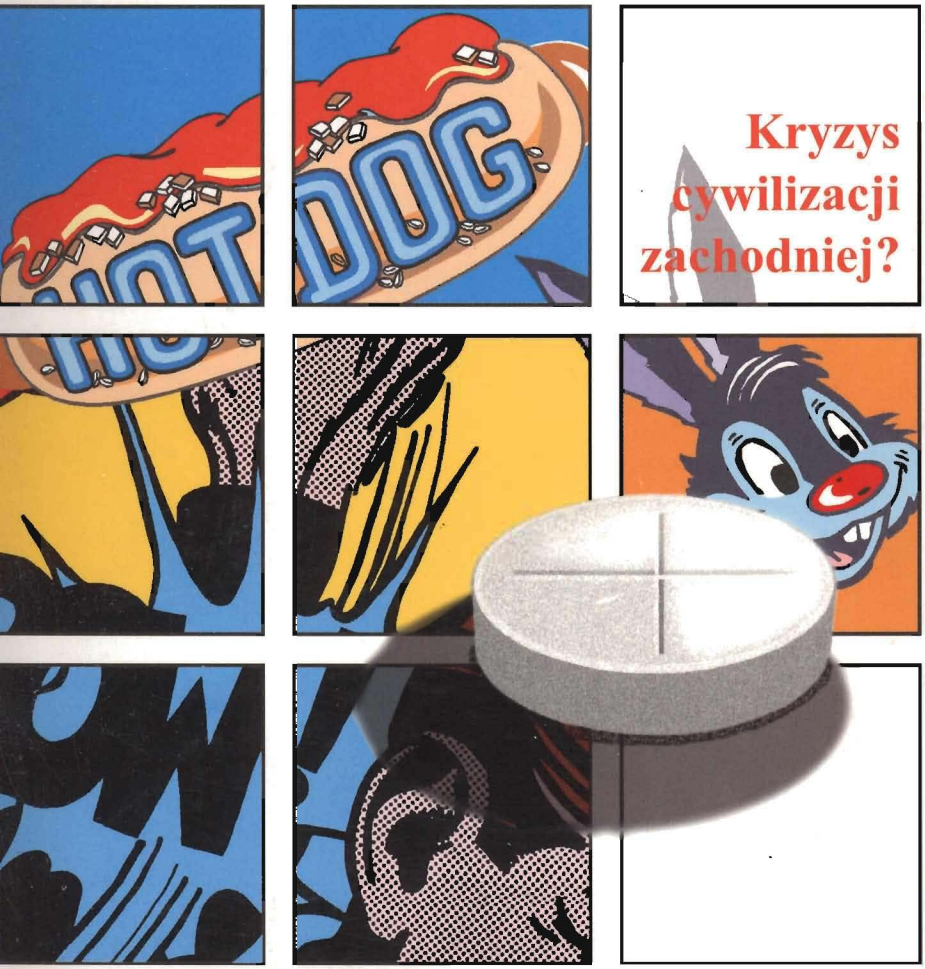
ZNAK

MIESIĘCZNIK

ok XLVIII

Kraków STYCZEŃ (1) 1996

488



Kryzys cywilizacji zachodniej?

CYTAT NUMERU:

Koniec świata nie jest wprawdzie wykluczony,
ale jego zapowiedzi z reguły się nie sprawdzają.

Jerzy Szacki
Więcej i mniej niż trzy wieki

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Krystyna Czerni, Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Izabella Sariusz-Skąpska, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Kraków STYCZEŃ (1) 1996 **488**

TREŚĆ ZESZYTU:

3 *Od redakcji*

4 ***TRZY WIEKI DESPERACJI*** ***Jerzy Jedlicki***

26 ***TOŻSAMOŚĆ I HUMANIZM*** ***Barbara Skarga***

35 ***BŁOGOSŁAWIONY STAN KRYZYSU*** ***Ewa Bieńkowska***

43 ***KRYZYS ZAUFANIA*** ***Stefan Amsterdamski***

52 ***WIĘCEJ I MNIEJ NIŻ TRZY WIEKI*** ***Jerzy Szacki***

57 ***W OKOWACH CZASU*** ***Paweł Lisicki***

70 ***PIĘKNY WIEK XX*** ***Tadeusz Bielicki***

74 ***CO SIĘ DZIEJE Z NASZĄ CYWILIZACJĄ*** ***Jacek Salij OP***
Na marginesie encykliki „Evangelium vitae"

86 ***TRZECI ŚWIAT*** ***Jadwiga Żylińska***

110 POWROTY
(NON)SENSY FILOZOFII — *Andrzej Pawelec*

118 *FILOZOFIA W POSZUKIWANIU SENSU* — *Adam Grobler*

123 TEMATY I REFLEKSJE
TRZY ŚWIATY HENRYKA ELZENBERGA — *Paweł Śpiewak*

131 *POSTAWA KRYTYCZNA HENRYKA ELZENBERGA* — *Maria Kalota–Szymańska*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

138 *SAMOBÓJCZA POKUSA ZACHODU* — *Rozmowa z kardynałem Jean–Marie Lustigerem*
tłum. Katarzyna Bem

148 *MIĘDZY KATOLICKIM GETTEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM SELEKTYWNYM* — *Jarosław Gowin*

152 *ETYKA SŁUSZNEGO OSĄDU – ZAPOMNIANA TRADYCJA* — *Miłowit Kuniński*

161 *HISTORIA PEWNEJ PRZESTRZENI* — *Artur Grabowski*

166 *SZEKSPIR POLITYCZNY* — *Marta Gibińska–Marzec*

171 *PRZECIW RESENTYMENTOM* — *Teresa Chynczewska–Hennel*

175 CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
GENIUS LOCI — *Krystyna Czerni*

181 JEDENASTA WIECZOREM
ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT — *S.K.*

183 *SUMMARY*

184 *SOMMAIRE*

Od redakcji

Europa jest od kilku stuleci terenem nieprzerwanego rozwoju dobrobytu, wiedzy naukowej, techniki, medycyny; przy wszystkich okrucieństwach wojen, obozów koncentracyjnych, politycznych totalizmów ogólny poziom humanitaryzmu i szacunku dla praw człowieka podnosi się. A mimo to wielu Europejczyków nie może odsunąć od siebie dojmującego poczucia kryzysu cywilizacji zachodniej i zagrożenia fundamentalnych wartości. Jak wytłumaczyć tę paradoksalną dysproporcję? Jakie są źródła historycznego pesymizmu? Co wynika z sytuacji, w której „moralnie dość prymitywny (mimo wyrafinowanych systemów etycznych) gatunek ssaków dysponuje niewiarygodnym potencjałem intelektu i techniki''? Oto tylko niektóre z pytań, przed jakimi stawia nas Jerzy Jedlicki, szkicując panoramę rozmaitych interpretacji i diagnoz „zmierzchu Zachodu''.

Przekonanie, że świat pogrąża się w zepsuciu, towarzyszy myśli ludzkiej od tysiącleci i jest pewnie refleksem jednego z najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka: doświadczenia ułomności bytu, grzeszności człowieka i nietrwałości jego dokonań. Jednak w nowożytnym namyśle nad historią pojawiło się – jak podkreśla Jerzy Szacki – coś nowego: przewidywanie kryzysu, który dotknie nie taką bądź inną przejściową formę cywilizacji, ale kryzysu, który przyniesie nieodwracalną katastrofę i agonię ludzkości.

Czy obawy te są uzasadnione, czy też katastrofizm stał się modą obowiązującą w środowiskach intelektualnych? Do jakiego stopnia – i czy w ogóle – przewidywanie przyszłości jest zadaniem wykonalnym? Dyskusja nad esejem Jerzego Jedlickiego pokazuje, jak bardzo różnych można na te pytania udzielać odpowiedzi. Barbara Skarga zwraca uwagę na zagrożenie wynikłe z postmodernistycznego kwestionowania podstawowej dla metafizyki kategorii tożsamości, Paweł Lisicki podobny zarzut – zarzut zerwania z wiarą w istnienie ponadczasowej natury ludzkiej – rozciąga na całą myśl nowożytną; ale dla Ewy Bieńkowskiej „potencjalność'' tej natury, jej historyczna zmienność wydaje się warunkiem godności człowieka jako istoty zawieszonej między światem boskim a światem przyrody. Często spotykanym wytłumaczeniem zjawisk kryzysowych jest wskazywanie na niekontrolowany rozwój nauki i techniki. A jednak sama nauka – twierdzi Stefan Amsterdamski – jest coraz lepiej świadoma spoczywającej na niej odpowiedzialności. Podobnie ambiwalentna musi być ocena cywilizacji przemysłowej, o czym pisze Tadeusz Bielicki.

Czy zatem oceniając współczesną cywilizację, nie mamy powodu do pesymizmu? Z pewnością wielu komentatorów, zwłaszcza chrześcijan, nie zgodzi się z taką opinią. Zdaniem o. Jacka Salija kultura dzisiejsza pustoszona jest już nie tylko przez zanik wiary religijnej, ale i zanik wiary w możliwość poznania prawdy o człowieku. Może więc spór na temat kryzysu cywilizacji nie jest sporem o przyszłość, lecz o ocenę teraźniejszości? Chyba właśnie dlatego refleksja nad kierunkiem ewolucji świata zachodniego jest tak żywotna i pasjonująca.

TRZY WIEKI DESPERACJI

RODOWÓD IDEI KRYZYSU CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ

Jerzy Jedlicki

La crise de l'esprit, La crise de l'Occident, The Crisis of Our Age, Crise et civilisation, A Crisis of Values, Die Krisis der europäischen Kultur, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, Kryzys i filozofia, Kryzys myślenia, Kryzys nowoczesności a świat przeżywany, Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freud and the Crisis of Our Culture, Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur, Robert Musil and the Crisis of European Culture, Intelektualiści a kryzys, Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej – to zaledwie garść tytułów z mojego bibliograficznego pudełka. Nie brak także w tytułach słów mocniejszych. Oto próbka:

The Decay of Capitalistic Civilization, Der Untergang des Abendlandes, Upadek cywilizacji zachodniej, Déclin de l'Europe, Koniec Europy, Koniec naszego wriemieni, L'Europe et le mythe du déclin, Decadence in the Modern World, The End of the Modern World, Degeneration: the Dark Side of Progress, Cywilizacja na ławie oskarżonych, The Revolt against Civilization, The Apocalypse of History, Apocalypse 2000: Economic Breakdown and the Suicide of Democracy. Wystarczy może na razie tej litanii, choć zapewniam, że mógłbym ją jeszcze długo ciągnąć.

Są na tej liście dzieła gatunkowo rozmaite – spekulatywne i analityczne, filozoficzne i historyczne – z całego dwudziestego wieku, z tym, że ostatnio liczba ich lawinowo przyrasta. Wątpię, czy jest dziś drugie pojęcie, które w tytułach rozpraw i rozdziałów występowałoby równie często jak „kryzys" i wyrazy bliskoznaczne. Mnie przy tym

chodzi – jak przywołane przykłady wskazują – o takie tylko sposoby użycia, w których te wyrazy odnoszą się do stanu naszej cywilizacji *en globe* lub co najmniej do kultury europejskiej wziętej jako całość. Co za tym idzie, pomijam tu rozprawy traktujące o przesileniach z natury swej przejściowych i ograniczonych do jakiejś jednej, choćby niezmiernie ważnej dziedziny, a więc o kryzysach gospodarczych i politycznych, a także o tak zwanych kryzysach w sztuce.

Można by bez wielkiego trudu wykazać, że to pojęcie „kryzysu" jest dziś niemiłosiernie nadużywane i traci wyraźne semantyczne kontury.[1] Można przyznać, że zostało ono zbanalizowane i wydrążone z treści. Można sobie pożartować z odwiecznej maniery narzekania na złe czasy i na to, że świat w ogólności się psuje, ludzie karleją a moralność upada. Wszystko to można, ale nie skwitujemy w ten sposób problemu. Rzecz w tym bowiem, iż pośród owych diagnostów kryzysu cywilizacji spotkamy myślicieli tej miary, co Husserl, Valéry, Bierdiajew, Jaspers, Arendt i wielu innych, a także cały legion poważnych historyków idei i kultury, nie mówiąc o poetach i eseistach. Zlekceważyć ich intuicji i przenikliwości nie podobna, nawet jeśli ich wywody zdadzą się nam nieraz nie dość jasne lub nie dość przekonywające. Zgódźmy się z Kołakowskim, że

> Lamenty zdają się wszechobecne; nad jakąkolwiek dziedziną życia się zastanawiamy, mamy naturalną skłonność pytać: „Co się z tym złego stało?"; i rzeczywiście pytamy: co się złego stało z Bogiem? z demokracją? z socjalizmem? ze sztuką? z seksem? z rodziną? ze wzrostem ekonomicznym? Zdaje się, jakbyśmy wszyscy żyli w poczuciu wszechobejmującego kryzysu, nie umiejąc wszelako jasno określić jego przyczyn, chyba że uciekamy się do jednowyrazowych pseudorozwiązań („kapitalizm", „zapomniano o Bogu" itd.). Optymiści są często bardzo popularni i ludzie słuchają ich chciwie, ale w kręgach intelektualnych spotykają się z szyderstwem: wolimy być posępni.[2]

Interesują mnie źródła owego posępnego nastroju i powody jego filozoficznej zaraźliwości. Zauważmy, że ten historyczny pesymizm nie w krajach ubogich i zacofanych się rodzi, lecz właśnie tu, w Europie, gdzie nieprzerwanie od paru stuleci pomnaża się wiedza naukowa, rozwija technika i medycyna, kwitną wszystkie sztuki, i gdzie pomimo wojen, prześladowań i obszarów biedy rośnie przecież zaludnienie, dobrobyt, komfort, zwiększa się humanitaryzm praw, bezpieczeństwo, higiena, a wraz z tym wydłuża się przeciętne trwanie życia. Paradoks ten wart jest chyba namysłu.

---

[1] E. Morin, *Pour une crisologie*, „Communications" 1976, nr 25, s. 149; cyt. przez J. Białostockiego, *Kryzysy w sztuce*, w: K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Wiedeń – Warszawa 1990, s. 160 (Rozmowy w Castel Gandolfo, t. II).

[2] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, w tymże tomie, s. 82.

Nie tyle więc sam kryzys czy, powiedzmy ostrożniej, tak zwany kryzys nowoczesności obchodzić może historyka idei, co wielopokoleniowa o tym kryzysie debata. Warto jednak zauważyć, że w tym przedmiocie jest niezmiernie trudno oddzielić obiektywny stan świata od jego subiektywnych kwalifikacji. Te ostatnie bowiem, choć zwykle powołują się na jakieś spostrzeżenia rzeczowe, zawierają z reguły silny ładunek ocen i intuicji moralnych, a zresztą są zbyt ogólne, aby można je było przekonywająco bądź to uzasadnić, bądź przeciwnie – obalić. Niemniej kwalifikacje te żyją własnym życiem, stają się ideami, i w końcu do naszych obrazów świata przyrastają tak, że ich pojęciowo oderwać już niepodobna. Wiedzą o tym ekonomiści, którzy społeczne przeświadczenie o kryzysie gospodarczym uważają za czynnik współkonstytuujący kryzys.[3]

Co za tym idzie, za jedyną sensowną definicję kryzysu cywilizacji uznać wypada postulat, iż to jest kryzysem, co się komu widzi, zaś dzieje owych widzeń i dyskursów stanowią ogromnie rozległy i dla historyka frapujący przedmiot badań, którego kontury w najbardziej wstępnym zarysie pragnę naszkicować.

Od kiedy cywilizacja jest chora?

Na pytanie to padają odpowiedzi rozmaite.

Nie brak wśród nich przekonania, że prawdziwy kryzys duchowy, totalna pustka i jałowość egzystencji stały się udziałem dopiero współczesnych pokoleń, konformistycznego społeczeństwa masowej konsumpcji w krajach najbardziej rozwiniętych. Spiętrzenie się takich symptomów rozpadu duchowości Zachodu jak zanik *sacrum*, wygaśnięcie modernistycznego zapłonu w kulturze, relatywizacja wszelkich norm i kanonów – diagności umieszczają zazwyczaj w siódmej i ósmej dekadzie naszego wieku.[4] Francuski filozof Cornelius Castoriadis podaje datę cokolwiek wcześniejszą: jak się mianowicie okazuje, świat zachodni wkroczył w kryzys „około roku 1950"[5]. Oczywiście jednak wielu historyków uważa, że to raczej II wojna światowa, a w niej zwłaszcza metodyczna zagłada Żydów, zhańbiła ostatecznie europejską cywilizację.

Niemniej trudno nie przypomnieć, iż diagnozy kryzysu cywilizacji pojawiały się nader obficie w latach dwudziestych i trzydziestych naszego wieku i to I wojna światowa jawiła się w nich jako przełomo-

[3] R. Thom, *Kryzys i katastrofa*, oraz K. Borchardt, *Przemiany w myśleniu o kryzysach gospodarczych*, w tymże tomie, s. 31 i 129–131.

[4] Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 156–181.

[5] C. Castoriadis, *Kryzys Zachodu*, przeł. H. Morawska, „Krytyka" nr 39/1992, s. 148.

wy moment w dziejach ludzkości, bo właśnie wtedy załamała się wschodząca linia rozwoju, ujawniły się konsekwencje centralizacji ęmiejskiej, przemysłowej i biurokratycznej, nieokiełznany imperializm zrodził nieokiełznaną rewolucję, a stara europejska kultura okazała się ledwie cienką warstwą poloru pokrywającego barbarzyńską wciąż naturę człowieka.[6]

Wielu autorów uważa jednak, że prawdziwym, choć może mniej spektakularnym momentem krytycznym był schyłek wieku, kiedy to dogasał jakoby dziewiętnastowieczny optymizm poznawczy i wiara w moralny postęp ludzkości, a wraz z modernistycznym przełomem w europejskiej filozofii i sztuce objawił się nastrój dekadencji, nietzscheański nihilizm, pogarda dla mieszczańskiej akumulacji – słowem wszystko, czym karmić się miała katastroficzna wyobraźnia bohemy i jej artystycznych awangard, a co zwiastowało koniec bezpiecznego i mniej lub bardziej racjonalnie uporządkowanego świata.[7]

Wszelako obraz nieustającej twórczej ekspansji pogodnego wieku dziewiętnastego, który dopiero w ostatnich dekadach stracić miał wiarę w siebie, nie wszystkim bynajmniej trafiał do przekonania. Na przykład, wedle Oswalda Spenglera, skomercjalizowana kultura wielkomiejskich kosmopolitycznych metropolii wraz z właściwą im imperialną ekspansją znamionowała już fazę skostniałej, czysto „mózgowej" cywilizacji, chylącej się ku upadkowi. Duchowa wielkość Europy skończyła się z Napoleonem i Goethem.[8]

Albo wcześniej. Bo czyż filozofii, ideologii i metodologii Oświecenia nie wini się najczęściej za to, że wyposażywszy rozum ludzki w niemal nieograniczoną władzę nad materią, a serce człowieka wbiwszy w faustowską pychę, podkopała sferę świętości, wydrwiła wyobrażenia świata niewidzialnego i tym sposobem położyła zaród owego nieszczęsnego rozdwojenia europejskiej duchowości, które nie przestaje nas trapić do dziś? Jakoż dylemat kryzysu cywilizacji nowoczesnej wpisuje się zazwyczaj w ramy ponad dwustuletniego sporu o wartość racjonalistycznego dziedzictwa wieku osiemnastego.[9]

Kto jednak w racjonalizmie metody naukowej szukać chce genezy kryzysu i odczarowania świata, ten konsekwentnie cofnąć się powinien dalej, do Kartezjusza i Galileusza.[10] Niektórzy zaś sięgają jeszcze głębiej w przeszłość. Tak Marian Zdziechowski z aprobatą cytował

[6] Por. Ch. Dawson, *The Dynamics of World History*, ed. J. J. Mulloy, London 1957, s. 213 i nast.; także F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921, s. 110–111.

[7] Por. G. Mosse, *The Culture of Western Europe*, Chicago 1961, s. 220–280.

[8] A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, s. 187–192; H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate*, New York 1962, s. 83–84.

[9] Por. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 65 i in. Także L. Kołakowski, *Batwochwalstwo polityki*, „Aneks" 1984, s. 3–22.

[10] Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja...*, s. 77–78.

pogląd Gustawa Le Bon, że to już przecie od czasu renesansu „człowiek nowoczesny, niby okręt z utrąconym sterem (...) błąka się po przestrzeniach zaludnionych dawniej przez bogów jego, których teraz nauka wygnała", i od humanizmu do bolszewizmu wytyczał prostą linię duchowego spadkobrania.[11] Bliski był mu w tym względzie Mikołaj Bierdiajew jako autor *Nowego Średniowiecza*. Dzisiaj zaś chrześcijański krytyk kultury Krzysztof Dorosz pogląd ten jeszcze radykalizuje, dopatrując się duchowych trucizn w średniowiecznej scholastyce, a szczególnie w sporze nominalizmu z realizmem:

Ze sporu tego zwycięsko wyszła zwrócona ku doczesności postawa antymetafizyczna, dla której bliższe są obserwacje i eksperyment w świecie materialnym niż duchowa kontemplacja istoty rzeczy. Ustanowiwszy dyskursywny rozum narzędziem kontroli świata, nominalizm relegował wiarę do sfery subiektywnej (...) W ten sposób odwieczny konflikt między poznaniem a wiarą uległ dramatycznemu pogłębieniu.[12]

Ale może rację ma Carl Friedrich von Weizsäcker, kiedy powiada, że w dziejach wysoko rozwiniętej kultury nie umie odnaleźć takiego momentu czy procesu, który odegrał rolę grzechu pierworodnego, doprowadzając do wielkiego kryzysu naszej epoki: „Jego przyczyna istniała od początku." Co, jeśli dobrze rozumiem, znaczy tyle, że cywilizacja europejska narodziła się z jakąś wrodzoną skazą, jako że „chrześcijanie zostali panami nie przemienionego świata" i od tamtej pory nie najlepiej sobie radzą ze swoją odpowiedzialnością za wielkie struktury społeczne.[13]

A przecież można drążyć jeszcze dalej. Można wraz z Heideggerem mniemać, że to już od czasów Sokratesa i sofistów filozofia zeszła z drogi „nasłuchiwania Bycia i jego boskości", za co płacimy do dziś.[14] Można wraz z Horkheimerem i Adorno dojść do wniosku, że wewnętrzne antynomie połowicznie zracjonalizowanego „oświecenia", które w XX wieku degradują i rozsadzają naszą cywilizację, znalazły swoją prefiguratę już w *Odysei*. Kto więc chce myślą ogarnąć powody katastrofy, w obliczu której „w pełni oświecona ziemia" stanęła w latach triumfującego totalitaryzmu, musi sięgnąć „aż do początków dziejów objętych przekazem"[15].

Jak więc widać, od sposobu rozumienia natury schorzeń współczesnego świata zależy, jak głęboko w dziejach szuka się ich patogenezy. Wszelkie periodyzacyjne kombinacje są tu możliwe.

---

[11] M. Zdziechowski, *Wybór pism*, red. M. Zaczyński, Kraków 1993, s. 241, 255, 450.
[12] K. Dorosz, *Maski Prometeusza*, Londyn 1989, s. 134–135.
[13] C.F. von Weizsäcker, *Refleksje końcowe*, w: K. Michalski (red.), *op. cit.*, s. 173.
[14] A. Niemczuk, *Filozoficzna świadomość kryzysu kultury*, w: Z. J. Czarnecki (red.), *W kręgu pesymizmu historycznego: Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, Lublin 1992, s. 99.
[15] M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, s. 19, 60–61 i in.

Zwierzę zwyrodniałe

Inną zgołą kwestią jest próba uchwycenia początku dyskursu o kryzysie, a więc tego momentu, kiedy filozof po raz pierwszy rozpoznał swoją epokę jako brzemienną w konflikt, który z biegiem czasu obrócić się może albo musi przeciw człowiekowi i jego powołaniu. Nie będziemy jednak zaczynali od średniowiecznych przepowiedni apokaliptycznych katastrof, jakie poprzedzą bliski już Dzień Sądu i ustanowienie Chrystusowego Królestwa na ziemi, aczkolwiek podobne oczekiwania nie były obce i czasom nowożytnym. Na to jednak, aby wolno było mówić o historycznej ciągłości problematyki kryzysu, musiało się wprzód pojawić wyobrażenie dziejów cywilizowanego świata jako procesu ukierunkowanego, torującego sobie drogę przez bezładny gąszcz zdarzeń. Odkrycie, iż postępy ludzkiej myśli tudzież postępy uspołecznienia mogą układać się w pewien kumulatywny ciąg rozwojowy, było niewątpliwie przełomowe. Zależnie zaś od aksjologii i wyobraźni historycznej autora aktualny i przewidywany kierunek owych przemian mógł być postrzegany bądź jako pomyślny, bądź jako niebezpieczny, jeśli nie wręcz fatalny dla ludzkości. Jakoż niepokój o zły kierunek rozwoju świata okazuje się równie dawny jak samo wyobrażenie rozwoju. W kulturze zachodniej myśl o degeneracji jest nieodłącznym rewersem idei postępu. Obydwie są dziećmi osiemnastego wieku.

Filozofia tego wieku była znacznie mniej jednorodna, niż się potocznie sądzi. Oświecenie miało różne oblicza i wcale nie wszystkie były pogodne i ufne. Prawda, był to wiek, w którym elity intelektualne Europy uświadomiły sobie niepowstrzymaną potęgę poznawczą umysłu ludzkiego, uosobionego przez genialnych uczonych i myślicieli. Stąd i nadzieja, że wszystkie problemy poznawcze, społeczne, polityczne i moralne mogą z czasem znaleźć rozumne rozwiązanie, a ludzkość, w miarę wzrostu wiedzy i oświaty, będzie piąć się ku stanom coraz to większej doskonałości. Przyrostu wiedzy empirycznej i teoretycznej nikt nie negował, ale sceptycyzm co do jego zbawiennych skutków odnawiał się raz po raz.

Pamięć o upadku Hellady i Rzymu ciążyła jak *memento mori* nad cywilizacją Oświecenia. Skoro cywilizacje są śmiertelne, to skąd pewność, że przygoda podobna nie przytrafi się raz jeszcze? Nie było wprawdzie jasne, skąd tym razem mogą przyjść barbarzyńcy, ale może zewnętrzni barbarzyńcy nie są wcale potrzebni? Może cywilizacje, osiągnąwszy szczyty wyrafinowania, załamują się same z siebie? Bo duch w nich leniwieje, męstwo słabnie, wśród wygód życia zanika bojaźń Boga i jego przykazań, krzewi się sceptycyzm i indywidualizm, rozprzęgają się więzi społeczne, elity urodzenia i majątku ustępują pod naporem pospólstwa, nadchodzi czas anarchii, zamętu i korupcji.

Społeczeństwo rozpada się; straszne wojny, i domowe, i z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi, dziesiątkują je, cywilizacja niszczeje, ludność idzie w rozsypkę, puszcza porasta ruiny miast. Jeden cykl dziejów dokonał się, cykl nowy się zaczyna.[16]

Tak (w streszczeniu) Giambattista Vico wyobrażał sobie schyłkową fazę, przez którą przejść musi, jak mniemał, każda cywilizacja. Oświecona Europa też więc wcześniej czy później osiągnie swoją kulminację, po której nadejdzie nieuchronny upadek. Opis neapolitańczyka stał się prototypem tysięcy późniejszych diagnoz przesytu i dekadencji. Dekadencji nie zawinionej, lecz wpisanej w samoczynny mechanizm dziania się ludzkiej historii.

Jan Jakub Rousseau w swoją wizję włożył znacznie więcej moralnej pasji. W jego słynnych rozprawach cywilizacja (*avant la lettre*) objawiła się jako źródło cierpień i rozdarcia. Wraz z powstaniem społeczeństwa człowiek zyskał własność, ale utracił wolność. Poddał się prawom i utracił przyrodzoną zdolność współczucia. Posiadł wiedzę dobrego i złego, którą spożytkował do krzywdzenia bliźnich. Przede wszystkim zaś zgubił swoją autentyczność: „zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia". Cywilizacja (którą uosabiał paryski *beau monde* czasów Ludwika XV) jest wielkim gmachem pozorów, obłudy, zniewalających form, rytuałów, sztucznych potrzeb.

Oskarżenie było totalne, objęte nim zostało wszystko, co w czasach encyklopedystów wiązało się z wyobrażeniem postępu:

Gdy z jednej strony weźmiemy pod uwagę ogrom prac ludzkich, zgłębienie tylu nauk, wynalezienie tylu sztuk, zastosowanie tylu sił, zasypanie przepaści, zrównanie gór z ziemią, rozsadzenie skał, uspławnienie rzek, wzięcie pod uprawę tylu ziem leżących odłogiem, i te sztucznie stworzone jeziora, i te bagna, któreśmy osuszyli, i te gmachy olbrzymie wzniesione na lądzie, podczas gdy morze zaroiło się od okrętów i marynarzy; i kiedy się z drugiej strony choć trochę zastanowimy, jakie to wszystko przyniosło korzyści istotne dla szczęścia rodzaju ludzkiego, musi nas uderzyć zdumiewająca dysproporcja, która zachodzi między jednym a drugim, tak że opłakiwać nam tylko wypadnie zaślepienie człowieka, który, by zaspokoić szaleńczą swą pychę i jakieś bezmyślne uwielbienie samego siebie, żyje w ciągłej gonitwie za każdą, jakiej tylko może doznać, niedolą, od której go dobroczynna natura starannie trzymała z daleka.[17]

Osąd tak bezwzględny całego dotychczasowego biegu dziejów, procesu poznania i uspołecznienia zdawał się krzycząco niesprawiedliwy i prowokujący – skutecznie zresztą – do sprzeciwu. Niemniej fanatycznie skrajny umysł filozofa, nie wahającego się przed wy-

[16] I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Chatto and Windus, London 1980, s. 62–63.

[17] J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 229, 242–243.

prowadzeniem ze swych założeń konsekwencji ostatecznych, oddał niezwykłą usługę sprawie analizy tej pozornej calizny, jaką chciała być idea cywilizacji. Idea ta w połowie XVIII wieku ledwie się zaczynała formować, a już Rousseau obnażył jej wewnętrzne pęknięcie: „nasze dusze wypaczały się, w miarę jak nasze nauki i sztuki dążyły do doskonałości"[18].

Także większość chorób spowodowana jest przez cywilizację i zbytnią naukę: „śmiem twierdzić, że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe"[19]. Ideałem filozofa jest prostota ewangeliczna, wiara i miłość szczerego, nieuczonego serca. Wszystko zło herezji, schizm, wojen i prześladowań religijnych poczęło się przecież ze scholastyki, z pychy owych duchownych, co chcieli w sylogizmy ująć naukę Chrystusa. Stąd taki w wieku oświeconym skutek, że wszyscy stali się teologami, a przestali być chrześcijanami.

Rozwój władz umysłowych człowieka okazuje się więc dobrowolnym opuszczeniem raju niewinności i zstąpieniem do piekieł cywilizacji. Te wczesne rozprawy Jana Jakuba stanowią, rzec by można, prototyp tylu późniejszych buntów intelektualistów przeciwko intelektualizmowi, umysłów wyrafinowanych przeciwko wyrafinowaniu kultury, zdolnej do tak wielkich dzieł, a całkiem niezdolnej do powściągnięcia brutalności ludzkiego świata. Mało tego: bo wręcz służącej tyranii i przemocy przez dostarczanie im narzędzi zniewolenia.[20]

Postęp społeczny jest więc procesem ambiwalentnym, rozszczepionym: rodzi równocześnie dobro i zło. Zło jednak przeważa, historia ludzka obraca się nieustannie przeciw ludzkiej naturze. „Zło fizyczne, społeczne i moralne trawiące człowieka nie trwa jedynie dlatego, że nie zostało jeszcze usunięte, lecz świadczy o tym, że człowiek sam je wytworzył, wbrew własnym naturalnym skłonnościom." Jesteśmy uwikłani w historię, którą tworzymy, na własną naszego gatunku zgubę i nieszczęście.[21]

Ta gorzka wiedza nigdy już nie zostanie unieważniona. Jeśli nawet w osiemnastym wieku życie umysłowe europejskich elit poddało się raczej ponętnej idei stopniowego doskonalenia się ludzkich społeczeństw w świecie najlepszym spośród możliwych, to przecież zwątpienie i protest nie dały się przegnać z umysłów i ksiąg. Rewolucja francuska w pierwszej fazie zdawała się przyświadczać wierze entuzjastów, rychło jednak, wraz z jej ekscesami, odmienić się miał nastrój

[18] Tamże, s. 15.
[19] Tamże, s. 149.
[20] W powyższym wywodzie o Rousseau wykorzystałem fragment mojej książki *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 144–147.
[21] B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 182–183, 242–243 i in.

filozoficzny Europy, tak iż wagę symbolu ma trucizna, jaką zażył w więzieniu paryskim Condorcet tuż po napisaniu *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*.

Plagi filozofii i algebry

Kryzys rewolucyjny można było jednak definiować rozmaicie. Można było, jak Edmund Burke, widzieć w nim zwycięstwo nędznych, prymitywnych barbarzyńców nad starą cywilizacją rycerską i chrześcijańską, strzegącą religii, honoru, tradycji, ale też pielęgnującą nauki i rękodzieła.[22] Można było, jak William Blake, drążyć głębiej i nie barbarzyńców winić, lecz horror nowożytnej nauki, która strąciła Ziemię i Człowieka z ich uprzywilejowanych miejsc w kosmosie i z zupełną moralną obojętnością przedstawia martwy świat jako układ równań matematycznych. Ten – jak go Miłosz nazwie – „poeta furii" jest niewątpliwie skrajny w swym odczuwaniu świata po Baconie, Locke'u i Newtonie jako krajobrazu duchowego spustoszenia i martwoty[23], niemniej przekonanie, iż systematy mechaniki i innych współczesnych nauk, roszcząc sobie pretensje do władania także dziedziną moralności, nie pozostawią miejsca nie tylko dla wiary, ale także dla poetyckiej wyobraźni, metafizyki i uczucia – stanie się rychło opinią obiegową i przez romantyków do cna zbanalizowaną. Faktem jest, że od schyłku osiemnastego wieku trwa nieprzyjaźń, a w najlepszym razie nieżyczliwe odosobnienie, między światem sztuki i humanistyki a światem nauki i techniki: te dwa światy przestały wzajem rozumieć swoje języki, problemy i wartości, filozofia zaś, zamiast ułatwiać im porozumienie, sama się rozdwoiła.

Jako czas głębokiego upadku moralnego widział porewolucyjną epokę Fryderyk Schiller i jakby powtarzając po latach sąd Rousseau samo „intelektualne oświecenie" uznał za źródło zepsucia: „Egoizm ufundował swój system w łonie najbardziej wyrafinowanych zasad towarzyskiego i społecznego współżycia..."[24] I nic w tym dziwnego: niewątpliwe bowiem postępy, jakie czyni gatunek ludzki i jego rozum zbiorowy, dokonują się dzięki naukowej specjalizacji i podziałowi pracy, a co za tym idzie, opłacone są rozbiciem osobowości „człowieka wewnętrznego". Analityczny intelekt rozczłonkował świat: „Oderwane od siebie zostają państwo i kościół, prawa i obyczaje; użycie oddziela

[22] E. Burke, *Rozważania nad rewolucją we Francji*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1995, s. 96–97.

[23] Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 174–191, i in. Por. także I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, London 1990, s. 229.

[24] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. J. Prokopiuk i I. Krońska, Warszawa 1972, s. 55.

się od pracy, środek od celu, trud od nagrody. Człowiek, wiecznie przywiązany do małego fragmentu całości, sam rozwija się jedynie jako fragment; wiecznie słysząc tylko monotonny szmer koła, które sam obraca, nigdy nie rozwinie harmonijnie swej istoty i zamiast odcisnąć w naturze swej piętno człowieczeństwa, sam staje się tylko odbiciem swego zawodu i swej specjalności." Oto rdzeń kryzysu, z którego jedynie swobodny rozwój sztuki i wyobraźni może wskazać wyjście, gdyż tylko radosna i bezinteresowna gra estetyczna zdolna jest na powrót zespolić i okaleczoną osobowość, i społeczeństwo zarazem.[25]

U schyłku wieku powszechne staje się poczucie, że historia gwałtownie przyspieszyła kroku, gnana dokądś potęgą ludzkiej myśli wynalazczej, energią pary, rozbudzonymi namiętnościami tłumów, skupioną wolą Bonapartego. Działa też mistyka okrągłych dat, rok 1800 zdaje się jakimś wielkim dziejowym zakrętem. Ale czego oczekiwać po nowym wieku? Nigdy jeszcze nie było takiego równoczesnego spiętrzenia entuzjastycznych przepowiedni i ponurych przestróg. Pewność Condorceta, iż natura żadnych granic nie zakreśliła doskonaleniu się człowieka, wzrostowi jego wiedzy, bogactwa i cnoty, nie zdążyła się jeszcze zaczernić farbą drukarską, a już pastor Malthus ostrzegał, że jeśli ludzkość nie zdoła powściągnąć swego przyrostu naturalnego, to selekcjonować ją będą zaraza, wojna i głód. Także kaznodzieje i literaci straszyli publiczność jeźdźcami Apokalipsy i opowieściami o życiu ostatnich ludzi na ziemi.[26]

Nadszedł czas obrachunków z Wiekiem Oświecenia, dożywającym swych dni w Europie pogrążonej w porewolucyjnym chaosie. W totalności oskarżenia nikt nie dorównał Josephowi de Maistre: on bowiem całą tę epokę uznał za dzieło szatańskiej pychy, a protestantów, filozofów i uczonych za najdzielniejsze jej narzędzia. Cóż bowiem może być bardziej zbrodniczego, jak wmówić ludziom, których sama natura uczyniła bestiami nigdy nie dość sytymi krwi i przemocy, że są istotami wolnymi i rozumnymi, mającymi prawo badać prawdy wiary i tajemnice natury, to znaczy Boga? A przecież „im więcej rozum ludzki pokłada w sobie ufności, im bardziej stara się wszystkie swe środki dobywać tylko z siebie samego, tym więcej staje się absurdalny, tym bardziej okazuje swą niemoc. Oto dlaczego największą plagą świata było zawsze, we wszystkich stuleciach to, co nazywamy filozofią..." Filozofia jest matką anarchii, „jest zgubną potęgą, której jedynym celem jest niszczyć wspólne dogmaty, aby w ten sposób izolować człowieka, sprawić, by stał się on pyszny, samolubny, szkodliwy dla

[25] Tamże, s. 58–65, 160–170.

[26] H. Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 990s through the 1990s*, New York 1990, s. 150.

siebie i innych..." Nauka zaś walnie pomaga w tym dziele destrukcji, gdyż klasyfikując, siekając rzeczywistość, rachując, generalizując, upraszczając, daje tylko pozór wiedzy, powierzchowne pojmowanie tak przyrody, jak historii. Ma ona pewną użyteczność, ale trzeba ją trzymać w ryzach. „Jedyną przyczyną niezwykłego upodlenia charakterów w osiemnastym wieku (...) był zanik nauk moralnych pod wyłącznym panowaniem fizyki i oschłej algebry." Nauka nie powściągana czyni człowieka „wrogiem wszelkiej dyscypliny, malkontentem wobec każdego prawa i każdej instytucji, przyrodzonym stronnikiem wszelkiej nowości"[27].

Wielka cywilizacja chrześcijańskiej Europy – brzmiał werdykt de Maistre'a – od samych początków reformacji i nauki nowożytnej skażona została zaprzecznym duchem buntu i przewrotu, który niszczy więź człowieka z Bogiem, królem i bliźnimi. Jeśli przeto nie zostanie odbudowany autorytet Kościoła, monarchii i tradycji, to bezład i spustoszenie mogą się tylko pogłębiać, prowadząc do degradacji człowieka i upadku europejskich narodów.

Wiek Mechaniczny

Zapewne fanatyzm de Maistre'a czyni go myślicielem w skrajnościach swoich odosobnionym, niemniej reakcje, które jego swada retoryczna tak znakomicie wyostrzyła i którym nadała tak tradycjonalistyczny wydźwięk, zyskały szeroki rezonans.

Wrażliwość kilku pokoleń romantycznych miała się bowiem kształtować w konfrontacji ze światem, który po kataklizmie próbował na nowo ustalić swoje hierarchie. Dynastie i kościoły musiały na nowo uprawomocniać swoje raz zakwestionowane autorytety. Tradycja przestała być regulatorem życia bezwiednym, a przeto oczywistym: trzeba było dopiero uzasadniać jej niezbędność. Tymczasem zaś domagały się respektu nowe prawdy nauk empirycznych, ładowane już do młodych głów przez szkolne i uniwersyteckie *curricula*. Mechaniczne przędzalnie, żegluga parowa, pierwsze koleje żelazne zwiększały radykalnie ruchliwość ludzi i zmieniały ich percepcję czasu oraz stosunek do świata, który przeobrażał się w oczach pod dyktando przemyślnych mechaników.

W reakcjach na te nowości ciekawość i podziw mieszały się z odczuciem grozy. Popularną parabolą angielskiej literatury od Wordswortha do Carlyle'a i Dickensa stał się bezduszny Mechanizm, który podporządkowuje sobie człowieka i społeczeństwo, sztukę i moralność. Nigdzie bardziej nie było widoczne demoniczne działanie tego Mecha-

[27] Cyt. wg: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, ss. 199–205; por. I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, s. 91–174.

nizmu jak w fabrycznym proletariackim mieście. Pisał Tocqueville po zwiedzeniu Manchesteru w 1835 roku: „Z tego cuchnącego rynsztoka wypływa największy strumień ludzkiej wynalazczości i pracy, aby użyźnić cały świat. Z tego plugawego ścieku płynie czyste złoto. Tutaj człowieczeństwo dostąpiło swego najpełniejszego rozwoju i największego zbydlęcenia; tutaj cywilizacja czyni swe cuda, a cywilizowany człowiek zostaje obrócony na powrót niemal w dzikiego."[28]

Pytaniem epoki była kwestia ceny, jaką nowy Faust będzie musiał zapłacić za chwilową ułudę potęgi. Brutalność i szpetota wczesnego kapitalizmu sprawiała, iż cena zdawała się wygórowaną zarówno zachowawcom, jak radykałom, a potęga taka też nie bardzo ich nęciła. Amatorska antropologia romantyków, w tysiącach rozpraw, powieści i pamfletów od Bostonu po Moskwę płodziła argumenty oskarżające Mechaniczną Cywilizację:

Argument r e l i g i j n y: iż ta nowa cywilizacja, zrodzona z zuchwalstwa rozumu, zagłuszyła głos Boga; pozostaje ona chrześcijańską tylko w formie, amputowawszy bowiem sferę duchowych potrzeb człowieka, wpadła we wtórne pogaństwo materializmu, cielesności, doczesności. Europa zachodnia przypomina Rzym cesarski: potrzeba jej na gwałt nowej ewangelizacji.

Argument m o r a l n y: iż to jest cywilizacja bezwzględnej rywalizacji, zachłanności, wojny społecznej, wyzwala ona w ludziach ich najniższe popędy: żądzę posiadania, używania, panowania, podboju, nie pozostawiając miejsca na cnoty wielkoduszności, wierności, dumy, współczucia (bo jeśli nawet nowe mieszczaństwo ma swój kodeks moralny, to służy on tylko jako obłudna osłona egoizmu).

Argument p e r s o n a l i s t y c z n y: iż ta cywilizacja, oparta na podziale pracy i etyce utylitarnej, rozczłonkowuje osobę ludzką na poszczególne funkcje, czyni z człowieka maszynę, a ze społeczeństwa targowisko; kultura staje się światem sztuczności, pozorów, hipokryzji, czyli opinii-luster, wśród których jednostka traci poczucie tożsamości, wolność wewnętrzną, godność moralnego podmiotu.

Argument s o c j o l o g i c z n y: iż ta cywilizacja rozkłada wspólnoty – rodzinę, gminę, stan – czyniąc z ludzi samotne atomy, mogące wiązać się z innymi tylko wspólnotą interesu; wraz z tym społeczeństwo staje się „rozbitą całością", „zsypką cząstek", „kupą piasku", „martwą agregacją", która w końcu podda się bez oporu wszechwładzy biurokracji.

Argument p o l i t y c z n y: iż zniósłszy bariery stanowe i wprowadziwszy równość praw, ale zarazem zwiększając nierówności kondycji

[28] A. Clayre, (ed.), *Nature and Industrialization*, Oxford 1979, s. 117–119. Szerzej o tym: J. Jedlicki, *Proces przeciwko miastu*, „Teksty Drugie" 1991, nr 5, s. 5–24.

ekonomicznych i socjalnych, cywilizacja ta tworzy społeczeństwo oparte na wyzysku z jednej, a resentymencie i zawiści z drugiej strony, przeto podminowane rewolucją (co było diagnozą zarówno prawicy, jak lewicy).

Argument narodowo-kulturalny: iż cywilizacja miejska i przemysłowa jest wszędzie jednaka, a zatem w ekspansji swej zatraca indywidualne charaktery kultur narodowych czy etnicznych, niweluje w ogóle różnobarwność ludzkiego świata.

Argument estetyczny: iż ta cywilizacja zabija wyobraźnię, sztukę, poezję, a nawet samo poczucie piękna, zastępując je ohydą dzielnic fabrycznych, monotonią wielkich miast oraz pretensjonalnym blichtrem dorobkiewiczów.

Argument ekologiczny: iż ta cywilizacja niszczy bezpowrotnie krajobraz, roślinność, zwierzynę, wycina las, zatruwa rzeki i powietrze, narusza harmonijną równowagę między człowiekiem a przyrodą.

Trująca nowoczesność rozpełzała się z Anglii po Europie budząc u jednych odruch naśladowczy, u innych odruch repulsji. W połowie wieku pisał polski konserwatysta, że ta „cywilizacja samolubstwa i przemocy (...) jest nieszczęściem rodu ludzkiego i właśnie głównym zadaniem dzisiejszej epoki będzie wycofać się z zimnych i duszących, chociażby kwiatami ubarwione były, jaskiń owej cywilizacji". Inny, bardziej ponury, mniemał, iż na wycofanie się już za późno: cywilizacja, która stała się apoteozą materializmu, w łonie swoim nosi zagładę: Zachód Europy jest w przededniu rewolucji, której rok 1848 był ledwie pierwszym zwiastunem. Kataklizm będzie miał rozmiary apokaliptyczne: „Bóg obrał szatana za narzędzie do dzieł swoich."[29]

Takie nastroje katastroficzne wieńczyły romantyczną symptomatykę kryzysu, którą żywili się nie tylko zachowawcy, ale i rewolucjoniści, czujący nie mniejsze przecież obrzydzenie do cywilizacji szkolarskiej, kramarskiej i industrialnej. Ledwie jednak kończy się romantyczna faza jej krytyki, a już zaczyna się jej faza modernistyczna, której rozdział niektórzy historycy kultury otwierają wraz z *Kwiatami zła* Baudelaire'a. Ale jeśli nawet początek tej fazy odsuniemy bliżej schyłku stulecia, a pomiędzy nimi rozciągniemy długą epokę wiktoriańską, to wypadnie nam przypomnieć, że nie był to wcale czas tak jednoznacznie optymistycznej wiary w postęp, jak zdają się sądzić niektórzy autorzy. W całej Europie rozbrzmiewały wszak gniewne diatryby Johna Ruskina czy Williama Morrisa przeciw industrialnej standaryzacji pracy, zabijającej radość twórczą, polot fantazji, godność robotnika, zmysł piękna. W wiktoriańskiej literaturze Maszyna stała się symbolem sprofanowania

[29] Cytaty z A. Morzyckiego (1852) i J. Gołuchowskiego (1851) w: J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, s. 197, 202.

świętego porządku natury, utraty Łaski, zatrucia atmosfery fizycznej i moralnej.[30]

Degeneracja

Romantyczna krytyka postępu mogła czasem przycichnąć, lecz nigdy nie wygasła. Jej argumenty są do dziś modyfikowane i rozszerzane, bez wiedzy nawet o ich rodowodzie, a żaden z nich nie został skreślony. Rzecz ciekawa: ani rewelacyjne osiągnięcia poznawcze nauk przyrodniczych, ani techniczne i gospodarcze sukcesy przodujących państw Zachodu nie osłabiały krytyki, raczej przeciwnie. Osłabł co najwyżej – w głównych metropoliach – jej nurt konserwatywny, obrona wartości tradycyjnych przed inwazją nowoczesności. Gorączka innowacyjna, trawiąca naukę, technikę, gospodarkę, zarażająca politykę, udzieliła się przecież i sztuce, która od ostatniej ćwiartki XIX wieku wyłania coraz to nowe awangardy kontestujące świat zastany, moralność mieszczańską i ledwie trochę wcześniejszą, a przeto już jakby zużytą estetykę. Tyle że nowoczesność pojęta jako afirmacja praw twórczej indywidualności, zuchwałe łamanie konwencji obyczajowych i estetycznych, poszerzenie świadomości ma niewiele wspólnego z kryteriami postępu w nauce i technice, jakkolwiek i one mogły nie być jednoznaczne. Zderzały się więc odtąd ze sobą, jeśli ująć rzecz schematycznie, racjonalistyczny i modernistyczny projekt rewolucji intelektualnej, tak sobie obce, że co w ramach pierwszego z nich było postępem, w optyce drugiego przedstawiało się jako regres, degeneracja lub przekleństwo.

W tej dialektycznej konstelacji debata o kryzysie kultury europejskiej rozgorzała u schyłku wieku z taką siłą, że niektórym jej komentatorom zdaje się, jakoby wtenczas dopiero się rozpoczęła. Argumenty krytyki romantycznej zostaną teraz dopełnione i spotęgowane. Raz po raz odnawiać się będzie stary literacki *topos* miasta–potwora, miasta–dżungli, w którym niknie zarówno ludzka indywidualność jak wspólnota, a pozostaje zatomizowany tłum z właściwą sobie patologią zbiorowej hipnozy i moralnej nieodpowiedzialności. Ta nieuformowana, anarchiczna masa wewnętrznych barbarzyńców, dostąpiwszy obywatelskiej inicjacji poprzez obrzęd powszechnego głosowania, staje się formalnie podmiotem, a faktycznie – jak sądziło wielu zatrwożonych krytyków kultury – manipulowanym, korumpowanym i kokietowanym przez populistów przedmiotem polityki demokratycznej. Polityki zdegradowanej, pozbawionej ideałów i hierarchii, podległej kaprysom

[30] H. Sussman, *Victorians and the Machine: The Literary Response to Technology*, Cambridge (Mass.) 1968.

bezosobowej opinii publicznej, a wreszcie wydanej na pastwę nacjonalistycznych i socjalistycznych demagogów. Od tej chwili kultura jest bezbronna: jej wysokim ideałom i wartościom masy przeciwstawiają swoje prymitywne potrzeby, wulgarne gusta i egalitarne impulsy, a w razie niemożności ich zaspokojenia oddadzą się w ręce pierwszemu lepszemu wodzowi, który potrafi spożytkować ich stłumioną nienawiść.

Kultura zresztą – jak mniemali modernistyczni jej krytycy – sama w sobie nie znajdowała już punktów oparcia. Sceptycyzm racjonalistów strawił wszak jej święte i niewzruszalne fundamenty, które miały moc uprawomocnienia wartości. Stąd prosta już była droga do przekonania, że wszystkie prawdy i powinności człowieka są względne, zależnie od narodu, epoki lub wygody. W królestwie rozumu instrumentalnego nie ostała się żadna pewność, żadna opoka; nawet niepokój metafizyczny nie znajduje dla siebie miejsca w tej wyjałowionej jakoby przez pozytywizm duchowej atmosferze wieku. Tylko sztuka, poezja i filozofia dociekają jeszcze czasem tego, co dla człowieka najważniejsze: sensu życia, sensu historii.

Fryderyk Nietzsche stawiał diagnozę w sposób szokujący swoim radykalizmem. Żądał uświadomienia sobie faktu, że świat ludzki znalazł się w aksjologicznej pustce, zwanej od niedawna nihilizmem: chrześcijaństwo, postęp, rozum, socjalizm to wszystko martwe wiary, niezdolne już do nadania światu ładu i sensu. Stwierdzał to bez żalu i sentymentu. Nieprzyjaciel wartości „miękkich", każdy argument o postępach humanitaryzmu i liberalizmu, o złagodzeniu obyczajów obracał w jeszcze jeden dowód dekadencji, zwyrodnienia męskich instynktów, osłabienia woli mocy.[31]

Prorok w o l i m o c y szydził z „nowoczesnego człowieka", który „stoi wyniośle i dumnie na piramidzie procesu świata", wierząc, że dzięki potędze nauki okiełznał naturę i zespolił się z nią:

> Pyszny Europejczyku dziewiętnastego stulecia – oszalałeś! Twoja wiedza nie jest spełnieniem natury, tylko zabija twoją własną naturę (...) Owszem, po słonecznych promieniach wiedzy wspinasz się w górę do nieba, ale schodzisz też w dół ku chaosowi. Twój sposób poruszania się – wspinaczka po szczeblach wiedzy – jest twoją zgubą; ziemia się rozstępuje, grunt usuwa ci się spod nóg; twoje życie nie ma w niczym oparcia, zawisło na pajęczej nici, którą każdy twój nowy chwyt poznawczy rozdziera.[32]

Nienowa już myśl, że postępy wiedzy, techniki i demokracji są

[31] F. Nietzsche, *Śmierć bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, zwł. s. 92–107. Por. K. Michalski, *O nihilizmie historii*, „Res Publica" 1994, nr 11, s. 16–20.

[32] Urywek z *Niewczesnych rozważań* Nietzschego w przekładzie M. Łukasiewicz, „Res Publica" 1994, nr 11, s. 8.

w istocie oszalałym wyścigiem ślepców ku przepaści, będzie odtąd powielana przez rozrodzone plemię proroków upadku Zachodu. Oswald Spengler stał się z nich najpopularniejszy: nośność jego historiozoficznej konstrukcji polegała na obudowaniu tezy, iż w dziejach każdej cywilizacji wzrost racjonalności, samowiedzy, materialna i techniczna ekspansja znamionują w istocie fazę schyłkową, martwicę duszy.[33] Jakoż I wojna światowa, z jej paroksyzmami narodowej nienawiści, milionami trupów i krwawym żniwem rewolucyjnym, zdawała się uwiarygodniać nie milknące przepowiednie katastrofistów.

Biada rozumowi

Mieli oni do rozwikłania nie lada problem: czy to porażające doświadczenie można pogodzić z niewygasłą przecież wiarą w szczytne ideały europejskiej kultury? Florian Znaniecki ideały te uważał za trwałe, a cywilizację zachodnią za zdrową i zdolną do dalszego rozwoju, ale śmiertelnie zagrożoną przez nazbyt pospieszny awans plebejskich mas, którym duchowe wartości kulturalnych elit są na razie zupełnie obce. Ochlokracja, trywialny materializm, nacjonalizm i bolszewizm grożą zdeptaniem zachodniej kultury:

> Żyjąc wyłącznie dla teraźniejszości, brutalnie pewni w swej niewiedzy, ceniąc jedynie korzyści widzialne i bezpośrednie, nowi panowie świata, jak fellachowie egipscy, używać będą głazów z dawnych świątyń do budowy mieszkań dla siebie. Subtelność smaku, gruntowność wyszkolenia umysłowego, głębia myśli, umiarkowanie czynu znikną z naszego życia na długie wieki.

A to tym bardziej, że rewolucje i wojny, rozpad gospodarczy i anarchia moralna cofną Europę do stanu barbarzyństwa, jeśli nie dzikości.[34]

Albert Schweitzer, wielbiciel Wieku Oświecenia, oskarżał następne stulecie o to, że przez przerost organizacji i specjalizacji wyprodukowało człowieka bez indywidualności, bez zdolności do własnego osądu moralnego:

> Jest jak piłka, pozbawiona elastyczności i zachowująca przez dłuższy czas ślad każdego nacisku. Zbiorowość nim dysponuje. Od niej, jak gotowe towary, przejmuje on przekonania, którymi żyje, niezależnie od tego, czy chodzi o wspólnoty narodowe czy polityczne, o wspólnoty wierzących czy niewierzących.[35]

Człowiek bez osobowości, wydrążony, pusty, sterowany z zewnątrz, lękający się wolności – staje się negatywnym bohaterem literatury, filozofii społecznej i psychoanalitycznej. Legion pisarzy oskarża teraz cywilizację industrialną o to, że coraz bardziej wyrafinowane środki techniczne oddaje w ręce ludzi-robotów, ludzi-automatów i obłędnych

[33] A. Kołakowski, *Spengler*, zwł. s. 93–108.
[34] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 55, 101.
[35] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 137.

manipulatorów. W powieści fantastycznej z entuzjazmem scjentystycznym i technokratyczną utopią współzawodniczy, jak u Wellsa, wizja wojen światowych i apokaliptycznych kataklizmów. Po przelotnych futurystycznych dytyrambach na cześć maszyny eksponowane miejsce w literackiej wyobraźni zajmują obrazy cywilizacji zdegenerowanych dekadentów albo totalitarnych zarządców wymóżdżonego społeczeństwa.

Wielki krach gospodarczy początku lat trzydziestych i widoczne niemal wszędzie w Europie załamywanie się porządku liberalnego podsycały atmosferę niepewności i anomii. Monolityczne ideologie i ruchy, silne radykalną retoryką i dyscypliną, stały się dla wielu nęcącym schronieniem przed nieznośnym aksjologicznym bezładem, gdy inni w nich właśnie postrzegali najbardziej złowieszczy objaw kryzysu mieszczańskiego świata.

Istoty tego kryzysu każdy dociekał na swój sposób, zależnie od przyjętych założeń: jedni w wielkich procesach społecznych, inni raczej w sferze duchowej. Znamienna jest próba Edmunda Husserla, który przyczyny kryzysu europejskiego dopatrywał się w błędzie filozoficznym, mianowicie w zbłąkanym od czasów Renesansu pojmowaniu racjonalizmu i w spaczonej przez to metodologii nauk.[36] Raz po raz jednak wszelki racjonalizm stawał się przedmiotem surowego osądu. Mikołaj Bierdiajew, nawiązując wprost do de Maistre'a, ale także do Dostojewskiego, obwieszczał wyczerpanie się energii twórczej epoki nowożytnej, przenikniętej duchem humanizmu. Kapitalizm przemysłowy doprowadził ludzkość do katastrofy:

> Ateistyczna i obłudna cywilizacja XIX i XX w. święci swój triumf, przeżywając jednocześnie w swych podstawach śmiertelny kryzys. Ona zrodziła światową wojnę – dziecię bezgranicznej żądzy życia (...) Tragizm współczesnego kryzysu polega na tym, że w głębi duszy nikt już nie wierzy w żadne formy polityczne, ni w żadne specjalne ideologie.

Walą się monarchie i demokracje, ginie kapitalizm i komunizm, jedyne wyjście z powszechnej entropii prowadzi ku odrodzonemu w Chrystusie społeczeństwu Nowego Średniowiecza.[37]

Druga wojna światowa spełniała najgorsze przeczucia proroków zagłady. Przerażenie ludzi myślących na widok tego, do czego zdolny jest człowiek, stworzyło ogromną literaturę i uruchomiło programy rozstrzelonych w różne strony badań. Trudną do odparcia refleksją stała się myśl, iż po tylu wiekach wznoszenia pięknych gmachów religii, moralności i prawa cywilizacja pozostaje cienką i kruchą skorupką, ledwie powstrzymującą napór demonicznych sił natury ludzkiej, goto-

[36] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, zwł. s. 37–51.

[37] M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1936, s. 242–245 i in.

wych wydostać się na swobodę w pierwszym sprzyjającym momencie. A to jeszcze jest, paradoksalnie, pogląd optymistyczny, bo przeciwstawia mu się przekonanie, że nowoczesna cywilizacja jest nie tamą wcale, lecz samym źródłem zła. Bo czyż zbrodnicze ideologie nie są raczej wytworem procesu historycznego i wyemancypowanego rozumu niż natury abstrakcyjnego „człowieka"? Czyż niepowstrzymany pęd poznawczy nie służył głównie zachłannemu panowaniu gatunku ludzkiego nad ziemią i jej zasobami lub panowaniu jednej części ludzkości nad inną i czy wszystkie wartości, odkrycia, a wreszcie i sam rozum nie zostały podporządkowane tej żądzy panowania i używania? I czy ludzkość nie zapłaciła za to zatraceniem poczucia świętości i sensu życia?

Więcej: czy nie jest czasem tak, że nowoczesne instytucje polityczne i społeczne, racjonalnie zorganizowane urzędy, podporządkowane zasadzie kalkulacji zysków i strat, zagłuszyły elementarne ludzkie poczucie solidarności i odpowiedzialności za Innego? Bo jeśli tak jest, to znaczy, że proces cywilizacyjny nie tylko nie tworzy ani nie chroni wartości, ale wytwarza stale moralną ślepotę i obojętność, a więc umożliwia istnienie nadzorców i buchalterów ludobójstwa.[38]

Pytania te, formułowane prosto i jasno, albo – co częściej – zawile i ciemno, to jest w sposób bardzo filozoficznie wyrafinowany, szukały odpowiedzi w cieniu Birkenau i Hiroszimy, w czasach, kiedy wojna nuklearna była nie dającą się wykluczyć możliwością.

*

Najpobieżniejsze choćby przedstawienie głównych wątków dyskursu „kryzysologicznego" z ostatniego półwiecza wymagałoby napisania drugiego, nie mniej obszernego przeglądu. Poprzestanę więc tylko na paru uwagach, które narzucają się historykowi idei, gdy śledzi współczesny dalszy ciąg starej debaty.

Zjawiskiem dużej wagi wydaje się przystąpienie do tej debaty ludzi nauki, którzy do niedawna nie brali w niej prawie udziału. Gdy bowiem wytaczano te wszystkie dramatyczne oskarżenia cywilizacji naukowo–technicznej, typową postawą uczonych, przynajmniej przyrodników, było „róbmy swoje". Wątpić należy, czy wielu uczonych dyskusje tu przypomniane w ogóle cokolwiek obchodziły. Filozofujący i historyzujący uczeni w typie Whiteheada, zafrasowani światopoglądowymi konsekwencjami naukowych teorii, a także odpowiedzialnością nauki za jej techniczne zastosowania, byli bodaj rzadkimi okazami pośród akademickiej fauny. To się najwyraźniej zmieniło z chwilą wynalezie-

[38] Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, s. 52–53, 271–272 i in.

nia bomby atomowej, bo od tej pory cedowanie wszelkiej odpowiedzialności na polityków stało się zbyt już jawnym znakiem ślepego moralnie oportunizmu. Zresztą politycy sami zaczęli się asekurować, powołując sztaby naukowych doradców i ekspertów, których pozycja pozwala dziś wywierać istotny wpływ na strategiczne decyzje.

Rola uczonych w prognozowaniu i planowaniu przyszłości zmieniła się więc zasadniczo, a wraz z tym ważyć zaczęły ich głosy w filozoficzno–moralnej dyskusji. Podejście naukowców okazało się wszakże odmienne pod dwoma istotnymi względami. Po pierwsze, jest to z reguły podejście pragmatyczne: zamiast ogólnego osądu cywilizacji lub lamentu nad kierunkiem przemian, uczony – bakteriolog czy gleboznawca, demograf czy ekonomista – stara się przewidzieć bieg procesów samorzutnych, a następnie możliwe rezultaty celowych, skoncentrowanych interwencji. Po drugie, nawet mając przed oczami ujemne skutki tych czy innych odkryć i wynalazków, badacz nie zaproponuje powściągnięcia ciekawości poznawczej lub sprawności technologicznych: samoistna wartość tych motywów działania jest dla niego aksjomatyczna, zatem pokonania trudności przez modernizację wywołanych będzie on spodziewał się zawsze po dalszej modernizacji.

Jest rzeczą kuszącą, aby nastawienie takie uznać za mniej może głębokie, za to bardziej twórcze niż deliberowanie po raz tysiączny o moralnym kryzysie współczesności. Niemniej nie wypada pominąć faktu, że pragmatyczne przestrogi i zalecenia naukowców monitorujących procesy wielkiej skali natrafiają z reguły na twardą barierę kulturową i psychologiczną. Ludzie zawsze stawiali racjonalnym eksperymentom opór większy niż pokorna przyroda. Ujmując rzecz poglądowo, znaczne zmniejszenie umieralności w krajach ubogich (problem biologiczny) okazało się dużo łatwiejsze niż ograniczenie rozrodczości (problem kulturowy), wskutek czego wielki sukces nauki wywołał nowe endemiczne plagi.

Obserwację tę można rozszerzyć. Sukcesy myśli naukowej i technicznej w poznaniu praw przyrody i w przekształcaniu fizycznego środowiska człowieka stale przekraczały horyzont antycypującej je wyobraźni, podczas gdy sukcesy w dziedzinie ludzkiej samowiedzy, samokontroli i poprawy środowiska moralno–społecznego (i tego, co od niego zależy) pozostały wysoce problematyczne. Ta drastyczna nierównomierność rozwoju doprowadziła do sytuacji, w której moralnie dość prymitywny (mimo wyrafinowanych systemów etycznych) gatunek ssaków dysponuje niewiarygodnym potencjałem intelektu i techniki. Sytuacja ta jest dziś wspólnym przedmiotem troski niektórych uczonych i niektórych filozofów, choć różnice ich sposobów myślenia i języków zdają się nadal przepastne.

Ludziom nauki z trudem przychodzi wyrugowanie wszelkiego wyobrażenia postępu, choć używanie tego słowa jest dziś surowo zabronione przez filozofów i antropologów kulturowych. Nauce właściwe jest bądź co bądź myślenie kumulatywne: z etyki poznania trudno usunąć przekonanie, że stan późniejszy jest zwykle pod jakimś przynajmniej względem korzystniejszy od wcześniejszego. Dotyczy to także niektórych procesów społecznych: mimo wszystko trudno wyrzec się myśli, iż powszechne szczepienia ochronne są jakimś postępem i że może nawet dokonuje się pewien postęp w sferze pojęć moralnych i norm prawnych, choćby słabo się odciskał w praktyce życia.

Jednakże w optyce filozofii moralnej, której adepci nie lubią, jak im się przeszkadza rozpaczać, postęp jest mitem ubiegłego stulecia, a dziś może służyć jedynie za łuskę na oczach naiwnych prostaczków, którzy jeszcze nie dowiedzieli się, iż żyją w całkowicie odczarowanym świecie. Można oczywiście pytać, czy mitem nie jest tym bardziej przekonanie o tragicznym regresie kultury albo o totalnym kryzysie wartości w naszej epoce. Wszystkie podobne konstatacje zawierają przecież *implicite* założenie o istnieniu – w przeszłości dawnej lub niedawnej, albo przynajmniej *in potentia* – jakiegoś kontrastowego stanu przed– albo bezkryzysowego, kiedy ludzie byli (lub może będą) bardziej zadomowieni w świecie, a wartości bardziej bezpieczne. Wolno sądzić, że to dopiero jest wyobrażenie mityczne.

Nie chcę przez to powiedzieć, iż nasza późnonowoczesna epoka nie ma w ogóle cech szczególnych. Na jedną warto zwrócić uwagę. Kiedykolwiek dawniej podejmowano jakąś racjonalnie wykoncypowaną reformę społeczną albo gdziekolwiek nowa technika wymuszała zmianę ludzkich nawyknień, zawsze naturę ludzką, a przynajmniej owe nawyki ludzi prostych, wypadało uwzględniać w rachunku jako siłę oporu i konserwatyzmu. Stąd ten pospolity, jakeśmy widzieli, temat moralnej krytyki Zachodu, iż nowoczesny Mechanizm jest pogwałceniem naturalności ludzkiej.

Dziś, w świetle doświadczeń XX wieku, widzimy tę kwestię inaczej. Oto psychika ludzka okazała zadziwiającą zdolność przystosowywania się do dramatycznych zmian środowiska społecznego i technicznego. Adaptacja ta nie obywa się wprawdzie bez psychicznych kosztów i ludzkich strat, ale od tych wolne nie jest także stagnacyjne społeczeństwo. Ludzie po krótkim treningu potrafią funkcjonować w zgoła „nienaturalnym" dla nich rytmie i poddani niewyobrażalnej przedtem stymulacji. Zresztą wystarczy obserwować żywiołową pasję i talent małych dzieci do nowoczesnej techniki, aby zwątpić w jakąkolwiek nieprzyjaźń między naturą a nowoczesnością.

Wszelako powiedzieć, że potrafimy się przystosować, to mało.

Wiele cech współczesnej cywilizacji zostało przecież wykreowanych przez masowy popyt, czyli przez najbardziej demokratyczne głosowanie, jakie zna historia ludzkości. Jest wynikiem takiego powszechnego głosowania kształt masowej kultury rozrywkowej i współbrzmiącego z nią młodzieżowego etosu. Także względna łatwość, z jaką miliony ludzi, niechby i gnanych głodem i strachem, decydują się na porzucenie swych siedzib, by urządzać sobie życie w zupełnie im obcych krajobrazach i warunkach, mówi coś o słabnięciu siły oporu lokalnych tradycji, w czym i telewizja ma swój udział, i łatwość komunikacji, i atrakcyjność cywilizacji *gadgetów*.

Intelektualiści mają wiele dobrych powodów, by niepokoić się takim biegiem rzeczy i obawiać się, że rozwój nowoczesnych (czy ponowoczesnych, jeśli kto woli) sposobów życia i czucia przybiera postać modernizacji rakowatej, niszczącej tradycyjne wartości i uświęcone praktyki, znoszącej instynktowe i kulturowe powściągi i wymykającej się spod kontroli. Co znaczy: spod kontroli ludzi, którzy czują się odpowiedzialni za świat, za ciągłość duchowego dziedzictwa i za przyszłość planety. Sama sytuacja skłania ich dziś, silniej niż kiedykolwiek, w stronę kulturowego konserwatyzmu, to jest obrony zagrożonych wartości, tworzących fundament kultury europejskiej.

Radzi im się dziś wprawdzie, aby dali sobie z tym spokój. Myśl nowoczesna – zawiadamia nas Zygmunt Bauman – „opętana była z przyrodzenia żądzą prawodawstwa", to jest ustanawiania kodeksów etycznych, dekretowania rozumnego ładu i wytyczania kierunków rozwoju, z czego wyniknęło, jak wiadomo, więcej złego niż dobrego. Otóż koniec z tą misją: świat ponowoczesny donikąd nie dąży i ku żadnym uniwersalnym celom nie życzy sobie być popychany. Wita on z radością „przemiał ideałów" i rozbiórkę etycznych systemów, które generowały tylko dyktat i przemoc: odtąd każdy jest moralnie niezawisły, więc i na równi ze wszystkimi odpowiedzialny.[39]

Przywieszona intelektualistom etykietka zadufanych w sobie „prawodawców" zdaje się jednak cokolwiek za pojemna. W naszym tu przeglądzie widzieliśmy raczej zgorzkniałych lub przerażonych zwiastunów klęski niż entuzjastów zadekretowanej przyszłości. Jakoż filozof, krytyk kultury czy poeta, w przeciwieństwie do uczonego, specjalisty, inżyniera – jest sceptykiem i malkontentem z samej natury swego powołania. Okresy, w których swoje rdzenne poczucie tragizmu historii intelektualiści usiłowali zastąpić ideowym zapałem i wizjami świetlanej przyszłości, nie są dla nich w rzeczy samej powodem do chluby. Właściwą ich produkcją są lęki i przestrogi. Te trącą nieraz, jak

[39] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, zwł. s. 70–84.

starałem się pokazać, histerią lub natrętną moralistyką, a także ciągłymi repetycjami tych samych przez wieki motywów, a jednak jakże czcze byłyby bez nich dzieje myśli europejskiej. Trudno czasem orzec, czy wagę tych ostrzeżeń i proroctw mierzyć należy tym, jak wiele z nich okazało się przenikliwych i trafnych, czy tym, że część szczęśliwie się nie sprawdziła, może i dlatego, że zostały w porę wyartykułowane.

