

W poszukiwaniu prawdy o świecie, człowieku i Bogu

Wywiad z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OP, wieloletnim pracownikiem naukowym i rektorem KUL, członkiem Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności i Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wielokrotnym doktorem *honoris causa*, prezesem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, inicjatorem prac nad Powszechną Encyklopedią Filozofii oraz przewodniczącym Komitetu Naukowego Encyklopedii.

K.S.: Trwają prace nad przygotowaniem ośmiotomowej Powszechnej Encyklopedii Filozofii. Ojczy Profesorsze, jesienią ubiegłego roku ukazał się III tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii zawierający hasła na litery e, f, gn. Jakże są racje za podjęciem tak wielkiego zadania?

Każda encyklopedia jest przedstawieniem całokształtu zagadnień podstawowych w danej dziedzinie. Encyklopedia Filozofii właśnie ma na celu zapoznanie szerzej z podstawami kultury ogólnoludzkiej, a szczególnie kultury humanistycznej. W Polsce filozofia współczesna odeszła dosyć daleko od tradycji filozofii klasycznej. Szczególnie w latach ostatnich, z jednej strony zamknęła się w systemie znaków

i języka, a z drugiej strony przedstawiła w sposób bardzo intensywny myśl marksistowską i zmusiła niejako do uczenia się tej myśli. Wskutek czego ostatnie 50 lat były indoktrynacją marksizmu w polskiej kulturze. Stało się to groźne dlatego, że kulturę naszą usiłowano sprowadzić wyłącznie do materialistycznego punktu widzenia. Całą humanistykę poddano indoktrynacji materialistyczno-marksistowskiej. I to w dużej mierze przekreśliło ciąg polskiej kultury i zaciążyło nad jej rozwojem. Właściwie dzisiaj profesorowie uniwersytetów, zwłaszcza humaniści, są wychowani w kulturze i filozofii marksistowskiej, która była obowiązującą na wszystkich uniwersytetach. Tzw. wyzwolenie Polski w 1989 roku wcale nie przerwało tego, bo nie jest łatwo przerwać ciąg poznania, ciąg myślenia, ciąg wychowania profesorów, którzy byli wykształceni w tej właśnie dziedzinie. Dlatego też można powiedzieć, że od lat 60-ciu polska myśl i polska kultura jest pozbawiona racjonalnego, sprawdzalnego filozoficznego rozumienia świata i człowieka. Zatem należało przypomnieć filozofię, która jest nieodłącznym elementem życia całej ludzkości.

Od trzech tysięcy lat bowiem filozofia nieustannie jest podstawą dla rozumienia kultury. Filozofia kształtowała rozumienie nauki. Filozofia kształtuje rozumienie moralności, filozofia kształtuje rozumienie sztuki, rozumienie religii i życia religijnego, a więc tego wszystkiego, czym żyje człowiek. To wszystko zostało przez filozofię marksistowską sprowadzone do granic absurdu. A więc mając na uwadze odpowiedzialność za stan naszej kultury, konieczną rzeczą było przedstawić całokształt problemów zniekształconych przez filozofię marksistowską i pominiętych przez filozofię pozytywistyczną i analityczną.

K.S.: Pomysł pracy nad Powszechną Encyklopedią Filozofii zrodził się w Polskim Towarzystwie Tomasza z Akwinu, w którym skupili się przedstawiciele filozoficznej Szkoły Lubelskiej. Dlaczego właśnie to środowisko podjęło prace nad PEF?

KUL przez cały okres powojenny był jedynym środowiskiem uniwersyteckim, gdzie były możliwe niezależne, pozbawione nacisku

ideologii marksistowskiej badania w dziedzinie filozofii. Wobec doświadczeń wojny i okupacji sowieckiej, w najtrudniejszym czasie dla polskiej humanistyki, należało wypracować filozoficzne rozumienie rzeczywistości świata i człowieka, pielęgnować tradycje klasycznego filozofowania i stać na straży polskiego dziedzictwa kulturowego. Dokonało się to w gronie naszych profesorów i osób studiujących nazwanym potem Lubelską Szkołą Filozoficzną.

Sama inicjatywa powołania polskiego oddziału *Sodeta Internationale Tommaso d'Aquino* zrodziła się podczas V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (nt. *Wolność we współczesnej kulturze*), który odbywał się w dniach 20-25 sierpnia 1996 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Nasz ośrodek filozoficzny widział sens formalnego włączenia się w prace Międzynarodowego Towarzystwa. Fakt zrzeszenia, skupienia w PTTA otwiera na współpracę z filozofami z całego świata. Jeżeli chodzi o pracę nad PEF, to, oprócz filozofów z polskich ośrodków naukowych, współpracujemy z filozofami z Włoch, Hiszpanii, Litwy, Estonii, Słowacji, USA, Rosji i in.

K.S.: Troska o znajomość i obecność kultury w życiu społecznym należy do uniwersytetów, wydawnictw oświatowych, ośrodków kulturalnych, ale także do powołanych w tym celu instytucji państwowych. Czy Towarzystwo otrzymuje należną i stosowną pomoc przy pracach nad tak znaczącym dla polskiej kultury dziełem, jakim jest Powszechna Encyklopedia Filozofii?

Zwróciliśmy się do Wydziału Nauk Humanistycznych Komitetu Badań Naukowych z wnioskiem o finansowanie naszych prac nad przygotowaniem Encyklopedii (28 I 1998). Wniosek zawierał główne założenia projektu dotyczące układu Encyklopedii (biogramy, problemy, kierunki filozoficzne), daty wykonania poszczególnych etapów prac, kosztorys na określone zadania. W projekcie zamieściliśmy również nazwiska specjalistów w dziedzinie filozofii włączonych w nasze prace jako osoby odpowiedzialne za poziom dokonań. Ko-

misja Kwalifikacyjna w składzie: prof. Lech Witkowski, prof. Henryk Jankowski, prof. Jerzy Poganowski, mimo trzech pozytywnych recenzji, w sposób arbitralny i bez podawania merytorycznego i formalnego uzasadnienia odrzuciła projekt.

Można tu zacytować fragment jednej z recenzji: „Przedsięwzięcie niezwykle ambitne i ważne. Do tej pory nie była w Polsce opracowana tak obszerna Encyklopedia Filozofii. Liczne słowniki, jakie ukazują się ostatnio, są z nią nieporównywalne. Warto dodać, że i na świecie tak wielkie Encyklopedie Filozoficzne należą do rzadkości. Najślawniejszymi mogą pochwalić się dziś Niemcy, Włosi, Anglicy i Amerykanie (...)” (rec. Nr 1, pkt 70/70). Otrzymałem list z dnia 20 czerwca 1998 roku z Departamentu Badań Wydziału Nauk Humanistycznych podpisany przez sekretarza sekcji HOIA Marka Dobrzyńskiego informujący o uchwale Zespołu Nauk Humanistycznych, że „projekt nie został zakwalifikowany do finansowania”.

K.S.: Czy zostały podjęte dalsze starania i zabiegi, by jednak uzyskać jakąś pomoc ze strony instytucji państwowych, które są zobowiązane do pomocy przy tego typu przedsięwzięciach?

Dalej prowadziliśmy korespondencję wyjaśniającą rangę projektu z przewodniczącym Komitetu Badań Naukowych ministrem prof. Andrzejem Wiszniewskim. Bezskutecznie.

Jednakże mimo odmowy pomocy ze strony KBN prace nie zostały zaniechane, ale dalej prowadzone, z dużymi trudnościami, przy pomocy osób prywatnych i przedsiębiorstw, które rozumiały doniosłość tej pracy dla dobra polskiej kultury nadal deteroryzowanej przez kontynuację PRL-owskiej polityki naukowej. Prace podjęte w ramach Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu doprowadziły do merytorycznego przygotowania I tomu Encyklopedii.

Jednocześnie powiadomiliśmy o fakcie i formie odmowy ze strony KBN opinię publiczną oraz posłów i senatorów RP, np. posła Jana Marię Jackowskiego czy senator Krystynę Czubę, którzy skierowali

listy do przewodniczącego KBN prof. A. Wiszniewskiego z pytaniami o powody tej decyzji i prośbą o weryfikację działań Komisji Kwalifikacyjnej. W korespondencję włączył się wówczas także sekretarz KBN, Podsekretarz Stanu Jan Krzysztof Frąckowiak.

Pod wpływem nacisków Komitet znalazł drogę wyjścia, proponując złożenie wniosku przez wydawcę, „który podejmie się edycji... PEF”, a więc dofinansowanie druku, a nie projektu badawczego. Dalej następowały słowa „W przypadku pozytywnego rozpatrzenia tego wniosku, Komitet mógłby pokryć nawet 50% kosztów wydawniczych” (list A. Wiszniewskiego z 18 XI 1998 r.). W tym samym czasie w wyniku XIV konkursu na projekty badawcze przeprowadzonego przez Komitet Badań Naukowych na rok 1998 dofinansowanie otrzymał np. projekt A. Nowaka w astronomicznej dla nas wysokości 200 tys. zł, czy projekt A. De Lazari w wysokości 145 tys. zł.

Po przygotowaniu merytorycznym i opracowaniu redakcyjnym I tomu Encyklopedii we wrześniu 2000 złożyliśmy wniosek o dofinansowanie druku I tomu Encyklopedii. Po wielu trudnościach został on pozytywnie rozpatrzony, otrzymaliśmy 30 tys. zł jako refundację kosztów realizacji wydrukowania I tomu Powszechnej Encyklopedii Filozofii (7 III 2001). Po otrzymaniu egzemplarza dowodowego minister prof. A. Wiszniewski napisał: „Chciałbym, aby i przy powstaniu następnych tomów udział Komitetu był pomocny”.

K.S.: Jak zatem potoczyły się dalej „dzieje” zabiegania, a właściwie zebrania o dofinansowanie ze strony KBN?

Złożyliśmy zatem - pełni dobrej myśli — wniosek o dofinansowanie II tomu (25 IX 2001); najpierw został on - z uwagi na brak środków — przesunięty do rozpatrywania na rok 2002, a następnie odrzucony z powodów formalnych. Mimo złożonego przez nas odwołania, decyzją ministra nauki — Przewodniczącego KBN prof. Mchała Kleibera wniosek nie został skierowany do ponownego rozpatrzenia, o czym poinformował nas dyrektor Departamentu Studiów i Polity-

ki Naukowej dr inż. Jerzy Gąsiorowski w liście zawierającym szereg wręcz nieprawdziwych informacji na temat przebiegu — jak pisał - dwuletnich (a naprawdę czteroletnich!) starań o wsparcie prac Towarzystwa ze strony KBN. Nasza kolejna korespondencja na nazwisko Kleibera zawierająca argumenty za zasadnością dofinansowywania przez KBN tego typu publikacji oraz sprostowania nie spotkała się z żadną reakcją. Minister nie raczył ze swej wysokości nawet odpowiedzieć na nasze rzeczowe wyjaśnienie.

W międzyczasie został wydany II (2001), a następnie III tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii (2002), w którym zamieściliśmy notatkę, że został wydany mimo odmowy dofinansowania przez KBN. A zatem, jeżeli chodzi zarówno o projekt badawczy pt. „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, jak i o koszty druku trzech napisanych już i opracowanych tomów Powszechnej Encyklopedii Filozofii udział KBN wynosi jedynie 30 tys. zł.

Jednocześnie spotkaliśmy się z sugestią ze strony dyrektora Departamentu Studiów i Polityki Naukowej dr. inż. Jerzego Gąsiorowskiego, by podnieść detaliczną cenę egzemplarza do wysokości co najmniej 300 zł, co jest wyraźnym lekceważeniem przez urzędników coraz bardziej ubożającego społeczeństwa i niewybaczalnym przenoszeniem kosztów, które KBN z obowiązku swego powinien ponosić - na konkretnego czytelnika i nabywcę.

Tymczasem cena egzemplarza została ustalona świadomie tak nisko, by Encyklopedia Filozofii jako pozycja podstawowa była dostępna nie tylko dla bibliotek, które z obowiązku muszą ją kupić, ale przede wszystkim dla studentów i uczącej się młodzieży, nauczycieli oraz wszystkich, którzy podejmują wysiłek samodzielnego kształcenia i rozwoju. Z tej racji niejako zobowiązaliśmy się wobec subskrybentów do ciągłego poszukiwania dotacji oraz indywidualnych ofiar, by uniknąć znaczącego wzrostu ceny egzemplarza.

Obecnie po raz kolejny złożyliśmy wniosek o dofinansowanie - tym razem IV tomu Encyklopedii - do Wydziału Współpracy ze Społecznymi Instytucjami Nauki (Departament Studiów i Polityki Naukowej Komitetu Badań Naukowych).

K.S.: Czy należy spodziewać się jeszcze jakiegokolwiek pomocy ze strony KBN?

Przy takim nastawieniu trudno liczyć na owocną współpracę z KBN we wspieraniu tego pierwszego w tysiącletniej historii kultury polskiej przedsięwzięcia naukowego z zakresu filozofii. Chcemy uzyskać jednak potwierdzenie, czy ten rząd i te instytucje, których powinnością jest pomagać — jak sama nazwa wskazuje — organizacjom społecznym zajmującym się nauką szczególnie zaś zaniedbaną i skażoną przez ideologię materialistyczną humanistyką wywiążą się ze swoich obowiązków. Czy staną na wysokości swego zadania i okażą się instytucjami wspierającymi polską kulturę, czy przeciwnie - wrogimi wobec niej instytucjami antypolskimi.

K.S.: Dzisiaj i nauka, i tzw. życie codzienne koncentruje się wokół doraźnych celów. Filozofia z jej odwiecznymi pytaniami o sens ostateczny życia ludzkiego, prawdę, dobro i piękno wydaje się być bardzo odległa od zainteresowań zarówno naukowców, ludzi kultury, a tym bardziej tzw. przeciętnego człowieka. Czy wobec tego jest sens pracy na rzecz upowszechniania filozofii, i to najtrudniejszej, bo realistycznej?

Filozofia jak każda nauka musi mieć swój przedmiot, odpowiedni język, metody i cel. Przedmiotem filozofii od samego początku był świat realnie istniejących rzeczy i ludzi oraz ludzkich spraw, tj. ludzkie poznanie, ludzka miłość, ludzkie postępowanie, ludzka twórczość, ludzki język, system polityczny czy społeczny etc. To były i są rzeczy realne. Człowiek chce wiedzieć, czym jest tak rozumiana rzeczywistość, dlaczego jest ona taką jaką jest. W tym kierunku budowano różne formy poznania. Oczywiście w ciągu dziejów myśli filozoficznej zauważamy pewne przejście od mitologicznego wyjaśniania rzeczywistości do filozoficznego, po czym z kolei odejście od filozofii na rzecz mitów, gdzie rzeczywistość nie jest widziana jako bezpośrednio istniejąca, ale w świadce już skonstruowanych apriorycznych idei.

Taką pierwszą skonstruowaną ideą była idea, pojęcie bytu. Odezwano wówczas wyjaśnianie filozoficzne od rzeczywistości istniejącej, a o niej mówiono za pośrednictwem tylko skonstruowanych idei. Arystoteles, o czym się dziś zapomina, zwrócił uwagę na trzy drogi ludzkiego intelektualnego poznania: poznanie prawdziwościowe (*teoria*), którego przedmiotem i celem jest osiągnięcie prawdy, czyli uzgodnienie się z rzeczywistością poznana. Druga droga to droga poznania praktycznego (*praxis*), czyli moralnego, w którym poznajemy dobro, które mamy wykonać i możliwości osiągnięcia tego dobra poprzez analizę struktury człowieka, jego intelektu, woli, uczuć. Celem jest powzięcie dobrych decyzji o wyborze dobra prawdziwego. Trzecia ścieżka poznawcza to poznanie artystyczne (*poiesin* — pojetyczne), gdzie najpierw chodzi o wytwarzanie różnego typu narzędzi, tudzież wytworów, za pomocą których człowiek uzupełnia braki natury. To artystyczne poznanie może dotyczyć używania języka, np. retoryka, czy używania naszych umiejętności ruchowych, np. teatr, czy konstruowania nowych przedmiotów wedle planu-wzoru, np. rzemiosło czy sztuka. Do dziedziny poznania artystycznego należą także różne konstrukcje poznawcze, np. bajka, mit, utopia, ideologia. Współcześnie zostały niedostrzeżone i „pomieszane” te ścieżki poznawcze. Poznanie prawdziwościowe zastępuje się artystycznym: utopią mitami czy myśleniem zideologizowanym, gdzie już nie chodzi o prawdę, lecz logiczną fabulę. To początko - co jest niezwykle groźne — uważać za filozofię. Stąd trzeba wrócić do klasycznego rozumienia filozofii, gdzie celem jest prawda osiągnięta wówczas, gdy rozum w swoim poznaniu pokierowany jest rzeczywistością. W Towarzystwie chcemy kontynuować to, co zaczął Arystoteles, a realizował także Tomasz z Akwinu, a więc filozoficzne poznanie świata realnie istniejącego z uwzględnieniem tych czynników, które decydują o istnieniu rzeczywistości. Badanie istniejącej rzeczy, istniejącego człowieka, jego poznania, jego relacji, w jakich jest wobec drugich w świecie tego, dlaczego jest i dlaczego jest takie, jakie jest — jest konieczne dla zrozumienia sensu życia ludzkiego.

K.S.: Dla człowieka ma niebagatelne znaczenie, czy wzrasta i rozwija się w kulturze wspierającej się na zdrowych podstawach, albo czy żyje w tzw. antykulturze prowadzącej do nihilizmu i relatywizmu...

Współczesna filozofia, zwłaszcza postmodernistyczna, będąca reakcją na modernizm, prowadzi właśnie do nihilizmu. Relatywizm prawdy, dobra, piękna, relatywizm tego, co nazywa się wprowadzeniem tzw. wartości prowadzi do zanegowania ludzkiej kultury i sensu ludzkiego życia, przy głoszeniu modnych hasel: pluralizmu (wielość prawd, nawet sprzecznych, o tym samym), tolerancji (akceptowania mniejszego dobra będącego złem) i wolności (swobody wyboru czegokolwiek poza granicami prawdy, dobra, piękna).

K.S.: Czy w dziedzictwie filozoficznym, o którym Ojciec Profesor wcześniej wspomniał, zajmuje jakieś miejsce filozofia polska? Dlaczego jest nie tylko tak mało ceniona, ale wręcz nieznana?

Filozofia polska do czasów rozbiorów była częścią ogólnoeuropejskiej filozofii, rozwijając się w kontekście myśli zachodniej. Wraz z pojawieniem się nowożytnej filozofii podmiotu przeszły te tendencje na teren Polski poprzez filozofię Condillaca, filozofię języka, filozofię liberalistyczną. W XIX wieku zaznaczył się heglizm, który przybrał w Polsce pewną formę mesjanizmu. A później prądy pozytywistyczne również oddziaływały na polskich filozofów.

Okazuje się, że filozoficzny namysł nad rzeczywistością czy człowiekiem jest trudny. I my, pozbawieni własnego państwa, własnych uniwersytetów, nie mogliśmy uczestniczyć tak szeroko jak inne narody w formowaniu myśli filozoficznej. Niemniej jednak dostrzegaliśmy pewne wątki konieczne, szczególnie w instytucjach kształcenia duchownego, seminariach. Również ks. Idzi Radziszewski, założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie, widział konieczność włącze-

nia się w nurt myśli filozoficznej, tradycyjnej, zwanej scholastyczną która istniała na Uniwersytecie w Lowanium, w Instytucie Katolickim w Paryżu czy innych ośrodkach, jak Uniwersytet w Rzymie. I to spowodowało organizowanie nauczania filozoficznego na terenie Polski. Po I wojnie światowej niewątpliwie takimi wybitnymi myślicielami byli założyciel KUL ks. Idzi Radziszewski, II rektor o. Jacek Woroniecki, którego prace z zakresu etyki i wychowania (*Katolicka Etyka Wychowawcza*) są absolutnie czymś wyjątkowym w literaturze światowej. Polska myśl filozoficzna ujawniła się także w rozwijaniu pewnych wątków fenomenologii, a nawet marksizmu... W Encyklopedii trzeba uwzględnić tysiącletni dorobek polskich myślicieli w dziedzinie filozofii. I tego właśnie dokonujemy.

K.S.: Wróćmy do samej Encyklopedii, czy mógłby Ojciec powiedzieć, dlaczego tytuł Encyklopedii brzmi „powszechna”?

Przygotowywana Powszechna Encyklopedia Filozofii będzie przedstawiała w języku przedmiotowym, w sposób monograficzny, problematykę, akcentując nie tylko filozoficzne sformułowania, ale ich, w miarę możliwości, dogłębne rozumienie. Pozwoli to na racjonalne poznanie tych zagadnień, które gruntują kulturę umysłową społeczeństwa. Oczywiście będą także szeroko opracowane, przez specjalistów, hasła przeglądowe dotyczące różnych kierunków filozoficznych, które weszły w obręb filozofii europejskiej. Trzeci dział Encyklopedii stanowią biogramy myślicieli, którzy znacząco oddziałali na losy naszej kultury. W Encyklopedii zostanie uwzględniony, obok dziedzictwa filozofii klasycznej stanowiącego podstawę rozumienia europejskiej kultury, także dorobek filozofii Wschodu (Indii, Chin czy Japonii), dzięki czemu Encyklopedia dostarcza szerokiej podstawy - właśnie POWSZECHNEJ - rozumienia filozofii.

K.S.: W skład terminu „encyklopedia” wchodzi greckie słowo *paideia* — wychowanie, kształcenie. Kogo ma wychowywać i kształcić PEF?

Encyklopedia to dzieło, które służy do ciągłego kształcenia i wychowywania zarówno pojedynczego człowieka, jak i całych społeczności. Encyklopedie były zawsze najbardziej uniwersalną formą kształcenia i informowania. Encyklopedie filozoficzne zaś odgrywają najważniejszą rolę w formacji kultury naukowej. Filozofia bowiem jest tym typem poznania, które dostarcza podstawowego, dogłębnego rozumienia rzeczywistości świata rzeczy i osób, ukazując takie realne czynniki rzeczywistości, których poznawcze zanegowanie wyprowadza człowieka na pole absurdu.

Kogo ma kształcić Encyklopedia? W zasadzie każdego człowieka, młodego, szczególnie uczącą się młodzież, studentów, jak i starego, który ma na końcu życia dokonać refleksji nad sensem całego swego życia. Jest potrzebna np. dziennikarzom, którzy są popularyzatorami (chcą czy nie chcą!) myśli, której często nie rozumieją. Chodzi o to, by nasi dziennikarze, nauczyciele, politycy, naukowcy różnych dziedzin i specjalizacji zapoznali się z istotną rzetelną w miarę możliwości informacją ażeby mieli możliwość zrozumienia tego, co przekazują społeczeństwu i dlaczego. Co to jest poznanie? Co miłość, co wolność? Co to jest dobro wspólne? Co to jest moralność? Co to jest polityka?

Encyklopedia może stać się jakimś ważnym czynnikiem ułatwiającym refleksję nad różnymi prądami filozoficznymi i terminami, czasem nie funkcjonującymi, a czasem powszechnie używanymi w jakichś niejasnych czy kłamliwych kontekstach. Encyklopedia będzie także przydatna w ośrodkach kształcenia duchownego, seminariach, a to szczególnie z tego względu, że nastąpiło duże ograniczenie wykładów z filozofii, jej wyjątkowe niezrozumienie, co spowodowało także upadek teologii, jak na to zwrócił z bólem uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Niech więc pierwsza w 1000-letniej historii polskiej kultury Encyklopedia Filozofii stanie się zaczynem dla formowania chleba chrześcijańskiej kultury narodowej.

*Wymiad przeprowadziła
Katarzyna Stepien*

Służyć prawdzie. O powodach powołania Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu

K.S.: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu powstało przed pięciu laty i działa przy Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dlaczego pod taką nazwą: Towarzystwo? Czy nie jest to aby trochę ryzykowne? Dziś zdaje się panować moda na inną filozofię?

Ks. prof, dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB: Myśląc w kategoriach mody, należałoby odpowiedzieć, że tak! To nie jest Towarzystwo zaspokajające umysły gustujące w tym, co „najnowsze”. Problem filozofowania w duchu klasycznej filozofii realistycznej zaczyna jednak na nowo odżywać, kiedy uświadomimy sobie, że coraz większe grono współczesnych filozofów zaczyna odczuwać „intelektualny ból” powodowany przez „gorset naukowej ideologizacji”, w jaki została ubrana nowożytna i współczesna filozofia, gdy przejęła bezkrytycznie metody innych nauk i zamiast poznawać świat (*scire propter scire*), włączyła się w proces jego przetwarzania i przemieniania (*scire propter uti*). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu daje możliwość tym wszystkim, którzy zaczynają to widzieć i rozumieć, odnalezienia i odkrycia na nowo drogi filozofowania, która nie poddaje się naci-

skom mody ani ideologizacji, gdyż uczy, by „bardziej słuchać rzeczy” niż teorii i ideologii. Tego typu metoda filozofowania została zapoczątkowana w starożytności przez Arystotelesa, rozwijana w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu, a dziś kontynuowana i pogłębiana m.in. w tzw. Lubelskiej Szkole Filozofii Realistycznej, której ośrodkiem jest Katolicki Uniwersytet Lubelski wraz z jej „filozoficznym fundatorem” o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OR

K.S.: Nasuwa się pytanie, dlaczego Towarzystwo zostało powołane dopiero przed pięcioma laty? Przecież Wydział Filozofii liczy już sobie przeszło pięćdziesiąt lat?

Faktycznie może się to wydać czymś dziwnym, tym bardziej że myśl filozoficzna Tomasza zawsze w jakimś stopniu była i jest obecna w polskich ośrodkach filozoficznych. Złożyły się pewnie na to różne przyczyny. Jedną z nich był na pewno antymetafizyczny klimat filozofowania odziedziczony po pozytywizmie i moda na „nowe” filozofie oraz wojujący z wszelkim przejawem wolnej i autonomicznej myśli filozoficznej marksizm. Inną z przyczyn był fakt, że dopiero po roku 1989 zostały utworzone w Polsce prawne podstawy gwarantujące wolność zrzeszania się, w oparciu o które można było oficjalnie powołać Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

K.S.: Jak doszło do powołania Towarzystwa?

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu zostało powołane podczas V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej pt. *Freedom in contemporary culture*, który odbywał się w dniach 20-25 sierpnia 1996 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na Kongresie tym, wśród licznie zgromadzonych filozofów z całego świata, byli także obecni prezes Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (*Societa Internationale Tommaso d' Aquino* — SITA) ks. prof. Battista Mondin oraz dyrektor ks. prof. Abelardo Lobato. Oni to byli bezpo-

średnimi inicjatorami powołania Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu jako oddziału SITA Prezesem został wybrany o. prof. Mieczysław A. Krąpiec OP, wieloletni profesor i rektor KUL, a przede wszystkim autentyczny mistrz i nauczyciel filozofowania w stylu św. Tomasza z Akwinu. Towarzystwo zostało oficjalnie zarejestrowane 27 października 1997 roku w Lublinie i od tego czasu rozpoczęło swoją działalność.