U schyłku XX wieku, kiedy rewolucja informatyczna nabiera rozpędu, a ideał wielokulturowego świata spełnia się w zgromadzeniu stu barów etnicznych pod jednym dachem amerykańskiego *mallu*, czas jest znów żyzny dla teoretyków i wizjonerów „kryzysu". Jeśli pominąć maniaków, których nigdy nie brak, nie usiłują oni na ogół powstrzymać nie powstrzymanego i nie proponują sielankowych fujarek w miejsce Internetu. Sami przeważnie piszą swoje teksty na komputerach IBM lub Apple. Niemniej ich obsesje pozostały podobne obsesjom Jana Jakuba i jego następców.

Ich negatywną obsesją jest taka uniwersalna nowoczesność, w której geniusz konstrukcyjny i przedsiębiorczy gatunku ludzkiego nie zwiększa jakoś potencjału jego zbiorowej mądrości, pozostawiając śmiertelnym głęboki duchowy niedosyt i dotkliwy zanik wiary w cokolwiek, co przekraczałoby horyzont codziennych interesów. Ich utopią pozytywną jest wyobrażenie małej wspólnoty, która nie będąc opresyjną, pozostawałaby jednak dla jednostki oparciem, źródłem tożsamości i przestrzenią osobistych więzi między bliźnimi. I wyobrażenie człowieka, który ustokrotniając swą wiedzę i narzędzia swej potęgi nie zadowala się rolą demiurga pochylonego nad wielką klawiaturą świata ani rolą zachłannego nabywcy uciech, ale zastanawia się też czasem nad sensem i przeznaczeniem swojego przejściowego bytowania na tej ziemi.

Te tęsknoty są prawdopodobnie nieziszczalne, ale i niezniszczalne, i dopóki nie wygasną, dopóty trwać będzie błogosławiony stan kryzysu.

JERZY JEDLICKI, ur. 1930, prof. dr hab., historyk idei, kieruje pracownią dziejów inteligencji w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk, wykłada w warszawskiej Szkole Nauk Społecznych. Należy do zespołu miesięcznika „Res Publica Nowa". Wydał m.in.: *Nieudana próba kapitalistycznej industrializacji* (1964), *Klejnot i bariery społeczne* (1968), *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują* (1988), *Źle urodzeni czyli o doświadczeniu historycznym* (1993). W 1991 roku otrzymał nagrodę im. Alfreda Jurzykowskiego.

TOŻSAMOŚĆ I HUMANIZM

Barbara Skarga

Jerzy Jedlicki wnikliwie, z dystansem i nie bez nuty ironii ustosunkował się do głoszonej od trzech stuleci idei kryzysu europejskiej cywilizacji. Samo przedstawienie historii owych trzech wieków desperacji i argumentów, do których desperacja odnosiła się i odnosi, znacznie zmniejsza grozę zjawiska i nawet podważa jego faktyczne istnienie, przesuwając myśl o kryzysie ze sfery obiektywnych faktów do sfery ich subiektywnego odczucia. Czy kryzys jest tylko niefortunną diagnozą rzeczywistości czy rzeczywistością samą, nie ma jednak wielkiego znaczenia, gdyż to, co się dzieje w świadomości ludzi, ma ogromny – jeżeli nie decydujący – wpływ na bieg procesów społecznych i politycznych naszego świata. Jedlicki ten fakt podkreśla, czyniąc trafną uwagę, że rozmaite kwalifikacje stanu rzeczy, nawet najbardziej subiektywne, zaczynają żyć własnym życiem, stają się „ideami i w końcu do naszych obrazów świata przystają tak, że ich pojęciowo oderwać już niepodobna". Myśl o kryzysie ekonomicznym jest czynnikiem współkonstytuującym ten kryzys. A zatem także myśl o kryzysie europejskiej cywilizacji może temu kryzysowi sprzyjać, zależy to jednakże w niemałym stopniu od używanych uzasadnień, a więc od tych wszystkich analiz, które szukają źródeł owego kryzysu i ewentualnego remedium na jego przezwyciężenie. Otóż w paru uwagach uzupełniających rozważania Jedlickiego chciałabym zwrócić uwagę na taki rodzaj argumentów, który bynajmniej naszej cywilizacji dobrze nie wróży. Doza ich pozytywności jest znikoma, gdyż nie mają na celu przestrogi. Raczej konstatują stan rzeczy jako taki, którego uniknąć

niepodobna i nie warto, a stwierdzenie tego typu może działać zaraźliwie. Na ogół mamy do czynienia z mieszaniną rozmaitych koncepcji, gdzie argumenty słuszne, a w każdym razie przekonujące, łączą się z wątpliwymi, co powoduje, że próby ich kwalifikacji, próby rozróżnienia stają się problematyczne.

Właściwym więc pytaniem nie jest, czy kryzys cywilizacji europejskiej jest faktem, lecz czy dziś nasze odczucie kryzysu jest głębsze niż było trzysta lat temu. Wydaje się, że na takie pytanie należy odpowiedzieć twierdząco, choć argumenty w istocie swej niewiele się zmieniły. Jedlicki przypomniał osiem takich argumentów i wszystkie są dziś aktualne z lekką zmianą ich poetyki. Wszystkie można sprowadzić właściwie do jednego. Cywilizacja techniczna zniszczyła to, co duchowe. Winna jest technika, diabelskie ramię nauki, która swą lucyferyczną moc odsłoniła podczas ostatniej wojny w Oświęcimiu, ale i w Hiroszimie. Imieniem tej mocy jest zagłada. Ta prawda, że dla tego, kto tej zagłady był świadkiem, próby dowodzenia niewinności nauki i techniki muszą pozostać wątpliwe, nie może się bowiem uwolnić od naturalnego, na skutek tych doświadczeń, lęku. Chociaż jest świadomy także błogosławionego wpływu nauki w wielu dziedzinach, nie może się pozbyć podejrzliwego stosunku do niektórych badań dokonywanych w najrozmaitszych, mało dostępnych dla profanów, laboratoriach. Nie darzy – jak w XIX stuleciu – zaufaniem uczonych. Lęka się, że uszło jego uwadze coś, co może mieć tragiczne następstwa. Nauka stała się dziś wiedzą ezoteryczną, niezrozumiałą dla przeciętnego obywatela, i nie ma on poczucia, że przynosi tylko dobrodziejstwa. Widzi zresztą dobrze porażki, które nauka ponosi, gdy zbyt pochopnie wdraża swe odkrycia. Wszyscy znamy epokowe osiągnięcia w stylu odwracania biegu rzek lub niszczenia leśnej flory. Obawiamy się, że nie są to tylko pomyłki przy pracy.

Zdajemy sobie też sprawę, że nieprawdopodobnie szybki rozwój techniki chwyta nas samych w jej tryby, rodzi nowe przyzwyczajenia i nowe potrzeby i pożądania, które wymuszają zmiany w sposobie zachowań oraz w stosunkach międzyludzkich, budząc nieraz wątpliwość, czy nie staliśmy się, jak uczniowie czarnoksiężnika, igraszką mocy własnych swych wytworów. Technika ma odczłowieczać, niszczyć w nas to, co naturalne. Jak pisze Heidegger, przez nią nawet nasz dom przestaje być „domem", staje się produktem przemysłu przeznaczonym do mieszkania. Żywimy podziw dla techniki, a jednocześnie czujemy lęk przed tym stechnicyzowanym światem, gdzie wszystko pędzi w rytmach *video-clipów*, gdzie nie ma czasu na refleksję, na jakąś, jak to się nieraz mówi, głębszą myśl. Zdajemy sobie sprawę z powierzchowności tej kultury masowej, której ulegamy, i gotowi

jesteśmy głosić tezę, że nadszedł oto zmierzch wysokiej kultury europejskiej, zmierzch jej wartości tradycyjnych, że ten kryzys, który nas obejmuje, polega przede wszystkim na ich zaniedbaniu, a może wręcz odrzuceniu.

Nie myślę, abyśmy musieli biadać i szukać dla siebie ratunku, chroniąc się, jak Heidegger, do Schwarzwaldu. Europejska kultura jest plastyczna, zmieniała się w ciągu wieków i zmienia się nadal, na ogół reagując racjonalnie na rozmaite mody i błyskotki. Lecz faktem jest, że zmiany nabierają nieprawdopodobnego wręcz przyspieszenia. Być może są one zbyt szybkie, by proces selekcji i adaptacji mógł przebiegać bezboleśnie. Tu na pewno leży jedno ze źródeł owego poczucia kryzysu. Zresztą teorii na temat źródeł kryzysu mamy pod dostatkiem i równie wiele rozmaitych prognoz. Debaty jednak na temat, czy czeka nas jakieś cywilizacyjne *novum*, czy kulturowa zapaść, są jałowe, przyszłość jest nieprzewidywalna, chociaż myśl zawsze wybiegała naprzód. Nie warto więc ulegać nastrojom desperacji. Warto natomiast zawsze przyglądać się teraźniejszości i próbom jej analizy, zwłaszcza tym w najmłodszych kierunkach filozoficznych, wrażliwym lustrze naszych czasów. Jest to taka myśl filozoficzna, w której bardzo trudno odróżnić to, co próbuje być diagnozą, od tego, co raczej rysuje się jako projekt. Gdy zaś przyglądam się jej w tym pomieszaniu, uderza mnie, z jednej strony, jej trafność, z drugiej – niebezpieczna radykalizacja niektórych tez, budząca niepokój.

W tej myśli nie mówi się o kryzysie, modne jest słowo „koniec" lub zgoła inaczej „kres". Kres filozofii, kres metafizyki, ale także kres człowieka. Francuzi używają tu po prostu słowa *la fin*. To *la fin* znaczy zarówno kres, jak i cel, i na tej dwuznaczności budują się wypowiedzi, tak że nie wiemy do końca, czy cel jest kresem, czy przeciwnie – kres stanowi cel. Tą dwuznacznością operuje się świadomie. Można powiedzieć, że to ona wręcz wyznacza przebiegi dyskusji. Gdy stwierdzamy koniec kultury, stawiamy diagnozę. Mówiąc jednak, że koniec jest celem, tym jednym słowem odcinamy się od tego, co kultura stworzyła, i sądząc z poetyki różnych wypowiedzi, to odcięcie ma być koniecznością, a może więcej – błogosławieństwem. Tak się właśnie twierdzi: odciąć się raz wreszcie trzeba od tego, co nazywamy nowoczesnością, od tej całej kultury nowożytnych czasów z jej ideałami postępu, społecznych utopijnych celów, z jej zbankrutowanym humanizmem, wartościami, systemami wierzeń i systemami filozoficznymi pretendującymi do prawdy, trzeba zdekonstruować idee, na których się opiera.

Nie będę próbowała określać dokładniej pojęcia dekonstrukcji. Jest ono nieuchwytne, wymyka się definicjom, to raczej styl pisarstwa lub szerzej – myślenia aniżeli pojęcie *strictu senso*. Gdyby chodziło jedynie

o modyfikację znaczenia tych lub innych pojęć, to taki proceder znamy już od dawna, jest on i był nieustannie stosowany w filozofii. Leibniz i Spinoza dekonstruowali Kartezjańskie pojęcie substancji, Hegel – Kantowskie pojęcie rozumu, Bergson – tradycyjne pojęcie czasu itd., itd. Tym razem proponuje się rzecz śmielszą, na pewno w Heideggerowskim stylu, co się okazało zabiegiem heurystycznie ważnym. Dekonstrukcja zmierza do odsłonięcia źródeł pojęcia i jego kontekstów, by pokazać treściową pustkę, sprzeczności, jakie zawiera, wręcz fałsz lub co najmniej aktualną nieprzydatność bez gruntownej modyfikacji. Ogłasza się zatem kres takich pojęć jak prawda, piękno, wartość, kultura, także Bóg oraz człowiek. Wszystkie ulegają dekonstrukcji, szczególnie jednak uderza się w te kategorie, które nie bez słuszności uważane są za podstawowe dla europejskiej kultury, w kategorie jedności i tożsamości.

Nie będę też wnikać w szczegóły owej krytyki, której na pewno nie można lekceważyć ani odrzucać *a priori*, jak to czynią niektórzy, wietrząc w tak zwanym postmodernizmie szatańskie nasienie. Warto może tylko przypomnieć jej niektóre główne tezy. Krytyka ta zresztą opiera się na starej Platońskiej konstatacji, że jedność absolutna jest tożsama z niczym. Żyjemy w świecie wielości – kultur, języków, idei, urządzeń społecznych, tradycji, zasad, a więc wszelkie próby ujednolicenia mijają się z celem, choć nieustannie je podejmujemy. Wciąż bowiem wierzymy, że tylko w jedności jest siła, że jednym jesteśmy, że więc powinniśmy bronić jedności tradycji, jedności w naszej myśli i nauce, przynajmniej jeżeli chodzi o metody ustalania właściwych dla nich prawd. Tymczasem o tę jedność trudno, bo jej po prostu nie ma i nigdy nie było. Jeżeli się coś rodzi, to ze sporu, w poszukiwaniu rozbieżności, w przejściu do tego, co inne, i jeżeli gdzieś jest zgoda na ujednolicenie, wszystko jedno czego, prawa, opinii, twierdzeń, metod działania, to tylko na chwilę, dla realizacji określonych interesów. Jedności są sztuczne i chwilowe, wielość – faktem i w tej tezie jest zawarta nie tylko konstatacja, ale i program świadomy tego, że owo wprowadzanie jedności w życiu politycznym społeczeństw, usiłowanie ujednolicenia całości społecznego życia, zachowań, poglądów, kodeksów było jednoznaczne z przemocą.

Na czoło różnych form krytyki wysuwa się ta, która dotyczy samego *arché*, zasady zasad, bez której nie może się obejść metafizyka, co ma świadczyć tylko o tym, że jej właściwym imieniem jest ontoteologia. Te słowa Heideggera powtarzane wielokrotnie przez Derridę i innych ostrzegają przed wszelkiego rodzaju fundamentalizmem, głoszą an–archizm. I nie są to bynajmniej słowa, które by można zbyć wzruszeniem ramion. Pluralizm staje się sztandarowym hasłem,

a z nim różnica. Więcej niż różnica, różnienie się, obecne w języku, w społeczeństwach, w kulturach, które natychmiast wymaga szacunku dla inności, nie znosi zamykania się w jednym, identycznym, niezmiennym kręgu, lecz szuka zmiany, nieustannego przetworzenia, rozsiewania się owej różności na wszystkich płaszczyznach bycia. Jak wiemy jednak, to różnienie, czyli *différance* przez *a*, jak chce Derrida, ma znosić jednocześnie wszystko, co trwałe, trwałość jako taką, a razem z nią trwałość jakichkolwiek prawd, samą prawdę, trwałość wartości i wartość jako taką – o tym również zapominać nie należy.

Krytyka tożsamości zatacza także szerokie koło. Pomijając jej filozoficzny aspekt, trzeba przyznać, że znajduje ona na każdym kroku fakty na jej rzecz świadczące. Gubimy się w poszukiwaniach tożsamości jednostkowej; co dopiero mówić o tożsamościach narodowych albo kulturowych. Żyjemy w świecie, w którym języki się mieszają, granice – przynajmniej w Europie – przestają dzielić. A zatem hasło, że wreszcie powinno się położyć kres idei tożsamości, na przykład narodowej, źródłu wojen i gwałtów, prowadzącej do czystek etnicznych, co tylko potwierdza jej anachroniczność, nie jest absurdalne. Również postulat zachowania tożsamości kulturowej może wydać się nieprzekonujący wobec coraz większej znajomości innych kultur i fascynacji nimi, jak i znajomości naszych własnych, nie zawsze pięknych dziejów. Czy można znajdować upodobanie w tożsamości z tą kulturą, która zrodziła Oświęcim i GUŁagi? Czy wciąż mamy zachwycać się jak Narcyz sobą, podczas gdy ulegamy, nie pierwszy raz zresztą, barbarzyństwu? Kultura Zachodu, pisze Lévinas, na którego postmoderniści lubią się powoływać, jest kulturą immanencji, „gdzie inny zostaje pozbawiony swej inności, gdzie staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja – moją immanencją" (E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 9, s. 28). Kultura ta wielbi uporządkowanie, regułę, system pozwalający objąć całość bycia. Nie znosi niedomówień, niuansów znaczeniowych, chybotliwości opinii, chce obejmować, ustalać, jednać, włączając to, co różne, w całość, wiązać w To–samo. Ta kultura ma totalitarne pokusy i miała je zawsze, dowody na rzecz tej tezy można cytować bez końca, dostarczają ich obficie nasze dzieje.

Ta krytyka ujawnia zatem, że w samym rdzeniu naszej kultury kryją się źródła największych dramatów czasów obecnych. Nie jest bynajmniej przypadkiem, że się w niej pojawiały, z jednej strony, idee wszecheuropejskiego państwa, Ligi Narodów lub ONZ, a z drugiej – idea jednej, obejmującej wszystkich religii oraz ideały komunizmu i totalitarnego państwa. Wobec nich an–archizm wydaje się wyzwoleniem, zrzuceniem z ramion ciężarów winy, rozbiciem niszczących nas ideowych ram, tympanizacją, według wyrażenia Derridy, nie tylko

filozofii, co zresztą konieczne, lecz całego myślenia o kulturze. (Tympan, bębenek, który stale odbija głos ku jego źródłom, a więc zamyka go w tym samym kręgu. By iść dalej, należy przebić jego błonę.)

Że w tej tympanizacji coś jednak można utracić, że absolutyzacja an–archizmu może się okazać równie niebezpieczna jak owe totalistyczne nawyki, nie znajduje pełni wyartykułowania. A wszakże wszelkie absolutyzacje wiodą prostą drogą do absurdu. O tym, że nie ma wielości bez jedności, pouczał już Platon w *Parmenidesie* w piątej hipotezie. Bez identyczności istnienie wszelkiego bytu zmieniłoby się w pył. Zresztą zgodnie ze swoją zasadą różności postmodernista winien uznać, że wielość splata się z jednością, a identyczność z różnicą, że to samo i inne są nierozdzielne, że tożsamości z własną kulturą łatwo wyrzec się nie można i nie wolno. Krytyka jednak ma swoje prawa i jej siła obnażająca – że źródeł zła trzeba szukać w tradycjach naszego myślenia, że tu, w naszej kulturze się ono kryje – nie powinna ujść uwadze, choćby miała pogłębić poczucie kryzysu.

Inna jednak rzecz mnie niepokoi. Oto w tym ferworze tympanizowania kultury, w tych debatach o końcu filozofii, metafizyki, prawdy, istoty, porządku, prawa konstatuje się też kres człowieka i samej idei humanizmu.

Humanizm, jak stwierdza Derrida, pozostaje metafizyką i jako taki „był swego rodzaju wspólną glebą chrześcijańskiego i ateistycznego egzystencjalizmu, spirytualistycznej i nie spirytualistycznej filozofii wartości, prawicowego bądź lewicowego personalizmu, marksizmu w klasycznym stylu. I jeśli uchwyci się charakterystyczne dlań wyznaczniki w sferze ideologii politycznych, antropologizm okazuje się wspólnym, nie zauważonym i nie zakwestionowanym miejscem marksizmu, socjal–demokratycznego i demokratyczno–chrześcijańkiego dyskursu" (Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 136).

Ileż pogardy w tych słowach, pogardy tak wielkiej, że autor nie uważa nawet za stosowne poczynić rozróżnień, pozwala sobie wszystko wrzucić do jednego worka: antropologie i humanizm, metafizykę i marksizm, socjaldemokracje i chadecje. Widocznie żaden z tych kierunków nie jest wart bliższego określenia. Jest to gest nonszalancki, usprawiedliwiony być może datą jego powstania, rokiem 1968.

Wydaje się, że Derrida postępuje śladami Heideggera z jego słynnego listu o humanizmie. I rzeczywiście do tej Heideggerowskiej pracy nawiązuje, a jednocześnie idzie znacznie dalej. Nie wdając się w szczegóły dyskusji charakterystycznej i ważnej dla tych, którzy się dziełem Heideggera interesują, podkreślmy tylko, że według Derridy Heidegger nie wyrzekł się pytania o człowieka, że nadal mu chodzi o jego istotę i godność. „O cóż innego chodzi w »trosce«, jeśli nie o to, by człowieka

znów przywrócić jego istocie." Heidegger tylko dlatego skierował myślenie przeciwko humanizmowi, że „ten nie wynosi *humanitas* człowieka dość wysoko" (tamże). Człowiek i imię człowieka nie znikają u Heideggera, jeżeli nawet *Dasein* nie ma być człowiekiem, to nie jest niczym innym aniżeli człowiek. Otóż Derrida jest bardziej radykalny niż Heidegger. Objawia kres człowieka, kres, który jest jednocześnie końcem i celem. I tę śmierć dostrzega niemal wszędzie.

W tym dekonstrukcjonizmie Derridy wszystko się z sobą splata, Heidegger, strukturalizm i współczesna filozofia języka. Język to struktura globalna, gdyż znaki języka, wchodząc w najrozmaitsze z sobą stosunki różnicujące znaczenia, odsyłają niezmiennie jedynie do innych znaków. Według Derridy odniesienia transcendentne znaków przenoszą nas natychmiast na płaszczyznę metafizyki. Kultura więc to język, ale i człowiek jest także tylko językowym znakiem, gdyż wszystkie jego określenia płyną z różnych językowych gier, z rozmaitego typu dyskursów, właściwych takim naukom, jak biologia, socjologia, historia, psychologia itd., itd. Człowiek nie jest ani źródłem doświadczeń, ani myśli, ani autorem tych lub innych wydarzeń. Wszelkie zatem filozofie egologiczne nie mają żadnego znaczenia, więcej, samo pojęcie podmiotowości traci sens. „Podmiot, i przede wszystkim podmiot świadomy i mówiący, zależy od systemu różnic i ruchu różnicowania i nie jest on obecny zwłaszcza dla samego siebie przed różnicowaniem..." (Jacques Derrida, *Positions*, Paris 1972, s. 41). Wszelkie też takie pojęcia, jak tożsamość siebie, obecny w tym, co mówi, podmiot takich lub innych operacji są puste. Nie ma podmiotu, nie ma autora. I w tej perspektywie człowiek indywidualny, konkretny, który żyje, myśli, czuje – staje się abstrakcją, a może wprost niczym. Dekonstrukcja wykreśla to pojęcie ze swego słownictwa i paradoksalnie w tym geście dostrzega możliwość rozwoju nauk humanistycznych, dla których człowiek to takież pojęcie jak gatunek, organizm, element społeczeństwa, przedmiot prawa itp. Cóż to jest podmiotowość? – pisze Derrida – magiczny stop psychiczności, społeczności i światowości (por. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 335).

Nie są to idee zbyt odkrywcze ani nowe. Słyszę w nich echo dawnego pozytywizmu tak niechętnego filozofii i metafizyce i traktującego wszystko to, co indywidualne i poszczególne, jako abstrakcję. Słyszę też echo tych dawnych tez o zdeterminowaniu jednostki przez społeczność i historię i owych dyskusji obecnych również w filozofii niemieckiej na temat stosunku między tym, co ogólne, a tym, co poszczególne, między całością a częścią, strukturą a elementem, którym towarzyszyło to specyficzne waloryzowanie wszystkiego, co ogólne, co jednoczy, obejmuje, totalizuje.

Wiemy, jak myślenie to było niebezpieczne. Derrida i inni są oczywiście przeciwko niemu, ale czynią gest dwoisty, odrzucając nie tylko totalność, lecz i subiektywność. I w tym miejscu budzi się wątpliwość. Czy wolno ją odrzucać, czy nie jest to gest lekkomyślny? Czy język nie staje się nową formą totalizacji? Jak ostrzegał Lévinas: „Koniec humanizmu, metafizyki, śmierć człowieka, śmierć Boga czy Bogu to idee apokaliptyczne lub slogany wysokich warstw intelektualnych. Jak wszystkie oznaki paryskiego smaku lub niesmaku te słowa narzucają się tyranią ostatniego krzyku mody, lecz jednocześnie, stając się dostępne dla wszystkich kieszeni, tracą wartość" (Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, s. 95). Spójrzmy bowiem tylko na konsekwencje tej antypodmiotowej tezy. Skoro nie ma podmiotu, nie ma autora, nie ma indywiduum, wszystko staje się anonimowe, a wraz z anonimowością znikają wszelkie pojęcia etyki, takie jak świadomość, wina, zasługa, godność, odpowiedzialność. Kto jest autorem tych słów, tej pracy, tego kłamstwa, tej zbrodni? Kto jest za nie odpowiedzialny? Czy można przyjąć, że stwierdzenie winy to tylko rodzaj jurysdycznego lub religijnego dyskursu? Ale wymierzona kara śmierci to nie tylko językowy fakt. W redukcji wszelkiej rzeczywistości do języka znika człowiek z tym wszystkim, co dla jego bycia jest istotne, z jego jednostkowością i niepowtarzalnością. Jeżeli ma to być diagnoza naszych czasów, to istotnie kryzys sięga szczytu.

Sama ta Derridiańska różnia jest jakąś anonimową siłą, która ma władać ludzkim i nie tylko ludzkim światem. A tymczasem: czyż to nie człowiek indywidualny jest tym, który umie przekraczać granice, tworzyć nowe, gdyż nie może trwać w tym samym? To tylko on nie pozwala się pochłonąć ani naturze, ani społeczeństwu, ani owemu królestwu znaków. „Ja" ludzkie nie traci tak łatwo swej suwerenności. To właśnie „Ja" modyfikuje język, wprowadza różnice. Różnice językowe i kulturowe pojawiają się przez niego, w jego spotkaniu z tym, co inne.

Prawdą jest, że cywilizacja techniczna sprzyja manipulowaniu ludźmi niby przedmiotami i ten fakt od dawna jest uznawany za jedną z najgroźniejszych jej tendencji. Problem jednak polega na tym, że poetyka wypowiedzi Derridy i jego następców jest dwuznaczna i ten kres człowieka nie oznacza stanu rzeczy, lecz także cel, cel wątpliwy. Na szczęście nieziszczalny, gdyż po prostu jesteśmy ludźmi i trudno myśleć o przyjściu jakiegoś nowego Nietzscheańskiego nadczłowieka, który, jak to pisze Derrida, przebudzi się i odejdzie, „nie odwracając się ku temu, co pozostawił poza sobą" (*Pismo filozofii*, s. 159). Dziwi nieco ten Nietzscheański zwrot. Znamy zbyt dobrze owe tęsknoty do nadczłowieka i trudno nam marzyć, by się znów zerwał ze snu. Lecz to

marzenie jest symptomem, że sytuacja kryzysowa, o której mówimy, pogłębia się. Nie chodzi tu już tylko o otaczający nas świat i nasze w nim tak naturalne błędy i winy. Jest w owych tezach coś więcej, niechęć do bycia sobą, do bycia człowiekiem, której towarzyszy co prawda utopijna wizja jego przemienienia, lecz wizja ta wydaje się nie liczyć z tą prostą prawdą, że takie przemienienie człowiekowi nie może być dane, nie jest bowiem boskiej natury.

BARBARA SKARGA, ur. 1919, profesor filozofii. Żołnierz AK. Aresztowana przez Sowietów, skazana na 10 lat łagru i zsyłkę; lata uwięzienia opisała w książce *Po wyzwoleniu... (1944–1956)* (Paryż 1985 pod pseudonimem „Wiktoria Kraśniewska"; Poznań 1990). Wydala m. in. *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864 (1964); Comte* (1966); *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem* (1975); *Czas i trwanie. Studia nad Bergsonem* (1982); *Część druga: Lata 1864–1885*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918* (1983); *Przeszłość i interpretacje* (1987); *Granice historyczności* (1989). Odznaczona Orderem Orła Białego.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Roberto Calasso
ZAŚLUBINY KADMOSA Z HARMONIĄ
tłum. Stanisław Kasprzysiak

Roberto Calasso, wybitny włoski pisarz o rozległej erudycji, napisał dzieło niezwykłe, tłumaczone już na wiele języków i w literaturze współczesnej nie mające właściwie odpowiedników. ZAŚLUBINY... – odkrywcza i urzekająca książka o bogach greckiego Olimpu – to gęsta, poetycka opowieść o związkach nieśmiertelnych ze śmiertelnymi, o splataniu się skończoności z nieskończonością, czyniąca świat emocji, namiętności, szaleństw bogów, półbogów i herosów rzeczywistością bliską pasjom i niepokojom współczesnego człowieka. Josif Brodski, autor wstępu do polskiego wydania, uważa, że na takie dzieło natrafia się raz w życiu.

BŁOGOSŁAWIONY STAN KRYZYSU

Ewa Bieńkowska

Szkic Jerzego Jedlickiego jest świetnym wprowadzeniem do rozważań nad sprawą, która zajmuje pierwsze miejsce w dyskusjach o współczesności. Otrzymujemy w nim zwięzłą rekapitulację historii myślenia o kryzysie, począwszy od XVIII wieku, czyli epoki, gdy można zacząć mówić o kryzysie w sensie stopniowo zbliżającym się do sensu dzisiejszego. To znaczy nie o „kryzysie" (podupadaniu) pewnych cennych jakości, na przykład uczciwości, odwagi, wierności, bojaźni Bożej, lecz o kryzysie (erozji prowadzącej do przekształcenia) struktur, w jakich przywykliśmy rozpoznawać świat ludzki, czyli świat jakoś przez nas akceptowany, mimo niezliczonych wad. Od tego czasu „być w kryzysie" to czuć się w procesie zmian, które nie wiadomo dokąd prowadzą, w każdym razie poza rzeczywistość, jaką dziś uznajemy za własną. Zdajemy sobie sprawę, że zapisany niemal od początków piśmiennictwa smutek nad zanikaniem starodawnych cnót jest czymś innym niż dość nowy lęk zrodzony przez wizję przyszłości, która w żaden sposób nie zaspokaja naszej podstawowej potrzeby bezpieczeństwa. Nawet rozpacz nad uwiądem wartości duchowych nie może się równać grozie, że, powiedzmy, współczesna ekonomia globalna, jedyna, jaką znamy, nie będzie potrafiła dać zatrudnienia i zarobku – warunku godności – wszystkim mieszkańcom naszego świata. Zapewne jest przejście między od dawna opłakiwanym stopniowym uwiądem jednostkowych cnót podtrzymujących życie społeczności a kryzysami strukturalnymi nowych czasów (np. rodziny, demokracji). Ale pytamy się z trwogą, jakie to wady rodzaju ludzkiego powodują, że mechaniz-

my zbiorowe obracają się przeciw nam; gdzie tu błąd, głoszeniem jakich duchowych jakości należy mu przeciwdziałać. I w ogóle, co tu głoszenie, krzewienie wyższych wartości może pomóc...

Szkic Jerzego Jedlickiego pozwala uświadomić sobie, że w historii europejskiej wszystkie wątki myśli kryzysowej, wszystkie wyobrażenia kryzysu są powiązane. Można zacząć – załóżmy, że to wydarzenie *ab quo* – od koncepcji Jana Jakuba Rousseau o degeneracji człowieka wraz z postępem cywilizacji, przejść do krytyki antyrewolucyjnej, romantycznej i modernistycznej, zahaczyć o cykliczne pomysły Spenglera, a już jesteśmy w środku myślenia współczesnego w jego różnych postaciach, w środku ekologicznej, demograficznej, ekonomicznej bądź też moralnej krytyki współczesności. Od XVIII wieku teoretycy cywilizacji wydają się rozdarci między dwiema postawami: entuzjazmu dla jej zdobyczy i sił napędowych oraz niepokoju wobec tendencji schyłkowych, wobec gubienia tego, co istotne. Pewne okresy sprzyjają bardziej jednym bądź drugim nastrojom. Nawet w epokach cywilizacyjnej euforii (lata poprzedzające rewolucję francuską, lata przed I wojną światową nazywane „Piękną Epoką") nie ustaje praca myśli negatywnej, przeczącej zadowoleniu z siebie oświeconych Europejczyków. Jedlicki skłania się do przekonania, że idzie tu o dwa stałe składniki naszej kultury: mit schyłku i mit postępu. Ten pierwszy byłby jednak znacznie starszy i mocniej wkorzeniony (czy opowieść o Upadku w Raju nie byłaby jedną z jego najstarszych wersji?); drugi liczyłby sobie zaledwie parę stuleci i wiązałby się nie z uniwersalnym doświadczeniem ludzkim, lecz z krótkimi momentami cywilizacji technicznej zanim jej wspaniałe odkrycia ujawnią swoją ciemną stronę.

Historyk idei chcąc nie chcąc neutralizuje problem – to prawo jego zawodu. Bardziej interesują go ludzkie wyobrażenia o rzeczach niż rzecz sama, bardziej wyobrażenia o kryzysie niż sam kryzys. Na dobrą sprawę, rzecz może być całkowicie wymyślona, bez pokrycia w rzeczywistości. Ważne jest, że jej realny bądź pozorny byt odciska się w życiu zbiorowości, w dokumentach kultury. Jest to wspaniałość i ograniczenie historii idei. Dzięki niej nasza przestrzeń zaludnia się przeszłymi tworami myśli i wyobraźni, których sens i funkcje potrafimy zrozumieć; za jej sprawą nie jest nam łatwo połapać się w gęstej tkaninie kultury, rozróżnić między wytworami, które jeszcze dzisiaj mogą być dla nas instrumentem sondowania i opisywania rzeczywistości, a tymi, co już tej roli spełniać nie potrafią. Czy pojęcie kryzysu jest wyrazem nastrojów i temperamentów pewnych jednostek (o ile wiemy, tak z pewnością było u Rousseau) – czy też poprzez jednostkowy temperament sięga jeszcze w coś rzeczywistego? Kariera pomysłu Jana Jakuba wskazuje na tę drugą sytuację, nawet jeśli jego sława była, być

może, dziełem ludzi o temperamencie pokrewnym. Uśmiechamy się jednak, czytając jego ataki na teatr, na literaturę i sztukę jako czynniki moralnego rozkładu, choć nam nie do śmiechu, gdy trafiamy na analizy mass mediów czy popkultury przypisujące im takie samo, choć w innych kategoriach wyrażone, działanie. Nie mówiąc już o analizach kryzysu w gospodarce czy w relacjach z otoczeniem naturalnym... Im bliżej czasów, w których żyjemy, tym bardziej jesteśmy skłonni brać na serio diagnozę kryzysu, choćby po to, by móc ją odeprzeć. A zwłaszcza dlatego, że nawet przy najbardziej solidnym usposobieniu coś nas w tej hipotezie nagabuje, coś, co na różnych u każdego poziomach odpowiada potocznemu doświadczeniu. Zauważmy, że podobnie dzieje się w szkicu Jedlickiego: im bliżej współczesności, tym mniej pozostaje autor zdystansowanym kronikarzem fenomenu, a wyraźniej angażuje się w samą debatę, pozwala domyślać się własnego w niej stanowiska. Dyskretnie i z pewną rzeską ironią – co częste w jego tekstach.

Włączenie się w dyskusję umieszcza go, jak się mi wydaje, w pobliżu stronic antykatastrofistów i antyentuzjastów zarazem, chociaż mam ochotę od razu uzupełnić: dość pesymistycznych antykatastrofistów i nadspodziewanie pozytywnych antyentuzjastów. Pamiętając o wszechobecnym w kulturze wątku kryzysu (degeneracji), historyk bardziej się czuje wobec niego znieczulony niż inni, łatwiej bierze zjawiska swojej epoki za coś bez precedensu. W świetle historii katastrofiści (w stylu modernistów z końca XIX i początku XX wieku) wydają się nieco śmieszni z ich poczuciem jedyności przeżywanych przemian – do nich się stosuje doświadczenie historyka „nic nowego pod słońcem". Ale ten antykatastrofizm zabarwiony jest obawą – Jedlicki formułuje ciekawą uwagę, w której przekracza jakby funkcje historyka, a wchodzi w rolę krytyka kultury (albo po prostu filozofa).

Sukcesy myśli naukowej i technicznej w poznawaniu praw przyrody i w przekształcaniu fizycznego środowiska człowieka stale przekraczały horyzont antycypującej je wyobraźni, podczas gdy sukcesy w dziedzinie ludzkiej samowiedzy, samokontroli i poprawy środowiska moralno–społecznego (i tego, co od niego zależy) pozostały wysoce problematyczne. Ta drastyczna nierównomierność rozwoju doprowadziła do sytuacji, w której moralnie dość prymitywny (mimo wyrafinowanych systemów etycznych) gatunek ssaków dysponuje niewiarygodnym potencjałem intelektu i techniki.

Jest to niezwykle ciekawe zdanie z dziedziny antropologii filozoficznej (i – jak zobaczymy – nie jest to jedyne zdanie tego rodzaju w tekście Jerzego Jedlickiego). Widzimy więc, że odmowie desperacji u historyka towarzyszy głęboki pesymizm, w końcu najgłębszy z możliwych. Pesymizm dotyczący perspektywy rozwoju moralnego, możliwości, by

tak rzec, uczłowieczenia człowieka, realizacji paru zasad, które były formułowane niemal od początku istnienia rozwiniętej cywilizacji.

Podobnie z antyentuzjazmem, który manifestuje się z zaskakującą dozą pogody. Zachwyt intelektualistów dla postępu, dla nowoczesności (na dobrą sprawę zawsze tej, która dopiero nastąpi) wiąże Jedlicki z ideologiami, które w naszym wieku ukazały groźne oblicze. Ale nie wynika stąd żadna skłonność do zachowawczości, która upragniony stan równowagi odnajduje poza nami, pod prąd czasu. Ten antyentuzjazm jest bez wstrętu umiejscowiony w teraźniejszości, cieszy się z małych i wielkich udogodnień, jakie przynosi ona człowiekowi, chociaż wie, że są one ceną pewnych strat, już nie do odrobienia. Wyobrażam sobie, że Jedlicki nie znosi całej warstwy hipokryzji w konserwatywnej krytyce współczesności, braku wyczucia na ambiwalencje ludzkiej sytuacji w świecie, które sprawiają, że żadne zbiorowe dobro nie może się obyć bez kosztów i że najczęściej ofiarą takich bilansów padają imponderabilia szczególnie cenne dla wrażliwości zachowawczej.

W *Trzech wiekach desperacji* dochodzi do głosu również tęsknota (zachowawcza czy projekcyjna, obrócona wstecz czy patrząca w przyszłość – kto za nią trafi?), tęsknota za „małą wspólnotą, która, nie będąc opresyjną, pozostawałaby jednak dla jednostki oparciem, źródłem tożsamości i przestrzenią osobistych więzi między bliźnimi". Za człowiekiem, „który ustokrotniając swą wiedzę i narzędzia swej potęgi (...) zastanawia się też czasem nad sensem i przeznaczeniem swojego przejściowego bytowania na tej ziemi". Wedle głosicieli kryzysu w wersji mocnej ta właśnie sytuacja jest przedmiotem dramatycznego pytania, pytania, na które pada odpowiedź negatywna. To znaczy, nie sądzą oni zapewne, że w ogóle nie będzie takich jednostek i takich małych wspólnot. Źródłem lęku jest raczej podejrzenie, że będą to jednostki tak nieliczne i wspólnoty tak izolowane, że nie zaistnieje żaden przepływ, żadne wzajemne wzbogacanie między taką arystokracją ducha a sposobem życia gigantycznych mas ludzkich. Inaczej mówiąc, wedle tych obaw „ocalenie w kulturze" będzie jeszcze pewnie możliwe, lecz będzie ściśle prywatne i ekskluzywne, oddzielone od *massae damnationis*. A nie taka przecież była najpiękniejsza obietnica, jaka wcieliła się w tę cywilizację. Przyznaję, że w tej perspektywie, zważywszy tendencje, które rysują się przed nami, nie jest łatwo wychwalać (nawet z rozumnymi zastrzeżeniami) „błogosławiony stan kryzysu". Chyba że jego błogosławieństwo polegałoby na doprowadzeniu do przebudzenia moralnego, czegoś na kształt jakościowego przeskoku ludzkości (nazywanego przez pierwszych chrześcijan metanoia). W arcyciekawej książce *O kryzysie*, spisanej z rozmów w Castel

Gandolfo, jeden z rozmówców wskazuje wprost na tę możliwość jako na jedyne rozwiązanie: fizyk i teolog Carl Friedrich von Weizsäcker. Ale idzie tam raczej o spełniającą się – w historii czy poza historią? – apokaliptyczną nadzieję...

Metafizyczne wzloty ucina reakcja historyka: apokaliptyczne oczekiwanie jako sposób wyjścia z najcięższych kryzysów należy do środków, jakimi Europejczycy dysponują co najmniej od początków ery chrześcijańskiej. Jak dotąd był to środek z obiektywnego punktu widzenia nieskuteczny, choć spełniał ważną rolę psychologiczną, niekiedy katarktyczną, niekiedy niszczycielską. „Błogosławiony kryzys" przeciwstawia się apokaliptycznemu wymiarowi dziejów również jako niechęć do przyjęcia idei niejednorodności czasu, idei progów czasu, które oddzielają takie jego odcinki, gdzie rządzą zasadniczo różne prawa. Weizsäcker jako fizyk i analityk współczesności nie wyklucza apokaliptycznej zagłady ziemi, tak jak Weizsäcker chrześcijanin żywi apokaliptyczną nadzieję duchowej przemiany ludzkości. Historyk idei posiada własny klucz do obu – transcendentnej i ziemskiej – wersji jego wizji: obie odnosi do przeszłości. To znaczy neutralizuje je, rozbraja z tego, co w poczuciu wypowiadającego jest niepowtarzalne, bo związane z jedynością przeżywanego momentu dziejów.

Powiemy: każdy jest w swojej, społecznie uzasadnionej roli. Lecz te dwie role tylko teoretycznie koegzystują w zgodzie. Czujemy, że jest między nimi ukryta nieprzyjaźń. Głosiciel czasu wyjątkowego, czasu, gdy rozwój środków, rozwój potencjału ludzkiego doprowadził nas pod próg globalnego zagrożenia (konfliktu nuklearnego – u Weizsäckera), patrzy na historyka jak na lekkoducha, który analogiami z przeszłością chce zażegnać lęki własne i swoich współczesnych. A więc nie przygotowuje ich odpowiednio do konfrontacji z nowym, nieporównywalnym. Historyk zaś przygląda się mu jako kolejnemu wcieleniu stałej funkcji w kulturze, funkcji profetycznej. Z jej moralną wielkością – ale i z jej zaślepieniem na fakt, że obserwacja rzeczy jest dla niego podporządkowana figurze mitycznej: końca będącego zarazem wielkim sprawdzianem naszej moralnej wartości. Pogodzenie osi wertykalnej i horyzontalnej w spojrzeniu na historię, które współczesnym teologom często wydaje się nie sprawiać większego kłopotu, i tu – jak w wielu innych sytuacjach – odsłania napięcia, praktycznie bardzo trudne do przezwyciężenia.

Wspomniałam, że obok znakomitego ujęcia historycznych perypetii myślenia o kryzysie w *Trzech wiekach desperacji* zainteresował mnie wątek bardziej ukryty, gdzie Autor chwilowo odsuwa od siebie rolę interpretatora ideologii dawnych i nowszych i wchodzi na tereny antropologii filozoficznej. Podoba mi się i pojawienie się tej pokusy

w jego tekście, i to, że jej ulega, choć w stylu wstrzemięźliwym, który jest jego specjalnością. Jeśli bowiem obcowanie z historią, refleksja o historii nie miałaby nas nigdy prowadzić do prób jakiegoś wychylenia się z naszymi pytaniami poza czystą faktyczność historyczną, historiografia byłaby pasjonującym sposobem spędzania czasu, a nie mistrzynią życia, jaką mimo wszystko jest. Dzieje cywilizacji nasuwają Jedlickiemu obserwację obezwładniającą, zdawałoby się, podstawy wszelkiego optymizmu. Między geniuszem intelektualnym, poznawczym i wytwórczym gatunku a jego rozwojem moralnym istnieje nierównomierność, która jest rzeczywistą sprężyną stanów kryzysu, a kiedyś może (dodaję tu coś, do czego tekst nie upoważnia) doprowadzić do katastrofy. To zdanie zaczerpnięte z materii historycznej ma samo charakter metahistoryczny. Nie sytuuje się na osi poziomej, może stać się punktem wyjścia dla rozmyślań próbujących odtworzyć oś pionową (jeśli wolno iść za tym obrazem) w ludzkiej kondycji. Wewnętrzny podział w człowieku, dysproporcja, której historia ludzka jest fenomenalnym polem manifestacji, to doświadczenie metafizyczne brzemienne w konsekwencje dla doświadczającego. Zauważmy, że przez stulecia, przez tysiąclecia wyrażało się ono w postaci obrazów mitycznych, w sztuce, w literaturze, zanim uczony sformułuje je jako refleksję, „wniosek" – na marginesie historii empirycznej.

Inna obserwacja w szkicu Jedlickiego sąsiaduje z dziedziną filozoficzną, odsyła do debaty do dziś nie zamkniętej, a właściwie dziś dopiero nabierającej ostrego sensu. Przyglądając się dłuższym odcinkom czasu, historyk stwierdza mistrzostwo człowieka w przystosowywaniu się do warunków zupełnie niepodobnych do tych, w których upłynęły tysiąclecia dotychczasowego bytu. Ludzie potrafią zaadaptować się do sytuacji jeszcze wczoraj uważanych za całkowicie „nienaturalne", które niesie nowoczesna technika, potrafią przekraczać, intelektualnie i fizycznie, bariery uchodzące za nienaruszalne. Mało tego, powiada Autor, idzie nie tylko o bierne przystosowanie, ale o zdolność do stwarzania nowych form życia zbiorowego, nowych zjawisk cywilizacyjnych, nowych struktur dla podstawowych więzi. Wskazuje na przykład kultury masowej, jakościowo różnej od zasad rządzących dotąd twórczością i funkcją kultury w społeczeństwie. Na przykład masowych imigracji, gdy miliony ludzi decydują się na życie w warunkach, obyczajach, językach niczym nie przypominających lokalnych tradycji, na życie z poczuciem niejednoznacznej, wielorakiej przynależności, bądź w ogóle bez poczucia przynależności w tradycyjnym znaczeniu (dotyczy to nierzadko młodego pokolenia). Można do tego dodać przykład najstarszej i najważniejszej instytucji społecznej – rodziny, która z wolna ulega przekształceniom co do swego kształtu

i swojej roli, przekształceniom, które często obserwujemy z niepokojem. Co więc się dzieje wraz z tymi transformacjami, czego – za ich sprawą – dowiadujemy się o człowieku?

Wydaje mi się, że dowiadujemy się czegoś nowego w związku ze starym sporem o naturę ludzką, o jej poznawalność, jej pozahistoryczny charakter, jej granice. Historia, w tym i historia najnowsza, ma, być może, coś do dorzucenia w dyskusjach wzniecanych dotąd przez filozofów i teologów. Prowadzą nas one w daleką przeszłość naszej cywilizacji, ale dla czasów nowożytnych streszcza je renesansowy tekst-manifest: Pico della Mirandola *Mowa o godności człowieka*. Bóg obdarza rozmaitą naturą wyciągnięte z nicości stworzenia, ale człowieka stawia pośrodku rzeczy i nie przyznaje mu żadnej natury, natomiast wszelkie potencjalności. Może te potencjalności wykorzystywać we wszystkich kierunkach, zapełniać świat swoimi wytworami, stwarzać sobie naturę wedle własnego projektu. Ma władzę dążenia w górę i dążenia w dół, upodobnienia się do bestii i do anioła (w tej kwestii, co prawda, Pascal był ostrożniejszy...). Wedle Mirandoli, ciekawy zakład Boga z człowiekiem przejawia się właśnie w tym, że nie ma danej z góry nieruchomej natury ludzkiej. I nie jest to ludzkim defektem, ale sprawą ludzkiej godności. Jest dynamiką istnienia jednostkowego i wielkim pytaniem przeznaczenia zbiorowego. Dziś jesteśmy bardzo oddaleni od renesansowego optymizmu, od pewności Pico, (którą jeszcze podzielał Goethe), że Bóg wygra swój zakład. Na naszych oczach w całych obszarach świata zdaje się go przegrywać, przegrywać razem z nami. Nie wiemy, co przyniesie przyszłość. Ale myśl Mirandoli o stwórczej dynamice rzeczywistości za sprawą tkwiącego w człowieku potencjału, dynamice danej nam na dobre i złe, której niepodobna położyć kresu, przylega do współczesnych doświadczeń jak nigdy dotąd w historii. Oczywiście (ciągle zgodnie z intencją Pico), naszą rzeczą jest wysiłek pokierowania tym ruchem, przykładania do niego kryteriów wartościujących, lecz zapewne niewiele by nam pomogło upieranie się przy niezmienności form, w których dotychczas człowiek układał swoje życie społeczne i etyczne. Jeśli pojęcia tak fundamentalne jak tradycja, ojczyzna, rodzina mogą zmieniać kształty i w nowych kształtach służyć ludzkiej godności, dyskusja powinna, być może, przenieść się na teren sposobów, w jakich tej godności należy bronić w nowych warunkach, zamiast wiązać ją z historycznie chwiejnymi strukturami współżycia.

Z pozoru odskoczyłam daleko od *Trzech wieków desperacji*, wciągając je na teren, przed którym bronią się jak przed czymś obcym. To również zaleta tego szkicu: jego myślowa gęstość porusza wiele strun. Współczesność zna siebie pod warunkiem poznania historii, zrozumie-

nia siebie jako żywego fragmentu historii. I jako wyczulenie na istnienie historycznych progów (kryzysów), nawet jeśli ich kreślenie często łączy się ze złudzeniami perspektywy. W zakończeniu tak Jedlicki określa rolę intelektualistów, którzy rozmyślają o dziejach lub nadają im wizjonerski kształt. Przypisuje im „rdzenne poczucie tragizmu historii", pomimo okresowych zdrad na rzecz „świetlanych wizji" – i widzi wartościową funkcję tej postawy w zbiorowościach skłonnych do łatwego samozadowolenia. Sam zdaje się dzielnie bronić przed tragizmem przy pomocy swego pesymistycznego antykatastrofizmu i akceptującego antyentuzjazmu. Ale trudno mi się oprzeć myśli, że rzeski ton jego tekstu związany jest również z tym, iż – jako historyk właśnie – odmawia sobie prawa do uchylania zasłony przyszłości...

EWA BIEŃKOWSKA, ur. 1943, uprawia eseistykę literacką i filozoficzną, tłumaczka. Wydała m. in. *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia sztuki od Kanta do Tomasza Manna* (1981) i tryptyk nowelistyczny *Dane odebrane* (1985). Mieszka w Wersalu.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Iris Murdoch
PRYMAT DOBRA
tłum. Andrzej Pawelec

Iris Murdoch (ur. w r. 1919 w Dublinie) jest wybitną powieściopisarką, a także filozofem o zacięciu moralistycznym. Czytelnik polski, mający do tej pory możność poznania dwunastu z jej powieści, tym razem po raz pierwszy styka się z jej dziełem filozoficznym. Na książkę składają się eseje: O „BOGU" I „DOBRU"; O IDEI DOSKONAŁOŚCI; PRYMAT DOBRA NAD INNYMI POJĘCIAMI. Autorka porusza w nich krąg zagadnień bliski innej wielkiej pisarce, Simone Weil: miłość, uwaga, pokora, śmierć, dobro, wolność, prawda. Książka Iris Murdoch jest napisana z temperamentem i polemicznym zacięciem.

KRYZYS ZAUFANIA

Stefan Amsterdamski

1. Jednym z zasadniczych wątków tematycznych owej, wyśmienicie opisanej przez Jerzego Jedlickiego, trwającej co najmniej trzysta lat wielopokoleniowej „debaty o kryzysie cywilizacji europejskiej" jest bez wątpienia krytyka „wartościobójczej" roli nauki w kulturze.

> Czucie i wiara silniej mówi do mnie,
> Niż mędrca szkiełko i oko.

powiadał poeta, wyrażając zasadnicze wątki romantycznej krytyki empirycznie i racjonalnie zorientowanej postawy umysłowej. Od dwustu lat wątki te obecne były w literaturze, a dziś kontynuowane są z rosnącym nasileniem w kulturze popularnej. Faust, Dr Frankenstein, Dr Moreau, Dr Jekyll, Dr Cyclops, Dr Caligari, Dr Stranglow oraz legion ich potomków – postaci współczesnych powieści fantastycznych, filmów, przedstawień telewizyjnych, komiksów składają się na popularyzowany wizerunek uczonych jako wyzbytych z wszelkich hamulców etycznych szaleńców, tytanów produkujących potwory[1], powodowanych – w najlepszym razie – przez nieokiełzaną ciekawość, a w gorszym – przez przyziemny osobisty interes. Wizerunek ten nie bez powodzenia wypiera ze świadomości potocznej równie skrajny obraz uczonego jako świadczącego ludzkości bezwzględne dobro kapłana w białym kitlu, obraz znany z powieści Paul De Cruifa i wielu innych pisarzy widzących w rozwoju nauki – zgodnie z tradycją oświeceniową – panaceum na wszelkie bolączki kultury i cywilizacji.

[1] T. Roszak, *The Monster and The Titan*, w: *Science and its Public, The Changing Relationship*, s. 17–32, „Boston Studies in the Philosophy of Science", Reidel, Dordrecht 1976.

2. W naszych czasach coś się jednak zmieniło. Po pierwsze, temat wszedł na karty poważnych dzieł filozoficznych i socjologicznych, takich jak *Nowy wspaniały świat* Huxleya; *One Dimensional Man* Marcusego powiadającego, że nauka wskutek własnej metody i pojęć sprzyja kształtowaniu się świata, w którym panowanie nad przyrodą związane jest z panowaniem nad człowiekiem, a związek ten jest dla świata zgubny[2]; Ellula (*The Technological Society),* wedle którego dyktatura probówek nie jest niczym lepszym od dyktatury podkutych buciorów[3]; Habermasa, którego zdaniem nauka stała się ideologią techniki wyalienowanej spod władzy ludzkiego rozumu[4]; wreszcie P.K. Feyerabenda z jego „*What is great about Science?*"[5] i z ostatnią książką pod znamiennym tytułem – *The Farewell to Reason*[6]. Listę autorów i tytułów i w tym przypadku można by mnożyć niemal bez końca. Nie do pominięcia na niej byliby zwolennicy konstruktywizmu społecznego (np. B. Latour z jego tezą, iż fakty naukowe są społecznie konstruowane i negocjowane przez *establishment* naukowy[7]) oraz niektórzy przynajmniej zwolennicy tak zwanego mocnego programu w socjologii wiedzy, nie mówiąc już o promotorach kultury postnowoczesnej.

Płodem tej pasji oskarżania nauki o wszelkie zło dzisiejszego świata bywają tezy karkołomne: dowiedzieć się mianowicie można, że prawa logiki są narzędziem przymusu społecznego, wobec czego odrzucenie ich jest aktem wyzwoleńczym. Akceptując tę tezę, można powiedzieć i napisać cokolwiek. Z kolei w niedawno wydanej książce Zygmunta Baumana czytamy, że nie doszłoby do ludobójstwa, gdyby nie istniała nazistowska wizja Niemiec czystych rasowo. Ale w tej samej mierze nie zaistniałaby ta wizja, gdyby nie nauka i technologia, które zarówno uczyniły ją możliwą, jak i – co więcej – udzieliły jej autorytetu.[8] Jeśli dobrze rozumiem, to zwrot „nie zaistniałaby... gdyby" oznacza w a r u n e k n i e z b ę d n y, c h o ć n i e w y s t a r c z a j ą c y. Zupełnie tak jakby Autor zapomniał o przypadkach masowego ludobójstwa zarówno w czasach nowoczesnych, jak przed–nowoczesnych (niewiernych przez chrześcijan, Inków przez Hiszpanów, protestantów przez katolików, Ormian przez Turków, Hutu przez Tutsi itd.), w których nie powoływano się ani na teorie „czystości rasowej", ani na żadne inne teorie

[2] H. Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston 1964, s. 36.
[3] J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964, s. 434.
[4] J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, rozdz. 9, Beacon Press 1972.
[5] P. K. Feyerabend, *In Defence of Aristotle*, w: *Progress and Rationality in Science*, „Boston Studies in the Philosophy of Science", Reidel, Dordrecht 1978, s. 110.
[6] P. K. Feyerabend, *The Farewell to Reason*, New York 1987, a także *Killing Time*, Chicago–London 1995.
[7] B. Latour, *Science in Action*, Open University Press 1989, oraz (wraz z S.Woolgar) *Laboratory Life*, Sage 1979.
[8] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, s. 66, PWN, Warszawa 1995.

„naukowe" duchem z Oświecenia. Może więc jednak nauka i technika niezbędnym warunkiem ludobójstwa nie są? I co to znaczy, że nauka udzieliła ludobójstwu autorytetu – nauka jako instytucja? większość uczonych? Z równym powodzeniem można powiedzieć, że nauka (Łysenko) udzieliła swego autorytetu polityce agrarnej ZSRR, Galileusz – artylerzystom ostrzeliwującym Sarajewo, ślusarze – włamywaczom, a Nowy Testament – Nocy Św. Bartłomieja.

3. Po drugie, zmieniło się coś jeszcze. Jak trafnie zauważa Jedlicki, „zjawiskiem dużej wagi wydaje się przystąpienie do tej debaty ludzi nauki, którzy do niedawna nie brali w niej prawie udziału". Gdy bowiem w przeszłości wytaczano wszystkie wspomniane przez Jedlickiego dramatyczne oskarżenia cywilizacji naukowo-technicznej, typową postawą uczonych, przynajmniej przyrodników, było: „róbmy swoje". Lekarstwem na choroby nauki jest „więcej nauki" – pisał Ludwik Pasteur. Gdzieś do ostatniej ćwierci ubiegłego stulecia uczeni mieli wystarczające racje, by jeremiady romantycznych pisarzy i filozofów kwitować wzruszeniem ramion, byli bowiem przekonani, że skoro wiedza naukowa jest dobrem niekwestionowalnym, a przysparzanie prawdziwej wiedzy nie może wejść w konflikt z moralnością[9], to ich obowiązki etyczne jako uczonych sprowadzają się do rzetelnego kierowania się regułami metody naukowej. Dziś nie są tego już tak pewni, o czym świadczy bogate piśmiennictwo i niektóre ich zachowania, jak na przykład nałożenie embarga na pewne badania w dziedzinie ludzkiej genetyki. W wyśmienitym eseju *Działanie i sumienie* Krzysztof Pomian pisał:

> Jeśli sto lat temu uczeni uzyskiwali samowiedzę wyłącznie w trybie refleksji metodologicznej i uczestniczyli w kulturze humanistycznej, komunikując rezultaty tej refleksji (...) to dziś zdobywają oni samowiedzę, zastanawiając się nie tyle nad metodami osiągania nowych teorii i odkryć, ile nad nauką jako faktem społecznym, a w kulturze humanistycznej uczestniczą podejmując próby zrozumienia roli nauki w życiu społecznym i dwuznacznych perspektyw, jakie otwiera jej nieprzerwany rozwój.[10]

Podejmując tę refleksję, rozważyć muszę co najmniej następujące argumenty krytyków, których wzruszeniem ramion już się zbyć nie da:

a) uczeni prowadzą badania, nie uzwględniając szkodliwych konsekwencji płynących z zastosowania uzyskanych rezultatów;

b) aby uzyskać środki na badania lub osobistą satysfakcję materialną, zaprzedają się przemysłowi i rządom;

c) badania naukowe wszelkiego rodzaju sprzyjają przemocy państw

[9] „Nie może być nauki niemoralnej, nie inaczej jak nie może być moralności naukowej" – pisał H. Poincaré (*Wartość nauki*, Warszawa 1908, s. 2).

[10] K. Pomian, *Działanie i sumienie*, „Studia Filozoficzne" 1967, 3, s. 65.

rozwiniętych nad rozwijającymi się oraz warstw rządzących nad rządzonymi;

d) wywołują zmiany technologiczne niszczące kulturę i naturalny tryb życia;

e) ogromne środki przeznaczane na badania powinny być skierowane na zaspokajanie ważniejszych ludzkich potrzeb niż ciekawość uczonych.

4. Jak pisałem obszernie gdzie indziej[11], ta zmiana postawy zarówno wśród uczonych jak laików ma źródła w samym rozwoju nauki. Po pierwsze, podważył on epistemologiczną koncepcję podmiotu poznającego, na której uczeni świadomie lub nieświadomie opierali i swoją działalność badawczą, i refleksję nad nią; po drugie zaś, wytwarzając gospodarcze i polityczne zapotrzebowanie na swe produkty, nauka stała się inną instytucją społeczną, niż była w osiemnastym i niemal całym dziewiętnastym wieku.

Otóż, co najmniej od końca ubiegłego stulecia zarówno w naukach społecznych jak przyrodniczych wysiłek poznawczy zmuszony jest coraz bardziej włączać podmiot poznający w świat przyrody i społeczeństwa, coraz bardziej relatywizować jego zdolności poznawcze do tych światów. Tym samym pretensje nauki do tego, by być wiedzą powszechnie ważną – treść jej bowiem nie zależy ani od indywidualnych cech podmiotu, ani od jego fizycznych czy biologicznych cech gatunkowych, ani od usytuowania w kulturze i w historii – stają się dyskusyjne. Suwerennność poznawcza podmiotu, jego zdolność uzyskiwania wiedzy podmiotowo niezapośredniczonej – ważnej dla każdego racjonalnego podmiotu niezależnie od jego konstytucji materialnej i usytuowania w historii i w kulturze – zostaje teraz zakwestionowana już nie ze względów teologicznych, jak kiedyś, lecz przyrodniczych i społecznych, ujawnianych przez sam proces poznania – przez fizykę, biologię, neurofizjologię, językoznawstwo, dyscypliny społeczne.

Być może – pisze Leszek Kołakowski – w różnych wielkich zdarzeniach z dziejów prawdziwej nauki – jak teoria względności, zasada nieoznaczoności, twierdzenie Gödla – dopatrywać się będziemy przyczynków do ducha czasu, o ile objawiały się w nich nieprzekraczalne bariery, jakie ograniczają nasze pojęciowe władztwo nad światem. Znikły też nadzieje na wielkie syntezy filozoficzne: po Husserlu – Wittgenstein, Jaspers, Heidegger, niepodobni całkiem, ale w negatywnym swoim rozmachu współpracujący może bezwiednie nad ruiną epistemologicznego absolutu.[12]

To właśnie ten „duch czasu" pozwala domagać się podporządkowania nauki „nowej gnozie" (Roszak), a Feyerabendowi pytać,

[11] S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983, oraz *Filozofia nauki a socjologia wiedzy*, w: *Racjonalność współczesności*, s. 319–334, PWN, Warszawa 1993.

[12] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, Aneks, Londyn 1982, s. 8.

„czym nauka jest lepsza od mitologii Azande?", skoro reguł metody naukowej nie da się uzasadnić, a wyników jej stosowania uznać ani za prawdziwe w klasycznym sensie słowa, ani za dobroczynne.

Inaczej mówiąc: zarówno kartezjański dualizm gwarantujący autonomię i racjonalność podmiotu poznającego, jak radykalno-empirystyczna koncepcja wiedzy, wedle której umysł teoretyczny bezpośrednio obcuje ze zniewalającymi go faktami empirycznymi, tak że teorie przezeń tworzone oparte są na fundamentach całkiem od niego niezależnych, obiektywnych – obie okazują się jednakowo niezdolne do wyjaśnienia procesu rozwoju poznania i oceny epistemologicznej wartości jego wyników. Kantowska synteza zaś, pozbawiona koncepcji podmiotu transcendentalnego, która na terenie nauki obronić się nie da, zmusza z kolei do pytań o biologiczne lub/i historyczne uwarunkowania form i kategorii poznania, które na jej gruncie uchodziły za aprioryczne.

W tej sytuacji refleksja filozoficzna nad nauką stanęła przed problemem, czy w ogóle mogą być uzasadnione pretensje nauki do dostarczania wiedzy powszechnie ważnej, to jest wiedzy, na którą nie mają żadnego wpływu ani przyrodnicze cechy podmiotu poznającego, ani aparatura pojęciowa, jaką posługuje się on artykułując rzeczywistość, ani język, w którym wiedza jest formułowana, ani społeczno-historyczne warunki, w których nauka jest uprawiana, ani wreszcie kultura, w którą jest uwikłana. Już samo uznanie takich uwarunkowań nie za przypadkowe i dające się (przynajmniej częściowo) wyeliminować, lecz za nieusuwalne, zawsze obecne determinanty poznania, nie pozwala nadal traktować wiedzy naukowej jako ucieleśnienia wciąż tej samej, niezmiennej racjonalności ludzkiej, jako wiedzy ważnej w każdym możliwym świecie i dla każdego możliwego podmiotu. A jeśli tak, to czyż nie należy zatem nauki, włącznie z jej fundamentami logicznymi, traktować bądź to jako narzędzia biologicznego przystosowania gatunku (przystosowania, o którym nie sposób mówić, iż jest „prawdziwe" w klasycznym sensie słowa), bądź jako instrumentu skutecznego manipulowania przedmiotami, symbolami i ludźmi (instrumentu, który również nie podlega ocenie w klasycznie rozumianych kategoriach prawdy i fałszu), bądź wreszcie jako zespołu twierdzeń akceptowanych tylko ze względu na przyjęte konwencje językowe? Jednym słowem, czy ideał nauki stawiającej pytania naturze i odczytującej jej odpowiedzi w języku, w którym napisana jest księga przyrody (Galileusz), nie musi ostatecznie zostać zastąpiony przez ideał nauki „instrumentalnej", instrumentalnej nie w tym sensie, że posługuje się instrumentami, lecz w tym, że sama jest instrumentem służącym realizacji celów wobec siebie zewnętrznych (narzuconych przez gos-

podarkę i politykę między innymi) i oceniana być musi za pomocą kryteriów adekwatnych do tych celów?

Utrzymuje się – pisał Ortega y Gasset – bodaj nie całkiem bezpodstawnie, że konstytutywne zasady ery nowożytnej ogarnął dziś poważny kryzys. W istocie sporo wskazuje na to, że Europejczyk zwija namioty na nowożytnej ziemi, gdzie przed trzema wiekami stanął obozem, i wkracza w czas nowego Wyjścia ku innemu historycznemu środowisku, ku innemu sposobowi istnienia. Innymi słowy, że ziemia ery nowożytnej, która zaczyna się pod stopami Galileusza, kończy się pod naszymi. Już na niej nie stoimy.[13]

5. Drugim, jak powiedziałem, źródłem owego „kryzysu zaufania do nauki" są przeobrażenia, jakim od ostatnich lat ubiegłego stulecia ulega nauka jako instytucja społeczna. Napisano na ten temat dostatecznie dużo, by nie wchodzić tu w szczegóły. Mówiąc najogólniej, w ostatnich dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku wynalazki techniczne coraz częściej polegały na zastosowaniu nowych teorii naukowych, podczas gdy poprzednio były dziełem rzemieślników, uczeni zaś wyciągali z nich teoretyczne wnioski. Nauka przestała być wyłącznie dostarczycielką informacji, stała się bezpośrednim producentem wartości użytkowych. Toteż o ile uprzednio zapotrzebowanie na nową wiedzę teoretyczną poza samą społecznością naukową i jej najbliższym otoczeniem w gruncie rzeczy prawie nie istniało, o podejmowaniu badań decydowało przede wszystkim „powołanie duchowe", adresatami twórczości naukowej byli zaś niemal wyłącznie koledzy po fachu, to teraz pojawiać się zaczęli możni i bogaci jej odbiorcy, a prowadzenie badań stało się zawodem, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Stosunek między nauką a szeroko rozumianą techniką odwrócił się. W rezultacie już pod koniec ubiegłego stulecia spełnione były wszystkie niezbędne warunki do tego, by przypadkowe dotąd związki nauki z przemysłem i polityką przekształcać się zaczęły w więzi trwałe i zinstytucjonalizowane, by rozpoczął się proces integrowania nauki z innymi systemami społecznymi – gospodarką przede wszystkim, by rodzić się zaczęła „Wielka Nauka", w której badań podstawowych nie sposób już oddzielić (co nie znaczy: odróżnić) od takich przedsięwzięć jak Projekt Manhattan czy program „Apollo". Wielki huk wybuchu pierwszej bomby atomowej w sierpniu 1945 roku był nie tyle początkiem nowego okresu w społecznej historii nauki, ile zwrócił uwagę całego świata na to, co z nauką stało się w ciągu kilku dziesięcioleci jej uprzemysłowienia i profesjonalizacji. Dodajmy, że kształtowanie się społeczeństw masowych, wielkich skupisk miejskich, wciągnięcie w orbitę życia politycznego ogromnych mas ludzkich, powstawanie masowych

[13] J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, Warszawa 1993, s. 8.

partii politycznych i – *last but not least* – ustrojów totalitarnych rodziło z kolei zapotrzebowanie na wiedzę społeczną pozwalającą manipulować ludźmi i symbolami jak przedmiotami. W rezultacie tego nauki społeczne i humanistyczne zaczęły ulegać analogicznym procesom profesjonalizacji i uzależniania od ekonomiki, ideologii państwowych i grupowych, od polityki. Procesy te, najpierw nie dostrzeżone, postępowały nieuchronnie i coraz szybciej, by po drugiej wojnie stać się oczywistością mającą zasadniczy wpływ na przeobrażenia i w dziedzinie samowiedzy uczonych, i w sferze poglądów na naukę wśród laików. Autonomia nauki rozumiana jako jej niezależność od globalnej struktury społeczeństwa coraz mniej odpowiadała sytuacji rzeczywistej. Wiara w nią stawała się coraz bardziej elementem świadomości fałszywej. Idea jednostronnego i wyłącznie dobroczynnego wpływu nauki na życie społeczne traciła swe ugruntowanie. Hasłu „poznania bez granic" przeciwstawiać zaczęto ideologię ich ograniczania oraz kontroli społecznej nad działalnością badaczy.

Te dwa omówione wyżej procesy – zmiana społecznego statusu nauki jako instytucji i podważenie koncepcji autonomicznego podmiotu poznającego – obydwa mające wspólne źródło w rozwoju samej nauki, każdy na swój sposób, czyniły problematycznym przekonanie, iż nauka jest ucieleśnieniem ludzkiej racjonalności, i stawały się jednym ze źródeł kryzysu kultury współczesnej, w której nauka odgrywać miała znaczącą rolę.

Tak jak zakwestionowanie autonomii podmiotu podważało przekonanie, iż teorie naukowe są obiektywnym, uniwersalnie ważnym, to jest niezrelatywizowanym opisem rzeczywistości, a uczony może być bezstronnym ekspertem pomocnym w rozstrzyganiu wszystkich konfliktów życia społecznego, tak teraz związek nauki z gospodarką i polityką przekreślił jej instytucjonalną autonomię, a tym samym podważył ową, niemal powszechnie przez dziewiętnastowiecznych uczonych akceptowaną, jej scjentystyczną ideologię, wedle której nauka jest nie tylko dobrem, ale dobrem niekwestionowalnym. Uczony zaś coraz bardziej tracił swą wyróżnioną pozycję społeczną człowieka, którego etyka ograniczać się może do przestrzegania reguł metody naukowej, metody, której stosowanie przynosić może rodzajowi ludzkiemu dobro i tylko dobro. Jeśli nauka traktowana była kiedyś jako zawód charyzmatyczny, uprawiany przez myślicieli żyjących w świecie abstrakcji, to czasy te dobiegły końca.

6. Badania naukowe z pewnością nie są ani dobrem nieproblematycznym, ani jednoznacznym zagrożeniem kultury. Nie są też moralnie neutralne, jak twierdzili i twierdzą ci uczeni, którzy, chcąc uniknąć

uwikłań w problemy etyczne, widzą zagrożenia wyłącznie w sposobie technicznego wykorzystywania ich bezinteresownych dociekań.

Poszukiwanie prawdy, jak wszystkie ludzkie przedsięwzięcia, jest moralnie ambiwalentne, a neutralność i ambiwalencja to nie to samo, jeśli przez neutralność rozumieć brak nacechowania wartościami, a przez ambiwalencję – nacechowanie wartościami kontradyktorycznymi.

Konflikty moralne nauki współczesnej są następstwem tego, że w dążeniu do celów godziwych jest się zmuszonym podejmować czynności, których konsekwencji niekiedy nie da się pogodzić z zasadami moralnymi, w imię których działania podjęto. Stosowanie DDT w krajach kolonialnych spowodowało wytrzebienie zarazków malarii, co pociągnęło za sobą ogromny przyrost ludności i klęski głodu. Czy należy ratować ludzi od malarii, jeśli następnie mają umierać z głodu? Postępy genetyki pozwalają leczyć choroby, wobec których medycyna była dotąd bezradna, a zarazem dostarczają wiedzy, która ewentualnie może pozwolić na manipulacje co najmniej moralnie wątpliwe. Podobnie jest w neurologii, informatyce oraz elektronice i niemal we wszystkich dziedzinach wiedzy.