K.S.: Jaki cel i zadania postawiło sobie Towarzystwo?

Głównym celem Towarzystwa jest przede wszystkim promocja stylu filozofowania właściwego dla klasycznej filozofii realistycznej. W niej bowiem upatruje się bazę dla prawdziwie humanistycznej kultury i szkołę rzetelnego filozoficznego myślenia. Towarzystwo, obierając sobie za patrona św. Tomasza z Akwinu, nie tyle chce szerzyć tomizm jako taki, ile raczej pragnie propagować styl filozofowania realistycznego, w którym Tomasz z Akwinu pozostaje ciągle niedoścignionym mistrzem i nauczycielem. Styl ten przejawia się w nakierowaniu poznania filozoficznego na świat realnych osób i rzeczy, dostrzeżeniu faktu ich istnienia jako głównego i podstawowego problemu filozoficznego, który przed wszystkimi innymi domaga się wyjaśnienia. Uprawiana tak filozofia odpowiada na wielkie pytania dotyczące ostatecznej racji istnienia świata i człowieka. Jednocześnie zadania, jakie stawia się filozofii, stanowią największe wyzwanie dla rozumu ludzkiego, który pokierowany prawdą złożoną w rzeczy (*recta ratio*) potrafi wznieść się ponad zmysłowo dostrzegalne rzeczy i odkryć ostateczne źródło ich istnienia - Absolut. Jeśli chodzi o formy działania, Towarzystwo inicjuje wydawanie nietłumaczonych na język polski pism filozoficznych św. Tomasza oraz książek współczesnych myślicieli pogłębiających i popularyzujących filozofię realistyczną. Ponadto, Towarzystwo organizuje cykle wykładów, konferencje oraz sympozja, których celem jest pogłębianie, rozwijanie i poszukiwanie nowych rozwiązań dla problemów, które przynosi

współczesna cywilizacja i kultura. Towarzystwo zainicjowało też program edukacji filozoficznej w duchu klasycznej filozofii realistycznej z zakresu propedeutyki filozofii, antropologii, filozofii prawa, kultury oraz retoryki, który wszedł w strukturę programu Instytutu Edukacji Narodowej przy Radiu Maryja. Najnowszą inicjatywą Towarzystwa jest wydanie ośmiotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. Przedsięwzięcie to traktujemy jako wyraz służby kulturze polskiej (i nie tylko), która po „zatruciu” ideologią marksistowską oraz „mitologią” pozytywistycznego „unaukowiania” filozofii nie spełnia tego, czego się od niej oczekuje, a mianowicie bycia fundamentem dla rozwoju osobowego człowieka.

K.S.: Gdy rozglądamy się po polskiej scenie filozoficznej, rodzi się pytanie: dlaczego to właśnie Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, a nie np. Polskie Towarzystwo Filozoficzne czy Oddział Socjologii i Filozofii Polskiej Akademii Nauk podjął inicjatywę opracowania i wydania *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*

Spostrzeżenie bardzo słuszne i trafne, choć trudno będzie na to pytanie odpowiedzieć. Jak pamiętamy, w latach międzywojennych została podjęta przez polskie środowiska filozoficzne inicjatywa przygotowania słownika filozofów, który miał stanowić bazę pod przygotowanie przyszłej *Encyklopedii*. Nie została ona jednak zrealizowana. Najpierw na przeszkodzie stanęła wojna, a później ideologizacja filozofii przez marksizm i ubezwłasnowolnienie ośrodków filozoficznych, towarzystw naukowych, w tym także i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Lata pięćdziesiąte i następne upłynęły pod znakiem bezpardonowej walki ideologicznej z wszelką filozofią która nie była filozofią marksistowską oraz ze wszystkimi ośrodkami, jak i filozofami, którzy nie wykazywali się prawomyślnością w tym względzie. Były to lata stracone dla rozwoju wolnej myśli filozoficznej.

To wszystko przyczyniło się do paraliżu myślowego, a także i decyzyjnego, który nie sprzyjał podejmowaniu tego typu inicjatyw. Do dzisiaj zarówno Polskie Towarzystwo Filozoficzne, jak i Oddział So-

cjologii i Filozofii PAN nie dokonały jakiejś samooceny minionego okresu, w którym nastąpiło odejście od służby prawdzie na rzecz służby marksistowskiej ideologii i jej administracyjnemu umacnianiu w ośrodkach naukowych. Tym samym instytucje te straciły jakby filozoficzny i moralny mandat służby prawdzie, którą wcześniej porzuciły na rzecz koniunkturalnych interesów.

Dobrze więc chyba się stało, że inicjatywę opracowania i wydania *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, która jest długim splacanym Narodowi Polskiemu za czas zniewolenia, podjęło Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu będące oddziałem *Soiëta Internationale Tommaso d'Aquino*. Towarzystwo to działa przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i jest wolne od tych wszystkich obciążeń i zaszłości, jakie spoczywają na oficjalnych instytucjach typu PTF czy SiF PAN. Dzięki swej niezależności i otwarciu na szeroką grupę filozofów z całego świata może realizować podjętą inicjatywę.

K.S.: Inicjatywa opracowania i wydania *PEF* była przedstawiona Komitetowi Badań Naukowych, kiedy Towarzystwo starało się o pomoc finansową dla prac nad opracowaniem i wydaniem poszczególnych tomów *Encyklopedii*. Jak to wyglądało?

Cały tok rozmów, które pewnie kiedyś dla pamięci historycznej zostaną opublikowane, jak i procedury odmowy dofinansowania projektu opracowania i wydania *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, mimo pozytywnych recenzji, potwierdza to, co wcześniej powiedziałem, że i w tych instytucjach pozostał paraliż myślowy i decyzyjny jako skutek zniewolenia polskiej myśli filozoficznej. Ta zaszłość jest ciągle obecna i w państwowych instytucjach naukowych, które ujawniają to, podejmując co najmniej wątpliwe decyzje o finansowaniu określonych projektów badawczo-wydawniczych.

K.S.: *Encyklopedia* powstaje na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jednak ani Wydział, ani KUL nie jest podmiotem organizującym to przedsięwzięcie. Jaki jest

zatem związek wydawcy - Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu - z Uniwersytetem i Wydziałem?

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu jako oddział *Societa Internationale Tommaso d'Aquino* zostało powołane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Wydziale Filozofii tegoż uniwersytetu w 1996 roku, podczas V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej „Wolność we współczesnej kulturze”. Towarzystwo ma swoją siedzibę w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozofii KUL. Jest więc jego integralną częścią choć posiada odrębność prawną i organizacyjną. Główni inicjatorzy, autorzy i wykonawcy są profesorami i pracownikami Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a prace redakcyjne i organizacyjne są prowadzone na Wydziale Filozofii KUL. Jest to więc coś więcej niż tylko formalny związek w postaci siedziby na KUL podmiotu wydawniczego *PEF*, gdyż jest to związek personalny i naukowy.

K.S.: Jaką rolę we współczesnej filozofii i kulturze może odegrać przybliżanie stylu (metody) filozofowania św. Tomasza? Czy aby nie jest ona zdominowana innym stylem myślenia?

W dużej mierze tak! Współczesna filozofia i kultura jest zdominowana innym stylem myślenia, który, jak to się dziś okazuje, nie przysłużył się ani samej filozofii, ani tym bardziej kulturze. Obrany bowiem przez współczesną filozofię styl myślenia zaprowadził ją do bram nihilizmu, a kulturę na wskroś przesączył relatywizmem i destrukcjonizmem. Nie przywołuje się przed oczy współczesnego filozofa stylu filozofowania św. Tomasza, by zwolnić go od osobistego myślenia i odpowiedzialnego poszukiwania rozwiązań dla problemów, które niesie współczesna kultura. Nie chodzi o to, by te ostatnie zastąpić recytowaniem zdań wyjętych z Sumy Teologicznej czy Filozoficznej. Chodzi o zgoła coś odwrotnego, mianowicie o to, by współczesnemu filozofowi na nowo przywrócić wiarę w siłę rozumu, który

jest zdolny odkrywać prawdę zapisaną w świecie osób i rzeczy, pod jednym wszakże warunkiem, że zacznie badać byt a nie swoje myśli (*Fides et ratio*, 5). Chodzi więc także i o to, by w pierwszym rzędzie przypomnieć współczesnym filozofom, czym jest filozofia, co stanowi jej właściwy przedmiot i cel. Innymi słowy chodzi o to, by na nowo przywrócić filozofie samej filozofii. Filozofia bowiem współczesna oddała samą siebie we władanie innych nauk i zamiast być im „królową” i przewodniczką stała się ich niewolnicą i zakładniczką. Stąd popadła w zwątpienie co do sensu swej egzystencji i ratuje się ucieczką w mitologię, utopię i nihilizm. Tomasz tymczasem uczy współczesnego filozofa - jak czytamy w najnowszej encyklice Ojca Świętego *Fides et ratio* — że powinien on być przede wszystkim „apostolem prawdy” zapisanej w świecie osób i rzeczy oraz zmierzać ku niej bez wahania a w realizmie rzeczy (a nie myśli!) „uznać jej obiektywność”. Dlatego filozofia Tomasza jest „prawdziwie filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska” (44). Z tej racji i dla tych względów można mówić o „nieprzemijającej nowości myśli św. Tomasza” (43). Wyróżnia ją bowiem w najwyższym stopniu odwaga szukania prawdy i wolność ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualna uczciwość (43). Tomaszowa droga filozofowania pozwala odkryć w pełnym świecie harmonię istniejącą pomiędzy rozumem a wiarą (43), a także i to, że „ludzki rozum nie musi zaprzeczać samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treść wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru” (43). Co więcej, od Tomasza współczesny filozof może się nauczyć, jak osiąść prawdziwą mądrość. Pokazuje bowiem jej dwie komplementarne formy: mądrość filozoficzną która w oparciu o rozum uczy się prawdy z rzeczy, i mądrość teologiczną która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, „docierając do tajemnicy samego Boga” (44). Ponadto należy pamiętać, że troska o prawdziwą filozofię jest wyrazem troski o ludzką kulturę, a zatem i o samego człowieka. Człowiek bowiem zarówno wyraża się w kulturze, którą tworzy, jak i w niej wzrasta. Kultura jest uzewnętrznie-

niem jego rozumienia świata i samego siebie. Od filozoficznej koncepcji świata i człowieka zależy zatem kształt kultury, jeśli będą one fałszywe, kultura uniemożliwi wzrost osoby ludzkiej (dziś tzw. cywilizacja śmierci). Z tej racji nie jest sprawą bagatelną jaka filozofia leży u podstaw kultury.

K.S.: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu wchodzi w skład *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino* (SITA). Co to oznacza dla Towarzystwa? Na czym polega współpraca?

Afiliacja Towarzystwa do *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino* oznacza poszerzenie pola jego działania. Członkowie Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu są równocześnie członkami Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Warto tu przy okazji przypomnieć, że inicjatywę powołania Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu podjęto w roku 1974 na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym zorganizowanym przez zakon dominikanów w Rzymie i Neapolu z okazji 700 rocznicy śmierci Tomasza. Ostatecznie Towarzystwo to zostało założone 27 maja 1978 roku. **Wśród pierwszych członkowi współzałożycieli znajduje się Karol kardynał Wojtyła, obecny papież Jan Paweł II.** Włączenie Polskiego Towarzystwa w krwiociąg międzynarodowy otwiera przed członkami możliwości kontaktowania się z różnymi ośrodkami filozoficznymi, uczestniczenia w organizowanych przez nie sympozjach i kongresach, podejmowania wspólnych inicjatyw badawczych oraz konfrontowania z nimi swoich wyników badawczych.

K.S.: Kto może wejść w skład Towarzystwa?

Członkiem zwyczajnym Towarzystwa może zostać osoba, która ukończyła studia uniwersyteckie. Osoba ta powinna być zainteresowana uprawianiem klasycznej filozofii realistycznej oraz prowadzeniem badań w tym stylu. Po wypełnieniu deklaracji i przedstawieniu opinii dwóch członków zwyczajnych Towarzystwa Zarząd podejmu-

je decyzję i dana osoba staje się pełnoprawnym członkiem Towarzystwa. Można też zostać członkiem korespondentem. Towarzystwo Tomasza z Akwinu daje możliwość twórczego i zespołowego poszukiwania prawdy o faktach, przed którymi stawia filozofa współczesna cywilizacja i kultura. W dzisiejszym zawirowaniu idei, opinii i teorii coraz głośniejsze staje się wołanie o filozofów, którzy będą „apostołami prawdy”, a nie „prorokami nihilizmu”. Takim zaś może być filozof tylko wówczas — jak to już pisał Arystoteles w *Zachęcie do filozofii*—*gdy nauczy się żyć „ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to co boskie, i tak jak dobry sternik, umocniwszy swe życie w tym co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli”*.

Dziękuję serdecznie za rozmowę.

*Wymiad przeprowadziła
Katarzyna Stępień*

Mieczysław A. Krapiec OP

Rola filozofii w kształceniu humanistycznym¹

1. Wstęp - zrozumieć ludzkie poznanie i jego rolę w kulturze i życiu człowieka

I kultura, i filozofia, jako swoista baza kultury, w poznaniu ludzkim mają swój początek. Jednakże to ludzkie poznanie, będące początkiem kultury, bywa różnie pojmowane. Dziś bowiem znać coś, to wiedzieć, jak się używa danej rzeczy — to *know how*. Wiąże się to ze współczesnym rozwojem nauki, która od stulecia pod wpływem matematyzacji ukierunkowała się na wytwarzanie i doskonalenie narzędzi ludzkiej działalności. Dawniej bowiem — w czasach starożytnych i średniowieczu — zadaniem nauki była wiedza dla samej wiedzy — *scire propter ipsum scire*. Uważano bowiem, że człowiek spełnia się jako człowiek wówczas, gdy aktualizuje swoje najwyższe ludzkie potencjalności. Jeśli maksymalne aktualizowanie potencjalności człowieka - *optimumpotentiae* — było synonimem ludzkiej cnoty i doskonałości, to zaktualizowanie najwyższych władz — u człowieka: władzy rozumowo-poznawczej stanowiącej specyfikę bytu ludzkiego — jest osiągnięciem szczytowym ludzkich możliwości działania. A każda rzecz istnieje, jak sądzono słusznie, dla działania (*esse propter agere*), u czło-

¹ Pierwsza wersja niniejszego artykułu ukazała się w pracy M. A. Krapca, *O rozumieniu filozofii*, Lublin 1991, s. 303-315, i nosiła tytuł *Po co filozofia?*

wieka zaś (*esse propter seipsum ut agentem*) „być dla siebie samego jako działającego”. Szczytowym momentem poznania jest uzgodnienie się z poznawaną rzeczywistością-bytem, a więc osiągnięcie prawdy. Poznać rzeczywistość i uzgodnić się z nią w akcie prawdziwościowego poznania miało być istotnym momentem spełnienia się człowieka jako bytu przygodnego, poznającego swą przygodność, szukającego rozumienia bytu. Poznanie prawdziwościowe rzeczywistości miało człowieka uzgodnić z rzeczywistością doprowadzić go do harmonii z nią, zwłaszcza przez ukazanie ostatecznego sensu bytowania.

2. Niebezpieczeństwo instrumentalizacji poznania

Już w średniowieczu św. Bonawentura skrytykował ten ideał poznania, chyba niesłusznie oznajmiając: *scire propter ipsum scire superbia est* („poznanie dla poznania pychą jest”) i zaproponował ideał poznania jako: *scire propter amare* („poznać, aby kochać”). Jeśli wiedza dla samej wiedzy miała być pychą, to wiedza dla miłości miałaby wartościować naukę. Rozpoczęło się instrumentalizowanie poznania. Trzeba było być świętym, aby powiązać prawdę z miłością. Dobra najwyższego, a więc Boga, pojętego jako cel wszelkiego ludzkiego działania. Gdy naukę zaczęto podporządkowywać wartościom innym niż samo poznanie, poczęto poznanie instrumentalizować; co miało swe dobre i złe strony. Dobre, gdyż nauka stała się cenioną wartością społeczną zwłaszcza dla władzy; złą stroną nowej sytuacji było podporządkowywanie jej innym, pozapoznawczym wartościom. Tendencje te, zresztą zawsze istniejące, nie były groźne, o ile pochodziły „od zewnątrz” w stosunku do nauki, tj. od ludzi władzy.

Nowa sytuacja zaistniała w kontekście postkartezjańskich rozróżnień świata ducha - *res cogitans* - i świata materii - *res extensa* - oraz skoncentrowania poznawczej uwagi na świecie materii, na mierzalnej „rozciągłości”, którą można było i należało, przy zastosowaniu matematyki, zużytkować dla ludzkich potrzeb. Stajemy się odtąd świadkami rozwoju nauk ścisłych, przy równoczesnym przewyciężaniu

koncepcji nauki platońsko-arystotelesowskiej, mało przydatnej do opanowania świata materii.

Wiek XIX, wraz z realnym rozwojem nauk przyrodniczych, przynosi zarazem nowe koncepcje i teorie nauki w pomysłach I. Kanta oraz A. Comte'a. Jeśli koncepcja naukowego poznania — według Platona i Arystotelesa - kierowała się ogólnym naukotwórczym pytaniem: DIA TI - „dzięki czemu” - „dlaczego” coś jest? - to trzeba było najpierw ustalić niewątpliwe fakty, a następnie starać się wyjaśnić je poprzez ukazanie takiego czynnika, „dzięki któremu” dane fakty zaistniały i są takie, jakie są nam dane w naszym poznaniu spontanicznym lub zreflektowanym.

Natomiast współcześnie znajdujemy się w odmiennym klimacie naukowego poznania, odziedziczonym po wielkich systemach filozoficznych I. Kanta i A. Comte'a i wzbogaconych wielką pełną sukcesów praktyką nauk przyrodniczych, a zwłaszcza fizycznych i technicznych. Oddaliliśmy się bardzo od starożytnego ideału poznania: *sdrepropter ipsum scire* — „wiedzieć po to tylko, aby wiedzieć”; a raczej wyznaje się w nauce hasło praktyczne: *scire propteruti* — „wiedzieć, aby użytkować”. Na zapleczu dzisiejszego pojmowania nauki stoją dwie wymienione koncepcje naukowego poznania, związane z systemami filozoficznymi. Naukotwórczym pytaniem dla I. Kanta było: „jakie są aprioryczne, subiektywne warunki wartościowego poznania?”. Takim apriorycznym warunkiem jest nie tylko sam człowiek i jego aparatura poznawcza, ale i akt poznawczego mierzenia przez czasoprzestrzenny „metr”. Dla A. Comte'a poznaniem naukowym (po odrzuceniu teologii i metafizyki) kieruje naukotwórcze pytanie: „jak” prawidłowo przebiegają fakty? Na pytanie „jak?” można odpowiedzieć poprzez opisy, klasyfikacje, operacyjne definicje, mierzenie i wreszcie - wielkie ekstrapolacje pomiarów. Stąd współcześnie ideałem poznania skutecznego jest wiedzieć — „jak użytkować poznawanie” — to *know how*! W użytkowaniu, czyli instrumentalizacji poznawanego przedmiotu, doniosłą rolę pełnią matematyczne funkcje ujmujące niektóre relacje ilościowe, na podstawie których można skonstruować

narzędzie lub też posłużyć się poznawanym przedmiotem jako narzędziem dla zamierzonych operacji, a więc technizacji rezultatów poznania. A dogodną i skuteczną, jak się okazało, drogą, która ku temu prowadzi, jest hipotetyczno-dedukcyjna metoda polegająca na dobieraniu (w oparciu o dotychczas uzyskane skutecznie rezultaty poznawcze) odpowiednio zestawionych matematycznych funkcji dla pokierowania eksperymentalnymi zabiegami i uzyskania zamierzonych rezultatów praktycznych. Hipotetyczno-dedukcyjna metoda została uznana nie tylko ze względu na skutecznie uzyskiwane rezultaty, ale nadto zyskała mocną teoretyczną podbudowę przez powiązanie z neokantyzmem i jego specyficznym aprioryzmem, usprawiedliwiającym właśnie hipotetyczność teoretycznych założeń w procesie poznawczym. Pozytywizm naukowy usiłował poszerzyć K. Popper przez zaprzeczenie dogmatycznego empiryzmu, przez odrzucenie w nauce weryfikacjonizmu na rzecz falsyfikacjonizmu, przez osłabienie indukcji na rzecz dedukcji. Zaakcentował przy tym jeszcze mocniej hipotetyzm, który już nie musiał ograniczać się tylko do teorii, ale także stosować się do doświadczenia. Stąd też wiedza utraciła stały punkt odniesienia, a stała się raczej zwartą masą poznawczą, jakby „pływającym okrętem”. A w swej „ontologii” Popper przyjął jeszcze tzw. trzeci świat, jako świat nauki i kultury żyjący własnymi prawami.

Nastąpił bardzo intensywny rozwój samej nauki w postaci doskonalenia zastanych już w kulturze materialnych wytworów i narzędzi oraz wynajdywania i tworzenia nowych narzędzi i wynalazków, rewolucjonizujących ludzkie życie. Doskonalenie narzędzi stało się nawet synonimem „naukowości” nauki, albowiem najrozmaitsze dziedziny ludzkiego poznania naukowego poczęto traktować jako narzędzia lub zespół narzędzi umożliwiających samo ludzkie życie lub je ułatwiających. Stąd nauki ekonomiczne, medyczne, rolnicze, nauki o Ziemi i astronomię poczęto traktować jako doskonalenie „narzędzi” w konkretnym technicznym opanowaniu odpowiednich obszarów świata materii. „Wiedzieć jak” - to *know how* — można zużytkować dla ludzkich potrzeb odpowiednio uprawianą dziedzinę po-

znawczą było konkretnym sprawdzianem sukcesu naukowego poznania. W tym sensie sama nauka stała się zasadniczym i potężnym instrumentem rozwoju społecznego i gospodarczego państwa organizującego naukę i prowadzącego efektywną politykę naukową. W takiej sytuacji tzw. nauki filozoficzne nie mogły się pochwalić doraźnymi sukcesami i musiały schodzić na margines społecznego zainteresowania naukowego.

3. Minimalizm poznawczy w kulturze i jego konsekwencje

Gorzej jeszcze się stało, gdy to w samej filozofii poczęto szukać teorii zacieśniającej wartościowe ludzkie poznanie do przedmiotu i metod badawczych przyznających wartość jedynie skrajnemu empiryzmowi. Wskutek tego poza wąskim rozumieniem nauki pozostały olbrzymie dziedziny także racjonalnego poznania. I już nie pomogło konstruowanie nowej „mitologii”, która by miała „zagarnąć” te dziedziny poznawcze, które nie są nauką w rozumieniu skrajnego empiryzmu. Metody i cień tak rozumianej nauki mocno rzutują na uprawianie poznania racjonalnego w naukach humanistycznych, społecznych i postawach ideologicznych tam, gdzie „ideologia” zajęła miejsce wiary i racjonalnie uprawianej filozofii.

Postawa poznawcza nauk przyrodniczo-technicznych sprawdzająca się w opanowywaniu materii i produkcji coraz doskonalszych narzędzi użytkowych przez człowieka poczęła ukazywać swe groźne oblicze w postaci zanieczyszczenia środowiska naturalnego i wyraźnej tendencji — zarówno na polu nauki, jak społeczno-politycznym instrumentalizowania samego człowieka. Wystarczy tu wspomnieć o coraz „śmielszych” próbach inżynierii genetycznej w odniesieniu także do samego człowieka. A w naukach społeczno-politycznych, mimo wzniosłych niekiedy haseł, traktuje się różne grupy ludzkie wyraźnie w sposób narzędny, poprzez wzbudzanie masowej nienawiści, manipulowanie partiami politycznymi, środkami masowego przekazu dla celów nieraz dalekich od realnego dobra

człowieka. W tym wszystkim sam człowiek - podobnie jak wytwarzane przez niego narzędzia - jest „używany” do innych niżli jego osobowe dobro celów.

Powszechnie odczuwane zagrożenie człowieka — zwłaszcza po ostatnich wojnach - jest następstwem historycznych postaw poznawczych i opartego na nich rozwoju współczesnej kultury. Wymaga to ponownego przemyślenia funkcjonowania filozofii w budowaniu koncepcji racjonalnego poznania, w tym także nauki w jej różnorodnych rozgałęzieniach. Zbyt wiele nagromadziło się apriorycznych nastawień — zarówno w samej koncepcji naukowego poznania, jak i rozpowszechnionego poglądu na świat i miejsce człowieka w świecie natury i kultury, w tym szczególnie we współczesnym społeczeństwie państwowym i międzynarodowym.

4. Konieczność wsparcia ludzkiej kultury ze strony filozofii, a nie „pseudofilozofii”

Powrót jednak do filozofii jako podstawy kulturowego zachowania się człowieka w świecie współczesnym następuje wiele trudności. Do jakiego typu filozofii należy powrócić czy ewentualnie jaką filozofię zbudować na nowo? Przecież tyle już było różnorodnych systemów filozoficznych i żaden z nich nie stał się „wylącznym” sposobem rozumienia rzeczywistości. I chociaż współczesny kryzys kultury i człowieka jest następstwem filozoficznych i ideologicznych poglądów, to jednak nie jest to dla wszystkich ludzi oczywiste; i nie okazuje jakiegoś „idealnego” systemu filozoficznego, mającego ostatecznie rozjaśnić rozumienie świata, człowieka i nakreślić racjonalny ludzki sposób bycia i działania. Ale to jednak nie zwalnia od myślenia, od formowania propozycji, które posiadają swe racjonalne uzasadnienia.

A zatem powrót do filozofii nie może się stać dziełem dowolnego „wi-dzi-mi-się” menedżerów grup społecznych i polityków, którzy zawsze będą mieli na uwadze swe własne cele, dalekie nieraz od prawdziwościowych celów poznawczych. A bez celów prawdziwo-

ściowych jest daremne, a nawet niekiedy zbrodnicze, organizowanie instytucji „naukowych”, jak o tym świadczą praktyki związane z „totalnym” uszczęśliwianiem ludzkości. Powrót do filozofii może być dziełem zasadniczo samych filozofów i tych, którzy interesują się i doceniają rolę filozofii w całokształcie kultury.