Otóż wydaje się, że zasadnicze pytanie, które leży u podstaw współczesnych dyskusji nad rolą nauki w kulturze, jest przypadkiem kwestii ogólniejszej, nie dotyczącej bynajmniej tylko uczonych. Każdy człowiek w dzisiejszym społeczeństwie znajduje się bowiem w takiej sytuacji, iż nie panuje nad niektórymi przynajmniej skutkami swoich działań, zarówno dlatego, że skutki te są niekiedy ze swej natury nieprzewidywalne (podejmując badania, nie zna się ich wyników, w przeciwnym razie nie byłoby powodu ich podejmować), jak też dlatego, że wyniki indywidualnego postępowania zależą od zachowań wszystkich pozostałych jednostek i instytucji. Toteż wyróżniona niegdyś pod względem etycznym sytuacja uczonego polegająca, jak mówiłem, na tym, iż mógł on sądzić, że jego etyka redukuje się do przestrzegania reguł metody naukowej, należy do przeszłości, bowiem instytucjonalna autonomia nauki stała się iluzoryczna. Jak każdy człowiek myślący o skutkach swych poczynań, tak też i uczony staje dziś wobec dwóch radykalnie przeciwstawnych propozycji etycznych: działania nierozważnego (to jest nie w pełni świadomego przyszłych moralnych konsekwencji) lub powstrzymania się od działania w imię zachowania czystego sumienia. Cały dyskurs na temat wartościobójczej i wartościotwórczej roli nauki w kulturze współczesnej rozpięty jest w istocie rzeczy między tymi skrajnymi propozycjami, co oznacza, że w praktyce każdy skazany jest na oscylowanie w obszarze leżącym pomiędzy tymi skrajnościami.

A zatem, czy się nam to podoba czy nie, dyskusje wokół pytania, czy wszelka wiedza warta jest tego, by o nią zabiegać, będą zapewne w nadchodzących dziesięcioleciach trwałym elementem życia intelektualnego i moralnego, przynajmniej w najbardziej rozwiniętych krajach świata.

Jak zwykle w etyce, główny problem polega wszakże nie tyle na wyborze norm postępowania, co na rozpoznaniu sytuacji, w której dana norma bezwzględnie powinna być zastosowana. Decyzja w tej sprawie nie zależy od tego, czy normy te traktowane są jako objawione, czy jako naturalne (zgodnie z koncepcją prawa natury), czy też zgodnie z Kantowską zasadą: „niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie". Ważne jest natomiast, by dyskurs ten toczył się w świadomości wskazanego dylematu, jego uświadomienie sobie może bowiem ustrzec nas od dryfowania bądź to w kierunku zdezawuowanej scjentystycznej utopii, bądź – postmodernistycznej negacji jakiejkolwiek różnicy między rozumem a irracjonalnością, wiedzą a fantazją, prawdą a urojeniem.

STEFAN AMSTERDAMSKI, ur 1929, filozof, prof. dr hab. Instytutu Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN. Rektor Szkoły Nauk Społecznych w Warszawie. Napisał m. in. *Rozwój pojęcia pierwiastka chemicznego. Przyczynek do badań nad rozwojem pojęć naukowych* (1961), *Wstęp do filozofii* (1968 – nie opublikowany), *Między doświadczeniem a metafizyką* (1973), *Nauka i porządek świata* (1983), *Między historią a metodą* (1983), *Tertium non datur* (1995).

WIĘCEJ I MNIEJ NIŻ TRZY WIEKI

Jerzy Szacki

Osobliwością współczesnego klimatu opinii jest nie tylko popularność przekonania o głębokim kryzysie naszej cywilizacji, lecz coś więcej, a mianowicie domniemanie, że ktoś, kto tego przekonania nie podziela w pełni, wystawia jak najgorsze świadectwo swej sprawności umysłowej. Rozprawianie o współczesności w tonacji innej niż lament uchodzi od dość dawna za równie głupie, jak i w dobrym towarzystwie niestosowne. Zapewnianie o tym, że będzie lepiej, przystoi demagogom, ale nie godnym tego miana myślicielom. Aby zyskać opinię człowieka mądrego, głębokiego czy przenikliwego, trzeba dziś koniecznie porządnie ponarzekać, a także zapewnić, iż uważa się Oświecenie za formację intelektualnie jałową, przeniknięta bowiem wiarą w postęp, rozum, ludzkość oraz mnóstwo innych całkiem niemodnych rzeczy. Od niejakiego czasu intelektualna odkrywczość polega nade wszystko na powtarzaniu banałów na temat kryzysu, jaki dotknął naszą cywilizację. Jerzy Jedlicki zgromadził bogatą dokumentację z tego zakresu, zaznaczając słusznie, że bez większego trudu można byłoby ją wzbogacić. Inna sprawa, że na ogół chodzi tu jedynie o bogactwo lamentów na nowoczesną cywilizację i jej kryzys, nie zaś teoretycznej refleksji nad tym, czym właściwie są cywilizacyjne kryzysy, na czym polegają i co z nich wynika. Przybywa raczej ilustracji i retorycznych figur niż oryginalnych pomysłów i twierdzeń, te bowiem sformułowano mniej więcej dwa stulecia temu. Pod względem teoretycznego opanowania problematyki kryzysu jesteśmy w najlepszym razie na poziomie *Weltgeschichtliche Betrachtungen* Jakoba Burckhardta. Piszę „w najlepszym

razie", albowiem na ogół współczesna „kryzysologia" ma więcej wspólnego z zapowiedziami końca świata niż z filozofią historii, z którą była w swych początkach związana. Mówiąc „kryzys", komunikuje się przeważnie jedynie to, że jest bardzo niedobrze i znikąd nie widać powodów do nadziei.

Nie chcę, oczywiście, utrzymywać, że nie mamy żadnych powodów do narzekań i rozprawianie o kryzysie (ew. kryzysie w tej lub innej dziedzinie) jest w ogólności pozbawione sensu, wyznać wszakże muszę, iż temat ten rozbudza we mnie na ogół wyłącznie uczucie nudy. Najciekawsze pytanie, jakie wynika z tego rozprawiania, dotyczy, jak sądzę, tego, dlaczego cywilizacja tak dogłębnie i od tak dawna przegniła do tej pory się nie zawaliła, a także nie przestała być atrakcyjna dla dzisiejszych „barbarzyńców", których wrogość do niej tak często żywi się raczej najzwyklejszą zawiścią niż dobrze ugruntowaną wiarą, że to właśnie oni reprezentują wartości autentyczne i wyższe. Pomijam to, że nawet wrogości do cywilizacji zachodniej uczą się oni nierzadko na zachodnich uniwersytetach.

Cywilizacja, z której my sami bywamy tak bardzo niezadowoleni, pozostaje dla innych przedmiotem aspiracji. Masy ludzkie bez ustanku ciągną z południa na północ i ze wschodu na zachód, za nic mając to, że w tym ich nowym świecie brakuje duszy. Jakby na potwierdzenie poglądu Rousseau, że ludzie natury byli wprawdzie szczęśliwi, ale nie mieli o tym żadnego pojęcia, na skutek czego nie mogli cieszyć się swoim szczęściem. Nie wiedząc, że byli wolni, wybiegali ochoczo na spotkanie niewoli. Ci nieliczni z kolei, którzy odbywają ową drogę w przeciwnym kierunku, nie zapominają na ogół o tym, by zabrać ze sobą przynajmniej niektóre z nie dających im szczęścia urządzeń cywilizacji zachodniej. Większość zostaje zresztą w domu, tocząc dyskusje o jej ohydzie w dobrze ogrzanych i klimatyzowanych pomieszczeniach, korzystając z książek i pisząc książki, myjąc zęby i chodząc do lekarzy, potrzebując codziennie gazety i dziennika telewizyjnego, a także mnóstwa innych rzeczy, których przed nastaniem kryzysu nie znano lub nie znano w dzisiejszej skali.

Są to, rzecz jasna, bardzo tanie argumenty, mało kto kwestionuje bowiem osiągnięcia cywilizacji technicznej, warto wszakże o tym wszystkim pamiętać, kiedy mówi się o niedolach człowieka nowoczesnego, nie wspominając o tym, że jego poprzednikom też czegoś brakowało i brak ten był do zniesienia tylko tak długo, jak długo trwała niewiedza, że może być inaczej. Owoc z drzewa poznania został zjedzony i do raju nie ma powrotu. Doskonale wiedział o tym Jean Jacques Rousseau, kiedy dowodził, że bez względu na to, jak zła jest nowoczesna cywilizacja, nie ma już sposobu na odzyskanie pierwotnej

niewinności. Rousseau był zresztą świadom – w przeciwieństwie do wielu swych późniejszych naśladowców – że wyidealizowany przezeń stan natury „nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie". Przedkryzysowy i bezproblemowy świat, służący za kontrastowe tło opisom świata obecnego, był i jest w znacznej mierze wytworem wyobraźni ludzi, którzy odkryli, że teraz jest źle.

Ta wyobraźnia działa od niepamiętnych czasów. Naszej kulturze (nie tylko naszej, ale to nie należy tym razem do rzeczy) towarzyszy od jej zarania mit złotego wieku, kiedy wszystko było inaczej i lepiej. Jedlicki pisze o „trzech wiekach desperacji". W pewnym sensie ma on, oczywiście, słuszność, gdyż w ciągu ostatnich stuleci coś się rzeczywiście zmieniło (o czym niżej), ja jednak zacząłbym tę opowieść od Hezjoda, który bodaj pierwszy odkrył, iż żyje w wieku żelaznym, mając daleko za sobą nie tylko pierwotny wiek złoty, lecz również miniony dopiero co wiek bohaterów. Otóż jestem skłonny mniemać, że było to jedno z najważniejszych odkryć z zakresu filozofii kultury, jakich kiedykolwiek dokonano. Od tej pory zaczyna się bowiem marzenie o wieku złotym jako „wiecznej – jak pisał Owidiusz – wiośnie" połączone z przekonaniem, iż to, co mamy, nie wystarcza, abyśmy byli szczęśliwi. Nasza kultura to od początku kultura ludzi niezadowolonych z aktualnego stanu rzeczy, kultura krytyki i kryzysu, co zresztą – jak utrzymuje nieomylny w takich sprawach Kosellek – długi czas zwykło oznaczać jedno i to samo. Z teraźniejszości niezadowoleni byli w istocie wszyscy – nawet późniejsi wyznawcy idei postępu, których wyróżniało raczej to, że swój wiek złoty umieszczali w przyszłości, niż wiara, że wiek ten już nastał. Krytycyzm wobec swoich czasów był zawsze wśród ludzi myślących nastawieniem najbardziej pospolitym. Wydrwiwany z powodu swej naiwności Wiek Oświecenia był wiekiem optymizmu, ale nie samochwalstwa. Jeden z najbardziej prostodusznych przedstawicieli tej epoki, a mianowicie Thomas Paine, wydaje w 1776 roku *The American Crisis*, gdzie spotykamy jedno z pierwszych bodaj nowoczesnych zastosowań terminu „kryzys". Nawet przysłowiowy wiktoriański optymizm był podszyty przekonaniem, że świat wcale nie wygląda tak, jak powinien, choć kiedyś najpewniej będzie. Tym bardziej socjalizm XIX wieku, który będąc optymizmem historycznym doprowadzonym do granicy absurdu był zarazem najbardziej zdecydowaną diagnozą swoich czasów jako czasów wielkiego kryzysu. Gdyby szukało się źródeł pojęcia kryzysu totalnego czy strukturalnego, należałoby zapewne wskazać Marksa, znanego skądinąd jako wierny uczeń Wieku Postępu. Pod tym względem socjaliści z pewnością nie ustępowali konserwatystom, nierzadko wskazując zresztą na dokładnie te same symptomy domniemanej choroby.

Krótko mówiąc, skłonność do postrzegania swoich czasów jako doby kryzysu wydaje mi się bardzo stara i bardzo silna, choć, oczywiście, stosunkowo niedawno weszło w powszechne użycie takie określenie stanu rzeczy nazywanego kiedyś chorobą, zgrzybiałością lub zmierzchem. Czymże innym są w końcu polityczne dialogi Platona, jeśli nie diagnozą kryzysu ateńskiej *polis*? Czymże innym jest historiozofia św. Augustyna? Można nawet zapytać, idąc śladem Aleksandra Ochockiego, autora pięknej książeczki *Filozofia a kryzys*, czy cała w ogóle filozofia nie jest „córą kryzysu" usiłującą od tysiącleci uporać się jakoś z jego wyzwaniami. A czymże innym, jeśli nie dziecięciem kryzysu, jest prawo, które stało się konieczne wtedy, gdy bezsilna okazała się tradycyjna moralność? Nie wydaje mi się przeto, by fenomen kryzysu został odkryty w ostatnich paru stuleciach.

Jedlicki sugeruje, iż „w kulturze zachodniej myśl o degeneracji jest nieodłącznym rewersem idei postępu. Obydwie są dziećmi osiemnastego wieku." Nie zgadzam się z tą opinią, choć nie ulega, rzecz jasna, wątpliwości, iż ekspansja idei postępu, nierzadko jawnie sprzecznej ze zdrowym rozsądkiem, musiała pobudzić myślenie wobec niej przekorne. Myśl o degeneracji wydaje mi się częścią najstarszej ze znanych historiozofii, a mianowicie tej, której punktem wyjścia było skojarzenie zmian zbiorowości ludzkich z cyklami ludzkiego życia od narodzin i dzieciństwa po starość i śmierć. „Wszystko, co powstaje, ginąć musi" – mówi w Platońskim *Państwie* Sokrates i jest to na ogół truizm, którego nikt nie kwestionuje. W tym sensie, idea kryzysu czy degeneracji jest nieomal wieczna. W pewnych okresach była ona istną obsesją.

Niekoniecznie jednak była to idea pesymistyczna, myśl o śmierci okazywała się bowiem zazwyczaj myślą o nowych narodzinach, a koniec pojmowano jako nowy początek. Cywilizacje umierają, ale na ich miejsce przychodzą cywilizacje nowe na podobieństwo następstwa pokoleń. Historia ma naturę cykliczną: kończą się jej poszczególne rozdziały, ona sama nie ma jednak i nie może mieć końca. Chrześcijaństwo przeczy cyklicznej naturze dziejów (stąd znaczenie św. Augustyna), ale tym mocniejszy nacisk kładzie na możliwość odrodzenia, albowiem upadek zwiastuje tu nadejście Królestwa Bożego.

A więc „nic nowego pod słońcem"? Nie zmierzam w żadnym razie do takiego wniosku. Zgadzam się z Jedlickim, iż ostatnie stulecia przynoszą coś istotnie nowego. Jestem wszakże skłonny sądzić, że nowością nie jest bynajmniej sama myśl o kryzysie, zmierzchu czy upadku, ta bowiem jest prastara. Nowością jest natomiast bez porównania młodsza myśl o kryzysie pozbawionym dalszego ciągu, o śmierci bez ponownych narodzin, upadku bez odkupienia – kryzysie, który jest nie godziną próby i zbawiennego, być może, przesilenia, lecz porą agonii.

Celowe wydaje mi się w związku z tym wyraźne odróżnienie koncepcji, w których posępna diagnoza współczesności służy nade wszystko wykazaniu, że złowrogi bieg zdarzeń można i należy odwrócić, a więc mobilizowaniu nadziei, od koncepcji będących po prostu zapowiedzią nieuchronnej katastrofy. Nie brakowało zresztą i takich koncepcji, w których za historyczną konieczność przyjmowano właśnie to, że po obecnej epoce „krytycznej" nastanie epoka „organiczna". Saint–Simon czy Comte nie byli pod tym względem wyjątkami. Inaczej mówiąc, zachodzi, jak się zdaje, zasadnicza różnica między koncepcjami kryzysu jako okresu przejścia do jakiegoś nowego (najpewniej lepszego) stanu a koncepcjami kryzysu jako przedsionka totalnej i ostatecznej zagłady, chociaż diagnozy obecnego stanu (podobnie jak i wyobrażenia niegdysiejszego wieku złotego) mogą być w obu wypadkach nader podobne. Jeszcze inaczej mówiąc, nie należy utożsamiać teorii kryzysu z teoriami historycznego regresu i czekającej naszą cywilizację katastrofy, jeżeli nawet granice między nimi bywają niewyraźne, a przejścia od jednych do drugich płynne. Pierwsze bywają bardzo często sensowne, drugie są co najwyżej efektowne. Koniec świata nie jest wprawdzie wykluczony, ale jego zapowiedzi z reguły się nie sprawdzają.

Osobiście, za najważniejsze zadanie uważam nie tyle dociekanie, co będzie, ile rozprucie tego wielkiego worka, który nazywamy ideą kryzysu i dokładniejsze przyjrzenie się, co też się w nim mieści.

JERZY SZACKI, ur. 1929, socjolog, historyk idei, profesor UW i PAN, wykładowca licznych uniwersytetów zagranicznych, od 1974 redaktor naczelny „Polish Sociological Bulletin". Światową renomę zyskała jego *History of Sociological Thought* (1979, wyd. polskie 1981). Inne ważniejsze publikacje: *Kontrrewolucyjne paradoksy* (1965), *Tradycja. Przegląd problematyki* (1971), *Spotkania z utopią* (1980), *Znaniecki* (1986), ostatnio wydał *Liberalizm po komunizmie* (1994). Mieszka w Warszawie.

W OKOWACH CZASU

Paweł Lisicki

1. Problem kryzysu kultury i cywilizacji zachodniej należy do tak zwanych tematów modnych. Każdy ma tu coś do powiedzenia: filozofowie, teologowie, pisarze, poeci i politycy, nie wspominając już o publicystach. Ta łatwość krytykowania współczesności, wieszczenie zmierzchu i upadku powszechnego rodzi podejrzenie. Narzekanie ma w sobie coś przyjemnego, oskarżanie świata zwalnia bowiem od odpowiedzialności jednostkowej. Skoro świat zmierza do upadku, a jego droga została wytyczona, jakie znaczenie ma pojedynczy czyn i słowo? Zepsucie ogólne łatwo staje się usprawiedliwieniem braków indywidualnych, wady uniwersalne pozwalają każdemu grzeszyć w spokoju sumienia. Widać zatem, że – w pewnej mierze przynajmniej – obraz kryzysu i upadku cywilizacji zachodniej jest dziełem słabości tych, którzy w niej żyją.

To prawda, ale chyba nie cała. Bowiem jeśli przyjrzeć się pesymizmowi nowożytnemu, jeśli wczuć się w nastrój jego i tonację, rzuci nam się w oczy, jak sądzę, pewna odrębność i swoistość. W każdej epoce można znaleźć pesymistów, ludzi wierzących, iż czas się wyczerpał, sztuka wyjałowiała, filozofia zmarniała, a obyczaje upadły. Mądrość, która mówi, iż „marność nad marnościami, wszystko marność", jest wyrazem takiego stanu ducha. Wynika z rezygnacji i jednocześnie – spokoju. Te głosy przeszłości mają jednak inne znaczenie niż dzisiejsza (a może lepiej powiedzieć – współczesna) refleksja nad kryzysem. Mądrość Eklezjastesa nie powstała pod wpływem przekonania o nieuchronnym upadaniu świata. Dotyczy pojedynczego życia,

opisuje los i przeznaczenie człowieka niezależnie od epoki, czasu, cywilizacji i kultury. Rytm śmierci i narodzin, pożądania i spełnienia, cierpienia i utraty, marnienia i wzrostu jest niezależny od dziejów. Wciąż się powtarza, w różnych wcieleniach i postaciach, tak jednak do siebie podobnych, że z czystym sumieniem rzec można „nic nowego pod słońcem".

Ale z takiego namysłu nic jeszcze nie wynika dla rozwoju świata jako całości. Aż do czasów Oświecenia trwałość natury ludzkiej, wieczny sens pouczeń, niezmienność człowieka nie podlegają dyskusji. Zawsze mamy do czynienia z tym samym śmiertelnym, który żyje z wiedzą o swym końcu i przemijalności wszystkich rzeczy, a mimo to nie popada w rozpacz. Obecna refleksja nad kryzysem jest inna. Nie żyjemy przecież w oczekiwaniu n o w e j katastrofy zewnętrznej. Wbrew prorokom końca nigdy chyba równie często jak obecnie nie wspominano o życiu w czasach spełnionych, w których świat zewnętrzny znajduje się pod kontrolą człowieka. Nigdy jeszcze w tak wielu krajach jednocześnie nie szanowano wartości uznawanych przez nas za podstawowe: wolności jednostki, swobody religijnej, politycznej i gospodarczej. Nasze instytucje zdają się utwierdzone, demokracja liberalna zwycięska, podtrzymywanie i przedłużanie życia celem naczelnym, przed którym schyliły czoło wszystkie inne pragnienia – honor, odwaga, żądza władzy, pasja wyróżnienia i sława. Przyszłość świata, tak niepewna i groźna jeszcze w oczach pokolenia międzywojennego, zdaje się nam jasna i przejrzysta. Powstaje więc pytanie: skoro jest tak dobrze, to czemu tak źle?

A że się mówi wiele o tym, jak jest źle, pokazuje esej Jerzego Jedlickiego. Autor jest, po pierwsze, doskonałym kronikarzem i historykiem. Przekazuje i opisuje to, co inni o kryzysie powiedzieli. Postawa niezaangażowanego widza, która pozwala Jedlickiemu rzetelnie przedstawiać intencje i cel poszczególnych autorów, nie wystarcza jednak przy wyjaśnianiu samego fenomenu kryzysu. Mieszkamy w świecie obiektywnie lepszym niż nasi przodkowie sprzed wieków, a jednocześnie częściej niż oni i bardziej radykalnie świat ten kwestionujemy i podważamy – oto paradoks, który stara się wyjaśnić Jedlicki.

Autor *Trzech wieków desperacji* przyjmuje, że „za jedyną sensowną definicję kryzysu cywilizacji uznać wypada postulat, iż to jest k r y z y s e m, c o s i ę k o m u w i d z i". To podejście słuszne z punktu widzenia kronikarza, wątpliwe jednak dla kogoś, kto chce nie tylko opisać, ale i zrozumieć. Przy takim założeniu mogę jedynie zestawiać i segregować. Wspólnym mianownikiem, który pozwala mi zestawiać ze sobą wypowiedzi różnych przecież autorów, jest ich negatywne na-

stawienie do czasów, w których dana osoba żyła, i ogólne przeświadczenie, iż cywilizacja zachodnia zmierza w złym kierunku. Przy takim podejściu można postawić obok siebie, jako zwiastunów kryzysu, na przykład Szestowa i Husserla. Nie szkodzi, iż pierwszy z nich obwiniał Zachód za racjonalizm i w pojawieniu się filozofii greckiej widział upadek, podczas gdy drugi w prawdziwym racjonalizmie widział istotę Zachodu, a w filozofii greckiej dopatrywał się źródła tożsamości europejskiej. Czy też, jak to czyni Jedlicki, można wymieniać wśród desperatów z równym powodzeniem Rousseau i de Maistre'a.

Gdyby Jedlicki ograniczył się tylko do przedstawienia i opisania wypowiedzi odnoszących się do kryzysu Zachodu, otrzymalibyśmy interesujący przegląd, coś w rodzaju słownika czy przewodnika. Otóż w momencie, kiedy autor *Trzech wieków desperacji* przestaje być kronikarzem i zaczyna być filozofem (kiedy udziela odpowiedzi na pytanie o dysproporcję między światem obiektywnym a myślą o nim), ukazuje się drugie znaczenie przyjętego przez niego założenia. A mianowicie twierdzenie „kryzysem jest to, co się komu widzi" przemienia się w „każdy ma taką samą rację określania, czym jest kryzys". Jedlicki pisze: „moralnie dość prymitywny (mimo wyrafinowanych systemów etycznych) gatunek ssaków dysponuje niewiarygodnym potencjałem intelektu i techniki". Czyli źródłem myśli o kryzysie jest rozziew między „prymitywną moralnością" a „niewiarygodnym potencjałem intelektualnym". Co to jednak za odpowiedź? Czy Jedlicki potrafi pokazać inne niż ludzki gatunki ssaków, których moralność jest bardziej (lub choćby mniej) prymitywna? Z tego, co mówi autor *Trzech wieków desperacji*, wynika, iż gdyby nasz gatunek był mniej prymitywny moralnie, to usunęlibyśmy źródło myśli o kryzysie. Czym jest jednak ów „prymitywizm"? Czy na przykład bardziej wyrafinowany system etyczny prezentował de Maistre czy Rousseau? Na te pytania nie znajdziemy odpowiedzi – trudno przecież za odpowiedź uznać stwierdzenie, że przezwyciężenie prymitywizmu miałoby polegać na rozwoju samowiedzy i samokontroli. Postawienie powyższej tezy pozwala jednak Jedlickiemu na przejście od „kryzysem jest, co się komu widzi" do „każdy ma taką samą rację"; sprzeczne wypowiedzi na temat istoty kryzysu wywodzą się przecież z jednego źródła: dysproporcji „prymitywnej moralności" gatunkowej i „niewiarygodnego potencjału intelektu". Odpowiedź Jedlickiego jednak tylko wtedy byłaby lepsza niż wypowiedzi poszczególnych proroków kryzysu, gdyby autor *Trzech wieków desperacji* potrafił określić, na czym polega moralność nieprymitywna. To jednak zmuszałoby go do opowiedzenia się za jedną ze stron sporu. Najpierw trzeba byłoby określić, kim jest człowiek i co stanowi jego człowieczeństwo, i dopiero potem orzekać, czy nowożyt-

ność, panujące przekonania, gusty, obyczaje, odpowiadają istocie człowieka czy nie. Ten sam zarzut można postawić Jedlickiemu, gdy pisze, iż utopią pozytywną „teoretyków i wizjonerów kryzysu" jest wyobrażenie „człowieka, który ustokrotniając swą wiedzę i narzędzia potęgi nie zadowala się rolą demiurga pochylonego nad wielką klawiaturą świata ani rolą zachłannego nabywcy uciech, ale zastanawia się też czasem nad sensem i przeznaczeniem swojego przejściowego bytowania na tej ziemi". No cóż, trzeba przyznać, że to nie są wygórowane żądania. Nie bardzo jednak rozumiem, co znaczy „czasem zastanawiać się nad sensem". Nie tyle jest to chyba utopia pozytywna, ile raczej element konstytutywny człowieczeństwa. Natomiast istotne jest, z punktu widzenia mówiących o kryzysie, „jak" się zastanawiać i „co" się w trakcie refleksji osiągnie. Owo „jak" i „co" pozwalają nam bowiem na wydawanie ocen, na mierzenie epok historycznych. Jeśli namysłu nad owym „jak" i „co" nie ma, to pojęcie kryzysu, a wraz z nim rozumienie współczesności, wymyka się. Pozostajemy ostatecznie z mądrością nad wyraz wątpliwą, by nie powiedzieć powierzchowną: „te tęsknoty [do człowieka, który czasem zastanawia się nad sensem swego losu – P.Ł.] są prawdopodobnie nieziszczalne, ale i niezniszczalne, i dopóki nie wygasną, dopóty trwać będzie błogosławiony stan kryzysu".

Czy to znaczy jednak, że przedstawiona przez Jedlickiego dysproporcja między obiektywnym stanem świata a pesymistycznym nastrojem, jaki towarzyszy życiu w owym świecie, nie istnieje? Wręcz przeciwnie. Tylko – co naprawdę znaczy życie w świecie obiektywnie lepszym? Dłuższą trwałość życia? Mniejszą ilość cierpienia jednostek? Większą liczbę przyjemności, którymi możemy się cieszyć? Z pewnością nie boimy się obecnie epidemii pustoszących kraje. Klęski nieurodzaju nie są groźne, a śmierć głodowa spotyka coraz bardziej nielicznych. W każdym razie wszystkie te niebezpieczeństwa wyeliminowano z życia ludzi Zachodu. I w jakiejś mierze oznaczają one postęp. Ale czy coś zyskując, jednocześnie nie straciliśmy o wiele więcej? Innymi słowy: co jest zatrutym owocem nowożytności, który sprawia, że zmiany czyniące nasze życie wygodniejszym i mniej przykrym nie są doceniane?

Wydaje mi się, że powodem tego stanu rzeczy jest radykalne przewartościowanie czasu. Jeśli bowiem nawet żyjemy w świecie obiektywnie wygodniejszym i bardziej bezpiecznym niż nasi przodkowie, to zarazem wiemy, iż nasi potomkowie za lat sto czy dwieście będą w sytuacji jeszcze lepszej od nas. Problemy, które nam wydawały się niemożliwe do rozwiązania, im nie będą zakłócały spokoju. Życie człowieka współczesnego jest stokroć bardziej chronione niż życie jego

przodka sprzed wieków – a jednak o ileż bardziej niepewne i podatne zniszczeniu niż los człowieka przyszłości! Postęp medycyny pozwolił wydłużyć przeciętną długość życia człowieka – ale za dwieście, trzysta lat być może zupełnie uda się przekroczyć granice? Może znikną niedogodności wieku starczego, a przypadłości natury ludzkiej zostaną wyeliminowane? Te nadzieje, nawet jeśli wciąż jeszcze żywi je niewielu (skrajnym przykładem są osoby, które w obliczu śmierci nakazują zamrożenie swych ciał, licząc na przyszły postęp medycyny), stają się coraz częstsze. Człowiek uwiedziony czasem – oto przyczyna kryzysu. Żyjemy lepiej niż nasi przodkowie, ale satysfakcja z tego powodu nie jest w stanie wykorzenić z nas zawiści wobec pokoleń, które nadejdą. Dla nas czas nie jest tylko sumą zdarzeń, zbiorem faktów, czymś obojętnym dla naszego „ja". Czas jest szansą. To w nim dokonuje się większe i doskonalsze opanowanie natury, to on pozwala marzyć o wytrzebieniu śmierci i cierpienia. Doświadczenie ludzkości wskazuje, że jej los zależy tylko od jej działania, od czynów następujących w czasie. Dlatego, jak nigdy w przeszłości, wierzymy w przyszłość. I tym samym, jak nigdy w przeszłości, jesteśmy podatni na czas. Przypominamy tych najbardziej nieszczęśliwych żołnierzy, którzy zginęli w ostatnim dniu wojny. W czasie zdobywamy władzę nad sobą i naturą, ale tylko w nim ją zdobywamy – oto źródło desperacji.

2. W wypowiedziach dawnych mistrzów brak gorączkowości czy pośpiechu. Ich sądy na temat życia, bytu, prawdy, dobra zmierzają zawsze ku bezczasowości. Arystoteles widzi różnicę między filozofami, ale w przejściu od Talesa do Platona nie dostrzega konieczności. Jego poprzednicy wypowiadali tylko różne opinie. To, że on akurat zbliżył się do prawdy, czym jest byt, nie wynika z rozwoju świadomości: jest tylko właściwą odpowiedzią na to samo dla wszystkich pytanie.

Natura rzeczy, nad którą zastanawiali się filozofowie przednowożytni, była niezmienna. Raz rozpoznana nie mogła ulec przekształceniu. Jak to ujmował św. Tomasz: zadaniem filozofa jest ustalenie prawdy, a nie opinii innych, którzy na jej temat zabierali głos. Mądrość, którą zdobywano, nie miała na celu ujarzmienia zewnętrznego świata, ale zdobywanie wobec tego świata należytego nastawienia wewnętrznego. Istota człowieczeństwa była dana z góry, a myślenie miało ją jedynie odkrywać. Czas był tylko przestrzenią pomiędzy śmiertelnym a wiecznym wzorcem, środkiem dotarcia do zawsze tego samego. Pojawienie się chrześcijaństwa, albo też wcześniejsze zetknięcie się myśli Greków i Żydów nie zmieniły tego zasadniczego nastawienia człowieka do czasu. Wprawdzie dla chrześcijan czas historyczny nabrał nowego znaczenia, w nim bowiem dokonało się wcielenie Boga, ale to nowe

znaczenie nie obejmowało życia jednostki. Dzieje zyskały znaczenie eschatologiczne, ale historia doczesna pozostała bez zmian. Nigdzie nie widać tej obojętności wobec historii lepiej niż w średniowiecznych kronikach, gdzie z tą samą uwagą opisuje się wojny królów i urodziny dwugłowych cieląt. Inaczej niż dla Greków, dla chrześcijan czas nie był wiecznym powracaniem tego samego, nieustannym powtarzaniem w nowych kostiumach raz odegranego dramatu – ale nowość i niezwykłość wydarzeń układały się w ciąg poddany boskiemu planowi.

Nie znaczy to oczywiście, aby w okresie poprzedzającym Oświecenie nie dostrzegano zmiany. Nigdzie chyba nie pokazano zmiany historycznej z większą siłą i wyraziściej jak w starożytnej Grecji, w dziele Tukidydesa. Epidemia, która spada na Ateny, niszczy stare obyczaje i prawa. Słowa zmieniają znaczenie. Pod wpływem tego, co nagłe i nieoczekiwane, ustąpiło to, co znane i przejęte.

Kiedy zaś zło szalało z ogromną siłą, a nikt nie wiedział, co będzie dalej, zaczęto lekceważyć na równi prawa boskie i ludzkie. Odrzucono wszystkie zwyczaje pogrzebowe, których się dawniej trzymano; każdy grzebał trupy jak mógł. Wielu z powodu licznych wypadków śmierci w rodzinie nie miało środków do palenia zmarłych i wpadło po prostu w bezwstyd; kiedy bowiem kto inny zbudował stos, uprzedzali go i, położywszy na nim swego zmarłego, podpalali; inni zaś, kiedy cudzy stos się palił, dorzucali zwłoki swego bliskiego i odchodzili (...) Ani obawa przed bogami, ani żadne prawa ludzkie nie krępowały nikogo. Jeśli idzie o bogów, ludzie uważali, że pobożność tak samo nie ma żadnego znaczenia, jak i obojętność religijna; widzieli bowiem, że wszyscy na równi giną. Z pogwałcenia zaś praw ludzkich nikt sobie nic nie robił, bo nikt nie był pewien, czy doczeka wymiaru sprawiedliwości; o wiele cięższy wyrok wisiał nad nim już teraz w postaci zarazy, dlatego każdy chciał przynajmniej użyć życia, zanim go choroba dosięgnie.

A jednak ta zmiana nie jest tym samym co współczesne wyobrażenie o kryzysie. Nie narusza ona samego przekonania o istnieniu stałej natury człowieka, a jedynie odsłania jej głębsze warstwy. Pożądanie i strach przed śmiercią obalają odziedziczone pojęcie o cnocie. Skrajnym i ostatecznym skutkiem takiego podejścia jest słynna rozmowa z Melijczykami, gdy Ateńczycy mówią: „Przecież jak wy tak i my wiemy doskonale, że sprawiedliwość w ludzkich stosunkach jest tylko wtedy momentem rozstrzygającym, jeśli po obu stronach równe siły mogą ją zagwarantować; jeśli zaś idzie o zakres możliwości, to silniejsi osiągają swe cele, a słabsi ustępują." Te wypowiedzi pokazują, do jakiego stopnia uległ zmianie system wartości Aten. W żadnym przypadku jednak nie została zachwiana wiara w istnienie pewnej natury rzeczy, natury stosunków ludzkich. Nawet jeśli przekonanie, iż rządzić winna sprawiedliwość, zostaje zastąpione przez przekonanie, iż sprawiedliwość to tyle co przemoc. W tym przejściu bowiem, jak je

rozumiał Tukidydes, nie było nic koniecznego. To nie proces, nie duchowy rozwój prowadzi do rozbicia starych wzorców, ale brutalna interwencja losu. Zmiana znaczenia słów w Atenach nie jest efektem działania samorzutnej świadomości: jest dowodem niewystarczalności starych prawideł moralnych, które łączyły sprawiedliwość z powodzeniem i szczęściem. Pojawienie się epidemii nie jest wynikiem ukrytego planu bogów ani nie tkwi w logice dziejów: jest zaskoczeniem, ślepym ciosem. Okrucieństwo zarazy obnaża ukrytą naturę człowieka. Obyczaje i cnoty, które kształtowały dotychczasowy typ obywatela *polis*, nie mogą się ostać wobec przemocy losu. Tak więc okazuje się, iż dobro, sprawiedliwość, odwaga wymagają nowego uzasadnienia. Że jeśli nie są tylko wynikiem ludzkiego działania, to muszą oprzeć się temu, co los chowa w zanadrzu najstraszniejszego – nagłej, pozbawionej chwały, śmierci.

Sam sposób zadawania pytań przez Sokratesa – co to jest odwaga, co to jest cnota – mówi o ahistoryczności podejścia. Dla Platona i Arystotelesa, każdego z osobna, ich wizja najlepszego człowieka i najlepszej *polis* nie była tylko historycznym, specyficznie greckim wynalazkiem. Człowiek doskonały, o jakim Stagiryta mówi w *Etyce Nikomachejskiej*, czy doskonałe państwo, które Platon skrupulatnie opisuje w *Prawach*, mają być lekarstwem i wzorem uniwersalnym. Są odpowiedzią na pytanie o to, co jest naturą człowieka i jak ją należy osiągnąć.

3. Nowość naszych czasów nie polega na tym, iż oddaliliśmy się od starych miar, reguł i nakazów, ale na tym, iż uznaliśmy ich historyczność. Na czym ma polegać kryzys? Czy są to czasy, w których „całość sposobu życia zostaje naruszona, podminowana, a przyszłość, dotychczas zabezpieczona przez wiecznotrwały, zdawałoby się, proces reprodukcji, staje się przerażającą otchłanią"? Albo czasy, „kiedy dawna »abstrakcja« na pozór niezawodna, która tak dobrze służyła pokoleniom poprzednim, staje się rozpaczliwie nieprzydatna" (Aleksander Ochocki, *Filozofia a kryzys*)? Główna zaleta tej definicji polega nie tyle na tym, iż dobrze opisuje, czym jest kryzys, ile że doskonale pozwala zrozumieć specyficznie współczesne rozumienie kryzysu. Przede wszystkim brak w niej podmiotu. A raczej podmiotem jest „przyszłość" i „abstrakcja". Kryzys ma polegać na tym, że „przyszłość staje się przerażającą otchłanią", a „abstrakcja staje się rozpaczliwie nieprzydatna". Dla kogo jednak? I czym jest to drobne słowo „staje się"? Czy to brak przekonania albo pewności u niektórych ma być znakiem kryzysu? Nie! Mowa tu o „całości sposobu życia", o „abstrakcji", tak jakby niezależnie od poszczególnych światopoglądów i przekonań istniało coś więcej, pewien naddatek. Otóż to: aby „abstrakcja" i „przyszłość" stały

się podmiotami, trzeba mieć wyobrażenie człowieka jako utworzonego w czasie. Kryzys przestaje być zewnętrzną katastrofą, ślepym ciosem losu, nie przejawia się w „zmianie tego, co dotąd uchodziło za słuszne i piękne", ale przekształca się w istotowy element myślenia. Czas przemienia się z losu, przypadłości, przeznaczenia w demiurga, który pod postacią „przyszłości" i „abstrakcji" zdobywa panowanie nad człowiekiem. Człowiekiem się nie jest, ale się nim staje. Człowiek nowożytny, który poznał Kartezjusza, Kanta, Hegla i Nietzschego, oraz jego przodek sprzed wieków są oddzieleni od siebie nie mniej ściśle aniżeli gatunek ludzki i małpi. Dzieje to nie tylko miejsce rozgrywania się ludzkiego losu, nie scena, teatr, ale machina żywa i twórcza. Na tym polega przewartościowanie czasu. „Na to jednak, aby wolno było mówić o historycznej ciągłości problematyki kryzysu, musiało się wprzód pojawić wyobrażenie dziejów cywilizowanego świata jako procesu ukierunkowanego, torującego sobie drogę przez bezładny gąszcz zdarzeń. Odkrycie, iż postępy ludzkiej myśli tudzież postępy uspołecznienia mogą układać się w pewien kumulatywny ciąg rozwojowy, było niewątpliwie przełomowe" – napisał Jedlicki. Jeśli zamiast szeregu odrębnych opinii mamy postęp myśli, zamiast różnych poglądów – jednego ducha, zamiast sporu szkół i myślicieli – rozwój idei, to znaleźliśmy się już w nowożytności. I tym samym u źródeł problemu kryzysu. Przejście od myśli, która usiłuje wiernie odwzorować rzeczywistość, do myśli, która rodzi się w procesie postępu, oznacza, iż opuszczamy stary świat. Od tej pory czas staje się pieczęcią prawdziwości, a to, co się myśli, nie odnosi się już do bytu bezpośrednio, ale zawsze za pośrednictwem dziejów.

Nieruchoma natura człowieka musi zatem zostać odrzucona. Myślenie przestaje być kontemplacją zastanego bytu, staje się ruchem samoświadomości. Zamiast prawdy, czyli zgodności między wewnętrznym wyobrażeniem a zewnętrznym światem, pojawia się autentyczność: zgodność świadomości z sobą samą. Te dwa elementy: dziejowość i autentyczność są najważniejszymi chyba cechami nowożytnej myśli. Dziejowość oznacza przyznanie, iż nie ma absolutnych dla wszystkich punktów widzenia, że wszystko, co pojawiło się w historii, stanowi tylko postać czy formę prawdy absolutnej, ale nie jest nią samą. „Nasza dziejowa nowa sytuacja polega na tym, że po raz pierwszy mamy do czynienia z realną jednością ludzkości na kuli ziemskiej" – pisał Karl Jaspers w *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. I zaraz tłumaczył: „podczas gdy całe wcześniejsze dzieje wraz ze wszystkimi swymi wydarzeniami w małym stopniu dotykały substancji bycia człowiekiem, to wydaje się teraz, iż ta substancja sama stała się płynna, zagrożona w swej istocie".

Trudno wyrazić przemianę świadomości współczesnego człowieka dokładniej, niż to czyni Jaspers. Każda wartość stała się dziejowa: nie ma wiecznej sprawiedliwości, dobra, odwagi, mądrości. To przekonanie nie jest tylko nowym wcieleniem starych rozważań sofistów i starego relatywizmu, który sprowadzał się do wykazania, iż sprzeczne opinie na temat etyki są równie wiarygodne. To przekonanie, że wszelka mądrość, i sprawiedliwość, i dobro przychodzą w czasie. Bowiem to dzięki czasowi człowiek obcuje z tym, co niesłychane, i z tym, co nigdy dotąd nie widziane. To, kim istotnie jest człowiek, pojawiło się w czasie jako nagły skok świadomości, nagłe odkrycie się bytu. Miarą człowieczeństwa jest samoświadomość, a cnotą największą zatem autentyczność, dzięki której obcuje „ze źródłem wszelkiego bytu". Czas nie jest już czymś względem nas obojętnym, a nasze życie nie polega na odkryciu miary i wzorca, te bowiem mogą być tylko zawsze historyczne. Czyli częściowe, fragmentaryczne i niepełne. Fakt, iż żyjemy w dziejach – zdaje się twierdzić niemiecki filozof – sprawia, że wszelkie nasze przekonania na temat bezwzględnych prawd i wartości są tylko uroszczeniami. Bierzemy to, co zmienne i czasowe, za to, co niezmienne. Autentyczność może przejawiać się w tej samej mierze w buddyzmie, co w chrześcijaństwie i islamie, które są tylko historycznymi postaciami prawdy bytu. Autentyczność nie mówi nam nic o treści wiary, nie odnosi się do stałego wzorca. O tym, co jest autentycznym, a co nieautentycznym doświadczeniem bytu, decyduje ostatecznie jednostka. „Człowiek autentyczny jest radykalnie samotny. I tak ta ukuta przeze mnie opinia jest naprawdę moją opinią, którą opieram na tym, co jest dla mnie oczywiste, ponieważ mieści w sobie to, co rzeczywiście i autentycznie myślę na dany temat, a myśląc tak, pozostaję tym samym w zgodzie z sobą, jestem sobą." Istotą człowieczeństwa jest zatem „wejście w siebie, przebywanie u siebie, bycie tym, kim się jest" – pisze Ortega y Gasset w *Wokół Galileusza*. Zarówno u Jaspersa, jak i u Ortegi mamy to samo przekonanie: człowiekiem nie jestem dzięki temu, iż wypełniam pewne normy i stosuję się do pewnych nakazów (np. Dekalogu albo Błogosławieństw z Kazania na Górze, albo Talmudu), ale dzięki temu, że „prawdziwie jestem sobą".

Moje człowieczeństwo zatem nigdy nie jest czymś skończonym, nie zmierza ku żadnemu celowi, nie osiąga absolutnego spełnienia, nie posiada zewnętrznej miary. Nie naśladuję, ale tworzę siebie w niezależności od innych. W świecie, w którym absolut jest nad wyraz problematyczny, bowiem wszelkie wypowiedzi na jego temat są tylko dziejowe, nie mogę już osiągać doskonałości, dochodzić do celu, wypełniać natury. Źródło energii witalnej jest we mnie samym, jednostce, tym, który w danym czasie i w danym miejscu pojawił się na świecie ze

swoim niepowtarzalnym i niezastępowalnym „ja" i dla którego wszelkie prawdy muszą najpierw zostać poddane próbie autentyczności. Aby być autentyczny, muszę się ciągle cofać w siebie. Jest to jedyny sposób odzyskania jakiejś formy absolutu (absolutu we mnie samym). „Dla nas nigdy nie może być żadnego punktu Archimedesowego poza historią. Jesteśmy zawsze w dziejach" – pisał Ortega. Tym samym trzeba twierdzić, iż kryzys jest czymś uniwersalnym. Jest czymś, przed czym żaden współcześnie żyjący człowiek uciec nie może. Jest tak, bowiem, jak twierdzi Jaspers, „droga ducha i przeznaczenie ludzkości przebiegają przez wszystkich ludzi". Droga ducha to inaczej ludzka samoświadomość. Nic dziwnego zatem, że Jaspers może dalej stwierdzić: „nie da się zaprzeczyć ani odwrócić podstawowego wglądu i doświadczenia nowych wieków polegającego na przekonaniu, iż prawda wiary opiera się na wielości swych historycznych przejawów i odkrywa w samospotkaniu tej wielości w ciągle głębszej komunikacji". Wyjście z kryzysu, jaki przeżywa myśl współczesna, nie może zatem, zdaniem Jaspersa, polegać na powrocie do starego sposobu myślenia, do wiary w odrodzenie katolicyzmu, islamu czy buddyzmu, ale na „powrocie do głębszego źródła, do źródła, z którego wszelka wiara wyszła w swoich szczególnych dziejowych postaciach". A zatem do wiary, która ma być „tym, co porusza i wypełnia w podstawie człowieka, z czym człowiek jest związany wykraczając poza siebie samego ku prapoczątkowi bytu".

4. Jakie zrozumienie czasów przynoszą te stwierdzenia? O czym świadczą? Z pewnością nie są to tylko prywatne opinie obu filozofów. Zarówno Ortega y Gasset, jak i Karl Jaspers należeli przecież do umysłów najprzenikliwszych. To znaczy uchwytywali istotę kłopotów świadomości współczesnego człowieka. Pokazywali, dlaczego człowiek nowożytny myśli inaczej niż jego przodek, na czym polega jego światopogląd. Dlaczego nie może wierzyć jak dawniej, jakiej zmianie uległ jego świat, jakim przewartościowaniom uległy wolność, cnota, rozum, wiara, religia? Przyczynili się też do uchwycenia podstawowego fenomenu politycznego i społecznego współczesności: pojawienia się mas na scenie publicznej.

Obydwaj są wyrazicielami ducha epoki. Są tymi, którzy najjaśniej pokazują, gdzie tkwią korzenie nowożytnego rozumienia świata i, tym samym, jego kryzysu. Ale czy oferują właściwe lekarstwo? Ortega y Gasset pisał o „dezorientacji witalnej człowieka nowożytnego", która przejawia się w „braku autentycznych przekonań, w ciągłej niepewności i chwiejności". Jak jednak przezwyciężyć ową chwiejność? I czy dezorientację witalną można uleczyć odwołując się do tej miary czło-

wieczeństwa, którą posługują się najwybitniejsi myśliciele wieku? Lekarstwem na rozchwianie przekonań, na umasowienie opinii nie może być autentyczność przeżycia. Jak odróżnię bowiem przeżycia autentyczne od nieautentycznych? A jeśli z całym przekonaniem utrzymuję nieprawdę, jeśli z całą wewnętrzną autentycznością w niej żyję? Co znaczy „zgodność z sobą samym", jak nie odpowiedniość między mną, jakim jestem faktycznie, i mną, jakim być powinienem? Ale co stoi za owym „powinienem"? Jak ja sam mogę wyznaczać ową „zgodność"? I co pokazuje, że jestem „w zgodzie ze sobą"? Brak niepokoju? A może niepokój zwielokrotniony? Spokój czy rozpacz? Jak odróżnić spokój płynący z autentyczności od spokoju tępego? Jak inaczej aniżeli przez odniesienie do wzorca, do natury człowieczeństwa, do czegoś względem człowieka niezależnego?

Duch epoki ufa jednostce, z niej uczynił jedyny ośrodek wydawania ocen i sądzenia. Nie zewnętrzna miara odkrywana przez człowieka, ale on sam stał się źródłem nadawania sensu. Skoro tak, to przed nastrojem końca ucieczki być nie może. Poszukiwanie za wszelką cenę autentyczności i zgłębianie samoświadomości stanowią przesłonę uniemożliwiającą dotarcie do zewnętrznej względem człowieka podstawy. Uznanie dziejowości odcina nasz czas – czas każdego nowożytnego pokolenia – od szansy na zetknięcie się z Bogiem prawdziwym i zarazem określonym. Pozostaje nam tylko albo niewiara, albo wiara tak nieokreślona, że ani nie może dostarczać wskazówek, ani nie może zawierać w sobie reguł i wymagań. Nie tworzy miary człowieczeństwa, dzięki której jesteśmy w stanie przechodzić od naszej ziemskiej sytuacji do tego, co poza nią, nie daje drogi, nie może być ćwiczeniem. Ostatecznie stwierdzenie, że musimy być autentyczni, niczego nas nie uczy, zamyka nas bowiem w subiektywności.

Przekonanie, iż droga prawdy biegnie w równej mierze przez całe dzieje i wszystkich ludzi, prowadzi bowiem do formuł maksymalnie uproszczonych i ogólnych. W tym, co Jaspers nazywa „spotkaniem z praźródłem bytu" i czemu towarzyszy „powaga" i „bezwarunkowość", mieścić się ma zarazem religia proroków Starego Testamentu oraz nauki Konfucjusza. A także przekonania współczesnego ateisty, pochylającego się nad wielką tajemnicą transcendencji. Zamiast wiary określonej mamy wiarę, „która nie posiada żadnych treści dogmatycznych ani instytucjonalnych". Ale taka wiara jest mitem. Jest próbą wyjścia ponad to, co ludzkie, ponad dane człowiekowi ograniczenie i konieczność wyboru. Wbrew atakom nihilizmu i rozpaczy zachowuje istnienie Innego – jednak nie pozwala nam nic o Nim powiedzieć. Jest wiarą pustą, z której nic wynikać nie może, bowiem po drugiej stronie człowieka znajduje się tak wielka tajemnica, że w równej mierze jest

nią buddyjska pełnia nicości, jak Bóg Stwórca chrześcijaństwa, Bóg myślący siebie Arystotelesa oraz Bóg–zegarmistrz deistów. Owe „powaga" i „bezwzględność", o których pisał wielki filozof, czym innym są aniżeli stanami, które możemy dowolnie odczuwać? Jak więc mogą przywrócić bezładowi ład i pomóc w przezwyciężeniu chaosu? Jak mogą być naśladowane i przekazywane z pokolenia na pokolenie?

Próba wyjścia z „historycznej postaci prawdy bytu" ku niemu samemu prowadzi nas nie w uniwersalizm jako taki, ale w uniwersalizm partykularny, bowiem z góry już skażony uznaniem potęgi dziejowości. Oto powód, dla którego współcześni myśliciele poświęcają tyle miejsca przyszłej religii i przyszłym sposobom kontaktowania się z Transcendencją.

Kryzys współczesny polega zatem na uznaniu wszelkich zewnętrznych reguł i miar za dziejowe i czasowe. Dlatego człowiek odwraca się od nich i poszukuje ostatecznego spełnienia w czystej jaźni, skrajnej autentyczności, obcowaniu z sobą samym. Dla Jaspersa nie może być nowego objawienia, bo objawienie jest też tylko historycznym stanem świadomości ducha ludzkiego i dlatego nie może być powtórzone. A raczej powtórzenie nie doprowadzi nas do żadnego nowego zrozumienia, do żadnego nowego „spotkania z bytem". Być może przyszłość przyniesie nowe odsłonięcie istoty bytu, nowy skok jaźni. Żaden skok jednak ani odsłonięcie nie mogą rościć sobie prawa do wyłączności i absolutności, dokonały się bowiem w czasie, nad którym nikt ostatecznej władzy nie ma. Samo przekonanie o Władcy czasów, Opatrzności, bogach czy Absolucie jest czasowe.

Czym jednak różni się to przekonanie, które słusznie można uznać za podstawowe dla współczesności, od wiary? Dlaczego wyzbyta treści wiara w spotkanie z bytem ma być lepsza niż określona wiara historyczna, z jej dogmatami i instytucjami? Duch epoki, który zakazuje mówić o roszczeniu do prawdy wiar historycznych, też jest pewnym mitem. Pogląd, że żadna religia nie opiera się na autorytecie samego Boga, który zechciał przekazać poszczególnym ludziom reguły i nakazy niezbędne dla zbawienia, ale że stanowi ona dzieło ludzkiego ducha, jest tylko opinią. Jeśli się ją powszechnie przyjmuje, to co najwyżej możemy mówić o pewnej grupie, elicie, która straciła tradycyjną wiarę i która dotknięta jest kryzysem.

Dla niej czas służy za sędziego. Po Nietzschem nie można mówić i myśleć o Bogu tak jak przed nim – twierdzi się. Dlaczego jednak na wielkim pobojowisku szkół i poglądów filozoficznych rację powinni mieć ci, których opinie zostaną przejęte przez następne pokolenia? Dlaczego sądy kasty wiednej, większości filozofów, myślicieli i intelektualistów mają być głosem prawdy? Jak w ogóle jakikolwiek sąd

człowieka, przekonanie całej epoki cokolwiek może zmienić w Najwyższym? Rozbroić nowożytność to rozbić przeświadczenie o powadze czasów. To powiedzieć, że nie ma kryzysu świadomości Zachodu, tylko kryzys pojęcia miary wśród niektórych. To zdetronizować dzieje.

Co to znaczy bowiem anachronizm? Dlaczego pewne przekonania na temat świata mają zostać odrzucone? Czy po Humie nie można mówić o przyczynie celowej, po Kancie dowodzić istnienia Boga, a po Freudzie widzieć w Najwyższym Ojca? Dlaczego zatem po Kaliklesie mógł być Platon, a po Kartezjuszu Gilson?

Odzyskanie suwerenności wobec czasu, wobec tych wszystkich, którzy chcą występować w jego imieniu, jest sposobem przezwyciężenia kryzysu. Bowiem żaden zmierzch ani upadek, ani kryzys nie dotyka Boga, a jedynie myśli o Nim. Dystans wobec czasu i nieufność wobec dziejów jest jedynym lekarstwem, które nie tyle przezwycięży kryzys – ten jest stanem niektórych umysłów – ile odbierze mu pozory nieuchronności.

PAWEŁ LISICKI, ur. 1966. Absolwent prawa Uniwersytetu Warszawskiego, dziennikarz „Rzeczypospolitej". Wydał: *Nie-ludzki Bóg* (1995). Publikował m. in. w „Znaku", „Res Publice", „Debacie", „Więzi", „Frondzie".

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Karol Tarnowski
CZŁOWIEK I TRANSCENDENCJA

Zebrane w jedno, drukowane na przestrzeni lat, głównie w „Znaku" i „W drodze" rozprawy i eseje filozoficzne krakowskiego filozofa o orientacji fenomenologicznej. Część pierwsza zawiera rozprawy dotyczące takich zagadnień jak sens życia, filozofia nadziei, relacje Boga wiary i Boga filozofii. Część druga dotyczy perypetii myśli chrześcijańskiej w czasach nowożytnych i współczesnych, w tym tomizmu. Część trzecia obejmuje rozprawy dotyczące różnych zagadnień aksjologicznych, takich jak pokora, zło, a także piękno przyrody i sztuki, zawsze w relacji do Transcendencji.

PIĘKNY WIEK XX

Tadeusz Bielicki

Pewnego styczniowego wieczoru roku 1917 w Zürichu rosyjski rewolucjonista, przebywający od lat na emigracji, wypowiedział w publicznym odczycie następującą posępną prognozę: rewolucja jest nieunikniona; ale będzie ona dziełem następnych pokoleń; „my, starzy" decydujących jej bitew już nie doczekamy. Autorem prelekcji był – wówczas 47–letni – Włodzimierz Iljicz Lenin, człowiek chyba zasługujący na miano intelektualisty, a przy tym, jak mało kto z jemu współczesnych, dogłębnie przekonany o tym, że dysponuje naukową wiedzą o prawach rządzących biegiem dziejów. A jednak – jego prognoza okazała się chybiona, i to w stopniu wręcz groteskowym. Bo już 8 tygodni później wybuchła w Rosji rewolucja, która w parę dni zmiotła pięćsetletni carat; a zaledwie 10 miesięcy później nie kto inny jak sam prelegent stanął w Rosji u władzy.

Myślę, że ten znany epizod warto mieć w pamięci, gdy czyta się – w znakomitym eseju Jerzego Jedlickiego – o owych chronicznych, desperackich przeczuciach europejskich intelektualistów co do kierunku biegu dziejów i losów cywilizacji. Być może Autor odpowie, że to w ogóle „nie ten temat", bo desperacje owe nie były wcale próbami stawiania prognoz. A jednak przynajmniej niektóre z nich wolno chyba jako prognozy potraktować. I to wolno również w tych przypadkach, gdy wypowiadano je właśnie jako przeczucia tylko, jako literackie w formie impresje lub oceny moralne raczej niż jako prognozy w dzisiejszym, bardziej rygorystycznym rozumieniu, to znaczy jako przewidywania oparte na ostrożnej, wieloczynnikowej, ilościowo ujętej anali-

zie aktualnie obserwowanych trendów i przeciw-trendów. Jeśli bowiem lamentuję nad tym, że cywilizacja mnie otaczająca odbiegła od złotego (lub choćby złotawego) wieku i stacza się ku mrocznym, złowrogim horyzontom – wypowiadam przecież jakąś prognozę, przynajmniej ostrzegawczą.

Jakaż zatem bywała trafność takich przewidywań? Również tych, których autorami były najświetniejsze umysły epoki? Otóż trafność ta okazywała się na ogół bardzo marna. Łatwo wyliczyć co najmniej trzy rodzaje okoliczności, których przykłady przyniósł obficie wiek XX, zwłaszcza jego druga połowa, i które ów sceptycyzm uzasadniają.

Po pierwsze – rozwój techniki przynosi co pewien czas rewolucyjne nowości, których jeszcze na dekadę przed ich pojawieniem się nikt nie przewidywał, a w każdym razie nie przewidywał ich olbrzymich, raptownych i mających globalny zasięg reperkusji. Jeszcze w początkach lat 30. nikt, a na pewno nikt z dumających nad losami świata humanistów, nie brał pod uwagę pojawienia się w mniej niż 15 lat później broni jądrowej. Podobnie, jeszcze w połowie lat 80. nikt nie przewidywał (a w każdym razie predykcje takie nie były głośno słyszalne) nagłego pojawienia się zupełnie nowego systemu globalnej komunikacji międzyludzkiej w postaci sieci Internetu; a jest to wszak technika, która już obecnie, na naszych oczach, i to w tempie eksplozywnym, zmienia wiele zasadniczych elementów życia jednostek i społeczeństw – od sposobu dokonywania zakupów po działalność policji, edukację, zdrowie, moralność i ideologię.

Po drugie – wiek nasz przynosił wydarzenia ekonomiczne i polityczne o charakterze wielkich, o światowym zasięgu kryzysów, następujących nagle i zupełnie niespodziewanych. Nikt, nie wyłączając profesjonalnych analityków, nie przewidział do ostatniej niemal chwili gigantycznego krachu systemu finansowego w roku 1929; ani wielkiego kryzysu paliwowego w roku 1973; ani nagłego rozpadu, w roku 1990, jednego z dwu supermocarstw i załamania się utrwalonego od dziesięcioleci dwubiegunowego podziału świata. A były to wszak wszystko wydarzenia o konsekwencjach głębokich i globalnych.

Po trzecie wreszcie – da się wymienić cały szereg „czarnych scenariuszy", owych przewidywań desperackich lub zgoła katastroficznych – tych właśnie będących przedmiotem rozważań profesora Jedlickiego – które się po prostu nie sprawdziły lub które zdradzają już wyraźne „oznaki niesprawdzania się". Okazały się bowiem przewidywaniami od początku z jakiegoś powodu mylnymi, ułomnymi, takimi, w których przeoczono możliwość włączenia się w bieg rzeczy jakiegoś „dodatkowego czynnika" o istotnym znaczeniu. Albo też znakami, które okazały się prognozami samounicestwiającymi się, bo podziałały

jako ostrzeżenie i na czas uruchomiły interwencje naprawcze; w rezultacie „historia, z uśmiechem Mony Lizy" skręcać zaczęła na inną drogę i „wymykać się kategorycznemu imperatywowi" wytyczonemu przez intelektualistów (jak to pisała Barbara Tuchman o Eduardzie Bernsteinie i losach prognozy marksistowskiej). Na przykład, kapitalistyczna cywilizacja miejsko–przemysłowa pobiegła, mimo wszystko, ku znacznie jaśniejszym krajobrazom niż ten, który niegdyś opisywał ze zgrozą Tocqueville po zwiedzeniu Manchesteru i który to opis przywołuje Jerzy Jedlicki. Dziś „największy strumień ludzkiej wynalazczości", „użyźniający cały świat", nie wypływa już z „cuchnącego rynsztoka" i „plugawego ścieku", w którym „człowieczeństwo dostąpiło największego zbydlęcenia". Wypływa on głównie z przeszklonych, sterylnie czystych, klimatyzowanych laboratoriów i hal produkcyjnych, z firm Microsoft, Texas Instruments i Mitsubishi, a niekiedy też z małych garaży przydomowych, takich jak ten, w którym kilkanaście lat temu dwaj młodzi, schludni Amerykanie skonstruowali pierwszy komputer osobisty.

Uśmiech Mony Lizy pojawiać się też zaczyna na twarzy cywilizacji oglądanej oczyma ekologów. To prawda: zagrożenia w tej mierze, dostrzeżone już w stuleciu ubiegłym, zaczęły narastać dramatycznie w naszym. Ale, szczególnie od czasu ukazania się Raportu U Thanta i pierwszego raportu Klubu Rzymskiego, podjęto przeciwdziałania, których zasięg, rozmach i różnorodność stale wzrasta, zaś efekty (o czym się jakoś mniej mówi) są już znaczące. W USA roczna emisja przemysłowa dwutlenku siarki do atmosfery spadła od 1970 roku do dziś o połowę, zaś stopień skażenia powietrza związkami ołowiu zmalał o ponad 90%; liczba Amerykanów narażonych w swym miejscu zamieszkania na zanieczyszczenia powietrza przekraczające tzw. normę federalną zmalała w okresie 1982–1992 ze 100 do 54 mln osób; Europa Zachodnia ma obecnie o 30% większe zalesienie niż 50 lat temu; alarm przeciwsmogowy ogłaszać trzeba było w wielkich aglomeracjach amerykańskich trzykrotnie rzadziej w 1993 niż w 1988 roku itd.

Wątpliwości nasuwa również stara teza, że cywilizacja przemysłowa pcha świat w kierunku zdziczenia obyczajów i ogólnej degrengolady moralnej. Pogląd taki obowiązuje nieustannie w salonach, zaś przeciwny mu spotyka się z reguły z szyderstwem jako infantylnie naiwny. A jednak faktem jest przecież, że przez wszystkie tysiąclecia zapisanej historii, aż do czasów nowożytnych, za zakceptowany, normalny porządek ludzkiego świata uznawano na przykład publiczne egzekucje, i to z reguły poprzedzane wyrafinowanymi torturami, zabijanie jeńców wojennych, rzezie ludności zdobytych miast, mordy rytualne, traktowanie chorych psychicznie w sposób, od którego jeżą się

dziś włosy na głowie, chłostę, niewolnictwo, katorżniczą pracę fizyczną dzieci. Są to wszystko praktyki nie tylko coraz powszechniej potępione dziś jako barbarzyńskie, lecz także coraz skuteczniej rzeczywiście eliminowane. Dotyczy to na przykład kary śmierci, i to nawet tej wykonywanej w sposób możliwie „humanitarny"; dotyczy obyczajów wojennych, a nawet samego – nigdy wszak dawniej nie kwestionowanego – prawa do wszczynania wojny napastniczej; dotyczy nawet traktowania zwierząt. Wbrew wszelkim czarnym scenariuszom tzw. świat rozwinięty zmierza, mimo wszystko, raczej w kierunku zmniejszania, a nie zwiększania obszarów „dzikości i barbarzyństwa" w stosunkach między ludźmi. Zaś świat rozwinięty obejmuje już 1/5 ludzkości i będzie rozrastał się, bo prezentuje poziom życia i zasady organizacji społeczeństwa szeroko postrzegane jako bardzo atrakcyjne. Tak czy owak, niepodważalna – bo po prostu dająca się udokumentować statystycznie – jest teza następująca: nigdy przedtem w dziejach tak wielki jak dziś odsetek ludzi nie miał przed sobą perspektywy życia tak długiego, bez strachu przed śmiercią z głodu, pod nożem, na stosie lub na palu, bez obaw przed zarazą, skrajną nędzą, popadnięciem w niewolnictwo; i nigdy tak wielu jak dziś nie miało takich możliwości układania swego życia wedle własnych upodobań, wierzeń i uzdolnień.

Artykuł Jerzego Jedlickiego był dla mnie lekturą przepyszną i w sumie krzepiącą. Pokazuje, że lamenty intelektualistów są światu bardzo potrzebne – jako ostrzeżenia i jako pobudki do namysłu nad kondycją własną i ludzkości. Oraz przypomina ponownie, że przyszłość, nawet ta bliska, jest *„poorly predictable"*; co ja osobiście uznaję za jeden z ważnych uroków życia.

Tadeusz Bielicki

TADEUSZ BIELICKI, ur. 1932, profesor antropolog w Zakładzie Antropologii PAN, wykładowca Washington State University. Założyciel i redaktor naczelny „Studies in Physical Anthropology". Mieszka w Warszawie.

CO SIĘ DZIEJE Z NASZĄ CYWILIZACJĄ?

NA MARGINESIE ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

Jacek Salij OP

1. Encyklika *Evangelium vitae* jest w swojej istocie stanowczą demaskacją i odrzuceniem antropologicznego agnostycyzmu, który coraz bardziej kształtuje naszą współczesną mentalność i obyczaje. To ogarniające całą naszą cywilizację zwątpienie w możliwość poznania, kim naprawdę jest człowiek i jaki jest ostateczny sens i cel jego istnienia, wydaje się nieuchronną konsekwencją agnostycyzmu teologicznego. Prawda o człowieku jest zupełnie inna, jeśli powodem zaistnienia człowieka jest bezinteresowna miłość Boga, zupełnie inna zaś, jeśli ostateczną przyczyną naszego zaistnienia były działania jakichś sił bezosobowych. Otóż jeśli nie wiemy, kim jest Bóg, ani tego nawet, czy On w ogóle istnieje, konsekwentnie nie możemy też wiedzieć, kim naprawdę jest człowiek, czy jego życie ma jakiś sens nieredukowalnie duchowy i czy zmierza ku jakiemuś przeznaczeniu ostatecznemu.

Właśnie tutaj – twierdzi Jan Paweł II – leży „sedno dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka (...) Tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie" (nr 21).[1] Zjawisko szybko zresztą przybiera postać „zamkniętego koła, które wciąga

[1] Wszystkie odniesienia bez podania tytułu dotyczą encykliki *Evangelium vitae*.

niczym straszliwy wir", ponieważ postawy i działania, wynikające z osłabienia wrażliwości na człowieka, pogłębiają istotnie brak wrażliwości na Boga: „Z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga" (tamże).

Spróbujmy skomentować tę kluczową dla encykliki konstatację Papieża. Otóż wydaje się, że agnostycyzm – zarówno ten teologiczny, jak ten antropologiczny – który ogarnia współczesną mentalność, nie jest agnostycyzmem autentycznym. Tylko wtedy mamy do czynienia z agnostycyzmem autentycznym, kiedy nasze „nie wiem" wyraża naprawdę „nie wiem". Na przykład kiedy kobieta staje przed problemem: „nie wiem, czy jestem w ciąży", ona tego naprawdę nie wie. Istnieje jednak również „nie wiem" fałszywe, które płynie z naszej zakłamanej świadomości, bądź za pomocą którego chcemy kogoś wprowadzić w błąd.[2]

Otóż najbardziej rozpowszechnione dzisiaj postawy agnostycyzmu teologicznego – wyrażające „nie wiem" wobec istnienia Boga lub wobec Jego osobowości i transcendencji w stosunku do świata stworzonego, albo też wobec Jego opatrzności nad stworzeniem – są ewidentnie formami ateizmu, niestety ateizmu zakłamanego. Cóż to bowiem za agnostycyzm, który, stając wobec wymienionych przed chwilą problemów, odpowiada: „nie wiemy i nigdy wiedzieć tego nie będziemy" albo: „nie wiem, bo to mnie mało obchodzi"? Jeśli nigdy nie będziemy wiedzieć tego, czy istnieje Bóg osobowy, Stwórca wszechświata i opiekujący się swoim stworzeniem, to niewątpliwie Bóg taki nie istnieje, bo gdyby istniał, dałby się z pewnością jakoś poznać. Jeśli zaś nie wiemy, czy taki Bóg istnieje, bo to nas mało obchodzi, znaczy to, że jesteśmy pewni tego, że nie istnieje. Niemożliwe bowiem byłoby nie interesować się Kimś, od kogo – w przypadku, jeżeli ktoś taki istnieje – zależy cały, bez reszty cały, sens mego istnienia i moje spełnienie ostateczne.

Niestety, zakłamanie i fałszywą świadomość należy zarzucić również współczesnemu agnostycyzmowi antropologicznemu. Nie mówi w sposób odpowiedzialny: „nie wiem, kim jest człowiek", ten kto praktycznie w ogóle nie liczy się z tym, że być może człowiek jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz że być może przeznaczenie człowieka przekracza nasze życie obecne, życie doczesne. Nie mówi prawdy ktoś taki, kto powiada: „nie wiem, kim jest człowiek" – i jednocześnie walczy o zwycięstwo moralnego relatywiz-

[2] Rozróżniając agnostycyzm autentyczny i nieautentyczny, inspiruję się spostrzeżeniem Ludwiga Wittgensteina, *Wykład o wierze*, w: *Drogi myślących*, red. M. Heller i J. Życiński, Kraków 1983, s. 81.

mu zarówno w społecznej świadomości, jak w państwowym prawodawstwie, dopuszcza poddanie życia ludzkiego jakimś rachunkom utylitarnym, zabiega o możliwie gruntowne wyrzucenie religii z życia publicznego. Konkretne poglądy (a nieraz i czyny) tego człowieka przeczą jego deklaracjom ogólnym. Deklarowany agnostycyzm tylko maskuje jednoznacznie wyznawaną materialistyczną wizję człowieka.

Spróbujmy doprowadzić to nasze spostrzeżenie do końca i zapytajmy: po co to maskowanie się, skoro w krajach naszej cywilizacji można z całą otwartością zarówno wyznawać ateizm, jak opowiadać się za materialistyczną wizją człowieka? Otóż przyczyny i cele (niekoniecznie uświadamiane) tej niezwykłej popularności zakłamanego agnostycyzmu są zapewne różnorodne, jedna wszakże bije w oczy: w imię zakłamanego agnostycyzmu da się sformułować równie zakłamany – i stosunkowo trudny do zdemaskowania – program zredukowania religii do sfery prywatnej oraz neutralności światopoglądowej państwa i życia społecznego, który *de facto* jest programem konsekwentnej walki zarówno z wiarą w Boga, jak z religijnym pojmowaniem człowieka. Pod sztandarami tego programu mentalność ateistyczna dokonuje swojej największej w dziejach ekspansji misjonarskiej i dopuszcza się licznych aktów nietolerancji wobec ludzi oraz wspólnot religijnych. Na zjawisko to wskazywał Jan Paweł II podczas swojej czwartej pielgrzymki do Polski:

> Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobistym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności (...) Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością.[3]

2. Funkcjonuje w świadomości współczesnej idea, jakoby jedynym „uczciwym intelektualnie" sposobem przezwyciężenia agnostycyzmu było podjęcie decyzji światopoglądowej. Kiedy sławny polski filozof marksistowski publicznie napisał, że materializm jest poglądem równie

[3] *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1991, s. 92 n. Żeby nie wyjść nadmiernie poza główny wątek naszego tematu, tylko zasygnalizuję artykuł Helmuta Jurosa, *Spór wokół „invocatio Dei" w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* („Przegląd Powszechny" 1994, nr 2, s. 139–154), gdzie z wielką jasnością wykazano stronniczość oraz społeczną szkodliwość postulatu pominięcia imienia Bożego w preambule Konstytucji. Na mechanizmy agresji antyreligijnej oraz faworyzowania relatywizmu moralnego próbowałem zwrócić uwagę m. in. w tekstach: *Teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji*, „Ethos" 6 (1993) nr 21–22, zwłaszcza s. 117–121; *Wiara i wierzenia*, „Znak" 46 (1994) nr 464, zwłaszcza s. 37–39.

niedowodliwym, jak uznawanie istnienia Boga, i że dopiero decyzja światopoglądowa sprawia, że ktoś jest człowiekiem wierzącym albo niewierzącym – wielu katolików zareagowało na to stwierdzenie entuzjazmem. Przyzwyczajeni, że piętnowano ich wiarę mianem zabobonu i przeżytku z czasów niesprawiedliwości społecznej, odczuli w tym stwierdzeniu odrobinę zadośćuczynienia za doznawaną dyskryminację oraz jakąś zapowiedź przyszłego równouprawnienia.

Jestem jak najdalszy od przypisywania owemu filozofowi jakichś ukrytych zamiarów, jednak obiektywna wymowa jego tezy wydaje się oczywista. Właśnie przed chwilą próbowałem pokazać, że agnostycyzm radykalny, który na podstawowe pytania o Boga odpowiada: „nie wiemy i nigdy wiedzieć nie będziemy", jest w gruncie rzeczy ateizmem. Otóż propozycja przekroczenia owego „nie wiemy" poprzez decyzję światopoglądową jest ofertą pod adresem ludzi wierzących w Boga, ażeby zgodzili się z tym, że On obiektywnie nie istnieje, natomiast każdemu wolno aktem światopoglądowej decyzji ukonstytuować Jego istnienie w swoich poglądach.[4] Co więcej, człowiekowi, który zdecyduje się być w taki sposób „wierzącym", zapewnia się prawo do układania życia zgodnie ze swymi poglądami (w tym również prawo do praktyk religijnych), a nawet szacunek dla dokonanego przez niego wyboru.

Rzecz jasna, dwóm warunkom muszą się podporządkować ludzie, którym łaskawie zezwala się wierzyć w Boga, mimo że tak naprawdę to Boga nie ma. Po pierwsze, muszą uznać, i często to deklarować, że każda inna decyzja światopoglądowa jest co najmniej równie wartościowa jak ich własna (nie chodzi o równouprawnienia prawne, tu żąda się uznania równowartości duchowej). Po wtóre, muszą zgodzić się z tym, że religia jest sprawą ściśle prywatną, a przyznawanie jej jakiegoś miejsca w życiu publicznym jest balastem, jaki pozostał po czasach, kiedy ludziom wydawało się, że Bóg istnieje naprawdę – i że należy pogodzić się z tym, iż społeczeństwa cywilizowane systematycznie usuwają religię z życia publicznego, przyznając wspólnotom religijnym prawo funkcjonowania we własnych „niszach ekologicznych".

Dokładnie tę samą strukturę mają wnioski praktyczne, jakie wyciąga się z agnostycyzmu antropologicznego, królującego w mentalności współczesnej. Ludziom wierzącym w to, że sens i cel życia ludzkiego przekracza wszelkie miary doczesne, proponuje się następującą ugodę: pogódźcie się milcząco z tym, że obiektywnie nie macie racji, bo tę należy przyznać materialistycznej wizji człowieka, a w zamian za to

[4] Czymś zupełnie innym jest dokonanie „skoku w ciemność", ażeby znaleźć Boga żywego i prawdziwego. Pisałem o tym w tekście *Dlaczego wiara jest ryzykiem?* (*Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980, s. 7–16).

wolno wam będzie swobodnie i z wszystkimi konsekwencjami w waszym życiu prywatnym (ale tylko prywatnym) wyznawać waszą wiarę, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Życie społeczne musi być jednak, rzecz jasna, ukształtowane zgodnie z materialistyczną wizją człowieka, zatem w duchu moralnego relatywizmu, który postuluje między innymi to, że prawo będzie zezwalało na aborcję, eutanazję, małżeństwa homoseksualne, a w miarę wzrostu świadomości społecznej – także na zabijanie upośledzonych noworodków, przymusową sterylizację osób psychicznie chorych lub obciążonych chorobą dziedziczną[5] itp.

Otóż do agnostycyzmu teologicznego Kościół ustosunkował się autorytatywnie już w roku 1870, na Soborze Watykańskim I, w Konstytucji o wierze katolickiej. Encyklika *Evangelium vitae* jest autorytatywnym wykładem stanowiska wiary chrześcijańskiej wobec agnostycyzmu antropologicznego. Ponieważ wewnętrzna struktura obu stanowisk jest uderzająco podobna, nie od rzeczy będzie przypomnieć najpierw stanowisko Kościoła wobec agnostycyzmu teologicznego.

Można je streścić w kilku punktach. Po pierwsze, ponieważ Bóg jest Stwórcą i celem wszystkiego, co istnieje, łaska i wiara nie są niezbędne do poznania Jego istnienia ani do wyrobienia sobie elementarnego rozeznania na temat Jego wszechdoskonałości, gdyż możemy to poznać nawet samymi tylko naturalnymi naszymi władzami poznawczymi. Po wtóre, tę naszą zdolność naturalnego poznania Boga istotnie osłabia nasz grzech, toteż wskutek grzechu poznajemy Boga nie wszyscy, nieraz dopiero po odbyciu długiej drogi, nie zawsze z całą pewnością, niekiedy z domieszką błędu. Nie jest jednak tak, żeby grzech mógł w nas zupełnie zniszczyć naturalną zdolność poznania Boga, a zarazem – im mniej będzie w nas grzechu, tym bardziej będziemy zdolni rozpoznać Boga jako źródło i cel całej rzeczywistości. Po trzecie, dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego łasce nasze poznanie Boga osiąga zupełnie nowe horyzonty, przemienia nas wewnętrznie, dając nam realny udział w życiu Bożym, oraz przygotowuje nas do życia wiecznego.

Jan Paweł II analogicznie sprzeciwia się agnostycyzmowi antropologicznemu. „Mimo wszelkich trudności i niepewności – pisze w początkowej części encykliki – każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajem-

[5] Ponieważ dwóm ostatnim tezom łatwo zarzucić demagogię, śpieszę z informacją, że w parlamencie francuskim podjęto już próbę uchwalenia prawa zezwalającego na zabicie upośledzonego noworodka w ciągu trzech dni po urodzeniu, natomiast przymusową sterylizację dopuszczały już przed II wojną światową prawa demokratycznej Szwecji oraz niektórych stanów USA. Bezmiar wstrząsających faktów w tej i podobnych dziedzinach, zwłaszcza w dziedzinie nadużyć w doświadczeniach genetycznych oraz planowania eugenicznego, podaje Jacques Testart, *Le désir du gène*, Editions Fr. Bourin, Paris 1992.

niczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu świętość życia ludzkiego od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra" (nr 2). Krótko mówiąc, nie jest tak, że świętość życia ludzkiego oraz prawo każdego człowieka do życia zostały ukonstytuowane poglądami chrześcijan czy jeszcze jakichś innych ludzi; są to obiektywne wymiary człowieczeństwa, które każdy człowiek może i ma powinność rozpoznać i uszanować.

Faktem jest, że wśród ludzi, którzy upominają się o prawo do aborcji czy eutanazji, trudno spotkać kogoś, kto otwarcie przyznawałby się do tego, iż broni prawa do zabijania poczętych dzieci czy ludzi umierających. Nazwanie promotorów prawa do aborcji zwolennikami zabijania budzi zazwyczaj ich gwałtowny sprzeciw. Trudno o bardziej przekonujący dowód, że przytoczone przed chwilą słowa Papieża wyrażają prawdę o naszym człowieczeństwie, a nie tylko jego osobiste przekonanie, nie tylko nawet mądrość uznaną oficjalnie przez Kościół.

Stąd Papież nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, że bezwzględny szacunek dla życia ludzkiego jest prawem moralnym powszechnie obowiązującym: „Przykazanie »nie zabijaj«, także w swojej treści najbardziej pozytywnej, jako nakaz szanowania, kochania i umacniania życia, jest wiążące dla wszystkich ludzi. Rozbrzmiewa bowiem w sumieniu każdego człowieka niczym nie milknące echo pierwotnego przymierza Boga Stwórcy z człowiekiem; wszyscy mogą je poznać dzięki światłu rozumu i zachowywać dzięki tajemniczemu działaniu Ducha Świętego, który tchnąc tam, gdzie chce, dosięga i ogarnia każdego człowieka żyjącego na świecie" (nr 77). Teza encykliki jest jasna: to nie Kościół próbuje wszystkim narzucić swoją – jedną z wielu – wizję człowieka; to ci, którzy walczą o możliwość legalnego zabijania niewinnych, próbują stworzyć cywilizację radykalnie kłócącą się z prawdą naszego człowieczeństwa.

Radykalnie przeciwstawić się tym próbom i pozytywnie chronić życie ludzkie, zwłaszcza słabe i zagrożone, mają obowiązek wszyscy, nie tylko chrześcijanie. Ponieważ zaś chodzi tu o ludzki bądź nieludzki charakter naszej cywilizacji, jest to nie tylko obowiązek każdego z nas, ale również nasz obowiązek wspólnotowy: „Wszyscy mamy nieść naszemu bliźniemu posługę miłości, broniąc jego życia i wspomagając je zawsze, a zwłaszcza wówczas, gdy jest słabe lub zagrożone. Powinniśmy o nie troszczyć się, nie tylko jako jednostki, ale także jako wspólnota, czyniąc z bezwarunkowego szacunku dla życia ludzkiego fundament nowego społeczeństwa" (tamże).

3. Jak mogło dojść do tego, że całe społeczeństwa zwątpiły w tę

podstawową prawdę o człowieku i wynikającą z niej powinność skrupulatnego respektowania życia ludzkiego, również najbardziej słabego czy głęboko upośledzonego? Jak to się stało, że życie ludzkie jest w naszym XX wieku przedmiotem rachunków utylitarnych? Co jest przyczyną tego, że „czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji pomiędzy osobami i współżycia społecznego staje się siła" (nr 19)?

W odpowiedzi na pytanie: „jak to się dzieje, że niekiedy ludzie mogą nie rozpoznać samego nawet istnienia Boga?", tradycyjna nauka katolicka odpowiada krótko: to nasze ludzkie grzechy, grzechy nas wszystkich, utrudniają nam poznanie Boga. Odpowiedź encykliki *Evangelium vitae* na pytanie, co jest przyczyną tak rozprzestrzeniającego się w naszym XX wieku antropologicznego agnostycyzmu, jest nieporównanie bardziej rozwinięta, chociaż, być może, ostatecznie sprowadza się do tego samego.[6]

Ufam, że trafnie oddam ducha tej encykliki, jeśli przedstawioną w niej diagnozę, co się dzieje obecnie z naszą cywilizacją, podsumuję następująco: podobnie jak choroba nowotworowa nigdy nie może stać się normalnym sposobem funkcjonowania organizmu, i co najwyżej tylko na krótką metę organizm może nie odczuwać jej negatywnych skutków, tak samo życie „tak jakby Boga nie było" (nawet jeśli ktoś uznaje Jego istnienie) nie jest normalnym sposobem życia ludzkiego i musi powodować coraz to bardziej dramatyczne skutki negatywne. Encyklika *Evangelium vitae* alarmuje, że rak antropologicznego agnostycyzmu, jaki ogarnia naszą cywilizację w ślad za jej zdystansowaniem się wobec pytania o Boga, zaczyna coraz jawniej odsłaniać swoją wrogość wobec człowieka, niszcząc naszą godność, wynaturzając nasze sumienia, narzucając nieludzkie wyobrażenia na temat wolności, relatywizując nawet wartość naszego życia.

Pierwsze próby budowania świata „tak jakby Boga nie było" wydawały się nadzwyczaj pomyślne. Okazywało się, że bezreligijność idzie nieraz w parze z wielką szlachetnością, społecznym zaangażowaniem oraz wrażliwością na cudzą biedę i krzywdę. Zaczęły się nawet pojawiać opinie, że energię duchową, jaką ludzie wierzący dzielą między służbę Bogu i bliźniemu, człowiek niewierzący może w całości poświęcić innym ludziom. Odejście od Boga niektórzy odczuwali więc jako wyzwolenie, jako zrzucenie niepotrzebnie obciążającego balastu.[7] Tylko

[6] Niekiedy w encyklice pisze się o tym wprost: Grzech prowadzi człowieka „do bałwochwalczej czci stworzenia (...) W ten sposób człowiek nie tylko oszpeca obraz Boży w samym sobie, ale doznaje pokusy, aby zniekształcić go także w innych, wprowadzając w miejsce wzajemnej komunii nieufność, obojętność i wrogość, która posuwa się nawet do zabójczej nienawiści. Kto nie uznaje Boga jako Boga, sprzeniewierza się głębokiemu pojęciu człowieka i narusza komunię między ludźmi" (nr 36).

[7] Zwłaszcza w okresie Oświecenia rozpowszechniło się patrzenie na religię jako na urągający rozumowi zabobon, natomiast Marks sformułował zarzut, że jest ona narzędziem tumanienia klas

najbardziej przenikliwi myśliciele zauważali (zresztą zazwyczaj mimochodem), że etyka ateistów i agnostyków tylko siłą bezwładu respektuje moralne przesłanie Dekalogu i Ewangelii, a coraz głębsze odchodzenie od tego dziedzictwa wydaje się czymś nieuniknionym.[8]

Dziś to odejście konstatujemy jako fakt. Dzięki temu coraz jaśniej widzimy, że konsekwentne zbudowanie świata bez Boga jest czymś wewnętrznie niemożliwym. Bóg jest przecież realnie źródłem naszego istnienia i ostateczną podstawą wszelkiego sensu. Otóż nigdy jeszcze tak jak dzisiaj nie zaistniała w ludzkiej historii tak ostra sprzeczność między społecznym pragnieniem zbudowania świata bez Boga i obiektywną niemożnością zbudowania takiego świata. Toteż nic dziwnego, że współczesna cywilizacja staje się coraz bardziej nieludzka, coraz intensywniej unosi się nad nią zapach niewinnej krwi.

Bo jak długo jeszcze cywilizacja nasza wytrzyma ciężar tej sprzeczności, że z jednej strony – zupełnie jak w prawdziwym, Bożym świecie – uznajemy nienaruszalne prawa każdej osoby ludzkiej, z drugiej jednak strony, zupełnie jakby Boga nie było, walczymy o tolerancję dla zabijania poczętych dzieci oraz dla wielu innych wykroczeń przeciwko przykazaniu „nie zabijaj"? Jak długo można z prawa naturalnego (bo ono przecież uzasadnia nienaruszalność praw ludzkich) czynić kamień węgielny całej cywilizacji i jednocześnie ogłaszać moralny relatywizm i zaciekle zwalczać samo nawet pojęcie prawa naturalnego?

Wiele sprzeczności rozdzierających naszą cywilizację usiłujemy

---

wyzyskiwanych. Janowi Jakubowi Rousseau zdarzyło się nawet twierdzić, że każda bez wyjątku religia ma cechy organizacji przestępczej: „Wśród tych religii, które panują lub panowały w przeszłości, nie ma ani jednej, która by nie wyrządziła ludzkości krzywd najokrutniejszych. Wszystkie wyznania prześladowały swoich braci, wszystkie składały Bogu w ofierze krew ludzką. Bez względu na źródło tych sprzeczności, ich istnienie jest faktem. Czyż chęć ich pokonania jest zbrodnią?" (*List do arcybiskupa de Beaumont*, w: *Umowa społeczna*, PIW, Warszawa 1966, s. 658). Próbę zdemaskowania ukształtowanego wówczas mitu straszliwie krwawej inkwizycji podjął ostatnio Edward Peters, *Inquisition*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1989.

[8] F. Nietzsche, skądinąd w kontekście chrześcijaństwu nieżyczliwym, tak oto pisze na temat wzorcowo szlachetnej ateistki angielskiej: „G. Eliot – Wyrzekli się chrześcijańskiego Boga, więc zdaje im się, iż tym silniej powinni się trzymać chrześcijańskiego morału: jest to angielski sposób wnioskowania i nie mamy go za złe moralistkom *à la* Eliot (...) Nam przedstawia się to inaczej. Zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tym samym p r a w o do chrześcijańskiego morału. Żadną miarą nie jest on zrozumiały sam przez się: na ten punkt trzeba raz wraz zwracać uwagę, wbrew angielskim ciemięgom. Chrześcijaństwo jest systemem, jest obmyślanym, c a ł k o w i t y m poglądem na rzeczy. Wytrącając zeń pojęcie zasadnicze, wiarę w Boga, obala się tym samym c a ł o ś ć: nie pozostaje nic innego" (*Zmierzch bożyszcz*, w: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1905–1906, s. 69). Zdaniem Miguela de Unamuno, owi po chrześcijańsku szlachetni agnostycy to wręcz „pasożyty społeczne (...) które otrzymawszy od społeczeństwa, w jakim żyją, bodźce dla swego postępowania moralnego, zaprzeczają, iżby wiara w Boga i w drugie życie były konieczne dla ugruntowania właściwego zachowania i znośnego życia, bowiem społeczeństwo przygotowało już dla nich soki duchowe, z których żyją. Poszczególna jednostka może udźwignąć brzemię życia i przeżywać je dobrze, a nawet heroicznie, nie wierząc ani w Boga, ani w nieśmiertelność duszy, lecz żyje ona wówczas życiem duchowego pasożyta" (*O poczuciu tragiczności życia*, Kraków 1984, s. 33).

zamazywać za pomocą kłamstwa, eufemizmu, sofistycznego wybiegu, ale na jak długo można ukryć rozpadanie się muru – że użyję obrazu proroka Ezechiela (13, 10–16) – poprzez rzucanie tynku na wciąż rozszerzającą się szczelinę? Jak długo można niby bratobójca Kain udawać niewinnego (Rdz 4, 9)? Wstrząsające są te karty w encyklice, gdzie całą naszą cywilizację porównuje się do Kaina, którego naśladujemy zarówno w zbrodni, jak w jej ukrywaniu i udawaniu, że nic złego się nie dzieje.

Rzecz w tym, że nieludzkość naszej cywilizacji jest coraz trudniejsza do ukrycia. *Evangelium vitae* uderza na alarm nie tylko z powodu załamania się społecznej akceptacji dla przykazania „nie zabijaj". Człowiek stworzony przez Boga nosi w sobie wspaniałe zabezpieczenia i potwierdzenia swojej ludzkiej godności. Są nimi między innymi zdolność do związywania się miłością z innymi ludźmi, potrzeba wolności i zdolność do bycia wolnym, dążenie do poznania prawdy, sumienie, czyli umiejętność rozróżniania dobra i zła, umiejętność ukierunkowana na to, żeby dobro czynić, a zła unikać. Otóż ażeby żyć „tak jakby Boga nie było", człowiek musi dokonać w sobie częściowej destrukcji tych Bożych darów (całkowite ich zniszczenie na szczęście przekracza nasze możliwości).

Spróbujmy nieco tę destrukcję opisać. Otóż decydując się żyć „tak jakby Boga nie było", człowiek zaczyna żyć tak, jakby nie był wezwany do życia wiecznego. Sama logika każe wówczas, wcześniej czy później, zaniechać traktowania miłości jako najwyższej wytycznej ludzkiego postępowania. Staje się nią sukces, stawianie własnego interesu na miejscu wartości najwyższej, wiara, że ostatnie słowo na tym świecie należy do silniejszych. To nie przypadek, że w epoce dominacji agnostycyzmu króluje mentalność indywidualistyczna, dokonuje się rozpad nawet najbardziej elementarnych więzi społecznych, zanika „wzajemne zaufanie – fundament wszelkiej autentycznej relacji między osobami" (nr 66).

Zobaczmy jeszcze, co się dzieje z ludzką wolnością w świecie, w którym „jakby Boga nie było". Naszą wolność możemy naprawdę realizować tylko w rzeczywistości takiej, jaka jest. Otóż rzeczywistość rządzi się różnymi prawami, które nie my ustanowiliśmy, począwszy od prawa grawitacji aż po prawo moralne. Kształtując świat bez Boga, usiłujemy zanegować to usytuowanie naszej wolności wewnątrz praw, które określają rzeczywistość. Prawa grawitacji nie da się zanegować nawet na krótką metę, zatem naszą wolność usiłujemy postawić przynajmniej ponad prawem moralnym i uzurpujemy sobie boskie atrybuty prawodawcy norm moralnych.

Toteż trudno nie podzielać spostrzeżenia encykliki, że „jeżeli

promocja własnego »ja« jest pojmowana w kategoriach absolutnej autonomii, prowadzi to nieuchronnie do negacji drugiego człowieka" (nr 20). W społeczeństwie indywidualistycznym – jak pisze w tym samym miejscu Jan Paweł II –

każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych. Jednakże fakt, że także inni mają podobne dążenia, zmusza do poszukiwania jakiejś formy kompromisu, jeżeli społeczeństwo ma zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności. W ten sposób zanika wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich: życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu. Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji.

Najsłabsi członkowie tak zorganizowanego społeczeństwa, których interesy nie mają dostatecznie mocnego poparcia w dyskursie społecznym, nie są chronieni nawet w zakresie swojego prawa do życia. Okazuje się, że nawet najsprawiedliwiej pomyślany ustrój, jeżeli nie uznaje wcześniejszych od człowieka, bo pochodzących od samego Boga zasad moralnych, nieuchronnie zmierza ku ustanowieniu prawa silniejszych. Toteż osobiście z całym przekonaniem podzielam ostre słowa encykliki pod adresem takiej autodestruktywnej wolności: „Rewindykacja prawa do przerywania ciąży, dzieciobójstwa i eutanazji oraz prawne jego uznanie jest równoznaczne z przyjęciem wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności; z uznaniem jej za absolutną władzę nad innymi i przeciw innym. To jednak oznacza śmierć prawdziwej wolności" (tamże).

Uwierzenie w taką „wolność" i realizowanie jej możliwe jest dzięki temu, że promotorzy życia „tak jakby Boga nie było" potrafią skutecznie rozmontować ludzkie sumienie. Z jednej strony, sumieniu przyznaje się władzę decydowania o dobru i złu, a zatem przypisuje mu się prerogatywy samego Boga; z drugiej zaś strony, doprowadzając do uchwalania praw niegodziwych, daje się sumieniu możliwość znajdowania w nich usprawiedliwienia dla swoich niegodziwych czynów. W rezultacie sumienie prawie znika i jego funkcje przejmują z jednej strony mass media, z drugiej – prawo cywilne. W sytuacji zaś, kiedy sumienie zostało w ten sposób stłumione, nie może dziwić, że ludzi rozróżniających dobro i zło coraz częściej piętnuje się jako wrogów wolności.[9] W imię wolności formułowane są żądania, ażeby w określ-

[9] Również u nas coraz częściej formułowany jest pogląd, „że ten, kto posiada mocne przekonania moralne, nie może być dobrym demokratą. Ten, kto ma pewność co do absolutnej obowiązywalności niektórych wartości, łatwo może ulec pokusie, by narzucić te wartości innym ludziom, by zmusić ich do wybierania tego, co on uważa za dobre. Tak więc pewność co do prawdy wydaje się być połączona z pewnym autorytarnym rysem charakteru. Dobry demokrata musi być relatywistą. A zatem – w sporze między Platonem a sofistami demokrata byłby po stronie sofistów" (R. Buttiglione, *Przemówienie z okazji otrzymania doktoratu honoris causa KUL*, Lublin 1994, s. 64).

lonych przypadkach prawo przymuszało do działań niezgodnych z sumieniem.[10]

4. Mogłoby się wydawać, że agnostycyzm antropologiczny, a w gruncie rzeczy materialistyczna wizja człowieka, zapanowały w naszej cywilizacji niepodzielnie. Otóż jeśli w Boga wierzymy naprawdę, musimy zachować spokój i nadzieję. Bo, po pierwsze, jeden tylko Bóg wie wszystko, co się dzieje z nami i z naszą cywilizacją. Kiedy proroka Eliasza ogarnęła rozpacz z powodu powszechnego zwycięstwa bałwochwalstwa (1 Krl 19, 14), Bóg mu poradził, ażeby się tak z rozpaczaniem nie śpieszył: „Przecież zostawiłem sobie w Izraelu siedem tysięcy – czyli przeogromną liczbę – takich, których kolana nie ugięły się przed Baalem" (1 Krl 19, 18).

Po wtóre: jeżeli trafna jest sformułowana wyżej intuicja, że nasza cywilizacja uległa chorobie nowotworowej, to obecny moment, kiedy sama choroba oraz powodowane przez nią spustoszenia coraz ostrzej się ujawniają, każą się spodziewać jakiegoś przełomu, jakiegoś wielkiego – na miarę całej cywilizacji – wysiłku na rzecz powrotu do zdrowia. Na szczęście, nawet wielkimi grzechami nie możemy do końca ukryć przed samymi sobą tej prawdy o sobie, żeśmy stworzeni na obraz Boży. Nasze grzechy z pewnością ułatwiają nam niewiarę w Boga i materialistyczne patrzenie na samych siebie, ale tych postaw nie usprawiedliwiają. Nawet wielcy grzesznicy zdolni są do przypomnienia sobie w pewnym momencie, że są Bożymi stworzeniami.

Taką właśnie nadzieję głosi Jan Paweł II w *Evangelium vitae*:

> Jest konieczne, aby człowiek uznał swoją pierwotną i niezaprzeczalną kondycję stworzenia, które otrzymuje od Boga istnienie i życie jako dar i zadanie. Tylko akceptując tę przyrodzoną zależność swego bytu, człowiek może realizować w pełni swoje życie i wolność, a zarazem szanować dogłębnie życie i wolność każdej innej osoby. Tutaj przede wszystkim ujawnia się, że osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy – tajemnicy Boga. Kiedy odrzuca się Boga i żyje się tak, jakby On nie istniał, albo nie szanuje się Jego przykazań, łatwo odrzuca się też lub podważa godność ludzkiej osoby i nienaruszalność jej życia (nr 96).

Rzecz jasna, ostateczne przezwyciężenie antropologicznego agnostycyzmu pustoszącego naszą cywilizację znajdziemy dopiero w Chrystusie. W encyklice mówi się o tym szeroko i jest to w gruncie rzeczy

[10] Radykalny liberał Paolo Flores d'Arcais tak oto uzasadnia swój postulat, ażeby prawo przymuszało do wykonywania aborcji również tych ginekologów, którym sumienie na to nie pozwala: „Bycie lekarzem nie jest obowiązkowe, tak jak służba wojskowa, lecz jest wolnym wyborem zawodu. Ten, kto nie jest w stanie podołać o b o w i ą z k o m zawodowym lub nie może w ramach swej wiary uzyskać stosownego rozgrzeszenia, powinien wybrać inny zawód" (*Pacyfizm, papizm, fundamentalizm – święte przymierze przeciwko nowoczesności*, „Res Publica" 1991, nr 9–10, s. 36).

rozwinięcie tych słów Papieża, które tak wspaniale zabrzmiały podczas jego pierwszego przyjazdu do Polski w roku 1979: „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa."[11]

Jednak to jest temat następny i brak czasu, żeby go podejmować. Poświęciłem mu zresztą kiedyś odrębną refleksję.[12]

JACEK SALIJ OP, ur. 1942, prof. dr hab., wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej. Wydał m. in.: *Królestwo Boże w was jest* (1980), *Szukającym drogi* (1982), *Rozpacz pokonana* (1983), *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1985), *Pytania nieobojętne* (1986), opracował antologię *Miłujcie nieprzyjacioły Wasze. Miłość nieprzyjaciół w Polsce* (1983), tłumaczył *Legendy Dominikańskie* (1982) i św. Tomasza z Akwinu (*Ewangelia Ojców Kościoła*, 1982, *Dzieła Wybrane*, 1984, *Wykład Listu do Rzymian*, 1987). Ogłosił szereg artykułów w czasopismach teologicznych, a także w „Więzi", „W drodze", „Znaku" i „Tygodniku Powszechnym".

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Henryk Elzenberg
Z HISTORII FILOZOFII
PISMA, T. III

Kolejna pozycja dzieł wybitnego myśliciela obejmuje prace z zakresu historii filozofii. Są wśród nich tak znane już i głośne teksty, jak rozprawa o metafizyce Leibniza czy praca habilitacyjna poświęcona ukochanemu mistrzowi Elzenberga – Markowi Aureliuszowi, jak i teksty dotąd nie znane, wydobyte z rękopisów. Cały tom adresowany jest nie tylko do profesjonalnych kręgów filozoficznych, ale i do szerokich rzesz Czytelników, dla których autor KŁOPOTU Z ISTNIENIEM pozostaje nauczycielem mądrości.

[11] „Chrześcijanin w świecie" 11 (1979) nr 80, s. 30.
[12] *Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa*, „Ethos" 7 (1994) nr 28, s. 89–95.

TRZECI ŚWIAT

Jadwiga Żylińska

Trzeci Świat był pierwszy. To znaczy, na początku ziemia należała do Trzeciego Świata, zanim Kain pobudował pierwsze miasto, gdzie rzemieślnicy uprawiali swoje kunszty, byli kowalami, obrabiali miedź, a później żelazo, byli lutnikami lub murarzami i budowali domy, gdyż ludzie osiadli mieszkali w domach, w przeciwieństwie do pasterzy „mieszkających w namieciech".

Ludy żyjące z pasterstwa przenosiły się z miejsca na miejsce ze swoimi stadami w poszukiwaniu nowych pastwisk i stale naruszały Pole Uprawne, należące do ludzi osiadłych. Barbarzyńcy nie budowali miast. Miasta były wytworem i ośrodkiem Cywilizacji.

Cywilizacja narodziła się w momencie, gdy z prymitywnej wciąż ludzkości ocknęła się i wydarła potężna dusza, nadając kształt temu, co bezkształtne, stawiając tamy temu, co stałe, niezmienne i bezczasowe. Dusza rozkwitła na skrawku ziemi dokładnie oznaczonym i zapuszcza tam korzenie. Cywilizacja umiera, gdy jej dusza urzeczywistniła sumę swoich możliwości w postaci narodów, języków, wierzeń, sztuk, państw, nauk, po czym cofa się w pierwotną *psyche*, z której się wyłoniła

napisał patetycznie Oswald Spengler w roku 1922 (*Der Untergang des Abendlandes*, t. I, s. 143, przekład J. Żylińska).

Cywilizacje powstawały w różnych punktach globu. Arnold Toynbee wymienia w czasie i przestrzeni dwadzieścia dwie Cywilizacje. Philip Bagby – dziewięć. Z tych (obojętne: dwudziestu dwóch czy dziewięciu) żyje po dziś dzień pięć: Zachodnia, Prawosławna albo Rosyjska, Bliskowschodnia czyli Islamu, Indii i Dalekiego Wschodu.

Fernand Braudel twierdzi, że oprócz wielkich cywilizacji istnieją mniejsze „podcywilizacje", czy też cywilizacje drugorzędne, wreszcie najmniejsze, „które mają prawo tylko z pewnymi odcieniami do miana kultur". Kultury bowiem są pierwotne wobec Cywilizacji. Mówimy o kulturze Łużyckiej, Fatjanowskiej, kulturze Grobów jamowych bądź Grobów pojedynczych, kulturze Dzbanów dzwononatych, Przeworskiej, Sznurowej, kulturze Celtów.

Margaret Mead, antropolog, przyjmuje, że „Cywilizacja jest tym, czego człowiek już nie będzie mógł zapomnieć. Jest to język, alfabet, reguła trzech, numeracja, ogień, para, funkcja liczbowa." Wydaje mi się, że wymienione przez Margaret Mead zdobycze nie są równorzędne ani równoczesne i że większość z nich nie jest funkcją Cywilizacji, lecz osiągnięciem człowieka jako gatunku, gdy wyszedł on ze stadium dzikości i wkroczył w etap barbarzyństwa. Krok od dzikości do barbarzyństwa stanowi postęp większy niż przejście od barbarzyństwa do Cywilizacji.

Powstanie Cywilizacji jest zjawiskiem, powiedziałabym, tajemniczym. Arnold Toynbee stawia tezę, że wyzwanie, jakie stawia człowiekowi natura, pobudza go do podjęcia działania, staje się bodźcem do powstania Cywilizacji. Jako przykład podaje trudne warunki naturalne w dolinie Żółtej Rzeki i w dolinie Nilu, gdzie nieomal w jednym czasie ludzie odpowiedzieli pozytywnie na wyzwanie przyrody i zbudowali dwie wielkie Cywilizacje naczelne: Chińską i Egipską.

Ale w identycznych warunkach klimatycznych i środowiskowych w Rosji powstała Cywilizacja, natomiast nie pojawiła się w Kanadzie. Podobne warunki istniały w Europie Zachodniej i na obszarze obecnych Stanów Zjednoczonych. Dlaczego podobne środowisko po obu stronach Atlantyku nie wywołało podobnych efektów, stanowi zagadkę. Widocznie na powstanie Cywilizacji oprócz czynników zewnętrznych, wyzwania przyrody i otoczenia, działają czynniki psychiczne, niejednoczesny rozwój duchowy, nierównomiernie działający w różnych punktach globu. Poszczególne Cywilizacje stanowiły przez wieki – niekiedy były to tysiąclecia – samotne wyspy otoczone morzem barbarzyńców. Był to Trzeci Świat.

Cywilizacja odgraniczała się od *barbaricum* fortyfikacjami, naturalnymi lub sztucznymi zaporami, lecz jednocześnie wchodziła z nimi w kontakty: istniała wymiana handlowa, czasem barbarzyńcy na mocy układów wchodzili w służbę Cywilizacji, a nawet osiedlali się w jej obrębie. Miasta fascynowały barbarzyńców, ale przyczyną, dla której usiłowali się wedrzeć w jej obwód, nie była fascynacja, lecz – głód. Głód bywał wywoływany klęską żywiołową, pożarem stepów, ostrymi mrozami, wyjałowieniem pastwisk, naciskiem innych nomadów. Ob-

szary, jakie koczownicy zajmowali, nie były w stanie wyżywić rosnącej populacji.

Pierwszy udokumentowany najazd koczowników, zwanych „Ludami Morza" nastąpił trzynaście wieków p.n.e. Byli to mieszkańcy Azji Mniejszej, Libii i plemiona znad Dunaju, napierający na Cywilizację Minojską, rozkwitłą w basenie Morza Śródziemnego.

Państwa świadome zagrożenia ze strony głodnych barbarzyńców wysyłały im żywność. Raport z czasów faraona Menemptaha donosi, że Libijczycy wyruszyli, „ażeby napełnić brzuchy". Korespondencja z tych czasów mówi o katastrofalnym głodzie, jaki dotknął wschodnie wybrzeże Morza Śródziemnego. Faraon wysłał w głąb kraju Hatti statki ze zbożem, ażeby „utrzymać ludność przy życiu". Transporty faraona szły przez kraj Muki do północnej Syrii i Ura w Azji Mniejszej. Wymiana listów między królem Hatti i królem Ugarit dotyczy dostawy ziarna wysłanego na Cypr. Inna tabliczka mówi o wysłaniu dwóch tysięcy korcy ziarna, jakie z prowincji Muki mają zostać szybko przetransportowane statkami do głodujących mieszkańców Ura i Kilikii. Konieczność przetransportowania żywności wymagająca dwóch kursów świadczy o ostatecznej potrzebie.

Wszystkie próby powstrzymania głodujących mas okazały się jednak niewystarczające. W trzynastym wieku p.n.e. barbarzyńcy opuścili zajmowane przez siebie tereny. Step tętnił wstrząsany wędrówką ludów. Na przedzie jechały dwukołowe rydwany bojowe zrobione z jednego wydrążonego pnia z siedzeniami z rzemieni. Powozili nimi wojownicy w brązowych hełmach ozdobionych spiżowymi uszami, rogami wołu i kitą. Uzbrojeni byli w miecze i noże. Koczownicy ciągnęli całymi rodzinami, wioząc z sobą miedziane kotły, toporki, naczynia kuchenne i znaki bojowe. Do koczowników przyłączyli się rolnicy znad jeziora Sewan, woda bowiem zalała im osiedla, kopalnie złota i kurhany królów. W trakcie wędrówki ci, którzy mieli miecze brązowe, wymienili je na żelazne w ośrodkach hutniczych na wybrzeżu Morza Czarnego u Chalibów. Barbarzyńcy znali żelazo wcześniej, niż przyswoiły je sobie państwa Mykeńskie i Egipt. W tym niespokojnym pochodzie uczestniczyli Filistyni, hordy rozbójnicze Czekerów, Szardowie, Szekeresi, Dannunowie spokrewnieni z Achajami i bandy Achajów uszłych spod Troi, które grasowały w rozbitym przez Frygijczyków imperium Hetytów.

Hordy, posuwając się wzdłuż Istru (Dunaju), rozpełzły się w różne strony. Część zaopatrzyła się w statki i zaczęła trudnić się piractwem. Kilka band, zwabionych wspaniałością królestw mykeńskich, ruszyło w stronę Peloponezu, popychając przed sobą Traków i Dorów. Bar-

barzyńcy z gór mieli lisie czapy i buty z jeleniej skóry, uzbrojeni byli w żelazne miecze, przecinające brązowe zbroje i dziurawiące każdą tarczę. W niespełna pół wieku po zburzeniu Troi nad twierdzami mykeńskimi wznosiły się pióropusze dymu i ognia.

Jednoczesny najazd Libijczyków, ludów znad Dunaju i z Azji Mniejszej utwierdził faraona w przekonaniu, że był to „spisek ludów północy przybyłych z krańców ziemi".

Miasta–państwa należące do Cywilizacji Brązu – Knossos, Mykeny, Tiryns, Ugarit, Allalakh, Hattusas – zostały obrócone w ruinę i nigdy się nie podniosły. Zostały zawiane piaskiem, obrosły zielskiem. Dopiero w dwudziestym wieku n.e. archeolodzy – zawierzając mitom – odkopali Knossos, Mykeny, Tiryns, i objawili światu piękno Cywilizacji Minojskiej.

Pierwszemu najazdowi Trzeciego Świata oparł się tylko Egipt. Ale znalazł się w całkowicie nowym otoczeniu. Odtąd sąsiadami jego, trybutariuszami, wasalami, osadnikami byli barbarzyńcy. Wszystkich plemion nazywanych „Ludami Morza" po dziś dzień nie udało się zidentyfikować. W zapiskach egipskich na ścianach świątyni w Medinet–Habu w Tebach zachowały się ich ówczesne imiona: Teresz, Peleset, Theker, Szekelesh, Denye, Weshesh, Kuš. Plemiona te rozproszyły się po wyspach Morza Śródziemnego. Teresz zidentyfikowani jako Etruskowie osiedli w Italii.

Z „Ludów Morza" wyłoniły się odrębne nacje: Filistyni, Frygowie, Trakowie, Sykulowie, Etruskowie, Cypryjczycy, Sardyńczycy. Cypryjczycy utrzymywali, że wywodzą się od Teukrów, wymienionych w Medinet–Habu jako Thekku. Archeolodzy odkopali na Cyprze największą ilość toporów o podwójnym ostrzu, kultowych labrysów kreteńskich – dowód, że w epoce Brązu Cypr był kolonią kreteńską. Grecję zasiedliły plemiona helladyckie Dorów, Jonów i Eolów. Pół tysiąca lat trwało, zanim po upadku Cywilizacji Minojskiej zaczęła kiełkować nowa – helleńska.

Równolegle z Cywilizacją Minojską rozwijała się w dolinie Indusu Cywilizacja miast Harappy i Mohendżo Daro. Harappa położona była na lewym brzegu dopływu Indusu w Pendżabie, Mohendżo Daro na prawym brzegu, w odległości czterystu kilometrów od ujścia Indusu. Ta wczesna Cywilizacja Indii była typu teokratycznego, podobnie jak Cywilizacja Egiptu. Świadczy o tym niezmienność urbanistyki, pisma i narzędzi, charakterystyczne raczej dla niezmiennych tradycji świątyni „niż dla świeckiej niestałości dworu" – powiada prof. Piggot, archeolog. Naczelnym bóstwem była Bogini–Matka. Obok niej istniał kult zwierząt, szczególnie Byka, i kult drzew.

Oba miasta zostały wybudowane według podobnego planu. Na zachodnim krańcu stała cytadela obwiedziona zębatym murem. Domy były z wypalanej cegły, miały łazienki i kanalizację. Obok pałaców i domów ciągnęły się szeregi dwuizbowych domków robotniczych. Ludność hodowała bydło, świnie, bawoły, osły, owce, psy i drób. Uprawiano pszenicę, jęczmień, groch, sezam i bawełnę. Mieszkańcy miast mieli rozległe kontakty handlowe. Z północy sprowadzali srebro, turkusy, lapis lazuli, z Tybetu – jadeit. Istnieją ślady prowadzące aż do Sumerów.

W drugim tysiącleciu p.n.e. nastąpiła katastrofa. Wczesna Cywilizacja Indii została – podobnie jak Cywilizacja Minojska – zniszczona przez najazd barbarzyńców. Byli to Indoeuropejczycy, zamieszkujący obszar stepów od środkowej Azji po Polskę. Wysocy, jasnowłosi i niebieskoocy przenosili się z miejsca na miejsce na konnych rydwanach, zaopatrzonych w szprychy.

Ariowie, jak sami siebie zwali, opuścili swoje siedziby zmuszeni przez głód, wyjałowienie stepów i, być może, naciskani przez innych nomadów – Mongołów. Wędrowali jednocześnie trzema szlakami na północny zachód, na południowy wschód i południe. Na zachodzie dotarli aż do Irlandii. Eire wywodzi się od słowa Aria. Ta fala dała początek narodom europejskim: Latynom, Grekom, Celtom, Germanom. Natomiast Bałtowie i Słowianie wywodzą się od Ariów wcześniej tam osiadłych. Na południowym wschodzie Ariowie wtargnęli do Anatolii. Były to ludy znane później pod mianem Kasytów, Hurytów i Hetytów.

Ludy indoeuropejskie miały ustrój patriarchalny. Czciły męską trójcę bogów: Indrę, Warunę i Mitrę. Najazd na Indie następował falami: miasta Harappę i Mohendżo Daro Ariowie zdobyli około połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. Najeźdźcy zniszczyli obwarowania miast, ludność wymordowali bądź wypędzili, pałace podzielili na małe kwatery. Na ulicach postawili piece garncarskie. Założenia urbanistyczne, plan ulic uległy kompletnej destrukcji. Na miejsce Mohendżo Daro i Harappy powstały wiejskie osady.

Pamięć o wędrówkach ludów zachowała się w mitach greckich, w podaniach sąsiednich ludów utrzymujących stosunki ze światem egejskim i – w poematach indyjskich. Największy poemat indyjski *Wedy* powstał w pół tysiąca lat po najeździe Ariów. Mowa w nich o wielkich wojnach, które trudno jednak zlokalizować w czasie i zidentyfikować biorących w nich udział bohaterów.

Z zamianą życia półkoczowniczego na osiadłe Ariowie zaczęli tworzyć Cywilizację. W momencie zajmowania Indii posiadali już podział na warstwy społeczne, które z czasem przerodziły się w kasty.

Kast było cztery: kapłanów (brahminów), wojowników (kszatria), wieśniaków (wajsja) i poddanych (siudra). Na czele państwa stał król. Kasty nazywają się *warna*, co oznacza barwę. Widać, chodziło o wyodrębnienie ludzi o ciemniejszej barwie skóry, stanowiących pierwotną ludność Indii. W hymnach Ariom przeciwstawieni są Dasowie. Uczeni upatrują w Dasach ocalałych mieszkańców Harappy i Mohendżo Daro. Hinduizm, panujący w Indiach od tysiącleci, wskazuje na wpływ wierzeń ludów podbitych na religię zwycięskich Ariów: obok bóstw męskich pojawiły się pradawne bóstwa żeńskie.

Kiedy jedni Ariowie rozwalali Cywilizację Minojską, a inni – Cywilizację w dolinie Indusu, sadowiąc się na ich miejscu, w głębi Azji w dolinie Żółtej Rzeki rozwijała się Cywilizacja Dalekiego Wschodu budowana przez ludzi rasy Żółtej.

Pierwszym wyzwaniem dla ludzi znad Żółtej Rzeki była natura: bagna, trzęsawiska, zarośla, powodzie, upalne lata i lodowate zimy; gąszcze, gdzie czaiły się tygrysy, lamparty, pantery, lisy i wilki... W drugim tysiącleciu p.n.e. małe królestwa zostały zjednoczone pod dynastią Czou i zdołały uformować jedno państwo. Państwo Środka, jak nazywały siebie Chiny, stanowiło zamknięty obwód. Na jego czele stał Cesarz – syn Nieba. W obwodzie cesarstwa rozwijała się nauka i sztuka, rzemiosło i handel. Życie toczyło się w ramach raz na zawsze ustalonego ładu, opartego na wierze w istnienie dwu pierwiastków *yin* i *yang* utrzymujących świat w równowadze i harmonii. *Yin*, symbol wody, był elementem żeńskim, *yang*, symbol ognia, elementem męskim.

Poza obwodem państwa środka rozciągał się Trzeci Świat: plemiona Yuechi, Masageci, Kuszanie, Hiung-Nu. W trzecim wieku p.n.e. Chiny dokończyły budowy muru odgradzającego je od nomadów. Był to system obronny, składający się z większych i mniejszych fortyfikacji, do których przybywały coraz nowe. Budowa muru trwała kilkaset lat. Pierwszy mur rozciągał się na przestrzeni pięciu tysięcy kilometrów. Chiński mur jest największą konstrukcją wzniesioną ręką człowieka na Ziemi i jedyną widoczną z Księżyca.

Cywilizacja Chińska jest jedną z naczelnych, to znaczy powstała samotnie, bez bodźca ze strony innej Cywilizacji, mocą geniuszu Żółtej rasy. Odrębności poszczególnych Cywilizacji nie da się wytłumaczyć różnicą warunków natury zewnętrznej. Wynikają one z właściwości psychicznych. Philip Bagby stwierdza, że „rozmiary między-rasowych różnic psychicznych pozostają tajemnicą". Przez rasę rozumie Bagby „powszechne oraz zlokalizowane cechy dziedziczne". To one zadecydowały, że gatunek *homo sapiens*, z jednego punktu wyjściowego krocząc (co tak dezorientuje antropologów) od barbarzyństwa ku cywi-

lizacji, na dalszym etapie rozwoju zaczął się coraz bardziej różnicować, co doprowadziło do powstania odrębnych Cywilizacji miast jednej uniwersalnej.

Równolegle z Cywilizacją Chińską rozwijała się w Europie młodsza od niej Cywilizacja Helleńska, powstała na gruzach minojskiej. W piątym wieku p.n.e. w Chinach tworzył Konfucjusz – w Grecji nauczał Sokrates. Ale Grecja i Chiny nie wiedziały wzajem o sobie. Kiedy Aleksander Wielki doszedł do Indii, zmniejszył się dystans między nimi i powstała szansa, że się spotkają. Jednak dopiero po śmierci Aleksandra Wielkiego Baktria, z grecką panującą dynastią, dowiedziała się o istnieniu Państwa Środka, skąd docierał do Baktrii, przez stacje handlowe na stepie, jedwab i nikiel. Niebawem stacje handlowe zostały zmiecione przez koczowników i możliwość kontaktu się urwała. Przecież niespokojni Europejczycy nie zrezygnowali z dotarcia do Chin. Ostatni grecki król panujący w Paropamisadae, Hermajos, wysłał poselstwo do Cesarza z prośbą o pomoc przeciw koczownikom. Niestety, jednocześnie z posłem greckim przybył do Cesarza kurier z wiadomością, że Hiung–Nu zajęli miasto nad Jarkandem, należące do Państwa Środka. Cesarz wysłuchał posła Hermajosa, podziękował za dary, ale – odpowiedział – Paropamisadae leży zbyt daleko, Cesarz nie może walczyć po tamtej stronie Himalajów z koczownikami Hermajosa, bo ma własnych koczowników.

Królestwo greckie w Indiach było stracone. Hermajos umarł lub zginął w 30 roku p.n.e. Baktria wykrwawiła się w dynastycznych walkach. Zresztą w żadnym wypadku nie zdołałaby się obronić. Zbyt długo dźwigała sama presję Trzeciego Świata. Hordy Masagetów zalały Baktrię jak powódź, samą masą przeważając szalę na swoją korzyść. Helleńska nawierzchnia na ziemi azjatyckiej została zmyta doszczętnie. Lecz nowo powstałe barbarzyńskie państewka plemienne Kuszanów, Yuechi, które położyły kres panowaniu Greków, zostały tknięte Cywilizacją: w pierwszym wieku p.n.e. Kuszanie zjednoczyli dawne domeny baktryjskie w jedno państwo.

Trzeci Świat nie chce i nie potrafi kontynuować Cywilizacji, którą najechał, ale niszcząc ją, jakieś jej elementy przenosi w następną.

Od czasu gdy Filip macedoński pokonał Greków i zakazał walk między miastami, Macedonia reprezentowała rację stanu Hellady i stanowiła osłonę przed barbarzyńcami z północnej Europy. Królestwo Odrysów zostało podporządkowane Macedonii. Również królestwo Getów. W dolnym biegu Dunaju na nowo zdobytych terenach król Macedonii zakładał kolonie wojskowe i budował drogi. System obronny wzniesiony przez Filipa miał funkcjonować przez kilka wieków.

Tymczasem na Zachodzie wyrosła nowa potęga – Rzym – w oczach Hellenów uchodząca za barbarzyńską. Toteż kiedy w trzecim wieku p.n.e. doszło do wojny (Macedończycy wspierali wrogów Rzymu), Filip Piąty, król Macedonii, zdumiał się niemało na widok obozu rzymskiego rozłożonego naprzeciw jego wojsk. „Ogólny wygląd, rozplanowanie wszystkiego przez rzędy namiotów i przestrzenie dróg nie dawały pomyśleć, że był to obóz barbarzyńców." Jeszcze bardziej się zdumiał, gdy zobaczył, że Rzymianie stosują zupełnie inną taktykę wojenną i posługują się bronią inaczej niż Grecy:

Przyzwyczajeni do walki z Grekami czy Ilirami i do oglądania ran od włóczni i strzał, rzadko od długich kopii, zobaczyli ciała poobcinane mieczem hiszpańskim [dwusiecznym – przyp. J.Ż.], zobaczyli obcięte ręce wraz z ramieniem, głowę odrąbaną od tułowia cięciem przez całą szyję, otwarte wnętrzności i inne odrazę budzące rany. I na myśl, że będą musieli walczyć przeciw takiej broni, takim ludziom, mimo woli ulegali uczuciu strachu. Króla samego ogarnął lęk, bo jeszcze nie spotkał się z Rzymianami w otwartej bitwie (Liwiusz, ks. XXXI, r. 34).

W roku 197 p.n.e. Tytus Flaminiusz, wódz rzymski, pokonał w Tessalii Filipa Piątego, króla Macedonii (potomka Antygona, jedynego z generałów, który zabiegał o utrzymanie całości Imperium Aleksandra). Utrata niepodległości przez Macedonię i Grecję nie oznaczała jednak zmierzchu Cywilizacji Helleńskiej, a przeciwnie, dokonało się rozciągnięcie jej na zdobycze rzymskie. Rzym w kolejnych podbojach zajął wszystkie nieomal królestwa będące we władaniu Aleksandra i jego następców. I chociaż językiem urzędowym był język Latynów, elity intelektualne posługiwały się greką. Cywilizację greko–latyńską nazywamy hellenistyczną.

Z chwilą podboju Macedonii Rzymianie przejęli na siebie funkcję dotychczas sprawowaną przez Macedończyków – obronę przed barbarzyńcami. Rzymianie walczyli na wszystkich frontach i jednocześnie próbowali barbarzyńców cywilizować. Galię i Brytanię udało im się po ciężkich walkach podbić i włączyć w obszar Imperium. Zaczęli od budowy traktów, po których maszerowali legioniści, później kupcy, podróżowali urzędnicy, uczeni, artyści. Komunikacja stanowiła krwiobieg, dzięki któremu krążyły towary, następowała wymiana myśli i pojęć. W nowo przyłączonych prowincjach Rzymianie budowali akwedukty, wznosili strażnice wojskowe, amfiteatry i zakładali miasta. Rzym prowadził politykę asymilacyjną, lecz jednocześnie zostawiał władzę lokalną i rozszerzał obywatelstwo na nowych poddanych.

W ciągu czterech wieków Rzym stał się jedynym mocarstwem na Morzu Śródziemnym. W jego granicach panowała Pax Romana. Za czasów Augusta pisał z dumą Wergiliusz:

Inni nie wątpię czulszym czasu dłutem
Przebudzą w brązach tchnienie, wydobędą
z marmuru żywe twarze, przed sądami
lepiej przemówią, za cyrklem wymierzą
Obroty nieba, wschody gwiazd określą:
Ty, Rzymianinie, pamiętaj: masz władnie
Rządzić ludźmi. Te są twoje kunszty.
Masz pokojowi nadać prawo, szczędzić
Poddanych, wojną poskramiać zuchwałych.
(*Eneida*, ks. VI, 847–853, przekład Zygmunta Kubiaka)

Na wschodzie Rzym stykał się z Cywilizacją Babilońską – jak nazywa ją Arnold Toynbee – Blisko–Wschodnią lub Syryjską według Philipa Bagby. Syryjska czy Babilońska, reprezentowana była przez Persję już raz odepchniętą od Europy pod Salaminą. W czasach Imperium Romanum Iranem wraz z państwem Partów rządziła dynastia Arsacydów, z którymi Rzym toczył wojnę o wpływy w Armenii, panowanie nad Petrą i Palmyrą. Ale zagrożenie Imperium płynęło nie ze strony Arsacydów, lecz ze strony Trzeciego Świata. Granicę stanowił Ren i Dunaj, *limes*, gdzie Rzymianie pobudowali swoje strażnice i gdzie czuwały posterunki rzymskie. Ale posterunki rzymskie były coraz mniej rzymskie: legionistami bywali coraz częściej zaciężni Germanie, którzy często dochodzili do wysokich godności i próbowali podtrzymać zagrożone przez innych barbarzyńców Imperium.

Historiozofowie próbują sprowadzić upadek Cywilizacji do jednej uniwersalnej zasady. Oswald Spengler utrzymuje, że Cywilizacja upada, gdy spełniła swoje zadanie i nie ma nic do zaofiarowania. Arnold Toynbee mniema, że Cywilizacja jest drążona od wewnątrz przez „*internal proletariat*" i zagrożona od zewnątrz przez „*external proletariat*". Wewnętrzny proletariat stanowią autochtoni, podbici przez najeźdźców, i niezadowolone warstwy społeczne, rekrutujące się z niższych klas. Tu chciałabym zauważyć, że hasło proletariatu rzymskiego „*panem et circenses*" jest w pierwszym członie identyczne z wołaniem Trzeciego Świata o chleb.

Elity społeczne posiadają autorytet dopóty, dopóki mają społeczeństwu do zaofiarowania jakiś wspólny cel, ideę zdolną rozpalić wyobraźnię. W pewnym momencie elity zużywają się i nie mają już nic do zaproponowania w sensie duchowym. Na ich miejsce wchodzi często nowa siła, wywodząca się z innej Cywilizacji, jaką w tym przypadku było chrześcijaństwo.

Imperium rozkładało się od środka. W Rzymie szerzył się kult Izydy, nauki tajemne, którym patronował Hermes Trismegistos, legioniści czcili Mitrę. W czwartym wieku cesarz Konstantyn ogłosił chrześcijaństwo oficjalną religią państwa w nadziei, że nowa religia zapewni

państwu spójność. Tymczasem *limes* nie wszędzie był szczelny i dostatecznie strzeżony. Zrazu barbarzyńcy przekraczali go z myślą o zdobyciu łupów, później o osiedleniu się na terytorium państwa obfitości. Goci, Frankowie, Swewowie, Wandalowie, Alanowie coraz nowymi falami okrążali Imperium, przerywali tamy wszędzie, gdzie przerwać się dały, i wdzierali się tam, gdzie wedrzeć się dało. Wandalowie zajęli prowincje rzymskie w północnej Afryce, Frankowie wdarli się do Galii, Wizygoci za zgodą Rzymu osiedlili się w dolinie Dunaju. W piątym wieku Hunowie nękający Chiny zwrócili się na Zachód i pod wodzą Attyli wtargnęli do Europy. Attyla usadowił się w Panonii, wypędzając Wizygotów.

W dalekim Betlejem mnich imieniem Hieronim pisał na pergaminie, łzy mieszając z atramentem:

Przez przeszło dwadzieścia lat krew rzymska płynęła nieustannie szerokim strumieniem między Konstantynopolem a Alpami Julijskimi, gdzie Goci, Hunowie i Wandalowie nieśli śmierć i ruiny... Niezliczone dzikie narody zajęły całą Galię. Przestrzeń między Alpami a Pirenejami, którą zamyka Ocean i Ren, spustoszyli barbarzyńcy... Przez lat trzydzieści po przełamaniu linii Dunaju walczono w środkowych krainach państwa rzymskiego. Wyschło źródło łez... Jak historia to opowie odpowiednimi słowami? Rzym walczy w obrębie swoich granic nie dla chwały, lecz dla ocalenia, a nawet nie walczy, lecz złotem i wszelkimi zasobami okupuje życie.

Nieznany z imienia poeta rzymski żali się: „Gdy Goci wrzeszczeć zaczną: »*Eils skapia makia a drinken*«, o jakże trudno układać dostojną poezję." Barbarzyńcy bowiem byli bardzo krzykliwi. Stałymi cechami barbarzyńców jest żądza niszczenia i potrzeba wrzasku.

Podczas gdy w Italii grasowali barbarzyńcy, na peryferiach Imperium, w Afryce prokonsularnej panował dobrobyt i życie toczyło się dawnym torem. W Kartaginie odbywały się uczty, na których podawano pieczone pawie, oglądano widowiska cyrkowe, biskup Hippony staczał boje z donatystami, a pod koniec życia z pelagianami. Biskupi raz po raz zmuszeni byli paktować z heretyckimi komendantami wojskowymi sprawującymi faktyczną władzę. Trwało to dopóty, dopóki w Afryce nie wylądowali Wandalowie.

W piątym wieku nastąpił podział cesarstwa rzymskiego na Zachodnie ze stolicą w Rawennie i Wschodnie ze stolicą w Konstantynopolu. Jako datę upadku Imperium rzymskiego przyjmuje się rok 476, kiedy to germański wódz Odoaker z plemienia Skirów zdetronizował ostatniego cesarza Romulusa Augustulusa. Był to *coup de grâce* zadany przez barbarzyńców rozkładającej się Cywilizacji Hellenistycznej. Odoaker i Teodoryk Ostrogocki sprawowali przez jakiś czas władzę wspólnie, każdy z tytułem patrycjusza, nadanym mu przez cesarza Konstantynopola. Teodoryk zamordował Odoakra, ale były to już rozgrywki

między wodzami barbarzyńskimi. Cesarze wschodniej części Imperium próbowali odbić utracone prowincje, jednak próby te okazały się daremne i dla Zachodu niszczycielskie.

Po upadku Cesarstwa Zachodniego jedyną organizacją był Kościół. W Italii, Galii, Brytanii, Hiszpanii powstały nowe królestwa Longobardów, Franków, Wizygotów, Anglów. Kościół próbował oswoić barbarzyńców poprzez włączenie ich do wspólnoty chrześcijańskiej, nie był jednak w stanie zapobiec powszechnej barbaryzacji. Poszczególne plemiona różniły się stopniem ucywilizowania. Wandalowie przyswoili sobie łacinę jako język urzędowy. Przestali też nosić długie włosy. Królestwo Wandalów upadło po klęsce zadanej im przez Belizariusza, wodza cesarza Justyniana.

Teodoryk Ostrogocki sprawował przez czterdzieści lat władzę w Cesarstwie Zachodnim. Jednak próba asymilacji Gotów z Rzymianami nie powiodła się. Ostrogoci zostali wygnani. Lecz utrzymanie Italii pod rządami Cesarstwa Wschodniego było niemożliwe. Cesarstwo Wschodnie było atakowane przez Słowian i Bułgarów, co skłoniło Justyniana do porzucenia Zachodu. Zresztą różnica między Latynami a Grekami z każdą dekadą się pogłębiała, chociaż cesarze Konstantynopola wciąż mienili się romajami.

W roku 507 w bitwie pod Vouillé Wizygoci i Gallorzymianie zostali pobici przez Franków. Frankowie uchodzili za najdziksze ze wszystkich plemion germańskich. Ojciec króla Chlodwiga, zwycięzcy spod Vouillé, był żołnierzem w służbie rzymskiej i dzięki temu znał zasady rządzenia, wojowania, a także słabości Rzymu. Zdobycie Galii przez Franków oddawało tę najbardziej zromanizowaną prowincję pod panowanie barbarzyńców. Frankowie byli luźnymi bandami wojowników, zamieszkujących tereny nad Morzem Północnym. Dopiero zajęcie Galii przekształciło ich w organizm państwowy i pod wpływem miejscowej ludności zaczęli się cywilizować. Ale jeszcze w wieku siódmym królowie z dynastii Merowingów z trudem, i to nie zawsze, umieli się podpisać, chociaż Chilperyk interesował się teologią i poezją.

Grzegorz z Tours, autor *Historia Francorum*, żyjący w wieku szóstym, biada: „Ulice dawnych miast zalega cuchnące błoto, gnój koński, gnijący nawóz i zbutwiała słoma i siano." Drogi rzymskie uległy zniszczeniu. Ludzie szukali brodów i z nostalgią wspominali kamienne mosty i akweduty zbudowane przez Rzymian. Dopiero z czasem, gdy królowie frankijscy utrwalili swoją władzę w Akwitanii, nastąpiło cywilizacyjne podniesienie północy. W miarę jak Frankowie się cywilizowali, pragnęli uświetnić swoje pochodzenie. Kronikarz Fredegar wywiódł więc przodków Franków od młodszego syna Priama, stawiając ich w jednym rzędzie z Rzymianami wywodzącymi się od Eneasza.

W wieku piątym legiony rzymskie opuściły Brytanię, ażeby obronić Galię i Rzym zagrożone przez Germanów i Hunów. Brytania pozbawiona obrony regularnych wojsk stała otworem dla najeźdźców. Przez opuszczony Wał Hadriana i Wał Antonina wdzierali się Piktowie, pomalowani urzetem w niebieskie pasy, i plądrowali bogate wille, zabierając kosztowności i uprowadzając niewolników. Na wschodnie wybrzeże przybywały coraz liczniejsze grupy Saksonów i stamtąd robiły łupieskie wyprawy. Za zgodą wielkorządcy romano–brytyjskiego wódz Anglów i Saksonów Hengest osiedlił się w Brytanii. Po Hengeście przybywały coraz nowe gromady Anglów i Saksonów, każda ze swoim wodzem, i sadowiły się na wybrzeżu, odcinając Brytów od Galii. Kościoły i przybytki Mitry popadły w ruinę. Anglowie wyznawali starą germańską religię; amfiteatry porosły chwastami – barbarzyńcy nie chodzili do teatru i widowisk nie urządzali, opuszczone wille murszały, na mozaiką wykładanych dziedzińcach włóczyły się bezdomne psy i koty.

Po upadku Rzymu szczątki Cywilizacji antycznej najdłużej tliły się w wizygockim królestwie Hiszpanii. Wizygoci przyjęli obyczaje rzymskie i przy pomocy rzymskich prawników skodyfikowali plemienne prawa. W końcu szóstego wieku król Rekkared Pierwszy przeszedł z arianizmu na chrześcijaństwo, co ostatecznie doprowadziło do zunifikowania społeczeństwa. W Toledo, na dworze królów Sisebuta i Swintili gromadzili się pisarze i uczeni. Izydor z Sewilli należy do szeregu intelektualistów – jak Seneka, Kwintylian, Prudencjusz – jakich Hiszpania dała Rzymowi. Ale Izydor z Sewilli należy do generacji poczuwającej się do jedności nie z Rzymianami, lecz z Wizygotami. W swoich dziełach sławiących Hiszpanię nazywa Gotów „*Gothorum Florentissima gens*". Najazd arabski zakończył panowanie Wizygotów w Hiszpanii, chociaż królowie Asturii uważali się za spadkobierców królów wizygockich, a pochodzenie od Gotów uchodzi w Hiszpanii za najszczytniejsze.

Magia antycznej Cywilizacji nie ustała z upadkiem Imperium rzymskiego. Trwała nieprzerwanie przez wieki Ciemne, Średniowiecze, osiągnęła swoje apogeum w Renesansie, zaczęła przygasać dopiero w Oświeceniu (kiedy pojawił się mit dobrego dzikusa), ażeby zagasnąć w Erze Kosmicznej.

W czasie gdy rozkładało się Cesarstwo Rzymskie, po drugiej stronie Atlantyku zakwitła Cywilizacja Majów. Pierwsze miasto Majów zostało wybudowane w roku 288 n.e., kiedy w Rzymie panował cesarz Dioklecjan. Majowie należeli do rasy mongolskiej. Najwyższa władza należała do króla, po nim szła warstwa kapłanów i arystokracja. Resztę

ludności stanowili rolnicy uprawiający kakao i kukurydzę, stanowiące podstawę wyżywienia. Majowie palili nieznane w Europie ziele – tytoń, obficie się perfumowali i znali różne trujące rośliny. Ziemia była żyzna, uprawa kukurydzy zabierała niecałe dwa miesiące w roku. Resztę czasu ludność poświęcała – zapewne pod przymusem – na wznoszenie monumentalnych świątyń. Majowie nie znali koła ani żelaza. Trudno pojąć, że bez koła i zwierząt pociągowych wznosili niebotyczne, jak piramidy, świątynie z tarasami. Ściany świątyń pokrywali rzeźbami i pismem piktograficznym po dziś dzień nie odczytanym. Kasta kapłanów zajmowała się badaniem obrotu ciał niebieskich; wiedza astronomiczna pozwalała im skonstruować dokładny kalendarz. Stanowiło to kontrast z prymitywnymi narzędziami kamiennymi, jakimi kuli swoje znaki. Nie znali bowiem brązu ani żelaza.

Cywilizacja Majów, zwana środkowo-amerykańską, została zaliczona przez historiozofów do jednej z dziewięciu naczelnych. W wieku czwartym i piątym Majowie przeżywali okres swojej największej świetności. W tym czasie powstały miasta Tikal i Copán. Pałace i świątynie były pokryte rzeźbami o formach całkowicie odbiegających od uprawianych w Starym Świecie.

Raptem koło roku 700 n.e. Majowie opuścili swoje wspaniałe miasta i odeszli. Miasta ze świątyniami, pokrytymi płaskorzeźbami i napisami, zaczęły obrastać tropikalną roślinnością, aż pochłonął je las. Nigdzie nie ma śladów ognia ani spustoszenia dokonanego przez kataklizm lub wojnę. Uczeni od lat zastanawiają się nad przyczyną porzucenia miast przez Majów i wysuwają różne przypuszczenia, z których żadne nie jest ostateczne. Pokojowy *exodus* całej ludności musiał zostać zorganizowany przez świadomą swego autorytetu władzę. Należy domyślać się, że była to kasta kapłanów, którzy, być może, do przyczyn naturalnych wprowadzili element religijny. Majowie nie pociągnęli daleko. Mieszkańcy tropikalnej puszczy osiedli w swojej dawnej kolonii na sąsiednim Jukatanie, gdzie założyli nowe królestwo i pobudowali nowe miasta. Pierwotni mieszkańcy Jukatanu, Toltekowie, ulegli Cywilizacji Majów, z którymi się zmieszali. Nową stolicą Majów była Chichén Itzá. W roku 1065 Majowie wybudowali w Chichén Itzá klasztor dla mniszek. W końcu dziesiątego i na początku jedenastego wieku powstało trzecie królestwo Majów, utworzone ze związku miast Chichén Itzá, Mayapán i Uxmal.

Ale trwanie trzeciego królestwa dobiegło wnet końca: na królestwo Majów zaczęły napierać od północy hordy Cziczimeków i Tolteków z ziemi niczyjej, które rozbiły jedność związku. Rozproszeni i podzieleni na małe państewka, zmieszani z najeźdźcami, Majowie cofnęli się do stanu barbarzyństwa. Na substracie dawnych królestw powstało

państwo Azteków. Naczelnym bóstwem był Quetzalcóatl, przedstawiony pod postacią pierzastego węża. Składano mu ofiary z ludzi, przeważnie jeńców. Stąd polowanie na sąsiednie, słabsze plemiona. Społeczność, z którą spotkali się w wieku piętnastym konkwistadorzy, różniła się od dawnych Majów, budowniczych świątyń i twórców Kalendarza.

W siódmym wieku na pustyni arabskiej pojawił się prorok. Głosił, że ukazał mu się Anioł Gabriel i poruczył pewną misję. Prorok nazywał się Mahomet, a misja jego polegała na głoszeniu wiary w jednego Boga i świętej wojny przeciw niewiernym. Niewiernym zaś był każdy, kto nie wierzył w Allacha i jego proroka Mahometa. Koczownicy arabscy trudniący się napadami na karawany kupieckie, uwiedzeni mirażem świętej wojny i łupami, ruszyli z takim impetem, że w ciągu jednego wieku podbili Persję (ostatni władca z dynastii Sasanidów został zamordowany podczas ucieczki), ziemie cesarstwa bizantyjskiego w Azji Mniejszej, Egipt, Tripolis, Marokko i oparli się w Hiszpanii.

Nie jest to pierwsza próba ze strony Cywilizacji Bliskowschodniej do osiedlenia się na północnym wybrzeżu Morza Śródziemnego. W starożytności podejmowali taką próbę Fenicjanie, później Kartagińczycy. Fenicjanie rywalizowali z Grekami, lecz dotarli dalej od nich. Grecy założyli Massilię, Fenicjanie mieli swoje stacje handlowe w Hiszpanii. Być może przyczynili się do rozwoju Tartessos. Później Hannibal przekroczył Pireneje i Alpy. Fenicjanom przyświecały cele handlowe, także Kartagińczykom szło o utrzymanie handlu w basenie Morza Śródziemnego w swoich rękach. Teraz byli to Arabowie. Ale Arabom nie szło o handel, lecz o islamizację świata. Wraz z podbojami arabskimi rozprzestrzeniała się religia muzułmańska, wypierając poprzednie wierzenia: zoroastryzm w Iranie, wczesne chrześcijaństwo różnych odłamów w Syrii i w prowincjach bizantyjskich.

Do Hiszpanii weszli sprowadzeni przez pewnego księcia wizygockiego. W roku 712 ostatni król Wizygotów Roderyk został pokonany. W Hiszpanii Arabowie spotkali swych pobratymców Żydów, wywodzących się, tak jak Arabowie, z Cywilizacji Bliskowschodniej zwanej Syryjską. Na jałowym półwyspie Arabskim, między Arabami i Żydami nie panowały przyjazne stosunki. Żydzi prowadzili tryb życia osiadły, trudnili się handlem, Arabowie byli nomadami, napadali na karawany kupieckie. Teraz jednak wejście Arabów zwiastowało poprawę losu Żydów. Być może nawet Żydzi porozumiewali się z nimi wcześniej i oczekiwali ich, jako że królowie wizygoccy wydawali coraz bardziej restrykcyjne ustawy przeciw Żydom. Po zmieszaniu się Hiszpanów z Wizygotami i przejściu Rekkareda Pierwszego z arianizmu na katolicyzm królowie wizygoccy pragnęli stworzyć państwo jednolite etnicz-

nie i religijnie, w czym obecność Żydów im przeszkadzała. Na to, ażeby móc egzystować, Żydzi musieli się okupywać i tylko dzięki swojemu bogactwu zdołali obejść ustawodawstwo wizygockie.