Ale chodzi tu - wyraźnie — o filozofię, a nie o ideologię. Ta ostatnia bowiem miała na przełomie XVIII i XIX wieku zastąpić metafizykę i stać się generalną podstawą wszelkiej nauki, albowiem wówczas pojmowano ją jako teorię ludzkich wrażeń, postrzeżeń i idei — a to wszystko, po Condillacu i empiryzmie angielskim, miało uchodzić za bazę, a nawet przedmiot ludzkiego poznania. Jednak w XIX wieku, po Marksie, ideologia stała się poglądem na świat i programem działania klasy robotniczej, a zwłaszcza jej partyjnych przywódców, którzy deklarują głoszoną przez siebie ideologię jako „światopogląd naukowy”. Przy bardziej ironicznym spojrzeniu na historię filozofii można dojrzeć, że szereg filozoficznych systemów w gruncie rzeczy jest ideologią i to z podwójnej racji:

1. raz dlatego, że wywodzi się z teorii poznania, jako „filozofii pierwszej”, a więc uznaje — przynajmniej wirtualnie — że przedmiotem źródłowym naszego poznania są właśnie wrażenia, postrzeżenia, pojęcia — czyli w szerokim znaczeniu „idee”;

2. po wtóre dlatego, iż usiłuje w filozoficznych dociekaniach stosować terminy i metody zaczerpnięte z nauk „wiodących”. A niektóre kierunki filozofii głoszą wprost, iż są naukowe dlatego, że zasadniczo „generalizują” wyniki nauk szczegółowych (głównie przyrodniczych) - jak gdyby samo generalizowanie niesprawdzalne było czymś więcej niżli *wishful thinking*- „myśleniem życzeniowym” - prowadzącym do z góry upatrzonych celów.

5. Czym jest filozofia?

Filozofia od początków swego istnienia i także dzisiaj jest zgoła czymś innym. Jest wysiłkiem poznawczym ostatecznościowego ro-

zumienia rzeczywistości. A więc sprawa pierwsza, to rozważenie pytania: „co to jest rzeczywistość”? Zorientowanie się bowiem w różnych naukach i sztukach ukazuje albo różne rozumienie „rzeczywistości”, albo przynajmniej różne jej typy, które siłą rzeczy suponują rozumienie naczelne, pierwotne i źródłowe. Jeśli bowiem istnieje „rzeczywistość” matematyczna, fizyczna, teatralna, filmowa, historyczna, „rzeczywistość” literacka, gospodarcza itp., to czym jest rzeczywistość jako rzeczywistość? I „dzięki jakiemu” czynnikowi jest ona właśnie „rzeczywistością”? Tu od razu jawią się problemy bytu i jego rozumienia, albowiem rzeczywistość — w filozoficznym jej rozumieniu - jest „bytem”. Ale „dzięki czemu” coś jest bytem?

Oto zagadnienie pierwsze i naczelne decydujące o charakterze filozoficznego poznania i roli filozofii w kulturze, jeżeli u podstaw kultury leży rozumienie świata i człowieka. Jeśli bowiem za rzeczywistość, za byt jako byt uzna się nie to, co istnieje konkretnie i realnie, ale to, co w naszym poznaniu zostało ujęte (siłą rzeczy aspektywnie i abstrakcyjnie) jako domniemana najważniejsza „treść” czy „osnowa” istniejącego świata, to już na samym początku „wypadamy” z rzeczywistości i dla rozumienia rzeczywistości już nie jest (w zasadzie) ważne, co my „sobie myślimy” o tak ujętej „rzeczywistości”. To może być ciekawe dla dziejów samego myślenia, ale nie rozumienia świata i ustalenia miejsca człowieka w tym świecie. Wówczas myślenie filozoficzne musi się stać „aprioryczną siatką”, którą będziemy nakładać na rzeczywistość, w świadomości naszego a priori będziemy wówczas rozumieć jawiący się „pod siatką” naszej teorii świat rzeczy, ludzi i zdarzeń, zgodnie z aprioryczną naszą teorią. A ostatecznie rozumienie rzeczywistości może być - w rzeczy samej - dwojaki: monistyczne (monizujące) i pluralistyczne. Od początku historii filozofii te dwa rozumienia rzeczywistości ze sobą jakby konkurują. Oczywiście bardziej proste i powierzchownie jasne wydaje się monizujące rozumienie rzeczywistości. Bieda jednak z tym, że jest ono uwikłane w wewnętrzne sprzeczności, które bądź zakłada się na początku tworzenia systemu (*casus* Hegla), bądź do których dochodzi się w wyniku

konfrontacji założeń z faktami. A rozumienie pluralistyczne rzeczywistości prowadzi z konieczności (pod groźbą popadnięcia w absurd!) do uznania Absolutu, a więc istnienia Boga jako źródła bytu, źródła pluralistycznej przygodnej rzeczywistości, co czasem nie jest „wygodne”.

Owe dwie opcje ostatecznego rozumienia świata pociągają za sobą całą „resztę”; a więc rozumienie człowieka, jego sensu bycia, rozumienia sensu racjonalnego poznania, sensu nauki, moralności, sztuki, religii. Nie można od tych zagadnień nigdzie uciec. Albowiem korzenie rozumienia świata, człowieka i kultury — to jest właśnie filozofia. Można o niej nie myśleć, można jej nie znać, można się z nią nie liczyć, ale bez niej nie można niczego ostatecznie rozumieć. Ale to też nie znaczy, że ten, kto uprawia filozofię i jej się poświęca, jest „wszystko-widzącym”. Przeciwnie, bardziej dotyka on tajemnic aniżeli ten, kto z filozofią nie ma do czynienia. Unika jednak jednej sprawy: poznawczego rozbicia się o absurd. Uniknięcie absurdu sformułowanego w postaci sprzeczności — utożsamiającej byt i niebyt zarazem — jest tym jedynym zwycięstwem myśli poznawczej, która nie uśmierca w zarodku samego poznania.

6. Cel filozofii w kulturze i życiu człowieka

Jeśli ktoś pyta — po co jest filozofia, to jedyną ostateczną odpowiedzią jest: aby usiłować ostatecznie rozumieć rzeczywistość. A takie rozumienie jest podstawą i całego racjonalnego porządku, i nabudowanej na nim kultury. Oczywiście chodzi tu o filozofię, jako wyjaśnienie istniejącego świata - a nie o różnego typu ideologie, które pretendują do miana filozofii, ale nią nie są gdyż zamieniły poznanie na myślenie, a przez to ustawiły się nie na drodze prawdy, ale życzeń i mirażu dobra, niestety często pozornego.

Taka filozofia ma swoją historię sięgającą początków greckiej kultury antycznej. Myśliciele bowiem starogrecy - przy zastosowaniu różnych dróg poznania - starali się po swojemu zrozumieć i zarazem

wyjaśnić to, czym jest ostatecznie rzeczywistość, czyli wszystko, co tak lub inaczej bytuje. I chociaż ich wyjaśnienia doprowadzały zazwyczaj do monizmu upatrującego w samej materii lub jakiejś racjonalnie ujętej zasadzie (tożsamość!) jeden rdzeń-osnowę wszystkiego, co bytuje, to jednak ich przedmiotem i „punktem wyjścia” w wyjaśnianiu był świat jako jawiące się fakty dane do wyjaśnienia. A więc sama rzeczywistość istniejącego świata stanowiła przedmiot i ośrodek zainteresowania poznawczego. Przy tym wyjaśnienie dokonywało się w oparciu o język naturalny, na którym też wykształciło się zdroworozsądkowe poznanie i myślenie kierujące ludzkim życiem i zachowaniem się człowieka w świecie, oraz bardzo szeroki wachlarz różnorodnych nauk teoretycznych, praktycznych i techniczno-twórczych (w tym artystycznych).

Arystoteles był chyba jedynym filozofem, który opanował całość kształt ówczesnej wiedzy naukowej i filozoficznej (oczywiście wskutek zaczątkowego wówczas stanu nauki!), a nadto odróżnił filozofię pierwszą (metafizykę) od wszelkich innych typów poznania naukowego i przez to wskazał drogę do specyficzności filozofii, jej języka oraz nieredukowalności jej do nauk szczegółowych. I chociaż on sam nie przezwyciężył platonizmu (mimo iż zwalczał idee platońskie), uznając stany ogólne rzeczywistości za bardziej podstawowe i pierwotne (co oczywiście było pomieszaniem sposobu pojęciowego poznania ze sposobem bytowania) - to jednak on - Arystoteles - związał ludzkie poznanie i naukę z realnym, materialnym światem dostępnym naszemu poznaniu w empirii zmysłowej, która dostarcza „tworzywa” dla intelektualnego zrozumienia samej rzeczy w procesie tworzenia pojęć i sądów.

Stanowisko Arystotelesa zostało w dużej mierze przejęte przez innych filozofów, tak greckich, jak i rzymskich, a wreszcie arabskich. Zwłaszcza ci ostatni, szczególnie zaś Avicenna, rozbudowali niektóre ważne momenty metafizyki Arystotelesa. Dla rozwoju filozofii klasycznej, której zadaniem jest wyjaśnianie ostatecznie świata realnego, szczególnie doniosłe stały się dwie sprawy dotyczące struktury bytu

— koncepcja tzw. trzech natur oraz odkrycie aktu istnienia „natury pierwszej”².

Teoria trzech natur zaciążyła na metafizyce w postaci tzw. warstwowej struktury bytu u J. Dunska Szkota rozumienia bytu jako najszerszej „warstwy” wspólnej Bogu i stworzeniom; przy czym rozumienie bym tak pojętego mogło się sprowadzić jedynie do niesprzecznej struktury. To zaś dało początek wszelkim „ontologiom”, które miały zastąpić metafizykę bytu realnego. Nadto niesprzecznościowa koncepcja bytu nie uwyraźniła różnicy między bytem realnym a bytem myślnym, przeciwnie — zasadniczo ją zatarła, wskutek czego w filozofii poczęto coraz częściej posługiwać się „pojęciem bytu” miast samym „bytem”. Kulminacyjny punkt zatarcia różnicy nastąpił w teorii Hegla, który także porzucił niesprzeczność jako czynnik konstytutywny bym na rzecz właśnie „sprzeczności” fundującej rzekomo ruch dialektyczny.

7. Odkrycie aktu istnienia i jego roli w bycie - ku pełnemu zrozumieniu rzeczywistości

Problematyka „aktu istnienia” odkryta u Arabów, na tle recepcji przez Koran i filozofię arabską Biblii, głoszącej stworzenie świata przez Boga, osobowego Absolutu - „Który Jest” — dostała się na Zachód wraz z łacińską wersją filozofii arabskiej. Ale dopiero św. Tomasz

² Avicenna bowiem, zastanawiając się nad rozróżnionymi przez Arystotelesa rodzajami substancji, dostrzegł, że można i należy je pojmować trojako: a) jako konkret w świecie realnym, np. Sokrates; b) jako ogólne pojęcie tego konkretnego — „człowiek” - i tak pojęta substancja istnieje tylko w myśli; c) jako zespół cech konstytutywnych, całkowicie oderwanych od istnienia bądź w świecie, bądź w myśli; i to jest „natura trzecia”, „będąca w sobie” np. „człowieczeństwo”, o którym nie można nic powiedzieć poza wyliczeniem jego cech konstytutywnych. Naturę trzecią nazwał *possibile esse* — „czystą możliwością”, która stanowić może przedmiot myśli Bożej. Czystym możliwościom przeciwstawił *necesse esse* — konieczność istnienia — Boga. Natury trzecie, czyste możliwości, stają się bytem realnym, gdy Bóg - *necesse esse* wlewa w nie swoje istnienie, które wówczas jest tylko przypadłością rzeczy istniejącej.

z Akwinu spożytkował to „odkrycie”, znane już Wilhelmowi z Oweronii i Albertowi Wielkiemu. Dla Tomasza - a była to rzeczywista rewolucja w filozofii — akt istnienia bytu ukazał się jako istotny moment konstytuujący porządek rzeczywisty³. Bytem jest wszystko to (będąc jakąkolwiek zdeterminowaną w sobie treścią-istotą), co istnieje aktualnie. Treść-istota może się wykształcić tylko „pod aktualnym istnieniem”, a wszelkie abstrakcyjne ujęcia bytu są ujęciami aspektowymi treści bytu w oderwaniu (abstrakcji) od jego aktu istnienia.

Dla św. Tomasza jako teologa szczególnie kluczowe były dwa problemy: rozumienie bym realnego i na tym de możliwość jakiegoś rozumienia Boga; rozumienie samego człowieka.

Zapoczątkowana przez Avicenne poprawka rozumienia bym przygodnego i koniecznego dojrzała w pełni w umyśle Tomasza. Byt-rzeczywistość, nam dostępny, jest tylko przygodny, a nie konieczny, jak to było w mniemaniu Greków i Arystotelesa, uznających konieczne, odwieczne istnienie świata. Przygodność bytowa płynie z nietożsamości w bycie jego istnienia i istoty. Znaczy to, że nie jest tym samym

³Tomasz z Akwinu był zasadniczo teologiem i jego pisma są przede wszystkim pismami teologicznymi. Ale właśnie Tomasz, jako teolog, musiał posługiwać się jakąś filozofią. A wówczas powszechny w użyciu był platonizujący augusrynizm, który w dużym stopniu apriorycznie wyjaśniał rzeczywistość świata, człowieka i Boga. Pojawienie się w średniowieczu arystotelizmu, systemu tłumaczącego aposteriorycznie świat realny, systemu racjonalnego z rozbudowaną logiką i teorią nauki, pozwoliło Tomaszowi posłużyć się arystotelizmem w uprawianiu teologii. Konieczne stały się jednak poprawki, i to zasadnicze, samego Arystotelesa, który wówczas posiadał niezwykle autorytet. A rola autorytetu w średniowieczu była niezwykle doniosła. Uważano bowiem, że prawda jest wspólną własnością ludzkości, a nie oryginalnym pomysłem jakiegoś człowieka. Stąd panowało przekonanie, że trzeba uzgodnić się w formowaniu swego nauczania z uznanymi autorytetami. Tylko „doktryna wspólna” myślicieli starożytnych i współczesnych budziła zaufanie. Powodowało to chęć uzgodnienia różnych autorytetów, niekiedy „za wszelką cenę”, i dlatego interpretowano „wedle swego rozumienia” wypowiedzi filozofów i ojców Kościoła. Postępował również tak samo św. Tomasz, który swoje rewolucyjne osiągnięcia w dziedzinie metafizyki — a było to rozumienie bytu - uzgodnił i z Arystotelesem, i Boecjuszem, i z innymi, którzy byli dalecy od Tomaszowej koncepcji rzeczywistości.

strona treściowa bym (być np. Adamem), co istnieć. Istnienie bytu, nie utożsamiając się z jego stroną treściowo-istotową nie jest pochodne od samej istoty. Gdyby tak było, to istnienie byłoby nieutralne, jak nieutralna jest konieczna istota bym. Zatem istnienie realne bym suponuje taki byt, którego istotą jest istnienie. Bez takiego bytu koniecznego nie byłoby również bytów przygodnych, czyli świata. A byt, którego istotą jest istnienie - to Bóg. Jego imieniem jest Byt, w sformułowaniu osobowym, biblijnym - Ten, Który Jest.

Drugim problemem było rozumienie człowieka, adresata objawienia Bożego i bytu osobowego, któremu świat został poddany we władanie. Tutaj także Tomasz dokonał rewolucji myślowej, odcinając się realnie — przy pozornej zgodzie — od Arystotelesa i Platona, pojmując człowieka jako byt osobowy istniejący istnieniem duszy (dusza istnieje w sobie jako w podmiocie), która jest organizatorką materii do bycia ludzkim ciałem. Dlatego tak istniejąca dusza organizująca i dezorganizująca materię ciała nie jest całkowicie i ostatecznie uzależniona od materii ciała i ma szansę przetrwania śmierci.

Ogólna teoria bytu i teoria człowieka są zasadniczym wkładem Tomasza w myśl filozoficzną mimo iż Tomasz był teologiem. System wypracowany przez Tomasza nazwano „tomizmem”, który rzekomo miał istnieć w historii filozofii nieprzerwanie. Ale chyba bliższym prawdy jest twierdzenie, że w historii filozofii istniało nieprzerwane odwoływanie się do Tomasza (najczęściej błędne i często niezgodne z samymi tekstami Tomasza, interpretowanymi w świetle jakiegoś kierunku „tomistycznego”)⁴. Innym problemem związanym

⁴ A zaczęło się to już bardzo wcześnie, bo wraz z Idzikiem Rzymianinem i jego rozprawą *Theoremata de essentia et esse*, w której sam Idzik chciał uwypuklić nowość nauki Tomaszowej na temat bytu i jego komponentów: istoty i istnienia. Chcąc podkreślić nietożsamość w bycie istoty i istnienia, użył złej terminologii, nazywając istotę i istnienie „rzeczami” różnymi od siebie. To spowodowało utarcie się terminologii o „rzeczowej” różnicy: *distinctio reiūs, sicut res a re*, a wraz z tym burzliwą wielowiekową dyskusję na temat „realnej” różnicy istoty i istnienia w bycie przygodnym. Argumentowano o nieobecności różnicy różnorako, a przede wszystkim charakterem obiektywi-

z tym zagadnieniem była różna interpretacja analogii bytowej, interpretacja arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości, teorii przyczyny — w rezultacie odmienne rozumienie Bym Absolutnego - Boga.

Dla św. Tomasza wszelkie sposoby istnienia domagają się jakiegoś bezpośredniego lub pośredniego kontaktu z tym, co istnieje, aby móc stwierdzić, jakim jest bytem to, co istnieje. I tylko akt istnienia niebędący „cechą” bym, ale jego „aktem” realizującym treść — nie ustawia nas apriorycznie w stosunku do rzeczywistości, ale przeciwnie - „domaga się” zawsze kontaktu z tą rzeczywistością i przez to gwarantuje realizm poznawczy, uzależniający ludzkie poznanie od świata realnie istniejącego.

A stwierdziwszy jakiś realny byt jako fakt (jako akt) doniosły sam w sobie i dla człowieka, możemy usiłować w filozofii dać wyjaśnienie doniesłego faktu bytowego (np. realności bym, pluralizmu, poznawalności bytu, zmienności itp.), poprzez ukazanie takiego jednego, koniecznego czynnika, którego negacja będzie: a) absurdem (sprzecznością); b) implikowała sprzeczność; c) lub wreszcie będzie równoważna negacji samego faktu danego nam do wyjaśnienia. I taki proces wyjaśniania jest istotnie procesem metafizycznego myślenia, jako typu wyjaśniania ostatecznościowego, dlatego że w nim uzyskujemy ten „czynnik-rację” bym - dzięki któremu „uniesprzeczniamy”

stycznym poznania ludzkiego. Gdyby różnica miała być „realną”, to posiadalibyśmy „pojęcie istnienia” różne od „pojęcia istoty”. A tymczasem mamy tylko pojęcie bytu jako istoty, zatem nie ma miejsca na różne realne istnienie. Przy założeniu teoriopoznawczym, że wszelkie rezultaty poznania przybierają postać „pojęć”, argumentacja wydawała się poważna. Ale to nie jest prawdą, że wszelkie poznanie ludzkie sprowadza się do produkcji pojęć i właśnie samo istnienie rzeczy jest „nie-pojęciowalne”, nie da się wyrazić w żadnym pojęciu, gdyż jest aktem prostym, niezłożonym z żadnych cech, które mogłyby ukonstytuować „pojęcie”. Nadto wszelkie poznanie pojęciowe jest poznaniem zapośredniczonym, gdyż pojęcie jest znakiem, w którym i poprzez który mamy przystęp do rzeczy. Tymczasem istnienie „uderza” nas bez-pośrednio, bez-znakowo i dlatego nie jest możliwe utworzenie znaku-pojęcia istnienia. O istnieniu można wydać jedynie sąd „A istnieje”, a jest to sąd egzystencjalny, bezorzecznikowy, stojący u podstaw wszelkich aktów realnego poznania rzeczywistości.

fakty dane nam do wyjaśniania; czyli oddzielamy bytowe fakty od niebytu. Gdyby bowiem nie było czynnika, „dzięki któremu” dany fakt jest realnym bytem, to nie byłoby racji bytowej, „dzięki której” dany fakt raczej jest niż nie jest. Oprócz wyjaśniania ostatecznego spotykamy się na terenie filozofii z teoriami i swoistymi „hipotezami”, które w procesie wyjaśniania wypełniają lukę w systemie, są z systemem koherentne i same w sobie niesprzeczne.

8. Podsumowanie - św. Tomasz przewodnikiem w budowaniu filozofii będącej wsparciem ludzkiej kultury

Ukazany m typ filozoficznego wyjaśniania jest właściwy tylko dla filozofii i czyni z niej poznanie podstawowe, racjonalne, zorganizowane i autonomiczne, którego nie mogą zastąpić żadne nauki szczegółowe. A w historii ludzkiej myśli — podstawy takiego typu wiedzy znalazły się w platońsko-arystotelesowskiej koncepcji nauki i jej nakotwórczym pytaniu DIA TI - „dlaczego”; a u Tomasza było rozumiane jako *cognitio (explicaria) per altis-simas (ultimas) causas*, a więc „poznanie (wyjaśnianie) przez najwyższe (dostateczne) czynniki” — takie, które oddzielają byt od niebytu.

Powrót do tekstów oryginalnych samego Tomasza oraz wykorzystanie pogłębionej metodologii (zwłaszcza) filozoficznego poznania pozwala nie tylko odczytać oryginalną myśl samego Tomasza, ale nadto zrozumieć wagę Tomaszowego odkrycia, co pozwala pogłębić filozoficzne poznanie i je także rozwinąć poprzez uwzględnienie dociekań różnorodnych systemów filozoficznych. Dokonywanie syntezy jest chyba jedynie możliwe na gruncie podstawowych przymieślni św. Tomasza, a to z tego powodu, że jest to filozofia zneutralizowana, nieakceptująca żadnego a priori i nie ustawiająca poznania na żadnych „pre-koncepcjach” wyznaczających jednoznacznie dalszy bieg myśli; przeciwnie - kontaktująca z tym, co istnieje jako byt realny, a także jako byt myśli.

Tomasz zwrócił najpierw uwagę na problematykę bym przygodnego, danego nam w codziennej empirii; ta problematyka nic nie strą-

cila na znaczeniu i dziś, owszem, stała się nawet bardziej jeszcze interesująca, gdyż historia filozofii lepiej ukazała groźne pomyłki rozumienia samego bym. Drugi zespół problemów dotyczy samego człowieka, jego struktury bytowej, jego działania i postępowania oraz ostatecznego sensu jego życia. Niechaj zatem te dwa kluczowe problemy zilustrują tzw. tomistyczne rozumienie rzeczywistości — a więc realnego świata i zanurzonego w nim człowieka.

On the philosophy in the humanistic education

The philosophy, as a loving of the wise knowledge, is inseparable from the man - the man is always a philosopher by his nature. An embryo of the philosophy is an original common sense recognition (a spontaneous one). Within the whole process of clearance and precizing of the common sense recognition, there were difficulties, reductions, errors — what consistently originated different philosophical systems. An appearance of the incorrect solutions itself testifies that the truth of world, man and human matters is possible and accessible in the cognition. It takes place in the philosophy, which is a basic, understanding cognition of world, man and his activities.

The philosophy, as a basic knowledge always accompanying to the man, determines a human culture, which consists of (1) cognition: both ante-scientific and scientific one, formed by science-creative questions; (2) understanding of human behaviour and all individual or social (policy comprised) morality; (3) understanding of technical and artistic creativeness, and (4) religion - a cap of the personal life of man, rationally relating to the First Source of life, his Pattern and the Final Goal - God. So understood philosophy, as loving of the rational cognition, is a base of the humanistic culture, that is the culture of man.

Zofia J. Zdybicka USJK

Rola religii w kulturze współczesnej

Opisu i oceny współczesnej sytuacji kulturowej naszego kręgu dokonują liczni socjologowie, filozofowie, a także kościoły, w tym również kościół katolicki, przede wszystkim Jan Paweł II. Wszyscy zgodni są co do tego, że nasza kultura przeżywa kryzys i dotyczy on istotnych jej elementów. Nie zatrzymując się na opisie przejawów kryzysu, pragnę wskazać przede wszystkim na jego źródła filozoficzne. Te uważam zresztą za najważniejsze.

Kryzys współczesnej kultury to przede wszystkim kryzys prawdy o człowieku, czyli filozofii człowieka. Nowożytne i współczesne filozofie i ideologie prezentowały błędne wizje człowieka. To właśnie błędy antropologiczne - jak wskazał Jan Paweł II — stały się źródłem błędów społecznych, politycznych, od totalitaryzmu począwszy po skrajny liberalizm.¹

Błędy antropologiczne dotyczyły przede wszystkim relacji człowiek-Bóg, a w konsekwencji rozumienia religii i interesującej nas obecnie relacji: religia-kultura, czyli roli, jaką religia pełni w kulturze.

Bez trudu zauważamy, i podkreślają to wszyscy zastanawiający się nad stanem naszej kultury, że zmiany, jakie w niej zachodzą dotyczą właśnie związków między kulturą i religią. Są to: zanikanie świadomości religijnej u wielu współczesnych oraz brak obecności religii w różnych dziedzinach kultury. Religia przez wielu przestaje być uwa-

¹ Zob. Encyklika Jana Pawła II *Centessimus annus*, 13.

zana jako centrum czy wzorzec kultury i traktowana jest jako zagrożenie zwłaszcza wolności człowieka. Wielu wprost zarzuca religii czyhanie na autonomię, czyli wolność człowieka.

Symptomatyczna była wypowiedź prezydenta Niemiec na Zjeździe w Gnieźnie w kwietniu 2000 roku. Stwierdził on wyraźnie, że choć przed tysiącem lat jednoczyły Europę wartości chrześcijańskie, obecnie trzeba jednak szukać nowych wartości i niedwuznacznie wskazał, że będą to raczej wartości ekonomiczne i polityczne niż religijne.

Po tej wypowiedzi toczyła się w naszej prasie żywa dyskusja, m.in. w „Tygodniku Powszechnym”, którą podsumował R. Legutko, stwierdzając, że procesowi integracji europejskiej towarzyszy „kulturowa nijakość”. W dyskusjach ujawniły się przekonania, najczęściej uprzedzenia w stosunku do religii związane z myśleniem oświeceniowym, a więc antychrześcijańskim, oraz niesprecyzowana koncepcja tolerancji, którą często się absolutyzuje, a także nie dość ściśle rozumienie „praw człowieka”, skoro niektóre z nich przez demokratyczne ustalenia się podważa, tworząc „nowe prawa” — prawo do aborcji, eutanazji, związków homoseksualnych.²

Dyskusja nad podstawami integracji europejskiej lepiej niż jakiegokolwiek inne zjawisko przywołuje ogólniejszą sytuację, w której między kulturą i religią od prawie dwu wieków wystąpiły nieporozumienia, napięcia płynące z błędnego rozumienia człowieka, a w konsekwencji kultury i religii i ich wzajemnych relacji.

1. Współczesne deformacje w relacji: kultura-religia

Na przynajmniej niektóre źródła deformacji w relacji między kulturą a religią pragnę zwrócić uwagę. Są to: oświeceniowy rozdział rozumu i wiary oraz negatywny stosunek do religii, zwłaszcza do chrześcijaństwa, proces „deifikacji” człowieka, czyli ateizm antropologiczny

² Por. J. Majcherek, *Integracja a ekumena*, „Tygodnik Powszechny” 09.04.2000, s. 5; J. Gowin, *Złudzenia eurorealizmu*, tamże; R. Legutko, *Integracja i kultura*, tamże, 05.05.2000, s. 15.

ny, horyzontalizacja poznania w empiryzmie, pozytywizmie, scjentyzmie oraz kryzys prawdy w ogóle oraz kryzys sensu życia ludzkiego przejawiający się najwyraźniej w postmodernizmie.