W wieku ósmym Arabowie przekroczyli Pireneje i zaczęli wdzierać się do Francji. Dotarli aż do Loary, dalej niż Hannibal. Naprzeciw nim wyszedł Karol Młot, majordomus Merowingów. W roku 732 w bitwie pod Tours i Poitiers zadał Arabom klęskę i zagrodził im drogę w głąb Europy. I chociaż Karol Wielki w ciągu całego swego panowania musiał odpierać ataki Arabów, bitwa pod Tours i Poitiers została uznana za drugą decydującą o tożsamości Europy (pierwsza była bitwa pod Salaminą w 482 p.n.e., kiedy Grecy pokonali Persów). Wojownicy Karola Młota wystąpili nie we własnym imieniu, ale, jak napisał hiszpański kronikarz, jako „*Europenses*" – Europejczycy. Odtąd z każdym pokoleniem pojęcie to nabierało ciężaru gatunkowego służąc przeciwstawieniu mieszkańców naszego kontynentu innym, uważanym za barbarzyńców.

Arabowie odbyli z półwyspu arabskiego do Hiszpanii daleką drogę, nie tylko w sensie geograficznym, lecz i duchowym. W zetknięciu z wysoką Cywilizacją na nowo zdobytych terenach koczownicy cywilizowali się i chociaż nie utracili żarliwości religijnej, przyswoili sobie wiedzę i sztukę dawnych imperiów Seleucydów, Ptolomeuszy i Bizancjum. Ale na tym nie koniec. Zetknięcie z filozofią grecką i neoplatonizmem stało się inspiracją dla powstania sufizmu, mistycznego prądu nieortodoksyjnego, zbliżonego do gnostyków chrześcijańskich.

Wyparci z Francji Arabowie wycofali się za Pireneje i zaczęli budować swoje hiszpańskie królestwo. W bogatej w tradycję ziemi hiszpańskiej rozwinęli własne talenty, stwarzając nową wspaniałą sztukę. Na półwyspie pirenejskim zakwitła obca duchowi Europy sztuka Islamu, której pałace i meczety stanowią świadectwo geniusza Maurów – jak zwano hiszpańskich Arabów. Maurowie przyswoili sobie grecką spuściznę duchową w większym zakresie, niż to zrobiły barbarzyńskie królestwa w Europie. Islam stanowi fenomen w dziejach Cywilizacji przez spożytkowanie i rozwinięcie elementów obcej Cywilizacji, jakie spotykał na drodze swoich podbojów. Jeszcze w wieku dziesiątym Al Biruni, zarabizowany Pers, korzystał ze spuścizny greckiej. Edukowany przez pewnego Greka, zbieracza ziół i owoców, zainteresował się przyrodą, mineralogią, medycyną i – historią ludów starożytnych. Cywilizacja Islamu rozwijała się dopóty, dopóki czerpała ze źródła Cywilizacji hellenistycznej. Z każdym pokoleniem źródło grecczyzny się wyczerpywało, ażeby po upadku Bizancjum (1453) utracić swoją moc.

W wieku czternastym antyk został na nowo odkryty przez Europejczyków, ale Arabowie nie brali w tym udziału. Tu trzeba dodać, że

w skład Cywilizacji Bliskowschodniej, wykrystalizowanej jako Cywilizacja Islamu, wchodzą nie tylko Muzułmanie, lecz po dziś dzień utrzymujące odrębność religijną, kulturalną i etniczną inne nacje, stanowiące mniejszości. Ibn Khaldun, historyk arabski żyjący w czternastym wieku, upatruje przyczyn regresu potęgi Islamu w zamianie trybu życia z koczowniczego na osiadły:

Mieszkańcy otwartych przestrzeni są odważniejsi niż mieszczuchy. Mieszczuchy poddają się ustanowionej władzy i to hamuje ich dzielność i odrywa od samopomocy... Zdolność wyżycia na pustyni zależy od poczucia wspólnoty, jaka ich ożywia... Dlatego półdzikie plemiona są zdolne do podboju bardziej niż inne ludy... Z chwilą powstania imperium obyczaje życia Nomadów zostają stopniowo zastępowane przez życie ludzi osiadłych.

Nostalgia za przeszłością, chęć cofnięcia w stan, kiedy działał Prorok jest znamienna dla Islamu. Lévi Straus w *Smutku tropików* zauważa: „Islam rozciął na dwoje świat cywilizacji wyższej niż jego własna. To, co wydaje się aktualne, należy do minionej epoki, żyje w czasie posuniętym o tysiąc lat wstecz." Stąd obsesyjny wręcz opór wobec Cywilizacji Zachodu, która nie poprzestaje na żadnym swoim osiągnięciu, lecz nieustannie rwie naprzód.

Tu mam ochotę zacytować rozmowę, jaką Alicja toczyła z Czerwoną Królową:

– W naszym kraju zwykle jest się w innym miejscu... jeżeli biegło się tak szybko i tak długo, jak my biegłyśmy.
– Musi to być powolny kraj – powiedziała Królowa. – Bo tu, jak widzisz, trzeba biec tak szybko, jak się potrafi, żeby zostać w tym samym miejscu. Jeżeli chce się znaleźć w innym miejscu, trzeba biec co najmniej dwa razy szybciej.

Między światem śródziemnomorskim a odległymi Chinami sączył się wąski strumyk – wymiana towarów i myśli. Był to Szlak Jedwabny, ciągnący się od środkowych Chin przez dolinę Tarymu, Pamir do Baktry, przez Margianę, Hekatompylos, Ekbatenę, Arbelę nad Morze Śródziemne. Szlak prowadził przez pustynię, na której powstały oazy dla wiele miesięcy trwających podróży karawan. Był to szlak Aleksandra Wielkiego, kupców, pielgrzymów, misjonarzy buddyjskich. Trafili tam też dwaj wygnańcy goccy i na ścianie przybytku Buddy zostały uwiecznione ich imiona. Było to w drugim wieku n.e., kiedy Szlak Jedwabny zamierał. Na północ od Szlaku Jedwabnego ciągnął się inny Szlak, nieporównanie rozleglejszy, na którym przemieszczali się Nomadzi. René Grousset pisze, że warunki geograficzne nie pozwoliły ludziom zamieszkującym lasy i stepy na uprawianie ziemi i prowadzenie życia osiadłego, uniemożliwiając im przez tysiące lat, od końca neolitu, życie z pasterstwa i łowiectwa, czyniąc z nich rezerwat

barbarzyństwa. Ciągnął się on od Mandżurii, obejmował Mongolię aż do Merw i Baktry, sięgał do Iranu i Afganistanu. Na północy sąsiadował z Syberią.

Co pewien czas koczownicy wdzierali się w Pole Uprawne, niszcząc – w mniejszym lub większym stopniu – Cywilizację. Najpierw byli to Hiung–Nu nękający Chiny, później Hunowie, którzy w piątym wieku zdołali osiedlić się w południowej Rosji i na Węgrzech. W siódmym wieku Mongołowie z plemienia Kitan zaatakowali Chiny, w dziewiątym wieku usadowili się w obrębie Wielkiego Muru, zajmując Pekin, skąd zostali wyparci przez innych koczowników z plemienia Cin. W wieku szóstym najechały Europę hordy Słowian, Awarowie i Bułgarzy. Po nich wdarli się Kumani i Połowcy. W dziesiątym wieku Madziarzy osiedlili się w dolinie Dunaju.

W trzynastym wieku wstąpili na widownię dziejową – Mongołowie. Byli wyznawcami pradawnego animizmu, rozpowszechnionego wśród ludów stepowych. Ubóstwiali Niebo – Tängri, czcili również Matkę–Słońce, wierzchołki drzew, świętych wzgórz i źródła rzek; tych ostatnich nie wolno było kalać kąpielą ani praniem. Stąd do braku urody Mongołów dołączał się specyficzny odór. Na początku trzynastego wieku zjednoczył wszystkie plemiona Temudżyn, znany pod mianem Dżyngis–Chana, i ruszył na podbój świata. Najpierw pociągnął na Chiny, w owym czasie podzielone na trzy królestwa. Władca Si–sia uznał zwierzchnictwo Mongołów. Wojna z królestwem Cin trwała lat szesnaście. Podbój cesarstwa rządzonego przez rodzimą dynastię Sungów zajęła ponad czterdzieści lat. Kiedy Mongołowie zdobyli Pekin, mieszkańców wymordowali, a domy spalili. Niszczenie Pekinu zabrało Mongołom miesiąc. Było to pierwsze miasto, jakie zdobyli, co stanowiło dla nich szok. Nie wiedzieli, na co miasto jest potrzebne. Nie rozumieli w ogóle, co to jest miasto i Cywilizacja. Spalenie Pekinu, a później Buchary, Samarkandy, Kijowa, Riazania, Halicza, Sandomierza, Pesztu stanowi odpowiedź na prowokację, jaką dla koczowników było miasto zamknięte murami. Mongołowie pragnęli całą ziemię zamienić w step, nad którym wznosiło się Niebo–Tängri. Step był piękny.

Dżyngis–Chan nie czuł podziwu dla Cywilizacji, ale niepokoiły go pewne niezrozumiałe jej przejawy. Interesowały go magiczne moce, jakimi w jego mniemaniu władali mnisi nestoriańscy i buddyjscy, mułłowie i lamowie tybetańscy. Znaki pisarskie fascynowały go. W zdobytych miastach zakazał palić księgi. Dowiadywał się też o medykamenty, które mogły zapobiec epidemiom wynikłym z dokonywanych masowych rzezi. Ale zaprzestać rzezi nie zamierzał. Niekiedy zatrzymywał przy sobie jakiegoś cudzoziemca. Pewnego Ujgura,

strażnika wielkiej pieczęci króla Najmanów, obdarzył wysoką godnością i kazał mu nauczyć swoich synów pisać. Dżyngis-Chan polecił Ujgurowi zapisywać swoje orzeczenia i wyroki, z czego powstał swego rodzaju kodeks praw tzw. Yasak. Język ujgurski stał się językiem urzędowym Mongołów.

Podczas gdy główne siły Dżyngis-Chana zdobywały Chorezm, Transoksanię, Iran, Irak, Afganistan, dwaj dowódcy Dżebu i Subotaj w pościgu za sułtanem Chorezmu wtargnęli do Gruzji, po czym zeszli z Kaukazu na step, gdzie natknęli się na Alanów, Czeremizów i Połowców. U wybrzeża Morza Azowskiego Mongołowie po raz pierwszy spotkali się z Europejczykami. W roku 1222 Połowcy i książę Mścisław halicki uderzyli na hordy Mongołów i zostali doszczętnie rozbici. Książę Mścisław bronił się jeszcze przez trzy dni, po czym przystał na honorową kapitulację. Mongołowie słowa nie dotrzymali: książę Mścisław i jego drużynnicy zostali wyrżnięci. Ta pierwsza lekcja utkwiła książętom ruskim na zawsze w pamięci. Dowiedzieli się, że umów można nie dotrzymywać.

W roku 1227 Dżyngis-Chan umarł. Następcą jego został syn Ögödej. W swoim pochodzie Mongołowie zawładnęli Rosją Środkową, Ukrainą, przeszli po lodzie Wisłę i zajęli Sandomierz, gdzie zabili opata cystersów i wszystkich, co schronili się w opactwie; odesławszy jeńców i łupy na Ruś, gdzie usadowili się na przeciąg trzystu lat, pociągnęli na Kraków. W bitwie pod Chmielnikiem rycerstwo polskie, które zagrodziło im drogę, poniosło klęskę. Tatarzy, jak zwano Mongołów, przeszli Odrę pod Raciborzem i skierowali się na Legnicę. W roku 1241 Mongołowie pokonali rycerstwo śląskie, do czego miały się przyczynić po raz pierwszy zastosowane w Europie gazy trujące. Prawdopodobnie Mongołowie zaznajomili się z nimi dzięki Chińczykom albo alchemikom arabskim. Ze Śląska ruszyli na Węgry. Bitwa między wojskami węgierskimi a Mongołami rozegrała się nad rzeką Sajo, dopływem Cisy. Mongołowie odnieśli jedno ze swoich najwspanialszych zwycięstw. Peszt został zdobyty i spalony. Mongołowie obozowali na Węgrzech, gdzie mieli zamiar pozostać, gdy doszła ich wieść o śmierci wielkiego Chana Ögödeja. Ten fakt ocalił Zachodnią Europę od dalszego pochodu Mongołów. Zaczęli się teraz wycofywać, jednak ziemie na zachód od Wołgi zostały w ich władaniu. Na Rusi sprawowali rządy przez miejscowych książąt, ucząc ich podejrzliwości, tajności i niedotrzymywania słowa.

Wieść o klęsce wojsk polskich pod Legnicą i wojsk węgierskich nad rzeką Sajo przywieźli na Zachód templariusze. Papież Innocenty Czwarty zwołał w roku 1245 powszechny Sobór w Lyonie dla omówienia zagrożenia mongolskiego. Zachód zgodził się, że niebezpieczeństwo

mongolskie zagraża całej Europie, ale nie bez racji mniemał, że zagrożenie Europy Wschodniej jest większe niż Zachodniej i że być może Mongołowie zatrzymają się w swoim pochodzie. Zamiast krucjaty Zachód postanowił szukać porozumienia z Mongołami. W roku 1245 wyruszył z Lyonu legat papieski Giovanni di Plano Carpini z listami do Wielkiego Chana, rezydującego w Karakorum, dawnym centrum władzy Hiung-Nu, które Ögödej kazał otoczyć murami. Po okresie wielkich rzezi na olbrzymim obszarze imperium Mongołów zapanował – w oparciu o Yasak – pokój, *pax mongolica*, zapewniający bezpieczne podróżowanie zarówno karawanom kupieckim, jak podróżnym. Jednym z kupców był Marco Polo.

W czasie gdy Europa Zachodnia rozwijała własną, powstałą na pobojowisku Imperium Romanum, Cywilizację, Chiny miały już za sobą okres świetności. W dwunastym wieku barbarzyńskie plemiona Dżurdżenów zajęły stolicę dynastii Sungów w dolinie Żółtej Rzeki. Rodzina cesarska została uwięziona i deportowana do Mukdenu. Jeden z członków dynastii zdołał umknąć i zainstalował się w południowych Chinach. Półtora wieku panowania Sungów w Chinach południowych wykopało przepaść cywilizacyjną między Południem a Północą pozostającą w rękach barbarzyńców.

W roku 1234 Mongołowie ruszyli na podbój cesarstwa Sungów. Walki ciągnęły się przez parę generacji. Wielki Chan Kubiłaj, wnuk Dżyngis-Chana, przystąpił do regularnej kampanii. Cesarzowa pierwsza zdała sobie sprawę z beznadziejności sytuacji i skapitulowała. Pięcioletni cesarz został internowany w klasztorze buddyjskim. Ostatni padł Kanton. Gdy eskadrę chińską otoczyła flota mongolska, jeden z wiernych sług rzucił się z ostatnim potomkiem Sungów w ramionach do morza, ażeby nie wpadł, jak jego brat, w ręce Mongołów.

Hang-Czou, stolica Sungów, została zajęta przez Mongołów w sześćdziesiąt lat po zdobyciu Pekinu. Przez ten czas Mongołowie oswoili się z Cywilizacją. Nie palili już miast i nie mordowali mieszkańców. Nie byli jednak dojrzali do przejęcia dziedzictwa Sungów, chociaż posyłali swoich synów do szkół konfucjańskich. Stara Cywilizacja chińska pod panowaniem mongolskim uległa rozkładowi. Jak zawsze w czasie upadku i rozpaczy, szerzyła się magia i zawiązywały tajne stowarzyszenia. Często zdarzały się samobójstwa, co być może działo się w związku z tantrycznymi praktykami seksualnymi. Chodziło w nich o uzyskanie elementu żeńskiego *jin* bez utraty potencji *jang*, co wykluczało prokreację. Natomiast ludność, zmęczona najazdami i walkami domowymi ciągnącymi się przez lata, przedkładała *pax mongolica* nad mordy i pożogi. Tylko poeci nie mogli przeboleć upadku cesarstwa

i minionego stylu życia. Wędrując po opustoszałym pałacu cesarskim Fu–Ku, poeta napisał:

> Wszędzie panują chwasty. Gdzie są strażnicy, gdzie odźwierni?
> Duchy błąkają się ciemne, pośrodku tych wież tego pałacu opuszczonego
> W wielkim pawilonie krążą jaskółki,
> A głos papug zamarł w apartamentach cesarskich
> (tłum. z francuskiego – J. Żylińska)

Wielki Chan Kubiłaj dokończył dzieła swoich przodków plemiennych Kin i Kitan, koczowników z Mandżurii, i połączył wszystkie prowincje pod swoim panowaniem.

W wieku siedemnastym Wielki Mur przekroczyli Mandżurowie, koczownicy leśni trudniący się łowiectwem. Ich siedzibą była wyżyna północno–wschodnia ciągnąca się do Pacyfiku. Na zdobytych terenach wprowadzili nowe porządki. Mandżurom nie wolno było zrazu wchodzić w związki małżeńskie z Chinkami, a Chińczycy zostali zmuszeni do golenia głów na znak poddaństwa i noszenia warkoczy. Wielu uczonych konfucjanistów odebrało sobie życie. W głębi duszy Mandżurowie zostali nomadami. Największą ich rozkoszą było polowanie na zające i zapach dymu z pieczeni zajęczej. Woleli przebywać w swoich rozległych ogrodach zakładanych przy pomocy jezuitów niż w pałacach. Jezuita też podjął się lania armat dla cesarza K'ang–ki. Nawiasem, armaty te posłużyły Chińczykom jeszcze w paręset lat później.

Dynastia mandżurska jest ostatnią panującą w Chinach.

Najazd Mongołów na Europę w wieku trzynastym był ostatnim wdarciem się Trzeciego Świata w obręb Cywilizacji Zachodniej. Najazdy na świat cywilizowany trwały ponad trzy tysiące lat. Kolejno przewalały się hordy Ariów, Traków, Hyksosów, Hiung–Nu, Aramejczyków, Libijczyków, Cymrów, Scytów, Wandalów, Gotów, Hunów, Franków, Słowian, Madziarów, Kin, Kitan, Arabów, Mongołów i Mandżurów. Do tego trzeba dodać Cziczimeków i Tolteków po tamtej stronie Atlantyku. Pod naporem Trzeciego Świata upadły Cywilizacje: Sumerów, Harappy i Mohendżo Daro, Minojska, Hellenistyczna, Chińska, Środkowo–amerykańska.

W wieku piętnastym Europejczycy ponownie odkryli Amerykę. Przedtem zrobili to Wikingowie; jednak nie byli przygotowani do zasiedlenia Nowego Świata ani do zrozumienia odkrycia, jakiego dokonali. Odkrycia i wynalazki przedwczesne, kiedy dana społeczność nie weszła jeszcze w odpowiednie stadium dojrzałości, zostają poniechane i zapomniane. Bagby wysuwa hipotezę, że „każda Cywilizacja, ażeby stać się w pełni dojrzała, potrzebuje jakichś środków utrwalania

ciągłości i przeciwdziałania zwodniczości pamięci ludzkiej". Bagby ma na myśli przede wszystkim funkcję pisma, myślę, że pod tę definicję można również podciągnąć funkcję państwa i ciągłość instytucji. Efemeryczne społeczeństwa czy królestwa Wandalów, Gotów, Wikingów, Chazarów, Połabian – stawiających opór Cywilizacji – nie były w stanie spożytkować surowca, w którego posiadanie weszły lub mogły wejść, i znikły z areny dziejowej.

W ciągu wędrówek ludów Ariowie definitywnie opuścili Azję, zostawiając ją ludom rasy żółtej. W Indiach zmieszali się z ludnością podbitą, w Iranie, przeciwnie, ze zdobywcami arabskimi. Z czasem większość koczowników zmieniła tryb życia na osiadły. Nie znaczy to jednak, że w Erze Kosmicznej, w jakiej żyjemy, Trzeci Świat przestał istnieć. Istnieje nadal.

Zagrożenie, jakie z jego strony płynie, ma tę samą co zawsze przyczynę – głód. Niedostateczne środki dla zaspokojenia potrzeb ludności. Przedział między światem sytości a Trzecim Światem przebiega przede wszystkim równoleżnikowo: bogata północ – biedne południe, i częściowo południkowo.

Przez cały ciąg dziejów aż do czasów nowożytnych Trzeci Świat niewiele ustępował światu cywilizowanemu w środkach destrukcji. A zdarzało się, że barbarzyńcy byli lepiej uzbrojeni i posługiwali się bronią żelazną, podczas gdy państwa śródziemnomorskie walczyły orężem z brązu. Mongołowie znali gazy trujące, o czym świadczy panika wywołana przez duszące opary w bitwie pod Legnicą. Rozwój technologii w Świecie Zachodnim sprawił, że obecnie Trzeci Świat został w tyle nie tylko w środkach utrzymania, lecz w produkcji broni. Na razie więc Światu Zachodniemu nie zagraża zbrojna agresja ze strony Trzeciego Świata. Ale z historii wiemy, że przychodzi moment, kiedy głód przełamuje wszelkie bariery i zalewa świat Cywilizacji, niszcząc go. Stąd rozpaczliwe nawoływania, ażeby zaspokoić głód i potrzeby Trzeciego Świata, apele różnych państw, organizacji i autorytetów. Stąd polityka Stanów Zjednoczonych, największego dziś państwa nuklearnego, ażeby nie dopuścić do destabilizacji w Trzecim Świecie i w świecie w ogóle, szczególnie tam, gdzie jest zmagazynowana broń atomowa.

Tymczasem ludzie głodni, niedożywieni, pozbawieni poczucia bezpieczeństwa, pojedynczo, rodzinami, grupami, przedzierają się po obu stronach Atlantyku do Cywilizacji Zachodniej. Poszczególne państwa prowadzą na przemian politykę ograniczającą napływ imigrantów z Trzeciego Świata i próbę asymilowania ich. We Francji przybysze z Trzeciego Świata, przede wszystkim z byłych kolonii, stanowią jednak element potencjalnej destabilizacji, a niekiedy – jak podczas

wojny w Zatoce Perskiej – opowiadają się nie po stronie Zachodu, gdzie żyją, lecz po stronie Cywilizacji, z której się wywodzą. Trudności i przeszkody w dostaniu się do Świata Zachodniego spowodowały, że na jego obrzeżach koczują gromady ludzi z centralnej Azji i Afryki, Ameryki Południowej, wysp na Morzu Karaibskim, próbując obejść przepisy wizowe.

Systematyczna pomoc dla Trzeciego Świata, pod nazwą pomocy humanitarnej, ma swoje źródło w odwiecznym strachu przed wtargnięciem Trzeciego Świata w obręb Cywilizacji. Lecz – nie tylko. Coraz bardziej upowszechnia się świadomość, że podział ludzkości na sytych i głodnych jest niemoralny. Tymczasem presja Trzeciego Świata z każdym pokoleniem się zwiększa. Bogactwo Zachodu stanowi pokusę, ażeby za wszelką cenę dostać się w jego orbitę. Trzeci Świat nie zdaje sobie sprawy, że bogactwo i potęga Zachodu zostały zbudowane na odmiennych zasadach. Europa, najmniejszy z kontynentów (właściwie przyczółek Azji), jest najuboższa w minerały i zasoby naturalne. Fakt, że Europejczycy zaczęli eksploatować zasoby naturalne na innych kontynentach, gdzie leżały nieodkryte i bezużyteczne, służy jako argument, że bogactwo Zachodu wyrosło na przywłaszczeniu sobie skarbów ziemi wszystkich kontynentów. Ale Stany Zjednoczone nie były imperium kolonialnym, więc może na dobrobyt Zachodu złożyły się inne jeszcze przyczyny?

Socjologowie i ekonomiści upatrują siły napędowej rozwoju Zachodu w sprzężeniu wielu czynników. Emmanuel Todd, historyk, socjolog i demograf francuski, głosi, że trzy elementy stanowią podstawę postępu i wzrostu: powszechna edukacja, industrializacja i antykoncepcja. Niemcy najwcześniej wprowadziły powszechną edukację, Anglia industrializację, Francja pierwsza wprowadziła środki antykoncepcyjne. Nie jest rzeczą przypadku, że te trzy kraje dominują cywilizacyjnie i dysponują największym potencjałem gospodarczym w Europie. Państwa należące do Cywilizacji Zachodniej czyli Atlantyckiej usiłują rozwiązać problem głodu w skali globalnej. Traktują jednak wyżywienie ludności świata łącznie z planowaniem przyrostu naturalnego, na co nie zgadzają się autorytety religijne, szczególnie wywodzące się z judaizmu.

Propozycje, rozwiązania i decyzje leżą coraz bardziej w gestii Stanów Zjednoczonych, jedynego dziś supermocarstwa świata.

Przeniesienie punktu ciężkości z Europy za Atlantyk nie oznacza zmierzchu Cywilizacji Zachodniej. Być może Europa wyczerpała – mówiąc językiem Oswalda Spenglera – swoje moce twórcze. Wymieniła swoją siłę duchową na konsumowanie

swoich osiągnięć. Być może Europa wykrwawiła się podczas dwóch wojen światowych, podobnie jak Grecja w wojnach domowych. Obie wojny światowe rozpoczęły się w Europie, były to wojny w rodzinie, a pierwsza wojna wręcz wojną dynastii, niczym wojna diadochów.

Pewnego dnia Europa może stać się takim samym pojęciem jak Grecja. Pojęciem, gdzie słowa nasiąknęły pewnym znaczeniem, które przetrwało, chociaż społeczność, co je wykreowała, minęła. Grecja przekazała nam w spadku terminy funkcjonujące po dziś dzień w filozofii i sztuce, nauce i technice. Gdyby nie zostało nic więcej – co mało prawdopodobne – tylko pewne pojęcia powstałe w Europie, pewne normy postępowania, kanon w sztuce, byłaby to spuścizna nie byle jaka, świadcząca o wielkości kontynentu, gdzie funkcjonowały w ciągu wieków. Gdyby nie było takich form bytowania, nie powstałaby potrzeba ich wyrażania. Mam na myśli pewien model życia, styl, którego magia działa wszędzie, dokąd sięgało panowanie Europejczyków. Wszystkie współcześnie istniejące Cywilizacje czerpią z Cywilizacji europejskiej pewne elementy, a inne odrzucają. Żadna jednak nie odrzuciła jej w całości.

W roku 1958 Philip Bagby pisał:

Nic nie wskazuje na to, iżby Cywilizacji Zachodnioeuropejskiej groziła zagłada. Cywilizacja klasyczna trwała przez co najmniej pięć stuleci po roku 200 p.n.e., po minięciu tego punktu swego rozwoju, który wydaje się najbardziej paralelny do obecnego stanu w Europie Zachodniej... Czy mamy prawo przewidywać, że nasza własna Cywilizacja w nadchodzących stuleciach pójdzie torem Cywilizacji klasycznej po roku 200 p. n. e.? Czy przeznaczeniem całego zachodniego świata jest stać się częścią amerykańskiego imperium przypominającego nam rzymskie?

Philip Bagby nie mógł przewidzieć, że w czterdzieści lat później obok Ameryki wyrośnie potęga Pacyfiku, należąca w przeważającej części do Cywilizacji Dalekiego Wschodu plus Australia.

Cywilizacja Zachodnia będzie zapewne przechodzić w Erze Wodnika znaczące przeobrażenia. Ale siły jej upatruję w tym, że jest zdolna samą siebie zakwestionować (niekiedy wręcz oskarża się o całe zło na świecie) oraz że nie poprzestaje na żadnym swoim osiągnięciu, lecz widzi już przed sobą następny próg do przekroczenia. Takim progiem staje się zobowiązanie, ażeby pomóc głodującym populacjom i zapobiec eksplozji Trzeciego Świata, co mogłoby doprowadzić do katastrofy globalnej. Zobowiązanie to wypływa z dobrze pojętego własnego interesu, lecz jest także nakazem moralnym, wynikającym z chrześcijańskiego dziedzictwa Cywilizacji Zachodniej.

Potrzeba stawiania coraz nowych zadań jest cechą dominującą Cywilizacji Zachodniej. Niedawno powstał w Stanach Zjednoczonych projekt wyprawy człowieka na Marsa rozłożony na trzydzieści lat. Lot miałby się odbyć w roku 2020. Ten pęd do poszerzania osiągniętego horyzontu, każdego horyzontu – w sensie geograficznym, kosmicznym i duchowym – jest człowiekowi wrodzony. I z drogi tej nie zawróci, bo nie chce. I nie może.

JADWIGA ŻYLIŃSKA, ur. 1913, prozaik i eseistka. Ogłosiła m. in. powieści *Tajemniczy zamek* (1934), *Odzyskana korona* (1958), *Złota włócznia* (1961), *Gwiazda spadające* (1980), zbiory opowiadań i esejów historycznych *Muzykanci z Bremy* (1955), *Stig Ulsen i Rozamunda* (1956), *Piastówny i żony Piastów* (1967), *Hervör i jej bracia* (1969), *Kapłanki, amazonki i czarownice* (1972), *Gospoda samobójców* (1977), *Do kogo należy świat?* (1977), *Wyspa Dziwnego Żaru* (1982), *Spotkania po drugiej stronie lustra* (1986), *Gra w tarota* (1987), szkice autobiograficzne *Dom, którego nie ma* (1970) i *Drogi, które prowadzą dalej* (1972).

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Jarosław Gowin
KOŚCIÓŁ PO KOMUNIZMIE

Pierwsza pełna monografia podejmująca kontrowersyjny temat roli Kościoła w polskim życiu publicznym po roku 1989. Autor odtwarza fakty składające się na to, co bywa określane jako „zimna wojna religijna", pokazuje przebieg sporów i zaznaczające się w nich stanowiska, analizuje racje zwolenników i przeciwników aktywnej obecności Kościoła na arenie publicznej, omawia wreszcie podziały występujące między środowiskami i formacjami składającymi się na skomplikowaną „mapę" polskiego katolicyzmu. Niezbędna dla zrozumienia sytuacji Kościoła i przebiegu sporów politycznych w naszym kraju, książka jest zarazem ważnym przyczynkiem do debaty na temat kondycji duchowej współczesnego Polaka.

POWROTY

(NON)SENSY FILOZOFII

Andrzej Pawelec

Pytanie o sens i nonsens w filozofii jest również pytaniem o sens filozofii (jako dziedziny wiedzy) oraz sensowność uprawiania filozofii (jako pomysłu na życie). Ponieważ dobrej i powszechnie akceptowanej odpowiedzi na pytanie o sens filozofii brak (wielcy filozofowie odpowiadają na nie na przykład tak: „Nie jestem nigdy pewien, czym jest religia, nie mówiąc już o filozofii"[1]), spróbuję zatem zająć się pytaniem ostatnim, zwłaszcza że dotyczy mnie osobiście. Mam nadzieję, że odpowiedź na nie pomoże rzucić nieco światła na pytanie pierwsze i drugie.

Ten osobisty punkt wyjścia chciałbym podkreślić. W zasadzie zajmowanie się filozofią uzasadnienia nie wymaga. W Bożym zwierzyńcu jest miejsce również dla filozofów; wpisują też ten zawód do dokumentów tożsamości. Niemniej jednak przyznanie się do tego zajęcia budzi nieodmiennie żywą reakcję[2], tak jakby filozof był co najmniej grabarzem lub prestidigitatorem. Dominuje niedowierzanie i rozbawienie. Taka reakcja nie jest czymś nowym. Przynajmniej od czasów Kaliklesa[3] filozofia jest uważana za zajęcie niemęskie i niepoważne. Profesja ta wymaga więc uzasadnienia ze względów prestiżowych[4] i społecznych (podobno uczy jasnego myślenia, którego próżno szukać w dziełach wielu wielkich filozofów, i zmierza do prawd ostatecznych, do których nie można dotrzeć). Mnie jednak chodzi o uzasadnienie osobiste, którego poszukują młodzi ludzie, pragnący wybrać s e n s o w n ą drogę życio-

[1] Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 5.

[2] Czasem nieoczekiwaną: wypisujący mi mandat policjant był, zdaje się, przekonany, że mam lepszy dostęp do Ducha Dziejów i poprosił o prognozę dla Polski.

[3] „Skoro widzę człowieka dojrzałego uprawiającego filozofię bez wytchnienia, uważam, Sokratesie, że zasługuje on na baty... człowiek taki, choćby z natury pełen zalet, przestaje być mężem", *Gorgias* 485 c–d, tłum. P. Siwek.

[4] Czyż nie dlatego Platon – ustami Alkibiadesa – przedstawił w *Uczcie* (216 d–217a, 219c–221c) Sokratesa jako supermana?

wą. Co jest takiego w filozofii, czego człowiek nie znajdzie gdzie indziej? (Ucząc filozofii, trzeba umieć odpowiedzieć na takie pytanie studentom.) W tym miejscu odpowiem krótko wedle własnego przekonania: filozofia to jedyna dziedzina, gdzie można się w sposób zdyscyplinowany zastanawiać nad sensownością w zasadzie czegokolwiek, ale również rzeczy ważnych. Z tej, na razie tylko zasugerowanej, perspektywy chciałbym się przyjrzeć wypowiedziom Jana Woleńskiego i Jana Kiełbasy na temat sensowności (w) filozofii.[5]

Woleński zwrócił uwagę na element osobisty w filozofii, kwestionując fenomenologiczną manierę opisywania własnych przemyśleń w trybie bezosobowym („zbadało się", „wykazało się"). Woleński uważa, iż jest to mimowolny zabieg perswazyjny, że mamy tu do czynienia z podświadomą próbą „nadania nieliteralizowalnej hermeneutyce intersubiektywnego waloru". Ja proponuję interpretację odwrotną: widziałbym raczej w tej manierze podporządkowanie się konwencji (nie tylko językowej, gdyż wpływającej w pierwszym rzędzie na pojmowanie c e l u filozofii) – związanej ze scjentystycznym klimatem międzywojnia i ideałem filozofii jako „ścisłej nauki". A więc nie tyle „dramatyczne usiłowania" podszycia się pod naukę, co niepotrzebną (i szkodliwą) uległość w stosunku do ideałów naukowości. Filozof nie może mówić: „zbadało się" (bo wyśmieją go nie tylko naukowcy), lecz najwyżej: starałem siebie (i innych) przekonać, że..., chciałem zobaczyć (i pokazać innym) możliwie jasno, czy... itp. (chodzi mi tu o jego ostateczny punkt odniesienia, zwykle tylko przeczuwany, a nie poszczególne wywody, w ramach których można naturalnie „zbadać" i „wykazać").

Ale w cytowanej wypowiedzi Woleńskiego bardziej uderza rzecz inna. Fenomenologia nie jest tu uznana za obszar intersubiektywny. Zapytajmy, dlaczego? Mogłoby się wszak wydawać, że studenci czytający Ingardena na zajęciach dyskutują o tym samym, a więc o rzeczywistości intersubiektywnej. Woleński uznaje jednak mocniejsze kryterium intersubiektywności od tego, że ludzie wydają się rozumieć to, o czym rozmawiają, że dialogują na jakiś temat: „Nigdy jednak nie ma gwarancji, że ujęcie [danej tezy – AP] jest właściwe, że nie jest zbyt ubarwione jakimiś oczekiwaniami. Uważam je za zbyt mało intersubiektywne, aby zasługiwało na miano literalizacji, ta bowiem zawsze jest próbą jakiegoś udosłownienia sensu wyrażeń." A zatem intersubiektywne jest to, co można literalizować, udosłowniać. A to z kolei znaczy, że sens danego zdania należy objaśniać niezależnie od kontekstu hermeneutycznego (czyli od kontekstu, w jakim to słowo normalnie się pojawia). Oczywistym przykładem literalizacji jest sprawdzalność empiryczna: mówimy, że słońce wzeszło lub zaszło i cokolwiek byśmy przez to rozumieli (możemy wyznawać dowolną teorię ruchu lub bezruchu ciał niebieskich, tzn. umieszczać te wyrażenia w dowolnych kontekstach), mamy szansę zobaczyć owe zjawiska.

Jakie są możliwości zastosowania literalizacji w filozofii? Oto dwa przykłady Woleńskiego. Tezy metafizyczne można skonfrontować ze zdrowym rozsądkiem (jak głosił Moore). Świat jest ideą? – kopnijmy kamień. Ruchu nie ma? – zróbmy kroczek. Czas jest nierzeczywisty? – spóźnijmy się na zajęcia

[5] Por. Jan Woleński, *Sens i nonsens w filozofii*, „Znak" nr 481, 6 / 1995; Jan Kiełbasa, *Czyste myślenie w krainie pomieszania języków*, tamże.

profesora McTaggarta. A jaki jest wniosek z takiej konfrontacji? „Mamy teraz prawo zapytać o sens pojęcia czasu u McTaggarta, bo nie jest to sens fizyki i zdrowego rozsądku." Zapytać o sens pojęcia czasu u McTaggarta mogliśmy zawsze (a pojęcie to zostało przez jego autora świadomie przeciwstawione rozumieniu potocznemu). Właściwy sens zdania Woleńskiego jest więc chyba taki: „My zrobiliśmy swoje – sprawdziliśmy potoczny i fizyczny sens »czasu« i nic się nie zgadza; teraz ty – McTaggarcie – masz nam dowieść, że nie pleciesz andronów." Drugi przykład wskazany przez Woleńskiego to metoda konkretyzacji (do zastosowania w etyce). Filozof głosi cywilizację miłości. By go pojąć, przekładamy to wezwanie na konkrety: przykładowo filozof chce, żeby ważniejsze od małżeństwa było to, że ludzie się kochają. Tym samym rozumiemy już filozofa na płaszczyźnie potocznej i – odpowiednio do naszych zapatrywań na tej płaszczyźnie – możemy go ocenić.

O co tu chodzi? O „przerwanie koła hermeneutycznego", pisze Woleński – o wyjście poza pierwotny kontekst terminu, o odniesienie go do jakiejś twardszej, lepiej znanej rzeczywistości (czyli albo potocznej, albo fizycznej, albo naukowej, albo logicznej). Nie bardzo rozumiem. Wiem, że zawsze warto spróbować przeformułować cudzą koncepcję na kategorie potoczne, żeby wyeliminować element retoryczny czy terminologiczne idiosynkrazje. Ale z jakąż twardszą rzeczywistością możemy skonfrontować problemy metafizyczne – dotyczące s e n s u naszej egzystencji i świata? Przykłady Woleńskiego pokazują jedynie, że koncepcje metafizyczne czasem w ogóle nie przystają do światopoglądu potocznego, a z reguły mają też jakieś konsekwencje praktyczne. Dzięki tak pojmowanej literalizacji możemy stwierdzić, że McTaggart pojmuje czas swoiście (co i tak wiemy), a cywilizacja miłości nie ma z nieznanych powodów szacunku dla cywilizujących ludzkość instytucji (ale być może w oparciu o rozsądne racje, czego nadal nie wiemy). Nie zbliżyliśmy się więc ani o krok do zrozumienia, o co chodziło McTaggartowi i filozofowi od cywilizacji miłości. Nie wydaje się więc, by przerwanie koła hermeneutycznego było koniecznie krokiem naprzód.

Weźmy więc inny przykład, może lepiej przystający do intencji Woleńskiego. W *Umowie społecznej* Jean Jacques'a Rousseau pojawia się rozróżnienie pomiędzy „wolą wszystkich" a „wolą powszechną". Rozróżnienie to literalizowano w oparciu o teorię gier, a konkretnie – dylemat więźnia.[6] Dylemat ten pokazuje, że w pewnych sytuacjach przyjęcie indywidualnego punktu widzenia prowadzi do rezultatów suboptymalnych, czyli gorszych od rezultatów osiągniętych z perspektywy ogólnej. Kierując się „wolą partykularną" (podstawa pierwszego terminu), osiągniemy więc – w warunkach określonych przez teorię gier – gorszy rezultat, niż kierując się „wolą wspólną" (drugi termin). Co zyskujemy na tym wyjaśnieniu? Zyskujemy dokładnie tyle, ile prawdy zawiera dylemat więźnia. Dowiadujemy się mianowicie, że w pewnych sytuacjach perspektywa zbiorowa jest korzystniejsza dla wszystkich zainteresowanych. Czy takie wyjaśnienie przystaje do kontekstu politycznego? Niekoniecznie, bo w kontekście politycznym interesy stron mogą być rozbieżne i nie istnieje (w odróżnieniu od więzienia) jakaś oczywista, utylitarna perspektywa zbiorowa

[6] Czesław Porębski, *Umowa społeczna w świetle teorii decyzji*, Kraków 1986, s. 120.

(czego bodaj dowiedziono nawet w ramach teorii gier, por. tzw. „twierdzenie Arrowa"). Czy Rousseau chciał za pomocą swojego rozróżnienia opisać interesy stron? Nie. Rousseau chodziło o kwestię moralną, o instytucję gwarantującą każdemu autonomię, czyli wolność. Przerwanie koła hermeneutycznego oznacza w tym przypadku wypaczenie sensu interpretowanego rozróżnienia.

Przerwanie koła hermeneutycznego bywa więc krokiem wstecz. I właśnie na tym obszarze toczy się spór o sensowność literalizacji w filozofii. Oto przykład poważniejszy, ilustrujący szkodliwość tej procedury. Ponieważ wypowiedzi moralne nie wydają się mówić o faktach w sensie empirycznym, filozofowie literalizowali je do zdań emotywnych – „X mi się (nie) podoba" albo preskryptywnych – „(Nie) rób X!". Taką interpretację prezentowano jako postęp poznawczy. „Cierpienie jest złem" – twierdzi Y, a więc Y nie lubi cierpienia (pierwszy twardy sens) i Y powiada: eliminujcie cierpienie (drugi twardy sens). Przerwaliśmy koło hermeneutyczne (w temacie wartościowania). Ale obie te literalizacje nie tylko są nie na temat, nie tylko trywializują wypowiedź Y, ale również deprecjonują jej status. Y wcale nie mówi o sobie, sens wypowiedzi Y wcale nie sprowadza się do uczynków – Y wypowiada sąd na temat kondycji ludzkiej, Y opisuje swój „horyzont moralny"[7]. Tak jak wtedy, gdy mówi: „Miłość jest największym dobrem", „Odwaga jest najważniejszą cnotą" czy „Miej serce i patrzaj w serce". Y wskazuje na kryteria, które usensowniają mu świat, które wprowadzają do jego świata wymiar pionowy: dobro – zło. Dla Y tak świat jest zbudowany, takie są fakty o świecie (bo przez pryzmat tych kryteriów postrzega świat, bez nich świat przestaje być zrozumiały). Dla Y jego horyzont moralny jest równie rzeczywisty jak emocja czy polecenie. Wyjaśnianie tego pierwszego przez te drugie to wyraz lekceważenia dla tożsamości Y, to afront (naturalnie Y może być wariatem lub dzikim, naturalnie mogą istnieć lepsze i gorsze horyzonty – tu otwiera się wielkie pole do dyskusji p o m i ę d z y hermeneutykami; chodzi mi tylko o to, że horyzont moralny nie jest żadną opcją, jest nieodzownym elementem rzeczywistości i nie można go sprowadzać do czegoś innego, czyli literalizować, bo wtedy mówi się już o czymś innym).

Woleński wydaje się akceptować ten rezultat: „Nie ma rzecz jasna obowiązku przedkładania literalizacji nad hermeneutyzację", pisze. Lecz relację pomiędzy tymi dwiema metodami rozumienia pojmuje stronniczo: hermeneutyzacje to głębia (ciemna), a literalizacja to jasność (zgoda, płytka); nie mamy jednak wątpliwości, jak Woleński waloryzuje te metody dociekań. Z jednej strony jest „mała szczypta epiki/ wiedziona chłodnym blaskiem logiki", a z drugiej: „mowa dziwna, co nicość bytu/ *An Sich* istoczy z bycia Się–bytu". Ale przecież tak nie jest. Poza ciemnym Heideggerem istnieją filozofowie rozprawiający jasno, których też się nie da (i nie ma powodu) literalizować. Jeśli Sokrates mówi, że filozofia jest praktykowaniem śmierci[8], to ani nie wydaje z siebie bełkotu, ani nie mówi szczególnie ciemno, ani też nie widać, czego na styku z tą sentencją miałaby dokonać „szczypta epiki i logiki". Sokrates twierdzi, że filozof już za życia obcuje z rzeczywistością wieczną i że taka jest istota jego

[7] Termin Charlesa Taylora, por. *Sources of the Self*, Cambridge MA 1989.
[8] *Fedon* 64 a.

powołania (nie musi się więc bać śmierci ciała). Nie musimy się głowić, co by to mogło znaczyć; literalizowanie nic nam nie pomoże (najwyżej zredukujemy godność filozofa do złudzeń starca, bo złudzenia są bardziej intersubiektywne). Możemy podzielać horyzont moralny Sokratesa i widzieć siłę jego tezy; możemy nie podzielać jego horyzontu i widząc siłę jego tezy rozumieć ją inaczej i po swojemu (np. w ten sposób: filozofowanie to próba spojrzenia na świat tak, jakby nas już na nim nie było); możemy wreszcie nie podzielać jego horyzontu i nie widzieć siły jego tezy, bo ją sobie zliteralizujemy (tu uwaga: wcale nie twierdzę, że jasna teza Sokratesa jest b e z s p o r n a, a jego wnioski na tej podstawie wyciągnięte – u z a s a d n i o n e; twierdzę jedynie, że jest zrozumiała dla kogoś, kto poszukuje sensowności we wspomnianym zawodzie).

Konkludując, jasność i ciemność nie są w sposób konieczny związane z typem wyjaśniania (bo różne typy wyjaśniania przystają do różnych celów), tylko z adekwatną wizją kondycji ludzkiej i naszych przedsięwzięć. Jasność logicznego myślenia (w zastosowaniach praktycznych opartego wszak na jakichś przesłankach) może mieć katastrofalne skutki (ktoś zdefiniował logikę jako „zbiorowy sposób mylenia się z pełnym przekonaniem"). Ciemność, z kolei, może być jedynym stosownym tłem dla dostrzeżenia jasności, por. wiersz Norwida: „Autor idzie w ciemność, by wydrzeć jej światło/ Wulgaryzator w jasność, by rozlać ją na tło" (uwaga na marginesie: czy pisane jasnym stylem „wstępy do filozofii" wyjaśniły komukolwiek jasno, do czego filozofia jest koniecznie potrzebna? Wątpliwe. A to z tej przyczyny, iż większości rzeczy ważnych nie da się wyjaśnić komuś, kto ich już jakoś nie przeżył, por. tegoż Norwida: „On skarży się na ciemność mej mowy".)

Powyższa konkluzja pokazuje również, mam nadzieję, dlaczego nie mogę się całkiem zgodzić z Kiełbasą, kiedy pisze: „Sądzę, że bezinteresowność, pójście za samą ciekawością poznawczą, niekoniecznie skojarzoną z troską o praktyczne aplikacje, jest cechą specyficzną filozofowania: nie wiadomo jeszcze, czy i jakie będą jego praktyczne skutki, a już możemy powiedzieć, że dokonało się coś sensownego." Bezinteresowność wcale nie jest wyróżnikiem filozofii (a jak się dobrze przyjrzymy, to znajdziemy w filozofii całkiem sporo interesowności). Ciekawość poznawcza to również cecha nauki (może przede wszystkim nauki, która zadaje coraz więcej nowych pytań, a nie ciągle te same, jak filozofia) i sztuki (bezinteresowne przyglądanie się światu, badanie możliwości tworzywa). Filozofowanie (przynajmniej w sensie Sokratejskim) wymaga więcej: jest przedsięwzięciem moralnym, wezwaniem do poszukiwania horyzontów najbardziej godnych człowieka (ma naturalnie rację profesor Woleński, że poszukiwania te odnoszą się do problemów egzystencjalnych i doświadczeń danej epoki, ale nie tylko odnoszą się – próbują je uporządkować, umieścić je w owym wymiarze pionowym). Nie chcę oczywiście twierdzić (wbrew początkowym zastrzeżeniom), że filozofia jest tylko tym. Sądzę jednak, iż przez całe dzieje taka była jej legitymizacja („filozofia mówi o rzeczach najważniejszych i ostatecznych"). Takie jest też wyjaśnienie, dlaczego zajmowanie się filozofią jest sensowne. Bo w sposób metodyczny możemy się dowiedzieć, co i dlaczego ludzie uważają (i uważali) za najbardziej sensowne (i bezsensowne) w swoim ziemskim przemijaniu.

Mamy więc osobistą odpowiedź na pytanie trzecie: młody człowiek poszukujący sensu w życiu może oczekiwać po filozofii, że opisze mu ona takie poszukiwania, które od paru tysiącleci są podejmowane w dziejach w sposób świadomy. Tu pada zarzut: marny pożytek z takiego opisu, skoro w filozofii panuje pomieszanie języków – hegliści zwalczają kantystów, pozytywiści heglistów, fenomenolodzy pozytywistów itd. Zgadzam się, że w popularnych prezentacjach filozofia jawi się często jako komedia omyłek i parada absurdów. Nie ulega wątpliwości, że omyłek i absurdów w filozofii nie brakuje. Każda epoka ma swój własny, ograniczony horyzont i cierpi na swoje własne iluzje. Ale filozofom – poza tym, że się mylą, i poza tym, że zajmują się kwestiami technicznymi, skądinąd bardzo pożytecznymi – chodzi o horyzont moralny. Do tego horyzontu każdego filozofa trzeba docierać, trzeba pytać o jego „źródła moralne", o jego „problem". Na tym poziomie odpowiedzi nie ulegają unieważnieniu, bo jest to poziom wiary w taki czy inny sens świata, a przynajmniej sens w świecie.

Tych odpowiedzi nie da się zliteralizować, choć podejmowano w dziejach wiele prób redukcji „metafizycznych szyfrów" do „twardej rzeczywistości" (emocje, interesy, zachowania, logika). Takie próby opierają się na złudzeniu, że to, co „twardsze", jest zarazem jaśniejsze albo bardziej realne. Wystarczy przyjrzeć się bliżej etycznej stronie takich „twardych" doktryn jak behawioryzm czy egzystencjalizm, by złudzenia te porzucić. Nie znaczy to, rzecz jasna, że języka filozoficznych poszukiwań nie da się przełożyć na kategorie potoczne (kategorie, a nie światopogląd potoczny, który głosi, że ziemia stoi i jest płaska). Można na przykład powiedzieć, że „problem" Hegla to problem „zadomowienia człowieka w świecie"[9]. Patrząc z tej perspektywy na Hegla, dostrzegamy sens jego filozofii, także kiedy nie wierzymy w jego ducha dziejów (ale wierzymy w to, że poczucie „bycia u siebie" w świecie jest człowiekowi potrzebne, że jest to rzeczywisty problem). Czy takie odniesienie problematyki filozoficznej do „problemów egzystencjalnych" (bardziej lub mniej dojmujących, zależnie od horyzontów epoki) jest literalizacją? Jeśli tak, to taka literalizacja jest podstawowym warunkiem sensownego studiowania klasyków. Jeśli jednak pojmować literalizację jako sprowadzanie problematyki filozoficznej do kategorii „nie zabarwionych emocjonalnie", do kategorii spoza kontekstu egzystencji ludzkiej, to jest to moim zdaniem niebezpieczny nonsens w filozofii.

Powyższa waloryzacja może się wydać zbyt nieokrzesana. Tym bardziej, że ton Woleńskiego jest koncyliatorski: „Nie sądzę, abym przekonał tropicieli metafizycznych szyfrów do filozofii analitycznej i jej sposobów literalizacji. Nie mam też takiego zamiaru. Co więcej, rozumiem i doceniam ich racje. Nie wszystko bowiem, co przekazała nam tradycja filozoficzna do namysłu, d a s i ę ująć analitycznie" (podkr. – AP). Woleński dzieli filozofię na dwie domeny. Mamy więc lenno literalizatorów, którzy w oparciu o logikę i zdrowy rozsądek ujmują w sposób analityczny, czyli jasny – bo intersubiektywny, bo zliteralizowany – t o w s z y s t k o, co się da tak ująć. Reszta niech będzie lennem hermeneutyków, którzy głoszą rozmaite ciemne tezy metafizyczne. Te tezy mogą być nawet dorzeczne (tu Woleński odrzuca rygoryzm szkoły lwow-

[9] Raymond Plant, *Hegel*, 1973.

sko–warszawskiej), jeśli spełniają równie ciemne potrzeby egzystencjalne epoki (bo o kryteriach i metodach tego spełniania Woleński nie wspomina, sugerując natomiast, że w świecie hermeneutyk panuje pełna i niepojęta dowolność, skoro dwóch fenomenologów dochodzi do odmiennych konkluzji w sprawie istnienia świata).

Woleński ogłosił więc warunki rozejmu. Hermeneutycy niech sobie mieszkają w krainie ciemności (innymi słowy, Woleński zgadza się, że nie wszystko jest jasnością). Rycerzom jasności przysługuje natomiast pełne prawo do akcji zaczepnych, jeśli potrafią jakąś własność hermeneutyków zliteralizować. Czy to naprawdę jest rozejm na uczciwych warunkach?

Powyższy obraz – jak sądzę – fałszuje rzeczywistość, a więc rodzi iluzje. Najważniejszą z nich jest neutralny status literalizatorów (który ma gwarantować jasność i intersubiektywność) w odróżnieniu od zaangażowanego statusu (są „zbyt emocjonalni") hermeneutyków. Literalizator buduje jakiś konstrukt teoretyczny: rachunek predykatów czy teorię gier. Tu niczym (poza pomyłkami) nie ryzykuje, porusza się w granicach swoich założeń. Spór idzie o moment, kiedy literalizator chce odebrać piędź terytorium rycerzom ciemności, szermując argumentem, że ma do niej prawo, gdyż ma jej literalizację (w postaci owego konstruktu).

„Prawo" to termin moralny: wymaga trybunału, bezstronności przy rozpatrywaniu racji stron. Jakie są te racje? Rycerz jasności powie: „moje wnioski wypływają nieuchronnie z założeń (czego nie podważy żaden z moich adwersarzy), a moje założenia są możliwie najbardziej oszczędne (co każdy przyzna) i całkiem nieźle odpowiadają kształtom owej piędzi (to sam widzę); ponieważ sporną piędź da się wyrazić za pomocą mojej bezspornej dedukcji, ona mi się należy". Cóż na to odpowie pozbawiony tak lśniącego i gładkiego oręża rycerz ciemności? (Nie ma wszak do dyspozycji ani miecza dedukcji, ani kolczugi minimalistycznych założeń.) Rycerz nastrojony obronnie może odpowiedzieć: „ta piędź jest tylko częścią większej połaci ciągnącej się w istocie aż po horyzont; wykrawając taką piędź, nic nie zyskasz, a łudzić się będziesz, żeś coś pojął (i innym tę złudę zaniesiesz)". Rycerz zaczepny może zaś dodać: „w naszej krainie każdą piędź wykrawasz na własną odpowiedzialność, tak jak żyjesz sam swoje jedno życie; wprawdzie twoje bezsporne dedukcje to świetne narzędzie, ale nadal twoje wątłe założenia są t w o j e; ich wątłość jest pozorna, bo jeśli stosujesz je do świata spraw ciemnych czyli ostatecznych, to będą one niosły tych spraw ciężar; nie mów więc, że to nie ty decydujesz, że założenia są bezsporne – takich nie ma; powiedz lepiej, jak je uzasadniasz, i wtedy będziem się spierać jak rycerz z rycerzem".

Ta militarna retoryka jest wprawdzie uzasadniona (nieunikniona?), ale nie służy porozumieniu. Jest uzasadniona, bo przystaje w większym lub mniejszym stopniu właściwie do całych dziejów filozofii, od jej greckich początków, gdzie jedni widzieli we wszystkich rzeczach boga, a inni literalizowali wolną wolę do parenklizy atomów. Choć ten spór pomiędzy „poszukiwaczami sensu" a „poszukiwaczami mechanizmu" wyrażał się kiedyś głównie w terminach ontologicznych („idealiści" kontra „materialiści"), a teraz (w związku z triumfem nauki) wyraża się *głównie w terminach epistemologicznych* („rozumienie"

kontra „wyjaśnianie", „hermeneutyzacja" kontra „literalizacja"), to jest on wciąż na wiele sposobów obecny w filozofii.

Jeśli idzie o porozumienie, moje dywagacje zmierzają do odwrócenia warunków rozejmu: żaden mechanizm nie jest sam w sobie sensorodny, nie ma „siły waloryzującej". Ta bierze się z wizji rzeczy „dobrych, słusznych i zbawiennych". Wizje takie formułować coraz trudniej, ale nie mamy wyboru – „bezsens" ludzkiej egzystencji nie jest żadną opcją; człowieczeństwo – tak jak je pojmujemy: moralnie, a nie biologicznie – jest możliwe tylko w ramach „moralnego horyzontu". Dlatego rozmaite mechanizmy w świecie spraw ludzkich muszą mieć wartość pomocniczą. Literalizacja może nam uświadomić r e l a c j e pomiędzy rzeczami, ich wzajemne z w i ą z k i, może nam nawet powiedzieć, p o c o te rzeczy na ogół są, ale nie powie nam, ile są w a r t e. A j a s n o ś ć w ludzkiej egzystencji bierze się z odpowiedzi na to ostatnie pytanie. Ponieważ nie da się na nie odpowiedzieć w sposób bezsporny, nie da się go rozstrzygnąć, łatwo je uznać za kwestię poza zasięgiem racjonalnego dyskursu i intersubiektywności. Ale w ten sposób filozofia tylko podcina coraz cieńszą gałąź, na której siedzi.

Andrzej Pawelec

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, doktorant na UJ. Pisze rozprawę *Liberalne teorie sprawiedliwości. Hayek, Nozick, Rawls.*

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Fryderyk Nietzsche
NIEWCZESNE ROZWAŻANIA
tłum. Małgorzata Łukasiewicz

Jedna z pierwszych prac kontrowersyjnego filozofa, która od razu zwróciła uwagę elit kulturalnych XIX–wiecznej Europy. Konfrontując własne przemyślenia z poglądami swych wielkich mistrzów: Schopenhauera, Burckhardta i Wagnera, Nietzsche analizuje wpływ historii na sytuację duchową pogrążającego się w kryzysie Starego Kontynentu. Książka zapowiada główne wątki późniejszej twórczości autora TAKO RZECZE ZARATRUSTRA.

FILOZOFIA W POSZUKIWANIU SENSU

Adam Grobler

Swoje wykłady z filozofii zaczynam zwykle od przytoczenia tez Gorgiasza, sofisty z IV wieku p.n.e. Brzmią one następująco: po pierwsze, nic nie istnieje; po drugie, gdyby nawet coś istniało, i tak nie dałoby się tego poznać oraz, po trzecie, gdyby nawet coś istniało i dało się poznać, i tak nie dałoby się nic o tym powiedzieć. Tezy Gorgiasza, w sposób lekki, łatwy i przyjemny, pozwalają przedstawić podział filozofii teoretycznej na trzy podstawowe dyscypliny: ontologię, epistemologię i filozofię języka. Niektórzy studenci, oczekujący od filozofii powagi stosownej do jej sędziwego wieku, uważają ten sposób za zbyt frywolny. Po wysłuchaniu argumentów Gorgiasza mówią: „przecież to są nonsensy, igraszki językowe, dowcipy, a nie rzetelne rozważanie, co istnieje; to nie jest żadna filozofia".

Odpowiadam na to: „Macie rację. To *są* nonsensy, igraszki językowe i dowcipy. Ale to jest filozofia, a dokładniej, to są początki filozofii." Filozofia zaczyna się od zderzenia z nonsensem, mierzy się z nim, usiłuje go oswoić, a wreszcie przezwyciężyć. Nonsens jest obrazą rozumu, a obrażony rozum żąda satysfakcji. Zaś igraszki językowe są może dziecinną zabawą – wszak o dzieciństwie filozofii na razie tu mowa – lecz nie płochą i uwagi niegodną. Są one, jak dziecinne zabawy w ogóle, przygotowaniem do dorosłości, wstępem do coraz dojrzalszych i bardziej wyrafinowanych analiz filozoficznych, ku satysfakcji intelektualnej zmierzających. Proszę sobie przypomnieć, co w języku Zagłoby znaczyło słowo „dowcip" (lub co oznacza angielski wyraz *wit*).

Gorgiasz nie naplótł nonsensów, tylko uwypuklił nonsensy sformułowane przez starszego odeń Parmenidesa. Parmenides na prosto z mostu zadane, zasadnicze pytanie „co istnieje?", odpowiedział równie prosto z mostu i zasadniczo: istnieje Byt, a nie–Byt nie istnieje. A dalej: Byt jest wieczny, bo nie mógł powstać z czegoś, co istnieje – musiałby bowiem wówczas powstać z siebie

samego – a tym bardziej nie mógł powstać z czegoś, co nie istnieje (idea stworzenia z niczego przybyła dopiero z chrześcijaństwem, ale wymaga za to nieskończonej Mocy), a jeszcze tym bardziej nie może przestać istnieć: za sprawą czego miałby obrócić się w nie–Byt? Następnie: Byt jest niezmienny, bo nie ma w co się zmienić: w to, co istnieje, czyli w siebie? Bo zmienić się w to, co nie istnieje, znaczy przestać istnieć, co zostało już uznane za niemożliwe. Wreszcie: Byt jest jeden, bo czym mogłoby się różnić coś, co istnieje od czegoś, co istnieje?

Do tych (i innych) sztuczek Parmenidesa (i jego uczniów) Gorgiasz dodał między innymi następujący figielek: Byt, skoro jest wieczny, jest bez początku i końca. Jest zatem nieograniczony, czyli nie istnieje nigdzie, bo gdyby był gdzieś, byłby w czym innym niż On, czyli byłby tym czymś ograniczony. A skoro Byt nie istnieje nigdzie, to nie istnieje wcale. Krótko mówiąc, Gorgiasz nie chciał nam wmówić, że nic w ogóle nie istnieje (komu wówczas mógłby cokolwiek wmówić?). Dowiódł tylko, że nie istnieje nic takiego, o czym mówił Parmenides, że pojęcie wiecznego, niezmiennego i jedynego Bytu prowadzi do nonsensu.

Wnioski wyciągnięto później. Spośród trzech wymienionych atrybutów Bytu następcy Gorgiasza zakwestionowali ostatni: jedyność. Wieczność i niezmienność wydawały się bardziej istotnymi cechami autentycznego Bytu: Byt, który nie istnieje z a w s z e i który nie jest zawsze t a k i s a m (a więc t e n s a m), nie zasługuje na pisanie go dużą literą. Problemem, który trapił filozofów, odkąd nauczyli się pisać, było w owych czasach wyjaśnienie nietrwałej i zmiennej rzeczy zmysłowej, bytu pisanego małą literą, Pozoru, w terminologii Parmenidesa, który jakoś winien być w prawdziwym Bycie zakotwiczony. Podzielenie Bytu na cząstki nadało sens i moc wyjaśniającą temu pojęciu.

Genialną realizacją tego pomysłu był starożytny atomizm Leukippa i Demokryta. Wieczne i niezmienne, lecz liczne i zróżnicowane atomy, poruszające się w Próżni – która, choć jest przecież niczym, Niebytem, istnieć musi, by ruch był możliwy – pozwalają wyjaśnić wszystkie zjawiska w kategoriach zderzeń i popchnięć, połączeń i rozdzieleń. Znaczenia tej wizji dla rozwoju nowożytnej nauki nie sposób przecenić. Między naiwnymi wyobrażeniami haczyków i zaczepów łączących atomy a pojęciami współczesnej nauki pozornie rozciąga się przepaść. Jednak czy pojęcie, dajmy na to, wiązań chemicznych nie jest równie zabawne? Uczeni nawet nie próbują ukrywać komizmu własnego języka i z premedytacją wprowadzają terminy w rodzaju „kolorów" i „zapachów" kwarków.

Bogactwo sensu pojęć wytworzonych przez atomizm (i przez starożytną filozofię przyrody w ogóle) okazało się wszakże niewystarczające dla Sokratesa. W świecie, w którym bieg rzeczy polega jedynie na ruchu atomów, nie ma bowiem miejsca na Dobro i Piękno. Platońska teoria idei – wiecznych i niezmiennych, jak Byt, oraz licznych i zróżnicowanych, jak atomy, przedmiotów myśli – dostarczała nie tylko alternatywnej w stosunku do atomizmu metafizyki wyjaśniającej doświadczenie zmysłowe, metafizyki leżącej u podstaw współczesnych teorii pola. Nadawała również sens doświadczeniu moralnemu i estetycznemu. Myślę, że owa wszechstronność Platońskiego rozwiązania pro-

blemu zmienności rzeczy zmysłowej i niezmienności Bytu sprawiła, że Whitehead uznał całą późniejszą filozofię za zbiór przypisów do Platona.

Dzieło Platona było wielkie. Nie powstałoby jednak bez bodźców intelektualnych w postaci nonsensów ujawnionych przez Gorgiasza. Nie stałoby się bodźcem intelektualnym do powstania imponującej liczby przypisów sporządzonych przed Whiteheadem i po nim, gdyby samo było wolne od niedostatków sensu. Arystoteles upatrywał źródeł filozofii w zdziwieniu. Dodałbym: w zdziwieniu, że myśl potyka się o nonsensy. Dodałbym jeszcze: filozofia żywi się nonsensem.

W miarę dorastania, pokarm filozofii staje się coraz bardziej wyrafinowany. W *Traktacie logiczno-filozoficznym*, jednym z najbardziej wpływowych dzieł XX wieku, Ludwig Wittgenstein oznajmił, że zdania, czyli myśli sensowne, są obrazami możliwych sytuacji w przestrzeni logicznej: istnienia i nieistnienia stanów rzeczy [2.11]. A ogół istniejących stanów rzeczy, czyli faktów, stanowi świat [2.04]. W ten sposób „granice mego języka oznaczają granice mego świata" [5.6]. Sensownie można więc mówić tylko o tym, co jest lub co nie jest faktem. Dlatego „poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza (...) zdaniam nauk przyrodniczych (...) a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom swoich zdań nie nadał żadnego znaczenia" [6.53]. W szczególności, „kto mnie rozumie, rozpozna je [moje tezy] w końcu jako niedorzeczne", tak jak wszystkie inne tezy filozoficzne.

O ile według *Traktatu* jedyną funkcją zdań jest „obrazowanie" możliwych sytuacji, to w wydanych pośmiertnie *Dociekaniach filozoficznych*, Wittgenstein traktuje wyrażenia języka jako posunięcia w rozmaitych, często bardzo odmiennych od siebie, grach językowych: rozkazywania i działania według rozkazu, opisywania przedmiotu, sporządzania przedmiotu według opisu, wysuwania i sprawdzania hipotez, odgrywania czegoś jak w teatrze, opowiadania historyjek lub dowcipów, dziękowania, przeklinania itp. Sens wyrażeniom nadają reguły gier językowych, w których są one posunięciami. Problemy filozoficzne powstają, w tym ujęciu, skutkiem rozpatrywania wyrażeń poza kontekstem gier językowych, które nadają im sens, w oderwaniu od właściwej im funkcji. Dlatego „wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granice języka" [119].

Odmienność koncepcji dwóch głównych dzieł Wittgensteina sprawiła, że ich autor przeszedł do historii filozofii w dwóch osobach: „pierwszego" i „drugiego" Wittgensteina. Jednak oba wcielenia łączy myśl, że język stawia bariery sensu, a problemy filozoficzne sytuują się poza nimi. Myśl, której zalążki można wykryć u Gorgiasza. Zadaniem filozofii jest tedy, według obu Wittgensteinów, rozpoznawanie źródeł filozoficznych nonsensów, tropienie nadużyć językowych.

Tego rodzaju wizję filozofii nazywa się terapeutyczną. „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą" [*Dociekania*, 255]. Terapia zaś polega na napominaniu rozumu, aby nie nabijał sobie guzów przy próbach przekroczenia granic języka. Lekarz pokroju Wittgensteina powiada: „Boli? Marsz do łóżka!". Demokryt i Sokrates inaczej potraktowali chorobę Gorgiasza: „zastosuj nowe

pojęcia, poszerz granice sensu". Jak poszerzyć granice sensu wyznaczone przez Wittgensteina?

Wskazówkę można znaleźć u Jaakka Hintikki. Według jego interpretacji filozofii Wittgensteina koncepcja gier językowych bynajmniej nie zrywa z teorią z *Traktatu*, w odmienny sposób wyznaczając nieprzekraczalne granice sensu. Gry językowe stanowią, brakujący w „obrazkowej teorii znaczenia" *Traktatu*, łącznik między językiem a światem: sposób obrazowania stanów rzeczy przez zdania. Innymi słowy, skoro reguły danej gry językowej, w ujęciu *Dociekań*, określają sens zdania będącego posunięciem w grze, a sens zdania, w ujęciu *Traktatu*, polega na tym, że obrazuje ono pewien stan rzeczy, to reguły gry językowej wyznaczają przyporządkowanie zdaniom obrazowanych przez nie stanów rzeczy.

Interpretacja Hintikki idzie w wielu kierunkach, których nie sposób tutaj prześledzić. Podejmę tylko jeden wątek, wątek o najbardziej bezpośrednim, jak mi się zdaje, zastosowaniu do analizy koncepcji *Traktatu*. Weźmy pod uwagę model badania naukowego, który przedstawia działanie uczonego jako (jednokierunkową) grę z Przyrodą w pytania i odpowiedzi. Na pytania zadawane za pomocą eksperymentu Przyroda odpowiada zwykle Tak lub Nie. Czasami jednak Przyroda wikła się w odpowiedziach. Na przykład, na pytanie zadane za pomocą eksperymentu Michelsona–Morleya: „Czy Ziemia porusza się względem eteru?" – odpowiedź brzmiała: „Nie". Jednak na to samo pytanie zadawane w innych eksperymentach Przyroda odpowiadała „Tak". Czy Przyroda może składać sprzeczne zeznania? Nonsens: podstawowym założeniem gry Uczonego z Przyrodą jest jej prawdomówność. Jak z tego wybrnąć? (Od tego miejsca począwszy na pomysły Hintikki nakładam swoje własne, za co Hintikka nie ponosi odpowiedzialności.)

W przypadkach podobnych do opisanego może powstać podejrzenie, że reguły gry prowadzonej za pomocą eksperymentu są wadliwe. W szczególności, przestrzeń logiczna możliwych stanów rzeczy, w ramach której rozpatrywane są „odpowiedzi" Przyrody, może być niedopasowana do badanej rzeczywistości. Próba dopasowania prowadzi do rewizji reguł gry językowej: reinterpretacji eksperymentu, wysubtelnienia technik eksperymentalnych i/lub zastąpienia poprzedniej przestrzeni logicznej (możliwych sytuacji) nową. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z reformą języka, która dostarcza środków wyrazu do „zobrazowania" stanów rzeczy przedtem nieopisywalnych, do powiedzenia czegoś, czego przedtem nie dało się powiedzieć.

W ten sposób moja interpretacja dokonanej przez Hintikkę interpretacji filozofii Wittgensteina sugeruje, że aczkolwiek „granice mego języka oznaczają granice mego świata", to jednak mogę niekiedy je przesuwać, przekraczać bariery sensu, reformując odpowiednio język. Co prawda, po reformie znowuż znajdę się w granicach jakiegoś języka, ale wiem już, że niekoniecznie na zawsze. Jak dalece granice mego świata są przesuwalne? Sądzę, że gdy chodzi o świat będący przedmiotem nauk empirycznych – a o nim jest mowa w *Traktacie* – rzeczywiste bariery poznawcze wyznacza czułość naszego aparatu zmysłowego wzmocnionego o wszelkie technicznie możliwe detektory, aparaty pomiarowe i urządzenia rejestrujące, a nie siła wyrazu aktualnie

posiadanego języka. Nawiązując do sofizmatu Gorgiasza: cokolwiek da się poznać, o tym da się powiedzieć. A o czym nie można mówić (w jednym języku), o tym – zamiast milczeć, zgodnie z ostatnim zdaniem *Traktatu* – trzeba starać się powiedzieć w innym, specjalnie do tego wynalezionym języku.

Opisałem historię zdobywania przez filozofię analityczną nowych obszarów sensu w pewnym drobnym wycinku jej problematyki. Myślę jednak, że mechanizm reakcji na nonsens działa nie tylko w tej części filozofii. Podejrzewam, że wrażliwość na nonsens stanowi wspólny mianownik wszystkich dyscyplin filozoficznych i wszystkich stylów filozofowania.

Weźmy, dla przykładu, inną „terapeutyczną" koncepcję filozofii, spoza nurtu analitycznego: egzystencjalizm Sartre'a. Według egzystencjalizmu człowiek jest chory nie z powodu nadużywania języka, ale z nadmiaru wolności, który czyni życie ludzkie beznadziejnie samotnym i absurdalnym. „Terapia", podobnie jak u Wittgensteina, polega na samym uświadomieniu sobie „choroby", tym razem absurdu ludzkiego istnienia. Jednak bardziej wyrafinowanym „lekarzem" okazuje się w tym przypadku Erich Fromm, proponując koncepcję miłości przezwyciężającej samotność.

Powyższe wywody prowokują następujący komentarz do tradycyjnego przeciwstawienia „terapeutycznej" i „konstruktywnej" koncepcji filozofii. Filozofia „terapeutyczna" ogranicza się do wskazania dolegliwości, jak gdyby samo to miało ją uleczyć. Jest nie tyle filozofią „terapeutyczną", co „diagnostyczną". „Terapeutyczną" jest dopiero filozofia „konstruktywna", lecząc przez poszerzanie obszaru sensu. Nie ma jednak terapii bez diagnozy, poszukiwania sensu bez stwierdzenia nonsensu. Dlatego nonsens jest siłą napędową filozofii – i życia intelektualnego w ogóle.

Adam Grobler

ADAM GROBLER, ur. 1949, absolwent matematyki i filozofii UJ, dr hab. filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ. Autor wielu publikacji głównie w zakresie filozofii nauki, m. in. książki *Prawda i racjonalność naukowa* (1993) oraz wielu artykułów w czasopismach krajowych i zagranicznych. Publikuje również w miesięczniku Znak. Tłumacz literatury filozoficznej, m. in. esejów J. Hintikki, W. Jamesa, J. Maritaina, P. Strawsona, H. Putnama. Mieszka w Krakowie.

TRZY ŚWIATY HENRYKA ELZENBERGA

Paweł Śpiewak

Trzy są strefy świata, wokół których koncentruje się myśl Henryka Elzenberga. Pierwsza: najbardziej podstawowa, trwała i absolutna. To *summa rerum*. To, co znajduje się „tam", „poza światem pojęć i zdarzeń". Co potrafi prześwietlić wszystko inne, nadać rzeczom i sprawom wymiar właściwy. Ta sfera przenosi nas w wieczność, otwiera ku zbawieniu. Drugą jest kultura, nazywana też „paradą wartości". Wymaga ona żywej obecności innych ludzi, wspólnoty w rozmowie. Nagrodą człowieka kultury jest sława: „Dążenie do uznania lub sławy staje się głównym motywem realizowania takich wartości uznawanych przez ogół, a więc głównym motorem rozwoju kultury" (*Motywacja etyczna*, „Studia Filozoficzne", nr 253). Trzecia sfera jest najbardziej ludzka, naturalna. To wymiar konformizmu, życia zbiorowego, gdzie wspólnota zamienia się w hordę, bliźni we wroga. Sfera nacisku obyczaju, zatracenia indywidualności. Rzecz nazywając krótko – jest to obszar życia nazywany przez Henri Bergsona, jednego z nauczycieli Elzenberga, „społeczeństwem zamkniętym".

Granice między tymi strefami są płynne, nieostre. Zależą od nieskończenie wielu czynników. Tak jak w biografii duchowej i intelektualnej autora zmieniać się będą znaki i zasięg poszczególnych sfer. W czasie pierwszej wojny Elzenberg z zapałem bronił wojennego heroizmu. Bliskie mu były romantyczne z ducha, patriotyczne uniesienia. W końcu lat trzydziestych, gdy jego zapiski zapowiadały nadejście nocy totalizmu, coraz mniej miał uznania dla wojowników, idea narodowa blakła i pojawiło się subtelne rozróżnienie między narodem a ojczyzną. (Któż dziś odważyłby się powiedzieć, że nie jest w stanie kochać swego narodu, bo jest niezdolny do miłości hurtowej.) Podobnie granica między tym, co bezwarunkowe, a kulturą ulega przesunięciu. Koniec lat trzydziestych, a już z pewnością początek wojny oznacza pełne otwarcie filozofa na mistykę i religijne doświadczanie świata. Sfera kultury cofa się, traci

na znaczeniu. Wszelako stale w polu jego zaciekawień pozostają te trzy sfery życia. Ale każdy rok doświadczeń inaczej zarysowuje kontury. Odmienne stawia wobec autora wyzwania i wymagania. Kłopot z istnieniem nabiera z czasem odmiennej barwy.

Trwałe miejsce zachowuje „sfera społeczna", którą rządzą nawyk, obyczaj, przymus jednolitości, sfera, jaką opisuje nauka o ludzkim zachowaniu, a więc do której stosownego języka dostarcza statystyka społeczna. Naukę zajmującą się tą sferą życia, czyli socjologię, Elzenberg opatrywał znakiem jednoznacznie ujemnym. W jednym ze wspomnień pisał zresztą, że wytrzymał aż trzy wykłady jednego z ojców założycieli nauk społecznych – Emila Durkheima. Wyszedł z nich tak znużony i oburzony, że nigdzie, w żadnej z notatek nie ma nawet śladu lektur dzieł tej nauki. Tak jakby nie istniała, albo raczej jakby obecność tej dyscypliny uniwersyteckiej było już znakiem degeneracji, zepsucia, pojawienia się na scenie dziejowej zbiorowości zaprzeczającej zarówno kulturze, jak i jakiejkolwiek sensownie i poważnie rozumianej etyce. Jakby myślenie o tym, co społeczne, było jedynie odwróceniem się od dobra i wartości, a więc oznaczało zajmowanie się niemal czystą negatywnością. A przecież o negatywności czystej myśleć nie sposób. Ta nie rodzi żadnych sensów, porządku ducha. (2 X 1942: „w klątwie społeczeństwa nie ma tragizmu, bo nie pada na nią żaden blask piękna".) Jest tylko zaprzeczeniem, a więc czymś, co jest li tylko destruktywnością, zniszczeniem, co ogranicza, zabija ducha indywidualności, samodzielności i krępuje poznanie. W końcu wojny, czytając Maine de Birana i Tacyta, notował: „»Rzeczywistość« – tę raczej brudną powinniśmy niewątpliwie znać: złudzeniami żyć się nie godzi, ale nie powinniśmy się w nią wpatrywać: bo ze zła i brzydoty coś ostatecznie innego niż zło i brzydota może się udzielić nam samym?" (17 III 44).

Z wiekiem Elzenberg posuwa się czasem ku sformułowaniom z ducha manichejskim. Dualizm między kosmiczną stroną życia a stroną ludzką wyostrza się „do ostatniej ostateczności", jawi jako opozycja między jasnością i ciemnością. Życie zbiorowe zna tylko panów i niewolników. Znajduje się we władaniu ciemnych mocy (brakuje wtedy jeszcze symbolu szatana). Z wyjątkową tedy skrupulatnością wpisuje Henryk Elzenberg słowa Lutra: „Moje »świat pozostawić zbrodniarzom« znalazło paralelę niespodziewaną. Luter – jak się dziś dowiaduję – pozostawił świat »książętom i diabłu«" (18 III 1952). Elzenberg w krytycznym uniesieniu zdaje się zbliżać do satanokratyzmu – ludzkim światem rządzi negatywność (diabeł) i zbawienie znaleźć można wbrew i mimo życia zbiorowego (społeczeństwo, jego zdaniem, żyje zawsze w samozadowoleniu i o zbawieniu nie myśli). Zbawienie jest możliwe, ale tylko wtedy, gdy się porzuci przywiązanie do tego, co „naturalne", zbiorowe. Gdy się opuści przedpiekle zwane społeczeństwem.

Wszelako nie oznacza to, by Elzenberg pomijał sferę społeczną milczeniem, nie myślał o niej intensywnie. Przeciwnie, powraca do tej tematyki prostym i dosadnym stwierdzeniem (19 II 1934): „Nie możemy się rozwijać swobodnie; dziewięć dziesiątych energii zużywamy na zwalanie z piersi kamieni, które mili bliźni na nie wtłaczają." Kiedy indziej analizy idą bardzo głęboko. Uobecniają się w jego myślach o kościołach pojętych jako organizacja. W jego nader trafnej

krytyce nacjonalizmu. Wreszcie i nade wszystko w niesłychanie pesymistycznym opisie tego, co miał za naturalną kondycję człowieka. W *Kłopocie z istnieniem* znaleźć można niemało mocnych przekonań na ten temat. 8 IV 1938 roku pisał przenikliwie: „Zło w człowieku chowa się, gdy człowiek jest bity; wychodzi na jaw w pomyślności. Dla bitych i zwyciężonych ostatnim sojusznikiem jest dobra o nich opinia; toteż, chcąc ją zachować, wystrzegają się złego tam nawet, gdzie by im doraźnie pomogło. Powetują to sobie z nawiązką, gdy znowu się znajdą na wozie!" Z kolei 2 I 1939 ostro już zarysowywał granicę między społecznym i etycznym: „Społeczeństwo stale jest w stanie wojny z wszelką moralnością prawdziwą. Jest to walka konkurencyjna: o dusze, które w całości chciałoby się zagarnąć do siebie." Potem, już w notatkach wojennych pojawiają się zdania o pesymizmie dziejowym, wiecznym powracaniu zbrodni (30 VII 1942: „Piekło w ruchu, piekło w upływie: to są dzieje, nurt zbiorowości"), o syzyfowej pracy mistyków i twórców kultury afirmujących wartości mimo hałasu społecznego.

Wszelako najważniejsza jest tu charakterystyka „człowieka społecznego" (nie należy go mylić z człowiekiem kultury, o czym dalej). Zdaniem Elzenberga życie zbiorowe charakteryzuje się „wiernością grupie" i uznaniem swej grupy za rodzaj bożka, którego czci się i któremu całkowicie się zawierza. Tego rodzaju życie oznacza, że zmieniamy swoje *credo* razem z grupą i boimy się przede wszystkim odtrącenia, odrębności, indywidualności. Grupa przemawia za pomocą idei obowiązku, tak by nie dopuścić do złamania spoiwa społecznego. Człowiek społeczny godzi się na przymus, na swoje poddaństwo, uzależniając swój aksjologiczny los od losów środowiska i otoczenia. Jeżeli społeczeństwo osiągnęło jakiś poziom – „jestem w swoim bycie usprawiedliwiony", jeśli jest do głębi zepsute – „ginę wraz z nim". W każdym razie człowiekowi społecznemu nie wolno mieć ideału własnego albo przynajmniej nie wolno dążyć do niego aktywnie (3 IV 1936). Nie ma tu miejsca na pokorę wobec społeczeństwa, historii. Pokora jest możliwa tylko wobec tych, których się kocha, i wobec sfery „niepojętego". Dlatego u Elzenberga nie sposób znaleźć odruchu konserwatywnego, wiary w mądrość czy racjonalność dziejów, w burkeańską ufność w „rozum zbiorowy". Z tego samego powodu nie ma tam nawet miejsca, gdzie mógłby ukąsić wąż heglowski. Po prostu, zdaniem Elzenberga, społeczeństwa nie da się naprawić (choć można usuwać konkretne formy zła czy niesprawiedliwości) i absurdalne wydają się wszelkie, znane od Platona, rojenio–marzenia o powołaniu kasty sprawiedliwych zdolnych do zorganizowanego zaprowadzenia dobra. Człowiek zbiorowy jest z natury rzeczy uwikłany w tworzenie zła. I przed tym nie widać żadnej ucieczki.

Granica między człowiekiem zbiorowym a istotą twórczą, indywidualnością nie jest w żadnym wypadku granicą między kastami. (Choć są osoby do różnych zajęć predestynowane i każda forma zbiorowa musi pozostawić miejsce na podział pracy, w tym na ludzi władzy i ludzi myślenia.) Ta granica przebiega często w obrębie jednego człowieka, który zmaga się w sobie z naturalnym konformizmem, konwencją, środowiskowymi przesądami. Powiedziałby Elzenberg: wyjście ku pełni istnienia zaczyna się zwykle od intuicji dobra, wartości. A odpowiedzią powinno być wyzwolenie z nakazów, przymusu, odspołecz-

nienie. Taki jest początek drogi. Wyjście, co trzeba w tym miejscu dodać, również z wszelkich zorganizowanych religii. Stosunkowo łagodnie i pojednawczo pisał filozof: „Z otoczeniem trzeba współdziałać na rozlicznych polach pracy bieżącej, normatywną jednak myślą i wolą wybiegać poza krąg jemu dostępny. I najpiękniejsza forma współżycia to jednak ta: przynosić z tych wypraw opis swych odkryć i – jeśli są jakie – wzór swych osiągnięć" (3 IV 1936). Słychać tu wyraźnie echo myśli platońskiej.

Kultura z paradą wartości to, z jednej strony, „wciąganie w potężny nurt życia myślowego", rozmowa i spotkanie z wielkimi nauczycielami, w których twórczości znajdujemy jeśli nie dar życia, to dar współżycia. Możemy w nich mieć przyjaciół i towarzyszy, z ich pracą i wysiłkiem konfrontujemy swoje wysiłki intelektualne. *Kłopot z istnieniem* jest więcej niż rozmową z bliskimi, ze swoimi czasami (mało się z tych medytacji dowiadujemy o przyjaźniach autora, o spotkaniach, rozmowach, uniwersyteckich czy publicznych zajęciach, całkowicie nieprzejrzyste zdają się jego własne losy), jest medytacją, jaka toczy się w obecności i wobec mądrych tego świata: od Sokratesa, Buddy, Lukrecjusza po Bergsona i Russella. Wnikanie w „nurt życia myślowego" nie jest wszelako, jak twierdzi część nawet wnikliwych badaczy jego myśli, sferą dlań podstawową. (Część komentatorów Elzenberga jest niestety doskonale pozbawiona wszelkiego słuchu metafizycznego.) Kultura wprowadza nas w rozmowę ludzkości, odsłania wartości, problemy, jakie nam towarzyszyły, pozwala dowiedzieć się o sposobach stawiania pytań i zagadnień. Czasem ukazuje w swych dziełach piękno i wzniosłość. Ale te, skłonny byłbym sądzić, bywają dla Elzenberga znakami, symbolami wypraw „tam", ku doświadczeniu mistycznemu. Są przybliżeniem doświadczenia głębinowego, zmagania ze sobą, swoją naturą i wreszcie z „kosmosem". (Uderzająco podobne są niekiedy spostrzeżenia Elzenberga i Erica Voegelina, autora zupełnie polskiemu myślicielowi nie znanego, również głęboko wrośniętego w myśl bergsonowską). Można je tedy czytać nie tyle poprzez to, czy są prawdziwe (słowo „prawda" z rzadka i z pewną wstrzemięźliwością pojawia się w tych zapisach, częściej tu mowa o dobru, co pewnie wynika nie tylko z etycznej orientacji Elzenberga), ale czy są dostatecznie odważne, wnikliwe, głębokie przez to, czy tego, kto odbył swoją wędrówkę w głąb rzeczywistości, „zmusiły" do mężnej przemiany wewnętrznej, przemiany tak o duchowym, jak i życiowym charakterze. Właśnie odwaga ma w jego refleksji znaczenie kluczowe. Z pełną aprobatą, niemal jako swoje przytacza słowa C. S. Lewisa: „odwaga nie jest po prostu jedną z cnót, ale postacią każdej cnoty w punkcie krytycznym" (10 VII 1954).

Życie w kulturze stawia wszystkim jej uczestnikom swoiste wyzwania, domaga się właściwego rodzaju obecności. Odnaleźć można u Elzenberga proste wymagania: umiejętności słuchania, jasnego pisania, rzetelnego dyskutowania. Jest mowa o obfitej wymianie myśli, tak iż „przeżycia kulturalne nie zalegają i nie więdną wewnątrz dusz poszczególnych, ale że się obiektywizują i krążą..., stwarzają pewną rzeczywistość swoistą, zdolną się ostać wbrew naporowi tego wszystkiego, co w życiu zbiorowym istot ludzkich nie jest kulturą" (31 XII 1935). Istnienie kultury wymaga właśnie owej gęstości rozmowy, ale rozwój kultury nigdy się nie sprowadza do samej komunikacji. Na

marginesie lektury Jaspersa (dzieła, jakim zachwycała się na przykład Hannah Arendt) pisał, że „komunikacja" czyni myśl bardziej giętką, pomaga dostrzec odcienie, jakich w samotności się nie widzi, ale w sumie z rozmowy samej nic nie powstaje. Dobra rozmowa (jeśli nie pojmować jej jako gadania) stanowi niezbędne podglebie kultury, ale zasadnicze jest odkrywanie dobra i piękna, jakie zespalają się ze sobą, by dana nam była „miłość wartości", to, co zwie się przeżyciem aksjologicznym. Elzenberg, jak mi się zdaje, wierny klasycznej filozofii, jest elitarystą. Obdarza wielkie indywidualności wielkimi zadaniami: „Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków" (4 VII 1942). A szczególne miejsce pośród ludzi kultury przyznaje jej twórcom i mędrcom. W medytacjach Elzenberga nacisk pada wszelako na wyznaczenie zakresów swoistych zadań mistyka, filozofa i mędrca. Czasem wydaje się, że dzieli ich tylko różnica stopnia czy natężenia wiary, niekiedy filozof mówi, że twórcy zawsze wracają do kultury i w niej przemawiają, a mistycy niemal w całości pozostają „poza empirią" i poza zbiorową komunikacją.

Można niekiedy odnieść wrażenie, że podziałowi na to, co kulturalne, i to, co mistyczne, odpowiada podział na dwie etyki. Jedna jest etyką uwzględniającą dobra ziemskie, „aprobującą tak naprawdę wszystko, co piękne, od mężnego czynu po uśmiech Delii" (15 XII 1930); druga – etyką ascetyczną, tą, w której chodzi o „obojętność na cele nie tylko egoistyczne, ale wszelkie »ziemskie« w ogóle" (15 XII 1930). To rozróżnienie odpowiadać może etapom wzrastania myśli Elzenberga, ale – jak się zdaje – zaświadcza o trwalszym problemacie powracającym w jego myśleniu. Tyle że z czasem filozof owej etyce „pozaziemskiej" nie tylko poświęca więcej miejsca, ale i przyznaje pozycję kluczową. Przy niej stawia mocny i jednoznaczny znak dodatni.

Podział na te dwie etyki odpowiada obecnemu w systemie Arystotelesowskim podziałowi na etykę świata praktycznego, jaką realizuje człowiek wytworny i wspaniałomyślny, i etykę daną komuś, kto w pełni już oddaje się szczęściu najwyższemu – życiu kontemplacyjnemu. Nie są to etyki sprzeczne. Odpowiadają być może, chciałoby się rzec, naturalnym różnicom w ludzkich dyspozycjach, stylach życia (nie każdy jest w stanie wznieść się ku temu, co kosmiczne). Pierwsza jest otwarta na „pełnię życia". Druga jest całkowicie przeniknęta doświadczeniem religijnym i osadzona w nim. Pierwsza może istnieć bez przeżycia świętości, druga – wyrasta z obcowania ze świętością. Obie są podobne w tym sensie, że przyjmują postać etyki cnoty, etyki wymagań wewnętrznych (wolności wewnętrznej), jakie spełniać mamy bez względu na konsekwencje i utylitarne kalkulacje. Kieruje nimi czysta motywacja aksjologiczna, potrzeba, chęć postępowania ze względu na realizację wartości. Obie wolne są od idei obowiązku. Powoduje nimi nie tyle dążenie do realizacji prawa moralnego, co wewnętrzny nakaz manifestacji, ekspresji dobra. „Cnota jest wartościowa nie dlatego, że jest dyspozycją do wartościowych czynów; cnota jest wartościowa jako cecha sama przez się. Czyny zaś są wartościowe, o ile są przejawami cnoty, jej oznakami ekspresyjnymi. Jest to etyka ekspresjonistyczna: perfekcjonizm ekspresjonistyczny, bliski estetyce" („Studia Filozoficzne", nr 253). W obu wypadkach etyka jest drogą samodoskonalenia, a „ja sam jestem

dla siebie najbliższym, »przyrodzonym« tworzywem, tym, które niejako mam »pod ręką«, i że to stwarza moje szczególne powołanie do zajęcia się sobą" (31 XII 1938). Tyle że etyka „kosmiczna" skłania ku wyrzeczeniom i ascezie w stopniu arcyradykalnym.

Uczynienie świata lepszym, uszlachetnianie stosunków międzyludzkich, poszukiwanie normy właściwej i godnej dobrej zbiorowości jest, w świetle wywodów o człowieku społecznym, nie tylko zajęciem pustym i bezprzedmiotowym, ale w istocie rzeczy jest ucieczką przed zadaniem pierwszym: stworzenia czy udoskonalania siebie samego. Podobne jest do altruizmu. Altruista jest przecież kimś, kto chce pomagać innym po to tylko, by nie zajmować się sobą.

Można więc chyba powiedzieć, że w tym obszarze, który, choć nieokreślony, nazywany bywa kulturą, jest możliwa etyka cnoty. Tyle że pozbawiona mocnej intuicji metafizycznej. Na jej gruncie możliwa jest ludzka – co bynajmniej nie umniejsza jej wagi – mądrość. Właśnie mądrości w rozważaniach Elzenberga jest najwięcej. Mądrości zawartej w zaleceniach, radach, obserwacjach, zawsze formułowanych mocno i wyraziście, nigdy w postaci nakazów i zakazów. Właśnie ta mądrościowa warstwa medytacji sprawia, że jest to dzieło nieskończenie żywe, aktualne, trafne. Mądre, bo w sposób niezwykle przekonujący oddające jakiś rodzaj wiedzy o właściwym i trwałym porządku duchowym człowieka. Mądre, co znaczy odsłaniające jakiś fragment rzeczywistości nie tyle po to, by po prostu zdanie sobie przyswoić i zapamiętać, ale by je w swoim wnętrzu przeżyć i, weryfikując je wewnętrznie, przełożyć na własne myślenie, a przede wszystkim na własne życie.

A swoją rolę filozofa pojmuje Elzenberg w znacznej mierze jako życie mędrca (nawet jeśli skromność nie pozwoliłaby mu odnieść takiego określenia do siebie). Elzenberg jest w tym głęboko grecki. Filozofia jest sztuką i nauką dobrego i godnego życia. Jest teoretycznym namysłem, racjonalną kodyfikacją prawd, jakie wyrastają z drogi myślenia i z dróg doświadczenia wewnętrznego. Jest nauczycielką życia, ale siebie samego przede wszystkim widzi jako pierwszego ucznia. Na sobie i w sobie sprawdza to, co mówi. Jeżeli w większej części jego etyka jest etyką samotności, ascezy, wie się, czuje, że nie są to zaklęcia słów, gra pojęć i erudycji, ale właśnie prawda jego życia, jego pracy wewnętrznej. Mądrość, jak sam pięknie pisał, wyrasta z akceptacji; „jeszcze głębiej: przeświadczenie, że są rzeczy dane, dane nieodmiennie, nie do cofnięcia" (23 VIII 1953). Mądrość wymaga dyscypliny, kieruje ku przebudowie wewnętrznej. Można rzec najkrócej: mądrość uczy godzenia się z klęską i przegraną, uczy godzenia ze śmiercią, samotnością, buduje mężną postawę wobec świata. Uczy znoszenia swoich i cudzych słabości. Uczy przez wiedzę, a przede wszystkim sokratejską samowiedzę. Mądrość to także znajomość słabości, złych nawyków i głupstw. „Mądrość to między innymi także otrzaskanie się z głupstwem. Nie dziwić mu się, być z nim zżytym i – smutno, ale cóż ja poradzę? – umieć się nim posługiwać" (8 III 1940). Ale mądrość ta ziemska nie jest tym samym, co postawa mistyczna. U jej podstaw jest bunt, „a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest »dane« po prostu, że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, niecofnioną, niezwrotną; że zarówno świado-

mość jak rzeczywistość są nieskończenie, do ostatniej swej głębi plastyczne... W mistycyzmie sam korzeń osobowości jest wyrwany, a zaszczepia się inny" (23 VIII 1953). Dlatego w notatkach z lat pięćdziesiątych filozofia była dlań aktem prawdziwie rewolucyjnym, tyle że całkowicie odspołecznionym. Jest to, jak pisał, dynamit do rozsadzania empirii (17 V 1950).

Religia – taka, jakiej sens wykłada w *Kłopocie* – jest, jak mądrość, sposobem powiedzenia światu „tak". Ale świat, jaki wyłania się z doświadczenia religijnego, przekracza „empirię" i wykracza poza nią, poza najpełniejszą nawet znajomość spraw ludzkich. (Choć słowo „empiria" nie jest z pewnością wystarczająco jasne.) Po pierwsze, religia jest wyjściem ku niezmierzonym przestrzeniom ducha. Wymaga, jak czytamy, przekonania „o istotnej, esencjalnej irracjonalności świata, tzn. o tym, że żadna myśl dyskursywna nie przeniknie jego rzeczywistości" (5 V 1952). Za tym idzie oczywiście stała i nieubłagana niechęć wobec racjonalistów i pozytywistów. (Pisał po wielekroć, że wisi nad nami „klątwa racjonalizmu na modłę czysto formalną, logicyzmu arogancko tępego, zażartego na dążenia wysokie" – 22 XII 1941). Po drugie, religia jest odwróceniem się od empirii „tzn. z grubsza: od świata danych zmysłowych i związanych z nimi introspekcyjnych, uporządkowanych w system według, na ogół, tak zwanych wymagań praktyki" (tamże). Wyjściem ku buddyjskiemu „nic", mistycznemu doświadczeniu negatywnemu. I trzeci element: religia nie jest sposobem zaspokojenia lęku przed śmiercią, nie służy poręczeniu nieśmiertelności duszy, porządku moralnego w świecie: „religia nie jest od pocieszania naszych zawiedzionych przez brzydki, zły świat egoizmów" (2 XII 1952). Jest pozytywnym dążeniem ku pełni, przeżycia najgłębszej afirmacji, miłości tego, co w symbolu Boga jest / bywa zawarte.

Postawa duchowa i etyczna sfery trzeciej, sfery mistycznej, jest dążeniem, jakie w zasadzie nie wymaga uzasadnień i usprawiedliwień. Wymaga natomiast wyrzeczenia, oczyszczenia, całkowitego uniezależnienia od pragnień, rezygnacji z wszelkich podpórek, nawet z mądrości o sprawach ziemskich. Wymaga absolutnej samotności. Jest wejściem w „noc", o jakiej pisał święty Jan od Krzyża. Jest wyjściem poza wymiar tragiczności, klęski. Jest pełnym wyzwoleniem. A wyzwolenie „to przede wszystkim usunięcie z pola widzenia owej strony mroku, by nie mąciła nieskończonej piękności dramatu między duszą a powagą istnienia" (24 VII 1953). Można rzec, że wszystkie „kłopoty" zostają zawieszone, świat społeczny, dzieje ludzkości tracą na swej wadze. Jest tylko bezpośrednie i nieskończone obcowanie ze świętością.

Ta wyprawa odbywa się przeciw światu, przeciw zorganizowanym systemom i mimo instytucji. Te w postaci kościołów dają co najwyżej świadectwa tych wypraw („religia to system akweduktów, którymi się choć trochę z mistyki doprowadza do mas" – 6 IV 1955). Pozwalają, by stały się udziałem zbiorowej wyobraźni. Ale w zasadniczej mierze doświadczenie religijne nie potrzebuje zorganizowanej religijności, a kościoły, bardzo często, zbyt często nieufne wobec mistyków, chcą całą religię sprowadzić do moralności, a Pana Boga „używają" jako gwaranta praw moralnych. „»Bóg« jest ci najbardziej potrzebny nie jako wyjaśniająca pierwsza przyczyna, nie jako opatrzność, nie jako sędzia sprawiedliwy rozdzielający zasłużone nagrody i kary, ale jako ś w i a d o m o ś ć,

dla której ty istniejesz – ty i wszystko, co z tobą jest w związku." Być człowiekiem religijnym, zdaje się twierdzić Elzenberg, to odwaga wyjścia ku temu „nic", świadomość „Boga", która przenika nie tylko myślenie, ale cały sposób istnienia. I religia będąca oddaniem się nieskończonemu nie służy niczemu. Nawet kulturze. Ta w konfrontacji z mistycznym doświadczeniem jest sznurem świecidełek, oszukańczą grą świateł, pokazem, *theatrum*. Religia jest wydźwignięciem siebie. Czego nikt za nas ani my za nikogo dokonać nie możemy.

Mistyk Elzenberga, choć podobnie jak platoński filozof wyrusza ku światłu, w sobie dokonuje przemiany wewnętrznej, wszelako nie jest wezwany do powrotu do jaskini, świata społecznego czy kulturowego, by go podnieść na wyższy poziom. Nie jest mu przydana rola wychowawcy i nauczyciela. Dane mu jest obcowanie z bytem i w tym znajduje swoje szczęście, spełnienie i zbawienie. Co najwyżej, swoim doświadczeniem mógłby się dzielić z podobnymi sobie duszami wyniesionymi ku wielkości. Elzenbergowi marzy się wspólnota dusz, wielkich indywidualności, rodzaj kręgu przyjaciół, „który by umiał żyć pięknie". Ale wie on, że to tylko marzenie, pragnienie, które spełnić się może jedynie w sferze duchowej, w lekturze i bezgłośnej rozmowie, jaką toczyć można, czytając mistrzów mistyki buddyjskiej i chrześcijańskiej.

A to, co zyskujemy w kontemplacji, powtarza Elzenberg za Eckhartem, w miłości wydajemy. Miłość wartości, akceptacja bytu, miłość ludzka jest najwyższą formą życia etycznego. Jest przywoływana dyskretnie. Niemal wstydliwie. To zbyt ważkie i wielkie doświadczenie, by je zamienić w slogan kaznodziejski. Miłość nie jest – według filozofa uczuciem, a raczej stanem duszy, dlatego nie ma w sobie nic z egzaltacji, nie ma falujących uniesień, wzlotów, upadków, lęków, jakie zwykle towarzyszą miłości dwojga osób. Jest wpisana w etykę cnoty. Podobnie jak cnota niczemu nie służy. Niczego nie załatwia. Wyrasta z przepojenia, bogactwa, z muzyki świata. Ma w sobie wymiar etyczny i estetyczny. Ale nade wszystko ma charakter czysto duchowy. A dusza jest właśnie tą władzą, dzięki której kosmos kontemplujemy.

Elzenberg jest pisarzem wzywającym do przemiany wewnętrznej i swoimi medytacjami ową przemianę dokumentującym. Jest filozofem samotności. Droga cnoty pojętej w duchu etyki mądrościowej i etyki religijnej wymaga, by iść własną drogą, niezawisłą od głosów społeczeństwa, organizacji, kościołów. Elzenberg jest też pisarzem na wskroś samotnym bodaj w najbardziej dosłownym sensie tego słowa. Niewiele u niego odniesień do myśli współczesnej. Z polskich czasem przywołuje autorów z kręgu szkoły warszawsko–lwowskiej. Są oni dlań zaprzeczeniem filozofii. Raz czy dwa pada zdanie o marksistach i heglistach. („Marksiści zawsze wszystko przewidzą, z wyjątkiem tego, co będą przewidywali za miesiąc" – 17 IX 1951). Ma jak najgorsze zdanie o modnych wówczas egzystencjalistach. Wyjątkiem jest Jaspers. Intensywniej i częściej obcuje ze stoikami, buddyjskimi mistrzami życia wewnętrznego. Elzenberg żyje zarówno w czasie historycznym, jak i w czasie wyznaczonym duchowym i prawdziwie filozoficznym doświadczeniem. A ten czas wymyka się historystom. Filozof zaświadcza sobą, że w każdym życiu można wyjść poza szamotaniny i mody swojej epoki, odnaleźć to, co wieczne i trwałe.

Myśl Elzenberga nie szuka oryginalności. Nie pyszni się nowością. Powiedziałbym wręcz: potrzebuje oddechu i obecności wielkich duchowych mistrzów, by się upewnić w swojej prawdziwości. A przede wszystkim znajduje swoje potwierdzenie we własnym, a to znaczy samotnym przeżyciu swego istnienia. Poświadcza, że filozofia bynajmniej się nie skończyła, że nie wyczerpuje się ani w analizie pojęć, ani w krytycznym rozbiorze idei dawnych pisarzy. Trwa, o ile filozof ma na tyle odwagi, by nie tylko rozwiązywać zagadki dawnych autorów (por. uwagi o Łukasiewiczu), ale by prowadzić życie wielkie, by jego myślenie rosło razem z nim: „Trzeba żyć tak, jak się myśli; w przeciwnym razie, prędzej czy później, zaczyna się myśleć tak, jak się żyło" (31 I 1944). Filozofia jest bowiem, wedle Elzenberga, szkołą dobrego i godnego życia, a to wymaga pracy wewnętrznej. Filozofia ma dostarczać miar, ukazywać „kłopoty z istnieniem", czasem radzić, nadawać racjonalny ład myślom. Ale niemożliwa jest bez filozofa, który sam wgryza się w „kosmos", odkrywa „ład duszy" i z najwyższym wysiłkiem przedziera się ku zawsze niepewnym, bolesnym słowom prawdy. „Trzeba przejść przez agonię, by wejść w Pełnię całą swoją istotą" (4 VII 1942).

Paweł Śpiewak

PAWEŁ ŚPIEWAK, ur. 1951, historyk idei, publicysta, współpracownik „Res Publiki" i „Przeglądu Politycznego". Wydał *Gramsci* (1977), *Ideologie i obywatele* (1991).

POSTAWA KRYTYCZNA HENRYKA ELZENBERGA

Maria Kalota–Szymańska

Sztuka jest jedyną dziedziną życia, w której
można być czynnym bez kompromisów
(*Kłopot z istnieniem* 25 II 1916)

Wśród dotychczas opublikowanych prac profesora Henryka Elzenberga (z zaplanowanej edycji *Pism* ukazał się tom pierwszy – *Z dziejów filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991, oraz – jako tom drugi – wznowienie *Kłopotu z istnieniem*, Znak, Kraków 1994[1]) niewiele znajdziemy materiału bezpośrednio

[1] W listopadzie 1995 ukazał się tom trzeci – *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995 (przyp. red.).

dotyczącego problemów krytyki. Pryncypia jego teorii zawierają dwa niewielkie objętościowo teksty: zamieszczony pierwotnie w „Przeglądzie Warszawskim" w 1925 roku artykuł *Nauka o literaturze czy krytyka literacka?* i polemiczny w „Wiadomościach Literackich" z 1926 roku *W sprawie podstaw krytyki literackiej – Odpowiedź S. Kołaczkowskiemu*, przedrukowane później w książce *Wartość i człowiek* (Toruń 1966). Natomiast wiele zapisków bezpośrednio bądź pośrednio dotyczących tej problematyki znajdziemy rozsianych na kartach *Kłopotu z istnieniem*.

Już na podstawie dostępnych prac można z całą pewnością stwierdzić, iż krytyka stanowiła stały i żywotny przedmiot zainteresowania Henryka Elzenberga. Działo się tak, jak mniemam, z dwu powodów. Podstawowy jest taki, iż filozof pracujący nad sformułowaniem własnej teorii wartości siłą rzeczy musiał zajmować się krytyką jako dyscypliną opierającą się przecież na wartościowaniu. Drugi powód jest natury niejako prywatnej: otóż Henryk Elzenberg, co mogę stwierdzić na podstawie długoletniej znajomości, był znakomitym odbiorcą zjawisk artystycznych. Predestynowały go do tego zapewne cechy osobowe: inteligencja, wrażliwość, wyobraźnia, umiejętność obserwacji rzeczywistości w całej jej złożoności, dar widzenia nie tylko powierzchni zjawisk, ale i ich głęboko ukrytych korzeni. Są to cechy wyróżniające niewielką grupę ludzi, zwaną zwykle „koneserami sztuki". Henryk Elzenberg nie był jednak „koneserem" w zwykłym znaczeniu tego słowa, ponieważ język sztuki potrafił przekładać na język filozofii.

Tu wypada mi się odwołać do wybranych priorytetów jego teorii. Profesor nie miał najlepszego mniemania o gatunku *homo sapiens*; w miarę upływu czasu jego ocena ludzkich zbiorowości stawała się coraz bardziej pesymistyczna. „Barbarzyństwu świata" przeciwstawiał twórczą jednostkę, zdolną do tworzenia, przenoszenia i kultywowania wartości. Mówiąc w ogromnym uproszczeniu – kultura według Henryka Elzenberga jest tym, co nadaje światu i człowiekowi sens. Jak zapisał pod datą 14 I 1957: „Kultura jest próbą zmuszenia dziejów, żeby służyły wartości."

Oczywiście termin „kultura" nie jest pojęciem jednoznacznym. O ile dobrze odczytuję myśl Elzenbergowską, oznacza on to wszystko, co wykracza poza pojęcie człowieka jako bytu biologicznego, a naznaczone jest piętnem bezinteresowności, czyli – używając staroświeckiego słownictwa – związane jest z dążeniem istoty ludzkiej ku prawdzie i pięknu. (Pojęcia te są u Profesora dość ściśle ze sobą związane; dziedzinami, którym poświęcił *gros* swoich dociekań, jest przecież etyka i estetyka.)

Wszystko, co dotyczy sfery duchowości, a więc i kultury, stanowi obszar pełen niespodzianek, niełatwo poddający się penetracji, a już na pewno nie pozwalający na zamknięcie się w skodyfikowanym systemie racjonalnych pojęć. „Rzeczywistość składa się z treści indywidualnych; treści indywidualne nie mają odpowiedników w słownictwie; słownictwo jest zbiorem znaków dla pojęć; pojęcia to tylko sieć kratek narzuconych na rzeczywistość. Dlatego między innymi zaufanie do języka to zły punkt dla poznania rzeczywistości" – zanotował Profesor 24 V 1940.

Mimo świadomości trudności i niedostatecznej sprawdzalności formułowa-

nych osądów, penetrowanie tych rejonów jest i koniecznością, i powinnością myślącego człowieka. Jest to bowiem świat wartości, a bez poszukiwania, ustalania hierarchii, a przede wszystkim bez tworzenia wartości człowiek nie byłby tym, czym jest, czyli istotą rozumną i czującą.

Tu byłoby miejsce na omówienie sposobów komunikowania się istoty ludzkiej z otaczającą rzeczywistością, czyli – mówiąc bardziej uczenie – teorii poznania, jednak zagłębianie się w tej problematyce zbyt daleko by nas odwiodło od głównego tematu tego artykułu. Powiedzmy więc może tylko tyle, iż Profesor bardzo sceptycznie odnosił się do wszelakich „jedynych" i „niezawodnych" konstrukcji myślowych oferujących poznanie świata i kosmosu. Równie nieufny był wobec tych wywodzących się z czystego racjonalizmu jak i irracjonalizmu. Nigdy nie usiłował pomijać niewygodnych faktów czy zjawisk, jeżeli przeczyły jego założeniom wyjściowym. Przeciwnie. Po wielokroć sprawdzał tok swojego myślenia, konfrontując je z najbardziej przeciwstawnymi tezami. „Godnością myśliciela jest jego ścisłość; godnością artysty jego wyrazistość" – zanotował 15 II 1910, a więc jako człowiek dwudziestokilkuletni.

Obie te „godności" kultywował aż do końca życia. Bo poza tym, iż był bardziej myślicielem niż filozofem (w dzisiejszym rozumieniu tego słowa), niewątpliwie był też artystą w intuicji językowej, w perfekcyjnym sposobie formułowania swoich odczuć i myśli.

Był zdania, że nie dyskursywny a metaforyczny tok myślenia ma szansę uchwycić właściwy sens i istotę zjawisk artystycznych. Na długo przed modą na eseje utrzymywał także, iż jest to forma wypowiedzi najbardziej adekwatna w stosunku do skomplikowanej materii świata sztuki.

Te i tym podobne twierdzenia szczegółowe doprowadziły go do sformułowania tezy, iż nauka nie jest ani najbardziej precyzyjnym, ani w ogóle właściwym narzędziem poznawania zjawisk sztuki Bo czymże zajmuje się owa nauka? W przypadku literatury bibliografią i biografią twórcy, rzutowaniem epoki na jego dzieło, gatunkiem i stylem, opisem i analizą tekstu itd. Są to czynności potrzebne i konieczne, ale przydatne li tylko do oczyszczenia przedpola; istota dzieła, czyli uchwycenie jego jakości estetycznej, pozostaje poza możliwościami nauki.

Trzeba tutaj pamiętać, w jakim momencie historycznym rodziły się i kształtowały wypowiedzi Henryka Elzenberga na ten temat. Otóż istniała wówczas silna presja nauk matematyczno–logicznych roszczących sobie prawo do porządkowania „ogrodu nieplewionego" humanistyki według własnych metod. Profesor starał się wykazać, iż z całego arsenału proponowanych środków porządkujących, uważanych za „naukowe", jedynie teoria kwantytatywna może mieć niejakie szanse sensownego zastosowania. A i to raczej ograniczone.

Henryk Elzenberg uważał, iż metody *stricte* naukowe zastosowane do dzieła sztuki nie na wiele się przydają. Owszem, opisują kontekst, ale nie są w stanie rozjaśnić tajemnicy narodzin dzieła, jego oddziaływania czy trwania w czasie. To krytyka swobodnie operująca różnymi, zarówno racjonalnymi, jak i intuicyjnymi metodami poznania, krytyka wartościująca jest dziedziną powołaną do oceny fenomenu twórczości człowieka krystalizującej się niekiedy w dziele sztuki.

Krytyk – według Profesora – ma być po prostu odbiorcą sztuki; tyle że wyposażonym nie tylko w wiedzę i doświadczenie, ale także – a może przede wszystkim – w spotęgowaną wrażliwość intelektualną i estetyczną oraz umiejętność samoanalizy. Dlaczego? Ponieważ w dzieło sztuki integralnie wbudowane są jakości emocjonalne, a nie ma innego sposobu dotarcia do nich, jak obserwacja własnych reakcji uczuciowych. I znowu – nauka nie wypracowała metody mierzenia jakości emocjonalnych. Krytyka zatem nie jest i być nie może, według metod stosowanych w nauce, w pełni obiektywna. Zawsze bowiem, przepuszczona przez filtr jednostkowego odbioru, jest właśnie personalna.

Rzeczą krytyka jest opis i argumentacja uwierzytelniająca słuszność jego osądów. A to osiąga się sposobami i językiem bliższym wypowiedzi artystycznej niż naukowej.

Tak więc proces dochodzenia do konkluzji krytycznej tylko w pewnej mierze jest zbieżny z logiką naukową. Krytyk już na wstępie musi dokonać selekcji i wyboru cech charakterystycznych dla ocenianego dzieła. I czyni to według własnej hierarchii wartości. Już ta wstępna faza może zadecydować o ostatecznej ocenie dzieła, ponieważ będzie się ona kształtowała w oparciu o to, co krytyk zauważy i uzna za cechę konstytutywną, a co pominie jako nieistotne (i w tym punkcie tkwią na ogół korzenie tak często diametralnie różnych osądów krytycznych).

W następnej fazie krytyk włącza własną „antenę odbioru" i próbuje samemu sobie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób reaguje na dzieło i dlaczego. To pytanie „dlaczego?" jest kluczem otwierającym jednocześnie dwa procesy. Pierwszy – to dogłębna analiza dzieła, badanie jego konstrukcji i elementów, gęstości materii intelektualnej i emocjonalnej, stylu, języka itp. Drugi – to rzetelne, można by nawet rzec, bezlitosne prześledzenie własnych procesów myślowych i własnych reakcji. Jest to konieczne, bowiem jedynie w ten sposób można odnaleźć, skonfrontować i jasno sprecyzować zarówno punkty styczne, jak i różnice między wartościami manifestującymi się w dziele sztuki a własną hierarchią i systemem krytycznym. Jeśli nie określi się precyzyjnie własnej „pozycji krytycznej", sądy wartościujące często zawisają w próżni i nie sposób ich zweryfikować, nie mówiąc już o zatarciu granic wyznaczających pole niezbędne do prowadzenia jakiejś sensownej argumentacji. Ponadto jasne zdefiniowanie własnych upodobań i ewentualnych ograniczeń percepcyjnych pomaga odbiorcom w pełniejszym zrozumieniu racji krytyka, a zatem również w wyrobieniu sobie własnego osądu i o dziele, i o jego krytyku.

O tym, jak dobrze Henryk Elzenberg zdawał sobie sprawę z własnych ograniczeń, może zaświadczyć żartobliwy zapis z dnia 1 VIII 1960: „Malarz Bidlake w *Kontrapunkcie*, zmysłowiec i krwisty realista, powiada, że Burne–Jones malował tak, »jakby nigdy nie widział ludzkiego zadka«. To nie jest po prostu zabawne, to jest charakterystyka pierwszorzędna. Czytając zapytywałem siebie, czy też ja czasem nie myślę tak, jak Burne–Jones malował. Wzniośle i bez oka dla zadków. Tu i ówdzie jakiś mi mignie, ale ja wtedy robię się programowo ślepy."

Zapamiętałam również pewną rozmowę, z której wynikało, jak uważnie Profesor bada swoje predyspozycje krytyczne. Mowa była o muzyce, ale sądzę,

iż spokojnie można to odnieść do każdej dziedziny sztuki. Otóż Profesor ubolewał, że jego percepcja muzyki nie jest taka, jak ongiś. Coraz chętniej bowiem słucha klasyków (przede wszystkim ukochanego Bacha), coraz mniej przypadają mu do gustu późniejsi kompozytorzy, a słuchanie tzw. awangardy muzycznej wymaga od niego wręcz samozaparcia. W tym kontekście snuł rozważania o chłonności estetycznej wieku młodzieńczego i barierze, jaka się pojawia w miarę starzenia. Myśl przewodnia była taka, iż nasza zdolność do estetycznej percepcji tzw. awangardowych nowości w sztuce ulega z wiekiem zawężeniu i należy to brać pod uwagę przy formułowaniu sądów krytycznych.

Wówczas wydawało mi się to dość dziwne, zwłaszcza że spotykałam Profesora na koncertach programem obejmujących muzykę znacznie późniejszą od dzieł Wagnera, na którym, jak zwykł mawiać, kończyła się jego „satysfakcja ze słuchania muzyki". Dopiero dziś konstatuję, jak dalece miał rację, obserwując u samej siebie podobne reakcje.

W młodości Henryk Elzenberg pisał: „Nie jestem krytykiem i być nie chcę. Jeżeli już mam pisać o dziełach cudzych, to tylko jako głosiciel, herold, »prorok« czyjejś wielkości" (24 VII 1912). Nie do końca pozostał wierny tej młodzieńczej deklaracji, choć jedno niewątpliwie zachował z niej aż do śmierci: szacunek dla cudzej twórczości, chęć jej zrozumienia i niezmienną życzliwość dla osób parających się sztuką. Nie było w nim – co tak często wśród krytyków się zdarza – ani cienia złośliwości, szukania przede wszystkim błędów i potknięć, wreszcie satysfakcji w wykazywaniu, iż autor „nie sprostał". Zawsze starał się najpierw zrozumieć, prześledzić sposób myślenia twórcy, porównać ideę z realizacją. Co nie znaczy, że był krytykiem dobrodusznym i stawiającym małe wymagania. Wręcz przeciwnie! Ale jego sposób podejścia nacechowany widoczną życzliwością sprawiał, że dzieło oddalało się na właściwy dystans, obiektywizowało, i można już było mówić o nim w kategoriach *stricte* intelektualnych, bez naruszania sfery „autorskiej nadwrażliwości". Tłumacząc niejako swoją dociekliwość i drobiazgowość wywodów krytycznych, Profesor zwykł był mawiać, iż pobłażliwość okazywana przez krytyka jest wyrazem lekceważenia twórcy i jego dzieła, a surowość – szacunku.

Jego sposobem lapidarnego ujęcia oceny estetycznej bywała metafora, więcej nieraz mówiąca niż długie wywody. Dla przykładu przytaczam notatkę o Kasprowiczu z dnia 30 X 1912: „W poezji Kasprowicza grzęźnie się jak w glinie. Jest to co prawda ta glina, z której Pan Bóg ulepił Adama, ale ja osobiście wolę rzeczy nieco mniej lepione, a nieco bardziej kowane." Natomiast przykład pełnej analizy wiersza (też Kasprowicza, z *Księgi ubogich*), będącej może najlepszą ilustracją metody stosowanej przez Henryka Elzenberga, można odnaleźć w pierwszym tomie jego pism (*Z filozofii kultury*), w pracy pod tytułem *O Borowym, o Kasprowiczu i niektórych kłopotach z ocenami estetycznymi.*

Aczkolwiek Henryk Elzenberg, jak się już rzekło, parał się od czasu do czasu praktyką krytyczną (zwłaszcza *Próby kontaktu* są tego wymownym świadectwem), był jednak przede wszystkim filozofem kultury i w związku z tym daleko bardziej interesowała go teoria. Sam przez długie lata pracował nad własnym systemem filozoficznym, nie zdołał go jednak doprowadzić do – jak to ujmował – „stanu zadowalającego autora". Niemniej, powstało wiele

prac, zwłaszcza z dziedziny estetyki „z przedłużeniami dotyczącymi literatury", jak to określał Profesor. Dość znaczna ich część była polemiczna w stosunku do poglądów wyrażanych przez innych uczonych, ale, rzecz ciekawa, proponowała prawie zawsze jakieś własne rozwiązanie problemów, co więcej – układające się w całe cykle. Można to stwierdzić czytając uważnie książkę *Wartość i człowiek*. Henryk Elzenberg zajmował się między innymi takimi zagadnieniami jak wartości etyczne i estetyczne sztuki (jest twórcą pojęcia „wartość perfekcyjna"), osobowością artysty i sposobami jej manifestowania się w jego dziele, metodami estetycznej oceny literatury, rozbieżnościami między myśleniem „naukowym" a „oceniającym" i wieloma jeszcze problemami, których znajomość okazuje się nadzwyczaj przydatna dla krytyka poważnie traktującego swoją profesję.

Uważał na przykład, iż teorie krytyczne wyrastające z myślenia czysto racjonalnego niewiele mają do zaoferowania w dziedzinie estetyki („Im wyłączniej racjonalna wypowiedź, tym mniej chwyta rzeczywistość, aż wreszcie, u szczytu samego, nie chwyta nic absolutnie. Myślenie nieskazitelnie racjonalne jest akosmiczne" – 27 V 1940). Reagował negatywnie na sztukę opartą na koncepcjach lansowania przede wszystkim „nowości", bądź przyporządkowaną celom li tylko rozrywkowym („Hedonistyczne i formalistyczne teorie sztuki to tyleż jej nędzarskich pogrzebów. Piękno jest jednocześnie kształtem czegoś i czegoś zasłoną, drogą i błądzeniem z tej drogi" – 5 V 1955). Ostro zwalczał Benedetto Crocego (*Zły estetyk i jego sława*). Z rozmów z Profesorem zapamiętałam jego analizę francuskiej tzw. nowej fali w czasie, gdy na Zachodzie panowała ogólna nią fascynacja, która właśnie zaczęła docierać do Polski. Ocena założeń teoretycznych, a także znanych już Profesorowi artystycznych realizacji tego nowego prądu w sztuce, była jednoznacznie negatywna. Jak mi powiedział: „To ślepa uliczka, donikąd nie prowadzi." Czas potwierdził tak wcześnie przez niego postawioną diagnozę...

Podsumowując jakieś swoje dociekania czy to w rozmowie, czy w prowadzonych wykładach, Profesor często posługiwał się obrazem metaforycznym. (Teoretyczne uzasadnienie tego stylu wypowiedzi znajdzie czytelnik w pracy *O funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego*.) Szczególnie żywo utkwiła mi w pamięci jedna z tego typu wypowiedzi Profesora. Odnosiła się, mówiąc w pewnym uproszczeniu, do sposobów poznawania rzeczywistości przez nauki humanistyczne. Brzmiało to mniej więcej tak: jeżeli wyobrazić sobie świat wartości humanistycznych pod postacią ciemnej szklanej kuli, cała jej powierzchnia, a więc nieskończona ilość punktów, jest otwarta na penetrujące wejrzenia. Każde zaś z tych wejrzeń, przy sprzyjających warunkach, stać się może promieniem światła wnikającym w jej głąb i w jednym błysku rozumienia rozświetlającym całą kulę. Trzeba zatem mieć świadomość tych możliwości, a także i tego, że im liczniejsze i jaśniejsze promienie światła się rzuci, tym wnętrze ciemnej kuli więcej nam zdradzi swoich tajemnic i – być może – zadziwiającego bogactwa form. Powyższą wypowiedź Profesora, mam nadzieję, że możliwie wiernie przekazaną, należy jeszcze uzupełnić o czas, w jakim została wygłoszona. A mianowicie był to okres, kiedy obowiązywała „jedyna i jedynie słuszna" doktryna socrealizmu...

Można z dużą dozą słuszności określić, iż w odbiorze sztuki Henryk Elzenberg dawał pierwszeństwo swoim emocjom, reagował spontanicznie. Jednak nie zwykł był kurczowo trzymać się swoich spontanicznych osądów; bywało, iż później korygował je, w znacznym nawet stopniu. Ciekawe – choć może wynikało to po prostu z sytuacji – że takie właśnie korekty w ocenie dotyczyły głównie sztuk teatralnych. Dość często poruszał w rozmowie ten temat, ale nie przypominam sobie żadnej jego pisemnej wypowiedzi o teatrze. Niewątpliwie jednak Profesor lubił teatr, bywał w nim często i – poza muzyką i poezją – była to zapewne gałąź sztuki dostarczająca mu „satysfakcji estetycznych".

Co rzadkie u uczonych uprawiających filozofię, Henryk Elzenberg dość często czynił własne emocje estetyczne punktem wyjścia do dalszych, czysto już intelektualnych, rozważań. Być może dlatego jego przemyślenia, zakorzenione w konkrecie ludzkich przeżyć, choć w ostatecznej redakcji zyskujące formę o wysokim stopniu abstrakcji, znajdują jednak zrozumienie, przynajmniej u pewnej części odbiorców jego prac. Ale, jak mi się wydaje, w ostatnim czasie krąg tych odbiorców stale się powiększa.

Jako aksjolog Henryk Elzenberg interesował się każdym przejawem kreatywnej działalności człowieka. Stąd jego wiedza w wielu dziedzinach była doprawdy imponująca. Nie była to jednak wiedza gromadzona dla samej satysfakcji jej posiadania; Profesor nie był w żadnym tego słowa znaczeniu chłodnym encyklopedystą. U samego dna leżała bowiem, jak mi się wydaje, żarliwa pasja człowieka poszukującego sensu bytu. A ponieważ dla istoty rozumnej jedyną drogą prowadzącą do tego celu jest właśnie krytyczna ocena zjawisk, z jakimi się styka, porządkowanie ich według hierarchii ważności, ażeby w drodze eliminacji wyłonić to, co najbardziej istotne i nadające sens ludzkiemu życiu – stąd rola krytyki była dla Henryka Elzenberga tak ważna. Zwłaszcza krytyki artystycznej; nie należy bowiem zapominać, iż był filozofem kultury i w hierarchii ważności tworzonego przez niego systemu wartości kultura zajmowała miejsce tak ważne.

Maria Kalota–Szymańska

MARIA KALOTA–SZYMAŃSKA, poetka, prozaik, członkini PEN–CLUBU, studiowała polonistykę i filozofię na UMK w Toruniu. Autorka kilkunastu tomików poezji. Ostatnio ukazał się zbiór poetycki *Odchodzenie* (1995).

SAMOBÓJCZA POKUSA ZACHODU

ROZMOWA Z KARDYNAŁEM JEAN-MARIE LUSTIGEREM

Porozmawiajmy o Zachodzie... Ksiądz Kardynał uważa, że to społeczeństwo znajduje się dzisiaj w sytuacji alarmującej, że naznaczone jest pokusą samobójstwa. Co należy przez to rozumieć?

Specyfiką Zachodu jest to, że narodził się on z chrystianizmu. W tym kontekście używam tego określenia. Wydaje mi się, że określa ono właśnie ten rodzaj zamętu, który dziś obserwujemy. Możemy tu słowu „samobójstwo" nadać sens szerszy w stosunku do zwyczajowego określenia indywidualnego samobójstwa, chociaż obecny wskaźnik samobójstw sygnalizuje już pewien „problem społeczny".

Każdy zamach człowieka na własną godność, każde wyparcie się własnej wolności, jednym słowem – każdy grzech jest jeszcze jedną formą samobójstwa. Człowiek zamyka się w sobie i niszczy duchowo, nie unicestwiając się jednakże. Grzech to diabelskie ludobójstwo, ponieważ powoduje on duchową śmierć człowieka. Wydaje się, że właśnie w tym tkwi pokusa Zachodu – stać się samobójczym wspólnikiem tego, co najbardziej mroczne i zabójcze w Stworzeniu, zapomnieć o boskim Zbawieniu.

Czyżby pokusa ta była rozpowszechniona na naszej planecie?

To, co nazywa się „cywilizacją Zachodu", stało się dziś powszechne. Nauka, technologia, „modele" demokracji politycznej i ekonomicznej, formy produkcji, środki komunikacji pociągają za sobą pewien stosunek do świata – świata, który stał się wymierny i wygodny.

Ale ten stosunek do świata, w którym wzrastają wiedza i władza człowieka, przynosi także pozytywne owoce!

Bez wątpienia. Im dalej rozciąga się władza człowieka, tym lepiej rozwijają się jego pozytywne zdolności. Wykorzystujemy je, i to nie jest złe. Ale też człowiek doświadcza tym silniejszej pokusy, by ich nadużywać, stawiając siebie na miejscu Stwórcy. W istocie, nadużyliśmy naszych praw zapominając, że istniejemy w zależności od Boga – Stwórcy i najwyższego Dobra ludzkości.

To zabójcze odłączenie bierze swój początek w głębokim zranieniu naszej ludzkiej kondycji. Człowiek potrzebuje uzdrowienia z tej rany. Gdy odwraca się od Boga, na niepewnej drodze, którą obiera, wyrastają konsekwencje jego pychy: pragnienie władzy, zagarnianie bogactw, gwałt druzgocący prawo, pogarda dla istnienia ludzkiego. Na tej błędnej drodze człowiek zbiera owoce śmierci, choć myśli, że pracuje dla rozkwitu życia.

Głód w świecie w brutalny sposób to potwierdza. Nie chcę przez to powiedzieć, że naturalne przyczyny głodu nie istnieją, ale nie mniej uderzające są tu konsekwencje grzechu. Potęga, jaką ludzie zgromadzili obecnie w swych rękach, jest wystarczająco duża, aby zaradzić podobnej klęsce, gdy tylko przewidujemy możliwość jej wystąpienia! Trzeba podjąć jakieś działanie! Głód powoduje miliony ofiar.

Czy Ksiądz Kardynał widzi inne przejawy tego „zbłądzenia"?

Nowe opanowanie biologii człowieka daje nam możliwość ingerowania, jak nigdy dotąd, w ciało ludzkie i zwalczania wielu chorób. Jest to wielkie dobrodziejstwo dla życia człowieka. Jednocześnie jednak widzimy, że społeczeństwo korzysta z niego, aby zadawać śmierć – począwszy od uśmiercania embrionów ludzkich w wyniku przerywania ciąży, zabójczych eksperymentów na płodzie, eliminowania tych, którzy cierpią na jakieś kalectwo, aż po śmierć osób w podeszłym wieku, o zabójstwach których donoszą nam niekiedy gazety.

Panowanie rozumu rozszerzyło się wraz z wynalezieniem wyszukanych narzędzi informatycznych – będących przedłużeniem pewnych aspektów inteligencji – które mnożą się w nieskończoność, jak przy efekcie zwierciadła. Jest to nadzwyczajna ekspansja umysłu ludzkiego zmierzającego do podporządkowania sobie świata. Ale, w miarę postępu tej racjonalizacji, zaczynamy dostrzegać, że zagraża jej ryzyko „jednowymiarowości", wyłączności, a związku z tym – odchylenie w kierunku dążenia totalitarnego.

Ponadto, współczesny człowiek nauczył się wielu sposobów zmysłowego przedstawiania świata. Mogłoby to służyć lepszemu duchowemu panowaniu nad przedstawianą rzeczywistością. Jednakże to, co miało stanowić wielkie bogactwo zrozumienia rzeczywistości, w niezrozumiały sposób działa jak narkotyk, który ogłupia człowieka, aż do fizycznego okaleczenia.

Proszę spojrzeć na nowe urządzenia nagłaśniające. Lekarze powiedzą Panu, że niektórzy młodzi ludzie blisko związani z muzyką rockową mają uszkodzony słuch. Są to przypadki skrajne, jednak znaczące.

Wreszcie, człowiek stworzony jest dla prawdy, piękna i dobra, a nasza przesycona informacjami cywilizacja nie wie już, komu zaufać. Pozwala, by reklama kształtowała gust estetyczny, nie wierzy już w nieredukowalne przeciwieństwo dobra i zła, gorzej jeszcze: nazywa dobrem to, co jest złem.

Otóż, środki potęgi mają sens tylko dzięki tym wartościom, a wartości te mają swą wagę tylko wtedy, jeśli wiemy, czym ostatecznie jest człowiek. Ale czy to wiemy? Czy znamy jego rację bytu, cel, przeznaczenie?

Czy Absolut narzuca się człowiekowi po to, by zyskał on swe człowieczeństwo? Czyż nie ma nic stałego, co nie zmieniałoby się w zależności od zawirowań historii lub kultury, opinii czy uwarunkowań społecznych? Jeśli człowiekowi nie narzuca się nic absolutnego czy stałego, co wynika z jego człowieczeństwa, pojawia się przerażająca pustka, która potwierdza pokusę samobójstwa.

Człowiek nie jest już człowiekiem i próbuje zredukować się do tego, czym manipuluje – do zwierząt, z których czyni przedmiot swoich doświadczeń, do mikrostruktury materii, którą rozkłada i składa. Jednakże, identyfikując się z tym, co jest w jego mocy, człowiek nie może odnaleźć własnej tożsamości. Światło, które oświecałoby jego sumienie, tak by postrzegał każdą istotę ludzką jako godną szacunku, nie podlega tej władzy – ono ją nieskończenie przewyższa.

Nagle objawieniem stają się również powieści *science–fiction*. Wydaje mi się, że dzisiejsza *science–fiction* to trochę tak, jak rozbudzone marzenie naszej cywilizacji.

Jest jego projekcją?

To dobre słowo. Jest projekcją egzystencjalnych sprzeczności. Człowiek pragnie spokoju, a oto świat pełen konfliktów i masakr; pragnie prawdy, a tu – świat kłamstwa; pragnie szczęścia, a tutaj świat gorszy niż u Orwella. Ten nieludzki świat jest ostatecznie nieustannym naruszaniem tego, co stanowi człowieczeństwo człowieka.

Wydaje się nam, że naruszamy jakieś abstrakcyjne prawo, a faktycznie zadajemy gwałt człowieczeństwu człowieka?

Te wyobrażenia są ostrzeżeniem przed przyszłością; nie da się ich dzisiaj porównać z pogańskimi mitologiami antyku. Są znacznie okropniejsze. Mity antyczne mogą być rozumiane jako projekcja pewnej refleksji nad ludzką kondycją. Mogły zostać przejęte, poprawione przez rozwój refleksji racjonalnej i chrześcijańskiej. Natomiast nowoczesne fabuły są nikłym odzwierciedleniem sumienia, które traci świadomość. Człowieczeństwo człowieka nie ma w nich już żadnej formy.

Science–fiction działa na przeciwnej zasadzie niż bajki Jean de la Fontaine'a, który, wzorem Ezopa, ze świata zwierząt czynił metaforę ludzkości. My jesteśmy świadkami nie humanizacji świata zwierzęcego, ale bestializacji ludzkich zachowań. Te fantasmagorie (winniśmy poświęcić im więcej uwagi) odzwierciedlają najgłębsze pokłady naszego myślenia. Aktualna rzeczywistość nie jest od nich zbyt odległa. Czy wiemy, na przykład, co byliby w stanie wymyślić i zastosować biolodzy?

Mądrzy biolodzy odczuwają to, co Jean Rostand nazywał „niepokojami".

Doszliśmy do niepokojącego momentu, w którym otwierają się takie możliwości, że ze zwiększoną mocą musi powrócić podstawowe pytanie, czy mamy czynić to, co uczynić możemy. Możemy tworzyć „chimery" w technicznym sensie tego słowa; umożliwiają to manipulacje genetyczne – były praktykowane na gatunkach zwierzęcych. Czy chcemy je przeprowadzać również na człowieku? Żyjemy w epoce przekraczania tabu.

Tabu, w jakim sensie?

Zakazów, które narzucają się społeczeństwom, ale przede wszystkim – zakazów, które porządkują rodzaj ludzki. A więc dotyczących cudzołóstwa, morderstwa. Ich istnienie nie jest tylko skutkiem konwenansu wynikającego z imperatywów społecznych czy biologicznych. W świetle boskiego Objawienia i odkupionego rozumu ludzkiego odnajdujemy ich podstawowe uzasadnienie w przykazaniach, przez które Bóg otwiera przed człowiekiem pozytywną drogę życia, oddziela ją od dróg zwodniczych. Nie wszystko, co jest możliwe dla człowieka, jest dla niego dobre. Wiemy o tym już z Księgi Rodzaju. To, co człowiek jest w stanie zrobić, może mu przynieść śmierć i zgubę.

Niestety, mamy filmy, w których przekracza się zakaz cudzołóstwa. Jest to znak, że w tej epoce wielkiego pomieszania tracimy pewność, że istnieją rzeczy moralnie dopuszczalne i niedopuszczalne – dobro i zło po prostu. W ten sposób ta epoka szaleństwa gotowa jest zalegalizować cokolwiek. A ileż innych filmów, wykroczeń i pogardliwej kpiny świadczy o dezorientacji świata borykającego się z patologiami i perwersją.

Czy sam ateizm nie ulega zachwianiu w swej samowystarczalności?

Nasza epoka zaczyna dostrzegać, że ateizm jest postawą rozpaczy. Naszkicowany obraz cywilizacji, która zmierza do zguby, mógłby być negatywny. Ale on nas nie dziwi w tym sensie, że jako chrześcijanie wiemy, iż człowiek potrzebuje przyjąć Zbawienie. Przedstawienie diagnozy zła oznacza już otwarcie drzwi dla uzdrowienia.

Bo w istocie, by powiedzieć za Ewangelią: „Choroba ta nie zmierza ku śmierci."

Właśnie. To, co poruszyłem, podobnie jak pisze św. Paweł na początku Listu do Rzymian, odsłania tylko, na co choruje współczesny człowiek. Jest po to, by mógł on być leczony, uzdrowiony, wybawiony. Różnica między tym okresem „cywilizacji", w którym się znajdujemy, a tym, co działo się w wieku XVIII lub XIX, polega na tym, że ludzkość zaczyna dostrzegać, iż jest chora. Jeśli chory uświadamia sobie swój stan, budzi się w nim potrzeba wyjścia z takiej sytuacji.

Epoka nasza jest w tym sensie pasjonująca. W tym samym czasie, gdy wraz z potężnymi środkami nasila się, znacznie bardziej niż w przeszłości, ryzyko zagłady, u współczesnego człowieka budzi się świadomość niebezpieczeństwa i dążenie do czegoś innego. Z serca ludzkiego pod koniec tego tysiąclecia wydobywa się wołanie głośniejsze niż kiedykolwiek, nowa możliwość patrzenia

i słuchania. Czuwanie wierzących na modlitwie, nadzieja i wiara nie spotykają się z odrzuceniem, z murem milczenia.

Czy kondycja ślepego i głuchego w sensie duchowym nie jest dziś trudniejsza do przezwyciężenia niż kiedyś?

Jest ona jedną z konsekwencji grzechu. Chrześcijanie powinni zdawać sobie z tego sprawę. Zbawienie, które Bóg nam proponuje, każe nam najpierw zobaczyć to, czego nie chcieliśmy widzieć, i usłyszeć to, czego nie chcieliśmy słyszeć. „Mają oczy na to, by widzieć, a nie widzą, uszy na to, by słyszeć, a nie słyszą." Ślepy grzesznik nie wie już, że grzeszy. Już nie wie, że tkwi w ciemnościach. Uzdrowienie dla tego, kto tkwi w ciemnościach, polega najpierw na zobaczeniu, że nie widzi; dla głuchego – na zrozumieniu, że nie słyszy. To pierwsza dana mu łaska. Potrzebuje ona czasu, by przeniknąć zatwardziałe serce. Temu sercu potrzeba czasu, aby słysząc pytanie Pana: „Co chcesz, bym ci uczynił?" – odpowiedziało jak ślepiec z Jerycha: „Panie, spraw, żebym przejrzał."

Przywiązywano wielką wagę do konieczności zaangażowania społecznego w życiu chrześcijańskim. Zdajemy sobie obecnie sprawę, że ważniejsze od samego zaangażowania społecznego staje się coś innego.

Zaangażowanie w służbie społeczeństwu jest możliwe, czasem obowiązkowe, ze względu na duchową moc, z której czerpie sens i bez której jest daremne. Dlatego rozum w służbie społeczeństwu i dobru wspólnemu również potrzebuje odkupienia. Bo rozum ludzki zawsze może ulec deprawacji. Wystarczy spojrzeć na to, co stało się w Kambodży – rozum może oszaleć, a szaleństwo może stać się niszczycielskie, gdy dysponować będzie, w taki czy inny sposób, siłą materialną. Spójrzmy na Czerwonych Khmerów. Iluż z nich zostało uformowanych w Paryżu przez marksizm lat sześćdziesiątych? To, co stało się tam po „wyzwoleniu" Phnom–Penh, w dużym stopniu znajduje wytłumaczenie w wykolejonym racjonalizmie zachodnim przeniesionym następnie na teren, gdzie mógł się swobodnie rozwijać. Tak zwany racjonalizm naukowy praktykowany był według logiki radykalnej przemocy zmierzającej do całkowitego przekształcenia społeczeństwa. Dialektyka, która uważała się za twórczą, była zabójcza.

Uzdrowienie ludzkiego rozumu jest więc sprawą o kapitalnym znaczeniu dla rozwoju społeczeństw. Tu jest miejsce dla chrześcijan w tym sensie, że przez nich rozum powołany do służby Chrystusowi zaczyna szukać Boga. Jeżeli wierzący będą szukającymi Boga w Chrystusie, miłośnikami Boga, mistykami – człowiek otrzymujący zbawienie dla swego rozumu zdolny będzie używać go na miarę godności, którą Bóg go obdarza.

Czy w obecnej walce chrześcijan chodzi o coś specyficznego?

Na polu ekonomicznym i społecznym nie jesteśmy już społeczeństwem zamkniętym, w którym chrześcijanie stanowiliby jakąś subkulturę. Nie można już

utożsamiać wiary chrześcijańskiej z przynależnością społeczną czy narodową, etniczną czy kulturową, nawet jeśli jest ona istotnie obecna w kulturowych i narodowych realiach. Wiara jest identyfikacją z Chrystusem. Zaangażowanie społeczne chrześcijan nie polega na służbie jakiejś podgrupy innej podgrupie społecznej. Specyficzna walka chrześcijan nie ma też na celu wykazania ich użyteczności przez walkę dla innych. Nie muszą oni być najemnikami czy wsparciem współczesnej cywilizacji. Chrześcijanie powinni wiedzieć, gdzie rozgrywa się prawdziwe zmaganie. Ta prawdziwa walka w społeczeństwie dzisiejszym to obrona człowieczeństwa człowieka. Chrześcijanie będą mogli ją prowadzić tylko wtedy, gdy zgodzą się zwalczać, najpierw w sobie – by móc uczynić to również na polu społecznym – najpoważniejsze pokusy tego społeczeństwa. I to właśnie znaczy – dzięki łasce utożsamienia z Chrystusem, która jest nam dana – być Jego świadkami.