Oświeceniowy, definitywny rozdział rozumu i wiary inspirowany był przez filozofię Descartesa, pogłębiany przez Locke'a, Hume'a i Kanta z jego agnostycyzmem w kwestii poznania istnienia Boga, krytyką metafizyki, wyeliminowaniem religii z pola racjonalności i związaniem jej z dziedziną przedmiotowych przeżyć, a więc z dziedziną praktyczną. Oświecenie wszystko to zradykalizowało, uznając, że chrześcijaństwo jest nie do pogodzenia z duchem nowoczesnej racjonalności. Wobec tego chrześcijaństwo jest sprzeczne z tym, co mówi nauka i myśl racjonalna. W wyniku absolutyzacji rozumu („bogini rozumu”) chrześcijaństwo jako sięgające do źródeł pozaracjonalnych zostało uznane za „przesąd”.

Oświecenie więc to przede wszystkim zaufanie do rozumu, który musi być niezawisły od jakiegokolwiek prawdy pozaracjonalnej, a przede wszystkim od prawdy religijnej. Nastąpił definitywny rozdział „rozumu” i „wiary” (*sola fides' i sola ratio*). Skrajny racjonalizm i fideizm stanowią więc dwie postawy, które wyrastają z myślenia oświeceniowego, wykluczając współpracę rozumu i wiary, a w konsekwencji eliminując prawdy objawione z perspektywy kulturowej.

Innym zjawiskiem podważającym właściwe rozumienie kultury i religii był proces deifikacji człowieka. Człowiek XIX i XX wieku na niespotykaną dotychczas skalę uległ starej pokusie: „będziecie jak bogowie”. Antropocentryzm narastał od Descartesa, pogłębiany przez Kanta i Hegła, który uznał, że człowiek jest miejscem stawania się absolutu, a ostateczny wyraz znalazł w myśli Feuerbacha. Uznał on Boga i religię za twory czysto ludzkie. Bogiem dla człowieka może być tylko człowiek. Religia jest relacją „ja-ty”, przy czym, „ty” jest niczym innym jak hipostazowaniem idei człowieka jako idei gatunkowej. Człowiek jest wobec tego bogiem dla człowieka, a jedyną formą religii może być polityka.

Tę ideę antropologicznej genezy Boga i religii podjęli inni. Towarzystwo im przekonanie o doskonałości człowieka, o jego samowy-

starczalności i zdolności do autokreacji. Doprowadziło to ostatecznie do redukcji tego, co boskie do tego, co ludzkie. W takiej perspektywie religia dla wielu myślicieli XIX i XX wieku staje się „zafałszowaną świadomością”, „spaczoną wizją świata”, „opium ludu”, oznacza stan alienacyjny (Marks, Engels). Dla innych jest „kolektywną neurozą ludzkości” (Freud), utrzymywaniem człowieka w stanie zależności i przeszkodą na drodze osiągnięcia dojrzałości (Nietzsche) czy wreszcie zanegowaniem wolności człowieka (Sartre).

Według takich wizji religii, im bardziej człowiek wywyższa Boga, tym bardziej pozbawia siebie czegoś istotnego. Stanowi to źródło przekonania, że Bóg i wartości religijne stanowią przeszkodę w pełnym rozwoju człowieka, czyli dehumanizują człowieka. Wobec tego trzeba je odrzucić i budować indywidualne i społeczne życie człowieka, przede wszystkim ludzką kulturę bez religii. W przekonaniu wielu tylko prometejski ateizm, który na miejscu Boga postawił człowieka, doprowadzi do sytuacji dla człowieka korzystnej, wprost idealnej.

W takim klimacie myślowym powstawały więc w XIX wieku i były kontynuowane w XX wieku ideologie (utopie, mity) proponujące nowe, bezreligijne drogi zbawienia, uszczęśliwienia człowieka. Powstawały konkretne propozycje, w jaki sposób człowiek spełni się bez Boga. Ideologią o najszerszym zasięgu oddziaływania stał się marksizm ze swoją utopią socjalizmu (komunizmu). Była to wizja szczęśliwego świata zbudowanego przez rewolucyjną zmianę struktur ekonomiczno-społecznych (Marks, Engels).

Inny charakter posiadał projekt Nietzschego. Według niego, warunkiem pełnego rozwoju człowieka, jego samodzielności i dojrzałości jest wyeliminowanie ze swojego życia Boga — „śmierć Boga”. Wówczas człowiek stanie się jedynym kreatorem wartości (poza dobrem i złem) i osiągnie stan optymalny. Stanie się „nadczołowiekiem”.

Sartre natomiast uważał, że aby człowiek był całkowicie wolnym, jedynym twórcą siebie, konieczne jest zanegowanie istnienia Boga. Podobnie - choć inaczej - takie stanowisko przyjmował Freud.

Wszyscy wspomniani filozofowie, a przede wszystkim ideolodzy, dążyli różnymi drogami i środkami, nie cofając się w przypadku mark-

sizmu przed przemocą i terrorem, do eliminacji Boga i religii z ludzkiego życia i ludzkiej kultury.

Innym powodem zakłóceń w dziedzinie relacji człowiek—Bóg i ustalenia miejsca religii w kulturze jest horyzontalizacja i pragmatyzacja poznania w empiryzmie, pozytywizmie, scjentyzmie. Siedząc dzieje myśli oświeceniowej, łatwo zauważyć, że Oświecenie przeszło ewolucję od absolutyzacji rozumu i przyznania mu wielkiej roli do zawężenia jego funkcji. Ważne ogniwa tego procesu wytyczyli Hume i Comte. Hume uznał, że prawda w rozumieniu klasycznym jest człowiekowi niedostępna. Przyjęte ściśle empiryczne zasady eliminują z pola racjonalnego poznania nie tylko Boga, nieśmiertelność duszy, celowość natury, lecz także prawa natury i ogólne zasady moralne (dobro, zło). Nastąpiło więc zawężenie pola racjonalności, uznanie, że pojęcie prawdy w nauce i życiu codziennym nie jest potrzebne. Potrzebne są natomiast praktyczne kryteria uznawania twierdzeń. Rozpowszechniło się więc myślenie pragmatyczne. Dopelniało tę przemianę twierdzenie Comte'a o trzech okresach rozwoju kultury: religijnym (teologicznym), filozoficznym i naukowym (pozytywnym), co osłabiło pozycję religii w kulturze. Natomiast uznanie, że tylko nauki szczegółowe, zwłaszcza nauki przyrodnicze, mają walor poznawczy, zasadniczo zawężyło horyzont poznawczy człowieka.

Do tego - bardziej lub mniej świadomego zawężenia horyzontu poznawczego - przyczyniło się także uznanie wiedzy wyłącznie jako kompetencji technicznej, funkcjonalnej, jako zdolności do realizowania celów praktycznych, pragmatycznych, do konstruowania coraz doskonalszych technik i narzędzi. Taki typ wiedzy we współczesnej kulturze stał się prawie jedynym paradygmatem wiedzy wartościowej, co w konsekwencji jest pominięciem mądrościowego aspektu ludzkiego poznania. Wiązało się to z eliminacją lub marginalizacją filozofii, zwłaszcza klasycznej, metafizycznej.

Oczywiście sama nauka ani nie afirmuje, ani nie neguje istnienia Boga. Nie dotyczy także źródeł i roli religii. Przyjęcie jednak monizmu poznawczego, a więc stanowiska, że istnieje jeden paradygmat

poznania naukowego, stwarza mentalność naukowo-techniczną i prowadzi do scjentystyczno-technicznego modelu kultury, w którym wszystko urasta do roli przedmiotu, który może być poddany najrozmaitszym technikom doskonalącym jakieś jego aspekty. Prowadzi to w konsekwencji do narzędnego i funkcjonalnego traktowania człowieka i „technizacji” różnorodnych przejawów jego życia.

W takim modelu kultury to nie człowiek i jego rozwój, jego doskonalenie, jego życie duchowe stają się podstawowymi wartościami, lecz raczej postęp, technika, produkcja coraz większej ilości dóbr i coraz doskonalszych narzędzi, które służą człowiekowi. Prowadzi to w konsekwencji do postawy „mieć”, a nie „być człowiekiem”. Pragmatyzm, postawa konsumpcyjna, urządzenie życia jedynie na ziemi jako jedynym miejscu spełnienia się człowieka (teryryzm, sekularyzm) są właściwe dla tego rodzaju modelu kulturowego.

Najnowszy nurt myślowy - postmodernizm, sam w sobie złożony i wieloaspektowy, proponuje, by człowiek w ogóle zrezygnował z poszukiwania prawdy. Jego przedstawiciele uważają bowiem, że ogólnie ważne prawdy nie istnieją oraz że nie ma także obowiązujących wszystkich ludzi zasad moralnych. Istnieje niczym nieograniczony pluralizm opinii, czyli każdy ma swoją „prawdę”. Postmoderniści twierdzą że nie ma natury (istoty) człowieka. Vattimo pisze wprost o „śmierci człowieka”, czyli końcu człowieka rozumianego jako epistemiczny i moralny podmiot. Odrzucenie koncepcji człowieka jako osoby świadomej i wolnej, kierowanej jednak obiektywną prawdą także prawdą o dobru, jest ewidentne.

Jeśli postmoderniści dopuszczają jakąkolwiek filozofię, to nie powinna ona wskazywać celu czy sensu życia ludzkiego, lecz tylko może pokazywać, jak żyć w warunkach „bycia w drodze donikąd”. Radzą więc, by człowiek traktował życie lekko, bo życie to zabawa. Życie ludzkie jest przecież tylko sumą przeżyć i doznań. Na nich więc należy koncentrować się i zabiegać, by były przyjemne.

Zaplecze filozoficzne proponowane przez postmodernistów nieuchronnie prowadzi do radykalnego kryzysu sensu i celu ludzkiego

życia. Wobec czego odniesienie tak rozumianego człowieka do religii jest ewidentnie negatywne. Następuje nie tylko destrukcja w relacjach człowiek—Bóg, lecz zniszczone zostają antropologiczne podstawy religijności człowieka.³

2. O właściwe rozumienie religii

W naszym kręgu kulturowym religia jest rozumiana jako świadomy i wolny związek człowieka z Osobowym Bogiem uznanym za ostateczne źródło istnienia człowieka i Najwyższe Dobro — cel ludzkiego działania. Bóg — Byt Transcendentny — w stosunku do świata stanowi centralną kategorię religijną. W naszej kulturze biblijne pojęcie Boga (monoteizm) wspierane było dociekaniem metafizycznymi, które stanowiły wielką pomoc w precyzowaniu koncepcji Boga. Objawienie bowiem dane jest w języku metaforycznym. Bóg jako Pełnia Istnienia, Najdoskonalsza Absolutna Osoba, transcenduje wszystkie inne osoby i rzeczy od Niego pochodne. Jedynie On jest święty. Świętość nie przysługuje z natury żadnemu stworzeniu.

Religia przyznaje szczególne miejsce człowiekowi jako pochodzącemu od Boga i temu, kto jest zdolny tę pochodność sobie uświadomić i nawiązać z Bogiem osobowy kontakt, a więc nawiązać z Bogiem relację świadomą i wolną i uczestniczyć w świętości Boga.

Absolutnie wyjątkowy status biblijnego i metafizycznego obrazu Boga wiązał się z troską o utrzymanie transcendencji w myśli chrześcijańskiej aż do XVII wieku. Wizja Boga posiadała mocne zaplecze filozoficzne (metafizyczne). Pojęcie transcendentnego Boga stanowiło najbardziej newralgiczny punkt myśli judeochrześcijańskiej, która prowadziła dialog z filozofią od starożytności do XVII wieku. Odejsie filozofii nowożytnej od metafizycznych dociekań związanych z koncepcją Boga doprowadziło do poważnych deformacji w rozu-

³ Szerzej na temat postmodernizmu zob. A. Bronk, *Sporo modernizm*, w: *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23-74.

mieniu i realizowaniu religii. Związanie idei Boga z ludzką świadomością od Descartesa po Kanta zaowocowało deformacjami w rozumieniu Absolutu — Boga. Panteizm Spinozy, idealistów niemieckich, w tym przede wszystkim Hegła, deizm Oświecenia, wreszcie ateizm — są tego dobitnymi wyrazami.

Idea Boga w filozofii świadomości związana jest nie z poznaniem prawdy o świecie i człowieku, lecz z myśleniem człowieka, jego ewentualnym wyposażeniem apriorycznym. Idea Boga pozostaje więc immanentna w stosunku do myśli ludzkiej. Problem, czy Bóg istnieje poza myślą czyli poza świadomością ludzką w przyjętej perspektywie poznawczej nie jest rozstrzygamy.

Symptomatyczna jest — zwłaszcza od czasów Kanta — zmiana idei Boga na ideę sacrum, a filozofii Boga na filozofię religii lub fenomenologię religii, która była kontynuacją świadomościowego punktu wyjścia w filozofii.

Nie negując wartości badań fenomenologicznych i ich osiągnięć w penetracji fenomenu religijnego i ukazania religii jako koniecznie związanej z ludzką świadomością konstatuję tylko przeniesienie punktu ciężkości z dociekań nad problemem istnienia Boga i Jego relacji do świata na analizę świadomości religijnej, przeżyć religijnych.

Pozycja Kanta i jej konsekwencje są m kluczowe. Agnostycyzm w dziedzinie problematyki metafizycznej w pierwszym rzędzie dotyczył Boga. Negacja metafizyki, wykluczenie Boga z dziedziny poznania teoretycznego prowadziło do szukania podstaw dla religii „w duchu ludzkim”.

Kant religię związał z przeżyciem ludzkim, mianowicie ze sferą powinności moralnej, ze świadomością moralną która domaga się (postuluje) przyjęcia Boga jako gwaranta harmonii między cnotą i szczęściem. Bóg dla Kanta jest więc postulatem rozumu praktycznego, jest — jak określa Kant — „wiarą rozumu”, czyli aktem woli. Człowiek chce, by Bóg istniał.

Znaczącą pozycję posiada m fenomenologia religii Maxa Schelera. Związał on „boskość” i „świętość” z aktami religijnymi, które są

wyposażeniem świadomości ludzkiej i mają charakter intencjonalny. Akty religijne są zawsze skierowane na przedmiot. Scheler usiłuje ten ruch aktów religijnych „zobiektywizować”, uprzedmiotowić, i w tym celu przyjmuje sferę idealną. Akty religijne nie osiągają więc realnie istniejącego Boga, co więcej, sfera idealna stanowi nawet pewien rodzaj bariery, odgradza człowieka od realnie, niezależnie od człowieka istniejącego Boga.

W tego rodzaju filozofii nietrudno zauważyć pewną tendencję, by uznać, że w naszym pojęciu boskości czy *sacrum* jest coś, co pochodzi od człowieka, od podmiotu, od świadomości, która jest ustrukturalizowana (sfera absolutna).

Nurt sakrologiczny realizowany przez neokantystów i fenomenologów, takich jak Mircea Eliade, przyjmujący *sacrum* jako a priori świadomości (archetyp), Rudolf Otto ze swoim *sensus numinis* potwierdzają to przypuszczenie.

W filozofii idei, świadomości, człowiek posiada a priori coś z boskości. Jest przede wszystkim duchem i wprost nastawiony na Boga czy *sacrum* i wobec tego, zgodnie z metodą transcendentalną i przekonaniem Kanta, „jesteśmy subiektywnymi samotwórcami myślnych przedmiotów”, a Scheler wprost pisze: „człowiek (...) nosi godność (...) współtwórcy Boga”.⁴ Niezależność Boga od człowieka, Jego transcendencja jest w tej perspektywie zagrożona.

3. Bóg czy *sacrum*?

Praktyczne procesy zmian w dziedzinie religijności są niewątpliwie związane z wyżej wspomnianymi procesami myślowymi. Socjologowie religii zwracają uwagę na dwa powiązane ze sobą zjawiska dotyczące obecności religii w kulturze, które określa się jako desakralizacja i sakralizacja. Są to procesy współwystępujące ze sobą. Desak-

⁴ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzeczki, Warszawa 1987, s. 428.

kralizacja wyraża się w zanikaniu świadomości religijnej u wielu ludzi, zmniejszaniu wpływu religii na życie indywidualne i społeczne, zmniejszaniu się bezpośredniej obecności religii w różnych dziedzinach kultury w przekonaniu, że religia jest sprawą prywatną zmniejszaniu się wpływu religii na rozwój i kształt życia społecznego, na życie społeczno-obyczajowe. W rezultacie religia przestaje być traktowana przez wielu jako istotny element kultury, jako źródło dostarczające wzorców życia. Co więcej, religia często jest traktowana jako zagrożenie dla człowieka, które on musi przekroczyć. Pojawiają się próby dyskredytowania religii wraz z jej kulturowymi aspiracjami. Wielu ludzi zastępuje wartości religijne wartościami dostępnymi w tym życiu. Wielu wyraża zgodę na nihilizm, przez co czują się uwolnieni od wszelkich uzależnień, sensów, celów pozaziemskich.

Drugim przejawem zmniejszania się roli religii w kulturze jest proces sakralizacji, który istotnie wiąże się z desakralizacją. Człowiek - jak pokazują dzieje ludzkiej kultury - na wszystkich szczeblach kultury odczuwa potrzebę religijności, czyli związania się z jakimś Transcendensem. Odczuwa ją także człowiek współczesny. Obecnie w ciągle zmieniającym się świecie, w przekonaniu, że to, co nowe, jest lepsze od tego, co dawne, w nastawieniu na doczesny wymiar życia - szuka nowych form religijności lub jej surogatów, bardziej odpowiadających ogólnemu klimatowi współczesnego życia.

Przejawy tego nastawienia są różnorodne. Pojawia się u wielu osób, które uważają się za wierzące i przyjmując istnienie Boga, sprzeciwiają się religii instytucjonalnej („wierzę w Boga, nie wierzę w Kościół”). Innym przejawem jest niepokojący rozwój sekt, ruchów religijnych, często groźnych dla człowieka (np. kościół scientologiczny), zainteresowanie się duchowością Wschodu. Tu trzeba wymienić całe złożone zjawisko nowej religijności („New Age”), będące sektą gnoścyczno-magiczną która jaźń ludzką stawia w centrum, proponując autozbawienie odwołujące się do sił kosmicznych (natury).

Najbardziej skrajną postacią sakralizacji jest przypisywanie sacrum dominującym wartościom kultury. Przejawiać się to może w szuka-

niu czegoś niezwykłego: zainteresowanie wróżbami, zjawiskami niezwykłymi, kultowe uprawianie sportu, szukanie nadzwyczajnych doznań poprzez zażywanie narkotyków, przypisywanie wielkiego znaczenia do technik terapeutycznych. Inną postacią sakralizacji jest tworzenie „idoli” spośród znanych artystów, sportowców, muzyków i odnoszenie się do nich z religijnym wprost nastawieniem.⁵

Taki proces sakralizacji przejawów życia czy osób prowadzi do zamiany religii jako relacji człowieka do Boga na religijność rozumianą jako szczególny przypadek ludzkiej kreatywności, która realizuje się w kulturze. Dzieje pojęcia sacrum i jego przemiany są tego najlepszym przykładem.

Krytyki tego rodzaju sakralizacji i takiej religijności dokonuje Alan Bloom w swojej książce *Umysł zamknięty*. „Nasz dawny ateizm dawał lepsze pojęcie o religii niż ten nowomodny szacunek dla sacrum. Ateiści traktowali religię poważnie i widzieli w niej rzeczywistą siłę, która wiele kosztuje i stawia przed trudnymi wyborami. Socjologowie, którzy tak beztrudnie rozprawiają o sacrum, przypominają człowieka, który trzyma w domu starego bezzębnego psa cyrkowego, aby doświadczyć dreszczyku dżungli”.⁶

Wobec współczesnego zjawiska sakralizacji słuszne okazuje się powiedzenie Chestertona, przywołane przez Umberto Eco: „Kiedy ludzie nie wierzą już w Boga, nie znaczy to, że w nic nie wierzą. Wierzą we wszystko — w magów, proroków, charyzmatyków, szukają sacrum w religiach wschodnich, w magii, w satanizmie”.⁷

⁵ Szerzej na ten temat Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lublin 1999, s. 189—217, oraz Z. Kunicki, *Pułapka agnostycyzmu a metafizyczne wypełnienie oraz Kulturony idol a religijny dystans*, „Forum Teologiczne”.

⁶ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997.

⁷ Cyt. za U. Eco, *Trzęsac zapiski na pudełku od zapalek, 1994—1996*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Poznań 1917, s. 119.

4. Trwałe podstawy religii

Mimo prób „uśmiercania” Boga, eliminacji religii z życia ludzkiego i ludzkiej kultury, mimo deformacji zjawiska religijności — religia jako świadomy i dobrowolny związek człowieka z Transcendensem — Osobowym Bogiem — istnieje. W naszym kręgu kulturowym chrześcijaństwo istnieje.

Leszek Kołakowski w swoim odczycie wygłoszonym na Kongresie kultury chrześcijańskiej „Sacrum i kultura” na zawarte w tytule odczytu pytanie odpowiedział: „Chrześcijaństwo istnieje nadal mimo wszystkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy (...). Nie jest prawdą więc, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej”. Co więcej: „Jestem przekonany i bynajmniej w tym przekonaniu nie jestem odosobniony, wręcz przeciwnie, że religia jest inwariantem kulturowym” oraz akceptując różnorodność religii, Kołakowski uznaje „niepowtarzalność (wyjątkowość) chrześcijaństwa jako związanie z Osobą Chrystusa, Jego życiem i nauką”.⁸

Uznając trwałość religii i najwyższą jej formę, jaką jest chrześcijaństwo - inaczej niż Kołakowski widzę podstawy religii (zaplecze filozoficzne) oraz podstawy właściwego ustalenia związków między religią i kulturą oraz wskazania na rolę religii w kulturze.

Są to prawdy wskazane przez filozofię klasyczną. Przy wszystkich meandrach, jakie przechodzi w ostatnich wiekach filozofia, istnieje i nadal pełni rolę nie do zastąpienia - klasyczny sposób uprawiania filozofii, nierzeczygający z metafizycznych pytań i odpowiedzi. Jest to filozofia maksymalistyczna, mądrościowa. Odwołuję się więc do klasycznego rozumienia człowieka, kultury i religii.

Wszystko koncentruje się na prawdzie o człowieku - kim jest, jaki jest sens jego życia, jakie posiada perspektywy istnienia, co powinien czynić, by zrealizować swoje ludzkie zadanie.

⁸ L. Kołakowski, *Czyjuś? o-chrześcijańskim czasie żyjemy*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Lublin, 15-17 września 2000 r., s. 43—58.

Odpowiedź antropologii: człowiek jest osobą, czyli bytem świadomym i wolnym. Jest podmiotem, sprawcą różnorodnych działań, z których najważniejsze, to: poznanie, miłość i twórczość. Przez te wzajemnie przenikające się działania, które posiadają zasięg prawie nieskończony — człowiek bowiem wszystko może poznać i wszystko pokochać, ujawnia się transcendencja człowieka wobec siebie, wobec wszystkich rzeczy, nawet wobec osób (społeczności).

Człowiek jest bytem dynamicznym. Rodzi się jako osoba i staje się coraz bardziej osobą przez swe świadome i wolne czyny. Człowiek jest więc nieustannie nachylony „ku przodowi”, ku przyszłości, ku rozwojowi. Jego podstawowe doświadczenie ma charakter ambiwalentny. Z jednej strony doświadcza kruchości i ograniczeń swego istnienia, a równocześnie doświadcza możliwości, pragnień i wynikających z nich dążeń nieskończonych. Ma pragnienie dobra, miłości, szczęścia. Wszystko to jest ostatecznie pragnieniem nieskończoności trwania, pragnieniem Absolutu, Boga.

Człowiek łączy w sobie dwa światy — natury i kultury. Żyje w naturze, z racji swego ciała jest związany z naturą (przyrodą), pewne jego działania są wyrazem tego związku. Równocześnie jednak człowiek jest bytem kulturotwórczym i kulturogennym. Kultura jest sposobem istnienia człowieka, który — jak określił św. Tomasz z Akwinu — „żyje rozumem i twórczością”. Stąd podstawowe w jego życiu działania ludzkie, czyli świadome i wolne — poznanie przede wszystkim. Rozum jest władzą kierującą ludzkim życiem.

Rozum pełni różne zadania poznawcze: poznaje prawdę o rzeczywistości, poznaje dobro, które człowiek powinien czynić, wreszcie tworzy idee (pomysły) jako źródło sztuki. Człowiek od zawsze więc uprawia kulturę: poznając prawdę, czyniąc dobro, wytwarzając dzieła sztuki i narzędzia oraz poszukując uzasadnienia dla całego swego życia. Na tej drodze jawi się problem Boga i związku z nim, czyli religii.

U człowieka, który osiąga pełniejszą samoświadomość i zdaje sobie sprawę ze swego statusu egzystencjalnego (kruchy i otwarty na nie-

skończoność), pragnąc istnienia i szczęścia, rodzi się spontanicznie myśl o kimś, kto rozumie i kocha, kto może umocnić jego istnienie i spełnić nieskończone pragnienie dobra (szczęścia).

Takie podstawowe doświadczenie ludzkie jest doświadczeniem prareligijnym i stanowi naturalne podstawy wszelkich religii. W antropologii filozoficznej i w filozofii religii doświadczenie to się analizuje, rozwija, opracowuje metodycznie.

Drugi wielki problem - to czy Bóg, którego człowiek pragnie, istnieje realnie, czy nie jest to, jakby powiedział Sartre: „pragnienie bezużyteczne”? Różne są drogi odpowiedzi na to wcale nie retoryczne pytanie. Najbardziej pewna i obiektywna jest droga „poznania bym, czyli droga wypracowania klasycznej filozofii bym (metafizyka)”, jak to wyraził w Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II.

Filozofia bym jako podstawowa dziedzina poznania istniejącej rzeczywistości prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Boga jako realnie istniejącej Pełni Bym, istniejącego „w sobie”, niezależnie od ludzkiej świadomości - jako *Ipsum esse subsistens*. W metafizyce dochodzi się w sposób pośredni na drodze poznania naturalnego, czyli rozumowego, kierowanego istniejącą rzeczywistością do konieczności przyjęcia istnienia Boga, dla wyjaśnienia istnienia bytów niekoniecznych, do natury, których nie należy istnienie, bytów zmiennych, złożonych. Dochodzi się także do określenia: kim Bóg jest i ustalenia relacji świata do Boga. Bóg w stosunku do świata jest ostatecznym źródłem istnienia, czyli przyczyną sprawczą. Jest także źródłem ich poznawalności, czyli świat pochodzi od Boga na drodze „myśli” - co określa się, iż Bóg jest przyczyną wzorcą. Bóg jest także źródłem dynamizmu człowieka, jego dążenia do dobra, szczęścia i jest jako Najwyższe Dobro przyczyną celową. W metafizyce ujmuje się relacje zachodzące między światem i Bogiem w teorii partycypacji. W tej perspektywie poznawczej uznaje się, że wszystko, co istnieje, także człowiek, pochodzi od Boga. Bóg jako Najdoskonalsza Osoba i Najwyższe Dobro jest ostatecznym celem działania wszystkiego, co istnieje, a co pochodzi od Boga i do Boga zmierza. Wszystko, co istnieje,

je, także człowiek, istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, czyli na mocy partycypacji w Bogu.