Jak więc Ksiądz Kardynał rozumie ową prawdziwą walkę?

Stawką życia społecznego jest zasadniczo kwestia wolności i pokusy, godności człowieka i jej degradacji, dobra i zła, życia i śmierci. Taki jest obszar, na którym chrześcijanie powinni walczyć, aby pomóc braciom w prawdziwym zwycięstwie.

Jeśli chodzi o sprawę dóbr, jakie mają być wyprodukowane, podzielone i skonsumowane, problem nie polega tylko na tym, by działalność gospodarcza mogła otrząsnąć się z kryzysu niepewności, w którym tkwi obecnie. Nie istnieje zresztą chrześcijańska teoria ekonomiczna, która mogłaby uznać lub zdyskwalifikować wysiłki współczesnych ekonomistów. Nauka społeczna Kościoła może bez wątpienia inspirować refleksję, ale jej nie zastępuje. Tym, co wiemy i głosimy, jest istnienie duchowej pokusy człowieka wobec dóbr materialnych. Istnieje również chrześcijańska droga ubóstwa, która nie jest teorią ekonomiczną, ale wolnością, do której człowiek jest wezwany, by dobra tego świata były dla niego tylko środkami, nie idolami, i by służyły wszystkim, a nie tylko niektórym.

Czy wolność ta wypływa z absolutu, który kwestionuje idole, a więc z innej miłości?

Ubóstwo to wypływa z miłości Boga i z przemiany serca. Jest to siła wyzwalająca.

Siła Chrystusa – znaku sprzeciwu?

Tak. Chrześcijanie są z Chrystusa, kiedy – wierni otrzymanym darom – stają się Jemu podobni, stanowiąc z Nim jedno, a więc dzieląc Jego walkę. Bo to, czego Chrystus dokonał w czasie kuszenia na pustyni, na Krzyżu w czasie Męki, przez dar Ducha Świętego po Zmartwychwstaniu, Bóg kontynuuje w swych synach, którzy wypełniają dzieło Syna. W ten sposób rozgrywa się to zmaganie, w którym człowiek jest wyzwalany.

Problemy życia ekonomicznego i społecznego mogą się wydawać odległe

od tej zasadniczej walki. Odbieramy takie wrażenie, jeżeli pozostajemy na powierzchni zjawisk obserwowalnych i wymiernych. Analizujemy, porównujemy, decydujemy. Czasem nawet udaje nam się naprawić jakąś niesprawiedliwość. Ale jakich by nie użyto środków czy uprzywilejowanych teorii, pozostaje faktem, że sfera gospodarki implikuje odniesienie człowieka do świata, jest więc miejscem możliwej wolności i zagrożenia zniewoleniem. Teorie zmieniają się, a praktyki ewoluują – stała pozostaje pokusa, którą trzeba pokonywać, wolność, którą trzeba przyjmować. To właśnie czynią święci.

Człowiek nieustannie musi uwalniać się od złotego cielca, bo – pod różnymi postaciami – „złoty cielec jest zawsze obecny". Nauka społeczna Kościoła – przypomina często Jan Paweł II – czerpie swój sens i skuteczność z tego wyzwolenia.

To, co powiedziane zostało o pieniądzu i dobrach ekonomicznych, musi odnosić się również do stosunków politycznych między ludźmi, do pokoju i wojny, jak i do odniesienia człowieka do swojego ciała – to znaczy do wszystkich tych dziedzin, gdzie człowiek jest kuszony, by nie być już człowiekiem, jednym słowem – by poddać się pokusie samobójstwa.

To w Chrystusie, Jego Męce i Zmartwychwstaniu każdy człowiek się odbudowuje?

Tak. Dlatego chrześcijanie mają siłę do pokonania tej samobójczej pokusy – z Chrystusem, który przez swą Mękę bierze na siebie to, co nas niszczy, a przez swe Zmartwychwstanie sprawia, że Moc Boża wybucha w zwycięstwie nad śmiercią. Do walki, w której gra toczy się o osobę ludzką, wezwani jesteśmy z siłą Zmartwychwstałego. To właśnie dzięki niej chrześcijanie mają odwagę stawiać czoła wielkim i strasznym mocom, zobligowani do mówienia o Dobru i Złu, z misją przypominania, że istnieje człowieczeństwo człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga – dziecka Bożego w Chrystusie odkupionego i wyniesionego przezeń do nieopisanej godności.

Świadczymy o tym – w tym sensie ideał człowieka to sam Chrystus: niewinny, sprawiedliwy, święty, współczujący wszystkim naszym słabościom i wszystkim cierpieniom, wybaczający grzechy, walczący z naszą śmiercią, zmartwychwstały pośród umarłych, dający Ducha Świętego i zadatek życia wiecznego. „Oto człowiek" – mówi Piłat. Mówi on Prawdę o człowieku. To właśnie jest Prawda uczniów Jezusa, którzy idą za Nim w Mękę. Jego uczniowie wszystkich czasów są najlepszymi obrońcami człowieka od chwili, gdy zjednoczeni z Chrystusem przyjmują moc Bożą w najbardziej destrukcyjnym doświadczeniu.

Ale w słowa te będzie można uwierzyć tylko wtedy, gdy chrześcijanie staną się bardziej wiarygodni.

Wie Pan, w pewnym sensie bycie wiarygodnym nie ma takiego znaczenia. Musimy wierzyć, musimy być święci. Otóż święci nie wiedzą, że są święci. Wszyscy oni powiedzą Panu, że są strasznymi grzesznikami. Proboszcz z Ars

uważał się za najbardziej niegodnego – słusznie, ponieważ miał prawdziwą świadomość swej nędzy. Nigdy ci, których nazywamy świętymi, nie uważają się za lepszych od innych ludzi dzięki samym sobie. Mówią tylko, że wszystko zawdzięczają Temu, którego spotkali, że Bóg przebacza takim jak oni grzesznikom i że to łaska uświęca bezinteresownie każdego, kto zgadza się ją przyjąć. Każdy chrześcijanin, któremu przebaczono, powinien tak wierzyć – że uświęciła go łaska Boża.

Dlatego też gdy patrzę na własne życie, widzę ogromną cierpliwość, którą Bóg okazał w stosunku do mnie, aby mnie doprowadzić do zaakceptowania, tak nikłego i tak niedoskonałego, części Jego dobroci. Dlatego jakże nieskończoną cierpliwość powinienem mieć wobec braci, nie przesądzając o drodze, którą mogliby kroczyć! Ale jakże mógłbym wątpić w Słowo Boże i w to, że trzeba świadczyć o Nim, o Miłości, którą objawia, o mocy tej Miłości, o dziele Jego wierności. Nie potrzebuję przekonywać. To Bóg przekonuje.

Być wiarygodnym? Trzeba wierzyć. Trzeba iść aż na krzyż za Chrystusem i posłuchać łotra, który, podczas gdy ten drugi z niego kpi, mówi: „My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił (...) Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do swego Królestwa."

Posłuchajmy jeszcze okrzyku setnika, gdy Chrystus oddaje swe życie: „Istotnie, człowiek ten był Synem Bożym!". To Miłość, która stała się godna wiary.

Gdzie w oczach ludzi i ich sumień jest wiarygodność i skuteczność męczennika, jeśli nie w tym najwyższym znaku miłości, do którego wraz z nim jesteśmy powołani? Nie ma on innej siły przekonywania niż własna wierność oparta na wierności Boga. To Bóg z ukrytego zasiewu czyni ziarno Królestwa, którego płodność wymyka się w swej głębi wzrokowi i każe wierzyć w Miłość.

Ziarno to obfituje we współczesnym świecie dzięki niezliczonej rzeszy świadków i męczenników.

Jest ono przeobfite, zawsze było.

Gdy ocenia się historię w kategoriach czysto socjologicznych – czy naprawdę można ją zrozumieć?

Historia jest dla mnie fascynująca, bo zawsze jest zbłąkaną historią Zbawienia. Zawsze istniało wielkie błądzenie grzechu i potężne strumienie Łaski, wielka brzydota i wielki rozkwit piękna oraz pustynie i głębie, które wymykają się naszemu rozumieniu. Jak, na przykład, mogły zostać w przeszłości zniszczone Kościoły w Azji Mniejszej i Afryce Północnej? Czy kraj taki jak Francja nie może być wręcz porażony duchową niepłodnością? Dlaczego niektóre ludy Afryki, których chrzest miał miejsce najwyżej sto lat temu, wydają dziś zdumiewające owoce łaski? Czyżby niezrozumiałe aspekty historii Kościoła?

Chrześcijanin, który wchodzi w modlitwę i rozważa ludzkie losy, zadziwiony jest istnieniem niezliczonego tłumu braci. Moje serce raduje się, gdy

myślę, na przykład, o tych Afrykańczykach, których nigdy nie widziałem ani nie poznam, od których dzieli mnie odległość, kultura, wrażliwość, a którzy są jednak moimi braćmi – męczennicy z Ugandy, ubodzy, którzy oddali życie – jesteśmy niezliczonym tłumem, naprawdę. A są jeszcze ci, których tylko Bóg zna...

Czy Ksiądz Kardynał nie niepokoi się o Kościół? Na Zachodzie...

Byłbym bardziej zaniepokojony, gdyby moje powołanie dotyczyło kierowania sprawami publicznymi, polityki lub odpowiedzialności za kulturę, niż będąc arcybiskupem.

Mimo, że brakuje Księdzu Kardynałowi księży i chrześcijan w kościołach?

Czy było lepiej za czasów św. Wincentego à Paulo? Na jakim ciemnym tle rozbłysnął mistyczny żar XVII wieku? W czasach św. Remigiusza też nie można było z góry zakładać, że ewangelizacja „barbarzyńców" będzie udana.

Przeżywamy obecnie pewien rodzaj dramatycznego napięcia, co potwierdzają: agresywność, zatwardziałość ludzi, czasem – zabójcza nienawiść. Jest to dziwaczna epoka, w której widać, jak ludzie skupiają się na samych sobie, jak tracą zaufanie do życia. Zmniejszenie płodności jest u nas tragicznym tego wyrazem. Jaką pokusę przeżywają młodzi, którzy żyją w tak maltuzjańskim świecie: albo również zająć się tylko sobą i stać się „dziećmi bogaczy" czy „dziećmi starych", albo w poszukiwaniu czegoś innego działać w zupełnym oderwaniu od świata, który ich począł. Gotujemy sobie straszne jutro.

Ale jednocześnie w tym niepokojącym świecie – który jest taki tylko do czasu – musi być rozpoznane wspaniałe Boże wezwanie. Otwiera ono drzwi, które wydają się zamknięte, drzwi serc, drzwi sumień, drzwi dobroci.

Nie tylko u chrześcijan?

Bóg szuka swoich, gdzie chce i jak chce. Często w ludziach istnieje, jakby uśpiona, tajemnicza rzeczywistość, której nawet nie przeczuwamy, a która nie jest niczym innym jak ziarnem Słowa i Królestwa Bożego. Ziarnem, które zasiane zostało czasem dawno temu, dzięki babce lub prababce, jakiemuś nauczycielowi czy komuś innemu. Pewnego dnia, gdy się tego nie spodziewamy, wydaje ono owoce.

Skądinąd, we współczesnym świecie istnieją męczennicy...

Również u nas, w sposób, który chciałbym bliżej określić. Obecnie wielu chrześcijan znajduje się w sytuacji męczenników nie z racji krwawych prześladowań, lecz z powodu osamotnienia w wierze: jeśli chcą być w pełni wierni Chrystusowi, zmuszeni są często do sprzeciwiania się w wielu sprawach powszechnej opinii swego otoczenia – czy to w odniesieniu do etyki osobistej czy do etyki społecznej. Wobec niezwykle szybkich zmian obowiązującego *consensusu* chrześcijanie muszą posiadać wyjątkową zdolność duchowego oporu.

Doświadczają pokusy, by ulec...?

Tak. A chrześcijańska tożsamość polega na opieraniu się światu. Proszę spojrzeć, co stało się z dzieciobójstwem i aborcją. Jeśli wierzyć sondażom, opinia publiczna zmieniła się w ciągu dwóch czy trzech lat. Proszę przyjrzeć się problemowi szacunku dla cudzoziemców, rasizmu – opinia właśnie ulega zmianie. Niektórzy legalizują tortury, masakry, pogardę dla innych, które przeciwne są Prawu Bożemu. Otóż to, co przeciwstawia się Prawu Bożemu, jest grzechem śmiertelnym. Chrześcijanie, którzy zobligowani są do wierności Bożemu Prawu, mogą być nie rozumiani, spotwarzani, będą może męczennikami w tym sensie, o którym wspomniałem. Ale są oni wezwani do takiej odwagi, niezależnie od stopnia przemocy i nacisku opinii publicznej.

Odkrywamy tutaj, czym jest wierność człowieka wierzącego poddanego próbie, postawionego wobec i przeciw wszystkiemu.

Tak. I powiedziałbym, że to samo dotyczy miłości do Kościoła, bez względu na oczerniające kampanie, które przeprowadza się co jakiś czas. Bo to również wymaga odwagi: zadeklarować swoją wspólnotę z następcą Piotra, z następcami apostołów, wszystkimi wiernymi i Kościołem jako całością; kochać Kościół taki, jaki jest, wraz ze wszystkimi słabościami jego członków. Tak, wymaga to odwagi czasem heroicznej, szczególnie wtedy gdy nawet chrześcijanie wstydzą się Kościoła, czyli siebie samych. Bo wstydzenie się Kościoła jest dla chrześcijan duchowym samobójstwem. Jeżeli wstydzą się Kościoła i źle o nim mówią, to w siebie samych wymierzają ciosy i samych siebie niszczą.

Odważyć się Kościół kochać, zachować dumę i radość, że jest się jednym z tych, których łączy, to dzielić tę miłość, jaką ma dla niego Chrystus, i misję, jaką powierzył mu w tym świecie.

tłum. Katarzyna Bem

Tekst jest fragmentem książki *Dieu merci. Les droits de l'homme* (Criterion, Paris 1990), będącej zbiorem artykułów, konferencji, homilii, wywiadów z lat 1984–1989.

KARDYNAŁ JEAN-MARIE LUSTIGER, ur. 1926, studiował literaturę, filozofię i teologię na Sorbonie i u Karmelitów. Wyświęcony w 1954 roku. Był kapelanem Sorbony i innych uniwersytetów paryskich. W 1981 roku ustanowiony arcybiskupem Paryża, w 1983 roku podniesiony do godności kardynalskiej. W Polsce wydano m. in. *Kazania wiejskiego proboszcza* (1985), *Pierwsze kroki w modlitwie* (1989), *Wybór Boga* (1992).

MIĘDZY KATOLICKIM GETTEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM SELEKTYWNYM

Urs Altermatt, KATOLICYZM A NOWOCZESNY ŚWIAT, tłum. Grzegorz Sowinski, wprowadzenie ks. Józef Tischner,
Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 598

Malownicze, schludne domostwa, czyste place, dostatek, ład i symetria. Nieco dalej: brud, nieporządek, ubóstwo. W ten sposób XIX–wieczny podróżnik opisywał zmianę scenerii na pograniczu protestanckiego Berna i katolickiego kantonu Lucerna. Przywołany przez Ursa Altermatta obrazek wskazuje, że jego książka – analiza przemian, jakie zaszły w katolicyzmie szwajcarskim pod wpływem zderzenia z nowoczesnością – będzie głosem w dyskusji zapoczątkowanej przez Maxa Webera. To wielki niemiecki socjolog sformułował tezę, obok której nie może przejść obojętnie żaden z badaczy XX–wiecznej religijności: wraz z rozwojem cywilizacji technicznej dokonuje się „odczarowanie" świata – podejście racjonalistyczne wypiera religię, spychając ją do skansenu przebrzmiałych form i anachronicznych, pustych gestów. Poszukiwaniu empirycznych dowodów potwierdzających bądź podważających pesymistyczną dla religii diagnozę Webera oddały się rzesze badaczy. Wśród powstałych na ten temat prac książka Ursa Altermatta zajmuje pozycję wybitną, a jej lektura jest bardzo pomocna również dla zrozumienia kontrowersji, które towarzyszą udziałowi Kościoła w życiu publicznym postkomunistycznej Polski.

Altermatt, historyk Kościoła i socjolog (a także – rzecz warta podkreślenia – aktywny katolik), należy do grona tych badaczy religii, których metodę określa się mianem „historii codzienności". To bardzo owocne, a wciąż jeszcze niedostatecznie wykorzystywane podejście wzbogaca tradycyjne metody socjologii religii, etnografii czy historii Kościoła. „Historyk codzienności" patrzy na religię nie pod kątem przemian politycznych i instytucjonalnych, nie pod kątem doktryn i oficjalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Nie tracąc z oczu wielkich procesów społecznych, ekonomicznych, politycznych, nie lekceważąc zmian w nauczaniu Kościoła, „historyk codzienności" szczególnie baczną uwagę kieruje „na zjawiska przeciętne i normalne, powtarzalne i rzeczywiście powtarzające się w powszednim życiu katolików (...) Ośrodkiem (...)

zainteresowania jest przeciętny katolik – prosta kobieta i prosty mężczyzna – ze swymi pragnieniami, marzeniami i czynami: pozornymi drobiazgami, które dla zwykłych ludzi niejednokrotnie są sprawami o pierwszorzędnym znaczeniu (...) Przede wszystkim zaś historia codzienności zwraca się ku praktyce religijnej i moralnej katolików. Ośrodkowym tematem badań jest nie tyle wiara, ile katolicki sposób życia" (s. 66). Przykładem zastosowania takiej metody może być w pracy Altermatta analiza widokówek, które na przełomie XIX i XX wieku stanowiły modną formę autoprezentacji szwajcarskich miast i wsi, czy – jeden z najbardziej frapujących fragmentów książki – opis roli dzwonów w życiu wspólnoty wiejskiej.

Powiedzmy jednak od razu: metodologiczna warstwa książki pozostawia czytelnika z uczuciem niedosytu. „Historia codzienności" zbyt często bowiem ustępuje miejsca typowemu podejściu socjologa, z perspektywy którego religia jawi się jako produkt procesów społecznych, jako ideologia, przy pomocy której poszczególne grupy społeczne usiłują nadać sens własnej sytuacji politycznej czy ekonomicznej. Nie chodzi o to, aby podejście takie całkowicie zarzucać; Altermatt ma z pewnością rację, gdy pisze, że „badania nad religijnością nie mogą abstrahować od podstawowych procesów demograficznych, gospodarczych i politycznych" (s. 39). Ale też wartość poznawcza tego podejścia, zwłaszcza w odniesieniu do tak specyficznego fenomenu jak religia jest ograniczona; może być ono w refleksji nad religią cennym dodatkiem, razi jednak powierzchownością, gdy – jak dzieje się w niektórych partiach omawianej książki – wysuwa się na plan pierwszy.

Dziełu Altermatta można postawić inne zarzuty: sporo w nim powtórzeń, miejscami analizy realiów szwajcarskich są zbyt drobiazgowe jak na potrzeby polskiego czytelnika. Mimo to lektura nie nuży, w czym zasługa jasności i sugestywności stylu (wiernie oddanego przez znakomity przekład) szwajcarskiego uczonego. Co jednak czyni omawianą pracę tak cenną, to sposób, w jaki autorowi udało się wyciągnąć z doświadczeń Kościoła szwajcarskiego wnioski, które są pouczające dla innych Kościołów lokalnych.

Na historii szwajcarskiego katolicyzmu cieniem położyła się przegrana wojna domowa, w wyniku której kantony katolickie stały się częścią nowo powstałego państwa związkowego, zdominowanego przez protestantów i zorganizowanego w oparciu o ideały liberalizmu. W nowoczesnej Szwajcarii katolicy stanowili konserwatywną mniejszość, upośledzoną ekonomicznie i pozbawioną wpływów politycznych. Reakcją Kościoła na sytuację postrzeganą jako dyskryminacja było świadome zamknięcie się w katolickim getcie: budowa sieci wyznaniowych partii, stowarzyszeń społecznych i religijnych, instytucji kulturalnych, oświatowych czy charytatywnych, związków zawodowych, organizacji ludowych, a nawet klubów sportowych. Sieć ta w zamierzeniu wypełniać miała wszystkie sfery życia członka Kościoła, odgradzając go od zepsutego świata wartości liberalnych. Jak pisze Altermatt, „nie było niczym wyjątkowym, że katolik przychodził na świat w szpitalu katolickim, od przedszkola po uniwersytet uczęszczał do szkół katolickich, wolny czas organizował sobie przy pomocy katolickiego stowarzyszenia teatralnego, katolickiego biura podróży i innych tego typu organizacji katolickich, a swe kontakty społeczne

poza miejscem pracy ograniczał głównie do środowiska katolickiego (...) Zgodnie z powszechnymi oczekiwaniami katolik swój głos wyborczy oddawał na kandydatów partii katolickiej i był sympatykiem stronnictwa katolickiego. Jeśli w dodatku swe pieniądze odkładał w katolickiej kasie oszczędnościowej, a przed problemami zdrowotnymi i wypadkami ubezpieczał się w katolickiej kasie chorych, to dopełniał tym samym wizerunku dobrego katolika, który w pierwszej połowie XX wieku propagowano wśród wiernych Kościołowi katolików" (s. 19).

Strategia izolacji – wtopienia wiernych w zwarte „środowisko katolickie", które niczym kordon sanitarny chroniło ich przed wpływami świata liberalnego – powiodła się. Do czasu. W latach 1950. rozkwit gospodarczy, gwałtowna industrializacja, rozwój komunikacji pociągający za sobą społeczną i geograficzną mobilność, duchowa uniformizacja będąca skutkiem oddziaływania masowych środków przekazu, wreszcie zmiany mentalności towarzyszące powstaniu konsumpcyjnego społeczeństwa dobrobytu – wszystko to doprowadziło do szybkiej erozji zamkniętego świata szwajcarskich katolików. Stanowisko hierarchii nie mogło już liczyć na powszechną akceptację wiernych, kryzys dotknął organizacje katolickie, kryteria wyznaniowe odgrywały coraz mniejszą rolę przy wyborach politycznych. Rozluźniał się związek Episkopatu z partią katolicką, która na początku lat 70. przekształciła się w międzywyznaniową partię chadecką. Zrzeszenia katolickie rezygnowały z celów społeczno–politycznych, koncentrując się na zadaniach religijnych i duszpasterskich. Coraz większą rolę natomiast zaczęły odgrywać ruchy odnowy religijnej, kładące nacisk na pogłębienie duchowości swych członków. Przeobrażenia w Kościele posoborowym doprowadziły także do zmian teologicznych: miejsce teologii lęku i winy zajęła teologia indywidualnej odpowiedzialności.

„Katolicyzm środowiskowy" rozpadł się – zdaniem szwajcarskiego historyka – nieodwołalnie. Nie jest to proces, który można by ocenić jednoznacznie. Budowa zamkniętego świata katolickiego pozwoliła katolikom, by tak rzec, „zregenerować siły" i w tym sensie – co Altermatt podkreśla z wielkim naciskiem – „droga do katolickiego getta była jednocześnie przesłanką drogi z katolickiego getta" (s. 124). Ambiwalentne są też skutki kryzysu zwartego „środowiska katolickiego". Autor odnotowuje na przykład zanik elementarnej wiedzy religijnej, co zagraża ciągłości przekazu wiary. „Rodzina, szkoła i społeczeństwo tak oddaliły się od Kościoła, że dorastającej młodzieży niemal nie wprowadza się już w to, co kiedyś nazywano katechizmem. Przekaz wiary jest poważnie zagrożony, co z punktu widzenia przyszłości katolicyzmu stanowi niezwykle niepokojące zjawisko. Stanowiska wyznaniowe, które niegdyś wydawały się niepodważalne, dzisiaj są bez oporów porzucane, jeśli wierni w ogóle mają o nich pojęcie" (s. 521–522). Pogłębia się rozziew między oficjalnym nauczaniem Kościoła a codziennymi zachowaniami wiernych. Ostro krytykowane jest stanowisko hierarchii w sprawach publicznych. Coraz powszechniejszy staje się kryzys autorytetu, coraz szybsze postępy laicyzacji... Ale nowa sytuacja stwarza również szanse dla Kościoła. Sprzyja przyjęciu wiary świadomie wybranej, pogłębionej duchowo i intelektualnie, popartej praktycznym świadectwem życiowym. Duchowa pustka społeczeństw konsumpcyjnych rodzi w ser-

cach ludzi niepokój, skłania do poszukiwań, wyzwala swoisty „głód Transcendencji". Nowoczesność nie jest więc – wbrew przewidywaniom Webera – śmiertelnym wrogiem religii, a sekularyzacja nie jest żadną „koniecznością" historyczną.

Jaka powinna być odpowiedź Kościoła na zagrożenia i na szanse nowoczesności? Autor książki dostrzega w Kościele dwie tendencje. Pierwsza jest kontynuacją przedsoborowej strategii budowy zamkniętej społeczności katolickiej, ograniczonej tylko do tych wiernych, którzy w całej rozciągłości okazują posłuszeństwo nauczaniu kościelnemu. Zdaniem Altermatta zwycięstwo tej tendencji osłabiłoby siłę ewangelizacyjnego promieniowania Kościoła, upodobniając go do sekty. Dlatego szwajcarski historyk zdecydowanie opowiada się za tendencją przeciwstawną. Za punkt wyjścia pracy duszpasterskiej przyjmuje ona akceptację sytuacji, w jakiej znalazł się dzisiejszy Kościół: sytuacji pluralizmu wartości i selektywnego podejścia do nauk kościelnych. Adresatem przesłania chrześcijańskiego powinien być – w myśl tej tendencji – nie tylko katolik w pełni wierny stanowisku Kościoła, ale i ludzie z jego obrzeży, chodzący po granicach wiary i niewiary, nie zrywający do końca więzi z Kościołem, ale na co dzień zapominający czy nawet kontestujący jego naukę.

Lektura książki nie pozostawia wątpliwości, że w toczącej się w dzisiejszym Kościele dyskusji na temat stosunku do dziedzictwa Soboru Watykańskiego II Urs Altermatt staje zdecydowanie po stronie tych, którzy trudności Kościoła tłumaczą niedostatecznym wcielaniem w życie soborowego zalecenia otwarcia się na nowoczesność. Kościół – twierdzi autor książki – wciąż boryka się ze starym kompleksem antymodernistycznym. Z takiej diagnozy płynie wyraźna rezerwa, z jaką szwajcarski uczony ocenia pontyfikat Jana Pawła II. Można sobie w tym miejscu zadać pytanie, czy Altermatt nie bagatelizuje niebezpieczeństw związanych z szerzeniem się chrześcijaństwa selektywnego, czy nie ocenia zbyt optymistycznie skali moralnego kryzysu nowoczesnej cywilizacji, czy nie absolutyzuje wartości pluralizmu i wolności. Pytanie to musimy zostawić w zawieszeniu, dopóki przyszłość nie nabierze wyrazistszych konturów.

Jakie wnioski płyną z doświadczeń szwajcarskich dla Polski? Na najważniejszy z nich zwraca uwagę ks. Józef Tischner w niezwykle interesującym wstępie do polskiego wydania: Kościół getta jest nie do pogodzenia z ludzką wolnością, stanowi zaprzeczenie soborowej nauki, że wiara jest wolną odpowiedzią na wezwanie Boga. Do tej myśli autora *Nieszczęsnego daru wolności* dorzućmy od siebie garść innych spostrzeżeń na temat analogii między sytuacją dawnego Kościoła szwajcarskiego i obecnego Kościoła polskiego. Chociaż katolicy stanowią w Polsce przytłaczającą większość, przez poprzednie pół stulecia zamknięci byli w getcie. Nie był to dobrowolny wybór, lecz efekt nacisku komunistycznego państwa. Dzisiaj w przyspieszonym tempie pobieramy lekcję wolności. Nowoczesność wszystkimi szparami wlewa się w świat tradycyjnych katolickich wyobrażeń i nawyków. Reakcją bywa często pokusa zamknięcia się w twierdzy „katolickiego środowiska". Doświadczenie szwajcarskie uczy dwu rzeczy. Po pierwsze, nie należy lekceważyć lęków związanych z nadejściem nowoczesności – choć bowiem konfrontacja ze światem wolności,

pluralizmu, tolerancji i dobrobytu sprzyjać może pogłębieniu wiary, to po świecie tym krąży, by tak rzec, widmo laicyzacji. Przeciwstawianie się tej laicyzacji przez zamykanie się w arce „prawdziwych wartości katolickich", przez budowanie wyznaniowych partii, stowarzyszeń, przez szukanie gwarancji prawnych i opieki państwa może być skuteczne tylko na krótką metę, w dłuższej perspektywie przyspieszając odchodzenie od religii – i to jest druga przestroga płynąca z książki Ursa Altermatta.

W zetknięciu z nowoczesnością Kościół nie ma innego wyjścia jak przyjęcie postawy – nazwijmy ją tak – „krytycznej asymilacji". Na czym postawa ta polegać ma w konkretnych warunkach tego kraju, tego społeczeństwa, tego Kościoła – na to pytanie nie uzyskamy odpowiedzi odwołując się do cudzych doświadczeń. Szukanie tej odpowiedzi to wyzwanie, jakie okoliczności stawiają wierności, roztropności i odwadze polskich katolików.

Jarosław Gowin

JAROSŁAW GOWIN, ur. 1961, historyk idei, publicysta, redaktor naczelny miesięcznika „Znak". Wydał *Kościół po komunizmie* (1995).

ETYKA SŁUSZNEGO OSĄDU – ZAPOMNIANA TRADYCJA

Vernon J. Bourke, HISTORIA ETYKI,
przełożył i opracował indeks Aleksander Białek,
Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1994, ss. 417

Po przeszło ćwierćwieczu, jakie dzieli nas od wydania w roku 1968 *History of Ethics* Vernona J. Bourke'a, będącej owocem kilkudziesięciu lat pracy autora jako wykładowcy historii filozofii w Kanadzie i USA, polski czytelnik otrzymał jej tłumaczenie. Fakt ten trudno przecenić, bowiem jak dotąd w języku polskim nie ukazało się równie obszerne, a zarazem całościowe opracowanie dziejów

jednego z głównych działów filozofii. Trzeba też przyznać, że i w światowej literaturze z zakresu historii etyki nie łatwo byłoby wskazać pozycje, które obejmowałyby tak rozległy obszar czasowy (od początków filozofii greckiej do połowy lat pięćdziesiątych XX wieku, z krótkim posłowiem, charakteryzującym przemiany w etyce do końca lat osiemdziesiątych naszego stulecia) i uwzględniałyby koncepcje tak wielu ważnych myślicieli. Zarówno w Polsce, jak i w Europie czy na kontynencie północnoamerykańskim dominują prace – skądinąd bardzo wartościowe – analizujące wybrane okresy z dziejów myśli etycznej lub koncepcje filozofów moralności reprezentatywnych dla różnych stanowisk i faz rozwojowych etyki, nie licząc prac oryginalnych prezentujących nowe podejście do problematyki etycznej, formułujących nowe problemy i proponujących próby ich rozwiązania.[1] Gdy idzie o ogólne opracowania z dziejów filozofii zawierające historyczny przegląd stanowisk etycznych, na gruncie polskim w dalszym ciągu nieocenionym źródłem wiedzy z tego zakresu jest *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza. W świecie zachodnim sytuacja jest lepsza, oprócz bowiem słynnych, choć wiekowych *Outlines of the History of Ethics* (1886) Henry'ego Sidgwicka można skorzystać z *A Short History of Ethics* (1911) R. A. P. Rogersa czy nieco nowszego dzieła (1966) Alasdaira MacIntyre'a, o tym samym tytule. Z tego punktu widzenia, zwłaszcza gdy idzie o etykę średniowieczną, dużą wartość ma, jak słusznie podkreśla Bourke, *Historia filozofii* Fredericka Coplestona, której cztery tomy (IV, VII, VIII, IX) już ukazały się po polsku. Oczywiście, istnieją także ogólne opracowania historii etyki w innych językach europejskich, zwłaszcza niemieckim i francuskim.[2] Praca Bourke'a przyniesie pożytek nie tylko badającym i studiującym filozofię, teologię, katolicką naukę społeczną czy politologię, ale będzie nieocenioną pomocą dla humanistów zainteresowanych problematyką etyczną.

Vernon J. Bourke świadomie stroni od krytycznej analizy i za cel stawia sobie „otwartą i bezstronną prezentację poszczególnych systemów etycznych" (s. 7). Nie oznacza to jednak, iż dzieje etyki w jego ujęciu to swoisty poczet doktryn etycznych. Podziela on bowiem podstawowe przekonanie, na które pewien wpływ wywiera jego przywiązanie do tradycji tomistycznej, iż rozwój doktryn etycznych ujawnia zasadniczą tendencję, którą dostrzegamy nie tylko w filozofii, ale także w innych obszarach kultury intelektualnej i artystycznej,

[1] W Polsce np. praca o. Jacka Woronieckiego *Katolicka etyka wychowawcza* (Kraków 1948) – twórczo nawiązująca do etyki Tomaszowej, Adama Krokiewicza *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa* (Warszawa 1960), *Moralność Homera i etyka Hezjoda* (Warszawa 1959), *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)* (Warszawa 1971), Marii Ossowskiej *Myśl moralna Oświecenia angielskiego* (Warszawa 1966), Ewy Klimowicz *Utylitaryzm w etyce. Kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla* (Warszawa 1974), Stanisława Jedynaka *Z teorii i historii etyki* (Warszawa 1983), Zdzisława Kality *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej* (Wrocław 1986) i Karola Wojtyły *Wykłady lubelskie* (Lublin 1986), a z nowszych Stefana Swieżawskiego *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, (Kraków 1987), *Etyka XX wieku* pod red. Stanisława Jedynaka (Lublin 1991), Dobrochny Dembińskiej-Siury *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej* (Warszawa 1991), Joanny Gajdy *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej* (Wrocław 1992), Mirosława Żelaznego *Idea wolności w filozofii Kanta* (Toruń 1993).

[2] Por. np. D. Ottmar *Geschichte der Ethik*, t. 1–4 (Leipzig 1926–1932), J. Maritain *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes* (Paris 1960), P. Ramsey *Nine Modern Moralists* (Englewood Cliffs 1962).

jaką jest pluralizm prowadzący, inaczej niż niegdyś, do relatywizmu, a kulminujący w nihilizmie drugiej połowy naszego stulecia, szczególnie w pismach Jacques'a Derridy i Michela Foucault. Nie jest to jednak aprioryczne założenie, które prowadziłoby do schematyzmu. Na nieco niższym poziomie uogólnień, niesprzecznym ze wspomnianym ogólnym przekonaniem, dzieje etyki można uporządkować śledząc przemiany i rozwój etyki słusznego osądu, powiązanej z etyką cnót, etyki dobrej woli czy etyki konsekwencjalistycznej, a także wzajemne relacje etyki i rozumowania roztropnościowego.

Doktryna etyczna s ł u s z n e g o o s ą d u – jak trafnie oddaje Aleksander Białek angielski termin *right reason*, będący odpowiednikiem greckiego *orthos logos* i łacińskiej *recta ratio*, w polskiej literaturze filozoficznej tłumaczonych zazwyczaj jako prawy rozum, słuszny rozum, słuszna ocena (s. 88) – stanowi wedle Bourke'a główny nurt etyki od XIII do końca XVI wieku. Rzecz oczywista, źródła jej tkwią w filozofii starożytnej, głównie w teoriach etycznych Platona i Arystotelesa, w myśli stoickiej, a w końcu w rozważaniach nad Księgą Rodzaju badaczy Biblii w okresie patrystycznym i w średniowieczu. W średniowieczu Platońskie idee były określane jako *rationes*. Człowiek dobry to ten, który działa zgodnie z ideą – *ratio* „człowieczeństwa". Nawiązując do Arystotelesa uznawano, że działanie jest moralnie dobre, gdy człowiek realizuje swą rozumną naturę, podejmując działania kierowane przez rozumowanie praktyczne, będące słusznym osądem. Myśl stoicka, za pośrednictwem św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Hieronima, wpłynęła na średniowieczną etykę słusznego osądu poprzez teorię racjonalności (*logos*) świata i koncepcję słusznego osądu jako zasadnego rozumienia porządku natury. Z kolei w okresie patrystycznym i w średniowieczu powstawały komentarze do Księgi Rodzaju, noszące zazwyczaj tytuł *Heksaemeron* (*O dziele pierwszych sześciu dni*), w których uznawało się, iż każda rzecz i istota, a więc i człowiek, ma swą odwieczną ideę (*ratio aeterna*), rację w umyśle Boga. Moralne postępowanie człowieka winno być zgodne z jego odwieczną racją. Teoria słusznego osądu wiąże się bardzo ściśle z teorią cnót, a także z zagadnieniem podstaw czynu moralnego: rozumu lub woli. Wzajemne związki można więc śledzić na przestrzeni całej dotychczasowej historii myśli etycznej, dostrzegając zarazem przemiany tych doktryn i powstawanie innych, często konkurencyjnych, koncepcji, których geneza niejednokrotnie związana jest z etyką słusznego osądu. Nie znaczy to oczywiście, że historię etyki można sprowadzić do dziejów tej jednej, choć wewnętrznie zróżnicowanej, teorii etycznej. Wydaje się jednak, że jej rozwój i znaczenie pokazują, jak dalece ta tradycja etyczna straciła na znaczeniu w dobie dzisiejszej, mimo jej oczywistych walorów (uznanie rozumności rzeczywistości i człowieka za cechę konstytutywną, przekonanie o stałości natury ludzkiej, powiązanie wymiaru indywidualnego i wspólnotowego etyki itd.) i mimo powrotu zainteresowania etyką cnót w pracach Henry'ego Veatcha, Alasdaira MacIntyre'a czy, do pewnego stopnia, u filozofa politycznego Stephena Macedo oraz renesansu teorii prawa naturalnego w pracach Johna Finnisa czy w nauczaniu Jana Pawła II. Lektura *Historii etyki* może więc być także powodem do gorzkiej zadumy nad niepokojącymi zmianami w kulturze duchowej i intelektualnej Zachodu, nad zarzuceniem pewnej bogatej i inspirującej tradycji.

Utożsamienie dobra z tym, co rozumne i poznawalne, a zarazem uznanie go za środek między skrajnościami zawdzięczamy pitagorejczykom. Pitagorejczyk Archytas z Tarentu, żyjący w IV przed Chrystusem, po raz pierwszy sformułował zasadę słusznego osądu: „właściwa rachuba, gdy zostanie odkryta, powstrzymuje spory i umacnia zgodę, (...) [jest ona] miarą i postrachem dla czyniących zło". Rozum (*logos*) zajmuje więc w etyce pitagorejczyków, podobnie jak w całej ich filozofii, znaczące miejsce. Z kolei Heraklit, którego etyka uważana jest przez pewnych badaczy (J. Owens, C. Mazzantini) za mającą podstawowe znaczenie dla jego filozofii, posługuje się bliskoznacznymi pojęciami *logos* i *nomos*, wyrażającymi rozumność rzeczywistości i jej regularność – zgodność z prawem. Konflikty przeciwieństw należy rozwiązywać wedle miary (*metron*), a więc zgodnie z pitagorejską zasadą środka.

Obok pojęć *logos*, *nomos* i *metron*, u Demokryta z Abdery znajdujemy także inne fundamentalne pojęcie etyczne – *eudaimonia*. Zwykle tłumaczone, zarówno na angielski jak i na polski, jako „szczęście", ma bardziej złożoną treść, bowiem znaczy dosłownie: „posiadanie dobrego ducha". U Demokryta łączy ono w sobie pojęcie „dobrej egzystencji" (*eu–esto*) i „dobrego samopoczucia" (*eu-thymie*), a więc stanu ludzkiej duszy, doskonałości człowieka, którego osiągnięcie wymaga refleksji nad różnymi przyjemnościami i określenia ich ważności. Demokrytejską *athambie*, antycypującą stoicką *ataraxia*, należy rozumieć jako uznanie umiarkowania za podstawę cnoty. Uzupełniając charakterystykę demokrytejskiej etyki przez Bourke'a, trzeba wskazać na zasadnicze, oparte na rozumie, przeciwstawienie wyższych przyjemności duchowych niższym zmysłowym, rozwinięte przez stoików, a następnie przez Epikura.

Myśl Sokratesa przeciwstawiająca się relatywizmowi etycznemu i poznawczemu sofistów wyznacza zarazem powtarzający się w późniejszych dziejach etyki cykl przemian od relatywizmu do absolutyzmu etycznego i ugruntowuje stałe napięcie w obrębie myśli etycznej między obu stanowiskami. Sokratejska koncepcja cnoty zakorzenionej w rozumie praktycznym (*phronesis*), która zyskała uznanie w oczach Arystotelesa, podporządkowanie własnych postępków refleksji, umiar w czynach i uczuciach, wreszcie rozumienie *eudaimonia* jako zdobywanie doskonałości i szczęścia przez czynienie dobra (*eu–prattein*) składają się na jego doktrynę etyczną, której całościowy charakter sprawia, iż uważa się go za twórcę etyki. Czy stanowisko Sokratesa należy uznać za naukową etykę, jak chce Miles Dawson, czy raczej za mądrość praktyczną, nie jest łatwe do rozstrzygnięcia. Bourke bliższy jest rozpowszechnionej interpretacji, wedle której Sokrates jest twórcą intelektualizmu etycznego. Na gruncie polskim natomiast Adam Krokiewicz, akcentując przede wszystkim praktyczny, czynnościowy charakter Sokratejskiej *phronesis*, a co za tym idzie „pojęciowo–chcenno–uczuciowy" charakter wiedzy etycznej, przeciwstawia się temu utartemu poglądowi. Wiedzieć to znaczy posiadać znajomość pojęć etycznych, opanować rozumem swą uczuciowość i wolę oraz dokonywać czynów pięknych i dobrych. Wiedza według Sokratesa – podkreśla Krokiewicz w swym *Zarysie filozofii greckiej* – charakteryzuje czynną mądrość albo mądrość praktyczną od strony wewnętrznej, a cnota (sprawność czynna) od strony zewnętrznej. Naukowy, to jest racjonalno–pojęciowy, aspekt etyki łączy się ściśle i nierozerwalnie

z aspektem roztropnościowym, prakseologicznym. Można wreszcie uznać, że koncepcja etyczna Sokratesa, łącząc w sobie wiedzę pojęciową i praktyczną, zasługuje na miano etyki *sensu stricto*, jako filozoficznej dyscypliny, gdyż zawiera w sobie warstwę metaetyczną: wyodrębnia przedmiot etyki, metody badania, określa warunki poprawności definiowania pojęć etycznych i – co było oczywiste dla filozofii przednowoczesnej – podaje warunki przechodzenia od pojęć etycznych do czynów. Ślady takiego pojmowania związku między poznaniem a działaniem odnajdujemy później – zdaniem Bourke'a – u Kartezjusza (s. 158).

Platon – wskazuje Bourke – kontynuuuje intelektualizm Sokratesa. Utożsamienie Bytu (Jednego) z Dobrem, dokonane przez Platona w zaginionym wykładzie *O dobru*, stanowi początek pewnej odmiany etyki perfekcjonistycznej, zbliżonej do stanowiska, jakie znamy z szóstej księgi *Państwa*. W tym sensie eudajmonizm platoński, podobnie jak sokratejski, ma charakter dynamiczny. Rozwiązanie problemu, podjętego w *Protagorasie*, czy cnota jest wiedzą i czy można jej nauczyć, oparte jest na założeniu, iż człowiek z natury podąża ku dobru, wykształcenie zaś ma ukazać mu, co jest dobrem. Kwestia, czym jest dobro i życie cnotliwe, w warunkach wielości opinii różniącej poszczególne *poleis* może być rozstrzygnięta w sposób relatywistyczny, jak to uczynili sofiści nauczający o dobru i cnocie (por. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London 1985, s.139). Sokrates i Platon natomiast znaleźli rozwiązanie antyrelatywistyczne. U Platona przybiera ono formę teorii duszy, teorii idealnej *polis* i teorii poznania. Oparte są one na idei hierarchii i harmonii. Cnoty, będące doskonałościami trzech części duszy, osiągane są dzięki podporządkowaniu rozumowi (*logos*) pozostałych części duszy: części pożądawczej i impulsywnej. W ten sposób urzeczywistniają się cnoty mądrości praktycznej (*phronesis*), umiarkowania (*sophrosyne*) i męstwa (*andreia*). Bourke zwraca uwagę na rolę dwóch rodzajów wiedzy dla przekonań moralnych. Wiara, albo lepiej przekonanie (*pistis*), jest podstawą słusznych mniemań moralnych, lecz nie dostarcza im rozumowego uzasadnienia. Natomiast wyższy rodzaj poznania (*dianoia*) pozwala rozumieć racje przekonań moralnych. Na tym właśnie polega etyka. Platon wydaje się więc pogłębiać intelektualizm etyczny Sokratesa. A jednak – stwierdza Bourke – „etyka Platońska nie jest po prostu intelektualizmem" (s. 23). Istnieje bowiem problem oceny wartości moralnej czynu ze względu na jego skutki (zagadnienie zasadności konsekwencjalizmu), wprowadzony do dziejów etyki przez Platona w drugiej księdze *Państwa* pod postacią opowieści o pasterzu Gygesie, który dzięki szczególnej mocy znalezionego pierścienia staje się niewidzialny i bezkarnie łamiąc zasady moralności osiąga swe cele. Sprawiedliwość jako cnota nie tylko jest rezultatem rozumnego zharmonizowania trzech części duszy, dzięki rozumowemu poznaniu i rozumnemu działaniu, lecz jest także czymś, co popłaca, przynosi pozytywne skutki sprawiedliwemu, będąc źródłem przyjemności wyższego rzędu. Dobro moralne związane z racjonalnym porządkiem duszy jest stanem doskonałości (*eudaimonia*), który wszakże nie może być osiągnięty inaczej, jak tylko w ramach idealnej *polis*. Etyka wiąże się więc nierozerwalnie z polityką. Przy tej okazji Bourke powtarza dość popularną opinię o totalitarystycznej wymowie koncepcji

Platona, nie uzasadniając jej wszakże i zarazem odchodząc od przyjętej przez siebie zasady neutralnej prezentacji doktryn etycznych.

W koncepcji Arystotelesa, stanowiącej bodaj najważniejszy etap rozwoju podstawowych elementów etyki słusznego osądu i etyki cnót, widać wyraźnie wpływ mistrza. Także Arystoteles przypisuje doskonałości i szczęściu (*eudaimonia*) centralne miejsce, a rozumowi przyznaje dominującą pozycję pośród władz duszy i podobnie określa cnoty moralne. Dla Arystotelesa wszakże horyzontem życia moralnie dobrego jest doczesność, nie zaś – jak dla Platona – życie przyszłe. Rysem bardzo charakterystycznym całej jego filozofii jest teleologizm. W etyce prowadzi to do uznania, iż doskonałość (*eudaimonia*) jest najwyższym celem (*telos*) każdego człowieka, ponieważ wszystko, co żywe, zawiera w sobie nie rozwinięte możliwości i władze; aktualizowanie ich, a w przypadku człowieka ich doskonalenie, doprowadzenie do stanu sprawności i trwałej dyspozycji (*hexis*), jest naturalną dążnością. Jednakże doskonałość u Arystotelesa – podkreśla Bourke – ma charakter dynamiczny, jest działaniem (*energeia*) dla samego działania, nie zaś ze względu na jakiś skutek czy wytwór. Gdyby człowiek był zdolny do pełnej, opartej na rozumie, teoretycznej kontemplacji, osiągałby doskonałe (tzn. pełne) szczęście, stawałby się *eudaimon*, „żyłby bowiem – jak powiada Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* – w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym" (s. 28). Skoro rzeczywiste możliwości człowieka są ograniczone, należy uznać, że *eudaimonia* polega na działaniu zgodnym z cnotą moralną, dzięki rozumowi. Rozum teoretyczny określa *telos* ludzkiego życia, zaś rozum praktyczny albo roztropność (*phronesis*) – właściwe działanie w danym czasie i miejscu. Nie wiedza wszakże jest tu najważniejsza, lecz czynne wprawianie się w cnocie, które umożliwia zastosowanie rozumu do działań. W końcowej partii *Etyki eudemejskiej* szczęście człowieka określa się jako „służenie Bogu i jego kontemplacji", ta zasadnicza zmiana w stosunku do *Etyki nikomachejskiej* jest, wedle niektórych interpretatorów, dodatkiem jakiegoś chrześcijańskiego kopisty.[1] Dynamiczny charakter natury ludzkiej związany z różnicą między potencjalnym i aktualnym oraz obecnością w duszy ludzkiej uczuć (*pathe*), władz (*dynameis*) i sprawności (*hexeis*), tłumaczy napięcie obecne w ludzkiej naturze, domagające się opanowania przez czynnik narzucający porządek – rozum. Człowiek podporządkowuje się regułom prawa, ale gdy nie dysponuje żadną z nich, musi odwołać się do swego rozumu, by działać zgodnie ze słusznym osądem (*kata ton orthon logon*). Pomocne w tym może być naśladownictwo „człowieka szlachetnego", filaru społeczności (*to spoudaios*). Istotniejsze jest wszakże intuicyjne wyznaczenie środka (*mesotes*), a więc rozumne znalezienie stanu równowagi między nadmiarem a niedomiarem, prowadzące do działania umiarkowanego. Obszarem zastosowania zasady środ-

[1] Alasdair MacIntyre w swej *After Virtue*, op.cit. s.147, przywołuje pracę A. Kenny'ego *The Aristotelian Ethics*, w której, wbrew powszechnie za W. Jaegerem przyjętej opinii, uznaje się *Etykę eudemejską* za wyrażającą dojrzale i pełne stanowisko Arystotelesa. Jeśliby przyjąć ten punkt widzenia, wówczas można byłoby inaczej rozumieć wymowę ostatnich fragmentów tej *Etyki*, zwłaszcza, że „hipoteza chrześcijańska" nie jest powszechnie akceptowana. Sam Bourke zdaje się pozostawać pod silnym wpływem stanowiska Jaegera, przyznając *Etyce nikomachejskiej* wyższość (s.26).

ka jest sfera emocjonalna, która, jak zaznacza Bourke, będzie charakteryzowana w średniowiecznej etyce jako dziedzina „namiętności".

Przypomniany tu za Bourkiem rozwój głównych wątków i wersji etyki słusznego osądu oraz etyki cnót miał zasadniczy wpływ na przemiany myśli etycznej w okresie od wieku XIII do końca wieku XVI. Znaczenie Arystotelesa trudno tu przecenić, wywarł on przemożny wpływ na myśl etyczną średniowiecza i czasów nowożytnych. Zanim Robert Grosseteste opublikował około 1240 roku łacińskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej*, już w poprzednim stuleciu znana była jej księga druga i trzecia jako *Ethica vetus*, a później księga pierwsza, tzw. *Ethica nova*. Przekład Grosseteste'a, który także komentował dzieło Arystotelesa, stał się przedmiotem komentarzy Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Bourke zwraca uwagę na interesujące zjawisko w kulturze średniowiecza, jakim był wpływ na ludzkie postawy romantycznej wizji życia i miłości dworskiej, propagowany w poezji trubadurów. Wprawdzie miłość dworska i duchowa miłość Boża stapiały się w jedno, jednak w istocie poezja tej doby, a i traktaty moralne, idealizowały miłość zmysłową. Nic więc dziwnego, że biskup Paryża Étienne Tempier w roku 1277 potępił koncepcję życia opartą na przekonaniu, że szczęście można osiągnąć w tym życiu lub że miłość zmysłowa osób niezamężnych nie jest grzechem itp.

Obok romantycznego pojmowania miłości pojawiło się, za przyczyną św. Franciszka z Asyżu, nauczanie chrześcijańskie nadające miłości rangę większą od rozumu, wpływając na zmiany w ludzkich postawach, a w refleksji etycznej prowadząc do wykrystalizowania się wątków woluntarystycznych i emotywistycznych w dziełach późniejszych, powstałych z inspiracji franciszkańskiej takich autorów, jak św. Bonawentura, Roger Bacon, Duns Szkot czy Wilhelm Ockham. Z drugiej strony kształtowała się dominikańska myśl etyczna, inspirowana przez spuściznę Arystotelesa, w której zasadniczą rolę pełnił rozum praktyczny. Głównymi postaciami w tym nurcie byli oczywiście Albert Wielki i Tomasz z Akwinu.

W etyce średniowiecznej zostały wyraźnie odróżnione od siebie dwie funkcje słusznego osądu: 1. umiejętności ogólnego rozróżniania między dobrem a złem, którą za św. Hieronimem zaczęto określać w traktatach łacińskich mianem s y n d e r e z y i 2. zdolności szczegółowego rozstrzygania stosowności bądź niestosowności czynu w konkretnych warunkach, czyli s u m i e n i a. Rozumowanie praktyczne, w którym przechodzi się od ogólnych praw moralnych do sądów bardziej szczegółowych (*scientia moralis* i *conscientia*), ma podstawę swej poprawności w słusznym osądzie. Sprawność przeprowadzania takich rozumowań to cnota roztropności, mądrości praktycznej (*prudentia*). Rozróżnienie etyki i rozumowania roztropnościowego tak charakterystyczne dla starożytności i średniowiecza zostało zatarte w nowoczesnej filozofii moralnej, co stało się, wedle Bourke'a, przyczyną zamętu w tej dziedzinie (s. 314).

W franciszkańskiej psychologii, czyli teorii duszy, zwłaszcza u Bonawentury żyjącego w tym samym okresie, co Tomasz z Akwinu, kładzie się nacisk na jedność i prostotę ludzkiej duszy, a więc znosi się różnice między intelektem i wolą, uznając tym samym, że istotą człowieczeństwa są wola i uczucia. Szczęście zaś rozumie się jako zjednoczenie z Bogiem przez miłość. Dlatego

syndereza związana jest z wolą. Sumienie natomiast należy do rozumu praktycznego i ma charakter sprawności poznawczej. Wola człowieka, która podporządkowuje się woli Bożej, nadaje życiu właściwą harmonię. Dominikanie natomiast bardziej koncentrowali się na roli rozumu praktycznego w życiu moralnym. Albert Wielki nauczał, iż syndereza jest intelektualną zdolnością pojmowania pierwszych zasad rozumowania praktycznego, które zarazem są najogólniejszymi regułami prawa naturalnego (*ius naturale*). Prawo naturalne pojmował Albert, jak i Tomasz z Akwinu, jako to, co obiektywne, słuszne i zgodne z naturą rzeczy, nie zaś będące rezultatem ustanowienia przez prawodawcę. To ujęcie prawa naturalnego będzie miało wielkie znaczenie w epoce nowożytnej, by utracić je w epoce współczesnej. Etyka Tomasza z Akwinu jest, zdaniem Bourke'a, bardziej dopracowana i spójna niż Alberta. Ze względu na jej bliskie związki z Arystotelesem ma również charakter eudajmonistyczny, teleologiczny. Zawiera w sobie element perfekcjonizmu i dążenia do zewnętrznego dobra doskonałego – Boga. Uwzględnia zarówno motywację, jak i skutek czynu, co można uznać, jak chce Autor *Historii etyki*, za – z jednej strony – rys etyki „dobrej woli", z drugiej zaś – element utylitaryzmu, albo lepiej – konsekwencjalizmu. Cechą charakterystyczną etyki Tomaszowej jest wskazanie, śladem Arystotelesowego rozróżnienia działań dobrowolnych (*hekousia*), mimowolnych (*akousia*) i niedobrowolnych, na dobrowolność aktu moralnego, który podlega kontroli rozumu, dokonuje się ze względu na cel, ze świadomością jego natury i przy zgodzie podmiotu działającego. Źródłem aktów moralnych nie jest jednak dla Tomasza wola, lecz cztery władze, które doskonalone są przez odpowiednie sprawności–cnoty: władzę uczuć pożądawczych – umiarkowanie, władzę uczuć bojowych – męstwo, władzę pożądania rozumnego (*voluntas*) – sprawiedliwość i intelektu możnościowego – roztropność. Tylko jedna z cnót kardynalnych, *voluntas*, jest więc sprawnością woli, i to, w przekonaniu Bourke'a, różni zasadniczo etykę Tomasza od etyki innych scholastyków (s. 100). Rehabilitacja uczuć w psychologii i etyce św. Tomasza nie prowadziła do emotywizmu. Lepiej objaśniała złożony proces prowadzący do czynu, natomiast w warstwie normatywnej znosiła radykalną opozycję uczucia – rozum (Bourke zdaje się nie doceniać tego aspektu etyki Tomasza z Akwinu, na który zwraca uwagę Stefan Swieżawski w swym *Świętym Tomaszu na nowo odczytanym*, Kraków 1983, s. 204). Podobne stanowisko można znaleźć kilkaset lat później u Descartes'a w *Namiętnościach duszy*. Słuszny osąd, ze względu na złożony charakter rozumowania roztropnościowego, jest wypadkową wielu czynników (od synderezy do sumienia).

Mimo różnic między koncepcją woluntarystyczną i intelektualistyczną czynu moralnego, etyka słusznego osądu może zawierać w sobie ich elementy. U Dunsa Szkota, krytycznie nastawionego do Tomaszowego intelektualizmu, podkreśla się, iż dobro moralne czynu polega na jego zgodności ze słusznym osądem. Przy czym, inaczej niż Tomasz, Duns Szkot uważa każdy czyn moralny za akt woli. Podmiotem synderezy jest, wedle Szkota, intelekt, sumienie natomiast, jako sprawność rozumu praktycznego, rozsądza czy konkretne czyny są zgodne lub nie z zasadami słusznego osądu. Z kolei u Wilhelma Ockhama zasada słusznego osądu łączy się z woluntaryzmem. Kierowanie się słusznym

osądem jest powinnością człowieka, lecz słuszność osądu nie ma swego źródła w rozumie kierującym wolą, lecz w woli Boga („ponieważ Bóg tak chciał"). Etyka słusznego osądu w wersji Tomaszowej znajduje kontynuatorów w następnych stuleciach w osobach Reginalda Pecocka czy Richarda Hookera. Ten ostatni, zwany Anglikańskim Akwinatą, autor dzieła *Prawa ustroju kościelnego*, w którego I tomie znajdujemy wykład etyki tomistycznej, myśliciel, pod którego wpływem ukształtowała się myśl polityczna Johna Locke'a, reprezentuje antywoluntarystyczną odmianę etyki słusznego osądu. Prawo odwieczne w Bogu i drugie prawo odwieczne – porządek bytów w świecie są podstawą prawa moralnego. Człowiek przez doświadczenie i rozumowanie poznaje porządek rzeczywistości. Odrzucając wolę jako podstawę prawa moralnego podkreśla, iż „rozum kieruje wolą człowieka (...) prawa czynienia dobra są nakazami słusznego osądu" (s. 108). Ślady etyki słusznego osądu odnajdujemy także u Tomasza Hobbesa: prawo natury jest „nakazem słusznego osądu" (s. 135). Do etyki słusznego osądu Tomasza z Akwinu nawiązuje także Hugo Grotius. W pełni zasadnie Bourke odrzuca tezę o antyscholastycznym charakterze doktryny prawa naturalnego autora *O prawie wojny i pokoju*. „Prawo naturalne (*ius naturale*) – pisał w swym podstawowym dziele Grotius – jest to nakaz prawego rozumu (*recta ratio*), który wskazuje, że w każdej czynności, tkwi zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje."[1]

Kolejne stulecia przynoszą wielkie debaty etyczne, zwłaszcza pomiędzy Kantowską autonomiczną etyką dobrej woli a etyką heteronomiczną, utylitaryzmem a etyką cnót, teorią prawa naturalnego a pozytywizmem prawnym (woluntaryzmem etycznym). Etyka słusznego osądu schodzi na plan dalszy, ale nie zamiera. Kardynał John Newman wyraźnie nawiązuje do św. Augustyna, ale przede wszystkim do koncepcji *phronesis* Arystotelesa, gdy charakteryzuje tak zwany „zmysł wnioskowania". Jego myśl z kolei będzie miała wpływ na Maurice'a Blondela. Neotomizm (neoscholastyka), którego głównym ośrodkiem stało się Louvain, w osobach A. Van Weddingena, D. Merciera, M. de Wulfa, J.–P. Rousselota, A.–G. Sertillanges'a czy R. Garrigou–Lagrange'a, przyczynił się do odrodzenia zainteresowania filozofią św. Tomasza z Akwinu, a także późnego scholastyka Suáreza, i tym samym do odzyskania żywotności przez etykę słusznego osądu i etykę cnót. W wieku dwudziestym w sposób nowoczesny, choć świadomie nawiązujący do tradycji, podjęli tę problematykę Jacques Maritain i Etienne Gilson. Ten ostatni jest dość charakterystycznym dla współczesności przykładem historyka filozofii nie stroniącego od filozofii systematycznej. W świecie anglosaskim pośród badaczy dziejów filozofii znajdujemy również autorów o podobnych zainteresowaniach, zajmujących się, między innymi, zagadnieniami etycznymi i pograniczem filozofii moralności i polityki, jak na przykład wspomniany Alasdair MacIntyre, nawiązujący do koncepcji platońskiej *episteme* Leo Strauss, jego uczeń Thomas Pangle czy Charles Taylor. W warunkach polskich badaczem wybitnym, którego prace, choć mające charakter badań historyczno–filozoficznych, sprzyjają zaintereso-

[1] Hugo Grotius *O prawie i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, t. I, Warszawa 1957, s. 92.

waniu etyką słusznego osądu, jest oczywiście wymieniony już Stefan Swieżawski.

Historia etyki została wydana starannie (mimo pewnej liczby błędów korektorskich) pod względem graficznym i typograficznym. Zaopatrzona jest w bardzo obszerną bibliografię i dobrze pomyślany indeks, który wszakże przy kolejnym wydaniu – najlepiej w tańszej, miękkiej oprawie – powinien dla wygody czytelników zostać bardziej rozbudowany.

Dzięki warszawskiemu domowi wydawniczemu, wspartemu finansowo przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, czytelnik polski otrzymał książkę zawierającą rzetelną informację o przemianach w etyce na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat rozwoju kultury duchowej Europy. Śledząc ewolucję doktryn etycznych, ma on także możność uchwycić zmiany w sposobie rozumienia podstawowych pojęć etycznych, a przez to specyficzne pojmowanie roli i zadań człowieka jako jednostki i członka społeczności w różnych epokach historycznych. W świetle historycznej wiedzy bardziej przejrzyste stają się procesy zachodzące we współczesnej duchowości i nieco łatwiej można odnaleźć drogę w labiryncie lawinowo rosnących interpretacji i komentarzy do komentarzy, odróżnić ważne od błahego, rozumne od nonsensu.

Miłowit Kuniński

MIŁOWIT KUNIŃSKI, ur.1946, filozof, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, wiceprezes Ośrodka Myśli Politycznej w Krakowie.

HISTORIA PEWNEJ PRZESTRZENI

Ronald Sukenick, NOWOJORSKA BOHEMA, przeł. Andrzej Dorobek,
PIW, Warszawa 1995

Kolejne etapy przemian w sztuce XX wieku określane są terminami, które łączy konotacja przestrzenna. Moderniści z początku wieku (choć w nazwie jeszcze tego nie widać) zwracają się wyraźnie wstecz. Mimo całej swej „nowoczesności" ich świadomość jest raczej rozpoznaniem k o ń c a niż nowego p o c z ą t k u. Dominuje dekadencja i neo–style, poczucie kryzysu, rozpadu

i wyczerpania. Reakcją na to wielkie narzekanie będzie Awangarda. Przyniesie nową wiarę w postęp, radość, poczucie mocy stwarzania nowego. Miejsce stylistów zajmą konstruktorzy, kontemplację zamienią na działanie, będą planować nowy ład, a nawet nowego człowieka. Wektor myślenia o sztuce odwróci się w przeciwnym kierunku. Wszak awangarda oznacza, że wszystko przed nami. Ale „przed nami" to czas, który jeszcze nie nadszedł i przestrzeń jeszcze nie wypełniona. Sztuka „przyszłości" skazana była na konceptualizm, na wymyślone dzieła czystego intelektu, na jakieś złudne Coś nie utrwalone w czasie, istniejące nigdzie. Krytycy Awangardy zaczną jej wkrótce zarzucać, że pozostawiła po sobie jedynie wartościowe... teorie. Kiedy w latach pięćdziesiątych młodzi beatnicy wypierają z nowojorskich barów podstarzałych hipsterów, robią to w imię sprzeciwu wobec kultury wyrafinowanej i akademickiej. Będą określać się mianem „podziemnych" i tym samym strzałkę artystycznej świadomości pokolenia skierują ku dołowi.

Ronald Sukenick zaczyna swoją pokoleniową *story* nowojorskiej bohemy właśnie od tego miejsca. Opisuje jej kiełkowanie w Greenwich Village, jej rozkwit na drogach całej Ameryki i powolne więdnięcie w enklawach eleganckich posiadłości na Zachodnim Wybrzeżu, za biurkami rządowych instytucji. Jest to relacja w stylu *new journalism* albo telewizyjnych biografii ludzi sukcesu. Trochę tu powieściowych dialogów, trochę pamiętnika, ale najwięcej socjologicznych analiz. Ta ostatnia metoda może nieco dziwić Europejczyka, ale w Ameryce jest pewną normą mówienia o sztuce. Nowoczesna kultura amerykańska nie jest już, jak się zwykło sądzić, repliką kultury Starego Kontynentu. Mamy do czynienia z odrębną mentalnością, odmienną definicją dzieła sztuki, inną pozycją artysty, innym stosunkiem do tradycji, swoistym pojmowaniem celów i środków artystycznego wyrazu. Modelowy Amerykanin to „człowiek twórczy", ktoś, kto z niczego potrafi stworzyć dzieło życia. Będzie to jego twór i jego zasługa, będzie miał przeto prawo czuć się właścicielem, a nie, jak Europejczyk, spadkobiercą. Artysta amerykański ma prawo odwołać się do wszystkiego, bo w istocie niczego nie kontynuuje. Historia kultury jest dla niego historią społeczeństwa, które ją zbudowało, nie zaś narodu, który ją zachował i przekazał następnym pokoleniom. Europejczyk rodzi się i wychowuje w zastanej kulturze, potem uczy się żyć w społeczeństwie, a jego twórczość to podjęcie któregoś z dostępnych mu wątków tradycji, reforma lub rewolucja. W pewnym sensie w Europie niczego nie da się zacząć od początku, można co najwyżej do „początku" powrócić. W Ameryce poeta swoim pierwszym wierszem może zacząć historię literatury. Rozgląda się wokół, czyta gazety i ogląda telewizję, zna mitycznych bohaterów swojej współczesności; T e r a z dzieje się tak wiele, że na W c z o r a j nie zostaje miejsca.

Dopóki tego nie zrozumiałem, fakty takie jak: ustawa Kongresu, artykuł w gazecie, koncert rockowy, narodziny nowej gwiazdy filmowej itp. nie wydawały mi się dość poważne, by uznać je za przełomowe w Dziejach. Ale innych Dziejów nie ma. Bo czyż nie jest czymś zwyczajnym niewieścia niewierność Heleny albo erotyczne ekscesy niejakiego Odysa ze starzejącą się nimfomanką Kirke? Amerykanin jest wiecznie młody, ma poczucie uczestnictwa w stwarzającym się Micie swojego kraju i wie, że niezwykłość nie jest

kwestią zdarzeń, lecz dystansu. Właśnie ów epicki, kronikarski realizm jest wciąż prawdziwym źródłem tej literatury.

Książka o nowojorskiej cyganerii jest kroniką tego, co wydarzyło się w kilku barach małej dzielnicy wielkiego Miasta na skraju Kontynentu. Na wewnętrznej stronie bardzo stylowej okładki polskiego wydania znajduje się nawet szczegółowy plan topograficzny. W tej faktograficznej wierności kryją się może chłopięce kompleksy, tak jakby autor koniecznie chciał nas przekonać, że my – Amerykanie – też mamy swój Montmartre i Montparnasse. Z drugiej jednak strony należy książkę traktować jak duchową biografię pokolenia i samego Sukenicka, który jest wprawdzie jednym z nich, ale też lubi od czasu do czasu przyglądać się z boku. Wreszcie jest to również galeria portretów, zbiór plotek i anegdot o ludziach dziś sławnych, a wówczas nikomu nie znanych. Są więc malarze: Pollock, DeKooning, Warhol i pisarze: Ginsberg, Kerouac, Mailer, jest sławna Judith Malina z Living Theatre i aktorzy, dziś gwiazdy Hollywoodu. Sam autor, awangardowy pisarz i bardzo wpływowa postać w intelektualnych kręgach Nowego Jorku, przedstawia się jako syn pewnej epoki w dziejach nie tylko literatury, ale w dziejach Ameryki, kreuje mit, którego on sam jest wcieleniem. Narracja pozornie obiektywna, dystans w opisie tła, wyraźnie wyodrębnione sylwetki bohaterów... Toż to prawdziwy epos! I nie dajmy się zwieść kolokwialnemu językowi i relacjom o drobnych, zdawałoby się, banalnych zdarzeniach. Bo wszystko to, umieszczone w kontekście społeczno–politycznych przemian, staje się znaczące, symboliczne, trwałe.

Metafora podziemia, jakiej używamy dla określenia sytuacji pokolenia startującego w latach pięćdziesiątych, zdaje się zawierać nie dość wykorzystane możliwości interpretacyjne. Początkowo wydawało się, że oznacza ona jedynie ucieczkę od oficjalności, od zakłamanej powierzchni reprezentowanej przez uganiającą się za błyskotliwym, lukrowanym sukcesem klasę średnią. Undergroundowcy uciekaliby zatem od przyszłości, od tego, na co byli skazani. W przeciwieństwie do steoretyzowanej, ideowo czystej, jasno określonej awangardy rodem z Paryża tworzyli raczej luźne środowisko niż formalną grupę. Sukenick pisze, że charakterystyczny był podział na „naszych" i resztę, przy czym nikt naprawdę nie wiedział, jakie obowiązują kryteria. Nikt się z tym nie rodził i nikt nie mógł być wtajemniczony – liczyła się pewna postawa. Niczego nie osiągać, niczego nie chcieć, niczego nie tworzyć... Obowiązywał nowy hedonizm, programowa bierność. Ale jakże to buntować się przeciw nihilizmowi i pustce oficjalnej kultury, robiąc gest odrzucenia, nic nie dając w zamian? A jednak gest ten był potrzebny. Jak sprzątanie śmieci, jak przygotowywanie miejsca, jak zdzieranie masek, jak nagła prawda w elegancko zakłamanym towarzystwie. Prawda, a nie awangardowa Nowość, stała się głównym hasłem młodych. Model kultury, z którym nie chcieli się pogodzić, miał jeszcze jedną wadę – był wtórny, importowany, książkowy. Metafora podziemia nabiera w tym kontekście nowego znaczenia. Zejście w dół pozwala przyjrzeć się fundamentom gmachu, wrócić do korzeni.

Fundamentem amerykańskiego społeczeństwa są zarówno republikańskie Prawo, jak i demokratyczna Wolność. Zawsze grożą dwie skrajności: pusta klatka Litery i bezkształtna magma Ducha. Lewicowy liberalizm beatników był

reakcją na moralistów, jak zwykle skłonnych do hipokryzji; sami buntownicy szybko zachorują na, powszechną u nich, chorobę moralnego nihilizmu.

Dla polskiego czytelnika nie rozpoznane mogą pozostać korzenie duchowe nowojorskich poetów. Tkwią one, jak sądzę, w Emersonowskim transcendentalizmie, w naturalistycznej filozofii Thoreau i pionierskim duchu Walta Whitmana. Nie jest to dziedzictwo samotnych szeryfów, ale prostych farmerów – *cowboy* to przecie nie rycerz, ale pastuszek. Kult „szlachetnej dzikości", prostoty, bezpośredniości prowadził podziemnych do dna ludzkiej duszy. Była to raczej Anima niż Psyche – dusza cielesna, krwista i seksualna. Wydawało się, że kłamstwu kultury przeciwstawić można prawdę biologii. A zatem seks i narkotyki, alkohol i okrucieństwo były czymś w rodzaju gnostyckiej podróży do Sedna, drogą wiodącą przez zatracenie. Stąd programowy antyintelektualizm, antyformalizm, antysymbolizm. Dzieło to „skowyt" jedynie, to jakiś prosty zapis czyniony „w drodze".

Podziemie jest jednak drugą stroną powierzchni. Szybko się okazało, że w tym zepsutym świecie jest coś, co warto mieć – pieniądze, sława, pozycja. Nie chcę oskarżać beatników, że się sprzedali. Przeciwnie, nie tylko wydaje mi się to ludzkie, ale też widać wyraźnie, że nad wagarującym ze społeczeństwa chłopcem bierze górę dojrzały artysta. Artysta ze swoim wzniosłym powołaniem i niezbywalną małostkowością. Sukenick jednoznacznie daje do zrozumienia, że zdrada była wpisana w samo sedno beatnikowskiej postawy. Celem wszak było nic nie robić, ale niektórzy pisali książki, celem była izolacja, ale niektórzy je wydawali, instytucje były w pogardzie, ale rządowe i uniwersyteckie posady... Okazało się, że co prawda wszyscy „swoi" są jednako wtajemniczeni, ale kilku bardziej. A kiedy już oddzielono ziarno od plew, kwiaty zaczęły pojawiać się na powierzchni. Pieniądz, ten miejscowy bożek, kocha wszystkie swoje dzieci.

W tym miejscu warto przytoczyć anegdotę. Jedna z awangardowych grup teatralnych spotkała się z zaskakująco dobrym przyjęciem „kulturalnej" publiczności. Tragedia polegała na tym, że nikt nie chciał uznać ich za buntowników. „Bierzecie za to pieniądze, więc wchodzicie w ten sam układ" – zdawała się mówić publiczność. I czyż nie mieli racji? Okazuje się, że szelest dolarów może nie tylko oszałamiać, ale bywa, że działa otrzeźwiająco. Można odmawiać im talentu, lecz nie inteligencji. Podziemni szybko zrozumieli, że do tego stopnia „życie jest gdzie indziej", iż zaczęli wynajmować się jako zawodowi rozrabiacze na eleganckie przyjęcia. Trzeba zresztą przyznać, że swoją hedonistyczną filozofią łatwo zarazili „górę". Nikt nie widział w tym nic złego – przeciwnie, okradanie wroga można było uznać za formę walki. Ciągle się jednak zastanawiam, kto tu dał się nabrać, kto przegrał, skoro wszyscy zgarnęli pulę?

Podziemni są teraz znani i szanowani w nienawistnych im kręgach *establishmentu*. Nie ukrywają się już „tam", ale też nie chcą się całkiem zadomowić „tutaj". Tworzą dalej klub wtajemniczonych, tyle że łagodniej, jak czarne owce w białym stadzie, są inni. Tym sposobem dawny ruch beatników zamienia się w ruch alternatywy. Filozofia „stojących z boku" (kontynuujemy metafory przestrzenne) głosi dobrowolną zgodę, zachowanie dystansu, możliwość ciąg-

łych zmian postawy. Powiadają: „chcę, mogę, nie muszę". Są wolni nie tylko od zobowiązań, ale też od sprzeciwu, nie związani żadnym układem odniesień, nie zainteresowani żadną walką, nie mają programu ani ideałów. Choć w istocie rozdwojeni, nie cierpią z powodu rozdarcia, ich cel jest rynkowy, środki to nowoczesne media. W sztuce przestaje się liczyć ekspresja, zaczyna się liczyć sukces – stąd romans z kulturą niską, *pop–art*, pastisze, zabawa. Powraca do łask „kariera", ale teraz nazywa się „samorealizacją", niegdyś wzgardzona ideologia jest teraz indywidualnym „wyznaniem". Nie ma lepszych i gorszych, prawdy i kłamstwa, jest równość i tolerancja. Krajobraz staje się płaski jak po przejściu lodowca. Każdy jest wolny w pustce, każdy ze swoją prawdą w kieszeni, każdy obok Każdego.

Jest początek lat osiemdziesiątych. Sukenick zostawia nas w tej przestrzeni pośród starzejących się herosów w swoich pałacach–świątyniach. Ostatnim bohaterem opowieści, któremu udziela głosu, jest młody prozaik u progu debiutu. Powiada on tak: „Bardzo chciałbym być sławny i bogaty, osiągnięcie tego wydaje mi się jednak niemożliwe w stytuacji, kiedy piszę tak, jak piszę. Spróbuję jednak zdobyć sławę i bogactwo w inny sposób. Pod względem finansowym moje pisarstwo jest prawdopodobnie bez wartości, ale to nie tak źle; dzięki temu to, co piszę, pozostaje czyste." „Człowiek–stojący–obok", obojętny–alternatywny, zmienia się w „człowieka–w–środku". Z wystygłych buntowników narodzą się może nowi żarliwcy. Strzałka nie wychyla się jednak w żadnym kierunku, przestrzeń porozumienia kurczy się w punkt świadomości. Żyliśmy może nazbyt p r z e c i w sobie, nieostrożnie o b o k siebie – w końcu każdy w ciasnej celi swego JA.

To nie jest smutne zakończenie. Teraz dopiero może się zacząć. Przynajmniej wiemy, gdzie jest środek.

Artur Grabowski

ARTUR GRABOWSKI, ur. 1967, doktorant Instytutu Filologii Polskiej UJ, poeta, krytyk literacki. Publikował m. in. w „Pamiętniku Literackim", „bruLionie". Wydał tomik wierszy *Z didaskaliów (1986–1989)* (1991).

SZEKSPIR POLITYCZNY

Allan Bloom, SZEKSPIR I POLITYKA
tłum. Zbigniew Janowski
Wydawnictwo „Arcana", Kraków 1995

Książka Allana Blooma rozpoczyna się od szeregu obiecujących i zachęcających do lektury stwierdzeń. „Autorzy klasyczni – pisze autor we wstępie – przestają interesować dzisiejszego studenta z chwilą, gdy przestaje on oddychać atmosferą akademicką. Rezultatem jest zdecydowane obniżenie tonu refleksji na temat życia i celów człowieka (...) Młodzi ludzie są pozbawieni podstawy, w oparciu o którą mogliby zrozumieć siebie i świat. Nie posiadają wspólnego wykształcenia służącego jako płaszczyzna wzajemnego zrozumienia" (s. 7–8). Nadzieją Blooma jest Szekspir, o którym mówi, że wprawdzie jest on wciąż jeszcze autorem stanowiącym podstawę wykształcenia w kręgu tradycji angielskiej, ale nie oznacza to, że jest odpowiednio interpretowany i rozumiany. Słowo „odpowiednio" sugeruje, że autor da nam receptę, która pozwoli młodym ludziom znaleźć ową płaszczyznę wzajemnego zrozumienia siebie i świata. Dla krytyka literackiego i historyka literatury jest to zamierzenie tyleż ambitne, co podejrzane, ale w dobie ogólnego zaniechania wszelkich wartościowań, nastraja ono optymistycznie: wreszcie znalazł się ktoś, kto chce zaproponować czytelnikom jakiś program pozytywny. Program ten jest zresztą wyraźnie sformułowany już we *Wprowadzeniu*: „Szekspir czytany naiwnie, pokazujący wyraźnie i zrozumiale losy tyranów, charaktery dobrych władców, związki przyjaciół i obowiązki obywateli, może poruszyć dusze swoich czytelników (...) W ten sposób można uczynić Szekspira stałym przewodnikiem i towarzyszem (...) Odzyskać wpływ na pokolenie można dopiero wtedy, gdy uczy się Szekspira tak, jak gdyby miał on do powiedzenia coś rzeczywiście ważnego (...) Dlatego właściwa funkcja krytyki powinna polegać na ponownym przyswojeniu nauki Szekspira jako źródła edukacji świata anglosaskiego."

Niewłaściwa funkcja krytyki jest według autora sprawowana przez przedstawicieli nurtu Nowej Krytyki. Ograniczając się do badania tekstu literackiego bez kontekstu intencji autora czy sytuacji społeczno–politycznej odbiorcy, ograniczyła ona odbiór sztuki Szekspira „do traktowania jej jako produkcji czysto literackiej", która „w żaden sposób nie dostarcza wiedzy o problemach żywych ludzi".

Niestety, noty redakcyjne nie podają daty ukazania się esejów Blooma. Sądząc z powyższej wypowiedzi, musiało to być bardzo dawno, bowiem tak zwana Nowa Krytyka to zjawisko zaliczane do historii badań teoretycznoliterackich XX wieku, a ostatnie dwadzieścia lat albo i więcej przyniosło ogromny rozwój krytyki szekspirowskiej idącej tropami politycznych i ideologicznych odczytań dzieł Szekspira, czy to w ramach tak zwanego Nowego Historycyzmu, czy też na bazie ewolucji zachodniej krytyki marksistowskiej, że nie wspomnę

o obszernej literaturze krytycznej proponującej odczytanie Szekspira z pozycji teorii dekonstrukcji i teorii krytyki feministycznej. Przekonania Blooma sytuują się wyraźnie w kontekście „głodu ideologii", jaki zapanował w krytyce literackiej i nauczaniu literatury po długim okresie wszechwładnego panowania Nowej Krytyki i strukturalizmów wszelkiej maści. Umieszczając to w czasie, trzeba się cofnąć o jakieś 25 lat.

Nie oznacza to, że eseje Blooma należy na tej podstawie zdyskwalifikować. Wprost przeciwnie. Ponieważ odżegnuje się on od wszelkich „–izmów" i zapowiada czytanie „naiwne", ponieważ chodzi mu o rzeczy ważne i wreszcie ponieważ nie jest on zawodowym krytykiem ani teoretykiem literatury (sam mówi o sobie, że jest profesorem filozofii politycznej), czytelnik zmęczony uczonym bełkotem i wymądrzaniem może sięgnąć po jego eseje z nadzieją na interesujące rozważania nad sztuką jednego z największych poetów i dramaturgów naszego świata. Nadzieja ta jest tym bardziej uzasadniona, że Bloom wyraźnie akcentuje relatywizm odbioru i mówi, że „nasza perspektywa, ukształtowana późniejszymi doktrynami, jest inna od tej, na którą Szekspir liczył u swojej widowni" (s. 9). Przypomina też zasadniczą koncepcję i rozumienie literatury w czasach Szekspira, kiedy to prawdziwy poeta musiał mieć szlachetny cel, musiał i chciał przekazać ważne treści, a nie tylko dostarczać przyjemność estetyczną i rozrywkę. Mówi Bloom: „Poezja jest najpotężniejszą formą retoryki, formą, która jest czymś więcej niż zwykłą retoryką (...) Filozof nie jest w stanie poruszyć narodów, bo przemawia do nielicznych. Poeta może przetłumaczyć myśl filozofa na wyobrażenia, które dotykają najgłębszych namiętności i sprawiają, że człowiek wie, nie wiedząc, że wie" (s. 12). „Człowiek inteligentny czyta poezję z całą powagą, wiedząc, że poezja opisuje pewien rodzaj doświadczenia, niedostępnego komuś, kto zajmuje się innym rodzajem twórczości lub nauką" (s. 13). Przytaczając najważniejsze założenia poetyki arystotelesowskiej w jej renesansownym rozumieniu, Bloom obiecuje czytelnikowi bardzo solidne i zdrowe podstawy „naiwnego" odczytania politycznego przesłania Szekspira, przesłania, które jednocześnie jest przesłaniem głęboko moralnym.

W kolejnych esejach Bloom omawia moralność bohatera pogańskiego, analizując głównie *Juliusza Cezara*, ale odwołując się również do *Koriolana* i *Antoniusza i Kleopatry*, omawia istotę królestwa w *Ryszardzie II*; roztrząsa zagadnienie kosmopolityzmu i wspólnoty politycznej w *Otellu*; wreszcie szuka rozwiązania problemu „obcego" i konfrontacji judaizmu z chrześcijaństwem w *Kupcu weneckim*. W każdym z tych esejów Bloom stawia interesujący problem i zaskakuje czytelnika oryginalnym myśleniem, wciąga w inteligentną analizę. Demonstruje też nie–literackie podejście do tekstu. Jego postawa antykrytycznoliteracka jest konsekwentna i nieprzejednana. Odbija się to nie tylko na swoistym traktowaniu materii tekstu i postaci literackiej, ale również decyduje o wyborze literatury krytycznej z kręgu szekspirologii. W rezultacie trudno czytelnikowi–filologowi czy szekspirologowi czytać te eseje bez nieustannej ochoty do sprzeciwu i dyskusji. Byłby to w zasadzie plus tej książki, gdyby nie nieporozumienia metodologiczne, które w zasadzie taką dyskusję z góry utrącają. No i gdyby nie f a t a l n e tłumaczenie, które skazuje książkę na brak szerszego odzewu czytelniczego. Ale o tym na koniec.

Esej poświęcony *Juliuszowi Cezarowi* skupia się przede wszystkim na koncepcji *homo politicus*; Blooma interesują postacie Cezara, Brutusa, Koriolana, Kasjusza czy Kaski właśnie jako ilustracje pewnych postaw politycznych, to znaczy takich, które wartości moralne oraz myślenie filozoficzne wykorzystują do istnienia na poziomie publicznym i działania w sferze władzy i odpowiedzialności za państwo. Odczytanie pod tym kątem podbudowuje Bloom doskonałą orientacją w materiałach historycznych, z których Szekspir korzystał lub mógł korzystać. Znajdujemy tu szereg istotnych obserwacji, na przykład na temat charyzmatu Cezara, jego wielkości (w arystotelesowskim rozumieniu „większego niż życie") w porównaniu z wielkością Koriolana, a także rozważanie na temat honoru, paradoksu siły i słabości Brutusa, wreszcie – postaw stoickich i ich wagi. Błędem, który popełnia Bloom i który mści się na jasności i sile wywodu, jest nierozróżnianie świata przedstawionego w dramatach Szekspira od świata historycznego przedstawionego przez, na przykład, Plutarcha. Postać Cezara zostaje potraktowana rzeczywiście naiwnie: Bloom mówi o nim jak o człowieku, który istnieje, myśli, którego motywy i intencje można analizować. W rezultacie tworzy własną, całkowicie fikcyjną postać, którą próbuje przypisać to Szekspirowi, to Plutarchowi. Zdesperowany czytelnik może tylko zapytać: „To w końcu: o którego Cezara chodzi?" Dla przykładu przytaczam cytat: „Można sugerować, że prawdziwy, żywy Cezar, z którym przyszło się nam zmierzyć, jest człowiekiem u kresu swojej kariery..." (s. 36). Wyjmując postać z kontekstu uwarunkowań dramatycznych, w które wpisał ją Szekspir, nie biorąc pod uwagę gatunku i jego wymogów, ignorując konstrukcje akcji i relacje dramatyczne pomiędzy innymi postaciami sztuki, Bloom tworzy Cezara, który ma zaiste mało wspólnego z Szekspirowską postacią, a już na pewno z Szekspirowskim przesłaniem politycznym. Nowa Krytyka i strukturalizm w wielu jego odmianach leżą już w lamusie historii, ale przecież czegoś się od nich nauczyliśmy. Choćby rozróżniania bytów: tekst literacki to nie to samo co „życie", a filozofia i teoria dekonstrukcji, nawet jeśli ich nie praktykujemy, nie pozwalają nam bezkarnie i bezkrytycznie mieszać różnych w swej istocie tekstów.

Oczekiwać by też należało od poważnego myśliciela i erudyty, że chociaż częściowo uwzględni ważną literaturę przedmiotu. W przypadku *Juliusza Cezara* i pozostałych sztuk rzymskich powinny to być opracowania analizujące szekspirowskie wykorzystanie źródeł historycznych i sposobu, w jaki skonstruował te sztuki, zmieniając fakty i przykrawając je do swoich potrzeb dramatopisarskich i wizji teatralnej rzeczywistości. Ten zarzut rozciąga się też na dyskusje w eseju poświęconym *Ryszardowi II*. Bardzo ciekawa koncepcja przeciwstawienia idei pomazańca Bożego i moralnych dylematów bardziej lub mniej praktycznego (czyt.: niegodziwego) polityka traci swą ostrość, ponieważ Bloom znowu buduje własną postać, zamiast trzymać się postaci Szekspirowskiej, i nie poświęca wystarczającej uwagi dramaturgicznym i historycznym uwarunkowaniom Ryszarda II w sztuce Szekspira, to znaczy problemom ówczesnej wizji historycznej, politycznej i ideologicznej; natomiast problematykę opozycji średniowiecznej, chrześcijańskiej koncepcji władcy i nowożytnej, machiawelicznej pragmatyki politycznej rozmywa w rozważaniach moralnych i niedokładnych aluzjach do *Hamleta*. W rezultacie rozważania nabierają

wyraźnie subiektywnego charakteru i nie spełniają obietnicy wstępu: to nie od Szekspira się uczymy, ale od Blooma. A on, nic mu nie ujmując, nie może pretendować do porównywalnego z Szekspirem autorytetu.

Z kolei odczytanie *Otella* opiera się ogólnie przyjętym i często płytkim, psychologicznym interpretacjom głównego bohatera. Bloom widzi w sztuce i w losach głównego bohatera przede wszystkim problem „obcego", który usilnie próbuje stać się „swoim", jednocześnie chcąc zachować uniwersalność swoich wartości i przekonań, uniwersalność, która nie pozwala mu się wtopić w społeczeństwo z wyboru i staje się przyczyną katastrofy. Tak więc całe rozważania nad katastrofą Otella, Desdemony i Jagona są ustawione pod kątem politycznym i konsekwentnie kierują uwagę na efekty zderzenia etosu kosmopolitycznego z etosem *polis* rozumianej jako zamknięta struktura społeczna i polityczna. Jest to najciekawszy esej i najmniej kontrowersyjny. Jednak i on budzi pewne zastrzeżenia: ta tragedia Szekspirowska jest jednak tragedią wyraźnie „mniejszą", tradycyjnie widzianą w kontekście gatunku popularnego w czasach Szekspira i zwanego tragedią domową („*domestic tragedy*"). Jest na pewno mniejszą w sensie wielkości bohaterów, wielkości materii czy rozmiarów katastrofy (jeśli już mamy trzymać się arystotelesowskiej linii) od *Macbetha, Króla Leara* czy *Hamleta*. Rzeczywiście, jest w niej wyraźnie postawiony problem obcego bohatera, ale analiza Blooma pozostawia wrażenie, że *Otello* to wielka tragedia dotycząca wielkiej problematyki politycznej, a nie tragedia namiętności. Wydaje się, że Bloom poszedł swoim tropem i zupełnie innego niż szekspirowski Otella / *Otella*.

W *Kupcu weneckim* Bloom znajduje głównie problem sprzeczności, nieporozumień i nieprzystawalności postaw chrześcijańskiej i żydowskiej. Zaczyna esej od znakomitych uwag na temat wyboru Wenecji jako miejsca akcji *Otella* i *Kupca weneckiego*, a następnie podąża tropem swoich rozmyślań charakteryzując (czyt.: konstruując) Shyloka i Antonia i przypisując im motywacje i intencje podyktowane przez ich religie i wychowanie. Bloom wnioskuje, że Szekspir nie rozumie judaizmu – i zapewne ma rację. Ale też nierozumienie judaizmu jest tym, o co chodzi w sztuce, i Bloom świetnie o tym wie. Jego analiza socjologiczna i polityczna społeczeństwa weneckiego w wizji Szekspira jest arcyciekawa, a jednocześnie nie odchodzi za daleko od sztuki. W rezultacie wreszcie zadowolony czytelnik może powiedzieć, że dowiedział się od autora eseju czegoś o sztuce Szekspira.

Na koniec rezerwuję sobie uwagi na temat przekładu i redakcji książki. Tłumacz, zawodowo trudniący się filozofią, pokazał zaiste zadziwiającą beztroskę o znaczenie i treść. Jedno z podstawowych przykazań dobrego tłumacza zabrania tłumaczenia czegoś, czego się nie rozumie. No bo jak można wyrazić w drugim języku to, czego się nie rozumie w pierwszym? I nie chodzi mi o trywialne przykłady nieznajomości języka, ale o konieczność intelektualnego wysiłku przy przekazywaniu treści. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z bublem. A jak nazwać inaczej następujący przykład: „Zazdrosny człowiek rzadko, jeśli w ogóle, widzi siebie jako zazdrośnika. Zazdrość jest raczej odbiciem duszy sprawiedliwego człowieka. Mówi się, że zemsta wypływająca z zazdrości jest pustynią ofiary. »Ona była niewierna« – ale czy bycie niewierną

jest koniecznie zbrodnią..." *etc.* (s. 93). O jaką pustynię chodzi? Co to znaczy, że zemsta jest pustynią ofiary? Dokładnie nic. Porządny tłumacz, zamiast puścić bubla, powinien pomyśleć i poszukać w słownikach. Wtedy bez trudu dowiedziałby się, że *desert* to niekoniecznie tylko pustynia i że chodzi o zasługi lub nagrodę, czyli zemsta wypływająca z zazdrości jest tym, na co sobie ofiara sama zasłużyła.

Powyższy przykład jest trywialny i błahy, ale symptomatyczny. Czytając tłumaczenie Zbigniewa Janowskiego, nie miałam w ręku oryginału i nie wiem, czy wszystkie uwagi zawarte w niniejszej recenzji odnoszą się do tekstu Blooma, ponieważ nie wiem, ile razy tłumacz nie zastanowił się nad tym, co tłumaczy, i napisał po polsku byle co. Zdań świadczących o nieporadności (czy beztrosce?) tłumacza mogłabym cytować mnóstwo. „Ten sam człowiek, który przebywa w stworzonej samotni, nie ma powodu, by zabić Cezara, może mówić z przerażeniem z pewnością o »czasach horroru«" (s. 50–51). Całe ustępy tekstu są tak przetłumaczone, że trzeba zaiste dobrych chęci i cierpliwości, aby się przez nie przebić. Przykład: „Samobójstwa w sztukach rzymskich są typowym rzymskim zjawiskiem. Los ich bohaterów zawsze spoczywał w ich rękach i dlatego byli wolni... Brutus uważał, że jest wolny w nawet jeszcze wyższym stopniu, ale tutaj jest prawdziwym Rzymianinem. Jest niemożliwością troszczyć się o to, co cesarskie..." (s. 51). Jest niemożliwością powiedzieć, czy dobrze zrozumiałam argumenty Blooma, jeśli podane mi zostały w takiej polszczyźnie. Pozostaje mi stoicki spokój: mogę sobie Blooma przeczytać po angielsku. Tylko co ma zrobić czytelnik skazany na taki przekład? Może tak jak Otello wystąpić jako sędzia: „Na scenie pojawia się Othello; kontroluje sytuację i zakłada, że wszystko będzie się dziać według jego życzeń. Zazdrość jeszcze nie zakiełkowała w duszy Othella, a już pozbywa się Cassia. Z punktu widzenia ludzkiej sprawiedliwości wszystko jest w porządku" (s. 94). Nim wściekłość zakiełkuje w duszy czytelnika, należy się pozbyć takiego tłumacza.

Z pewnością część błędów to wina niestarannej redakcji, która powinna była wyłapać zupełnie nieczytelne zdania, jak na przykład przypis 39 na s. 97. Przeoczyła też redakcja fakt, że przypis 1 na s. 12 odsyła czytelnika do książki Johanna Petera Eckermanna *Rozmowy z Goethem*, 1 kwietnia 1827 (czy *prima aprilis* oznacza datę rozmowy, datę wydania niemieckiego czy datę wydania polskiego?). Natomiast przypis 2 na s. 20 odsyła do dzieła J. P. Eckermanna *Conversations with Goethe*, styczeń 31, 1827. Ile było tych rozmów z Goethem? W ilu językach? Żarty na bok, a irytacja pozostaje. Informacja bibliograficzna w przypisach jest przypadkowa, indeksu ani bibliografii nie ma, odsyłanie polskiego czytelnika do Szekspira w wydaniu Furnessa jest nieporozumieniem, a nieoznaczenie stron w tłumaczeniach Słomczyńskiego (z braku numeracji wersów) spowoduje, że czytelnik nie znający Szekspira na pamięć zniechęci się do nieustannego szukania odpowiedniego fragmentu, a w końcu, i tak już zły na tłumacza, rzuci całą lekturę w kąt.

Marta Gibińska-Marzec

MARTA GIBIŃSKA-MARZEC, dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Angielskiej UJ, zajmuje się twórczością Shakespeare'a. Autorka wielu publikacji w angielskich i niemieckich periodykach naukowych.

PRZECIW RESENTYMENTOM

Natalia M. Jakowenko, UKRAJIŃSKA SZLACHTA Z KINCA XIV DO SEREDYNY XVII ST. (WOŁYŃ I CENTRALNA UKRAJINA),
Kyjiw, Naukowa Dumka 1993, ss. 411

Książka profesor Natalii Jakowenko, historyka z Kijowa, zasługuje ze wszech miar na uwagę, recenzję nie jednego specjalisty i dyskusję nie tylko w kołach naukowych. Autorka podjęła temat trudny. By pójść własnym tropem, zmuszona była odrzucić w sporej mierze ustalenia i opinie dotychczasowej historiografii ukraińskiej przedstawiającej elitę ukraińską jako „wynarodowioną", „spolonizowaną", „zdradziecką" i „renegacką". Nieco lepszą pozycję uzyskiwała „drobna szlachta", która stapiała się w masie słusznie walczących o „*wossojedinienije s Rossijej*".

Dla Natalii Jakowenko istotą historii są ludzie, nie masy, dlatego też sporo uwagi w swej książce poświęciła pracom tak wybitnych historyków ukraińskich jak Wacław Lipiński czy Michał Hruszewski. Analizując strukturę społeczeństwa Ukrainy – Rusi, Autorka pozostaje pod wyraźnym wpływem myśli francuskich historyków skupionych wokół szkoły „Annales", zwłaszcza jej twórców: Marca Blocha i Lucien Febvre'a. Badając stan szlachecki na Ukrainie, wyróżniła cztery najważniejsze jej zdaniem problemy: życie polityczne elit, jej działalność ekonomiczną, wpływ na życie kulturalne i oświatowe oraz stosunki z innymi stanami.

Jakowenko wykorzystała w swej pracy rozległą i bogatą bazę źródłową, materiał rękopiśmienny i drukowany: akty i dokumenty prywatne, korespondencję, przywileje, immunitety, księgi lustracyjne, rejestry, kwity, inwentarze, księgi cerkiewne, źródła narracyjne, takie jak latopisy, kroniki, diariusze, materiały genealogiczne i inne.

Książka składa się z czterech rozdziałów, tablic genealogicznych, wykazów, schematów oraz indeksu osobowego. Rozdział pierwszy poświęciła Autorka zagadnieniu ewolucji stanu szlacheckiego od bojarów–rycerstwa do bojarów––szlachty, jak najbardziej słusznie podkreślając rolę kodyfikacji prawnych w rusko–litewskim ustawodawstwie XV i połowy XVI stulecia. Wielkie Księstwo Litewskie, w skład którego wchodziły rozległe terytoria ruskie, wykształciło własne prawo litewskie, uzupełniane o przepisy prawa ruskiego, związek zaś z Polską powodował, że prawo Wielkiego Księstwa Litewskiego zbliżało szlachtę zamieszkałą na jego ziemiach ze szlachtą polską Trzy kolejne kodyfika-

cje w postaci Statutów litewskich z lat 1529, 1566 i 1588 zredagowane były w języku ruskim – mowie urzędowej Wielkiego Księstwa Litewskiego – i obowiązywały aż do końca XVII wieku.

Drugi Statut litewski, co podkreśla wyraźnie Jakowenko, był kodeksem „narodu–szlachty" i odegrał dużą rolę w ostatecznym wykształceniu się idei państwa stanowo–szlacheckiego. Doprowadził do radykalnej reformy całego systemu organów władzy i administracji. Analizując herby szlachty ukraińskiej i białoruskiej, Autorka dochodzi do wniosku, iż do zawarcia unii lubelskiej nie korzystano z polskich herbów. Przedstawiła także w tym rozdziale strukturę omawianej przez nią grupy na Wołyniu i Centralnej Ukrainie od połowy XV do połowy XVII stulecia (schemat I, s. 70–71). Nie miejsce tu na szczegółowe analizy tej stratyfikacji, przytoczmy ją jedynie w głównym zarysie: pierwszą pozycję zajmuje wielki kniaź (król), następnie kniaziowie, panowie (magnaci i nieutytułowani), liczne warstwy szlachty ziemiańskiej, szlachta–gołota, słudzy wojskowi („bojarzy pancerni"). Ta ostatnia grupa o najniższym statusie prawnym skupiona była w omawianym stuleciu wokół zamków północno–wschodniej granicy Kijowszczyzny. Mozaika najwyższych warstw Ukrainy – Rusi przetrwała do czasów Chmielnickiego, choć z drugiej strony w procesie reform lat 60. XVI stulecia formalnie zlikwidowano różnice między panami i szlachtą. Kolejny rozdział poświęciła Jakowenko roli i pozycji kniaziów w historii Ukrainy. Ostrogscy, Zasławscy, Koreccy, Zbarascy, Wiśniowieccy i wiele innych – oto rody, nad którymi Melecjusz Smotrycki, jeden z najwybitniejszych polemistów w XVII stuleciu, ubolewał, nie zawsze mając zresztą rację, iż opuściły prawosławie. Autorka książki nie snuje rozważań wokół „zdrady narodowej", sprzeniewierzenia się Cerkwi prawosławnej, przywołując prace powstałe w ostatnich latach (m. in. Franka Sysyna czy Henryka Litwina) pozostawia problem narodowości nieco na marginesie głównego wątku zainteresowań. Nade wszystko interesują ją struktury personalne, warstwa kniaziów i jej pochodzenie od Giedyminowiczów, Rurykowiczów, potomków książąt litewskich i innych, zmiany w czasie i liczbie przedstawicieli poszczególnych rodów, proces wygasania dynastii. Unia lubelska, akt inkorporacji ziem ukraińskich do Korony dawał gwarancje potwierdzające wszystkie „dawne zwyczaje i prawa" tych ziem. Nie oznaczało to braku wątpliwości. Pojawiły się głosy o miejsce w senacie, o gwarancje swobód religijnych. Na pytanie kniazia Konstantego Wiśniowieckiego o wolność wyznaniową dla prawosławnej szlachty, Zygmunt August odpowiedział: „A co się tyczy uniżania waszmościów, nigdy to we mnie nie było, abych miał niższe mieć nad drugie, którzy się poczciwie z narodu rycerskiego porodzili. Jako też we wszelkich wolnościach, pokąd mnie Pan Bóg chować będzie, chować chce."[1] *Nota bene* gwarancje tego króla i jego następców nie zapobiegły, jak wiemy, narodzinom poważnego konfliktu między wyznawcami prawosławia a państwem.

Pośród wielu tablic wspomnijmy w tym miejscu wykazy wojewodów i kasztelanów w składzie urzędów senatorskich z województw kijowskiego, wołyńskiego i bracławskiego w latach 1569–1648. Przygotowywany jest obec-

[1] Cyt. za K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 103–104.

nie przez polskich historyków tom trzeci (z serii *Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku. Spisy*) – *Urzędnicy bracławscy, czernihowscy, kijowscy i wołyńscy XVI–XVII wieku*. Z pewnością książka Natalii Jakowenko zainteresuje wydawców.

Rozdział trzeci poświęcony jest analizie pojęcia „panowie", składowi personalnemu tej warstwy na Wołyniu, w Kijowszczyźnie i Bracławszczyźnie oraz wyodrębnieniu się warstwy magnackiej. Obszerne spisy nazwisk, próba uchwycenia składu etnicznego, podobnie jak miało to miejsce przy omawianiu warstwy kniaziów, wreszcie tablice genealogiczne niektórych rodów – to w ogromnym skrócie zawartość tego rozdziału, który sam w sobie wymagałby odrębnej recenzji. Wymieńmy w tym miejscu najbardziej znane nazwiska – Adam Kisiel, Jerzy Niemirycz. Pierwszemu poświęcił książkę Frank Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*, Cambridge Mass. 1985. Jerzy Niemirycz, choć historycy poświęcili mu sporo uwagi (Janusz Tazbir, S. Kot), czeka wciąż na swego biografa, jak uważa Autorka omawianej tu książki.

Polskiego czytelnika najbardziej zaciekawić może, jak się zdaje, ten fragment pracy Natalii Jakowenko, który dotyczy polskiego elementu na Ukrainie, magnaterii polskiego pochodzenia. Autorka przypomina Karola Szajnochę i „zdobycze polskiego pługa", cytuje Aleksandra Jabłonowskiego i wielu innych polskich historyków, najwyżej ceniąc wyniki badań Henryka Litwina, którego książka *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę w latach 1569–1648* czeka na swego wydawcę.[1]

Dwa pojęcia, jak trafnie zauważa Autorka, „pochód kolonizacyjny" szlachty polskiej na Ukrainę (A. Jabłonowski) i *„kulturno–politycznyj nastup"* (M. Hruszewski) doczekały się swoistej kontaminacji w pracach ukraińskich historyków w końcu lat trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia. Wówczas to sformułowano tezę o „polskiej grabieży" Ukrainy w akcie unii lubelskiej. Dokonać się wówczas miała kolonizacja Ukrainy przez polsko–szlacheckich okupantów. Jakowenko w syntetycznym ujęciu problemu daje wyczerpujące wyjaśnienie tego stanu pojmowania dziejów. Walka polityczna i klasowa (tę kolejność zostawmy) rzutowała, rzecz oczywista, na prace historyków ukraińskich. Rocznica 300–lecia „ponownego połączenia" Ukrainy z Rosją dawała asumpt do formułowania niejednego stwierdzenia w rodzaju: „Polscy panowie z pomocą Watykanu..." itd. Nawet tak wytrawny znawca źródeł jak O. I. Baranowicz, autor poważnych prac dotyczących historii demografii i ekonomii Ukrainy XVI wieku, doszedł do wniosku, że polscy feudałowie przywiedli Ukrainę do upadku, zarówno w rolnictwie, jak i w rzemiośle i handlu. Uprawiali politykę rabunkową, doprowadzając do bardzo niskich plonów, nieurodzaju i przyczyniając się nawet do okresowych fal głodu. Zarzuty formułowane w książce *Ukraina nakanunie oswoboditelnoj wojny seredіny XVII w.* skierowane były już nie tylko wobec „rządów polskich na

[1] H. Litwin, *Rozprawa doktorska*, Warszawa 1987, przechowywana w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie; tegoż, *Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine during the Years 1569–1648*, „Acta Poloniae Historica", 55, 1987, s. 57–83.

Ukrainie", ale też w ogóle pod adresem polskiej historiografii i Polaków. W bardzo stanowczej formie odpowiedział Baranowiczowi Zbigniew Wójcik.[1]

Jakowenko cytuje opinie Natalii Polonskiej–Vasylenko na temat tego, iż historię Ukrainy pojmowano jako dzieje jednej niepodzielnej Rosji. Nie można, rzecz jasna, czynić zarzutu Natalii Jakowenko, że bardzo lakonicznie potraktowała w swej książce ten ważny punkt rozważań nad historią Ukrainy. Dotyczy on bowiem nie tylko problemu historiografii sowieckiej, lecz sięga swymi korzeniami do czasów Iwana IV Groźnego, kiedy to pierwszy raz sformułowano „teorię przesunięć", wedle której Ruś Kijowska i Rosja były tym samym. Przesuwały się tylko centra władzy: z Kijowa do Suzdala, z Włodzimierza nad Klaźmą do Moskwy. Teoria ta z rozmaitymi modyfikacjami funkcjonuje przecież z powodzeniem do dziś, i to w historiografii, jak wiadomo, nie tylko wschodniej. „*Kievan Ruś is not identical with Russia*" – tłumaczyli w amerykańskich uczelniach, powołując się zresztą na autorytet Hruszewskiego, O. Pritsak czy J. S. Reshetar.[2]

Ostatni rozdział poświęciła Autorka szlachcie ziemiańskiej, dochodząc w konkluzji do wniosku, iż przed powstaniem Chmielnickiego mieszkało na Wołyniu blisko 2480 rodzin, w Kijowszczyźnie – 2350, w Bracławszczyźnie – 1590. W sumie na Wołyniu oraz Centralnej Ukrainie zamieszkiwało około 38,5–40 tysięcy ludzi, co miało stanowić 2,3–2,5% ogólnego stanu zaludnienia. Na ostatnich stronach książki Natalia Jakowenko pisze o zjawisku przejęcia przez Kozaków z rąk ukraińskiej elity szlacheckiej inicjatywy reprezentacji interesów narodu.

Zaprezentowana tu w zarysie książka doczeka się wielu dyskusji. Nie będzie chyba przesadą, jeśli napiszę, że od chwili ukazania się *Szlachty na Ukrainie* Lipińskiego brakowało nam pracy Natalii Jakowenko.[3] Mam nadzieję, że ujrzymy ją również w polskim przekładzie.

Teresa Chynczewska–Hennel

TERESA CHYNCZEWSKA–HENNEL, historyk, autorka książek i artykułów poświęconych problematyce Rzeczypospolitej czasów nowożytnych. Opublikowała m. in.: *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.* (Warszawa 1985), *Rzeczpospolita XVII wieku w oczach cudzoziemców* (Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, pod tym samym tytułem wersja rozszerzona, Warszawa 1994), redaktor książki *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (Warszawa 1993). Członek Polsko–Ukraińskiej Komisji Historycznej PAN.

[1] Z. Wójcik, *Niektóre zagadnienia polityki wschodniej Rzeczypospolitej w końcu XVI i w XVII wieku w literaturze zagranicznej lat ostatnich*, „Rocznik Lubelski", t. 5, 1962, s. 7–43.

[2] N. Polonska–Vasylenko, *Two Conceptions of the History of Ukraine and Russia*, London 1968; P. Isajiw, *Pryczyny upadku ukrajinskoj derżawy w knjaźi i kozacki czasy*, Rima 1975; recenzja ostatniej pozycji: Z. Wójcik, „Przegląd Historyczny", 72, 1981, s. 537–539; *From Kievan Ruś to Modern Ukraine: Formation of the Ukrainian Nation*, Cambridge Mass., 1984, tamże artykuły M. Hruszewskiego, O. Pritsaka i J. S. Reshetara; O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, przełożył J. M. Kłoczowski, Biblioteka Europy Środkowo–Wschodniej, t. I, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1994, s. 131 i n.

[3] W. Lipiński, *Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów*, Kraków 1909.

Czytając miesięczniki

GENIUS LOCI

Człowiek, chcąc zadomowić się w świecie – oswaja przestrzeń: porządkuje ją, nazywa, wyposaża w symboliczne znaczenia. Powstają w ten sposób „przestrzenne" mity–emblematy czy, jak zwykło się mawiać współcześnie: „toposy", będące także modelem egzystencji, propozycją życiowej kondycji. Takim „toposem" jest ogród – symbol harmonijnej współegzystencji z naturą, czy pustynia – znak samotności i ogołocenia. Do mitologii „przestrzennej" należy także MIASTO – wzór życia we wspólnocie, najwyższy stopień ekonomicznej i estetycznej organizacji ludzkiej zbiorowości. Miasto – miejsce szczególne i wyjątkowe – wytwór tradycji i kultury, jedno z największych osiągnięć człowieka.

Duch miast budzi się na naszych oczach – procesowi integracji europejskiej towarzyszy odrodzenie regionalizmów, lokalnych społeczności. Coraz bardziej aktywne międzynarodowe konfederacje, takie jak „Europa Nostra" czy „Liga Miast Europejskich", zdają się czerpać inspiracje ze średniowiecznej idei Europy bez granic – Europy miast. Współpraca kulturowych stolic starego kontynentu ma dzisiaj często charakter rywalizacji; zabytkowe centra ubiegają się o kolejne, symboliczne tytuły (implikujące wcale niesymboliczne fundusze), licytując własne atrakcje, wdzięki i osobliwości.

Na stary archetyp miasta – *polis*: miasta–państwa, miasta–sztuki i miasta–polityki nakłada się jednak równocześnie groźny, nowoczesny mit wielkomiejskiej cywilizacji – żarłocznej metropolii będącej centrum światowych finansów i przemysłu, mrowiskiem technokracji, pejzażem przestrzeni „wydziedziczonej". „Uwiodło nas miasto – pisze Piotr Gruszczyński w eseju *Metropolis* („Nowa Res Publica", nr 10/95) – W pamiętnym filmie Fritza Langa apokaliptyczny moloch posiadał cechy właściwe pięknemu mordercy. Uwodził, magnetyzował, a potem niszczył, zabijał (...) Kto wie, czy nie jest właśnie tak, jak chciał reżyser o katastroficznej wyobraźni, że oto bezwolnie, a nawet z pewnego rodzaju zapałem, budujemy machinę, która pochłonie nas samych?

Od długiego czasu przeżywamy proces upadku wiary w porządek miejski i witalność miasta. Jesteśmy jednak na miasto skazani i to czyni naszą sytuację mocno podejrzaną, kto wie nawet, czy nie tragiczną. Bo choć nie ma nic bardziej żywego niż miasto, zarazem nie ma też nic bardziej martwego. Miasto, w którym żyjemy, zobaczone z dystansu, nie z ulicy, którą codziennie nieuważnie podążamy do pracy, przeobraża się nagle w przestrzeń ziejącą śmiertelnym chłodem melancholii, a nawet rozpaczy (...) A przecież miasto miało być

schronieniem uwalniającym od potrzeby obcowania z przemijaniem i śmiercią. Pozwala uciec przed porami roku, daje poczucie panowania nad światem, zgubne, ale przyjemne przekonanie o wyższości człowieka nad ślepym i nieustępliwym parciem świata ku zagładzie. Zamienia przemijanie w postęp, a z rozpadu czyni wartość zabytku. W mieście na pewno panem jest człowiek. Absolutyzuje swoje terytorium, niechętnie poddając się relatywizującym podróżom. Nie lubi zamiany zbudowanego przez siebie miejsca na niezależną od niego naturę. Choć miasto–schronienie, azyl i ucieczka przed czasem, wynalazek służący odwróceniu biegu wskazówek zegara, okazało się, jak wiele rzeczy wymyślonych przez ludzi, urządzeniem niedoskonałym i nieuchronnie przynoszącym rozczarowanie, to jednak fascynuje. Pozostaje pięknym mordercą."

W XX wieku, razem z hasłem futurystów głoszących kult „trzech m": „miasta, masy, maszyny" współczesna metropolia stała się jednym z głównych składników mitu cywilizacji i nowoczesności, wiary w postęp i racjonalną organizację społeczeństwa. Równocześnie jednak miasta – te, w których urodziliśmy się czy zamieszkali – pozostały terenem mitologii najzupełniej prywatnych, pejzażem pierwszych wtajemniczeń, topografią kosmosu dzieciństwa. Miasta – jak żywy organizm – posiadające swój charakter, humory i nastroje. Miasta w pewnym sensie kultowe, będące obiektem lokalnego patriotyzmu i celem sentymentalnych podróży. Dla uczestników dyskusji w ostatnim numerze „Przeglądu Politycznego" takim miastem jest Gdańsk (*Był sobie Gdańsk*, „Przegląd Polityczny", nr 29/95). „Tu się urodziłem, tu są moje korzenie – mówi Paweł Huelle – Co to znaczy »korzenie«? Korzenie to powietrze, którym się oddychało, to jest zapach kasztanów, które co roku kwitły na twojej ulicy, to jest woda, którą się piło, to klimat miejsca. Moje korzenie są więc gdańskie, choć oczywiście z całym splotem tego, co nazywamy problemem historii Gdańska – na ile jest ona polska, na ile niemiecka."

O „zapachu miasta" pisze też, wspominając Pragę, Adam Zagajewski w najnowszym numerze „Zeszytów Literackich" poświęconym niemal w całości mitologii i historii tego legendarnego miasta (*Praga – moja Praga*, „Zeszyty Literackie", nr 52/95): „Praga pachniała inaczej niż Kraków – w jesieni był to zapach węgla brunatnego, zmieszany z mgłą znad Wełtawy i z dymem browaru. Był to także zapach mądrości tego miasta, zmieszanej z chytrością. Przecież Praga była kiedyś całkiem zgermanizowana. Można tu było mieszkać i myśleć, i pisać po niemiecku, nie zauważając obecności innych ludzi, mówiących w innym języku. Nie wiem, czy Mozart jadąc do Pragi zdawał sobie sprawę, że może tam spotkać Czechów. Przecież barok, dla którego tracą głowę turyści z całego świata, jest w Pradze znakiem kontrreformacji, ujarzmienia czeskiego ruchu religijno–narodowego. I nawet to, że Praga stoi, nienaruszona, nie zburzona, bierze się z kapitulacji późnych lat trzydziestych, ze zdrady Monachium, ze słabości.

Praga jest miastem, które wszystkie te klęski potrafiło obrócić w zwycięstwo. Lśniące złotem barokowe anioły są dziwnie zadowolone i spokojne, tak jakby nie miały pamięci – albo też miały jej tylko tyle, ile trzeba do szczęścia. Ciągłość historyczna tego prześlicznego miasta utkana jest z nieciągłości, z prawdy i zmyślenia: ta synteza oczarowała nie mnie jednego."

Miejski *genius loci*, ów tajemniczy, zaklęty w kamieniach „Geniusz Miejs-

ca" – symboliczny splot losów, niewidocznych prądów i fluidów stanowiących o klimacie i promieniowaniu miasta – karmi się nie tylko tradycją i historią. Kontakt z nim jest także najzwyczajniej zmysłowy: miasto ma swój zapach, kolor, swoje światło, a nawet swoją muzykę... „Każde miasto ma swoje »brzmienie«, charakterystyczne dźwięki – mówi w rozmowie *Dociera do mnie muzyka miasta* Adam Nowak, lider rockowej grupy „Raz Dwa Trzy" („Czas Kultury", nr 1/95) – Poznań ma tę muzykę bardzo skoncentrowaną, jest ona słyszalna najbardziej w obrębie centrum. Na przykład w Warszawie jest ona bardzo techniczna i powstaje wokół całego miasta, nie możesz się od niej uwolnić. Z kolei tutaj, jeśli wyjedziesz na przykład na dalekie Winogrady, to dociera do ciebie gwizd miasta. Ja mieszkam na Ratajach, na szesnastym piętrze i widzę całe miasto; kiedy uchylę okno, dociera do mnie gwizd, poszum. Przyjechali do mnie znajomi z Zielonej Góry i kiedy uchylili okno, byli przerażeni, jaki tu panuje hałas. Ale mieszkając, przestaje się to zauważać."

Elementarne prawo człowieka do własnego miejsca na ziemi, do Małej Ojczyzny – miasta, dzielnicy, ulicy – wciąż jest gwałcone. Uczestnicy wojennym *exodusów* nierzadko porzucają swoje miejskie gniazda na zawsze. W Polsce burzliwa historia zaowocowała Literaturą Wielkich Wygnań, w której powraca temat miast heroicznych i opuszczonych, miast przechodzących z rąk do rąk lub zawłaszczonych przez obcy żywioł polityczny, miast utraconych na zawsze, zatopionych na kształt Atlantydy – której istnienie przedłuża tylko poetycka wyobraźnia. Pisze o tym w artykule *Mieszkaniec miasta popiołów* Wojciech Ligęza („Dekada Literacka", nr 4/95): „Historia toposu miasta w liryce wojennej i powojennej emigracji rozpoczyna się od świadectw o Warszawie, Wilnie, Krakowie, od poetyckich opowieści o innych miastach, pozostawionych w ojczyźnie, utraconych, powracających w zbiorowych i prywatnych mitach (...) Sugestywne wizerunki Warszawy, Wilna, Lwowa, innych miast są punktami odniesienia walki i wojennej wędrówki, towarzyszą polskim poetom w łagrach, kształtują styl myślenia emigracyjnych zbiorowości, biorą udział w refleksji człowieka o samym sobie. Bez takich odwołań nie można skonstruować mitycznych uzasadnień bycia emigrantem.

Wojenny *exodus* różni się od powojennego wyboru emigracji. W niezliczonych apelach i wyznaniach poetów–żołnierzy walka na obczyźnie toczy się o Warszawę, Lwów, Wilno, w poezji łagrowej wspomnienia miast przywracają naruszony ład świata (...) Każda cywilizacja rozpoczyna się od tętniącego życiem *polis*, zaś kończy rozpadem, obróconymi w popiół i cmentarz milczącymi śladami czegoś, co kiedyś istniało. Żywioły oraz wojny niszczą miasta. Dzieje miast układają się w rytm bezpiecznego bytowania i nagłych katastrof (...) Oko poety staje się okiem archeologa. Postrzega on ruiny cywilizacji warszawskiej w ten sam sposób jak zwęglone czy skamieniałe ślady życia miast sprzed tysiącleci (...) To właśnie archeologia pamięci ma ocalić miasto. Żadna realna odbudowa nie sprosta tak zakreślonym celom. Nie osiągnie tej aury emocjonalnej, nie wytworzy na powrót nieuchwytnej magii miejsca (...) Miasto jest »ruchome«. Przenosi się na obczyznę. Prawdziwym czy mitycznym – to już obojętne – miejscem rozpoczęcia emigracyjnej »księgi wyjścia« staje się zniszczona Warszawa."

Literacka mitologizacja miast „niepokonanych" i zdradzonych jest jednak równocześnie „zatrzymaniem czasu" i zamrożeniem wyobraźni, w której metropolia zmienia się w nekropolię. Estetyka ruin i popiołów upamiętnia heroizm, ale pozbawia jakby miasto prawa do dalszej historii i żywej tożsamości. Tymczasem ono żyje dalej, wciąż produkuje mity i dla kolejnych generacji stanowi pierwszy obraz świata. Dramat miast o zakłóconej tożsamości ilustruje najlepiej właśnie PRL–owska Warszawa, o której tak pisze w cytowanym już artykule Piotr Gruszczyński: „Powojenna Warszawa, której historia zaczyna się od całkowitej zagłady miasta podczas powstania warszawskiego, nie jest wdzięcznym tematem do mitologizowania. Czas herosów odbudowy zdolnych wykonać kilkaset procent normy został definitywnie skompromitowany. Warszawa po wojnie stawała się coraz brzydsza i z coraz większą zaciętością była budowana wbrew mieszkającym tu ludziom (...) Podobno przed wojną Warszawa też nie była ładna (...) a jednak miała własny charakter, który stopniowo traciła, a podczas trwającej obecnie modernizacji doby kapitalizmu traci go do reszty. Staje się w przykry sposób prowincjonalna i mdła. Kochać Warszawę to tak jak kochać brzydką kobietę za jej piękny charakter."

Spór o dziedzictwo PRL–u jest kłótnią nie tylko o politykę i ideologię, lecz także o kulturę, czy raczej swoistą „subkulturę" tamtych lat, którą wielu świadków wspomina z nostalgią, o folklor powojennej „odbudowy", pejzaż wstających z gruzów miast, które – na przekór historii i ideologii – próbowały zachować swój charakter i żywotność. Komunizm deformował, niszczył ich duchowość, lecz nie zabijał jej do końca – także powojenna Warszawa miała swoich bardów uwieczniających klimaty i tworzących nowe legendy. Jednym z nich był Marek Nowakowski, który do swojej warszawskiej mitologii dołączył ostatnio zbiór felietonów *Powidoki*. Rozmowę o tej książce zatytułowaną *Szukam śladów zaginionego świata* drukują „Nowe Książki" (nr 6/95): „Wydaje mi się, że po tym p...nym komunizmie, po tych latach PRL–u, wszystko, co miało charakter, jaki bądź charakter, wydaje się wspomnienia godne (...) Bo wtedy jeszcze były w naszym społeczeństwie jakieś korzenie. Bo ci ludzie, często z marginesu, pamiętali niepodległość, a jeszcze ich ojcowie pamiętali powstania. Był ciąg pokoleń, tradycji (...) była jakaś łączność z przeszłością, ludzie coś pamiętali, coś widzieli. Różni oni byli. I wstrętni, i wspaniali, i marni, i złodzieje, ale zawsze z charakterem. I oni nadawali temu miastu charakter (...) Potem to się rozmyło. Bloki, bloki. Hordy nowych ludzi, żadnej pamięci, żadnego zakorzenienia. Zwłaszcza, że wszystko, co stare, choćby nawet jeszcze do użytku zdatne, starano się zetrzeć z powierzchni ziemi (...) *Powidoki* to felietony o miejscach nieistniejących, które zniknęły, których nie ma. Tylko część z nich ma zaczepienie w teraźniejszości. Stoi jakiś dom, żyje jakaś postać, coś zostało. Ale przeważnie ani śladu. Tylko dymek jakiś tam się unosi. Tylko duchy błądzą w tych miejscach. Bo mogą przecież duchy tam krążyć. I ja mam kontakty z tymi duchami (...) Jak w jakieś miejsce ważne pojadę, gdzie bywałem jako szczeniak, chłonny szczeniak, to w takim miejscu ich obecność czuję. A to jakaś stara przechodnia brama, w której wystawał złodziej Serek, a to jakiś róg, gdzie zawsze można było zobaczyć tajemniczego faceta bez nogi, a to miejsce, gdzie tradycyjnie stał wózek owocarzy (...) Magiczne są dla mnie

miejsca, które najgłębiej się wryły w pamięć z przyczyn osobistych (...) Takim miejscem jest Foksal – to imperium »Kameralnej«, te knajpy nie istniejące, gdzie teraz są jakieś japońskie restauracje, salony komputerowe czy inne. Foksal i świat wokół tej ulicy. Drugie miejsce to Bazar na Pradze. Bo Praga była wówczas obszarem z utrzymaną tradycją, obszarem częściowo ocalałym, było tam dużo starych, przedwojennych kształtów – domów, ulic, ludzi. Porządek komunizmu był tam jakby gaszony przez te mury i tych ludzi. Bo tam i mury, i ludzie byli starzy (...) Znałem matuzalemów bazarowych, starych swojaków, którzy jeszcze przed wojną zaczynali na Wołówce, na Kercelaku. Ja ich słuchałem, piłem z ich ust mądrości wspaniałe. Opowiadali o typach i typkach starej Warszawy, o kombinatorach, cwaniakach, gierojach. O różnych ludziach – dobrych i złych, ciekawych i zwyczajnych, czasem strasznych – bo to było miasto, to byli ludzie, to była społeczność zakorzeniona. Ja przede wszystkim w *Powidokach* tego zakorzenienia szukałem (...) Mam okresy obrzydzenia. Przecież to miasto jest moim miastem mitycznym, a tymczasem wciąż jest rozsadzane tym, co narasta (...) Jest teraz trochę jak w jakiejś Ameryce Łacińskiej. Już nas ten blichtr, ten połysk świata zachodniego ogarnął. Jak była knajpka »U Michała«, to teraz »Pub Mickey«. Ale myślę, że jeszcze jest coś z siły tego miasta. Bo miasto ma swój *genius loci*, jakąś siłę duchową, i chyba Warszawa nie została kompletnie jej pozbawiona. Powiem teraz rzecz może specjalnie drastyczną. Że nawet gangi, ta mafia, dzięki której dziennikarze mają samograj, to też wyrasta z korzeni miasta. »Dziad«, mafioso czy nie, on jest z miasta, on przy bazarze chodził całe życie, bo to już nie jest takie młode pokolenie. Po pięćdziesiątce na pewno dobrze. Albo mafia pruszkowska (...) Tam była taka tradycja – z dziada pradziada. Żyć zawsze na przekór zasadom życia unormowanego, zwykłego, poprawnego, także życia zgodnego z prawem. Tak samo Wołomin ma swoją złą opinię. To się jeszcze z czasów cesarskich bierze. Tam była strefa przymusowego osiedlania przestępców (...) Ja nie mówię, że korzenie są zawsze bezpieczne."

Geniusz miejsca bywa czasem tego miejsca Demonem. Ustrojowe przekształcenia i zawirowania odbijają się w wyglądzie miasta jak w zwierciadle. Swoista „kolonizacja" krajobrazu i zachodni sztafaż – o których mówi Nowakowski – przykryły szarość i zgrzebność realsocjalizmu, zniekształciły jednak również oblicze miasta jak nieudana charakteryzacja czy tandetny makijaż. Stosunkowo łatwo skorygować powierzchnię: szyldy i fasady ulic; większy ciężar mają decyzje urbanistyczne – przekształcające strukturę miasta i zmieniające życie w jego murach. Bohdan Paczowski w artykule *Kto buduje miasto?* („Nowa Res Publica" nr 1/95), podając przykład słynnej przebudowy Paryża przez barona Haussmanna, podkreśla znaczenie polityki władz miejskich: „Oblicze Paryża zmienił w XIX wieku, jak wiadomo, nie architekt, tylko prefekt miasta (...) Miastu, obok wizji architekta, potrzebna jest też światła, rozumiejąca miejskie potrzeby i odważna władza, a o nią czasem trudno w wolnorynkowej demokracji (...) Wolny rynek, który zresztą nigdzie i nigdy nie jest całkowicie wolny, przypomina rzekę wartko płynącą. Ujęta w uregulowane brzegi, niesie ze sobą bogactwo, ale pozostawiona samej sobie w stanie dzikim zalewa ludzki dobytek, niszcząc go, i jest poważnym zagrożeniem dla miasta. Nie chronią go

z pewnością przed klęską powodzi sami architekci. Potrzebna jest do tego przygotowana, odważna i kochająca swoje miasto administracja. Uczucie jest tu też ważne, bo dzięki uczuciu ludzi, którzy się miastem zajmują, jaśnieje ono, podobnie jak jaśnieją ludzie, kiedy czują się kochani. Demokracja niesie jednak ze sobą pokusy sprawiające, że w dzisiejszym miastach niełatwo o taki »dobry rząd«."

Słowa te dedykować by można uczestnikom dyskusji nad reformą samorządu terytorialnego – kto wie, może główną kwalifikacją skutecznego miejskiego rajcy okaże się sentymentalizm. Szczęśliwi pozostają mieszkańcy starych, nie zniszczonych miast, gdzie pamięć i tradycja przetrwały w historycznych murach, w tkance materialnej kultury. Jednak miasto jest przede wszystkim skupiskiem ludzkim i jego Duch drzemie nie w murach, a w ludziach – przekazujących z pokolenia na pokolenie pewien styl życia, jakieś wybory czy upodobania. *Genius loci* jest nieśmiertelny i trwa wbrew entropii materii i historycznym zawieruchom – dlatego pytanie o ciągłość tożsamości miejsca miewa czasem charakter metafizyczny... „Tamten Gdańsk odszedł bezpowrotnie – mówi w dyskusji o rodzinnym mieście Donald Tusk („Przegląd Polityczny", nr 29/95) – Naziści zabili jego duszę, wojna i barbarzyństwo sowieckie zniszczyły materię. Ludzie uciekli. Wielki wysiłek odbudowy nie zdołał przywrócić przeszłości. Ale nowy Gdańsk, Gdańsk Żakiewicza, Huellego i mój to także miasto piękne, wolne, odważne – ale inne. Nie traktuję poważnie ekwilibrystyki intelektualnej, która każe widzieć w wydarzeniach grudniowych czy w strajku sierpniowym jakiś naturalny ciąg dalszy gdańskiej historii. Nie warto na siłę szukać ciągłości dziejów i kultury. Ale nikt rozsądny nie powinien kwestionować wiecznego gdańskiego *genius loci*. Tu zawsze działy się i będą się działy rzeczy ważne. To jest święte miejsce. Jan Paweł II powiedział w czasie gdańskiej wizyty: »Światło idzie z Gdańska«. Były to słowa odnoszące się do »Solidarności«. Ale było w tym, jak sądzę, coś więcej, bo Grudzień, Sierpień, ta prawdziwa »Solidarność«, ale też odwaga z rozwagą, wolna przedsiębiorczość, duch wolności i tolerancji – to wszystko wyrasta z morza, z Kaszub pobliskich, to jest w ludziach i w powietrzu, nad tym czuwa Opatrzność. Każdy z nas mierzy to własnym doświadczeniem. Jestem głęboko przekonany, że gdański liberalizm jest tyle liberalny co gdański, że właśnie tu można było się nauczyć wolności myślenia i myślenia o wolności, szybciej niż na Mazowszu czy Kujawach. Dziś – tak uważam – nie musimy zaciekle tropić śladów polskości w gdańskiej historii i bez kompleksów przybysza możemy powiedzieć, że to jest nasze miasto i przejąć całe jego dziedzictwo, wspólnie z tymi, dla których Gdańsk wciąż pozostaje najważniejszym miejscem na świecie, chociaż od lat żyją w Lubece, Bremie czy Hamburgu."

Najważniejsze miejsce na świecie, pejzaż dzieciństwa, często już tylko utopia pamięci. Duchowy Dom, który – zbudowany z wartości i idei – musi ucieleśnić się w przestrzeni, zabudowując naszą wyobraźnię architekturą marzeń, wizją niebieskiej Jeruzalem. „W snach odwiedzamy często nie istniejące w rzeczywistości miejsca, które powracając nocą uparcie budują swoją topografię – pisze Piotr Gruszczyński – Miasta snu – prywatne, zbudowane i zaludnione według naszych najbardziej intymnych potrzeb i przekonań, mogą

być krainą idealną. Transplantacja snu w twardą, kamienną tkankę rzeczywistości, w nie chciany układ ulic, kończy się porażką. Najbezpieczniejsza jest więc architektura snu i pamięci pozwalająca ocalić idealne wizerunki i kształty (...) Są miasta, w których się żyje, i są takie, dla których się żyje. Są takie, które się opisuje, i takie, które się stwarza pisząc. Są takie, które same opowiadają swoje dzieje, i takie, które mimo burzliwej historii wymagają, by samemu tworzyć opowieść o nich. Są takie, w których katastrofy są motorem postępu, i takie, gdzie powodują tylko straszliwą zapaść.

Pomyśl teraz, jakie miasto widujesz w swoich snach."

Krystyna Czerni

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki, członek redakcji „Znaku". Wydała rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim *Nie tylko o sztuce* (1992).

Jedenasta wieczorem...

ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

Jerzemu Turowiczowi poświęcam

W mym życiu, albo inaczej: moje życie, moja biografia zaczyna się w Cezarei Filipowej, jak u Mateusza (16, 13–19). Ale i biografie moich przyjaciół. Dokładnie tak samo zaczęły się biografie tych Dwunastu.

Od wydarzeń w Cezarei Filipowej upłynęło bez mała pół wieku, nim je spisano, choć nie było potrzeby ich spisywać: nieprzerwana fascynacja osobą Jezusa Chrystusa, trwająca do dziś, piękno tych wydarzeń są tak nieodparte, że natychmiast po odczytaniu w kaplicy tekstu 16. rozdziału Mateusza odwracam się od zgromadzonej społeczności lub w ukryciu, czy też zamknąwszy się w kaplicy, ukrywam twarz w dłoniach, by nikt mego płaczu nie widział. Piękno tych wydarzeń jest przekazywane nieustannie, nieustannie trwa porażenie pięknem.

Porażenia pięknem doświadczamy – moi przyjaciele i ja – przy scenach nad Jeziorem Genezaret, gdy rybakom – późniejszym apostołom – nagle sieci wypadają z rąk: słyszymy, jak dziś, szelest usuwających się na piasek sieci – a oni sami, rybacy, idą za Nim, nie pytając ani o nocleg, ani o dach, ani o ekonomię przyszłości.

Przejęcie się wydarzeniem w Cezarei nieprzerwanie trwające poprzez Jerozolimę, Santiago de Compostela, Denver, Loreto, aż gdzieś po moją kaplicę w Europie Zjednoczonej, aż po sen, mój sen o Dwunastu dzisiaj, głos, że On tu jest, i znowu Cezareę Filipową. Przejęcie się, które ogarnia całe pokolenie. Przejęcie to rwie się jedynie przez pustkę lub przez ideologię; nawet grzech nie przerywa tego przejęcia się Nim: grzech wzbudza płacz nad ranem i nowe przejęcie się Nim, jeszcze większe.

Idący za Nim nie rozwiązuje problemów kazuistyką lub czymś podobnym: w Nim powstaje nowe widzenie, nowy głos, krzyk duszy, nowe życie. Nie wolne od grzechu, ale wolne od rozpaczy. Rozpacz już jest śmiercią i dla niewierzącego wszystko jest śmiercią. Dla idącego za Nim wszystko jest Zmartwychwstaniem. I wszystko, od pierwszej strony Dziejów Apostolskich, jest krzykiem, zwiastowaniem radości: On żyje.

Pokolenie charyzmatyczne instyktownie odkrywa istotę naszej wiary: radość, że On żyje. Stąd pieśń, najpiękniejsza pieśń: Pieśń o Nowym Jeruzalem. Przejęcie się Nim jest i bezustannym przejęciem się światem, wszystkim, co jest obok nas.

Być uczniem Jezusowym dziś, to jest w „zmienionych" okolicznościach?

Co jest dziś zmienione?

Śmierć? – Jest ta sama.

Miłość? – Jest ta sama.

Rozpacz? – Jest ta sama.

To są jedyne „okoliczności" ludzkiej kondycji.

A Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na zawsze ten sam...

Wszystko jest przejęciem się Nim i nawróceniem ku Niemu, ku Jezusowi Chrystusowi. Gdy On umierał na krzyżu, rozdarła się na dwoje zasłona w świątyni. W tej samej chwili wszystkie świątynie utraciły swe zasłony; zasłony stały się nieużyteczne, także religie: wszystkie one mają się nawrócić ku Jezusowi Chrystusowi. Wszystkie religie mają się nawrócić. Włącznie z naszą.

W Cezarei Filipowej poczyna się też biografia Piotrowa: Piotr otrzymuje nowe imię. Biografia ta trwa nieprzerwanie do dziś. Czy z biografią Piotra skończy się biografia świata? Jaki znak będzie nam dany? Z mej wiary wynika, że ostatnim znakiem dla świata jest i będzie miłość, czułość naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, czułość naszego Zbawiciela, która jawi się światu w Piotrze naszego czasu, czasu będącego czasem Cezarei Filipowej: w Janie Pawle II. Jan Paweł II niesie miłość po krańce ziemi. Jest on znakiem.

Jan Paweł II jest znakiem.

Ostatnim znakiem?

S.K.
(Europa Środkowa)

Summary

Has Western civilization sunken into a state of crisis? Successive generations of thinkers have through centuries been engaged in fathoming the problem. By way of introduction to the January issue of „Znak'', Jerzy Jedlicki unfolds a wide and varied spectrum of standings and patterns of criticism. The author's argument has encouraged a discussion, prompting a number of philosophers and social thinkers to speak their minds on the subject and present their approaches to the key issue. Barbara Skarga touches its fundamental dimension, i.e. falling away from the category of identity, characteristic of postmodernist Western metaphysics. Ewa Bieńkowska elaborates Jedlicki's remark concerning the potentialities and openness of human nature. Stefan Amsterdamski is not disposed to share a widespread view, according to which the critical condition of modern culture is attributable to an uncontrollable development of science and technology. Such opinions are held up to an even sharper criticism by Jerzy Szacki, who is inclined to perceive them as a kind of vogue, prevalent these days among men of intellect. Paweł Lisicki believes historicism, i.e. a conviction that all reality, along with truth and moral values, is subject to the flow of time, to be the chief ailment of Western culture. Tadeusz Bielicki expresses his doubts as to the value of any historical predictions, and points to a positive contribution of scientific and technical civilization. Jacek Salij OP has taken the Encyclic *Veritatis splendor* as a starting point for a highly pessimistic diagnosis of modern civilization. Jadwiga Żylińska reflects on the meaning and workings of historical processes. Considering the rise and fall of great civilizations from ancient times on, the authoress ascribes their collapse to barbarian invasions.

Andrzej Pawelec and Adam Grobler revert in their texts to the June issue, entitled *Sense and Nonsense in Philosophy*. Paweł Śpiewak and Maria Kalota–Szymańska recall the figure and views of Henryk Elzenberg, one of the most original Polish philosophers.

The „Events–Books–People'' section begins with an interview with Card. Jean–Marie Lustiger under a telling title *A Suicidal Enticement of the West*. Readers will also find reviews of:

– Urs Altermatt's *Katholizismus und Moderne* (*Catholicism and the Modern World*, Jarosław Gowin),

– Vernon J. Bourke's *History of Ethics* (Miłowit Kuniński),

– Ronald Sukenick's *New York's Bohemia* (Artur Grabowski),

– Allan Bloom's *Shakespeare and Politics* (Marta Gibińska–Marzec),

– Natalia M. Jakowenko's *Ukrajińska szlachta* (*Ukrainian Gentry*, Teresa Chynczewska–Hennel).

Krystyna Czerni is, as usual, our guide through cultural periodicals. Finally, a contribution is made to the questionnaire *Following Christ in Today's World*.

Sommaire

La civilisation occidentale est–elle submergée par une crise? Depuis un siècle, cette question ne cesse de préoccuper les esprits. Ce numéro de „Znak'' s'ouvre par un vaste exposé de Jerzy Jedlicki sur les positions et les modèles de critique des civilisations. Les thèses professées par cet auteur ont suscité une discussion parmi les philosophes et les penseurs sociaux. C'est ainsi que Barbara Skarga se concentre sur la dimension fondamentale du problème de l'abandon de la catégorie d'identité par la métaphysique occidentale. Ewa Bieńkowska s'arrête longuement sur les potentialités de la nature humaine, évoquées par Jerzy Jedlicki. Quant à Stefan Amsterdamski, il s'engage dans le débat à partir d'un point de vue très généralisé, et dénonce le développement incontrôlé des sciences et de la technique comme source de la crise culturelle moderne. Jerzy Szacki va plus loin dans la critique des mentalités catastrophiques dominantes. A son avis, il faut plutôt y voir les manifestations d'une mode en faveur chez les intellectuels. Cependant, Paweł Lisicki précise que le fond de la culture occidentale est un historisme d'après lequel toute la réalité, y compris la vérité et les valeurs morales, subit l'érosion du temps. Tadeusz Bielicki relève le caractère illusoire des prédictions historiques, tout en soulignant, au passage, le bilan positif d'une civilisation scientifique et technique. Pour Jacek Salij OP, l'encyclique *Veritatis splendor* de Jean–Paul II est le point de départ d'un diagnostic très pessimiste sur l'état de la civilisation contemporaine, tandis que l'essai de Jadwiga Żylińska, qui referme notre réflexion sur le sens de l'histoire et ses mécanismes, s'intéresse sur le sort des civilisations depuis l'antiquité et peroit les causes de leur déclin dans les invasions barbares.

Avec Andrzej Pawelec et Adam Grobler, nous revenons au thème du numéro de juin 1995, à savoir *Sens et non–sens en philosophie*. La silhouette et les idées de l'un des philosophes polonais les plus originaux, Henryk Elzenberg, font l'objet d'une analyse de Paweł Śpiewak et Maria Kalota–Szymańska.

La rubrique „Evènements, hommes et livres'' contient un interview du cardinal Jean–Marie Lustiger sur la tentation suicidaire de l'Occident, et les recensions suivantes:

– Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (*Catholicisme et monde moderne*), par Jarosław Gowin,

– Vernon J. Bourke, *History of Ethics* (*Une histoire de l'éthique*), par Miłowit Kuniński,

– Ronald Sukenick, *New York's Bohemia* (*La bohème new–yorkaise*), par Artur Grabowski,

– Allan Bloom, *Shakespeare and Politics* (*Shakespeare et la politique*), par Marta Gibińska–Marzec,

– Natalia M. Jakowenko, *Ukrajińska szlachta* (*La noblesse ukrainienne*), par Teresa Chynczewska–Hennel.

La revue de la presse de Krystyna Czerni et une réponse à notre enquête sur l'Imitation du Christ dans le monde moderne, complètent ce cahier.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty za I półrocze 1996 roku wynosi 30.00 (300 000) zł. Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w I kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za II kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za I kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,
Kraków ul. Kościuszki 37

ZNAK

MIESIĘCZNIK

miesięcznik poświęcony
życiu chrześcijańskiemu

w drodze

styczeń 1996

**Jeżeli robimy takie kizi-mizi, sztuczne uśmiechy,
by się szybko pojednać za wszelką cenę,
to rzeczywiście zamazujemy prawdę.
Ale jeśli jasno rysujemy swoje stanowisko,
a jednocześnie otwieramy się na innych,
tworząc szansę przekroczenia podziałów,
to nie tylko nie widzę w tym nic złego,
ale czuję w tym ewangeliczną inspirację.**

„Gdzie szukać ludzi wiarygodnych?"
rozmowa z Maciejem Ziębą OP

Zamówienia: Wydawnictwo „W drodze"
60-920 Poznań, ul. Kościuszki 99, tel. 0-61 52 39 62, fax 0-61 52 88 58