Człowiek — byt osobowy, istota rozumna i wolna, te relacje może poznać, uznać i wyrazić w sposób ludzki, tzn. świadomy i wolny. Taka koncepcja człowieka i Boga oraz wzajemnych między nimi relacji ontycznych stanowi trwale podstawy religii. W tej perspektywie religia jest świadomą i dobrowolną relacją człowieka do osobowego, realnego, istniejącego Boga, od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu i do którego dąży jako do Najwyższego Dobra. Bóg ostatecznie usensownia całe życie ludzkie i całe działanie człowieka. Taka więc relacja człowieka z Bogiem staje się ostateczną perspektywą jego życia i osobowych decyzji. Są to naturalne podstawy religii. Objawienie, a przede wszystkim objawienie chrześcijańskie wnosi nowe prawdy o człowieku i o relacji Boga do człowieka. Nie znosi ono jednak prawd zdobytych w filozofii, prawd rozumowych, lecz je dopełnia, ugruntowuje, wprowadza nowe perspektywy. Objawienie judeochrześcijańskie na bazie rozumu i przy współdziałaniu rozumu wprowadza w Ostateczną Prawdę i utwierdza człowieka w Nieprzemijającym Dobru i Pięknie.

Taka wizja człowieczeństwa człowieka i jego relacji z Bogiem staje się podstawą wskazania na rolę religii w kulturze.

Powstaje jednak pytanie, jak rozumieć kulturę, czym ona jest? Wiadomo, że istnieje wiele definicji kultury: Wybieram najbardziej podstawową.

Kultura — w przeciwstawieniu do natury - obejmuje wszystko, co zostało świadomie i celowo ukształtowane przez człowieka i co pochodzi od człowieka zmieniającego według swoich myśli, idei i planów zastany stan rzeczy, to znaczy świat (przyrodę), środowisko naturalne oraz samego człowieka. Człowiek bowiem — jak zaznaczono poprzednio - nie rodzi się gotowy, lecz rodzi się z pewnymi dyspozycjami, możliwościami (potencjalnościami), które może realizować i w ten sposób tworzyć siebie. Wszystkie działania ludzkie, a więc i wszystkie dziedziny kultury, poznanie / nauka / moralność / dobro / sztuka / piękno /, są właśnie realizowaniem możliwości człowieka.

Podmiotem kultury, czyli tym, kto kulturę tworzy, jest człowiek. Człowiek jest także przedmiotem kultury, czyli rozwój człowieka,

tworzenie człowieka, jego uprawa, jego doskonalenie jest celem kultury. Kultura jest więc usprawnieniem wszystkich typów działań ludzkich, czyli działań świadomych i wolnych.

Człowiek, by właściwie się tworzył, rozwijał, spełniał, musi posiadać wizję własnego człowieczeństwa, czyli musi poznać prawdę o sobie i w oparciu o nią przyjąć jakiś plan realizacji swego życia, tego, kim chce być. W kulturze greckiej była to idea człowieka jako syntezy dobra i piękna - *kalokagathia*. Największym dziełem kultury (sztuki) zbudowanej przez Greków był właśnie człowiek.

Chrześcijaństwo wnosi do kultury nowy wzór, na którym może modelować swoje życie człowiek - chrześcijanin. Jest nim Osobowy Bóg, Konkretna Osoba Boga - człowieka, Jezus Chrystus. Naśladowanie Chrystusa jako konkretnego i doskonałego Boga - człowieka stanowi istotę kultury chrześcijańskiej.⁹

Dopiero religia objawiona daje człowiekowi pełną prawdę o nim samym i o Bogu oraz ich wzajemnych relacjach. Ona zawiera najpełniejszą wiedzę o człowieku. „Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa” - często powtarza Jan Paweł II, który przecież niemal o uwagę poświęcił naturalnemu poznaniu człowieka — osoby ludzkiej.

Świadoma i dobrowolna więź człowieka z Osobą Boga, w chrześcijaństwie z Osobą Jezusa Chrystusa, stanowi ostateczne uzasadnienie życia ludzkiego, czyli nadaje całemu życiu ludzkiemu sens. Nadaje tym samym ostateczny sens wszystkim działaniom człowieka, czyli całej ludzkiej kulturze.

Jakie są konkretne funkcje religii w kulturze?

5. Poznawcza, modelowo wzorcza i sprawcza rola religii w kulturze

Jeśli człowieka rozumie się jako osobę, czyli byt świadomy i wolny, otwarty na Transcendens (Boga), a kulturę jako sposób istnienia człowieka i drogę jego rozwoju, religia stanowi tę dziedzinę życia

⁹ Zob. szerzej M. A. Krapiec, *O chrześcijańskiej kulturze*, Lublin 2000.

ludzkiego, która przenika całe życie człowieka, stanowi podstawę i zwrotnik czy ogniskową kultury.

Konkretna rola religii ma charakter poznawczy, wzorczy i sprawczy.

Podstawowa rola religii w kulturze polega na poszerzaniu źródeł poznania, dotyczącego przede wszystkim człowieka, przez przyjęcie prawd objawionych. Dzięki religii dochodzą więc do kultury nowe prawdy, które oddziałują na rozum ludzki, przyjęte na innej zasadzie niż te, które sam rozum wskazuje, na zasadzie zaufania i wiary, a więc aktów typowo osobowych.

Prawdy te dotyczą przede wszystkim człowieka, sensu i perspektyw jego życia:

a) każda religia ukazuje transcendentny wymiar człowieka i wskazuje na pełny kontekst jego życia. Człowiek przez swoje działanie transcenduje przyrodę, społeczność ludzką i skierowany jest na Transcendens - Boga. Bóg jest ostatecznym źródłem istnienia człowieka i Najwyższym Dobrem, do którego człowiek przez życie, zdobywając dobra cząstkowe, które jednak nie w pełni go satysfakcjonują zdąża;

b) religia ukazuje wielką godność człowieka, godność osoby ludzkiej, pełną jej afirmację, czyli miłość, jaką obdarza ją Bóg i wskazuje, że właściwym kontekstem i przeznaczeniem człowieka jest „środowisko Boże” — sam Bóg;

c) religia ukazuje człowieka jako centrum stworzenia, a więc i centrum kulumy. W perspektywie religijnej człowieka jego rozwój, jego dobro jest celem nie tylko działań indywidualnych, lecz wszelkich działań społeczno-kulumowych, czyli wszystkich dziedzin kultury;

d) religia ukazuje nieskończone perspektywy życia ludzkiego, perspektywę wiecznego trwania, przez co nabiera nieskończonej wartości wszelka działalność kulturowa, która przez człowieka uzyskuje sens i wieczną trwałość;

e) religia dostarcza podstawowych, najgłębszych racji dla podejmowania ludzkich decyzji w każdym rodzaju ludzkiego działania, a więc w każdej dziedzinie kultury;

f) religia ustala właściwą hierarchię wartości zgodnie z najgłębszymi aspiracjami i celem życia ludzkiego: prymat ducha nad materią

prymat osoby nad społecznością, prymat moralności nad techniką, prymat miłości nad sprawiedliwością.¹⁰

Druga - poza poznawczą - rola religii ma charakter modelowo-wzorcowy i odpowiada na pytanie, jak żyć, by spełnić jak najlepiej człowiecze zadanie. Religia dostarcza wzorów właściwie spełnionego życia, zresztą sam Bóg, na którego obraz i podobieństwo stworzony jest człowiek, jest takim idealnym wzorem ludzkiego życia. Najdoskonalszym wzorem dla człowieka jest Bóg-człowiek Jezus Chrystus. Toteż „Chrystus w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe powołanie”.¹¹

Istotą posłannictwa Chrystusa jest miłość do Ojca i do ludzi - braci. Chrześcijaństwo czyni z miłości prawo wszelkich układów między jednostkami i między społecznościami, wszelkich programów społecznych i politycznych, ustrojowych. We wszystkim obowiązuje zasada personalistyczna — wszystko należy czynić dla dobra człowieka. Obowiązuje ona we wszystkich dziedzinach kultury, toteż kulturę chrześcijańską można nazwać kulturą miłości człowieka, cywilizacją miłości człowieka.

Wreszcie religia pełni rolę wspomagającą w prowadzeniu życia w pełni ludzkiego - świadomego i wolnego, nastawionego na dobro. Dostarcza najgłębszych racji dla podejmowania decyzji w każdej dziedzinie życia, dostarcza pomocy, która przychodzi „z góry”. W chrześcijaństwie jest to łaska jako szczególne umocnienie władz poznawczych i woliwnych człowieka, modlitwa, sakramenty, obrzędy. Są to środki nadprzyrodzone, które mają wzmocnić ducha ludzkiego w wybawieniu od zła, które zagraża człowiekowi i osłabia jego siły twórcze w realizowaniu najwyższych celów i dążeń.

Wizja osoby ludzkiej pozostającej w dialogu z Bogiem i z osobami ludzkimi, wyznacza perspektywy pełnego rozwoju człowieka, dokonującego się poprzez rzeczywisty kontakt z Bogiem i z innymi ludźmi w czasie, w historii, w rzeczywistości ziemskiej, właśnie w kulturze.

¹⁰Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w UNESCO (Paryż, 2 czerwca 1980), 22.

¹¹*Konstytucja o obecności Kościoła w świecie współczesnym: Gaudium et spes*, 22.

Dopiero wówczas może być realizowany istotny cel kultyury, jakim jest „uprawa”, rozwój samego człowieka. Pociąga to za sobą pewne konsekwencje społeczne: afirmację życia i poszanowania wszelkich jego przejawów, równość praw ludzkich, określa istotny cel życia, którym jest miłość, wskazuje na postawę wzajemnego posługiwania, a nie panowania, przemocy czy użycia. Wyznacza także właściwe miejsce i kierunek wszystkim pozostałym dziedzinom kultury: nauce, moralności, ekonomii, polityce, które ze swej natury mają charakter nadrzędny i powinny być przyporządkowane realnym potrzebom człowieka żyjącego w społecznościach: rodzinnych, narodowych, ogólnościowych.

Biorąc pod uwagę rolę religii, zwłaszcza religii chrześcijańskiej, która stoi na straży człowieczeństwa człowieka, narzuca się pytanie, co jeśli nie człowiek ma być wartością preferowaną dla jednoczącej się Europy. Czyż preferowanie innych wartości nie obraca się przeciw człowiekowi?

Kultura i religia stanowią dwa podstawowe wymiary życia ludzkiego, które spotykają się w drodze i jednoczą się w ostatecznym celu, jakim jest spełnienie się człowieka. Religia jest więc elementem najbardziej kulturotwórczym w tym sensie, iż najbardziej skoncentrowana jest na człowieku, jego rozwoju, jego spełnieniu się, a więc troszczy się najbardziej o pełne dobro osoby ludzkiej.

Kultura — dzięki religii - osiąga swój wymiar pionowy, eschatyczny. Staje się bowiem drogą i bramą prowadzącą ku wieczności. Człowiek dąży do Boga przez kulturę, rozwijając prawdę, dobro, piękno. Są to wartości, które nie tylko nie konkurują ze sobą lecz się dopełniają. Można więc mówić o syntezie religii i kultury, objawienia i kultyury, ponieważ religia stara się uczynić kulturowe wysiłki drogą do spełnienia się człowieka - do świętości.¹²

¹² Zob. szerzej na temat kultury i wiary, zwłaszcza w obecnej sytuacji w Polsce A. Żak, *Inkulturowa wiary w procesie polskich przemian*, „Przegląd Powszechny” 3 (943), 2000, s. 322-326.

Nie należy jednak wzajemnych relacji między religią i innymi dziedzinami kultury wyobrażać sobie jednostronnie czy statycznie. Obok zasadniczej roli religii, jaką jest dostarczanie ostatecznych racji usensowniających życie osoby ludzkiej, która dzięki rozumowi i woli nastawiona jest na nieskończoność i Absolut, religia stanowi ogromną siłę inspirującą inne dziedziny kultury: naukę, moralność, sztukę (literatura, muzyka, architektura, malarstwo).

Stan dziedzin kultury: nauka, moralność, sztuka, wpływa także na realizację religii, która choć przekracza kulturę (Bóg nie jest tworem kulturowym), realizowana jest w kulturze. Człowiek ma wymiar dziejowości. Zawsze trzeba brać pod uwagę zmieniające się warunki, ważne są warunki aktualne. Są jednak pewne konstansy, które religia wprowadza do kultury. Są to otwarcie się człowieka na Boga wpisane w jego egzystencję, najwyższa godność osoby ludzkiej oraz Bóg jako ostateczne źródło życia i religia jako droga ostatecznego spełnienia się człowieka.

Philosophy's role in the religion

In XIXth and XXth century in our cultural circle there took place serious adulterations - the errors relating to man, God, and religion, such as: 1. Atheism - a negation of God for the great scale (Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre); 2. Recognition of man and God as competitive values: man instead of God (so-called: a deification of man); 3. Religion is a product of man (an alienation) and should be eliminated from human life and human culture. Among the reasons there should be mentioned such as - overlifting of the cognitive horizon (rationalism of Enlightenment and scientism); — anthropologic errors (falsifying the truth about man). God „disappears" from the cognitive horizon (scientific and technical mentality, „the Great Absent") and the man recognizes himself to be a creator of the world and the human being. The activity in culture: - seculari-

zation; - laicization; - terrorism (terrestriality as the whole). The effects: — fight against the religion (marxism); — rise of religion's substitutes (New Age).

Therefore nowadays there is a necessity of the truth about God, man, and well-founded neutral non-ideologized religion. This truth is delivered by the philosophy of religion cultivated within the classical philosophy. The religion is a relation between the man as a person and the personal God, where the man recognizes God as a final source of his existence and goal, which gives a sense to the human life and the human culture.

In the philosophy of religion the ontic and natural bases of religion are demonstrated and justified. For the religion is connected with a way of human existence. The man is a personal being, the intelligent and free one that is accidental and conscious of his own accidentality, open to the truth and the good in an infinite dimension (the transcendence of man). He is „capax Dei”, so he is able to recognize and love God, what is the essence of religion.

The philosophy justifies the existence of God in different ways. The most basic way is the way of existing beings, to the nature of which the existence does not belong and which — therefore — demand to have a reason of their existence, finding it in the Fullness of Existence — the Personal God. The reasons of the religious relation between the man and God are explained by a theory of participation (all what exists exists by the power of participation in God). God is the final reason of the existence of world, which comes from God according to His thought, on the way of free creating (from love). So God is the personal God, the Fullness of Existence, the Highest Truth and Love. Only the man - as a conscious and free person - is able to recognize relations of participation and consciously and freely acknowledge God to be a personal source of existence and a personal final goal (the most important decision directing the whole human life and activity, especially the religious and moral activity). The religion — as it is pointed by the philosophy — possesses the ontic bases.

It is connected with the way of man, world and God existence. It is a way of existence „with God", „after the example of God" and „towards God" what St. Paul expresses: „In Him we live, move and stay" (Dz 17,28).

Henryk Kiereś

Rola filozofii w kulturze medialnej

1.

Wstęp

Omawiany problem jest niezwykle bogaty, wielowątkowy i z wielu powodów trudny. Kiedy mówimy o roli filozofii w kulturze medialnej czy też o kulturze medialnej, mamy na uwadze konieczne warunki dyskursu kulturowego. Omawiane zagadnienie koncentruje się wokół pytania: jak używać pośredników poznawczych oraz jak właściwie używać nośników informacji w komunikacji społecznej.

Rozstrzygnięcie tego problemu wymaga wyjaśnienia kilku kwestii, a mianowicie: czym jest filozofia, co to jest kultura, czym jest pośrednik poznawczy i nośnik informacji oraz jaką one pełnią rolę w kulturze i życiu człowieka.

Cała kultura ma charakter znakowy i wyraża się znakowo, a zatem pytanie o kulturę medialną jest pytaniem o kulturę po prostu i o właściwy sposób jej uprawiania.

Filozofia jest historycznie najstarszą poznawczo pierwszą nauką. Na gruncie filozofii wyjaśniamy, poznając ostateczne przyczyny, świat osób i rzeczy. Pozyskana wiedza jest światłem naszego działania, jest gwarantem celowości tego działania, czyli jego zgodności z naturą człowieka i celem ostatecznym naszego życia. Filozofia jest nam zadana, dlatego filozofem, czyli miłośnikiem mądrości, jest każdy człowiek, ale sama filozofia jest trudna. Błędy poznawcze i fałszywe pro-

wadzą ją na manowce pseudofilozofii, która płodzi mity, utopie i ideologie, czyli systemy myślowe rozmiijające się z realnym światem, a projektujące światy idealne, i na domiar złego, w złudnym przekonaniu twórców i admiratorów tych wizji, światy dające się urzeczywistnić. Za te miraży płaci ogromną cenę realny człowiek, a tą ceną jest pogański haracz z ludzi i zmarnowane życie pokoleń. Dlatego też naszym pierwszym zadaniem jest kultura filozofii, nieustanna refleksja nad jej zdobyczami poznawczymi oraz jej błędami i ich realnymi konsekwencjami.

Wspomniana refleksja towarzyszy filozofii od jej historycznych początków, od sporu Sokratesa z sofistami. Celem tej refleksji jest poznanie koniecznych warunków dialogu kulturowego, warunków, które gwarantują temu dialogowi dorzeczność, realizm — czyli to, że mówi się o świecie oraz gwarantują racjonalność, czyli strzegą reguł poprawnego myślenia. Warunkami tymi są: niesprzeczność wypowiedzi, prawdziwość, czyli zgodność z realnym światem oraz ludzkim spontanicznym doświadczeniem, konieczność przewidywania konsekwencji głoszonych poglądów, historyzm, czyli znajomość dorobku kulturowego tradycji.

Przestrzeżenie wymienionych warunków leży u podstaw celowości kultyury, czyli uprawy zastanego świata, również uprawy samego człowieka. Kultura tworzy niszę ekologiczną w rozumnej współpracy człowieka z przyrodą, z jej zasobami, prawami i prawidłowościami. Kultura ma wymiar duchowy i materialny, a jej kluczowym przejawem jest życie społeczne i jego metoda — czyli cywilizacja. Nasza rodzima cywilizacja wyróżnia się personalizmem, podkreśla, że jedynym celem - dobrem życia społecznego - jest życie realnego, konkretnego człowieka, a spoiwem tego życia jest solidarność, czyli miłość społeczna. To właśnie jest ideowy grunt komunikacji społecznej w naszej, łacińskiej tradycji. Komunikacja polega na wymianie myśli i intencji w porządku języka.

Komunikacja - od łacińskiego słowa *comunicare* - znaczy brać udział, dzielić się czymś z kimś, a tym samym tworzyć wspólnotę — od łacińskiego słowa *communio* — wspólnota.

2.

W jaki sposób dokonuje się komunikacja?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wiedzieć, kim jest człowiek. Człowiek jest bytem psychofizycznym, a więc kimś, kto z konieczności wypowiada się poprzez materię, wyraża się za pomocą znaków, posiadających wymiar materialny oraz duchowy, określane mianem sensu, znaczenia. Materialny aspekt znaku podpada pod zmysły, jest poznawalny zmysłowo, sens zaś, znaczenie znaku jest przedmiotem rozumnego ducha ludzkiego. Znaki tworzymy spontanicznie i metodycznie w zorganizowanym w ramach kultury poznaniu. Całe życie uczymy się znaków, tworzymy znaki i poznajemy zasady ich właściwego, czyli zgodnego z ich naturą używania. Jest to warunek owocności każdej komunikacji społecznej.

Od św. Augustyna określa się znak następująco: jest to wszystko, co władzy poznawczej przedstawia coś innego od siebie. Jest więc znak instrumentem, pośrednikiem poznawczym. Co kryje się za tym sformulowaniem — pośrednik poznawczy, z łacińskiego — *medium*?

Naturalne doświadczenie poucza, że otaczający nas świat składa się z istniejących własnym istnieniem bytów, konkretów. Ich istnienie oraz nasze własne istnienie poznajemy bezpośrednio i bezznakowo. Natomiast treść bytów, ich materię poznajemy zawsze znakowo, a zatem spostrzegamy określoną treść, wyróżniającą się określoną tożsamością i jednością bytową odrębnością od innych, niekiedy podobnych treści. Aby zrozumieć, czym ów dany konkret jest, czym jest dany zespół treści — musimy go poznawać, musimy szukać w nim tego, co go istotnie określa. W ten sposób na bazie poznania spontanicznego, czyli naturalnego, bądź też poznania kierowanego metodycznie, na gruncie jakiejś dyscypliny czy nauki - tworzymy pierwsze znaki. Są nimi pojęcia, np. pojęcia kota, konia czy człowieka. Pojęcia są tym, czym już rozumiejącą spostrzegamy rzecz. Dzięki nim porządkujemy doświadczenie, tworzymy klasy logiczne, rodzaje i gatunki. Aby to uczynić (jako że człowiek jest bytem społecznym, a cała ko-

munikacja dokonuje się właśnie na gruncie życia społecznego, z drugim człowiekiem), do pojęcia musimy dodać znak-dźwięk i znak-pismo. Dźwięk i pismo (czyli język-mowa i język-pismo) są wehikulami pojęć, są umownymi (lecz nie dowolnymi!) i instrumentalnymi znakami znaków naturalnych, czyli pojęć ogólnych. Kiedy powstanie pełny język, posiadający pojęcia, dźwięki, znaki graficzne — możemy komunikować nasze poznanie i myśli drugiemu człowiekowi. A zatem język jest podstawą komunikacji, informacji o stanach rzeczy.

Kiedy tradycja stanęła przed zagadnieniem mediacji w poznaniu pojęciowym, wyróżniła dwa rodzaje pośredników, a mianowicie *medium quo* — pośrednik przeźroczysty oraz *medium quod* — pośrednik nieprzeźroczysty. Ten pierwszy nie zmienia charakteru i funkcji aktów poznawczych i nie ingeruje w obraz przedmiotu; takim medium jest np. oko ludzkie - jest to pośrednik naturalny, lub np. okulary — pośrednik sztuczny. Tak jak oko nie spostrzega siebie, podobnie okulary nie są tematem naszego poznania. Natomiast pośrednik typu *quod* - w skrajnym przypadku — aby pełnić funkcje poznawcze, musi być sam przedmiotem naszego poznania bezpośredniego. Ponieważ istnieją różne odmiany pośredników *quod*, różne rodzaje ich nieprzeźroczystości, można zasadnie przyjąć, że ten pośrednik jest nieprzeźroczysty, który nie spełnia przynajmniej jednego z czterech warunków, które zaraz poznamy, bezpośredniości poznania. — Do którego rodzaju pośredników należą media społeczne? Są bez wątpienia pośrednikami typu *quod*-nieprzeźroczystymi.

3.

Jakim typem pośredników poznawczych są media społeczne?

Wiedza jest rezultatem poznania (poznania jako czynności), a składa się na nią opis faktu oraz jego wyjaśnienie; jak zobaczymy, oba zabiegi poznawcze są ze sobą ściśle powiązane, warunkują się nawzajem w procesie wszechstronnego i bezstronnego odsłaniania przedmiotu.

W opisie faktu zawiera się podstawowa informacja o tym fakcie: wiemy, jakie jest to, co poznajemy, natomiast wyjaśnienie faktu pole-

ga na wskazaniu na jego przyczyny, a chodzi o jego przyczyny ostateczne, czyli pierwsze w porządku przyczynowania, np. ktoś ukradł, bo był głodny — głód jest przyczyną złodziejstwa, ale nie jest przyczyną ostateczną ponieważ możemy spytać: „Dlaczego był głodny?“, a powodem tego mogło być np. lenistwo lub brak pracy; lenistwo będzie przyczyną pierwszą jeśli praca jest dostępna i jeśli ten ktoś mógł ją bez przeszkód podjąć. — Przyczyny ostateczne, to takie przyczyny, które spowodowały zaistnienie danego faktu, a dzięki ich znajomości fakt ten rozumiemy. Samo rozumienie — jako podmiotowy skutek wiedzy (informacji i wyjaśnienia) — jest najwyższym aktem poznawczym człowieka. — Jakie fakty są przedmiotem naszej wiedzy?

Z grubsza rzecz biorąc, są to fakty przyrodnicze oraz fakty społeczne. Fakt przyrodniczy — rzecz, zdarzenie lub proces - powstaje na mocy działania praw i prawidłowości natury: tego, co „rodzi” samo z siebie (od łac. *nasáō, -ere*: rodzić), natomiast fakt społeczny jest faktem kulturowym, a więc ma on swe źródło w działaniu ludzkim jako ludzkim. Jest on obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem naszej woli doskonalenia świata, zatem ostateczną racją jego zaistnienia nie są ślepe, nieznanne nam siły, lecz nasza wiedza¹. To ona stanowi **O** naszej kulturze jako świadomej i celowej racjonalizacji i humanizacji zastanego przez nas świata, także nas samych. Co z tego porównania wynika?

To mianowicie, że wyjaśnienie faktu przyrodniczego polega na dotarciu do praw i prawidłowości natury, praw działających niezależnie od wiedzy i woli człowieka, dzięki czemu rozumiemy naturę i możemy przewidywać jej działanie po to, aby „uczynić ją sobie poddaną”. Natomiast wyjaśnienie faktu społecznego wymaga rekonstrukcji obrazu świata, jaki leży u podstaw działania człowieka, autora faktu oraz - podkreślmy to — na porównaniu tego obrazu z samym świa-

¹ Niezależnie od tego, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa, czy ją sobie uświadamiamy jako motyw naszego działania, czy też jesteśmy jej nieświadomi. Zob. B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni*, w: J. Krzywicki (red.), *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, Boston, Mass. 1958, ss. 47—145.

tem, czyli sprawdzeniu jego prawdziwości. Zabieg ten jest koniecznym warunkiem obiektywnej oceny faktu, rozstrzygnięcia problemu jego celowości. Zatrzymajmy się przy tej ważnej kwestii.

W przyrodzie działają prawa i prawidłowości, które są konieczne, czyli celowe, jednakże natura nie zawsze osiąga swój cel właściwy, bowiem jej działanie jest różnorodnie uwarunkowane, np. ziarno pozbawione wody nie wszędzie jako roślina. Analogicznie jest w przypadku działania ludzkiego jako ludzkiego, czyli działania kulturowego: jego celowość jest przede wszystkim uwarunkowana jakością wiedzy, jej prawdziwością. W związku z tym należy odróżnić od siebie fakty kulturowe i fakty kulturotwórcze. Czym się one różnią?

Fakt kulturotwórczy jest rzetelnym ucieleśnieniem prawdy o świecie i człowieku, dlatego fakt taki jest konieczny i celowy, pożądanym w życiu społecznym. Wiemy z doświadczenia, że nie każdy fakt kulturowy jest „z definicji” faktem kulturotwórczym, ponieważ fałsz i kłamstwo także tworzą fakty społeczne! Eksterminacja narodów, ludzi upośledzonych fizycznie i umysłowo, aborcja, eutanazja — to także fakty kulturowe.

W tworzeniu takich faktów zasłużyły się ideologie. Nie dbają one o prawdę, lecz o skuteczność w realizacji własnego celu, dlatego kreują one fakty społeczne, a surowcem tej kreacji jest realny, konkretny człowiek. Nie budują one kulmry, lecz antykulturę, a media w ich ręku to antymedia: nie źródło wiedzy o świecie, lecz narzędzie indoktrynacji i terroru duchowego, czyli przemocy i strachu.

Prawda jest gwarantem celowości kultury, a jest ona zgodnością naszego poznania ze światem. Jednym z koniecznych warunków owocności naszego poznania jest bezpośredni kontakt z jego przedmiotem. Kiedy poznanie jest bezpośrednie? Musi ono spełnić przynajmniej cztery warunki: 1. przedmiot musi być dany w sposób niezapośredniczony, samoobecny; 2. podczas poznawania nie może ulec zmianie charakterystyka czasoprzestrzenna przedmiotu; 3. poznanie nie może być uzależnione (uwarunkowane) wcześniej uznanymi sądami, opiniami, uprzedzeniami; 4. przedmiot musi być dostępny ca-

łościowo, niedyskursywnie (może on być poznawany etapowo, ale nie można wnosić na podstawie jego własności danych bezpośrednio o innych własnościach, które nie są bezpośrednio dane)². — Przejdźmy z tą wiedzą do problemu mediów. Prasa, radio i telewizja to media publiczne, a słowo *medium* (łac. *medium, -ii*) znaczy pośrednik, także poznawczy, a więc coś, co występuje pomiędzy nami a przedmiotem; coś, co umożliwia poznanie przedmiotu co przekazuje nam jego obraz.

4.

Problem prasy

W jej przypadku poznawany przez nas przedmiot nie jest nam dany samoobecnie, lecz w swym obrazie utworzonym za pomocą języka-pisma i — ewentualnie - fotografii; zmianie ulega także jego charakterystyka (lokalizacja) czasowa oraz przestrzenna. Zauważmy jednakże, że to zapośredniczenie nie wyklucza wiarygodności przekazu prasowego, nie wyklucza, że przekazany nam obraz przedmiotu jest zgodny z samym przedmiotem, czyli prawdziwy! Dzieje się tak dlatego, ponieważ zakładamy — na zasadzie zaufania — że podmiot relacji prasowej — dziennikarz, redaktor — poznawał ów przedmiot bezpośrednio. Jednakże z drugiej strony, choć nie wyklucza to możliwości wiarygodności i prawdy, nie daje automatycznie gwarancji, że pozyskujemy wiedzę prawdziwą o jakimś fakcie. Dlaczego? Bo możliwy jest błąd, fałsz. Posłużmy się przykładem.

Otóż to samo wydarzenie społeczne — ludzie gromadzą się, wznoszą okrzyki, niosą transparenty, niszczą mienie społeczne, dochodzi do starć z siłami porządkowymi — może być przedstawione jako przynajmniej: wydarzenia, wybryki, kontrrewolucja, rozruchy, protest, rewolucja. Wynika z tego, że już na poziomie językowego

² Zob. A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: „Roczniki filozoficzne KUL” XIX (1971) z. 1, ss. 95-126.

opisu faktu ma miejsce jego interpretacja, czyli wskazanie na jego sens i przyczyny. W związku z tym niektórzy filozofowie twierdzą że nie istnieje poznanie bezpośrednie, co w przełożeniu na nasz problem znaczy, że obraz faktu w mediach publicznych jest a priori zdeteminowany przez jakąś opcję ideologiczną że myślenie ideologiczne nadaje sens naszemu doświadczeniu.

Nietrudno zauważyć, że takie przekonanie stanowi *clou* dzisiejszej demokracji (mówię: dzisiejszej, bo demokracje są różne). Czy jest ono słuszne? Po pierwsze, wystarczy odnotować, stosując elementarną logikę, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne — stwierdza ono obiektywnie, że nie istnieje poznanie... obiektywne, oraz jest niezgodne z naszym doświadczeniem, zgodnie z którym poznanie poprzedza wybór i - jeśli jest ono prawdziwe - gwarantuje celowość naszemu działaniu. Po drugie, prawdą jest, że nasze poznanie jest różnorodnie uwarunkowane, ale prawdą jest również, że uwarunkowania te poznajemy i eliminujemy, aby nie zniekształcały nam obrazu świata; poznaliśmy przecież np. cztery konieczne warunki bezpośredniości doświadczenia. Może się więc zdarzyć, że popełnimy błąd lub że bezkrytycznie ulegniemy przesądowi, ale jedno i drugie można poznać i zneutralizować. Natomiast inaczej ma się sprawa, kiedy ktoś — znając prawdę - rozmyślnie zniekształca obraz przedmiotu: ten ktoś rozpowszechnia fałsz w imię tryumfu jakiejś ideologii.

5.

Problem radia

Silą jego wiarygodności jest zasada tzw. bezpośredniej relacji, dzięki której jesteśmy świadkami rozgrywających się *hic et nunc* wydarzeń, które — jak się nam wydaje — możemy, nawet wbrew intencjom oficjalnego komentarza, ująć obiektywnie. Z pewnością radio jest medium o większym stopniu przezroczystości, ale zauważmy, że za jego sprawą przedmiot jest nam dany tylko w aspekcie dźwiękowym - „resztę” dotwarzamy! i że następuje zmiana jego charakterystyki prze-

strzennej. Ponadto zachodzi możliwość błędu ze strony dziennikarza, np. wypukli on nieistotne strony faktu, albo możliwość manipulacji, np. poprzez selekcję aspektów poznawczych lub - dzięki „poślizgowi czasowemu” oraz zasadzie „nożyc i kleju” — jest możliwe dotworzenie lub wręcz sfingowanie faktu.

Manipulacja jest perfidną i ostatecznie samooszukańczą formą kształtowania życia społecznego, bowiem kto manipuluje drugim człowiekiem, ten — jako człowiek - manipuluje samym sobą. Pojawia się ona wtedy, kiedy życie społeczne ulega ideologizacji, a więc wówczas, kiedy celem polityki, jej dobrem właściwym przestaje być człowiek-osoba, a staje się nim człowiek jako funkcja „interesu partyjnego”. Tak spreparowany człowiek za cenę rozbudzanych w nim nadziei na tzw. „lepsze jutro”, godzi się na terror społeczny: na eksterminację, na planowe „zapominanie” przeszłości czy na demokratyczne głosowanie nad prawdą i fałszem. A przecież żadna liczba głosów nie unieważni prawdy, a żadna „wola mocy” nie zamieni fałszu w prawdę.

6.

Problem telewizji

Jeśli porównalibyśmy media do okna na świat, telewizja byłaby oknem najszerzej otwartym, najbardziej przeźroczystym. Przypomina ona okulary, a więc pośrednik typu *quo*, przynależący integralnie

¹ Słowo to pochodzi od łac. *manus, -us* – ręka oraz *manipulatio* – podstęp, fortel, a sama manipulacja jest sztuką wywoływania złudzenia rzeczywistości, a więc także iluzji prawdy, sztuką polegającą na zręcznym ukryciu środków, za pomocą których tworzy się określony fakt. Stanowi ona istotę sztuki cyrkowej, gdzie wydarzeń nie bierzemy serio, podziwiamy zręczność, którą wynagradzamy oklaskami. Czym innym jest jednak cyrk, a czym innym realny świat, bowiem w wyniku manipulacji społecznej jesteśmy przekonani, że to, czego jesteśmy przecież naoczniymi świadkami, dzieje się naprawdę, że obcujemy z realną rzeczywistością. W rezultacie jesteśmy przeświadczeni, że nasza ewentualna ważna życiowo decyzja jest decyzją suwerenną, a tymczasem jesteśmy niczym innym jak wyłącznie narzędziem w cudzym ręku, nie realizujemy naszego dobra, lecz niewspółmierny do kosztów, jakie ponosimy lub z gruntu obcy nam cel!

do organu — oka i nie ingerujący w akty poznawcze i obraz przedmiotu. Czy tak jest?

Przy założeniu zasady „bezpośredniej relacji” telewizja stwarza bez wątpienia największe złudzenie bezpośredniości, a przynajmniej — wiarygodności obrazu przedmiotu. Jednakże przedmiot ten nie jest nam dany samoobecninie: obcujemy tylko z jego obrazem; w budowaniu tego obrazu uczestniczą dwa podstawowe zmysły — wzrok i słuch, ale „resztę” sobie dotwarzamy; następuje także zmiana lokalizacji przestrzennej obiektu. Ponadto, telewizja jest narażona na błąd oraz na fałsz i manipulację, a więc przypadkowe lub rozmyślne wprowadzanie w strukturę poznania i obraz przedmiotu różnych uprzedzeń, opinii i sądów wcześniej uznanych.

7.

Zagrożenia w dziedzinie mediów publicznych

Podsumujmy. Media społeczne - w różny sposób - nie spełniają warunków koniecznych poznania bezpośredniego i właśnie dlatego mogą być wykorzystane jako narzędzia kreacji faktów. Po drugie, wiedza przekazywana przez media jest zapośredniczona ich nadrzędnym charakterem, wiedzą o świecie i o mediach posiadaną przez ich użytkownika oraz jego wolą wreszcie samą umiejętnością ich użytkowania. — Tak więc media niejako same z siebie nie gwarantują prawdy, a ponadto ich współczesny kontekst polityczny jest skażony ideologizmem. Co proponują strony konfliktu o media publiczne?. Poddajmy te propozycje ocenie.

Likwidacja mediów publicznych i ich prywatyzacja jest możliwa, ale jest złym pomysłem. Dlaczego? Media prywatne posiadają charakter komercyjny, bazują na sensacji, gdyż są nastawione na tzw. oglądalność i zysk finansowy, są one mało zainteresowane kwestiami ogólnospołecznymi, a jeśli, to z uwagi na określone korzyści. Po drugie, media publiczne, oficjalne, a dokładnie mówiąc społeczne, to forum dialogu społecznego pomiędzy państwem a narodem; naród jest pod-

miotem moralnym działań społecznych, a tworzy on struktury państwowe po to, aby w sposób racjonalny budować własną cywilizację i kulturę; zerwanie tej więzi grozi alienacją państwa i anomią społeczną czyli barbarzyństwem⁴. A zresztą prędzej czy później musiałby pojawić się jakiś ośrodek ideowy wypełniający w sposób naturalny próżnię społeczną i problem powróciłby do punktu wyjścia.

Kolejną możliwość zawiera — realizowana już — propozycja utworzenia ciała społecznego, instytucji sprawującej pieczę nad mediami. Ten pomysł napotyka jednakże na dwie nieprzewidywalne trudności, a mianowicie, kto i dlaczego powinien pełnić tę funkcję oraz jak ustalić obiektywne kryteria oceny pracy mediów? Czy np. w takiej komisji powinni zasiadać przedstawiciele partii politycznych, a jeśli tak, to jakich partii? Jeśli nie wszystkich, to dlaczego właśnie tych? A jeśli wszystkich, to jakie przyjąć propozycje personalne? Jeśli tylko parde, to dlaczego nie stowarzyszenia społeczne, instytucje naukowe, wyznaniowe? Jak ustalić, kiedy media są obiektywne, a jednocześnie neutralne wobec ideologii poszczególnych partii? itp., itd. Pytania można mnożyć w nieskończoność, ponieważ zawarte w nich problemy są nierozstrzygalne, w każdym przypadku prowadzą do tzw. *regressus ad infinitum*. Dlaczego? Bo fałszywe jest założenie tego pomysłu i całej dyskusji wokół mediów, a mianowicie, że „jedynie słuszną” formą życia społecznego jest współczesna demokracja - wolny rynek ideologiczny! Ideologie wykluczają się nawzajem, są z założenia totalitarne i zawsze pozostaną w konflikcie z człowiekiem poddanym ich presji, dlatego muszą walczyć o niepodzielne panowanie nad mediami, a przynajmniej — jak dziś - o ich optymalną kolonizację.

I ostatnia propozycja - dziennikarstwo czysto informacyjne, apolityczne. Czy jest możliwe? Mówiliśmy wcześniej, że każdy przejaw życia społecznego jest *ex definitione* polityczny, a to z tej racji, iż jest on częścią dobra wspólnego, żywiołu i przedmiotu troski polityki. Filozoficzna analiza mediów i ich poznawczych funkcji wykazała, że

⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998.

nie istnieją tzw. nagie fakty czy też neutralne opisy faktów, że wiedza to rezultat nawzajem przenikających się zabiegów poznawczych: opisu i wyjaśniania poprzez ostateczne przyczyny. Wiemy również, że poznanie wymaga spełnienia szeregu warunków gwarantujących mu obiektywizm i że jednym z nich jest nieustanna wrażliwość na te pośredniki, które mogą wypaczać jego sens i zafalszować wiedzę o przedmiocie, a więc w trudnym i żmudnym procesie zdobywania wiedzy dokonujemy również oceny sposobu, w jaki poznajemy. Innej drogi nie ma, jeśli zależy nam na uniknięciu błędu i fałszu, a zależyć nam powinno, bo na fałszu nikt niczego nie zbudował.

Tak więc pomysł na media apolityczne jest kolejnym mitem. Trzymają się go dziennikarze, którzy nie chcą być tubą ideologii — za co im chwała, ale którzy nie dostrzegają że ich koncepcja jest naiwna i ignorancka oraz niemoralna, bo za jej pomocą chcą się oni zwolnić z odpowiedzialności za życie społeczne. Mówi się u nas o „brudnej polityce”, określa się politykę mianem „cyrku”, „szamba”, „paranoi”. Te epitety nie są przypadkowe, ich obecność w języku społecznym świadczy o tym, że oczekuje się od mediów, aby uporządkowały tę sferę naszego życia, aby pomogły ją zrozumieć oraz ocenić moralnie. Nie od rzeczy będzie przypomnieć osobom zawodowo związanym z mediami społecznymi, że koncepcja dziennikarstwa apolitycznego najbardziej odpowiada tym politykom, którzy lansują wyłącznie własną ideologię i dlatego boją się obecności prawdy i sumienia w życiu społecznym.

6.

Podsumowanie

Wokół mediów publicznych - prasy, radia, a szczególnie telewizji — toczy się spór, by nie powiedzieć: bitwa. Jej dzieje pokrywają się z historią mediów, a powód jest prosty: media informują a informując, kształtują życie społeczne, realnie wpływają na jego ideowe oblicze i bieg. Wiek dwudziesty dowiódł, że kto ma je w ręku, ten kształ-

tuje teraźniejszość społeczną i wytycza jej przyszłość. Jak to robiono — sami wiemy, mamy bowiem w pamięci surową ocenę wystawioną mediom zawłaszczonym przez kolektywistyczną odmianę utopii socjalizmu: „Prasa kłamie!”, „Telewizja kłamie!”, co osiągnięto - też wiemy, doświadczamy przecież na co dzień własnej dezorientacji co do wyboru właściwej formy życia społecznego, czyli typu cywilizacji. Media nie były wiarygodne, a fałsz i kłamstwo zrobiły swoje.

Nie zapomnieliśmy przeszłości, ani tej własnej, z której czepiamy tożsamość, ani tej obcej, narzuconej Europie i światu siłą fizyczną oraz przemocą propagandy. Niestety ta druga przeszłość, odpowiednio wyretuszowana, dominuje dziś w mediach publicznych, a to budzi lęk przed obecnością fałszu i kłamstwa w życiu społecznym, każe się wystrzegać naiwności, która jest rodzajem głupoty politycznej. Jej popularną postacią jest samozakłamanie, kiedy znamy prawdę i to, co jej zagraża, ale brak odwagi cywilnej wymusza na nas zwodnicze „Jakoś to będzie!”. — „Jakoś” będzie zawsze; chodzi o to, aby było zgodnie z prawdą o człowieku i jego dobrem.

Twórcy mediów moderują życie społeczne, są za jego jakość odpowiedzialni, dlatego właśnie wymienione warunki owocności dialogu społecznego obowiązują ich w stopniu szczególnym, są „katechizmem” dziennikarstwa, a do tego muszą oni posiadać prawą wolę i odwagę cywilną głoszenia prawdy, muszą się wystrzegać pokusy manipulacji, gdyż jest ona ostatecznie samooszustwem. Muszą pamiętać, że racją bytu mediów jest społeczne zaufanie do nich i że tego kredytu nie wolno trwonić. - Wynika z tego — i niech to będzie ostateczna konkluzja wyводу - że **media będą takie, jaki będzie człowiek, a człowiek będzie taki, jaka będzie jego kultura.** Kultura zaś zależy od filozofii, a dokładnie rzecz ujmując od samoświadomej uprawianej filozofii, od znajomości tego, że na jej gruncie rozstrzyga się wszystkie istotne problemy dotyczące świata i człowieka, ludzkiego poznania, w tym także roli pośredników w tym poznaniu.

The role of philosophy in the media culture

A problem of the lecture - what are the necessary conditions of a proper usage of the cognitive mediators in communication — is being explained by considering in turn: 1. What is philosophy? 2. What is culture?, 3. What are the kinds of cognitive mediators?

Creators of the media do model a social life, they are responsible for its quality, that is why certain conditions determine them and they have to have the right will and the civil courage to proclaim the truth, they have to beware of temptation to manipulate, because it finally is a self-deceit. They have to remember that the reason of media existence is a social confidence to them and that this credit must not be squandered. It results, as the final conclusion of this argument, that such the media will be, as will the man, and such the man will be, as will his culture. While the culture depends on the philosophy, and saying more precisely - on the self-conscious philosophy, on the understanding that on its area there are all essential problems relating to world (man, human cognitions, role of mediators in this recognition) determined.

Paweł Skrzydlewski

Rola filozofii w życiu społecznym

Wstęp

Jak zauważył to Arystoteles, a jego spostrzeżenie wyrasta z codziennego, potocznego doświadczenia człowieka — każdy z ludzi jest ze swej natury zrodzony do życia społecznego, politycznego, ten zaś, kto „nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako *człowieka be[^]rodit, bez(j)rau>a, be[^][właśdwego] ogniska[^]*. Państwo zatem, jak to podkreśla Stagiryta, jest naturalną (wypływającą z natury i osadzoną w naturze samego człowieka) wspólnotą prawych i dojrzałych ludzi, w której to wspólnocie człowiek dojrzewa, rozwija się i działa¹. To właśnie działanie człowieka w obszarze innych ludzi tworzących społeczność państwową jest w sensie właściwym nazywane - życiem społecznym.

Filozofia musi pełnić w życiu społecznym z całą pewnością doniosłą rolę skoro był i jest czas prób podporządkowania sobie filozofii (i filozofów) przez „możnych tego świata". Jak wiemy, wielu władców (tych z czasów starożytnych i współczesnych) nie tylko chcieli widzieć i mieć w swym otoczeniu filozofów (dzisiaj tzw. intelektualistów²), ale niejeden z nich sam chciał zostać filozofem.

¹ Arystoteles, *Polityka*, 1253 a, 9.

² Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1280 b 13-1281 a, 15.

³ Przykładów tego zjawiska w dziejach odnajdziemy bardzo wiele. W czasach starożyt-

Z drugiej strony już najbardziej podstawowa znajomość historii ostatnich trzech wieków uświadamia nam, że za wielkimi nieszczęściami, które spotkały ludzkość, stały filozoficzne zamysły i poglądy. Przykładem tego jest choćby krwawa rewolucja francuska przygotowana przeciw uprzednio w filozoficznych pomysłach myślicieli oświeceniowych; bolszewicka forma totalitaryzmu istniejąca prawie wiek cały w Rosji, za którą stały filozoficzne inspiracje K. Marksa, F. Engelsa, Lenina. Warto tu także odnotować totalitaryzm nazistowski w Niemczech, tak mocno przeciw inspirowany tezami F. Nietzschego, J. A. de Gobineau, S. H. Chamberlaina, czy też kolektywistyczną wersję komunizmu w Chinach w XX wieku.

Pojawia się zatem bardzo doniosłe zagadnienie, które można sformułować w postaci następującego pytania: skoro wiele z pomysłów filozofów przyniosło tak wiele krzywdy i zła - czy zatem dla dobra człowieka nie należałoby zrezygnować z obecności filozofii w życiu społecznym? Jaka jest faktycznie rola filozofii w życiu społecznym; czy jest ona ciekawym i ekscentrycznym przeżytkiem, dodatkiem do bujnego i samowystarczalnego życia społecznego - czy też fakt jej obecności, a także znane próby jej podporządkowania lub likwidacji nie są przypadkiem świadectwem niezwykle ważnego zadania, jakie ona posiada w życiu społecznym? A jeśli istnieje jakieś doniosłe zadanie filozofii, zadanie, które spełnia się na polu życia społecznego — to do czego się ono sprowadza? Co jest jego wyznacznikiem i miarą?

Niniejszy artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na wskazane wyżej pytania. Odpowiedź ta z całą peyynością nie będzie w pełni wyczerpywać bogatego i niezwykle doniosłego zagadnienia, analizowanego od przeszło dwóch i pół wieku w kulturze Zachodu.

nych choćby Arystyp z Cyreny oraz całe grono sofistów, w średniowieczu choćby W. Ockham, w czasach współczesnych Wolter, J.J. Rousseau, J. Bentham, w wieku dwudziestym M. Heidegger, L. Kołakowski i inni. Wielu z nich - będąc ludźmi kiepskiego i niejednokrotnie marnego charakteru — przyczyniło się do ukształtowania we współczesnej kulturze mitu tzw. intelektualisty; na ten temat zob. P. Johnson *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Warszawa 1994 - całość.

Swym głosem pragnę zwrócić uwagę na to, że:

1) Poruszane tu przez nas zagadnienie ma charakter filozoficzny. Z tej racji najlepiej odpowiemy na to pytanie na gruncie samej filozofii, co nie oznacza, że odpowiedź ta nie może być zilustrowana faktami historycznymi lub przykładami z różnych typów cywilizacji, gdzie napotkamy obecność bądź brak filozofii w życiu społecznym. Zauważmy także, że odpowiedź ta suponuje filozoficzne rozumienie tego, czym jest samo życie społeczne, dlaczego ono istnieje, a także zakłada rozumienie tego, czym jest filozofia i jakie zadania przed nią stoją.

2) Po drugie, pragnę zwrócić uwagę na tragiczne konsekwencje płynące z braku filozofii w życiu społecznym, szczególnie w dziedzinie prawa i polityki państwowej, a także w dziedzinie edukacji i wychowania. Konsekwencje te nie omijają również najistotniejszej dziedziny ludzkiego życia, cementującej niejako całe życie osobowe człowieka, a mające swój wyraz również w działaniach społecznych. Chodzi mianowicie o religię, która choć jest w swej istocie indywidualną, osobową więzią człowieka z Bogiem — to jednak jest zawsze więzią wyrażaną po ludzku, a zatem w społeczności ludzkiej. Brak filozofii bądź pseudofilozofia nie tylko utrudnia życie ludzkie w społeczności, ale niejednokrotnie przyczynia się do tego, że samo życie społeczne ma charakter antyludzki, gdyż jego podmiotem i celem przestaje być człowiek i jego dobro, zaś sama natura ludzka przestaje być normą i miarą poczynąń społecznych. Nie ma bowiem tego, co uczy czytać i rozumieć rzeczywistość, nie ma filozofii i owoców z niej płynących dla samego człowieka.

3) Po trzecie — pragnę również wykazać, że jedynie dzięki klasycznej filozofii, filozofii, która jest metafizyką realnie istniejącej rzeczywistości — zyskujemy nie tylko teoretyczną podstawę do dobrego urzędzenia życia społecznego (prawa, państwa i polityki, edukacji i wychowania) — ale nade wszystko osiągamy w samym życiu społecznym szansę do dobrego życia człowieka, który dzięki poznaniu filozoficznemu staje się po prostu lepszy.

1.

Trzy stanowiska w kwestii roli filozofii w życiu społecznym

Problem, jaki tutaj omawiamy, czyli problem roli filozofii w życiu społecznym - jest nie tylko bardzo doniosły w swych praktycznych konsekwencjach dla człowieka, ale także żywo dyskutowany, właściwie od samych narodzin filozofii, od samych początków racjonalnej kultury, aż do dnia dzisiejszego⁴. Innymi słowy — poruszane tutaj zagadnienie ma swoją historię i generalne rozstrzygnięcia, które w praktyce życia zbiorowego istnieją oraz skutkują różnorodnie, nie zawsze pozytywnie.

Zauważmy, że wokół omawianego m zagadnienia narosło niezwykle wiele nieporozumień i zafalszowań. Dla przeciętnego człowieka, nawet dobrze wykształconego, ale niezaznajomionego z dziejami filozofii i jej roli w życiu społecznym - omawiane tu zagadnienie jest po prostu niezrozumiałe, jeśli nie odpychające. Nie ulega wątpliwości, że toczony od początku dziejów dyskusje ostatecznie w naszej kulturze dochodzą do trzech stanowisk⁵.

a) Ideologizacja życia społecznego pseudofilozofią

Pierwsze stanowisko charakterystyczne dla Platona⁶ i jego spadkobierców. Stanowisko to zasadniczo przejęli wszelcy twórcy utopii,

⁴Doskonałym tego przykładem jest choćby dzieło Diogenesa Laertiosa (zob. Tenże *Poglądy i żywoty słynnych filozofów*, pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1988), gdzie niemal u każdego omawianego tam filozofa odnajdziemy wątki podkreślające doniosłość filozofii i filozofów dla życia społecznego, a także przykłady oddziaływania filozofów na życie społeczne. Nawet ci filozofowie, którzy pogardzali życiem społecznym (piętnując niejednokrotnie zło tego życia), stawali się w samym życiu społecznym - przez swe nastawienie, głoszone poglądy, a także naśladowców — realnie oddziałującymi „czynnikami” życia społecznego (np. Diogenes z Synopy, Arysryp z Cyreny, Sokrates).

⁵Te trzy stanowiska są pewnym uogólnieniem zasadniczych tendencji, jakie odnajdziemy w dziejach kultury europejskiej, uogólnieniem, które jednakże nie fałszuje i nie splyca samego interesującego nas tu problemu.

⁶Zob. G. Reak, *Historia filozofii starożytnej*, LII, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 281-344.

a także twórcy i realizatorzy różnorodnych ideologii, w szczególności ideologii politycznych. Filozofia (specyficznie pojęta, a właściwie pseudofilozofia) jest m nie tylko przewodniczką życia społecznego, nauczycielką najlepszego i najwyższego ludzkiego poznania, ale w ogóle fundamentem i celem wszelkich działań społecznych. Życie społeczne — ujmując rzecz krótko — staje się m polem realizacji tez filozoficznych. Sama filozofia jest nie tylko swoistym poznaniem, ale raczej sztuką a nawet religią uwalniającą człowieka od wszelkiego zła. Pragnie się w tym stanowisku „ufilozoficznienia” do tego stopnia, że sam człowiek przestaje żyć po ludzku, a samo życie społeczne staje się realizacją filozoficznego projektu.

Oczywiście stanowisko to wprowadzone w życie skutkuje zawsze tym samym — likwidacją wszystkiego, co nie pasuje i nie wypływa z filozoficznego programu. Dodajmy, że program wytworzony (najczęściej apriorycznie) powstaje na skutek jakiegoś realnego zła (głupoty ludzkiej, niesprawiedliwości, biedy, zniewolenia, kataklizmu itp.). Ma on za zadanie temu złu zaradzić i niejako wyzwolić człowieka i całe życie społeczne od zła.

Ideową podstawą tego stanowiska jest generalnie lekceważenie i wzgarda wobec człowieka, którego postrzega się jako istotę niezdolną do realizacji należnego dobra. Człowiek — jednostka, w myśl tego stanowiska, jest jakoś istotnie okaleczony w tym, co ludzkie. Z tego tytułu prawo do decyzji przysługuje tym, którzy są ludźmi „pełnymi”, prawdziwymi i jako tacy, generalnie uzdrowieni przez filozoficzną refleksję — mają za zadanie spełnić „jedynie słuszny program”. Rzecz charakterystyczna dla tego stanowiska, że sama rzeczywistość życia społecznego jest tutaj bez znaczenia i pełni, podobnie jak sam człowiek, jedynie rolę budulca, materii, z której powstaje „nowy świat” w myśl filozoficznego programu. To, co zbędne, to, co nie pasuje do programu — jest tutaj usuwane z życia społecznego. Usuwany jest również sam człowiek, ten, który nie pasuje do zamysłu filozofów.

Możemy stwierdzić z perspektywy historycznej, że stanowisko to generalnie zdominowało życie społeczne Europy i najmocniej wpły-

nęło na dzieje tego, co nazywamy kulturą i polityką europejską. Właśnie w jego łonie rodzi się polityka, która jest sztuką realizacji zamierzonych celów, celów oderwanych od dobra człowieka, od naturalnego porządku. Tu też dochodzi do zmiany celu państwa, które przestaje być wspólnotą obywateli żyjących dla wspólnego szczęścia — dochodzi do uformowania się biurokratycznego mechanizmu, realizującego ideologiczny projekt budowy „raju na ziemi”, czyli państwa bez zła - utopii⁷.

b) Negacja i ucieczka od filozofii (pseudofilozofii) z życia społecznego

Drugie stanowisko w kwestii roli filozofii w życiu społecznym wypływa z doświadczeń i prób realnego funkcjonowania życia społecznego w oparciu o „program filozoficzny”, który w praktyce jest ciągiem nieustannej ideologizacji i zniewolenia człowieka.

Twierdzi się tu, że należy całkowicie odejść od jakiegokolwiek związku życia społecznego z filozofią gdyż jest ona źródłem większości nieszczęść społecznych. W jej miejsce proponuje się wprowadzić działanie spontanicznej i doskonałej natury Tudzkiej, umowę społeczną lub przypadek czy też jakąś formę wolności, wyrażaną na różne sposoby. Niejednokrotnie próba rugowania filozofii z życia społecznego poprzedzona jest fascynacją skutecznym działaniem (pragmatyzmem), instrumentalizmem i funkcjonalizmem, utylizaryzmem, hedonizmem - które wydają się być dla ich zwolenników jeśli nie wolne od filozoficznych założeń, to przynajmniej wolne od błędów filozoficznych rozstrzygnięć. One właśnie mają pełnić rolę społecznego fundamentu, na którym ma kwitnąć życie społeczne, mają kierować życiem społecznym i samym człowiekiem. Czy są faktycznie wolne od filozoficznych rozstrzygnięć, czy są wolne od błędów filozofii - oczywiście nie.

⁷ Z tej racji słusznie zauważył J. Szacki, że „historia myśli społecznej jest w niemalym stopniu historią utopii i utopizmu”. Tenże, *Spotkania i utopią*, Warszawa 1980, s. 152; zob. H. Kiereś, *Trzy sogaamy*, Lublin 2000, s. 55-95.

Zwolennicy tego stanowiska zapominają o tym, że sami filozofują negując filozofię i jej rolę, nie wiedzą o tym, że atak i ich wrogość wobec filozofii tak naprawdę ma za przedmiot nie tyle filozofię, ile jej zwyrodnienia i „podróbki”. Ich negacja filozofii — choć ma charakter filozoficzny — dowodzi jedynie jej nieznamości, dowodzi również braku znajomości dziejów kultury europejskiej, jest świadectwem braku rozumienia i docenienia najwyższego w porządku poznania naturalnego rodzaju ludzkiego poznania.

W praktyce życia zbiorowego wspomniane stanowisko, stając się ideową podstawą działań, skutkuje rozstrojem społecznym i marazmem, szczególnie w sferze moralnej, kończąc się ostatecznie jakąś formą nihilizmu czy też fatalistycznego hedonizmu*. To zaś osłabia nie tylko wszelkie formy życia zbiorowego (od rodziny przez społeczność i samo państwo), lecz przede wszystkim rujnuje samego człowieka, który już nie rozumie i nie pragnie dobra wspólnego. Nie rozumie — bo będąc zasadniczo dla siebie jednostką autoteliczną i samowystarczającą gubi z pola świadomości fakt zapośredniczenia człowieka w przeszłość, uwikłania w realne powinności, które człowiek ma względem innych ludzi (od rodziców i potomstwa, aż do całej społeczności, w której żyje). Bardzo często to stanowisko wyrasta z błędu indywidualizmu i tenże błąd antropologiczny powiela w licznych koncepcjach społecznych.

c) Życie społeczne dla dobra wspólnego doskonalone przez filozofie

Istnieje również trzecie stanowisko w omawianej kwestii. Jest ono najmniej znane i rozumiane we współczesnej kulturze. Powo-

* Przykładem realizacji tego drugiego stanowiska wydają się być Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Jednakże sami Amerykanie dostrzegają zgubne konsekwencje ucieczki w spontaniczną „jednodniowość”, w przyjemny i bez troski utylitaryzm połączony z pragmatystycznym nastawieniem do wszystkiego; na ten temat zob. A. Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished Souls of Today's Students* (1987) (*Jjmyśi zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997).

dów owej nieznamości i niezrozumienia jest bardzo wiele. Jednym z podstawowych jest brak dobrej filozofii, dobrych filozofów. Stanowisku temu nie służy również napór kultur powstałych na bazie cywilizacji orientalnych, w których nie ma ani nauki, ani osobowego rozumienia człowieka, ani afirmacji należnych praw ludzkich w życiu społecznym⁹. W kulturach tych nieznamą jest filozofia jako forma racjonalnego, dorzecznego poznania rzeczywistości życia społecznego¹⁰.

Za prekursorów trzeciego stanowiska w kwestii roli filozofii w życiu społecznym należy uważać w czasach starożytnych Sokratesa i Arystotelesa oraz Cyserona, w średniowieczu św. Tomasza, w czasach współczesnych - Feliksa Konecznego i Mieczysława Alberta Krąpca. Stanowisko to ma także swoją praktyczną realizację na gruncie cywilizacji Zachodu, cywilizacji łacińskiej. Posiada wspaniałe osiągnięcia, w dziejach kulmy polskiej, chodzi m głównie o czasy Jagiellonów¹¹.

W myśl tego stanowiska, życie społeczne nie jest przyporządkowane realizacji filozoficznych projektów i nie opiera się na filozoficznym fundamencie. Podstawa życia społecznego tkwi w naturze człowieka, który ze swej istoty i dla swego dobra jest podmiotem życia społecznego. Celem życia społecznego jest realizacja dobra wspólnego, czyli dobra człowieka. Realizacja ta jednakże nie stroni od filozofii, widząc w niej konieczną pomoc dla normalnego życia społecznego, dostrzegając w niej najwyższy rodzaj naturalnego poznania ludzkiego, nieodzowny dla normalnego funkcjonowania życia społeczne-

⁹ Sprawę tę na gruncie polskiej nauki doskonale zauważył¹, interesująco opisał i prawdziwie wyjaśnił w swej pracy F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, Lublin 1999, zob. tamże s. 7-22.

¹⁰ Życie społeczne na gruncie kultury orientalnej może być badane, interpretowane i wyjaśniane tylko przez czynnik władzy. Wszelkie inne czynniki, które mogłyby badać, interpretować, wyjaśniać i oceniać życie społeczne (politykę) są traktowane jako zagrożenie i podważenie władzy oraz jej funkcji. Oczywiście taki stan rzeczy jest możliwy tylko tam, gdzie polityka nie jest działaniem ludzkim, działaniem obywateli, ale działaniem władzy, która jest najczęściej postrzegana jako czynnik nadprzyrodzony. Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Koneckiego*, Lublin 2002, s. 33-66.

¹¹ Zob. *Paweł Włodkowiec – nieprzemijająca aktualność polskiej myśli politycznej*, cyt. w P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej...*, s.121- 133.

go nakierowanego na spełnianie dobra człowieka. Filozofia, a dokładniej mówiąc jej owoce w postaci integralnego, mądrościowego rozumienia rzeczywistości, pełnią rolę czynników doskonalących człowieka i jego życie społeczne na drodze realizacji dobra wspólnego. W szczególny sposób jej owoce są obecne w ludziach władzy, którzy uzbrojeni w cnotę roztropności, dzięki wykształceniu mogą spełniać cel polityki, która przecież jest niczym innym jak roztropną realizacją dobra wspólnego.

Na czym polega specyfika tego trzeciego stanowiska? Postarajmy się krótko je przedstawić i uzasadnić. Wpierw jednak dokonajmy krótkiego ukazania błędów, jakie są obecne na gruncie stanowiska czyniącego z filozofii (pseudofilozofii) główny wyznacznik życia społecznego, jak i stanowiska drugiego, rugującego z życia społecznego filozofię.

2.

Błędy dwóch pierwszych stanowisk

Wspomniane wyżej dwa stanowiska, zarówno deprecjonujące rolę filozofii, jak i czyniące z niej fundament i jedyną przyczynę wzorczą życia społecznego, w praktyce życia społecznego skutkują tym samym, tj. rozstrojem życia społecznego, a nade wszystko wielkim nieszczęściem i krzywdą samego człowieka. Już zdroworozsądkowe nasze przekonanie uwzględniające fakt krzywdy ludzkiej musi naprowadzić nas na tezę, że dwa pierwsze stanowiska są błędne.

Błędność tychże stanowisk wychodzi na jaw niezwykle mocno dla każdego człowieka, jeśli skonfrontujemy wspomniane stanowiska ze swoim potocznym doświadczeniem bycia człowiekiem, szczególnie zaś jeśli spojrzymy na nie przez pryzmat swoich bezpośrednich doświadczeń osobowych, doświadczeń decyzyjnych. Doświadczenia te odsłaniają przed każdym z nas fakt, z jednej strony, obecności w nas życia intelektualnego (rozumu), jak i fakt związania naszych pragnień (miłości) z dobrami uprzednio poznanymi, które wzbudziły naszą

miłość, a także to, że sami dla siebie jawimy się jako podmioty, z których wylaniają się działania moje¹². Owo potoczne doświadczenie — dostępne każdemu człowiekowi w chwilach podejmowania przez niego decyzji — ukazuje, że sam człowiek jest dla siebie podmiotem działania, podmiotem wolnym i rozumnym, podmiotem zdolnym do poznania i oceny zastanego dobra, również do oceny siebie jako podmiotu działającego. A zatem już powszechne doświadczenie bycia człowiekiem ukazuje nam to, że nasz czyn nie jest przypadkiem, lecz działaniem podmiotu (działaniem moim), za sprawą którego to działania dochodzi do spełnienia dobra człowieka. Czyn zaś jest niejako tym, co sam człowiek „robi” ze sobą samym i dla siebie samego.

Stanowisko pierwsze błądzi więc w tym, że nie dostrzega podmiotowości człowieka, tego, że ma on rozum i wolę, za sprawą których to sam człowiek podejmuje swoje decyzje, autodeterminując się do określonego zadziałania lub do zaprzestania działania. W miejsce afirmacji podmiotowości człowieka mamy m do czynienia najczęściej z jakąś postacią kolektywizmu, czyli z jednym z najpoważniejszych błędów antropologicznych, które trapią od początku wszelkie teorie społeczne. Kolektywizm - nierozzerwalnie związany z pierwszym stanowiskiem - w swej istocie nie dostrzega realnego człowieka, nie ceni jego dobra, bo realny człowiek to tylko przejaw kolektywu albo jego wytwór, najczęściej nieudany. A zatem, gdy się już na niego ktoś zgodzi, nie może się dziwić temu, że większość zwolenników kolektywizmu, wraz z postulatem nieograniczonej władzy filozofii w życiu społecznym, szybko — dla poddania życia społecznego pod dyktando filozofii — decydują się na likwidację z życia społecznego tego, co dyktatowi temu się wprost lub pośrednio sprzeciwia. Chodzi m głównie o wolność człowieka, o realną wolność konkretnych osób, a także o to, co od strony społecznej ją wspiera i afirmuje. Jak wiemy zaś od Arystotelesa, czynnikami umożliwiającymi bycie wol-

¹² Na problem ten zwrócił uwagę w licznych swych pracach M. A. Krapiec, zob. np. Tenże, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 7-29; Tenże, *Ja człowiek*, Lublin 1991, s. 261-298, 401-425.

nym w społeczności są przede wszystkim: wykształcenie umożliwiające sprawne i właściwie używanie rozumu; własność prywatna będąca środkiem do godziwego życia na miarę człowieka; czas wolny, w którym człowiek żyje i działa dla celu, a nie jedynie dla środków do życia; oraz rodzina wraz z gronem bliskich i przyjaciół¹³. Zwolennicy zatem podporządkowania życia społecznego filozofii będąw istocie rzeczy zawsze budowniczymi bardziej lub mniej totalitarnych systemów, realizujących utopijne plany powstałe dla uwolnienia ostatecznego - ludzkości od zła.

Analizując stanowisko pierwsze, zauważmy jeszcze jedną rzecz, a mianowicie, że to, co jest w tym stanowisku nazywane filozofią - tak naprawdę nią nie jest. Zwolennicy tegoż stanowiska najczęściej sprowadzają filozofię do swoistej techniki uwalniania człowieka od zła, do sztuki budującej projekty — niekiedy wielkie systemy panlogiczne, w których dedukcja wiedzy niczym niezmacony prym nad samym poznawaniem i wyjaśnianiem rzeczywistości. Owoce tej pojętycznej działalności w postaci systemów, projektów, wyprzedzają samą rzeczywistość, jeśli do rzeczywistości nie pasują - zwolennicy tego stanowiska twierdzą że to tym gorzej dla rzeczywistości¹⁴. W stanowisku tym mylone jest powszechnie myślenie z poznawaniem; oczywistość, pewność psychologiczna, nadbudowana na jasności i wyrazności z prawdziwością analiza różnych koncepcji z badaniem samej rzeczywistości. A zatem, jaki jest główny błąd wspomnianego tu stanowiska ideologizującego życie społeczne pseudo-filozofią? Głównym błędem jest tu arbitralny wybór, na mocy któ-

¹³ Zob. Arystoteles, *Polityka*, księga I; zob. także Z. Pańpuch *Problem niewolnictwa u Arystotelesa*, w: WIERNOŚĆ RZECZYWISTOŚCI, Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krapca, pod. red. zbior., Lublin 2001, s. 509—526; P. Skrzydlewski, *Polityka w cywił' zagi laańskie/...*, s. 15-32.

¹⁴ Przykładem tego jest sam Hegel, który upomniany przez jednego ze swoich uczniów, że jego rozważania nie pasują do rzeczywistości — miał powiedzieć, że to tym gorzej dla samej rzeczywistości; na temat heglowskiego pojmowania filozofii, a także samej rzeczywistości zob. G.W.F. Hegla *rozumienie bytu w*. M. A. Kiapiec, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 209-226.

rego odrzuca się rzeczywistość i zawartą w niej prawdę na rzecz pseudofilozoficznych spekulacji, które mają zdominować życie społeczne. Za wyborem tym idzie wzgarda wobec samej rzeczywistości, nieliczenie się z obiektywnym porządkiem rzeczy, w którym istnieje ład prawdy i dobra. Taka postawa zawsze — prędzej czy później — doprowadza do pojawienia się fałszywego obrazu i rozumienia całej rzeczywistości; szczególnie chodzi tu o rozumienie samego człowieka, jego natury i tkwiących w niej potencjalności, które na gruncie życia społecznego muszą być zaktualizowane. Nade wszystko jednak stanowisko to „grzeszy” pogardą wobec człowieka, którego traktuje się tu jako rzecz, a nie podmiot władny dokonać i zrealizować należyte dobra. Oczywiście możemy dostrzec tu także i wielki „kult” człowieka, wielkie oczarowanie człowiekiem i deklaracje służby człowiekowi, tenże człowiek, którego się tu czci, szanuje - jest gdzieś poza jednostką gdzieś poza konkretnym Janem, Pawłem, Marią. Konkretnie osoby są raczej nieudaną imitacją człowieka prawdziwego, z tego tytułu powinny nie tylko odczuwać swoją małość i niedoskonałość, ale nadto winny czuć radość i zadowolenie z tego, że mogą być uwolnione przez ideologiczny projekt wymyślony przez filozofię.

Efektom tego stanowiska jest forma życia zbiorowego w którym człowiek jest środkiem, a nie celem, narzędziem, a nie podmiotem, dla którego dokonują się wszelkie działania społeczne. Pogarda dla człowieka połączona jest m ze swoistą „pychą filozofii”, „pychą filozofów”, którzy roszczą sobie prawo do bycia nieomal bogami na świecie z tytułu zajęć filozoficznych. Zapominają oni o swoistości samej filozofii, o jej ograniczeniach, a także naczelnym celu poznania filozoficznego, jakim jest prawda dla samej prawdy. W stanowisku tym w końcu dokonuje się zwyrodnienia filozofii na rzecz zastąpienia jej myśleniem projektującym stany idealne, którym ma się podporządkować sama rzeczywistość życia społecznego.

Drugie stanowisko wyrasta z naiwności, jeśli nie głupoty; niejednokrotnie jest pochodne od fatalnych skutków wprowadzenia „dyktatu filozofów”.

W stanowisku tym nie dostrzega się — podobnie jak w stanowisku pierwszym — rzeczywistości i praw nią rządzących. W szczególności chodzi tu o naturę samego człowieka, który faktycznie jest wolny i zdolny do realizacji dobra, ale potrzebuje koniecznego wsparcia i pomocy ze strony dobrze urządzonego życia społecznego, by mógł spełniać dobro. Dodajmy m także — potrzebuje wsparcia również ze strony Absolutu — Boga. Powiedzmy również, że zdarność do realizacji dobra jest osiągnięta przez człowieka i samo społeczeństwo za sprawą ubogacenia ludzkiego rozumu prawdą rzeczywistości. Jeśli nie ma prawdy w rozumie ludzkim - nie istnieje również szansa dla efektywnego działania spełniającego dobro. Sama bowiem realizacja dobra — czy to dobra spełnianego w życiu rodzinnym, a polegająca na wychowaniu i trosce o potomstwo, czy też jakiegokolwiek innego dobra — nie jest sprawą prostą i łatwą. Dobro jest trudne i bardzo łatwo w życiu się z nim rozminąć. Każdy rodzic o tym doskonale wie, każdy małżonek, profesor i student, rolnik i pracownik fabryki — jak niełatwo sprostać trudnościom niesionym przez życie, by faktycznie osiągnąć cel i z drugiej strony jak łatwo z celem się rozminąć.

Do osiągnięcia celu potrzebne jest bardzo wiele, a przede wszystkim potrzebny jest dojrzały i prawy człowiek, człowiek z prawym rozumem, czyli z rozumem pokierowanym prawdą rzeczywistości. Nadto musi on być uposażony w środki, a nade wszystko uzbrojony w cnoty, dzięki którym on sam staje się dobry, jak i dobre staje się jego działanie¹⁵. W tej perspektywie realizacji przez człowieka dobra pojawia się właśnie filozofia, jako nieodzowny dla człowieka typ rozumiejącego poznania rzeczywistości. Nie może go nic zastąpić.

Jeśli zatem w społeczności (w samym człowieku) na drodze realizacji dobra, w miejscu filozofii, która przecież jest najwyższym w porządku naturalnego poznania typem wiedzy i rozumienia - pojawia się coś różnego od filozofii - to sama realizacja dobra będzie zależna od tego, ile z samej filozofii znajduje się w tym, co życiem społecz-

¹⁵ Na ten temat zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, 1.1, Lublin 1986, s. 328-418.

nym kieruje. A zatem, innymi słowy, realizacja dobra będzie zależna od prawdziwości tego czynnika, który spełnia rolę przyczyny formalno-wzorczej. Jeśli czynnik ten będzie bez prawdy, bez odczytania i właściwego zrozumienia porządku rzeczywistości - realizacja dobra będzie „ślepa”, a zatem skazaną na porażkę.

Stanowisko drugie, rugujące filozofię z życia społecznego, popełnia zatem wielki błąd polegający na lekceważeniu i zaślepieniu na bogactwo prawdy i praw tkwiących w rzeczywistości życia społecznego. Prawdy rzeczywistości życia społecznego nie da się wymyślić, samodzielnie wykreować, z jej znajomością nikt się nie rodzi — lecz przychodzi ona do człowieka z trudu badań bym społecznego, trudu kontynuowanego niejednokrotnie przez wieki. Ten trud poznania prawdy wzięła na swe barki filozofia. Stanowisko drugie wydaje się jakby nie dostrzegać faktu, że bez odczytania prawdy życia społecznego nie ma w tym życiu faktycznej, realnej realizacji dobra. Tak jak lekarz bez uprzedniego badania pacjenta nie jest w stanie postawić diagnozy choroby, a także drogi przywrócenia jego zdrowia — tak też w życiu społecznym nie ma realizacji skutecznej dobra człowieka bez wcześniejszego rozeznania i to szerokiego, integralnego, rzeczywistości życia społecznego. Nawet tam, gdzie ono jest, zdarzają się błędy poznawcze, tak jak zdarzają się błędy w sztuce medycznej, z racji bogactwa samego przedmiotu poznania i ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Jakże wiele zatem musi być błędów i tragedii tam, gdzie w ogóle rezygnuje się z poznania-diagnozy!!!

Wreszcie stanowisko to wydaje się wychodzić z założenia, że sama realizacja dobra jest zależna tylko od samego człowieka i społeczności, którą on tworzy, (tak jakby proces leczenia przebiegał tylko w zależności od woli lekarza i pacjenta). Tymczasem tak nie jest. Każde działanie indywidualne, rodzinne i społeczne człowieka wplecione jest w realia życia i uwarunkowane prawidłowościami, które determinują spełnianie dobra. Innymi słowy, stanowisko drugie nie tylko banalizuje i spłyca obraz życia społecznego, nie tylko suponuje fałszywą tezę o prostym spełnianiu dobra, ale nadto błędzi, lekceważąc porzą-

dek zawarty w człowieku i samej społeczności, a nawet niejednokrotnie, jak to ma miejsce tam, gdzie zdomował się liberalizm — przeczy jego istnieniu, zakładając, że sam człowiek na mocy swego wyboru tworzy wszelkie prawidła życia społecznego. Wszyscy wiemy, że tak nie jest, choć bardzo wiele zależy od samego człowieka.

A zatem u podstaw stanowiska rugującego filozofię z życia społecznego leży szereg błędów, wśród których jest jeden podstawowy, polegający na oderwaniu działań społecznych od życia społecznego, od jego prawdy i praw. Sprzyja temu stanowisku niezwykle mocno błąd antropologiczny indywidualizmu, który traktuje człowieka jako jednostkę w pełni autoteliczną i samowystarczalną niepowiązaną realnymi związkami z innymi osobami. Tak pojęta jednostka jest związana jedynie umowami z innymi jednostkami lub grupami jednostek. Sensem zaś wszelkich umów (praw stanowionych, które wiążą jednostkę) jest jej korzyści korzyść samej społeczności¹⁶. Indywidualizm, wsparty utylitaryzmem, a także wiążący się z nimi relatywizm — ostatecznie utwierdza w człowieku przekonanie o jego wszechmocy i o tym, że może on niejako „wszystko”, gdyż jest w swej istocie wolnością. Sama zaś wolność jest tu pojmowana nie jako możliwość dobrowolnej autodeterminacji do spełnienia dobra, lecz wolność od determinacji pojęta jako brak przeszkód. Z tej perspektywy nie może dziwić fakt, że jednostka upatrująca swej istoty w tak pojętej wolności musi podjąć walkę z tym, co ją ogranicza (niszczy jej człowieczeństwo), że musi upatrywać w życiu społecznym nie tyle przestrzeni dla realizacji swego dobra i dobra innych — lecz zagrożenia i zniewolenia. Rozwój zaś jednostki będzie się tu odbywał przez zawłaszczanie wolności innych jednostek¹⁷.

¹⁶Tak tę sprawę widzi przynajmniej twórca nowożytnego liberalizmu T. Hobbes, zob. Tenże *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 271-280, 399-421; zob. także R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 189-203.

¹⁷T. Hobbes wydaje się być tym myślicielem, który zwięźle i obrazowo problem ten przedstawił tymi słowami: „Wolność, że ją definiujemy, nie jest niczym innym niż nieistnieniem przeszkód do ruchu. Tak więc woda, zawarta w naczyniu, dlatego nie jest wolna, że się

Warto również podkreślić fakt, że stanowisko, które ruguje filozofię z życia społecznego, faktycznie bazuje na filozoficznych rozstrzygnięciach (falszywych), w tym właśnie na filozoficznych odpowiedziach na pytanie o to, kim jest człowiek, co i dlaczego łączy go ze społecznością co ma i dlaczego stanowić przyczynę wzorczo-formalną samego życia społecznego, wreszcie na odpowiedzi na pytanie o wartościowy rodzaj poznania. Dramat tego stanowiska nie polega jednakże na samym odżegnywaniu się od filozofii, ale na tym, że wraz z jej nieobecnością (brakiem prawdziwych odpowiedzi) pojawia się życie społeczne dalekie od normalności, od natury człowieka i praw w niej zawartych. Z tej też racji możemy śmiało bronić tezy, która dotyczy się również stanowiska pierwszego, ideologizującego życie społeczne pseudofilozofią że oba te stanowiska faktycznie stanowią jedno wielkie zagrożenie człowieka i życia społecznego. W oparciu o nie nie może funkcjonować polityka, która jest roztropną realizacją dobra wspólnego.

Dodajmy również, że wszelkie próby usunięcia, likwidacji filozofii z życia społecznego, podobnie jak wszelkie pseudofilozofie ze swymi ideologicznymi projektami wyzwolenia człowieka — są faktycznie atakiem na samego człowieka. Godzą one w to, co jest w człowieku najbardziej ludzkie - w rozum, a wraz z tym w całą racjonalną ludzką kulturę życia społecznego.

W świetle poczynionych analiz i uzyskanych wyników pozostaje nam tylko jedno dorzeczne stanowisko, trzecie, w którym filozofia jest przewodniczką życia oraz rodzajem poznania rzeczywistości, który owocuje udoskonaleniem człowieka.

wyzwała. I czyjaś wolność jest większa lub mniejsza zależnie od tego, czy większa lub mniejsza jest przestrzeń, na której ten ktoś się obraca; tak większą ma wolność ten, kto zamknięty jest w obszernym więzieniu niż ten, kto w ciasnym. I może też człowiek być wolnym pod jednym względem, nie być zaś pod innym; jak na przykład ten, kto idąc drogą, spotyka tu i tam płoty i mury, które mu nie pozwalają deptać wina i zasiewów graniczących z drogą", T. Hobbes, *Elementyfilozofii*, t. II, s. 334.

3.

Posługa filozofii w życiu społecznym

Jak wiemy, filozofia to specyficzny typ dorzecznego, naukowego poznania¹⁸. Jest ona umiłowaniem mądrości, a mądrość to owoc z rozumnego oglądu rzeczywistości, dzięki któremu człowiek dochodzi do poznania ostatecznych i pierwszych, koniecznych i powszechnych racji tego, co jest¹⁹. A zatem filozofia jako typ poznania doskonali rozum przez związanie go z rzeczywistością i prawami w niej zawartymi²⁰. To ono umożliwia człowiekowi działanie rozumne, a zatem również skuteczne, ze świadomością celu działania. Tym samym człowiek dzięki poznaniu filozoficznemu uzyskuje nie tylko wiedzę o świecie, ale wiedzę i rozumienie siebie samego, żyje na sposób istoty wolnej²¹.

Nie ulega wątpliwości, że sam człowiek potrzebuje filozofii do tego, by żyć dobrze i faktycznie każdy z ludzi filozofuje, jeśli nawet nie zdaje sobie z tego sprawy. Rzecz w tym, by czynić to dobrze. Z tej racji edukacja i wychowanie człowieka, dokonujące się w życiu społecznym, musi dla dobra człowieka korzystać z owoców filozoficznej refleksji, zachęcając człowieka do filozofowania na miarę jego możliwości i potrzeb. Arystoteles w tej materii wyraził się jeszcze dobitniej, twierdząc, że „powinniśmy albo zajmować się filozofią albo pożegnać z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe (cpAuapia Kai 'kflpq)²²”.

¹⁸ Na temat rozumienia filozofii jako dorzecznego, naukowego poznania, a także tego, jak sama filozofia była pojmowana na przestrzeni wieków zob. M. A. Krąpiec, *O rozumieniu filozofii*, Lublin 1991 - całość.

¹⁹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b-983 a.

²⁰ Zob. *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, frg. 44.

²¹ Dodajmy również, że tylko dzięki rozumowi uszlachetnionemu ładem rzeczywistości - sam człowiek może realizować dobro, bo tylko rozum prowadzi do dobra i tylko on zna to dobro. Z tej racji wynaturzenia i błędy filozofii szybko skutkują wynaturzeniami i błędami w realizacji dobra.

²² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, frg. 110.

Życie społeczne bez ludzi uposażonych w dobrze usprawniony rozum, rozum prawy (*orthos logon*), wprawdzie może istnieć, może nawet trwać całymi wiekami — ale trudno je nazywać ludzkim i dobrym. Stąd też należy zgodzić się z Arystotelesem, który wyjaśniał, że „tak jak nie jest dobrym budowniczym ten, kto nie posługuje się pionem czy innym tego rodzaju narzędziem, lecz bierze miarę z innych budynków, tak też i prawodawca albo zarządzający sprawami państwa, który podpatruje i naśladuje zarządzenia wprowadzane przez innych ludzi albo aktualnie istniejące ustroje [...], nie jest dobrym prawodawcą ani poważnym mężem stanu; wszak naśladowanie tego, co nie jest dobre w swej naturze, nie może być nieśmiertelne i trwałe. Jest przeto oczywiste, że wśród twórców tylko filozof może tworzyć prawa trwale i tylko on może podejmować działania słuszne”²³. Oczywiście może on tworzyć prawa bo „żyje on ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli”²⁴.

A zatem doniosłość poznania filozoficznego dla człowieka i jego życia społecznego, wypływa z faktu ubogacenia człowieka prawdą, dobrem i pięknem rzeczywistości. Filozofia bowiem jest właśnie tą drogą tym specyficznym sposobem rozumiejącego doświadczenia świata, dzięki któremu prawda rzeczywistości jak i dobro, i piękno przenikają i ubogacają człowieka i jego działanie. Bez owego zakotwiczenia człowieka w rzeczywistości, z której ludzki duch czerpie „duchowy pokarm” do swych działań, uczy się poznawać, rozumieć, a także kochać należne dobro - nie może być skutecznej realizacji dobra w życiu społecznym. Wszelka bowiem realizacja dobra nie dokonuje się w próżni, lecz w zastanych, obiektywnych realiach życia, które nie tylko trzeba uwzględnić, rozumieć, ale które faktycznie są miejscem życia i działania człowieka. Zresztą bez odczytania rzeczy-

²³ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, frg. 49.

²⁴ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, frg. 50.

wistości przez człowieka nie ma również żadnego ludzkiego działania — bo nie ma motywu do zaistnienia działania, czyli nie ma dobra, które ujrzone skłania ku sobie wolę człowieka. Ponadto zauważmy, że właśnie dzięki uzyskanemu filozoficznemu poznaniu i rozumieniu rzeczywistości sam człowiek zaczyna rozumieć siebie i swe poczynania, a nawet, jak to powie Arystoteles - staje się podobny do Boga²⁵.

Filozofia jest trudnym typem poznania ludzkiego, poznaniem narażonym — jak to ukazują jej dzieje - na wiele zwichrowań, a nawet wynaturzeń²⁶. Wiemy, że do prawdy na drodze filozoficznego dyskursu dochodzi się niezwykle trudno, niewielu ludzi może w praktyce podołać wyzwaniom, jakich droga ta wymaga. Choć sama prawda leży w zasięgu możliwości poznawczych człowieka, choć nieustannie człowiek do niej się przybliża i coraz pełniej ją posiada — to jednak ciągle stanowi ona dla niego zadanie i wyzwanie. Doskonale zobrazował to św. Tomasz z Akwinu, gdy podkreślał niedoskonałości ludzkiego poznania, które wprowadzają błąd i nie w pełni adekwatnie do istniejącej w rzeczach prawdy²⁷. Tym samym musimy być świadomi, z jednej strony, tego, że za sprawą filozofii (jak i innych rodzajów ludzkiego poznania) posiadamy prawdę o rzeczach, lecz prawda ta nie jest pełna, a jej miara spoczywa w rzeczach poznawanych, które z kolei są nośnikami prawdy z racji pochodności ich od intelektu twórcy lub Stwórcy²⁸.

²⁵ Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, frg. 28,110.

²⁶ Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, całość.

²⁷ „Nasz umysł jest niedoskonały. Gdyby człowiek mógł sam w pełni poznać, co podlega zmysłom i co nie podlega, byłoby rzeczą głupią wierzyć w to, czego się nie widzi. Niestety, nasze poznanie jest do tego stopnia niedoskonałe, że dotąd żaden uczony nie potrafił w sposób wyczerpujący zbadać natury choćby jednej muchy. Czytamy, że jeden badacz przez 30 lat przebywał na pustyni, ażeby podpatrywać życie pszczoł”, św. Tomasz *In symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum” expósito*, cyt. za Sw. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 12.

²⁸ Na ten temat zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty Z metafizyki IV. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s.65-77.

Na drodze filozoficznych badań odejście od prawdy (od rzeczywistości, która ją niesie) może nastąpić z wielu powodów. Jednym z podstawowych jest fałszywe rozumienie tego, co jest, samej rzeczywistości, innymi słowy fałszywa koncepcja bytu, która pociąga za sobą nieadekwatną do rzeczywistości metodę jej badania.

Wynaturzenia te niejednokrotnie czynią z filozofii pseudofilozofię. Pseudofilozofia stroni od poznawania i wyjaśniania świata rzeczywistego, od właściwego celu filozofii, jakim jest poznanie dla samego poznania i rozumienie w perspektywie ostatecznych i pierwszych racji wszystkiego, pseudofilozofia ucieka od naturalnych dróg poznania, w których sposoby poznawania są dopasowane do przedmiotu poznania. Taka pseudofilozofia daje pseudorozumienie i pseudomądrość, generuje fałszywe i błędne typy działań społecznych, przyczyniając się tym samym do rozminięcia człowieka z dobrem. Jeśli zatem życie społeczne ma realizować dobro, dobro prawdziwe i realne, oparte na naturze człowieka, niestojące w sprzeczności z dobrem ostatecznym - musi być pokierowane rozumem ludzkim udoskonalonym przez owoce poznania filozoficznego.

Filozofia natomiast zwraca się ku rzeczywistości, która zawsze jest punktem wyjścia badań filozoficznych. Sama rzeczywistość jest m przedmiotem badania, ona też wyznacza drogi, metody jej poznania. Zawarta w rzeczywistości prawda jest miarą prawdy filozofii. A zatem filozofia staje przed zadaniem odczytania prawdy o życiu społecznym po to, by tę prawdę znać, po to, by się z nią nie rozminąć i nie zadać jej gwałtu działaniami społecznymi, które mogłyby w nią godzić. Nieznajomość bowiem prawdy życia społecznego jest przede wszystkim nieznajomością człowieka, zaś nieliczenie się z nią w jakimkolwiek rodzaju działania społecznego jest ostatecznie nieliczeniem się z człowiekiem, jego przyrodzonymi prawami. Jaka jest zatem prawda o życiu społecznym?

4.

Prawda o życiu społecznym z perspektywy filozoficznej

Rzeczywistość życia społecznego - to rzeczywistość człowieka, który jako podmiot życia społecznego wraz z innymi tworzy i rozwija życie społeczne dla dobra człowieka²⁹. Człowiek — jak wiemy — rodzi się w rodzinie, którą tworzy małżeństwo wraz z potomstwem i najbliższymi. Rodzina zaś żyje w tym i dzięki temu, co nazywamy domem, wspólnym ogniskiem domowym, gospodarstwem domowym. Rodziny zaś wraz z innymi tworzą różnorodne wspólnoty, aż do wspólnoty państwowej. Państwo zaś to nie jakiś mechanizm biurokratyczny wraz z aparatem administracyjnym istniejącym na danym terenie, zarządzanym przez władzę, ile wspólnota obywateli, czyli ludzi dojrzałych i prawych, którzy umieją słuchać nakazów dobra i razem dla wspólnego dobra pragną żyć³⁰.

Państwo, właśnie jako wspólnota ludzi — jest miejscem życia społecznego. Na gruncie cywilizacji Zachodu — cywilizacji łacińskiej wspólnota ta ma zawsze charakter narodowy (lub wielonarodowy). Naród bowiem jest w niej jakby żywym organizmem osób wspólnie przeżywających i wspólnie podejmujących trud realizacji dobra człowieka. Każdy, kto tworzy naród - czyni to zawsze dobrowolnie i niejako dla siebie i innych osób. Tu w narodzie zorganizowanym we wspólnotę państwową na własnej ziemi ojczystej, dokonują się działania ludzkie, zwane polityką³¹.

²⁹ Sprawę tę w literaturze filozoficznej najlepiej przedstawił M. A. Krąpiec, zob. Tenże: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999; *Suverenność – czyja?*, Lublin 1996; *O ludzką politykę*, Lublin 1998; *Czjorwiek, prawo i naród*, Mikołów 2002.

³⁰ Doskonale prawdę o życiu społecznym odczytał Arystoteles, choć nie omieszkiał popelnąć znaczących w tej materii błędów (np. w kwestii niewolnictwa, a dokładnie w kwestii usprawiedliwiania istnienia instytucji niewolnictwa). Nie do końca również był świadom zupełności, suwerenności człowieka w życiu społecznym, zob. Tenże *Polityka*, ks. I 1252 a 1—1260 b 12.

³¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Konecznego*, Lublin 2002, s. 67-80.

Tak pojęta wspólnota życia społecznego zjednoczona jest przez jeden cel, który stanowi dobro człowieka. Istnienie wspólnoty państwowej jest możliwe dzięki jednemu z największych dóbr w państwie, jakim jest miłość wzajemna i wszelkie jej odmiany, które odnajdziemy w postaci przyjaznych związków międzyludzkich³². Z tej też perspektywy musimy zgodzić się z Arystotelesem, który wprawdzie nie znalazł wspólnoty narodowej, gdzie uformowane społeczeństwo to państwo, które „jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to, co prawda, być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny, rody, dla celów doskonałego samowystarczalnego bytowania. Nie da się tego oczywiście osiągnąć, jeśli ludzie nie mieszkają na jednym i tym samym miejscu i nie zawierają małżeństw. Stąd właśnie powstały w państwach i powinowactwa, i bractwa [fratrie], i związki ofiarnicze, i zrzeczenia towarzyskie. Są one tworem przyjaźni, bo przyjaźń jest wówczas, gdy się zamierza współżyć ze sobą. Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania. To zaś polega, powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki. Dlatego ci, którzy najwięcej się przyczyniają do takiej wspólnoty, mają większy udział w państwie aniżeli tacy, którzy są im równi co do wolnego i szlachtetnego pochodzenia albo i górują nad nimi, ale nie dorównują im co do cnoty obywatelskiej, czy też tacy, którzy górują bogactwem, ale ustępują im co do cnoty”³³.

³² Doskonale wyraził to Arystoteles słowami: „Wzajemną miłość uważamy mianowicie za największe z dóbr państwowych (bo gdzie ona panuje, tam najmniej się przejawiają rozruchy), a właśnie jedność w państwie wysławia Sokrates najwięcej, podnosząc, zgodnie z mniemaniem i innych, iż jest ona dziełem miłości. Znane jest przecież powiedzenie Arystofanesa w rozmowach o miłości, że kochający się, pociągnięci potęgą swego uczucia, pragną się zrosnąć i z dwóch istot zespolić się oboje w jedną”. *Polityka* 1262 b 16

³³ Arystoteles, *Polityka* 1280 b 13-1281a 15.

Filozofia na gruncie życia społecznego odsłania przed człowiekiem sens samego bytu społecznego³⁴, sens pełny, nie zawężony do jakiegoś tylko aspektu, lecz integralnie i ostatecznie ujmujący naturę bytu społecznego na miarę ludzkiego poznania. Tym samym w życiu społecznym istnieje szansa dla funkcjonowania prawdziwych, a nie zmyślonych teorii społecznych, które - jak wiemy - istnieć muszą dla normalnych działań społecznych. Filozof przez trud czytania rzeczywistości społecznej ukazuje sens wszelakich struktur i działań społecznych. Sens ten, jak wiemy, kryje się za celem istnienia każdej formy życia społecznego, którym jest dobro człowieka, polegające na rozwoju tego, co w człowieku ludzkie. **Bez dostrzeżenia dobra wspólnego - racji i celu istnienia każdej formy życia społecznego — nie można mówić nie tylko o właściwym zrozumieniu samej społeczności, ale także nie może istnieć żadna teoria społeczna, która miałaby ludzki charakter.**

Filozofia i jej teorie społeczne ukazują że dobrem wspólnym — racją istnienia wszelkiej społeczności ludzkiej — jest dobro człowieka, osoby ludzkiej, polegające na pomnażaniu i rozwoju życia intelektualnego, życia moralnego i twórczego, a także i religijnego, dzięki któremu człowiek przybliża się do celu swego życia. Filozoficzne teorie społeczne ukazują że dobro konkretnej osoby ludzkiej (**i tylko takie dobro** tego oto Jana, Marii, Piotra) — to właśnie cel istnienia wszelkiej formy życia społecznego, to racja bytu wszelkiej społeczności ludzkiej, to właśnie dobro wspólne³⁵.

³⁴ Chodzi na o naczelnosć w dziedzinie naturalnego poznania ludzkiego, nieodwołującego się do Objawionej Prawdy. Jeśli jednak uwzględnimy także poznanie i rozumienie ukształtowane za sprawą Łaski Boga oraz Prawdy Objawionej (Pisma św.) — to naczelnym i najbardziej wiarygodnym typem wiedzy jest *doctrina sacra* - teologia. Jasno zagadnienie to ukazał św Tomasz z Akwinu, zob. *Suma Teologiczna* I, q. 1, zob. także M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, s.129—250.

³⁵ Na temat dobra wspólnego jako racji istnienia wszelkiej ludzkiej społeczności zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993 - całość; P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji iarińskiej. Aktualność nauki Feliksa Koneckiego*, Lublin 2002, s. 33-48.

Filozof swą posługą wpatrywania się w byt społeczny dostrzega i ukazuje człowieka jako podmiot życia społecznego, podmiot, który w badaniach filozoficznych odsłania się jako osoba, czyli ktoś, kto jest suwerenem, z życiem racjonalnym i wolnym. Okazuje się, że suwerenność osoby w życiu społecznym może być zagrożona, a sam człowiek może podlegać różnorodnym wpływom, które godzą w jego godność i człowieczeństwo. Realistyczna filozofia ukazuje również te czynniki, które w życiu społecznym są niezmiernie doniosłe dla rozwoju człowieka, a także ochrony jego podstawowych dóbr. Czynnikiem tymi są z perspektywy filozoficznej rodzina wraz z gospodarstwem domowym; wykształcenie, które rozwija rozum ludzki, bo przecież człowiek jest tym, czym czyni go jego rozum; wolny czas, w którym człowiek żyje dla celu życia, a nie tylko dla środków do życia; własność prywatna — majątek pojęty jako środek do godziwego życia. Analizy filozoficzne ukazują fakt, że tym, co w sposób szczególny chroni i wspiera dobro wspólne (czytaj: dobro osoby ludzkiej — konkretnego istniejącego człowieka, człowieka również nienarodzonego) - jest prawo stanowione (*lex*), oparte na istniejących uprawnieniach człowieka (*iuris*), które on zyskuje na mocy faktu narodzenia się człowiekiem³⁶. W świadzie tego życie publiczne i działania publiczne jawią się jako droga i sposób spełniania dobra wspólnego, dobra człowieka.

Poznanie filozoficzne, a także jego owoc w postaci rozumienia wnosi zatem do działań społecznych prawdę o człowieku, jego naturze i przysługujących mu dobrach. Właśnie dzięki temu poznaniu i rozumieniu na gruncie życia społecznego krystalizuje się rozumienie środków (godziwych, skutecznych), za sprawą których życie społeczne osiąga swój cel, jakim jest dobro człowieka. Zauważmy, że bez rozpoznania filozoficznego natury człowieka, istniejących w niej po-

* Na temat filozoficznego rozumienia prawa i jego realnych podstaw, a także związku prawa stanowionego z dobrem wspólnym zob M. A. Krąpiec, *Człowiek i praw naturalne*, Lublin 1993 - całość, w szczególności s. 163-176; Św Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I - II*, q. 90-97.

tencjalności, bez uzgodnienia środków aktualizujących tęże naturę nie istnieje szansa na jej doskonałość, na spełnienie. Nade wszystko jednak filozofia (nie odwołując się do Prawd Objawionych) ukazuje właściwy cel życia ludzkiego, cel, który możemy odczytać właśnie na podstawie natury i tkwiących w niej inklinacji. Z celem tym musi liczyć się cały porządek działań społecznych, musi być na jego spełnienie nakierowanym — jeśli chcemy, by życie społeczne miało ludzki charakter. Tym samym dzięki obecności filozofii w życiu społecznym człowiek posiada znajomość obiektywnego kryterium działań swoich, jak i społeczności. Kryterium tym nie jest ani prawo stanowione, ani wola większości, ani pożytek i korzyść, ani bezpieczeństwo i jedność państwa, lecz natura człowieka i to jej dobro stoi za działaniami. Z tej racji możemy śmiało bronić tezy, że bez filozofii i jej owoców w postaci integralnego rozumienia rzeczywistości nie będzie istnieć prawdziwie ludzkie życie społeczne.

5.

Zakończenie.

Cywilizacja łacińska - jedynym miejscem rozwoju człowieka i ludzkiej polityki

W tym miejscu musimy podkreślić jedną bardzo ważną rzecz. Ze znanych metod życia społecznego — czyli cywilizacji - jedynie cywilizacja łacińska zna i tworzy naukę, kulturę naukową i tym samym pielęgnuje i karmi się w życiu społecznym owocami poznania filozoficznego. Jak ukazują to badania naukowe Feliksa Konecznego — jedynie cywilizacja łacińska we wszystkich strukturach życia, we wszelkich działaniach indywidualnych, rodzinnych i publicznych kieruje się dobrem człowieka, widząc w samym człowieku podmiot i cel życia społecznego³⁷. Inne cywilizacje nie tylko nie znają i nie posiadają nauki, ale czynią suwerenem i celem życia społecznego czynnik pozaludzki.

³⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Suwereność- czyja?*, Lublin 1996, s.176—197.

Suwerenem tym bywa w nich państwo, władca, starosta rodowy, klan, personifikowana tradycja lub przeznaczenie albo też jakiś inny czynnik. Życie społeczne bywa czasami w cywilizacjach tych ludzkie, czasami nawet przyjemne i wygodne — ale trudno doszukiwać się w nim podmiotowości człowieka, trudno odnaleźć prymat dobra osoby ludzkiej nad dobrem państwa, starosty rodowego czy dobrem samego rodu³⁸. Tym samym w cywilizacjach pozalacińskich istnieje kultura człowieka - ale trudno ją nazwać kulturą ludzką, kulturą na miarę człowieka.

Siedząc samo życie społeczne w cywilizacjach pozalacińskich, dostrzeżmy z łatwością, że tym, co kieruje wszelkimi poczynaniami społecznymi, jest nie tyle prawda o odczytanym świecie, ile sztywno pojęta tradycja lub wola władcy, sakralne prawo religijne, prawo państwowe itp. Oczywiście są one zawsze jakoś przystające do rzeczywistości, wyrastają z jakiegoś rozumienia świata, ale ich podstawy bynajmniej nie stanowi sama natura i jej odczytanie, lecz coś priorytetowego w stosunku do rzeczywistości, co modeluje i niejako wytwarza rozumienie świata i samego człowieka z jego życiem społecznym.

W cywilizacji łacińskiej - z jednej strony dzięki obecności w niej nauki, z drugiej dzięki dopełnieniu ludzkiego poznania Objawioną Prawdą która w sposób szczególny ukazała godność samego człowieka - doszło do zaistnienia niezwykle specyficznej formy życia zbiorowego - życia, gdzie człowiek-osoba spełnia swe ludzkie potencjalności w sposób wolny i zgodny z naturą.

Specyfiką życia społecznego w cywilizacji łacińskiej jest z jednej strony jego cel, czyli dobro człowieka, z drugiej strony fakt upodmiotowienia człowieka w życiu społecznym, który wyraża siebie przez swe rozumne i wolne decyzje stanowiące źródło działań społecznych, źródło polityki. Życie społeczne w cywilizacji łacińskiej to rozumny porządek realizacji dobra. Oczywiście, nie jest to realizacja doskonała, bez wad i błędów, a nawet bez krzywdy wyrządzonej człowieko-

Zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w gwili%acji łacińskiej...*, s. 15—66.

wi. Złe działania istnieją w życiu publicznym na gruncie cywilizacji łacińskiej — ale są one złe przez zło człowieka (jego wady i błędy). Są one generalnie wynaturzeniem i marginesem życia społecznego, nie zaś przejawem jego charakteru i prawdziwych zasad. Podstawą życia społecznego jest tu natura człowieka i jej odczytanie dokonane przez naukę (filozofię).

* * *

Kultura Zachodu zna przykłady realnej obecności filozofii i filozofów w życiu społecznym, posiada wspaniałe wzory troski o normalność życia społecznego, czyli troski o to, by było to życie ludzkie, na miarę człowieka. Najpiękniejsze z nich odnajdziemy w kulturze starożytnej, w osobie i działaniach Sokratesa. Do dnia dzisiejszego mogą one stanowić wzór do naśladowania dla wszystkich, którym leży na sercu szczerza troska o rozumną realizację dobra wspólnego w życiu społecznym. Filozof i jego praca w życiu społecznym słusznie mogą być nazwane metaforycznie służbą bożą w której nie ma miejsca na interesy partyjne i prywatne, na politykę partyjną i knowania, bo, jak to mówił sam Sokrates:

„Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył się jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszystkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne. (...) Że ja jestem właśnie taki i że mnie bóg dał mięsem, to może i stąd zmiarkujcie; przecież to nie jest zwyczajna ludzka rzecz, że ja o swoje sprawy nie dbam i spokojnie patrzę na mój dom w zaniedbaniu, i to już od tylu lat, a ciągle jestem waszym dobrem zajęty. Prywatnie do każdego przychodzę, niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność. Gdybym jeszcze za to coś dostawał, brał jakieś honorarium za te roztrząsania dusz, to miałbym jakiś powód. (...)

To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. Otóż on mi nie pozwala zajmować się polityką. A zdaje mi się, że to zakaz bardzo piękny. Bo wiercie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie.

Nie gniewajcie się: ja mówię prawdę. Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakkolwiek inny tłum przepuścił, jeśli mu kto szlachetnie czoła stawia i nie pozwala na krzywdę i bezprawie w państwie; człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny („,.)”³⁹.

Przywołane słowa Sokratesa doskonale obrazują interesujący nas problem - związku filozofii z życiem społecznym, który ostatecznie wpływa z troski o samego człowieka.

The role of philosophy in the social life

Because of its nature the human social life is assigned and directed to realize one goal. This goal is meant to be the common good comprehended as a development of the man in what is proper to him as human being and also common to all the mankind. So comprehended common good does perfect both the man himself and the human community: in intellectual, volitional, and creative aspect, in a context of the objective goal of human life (the Absolute - God).

The realization of the common good in social life is called a policy. The policy is an art of wise, suitable, and also efficient realization

of the common good. To its normal, human functioning a lot of factors are necessary, especially a proper recognition and understanding what it is, whom it refers to, what is its proper goal, and what means do lead to it in fact. There it appears a relation between the philosophy and the social life. For if the social life is to have a human (ei. intelligent and just) character it has to come from truthfull, integral, and wise reading of the reality. This reading of the reality (of the nature of man, its potentialities, and means leading to its actualization) takes place on a ground of the philosophy, which - as the only cognitive discipline — is open to the fullness of being wealth, that gives to the man acting on the ground of public life a chance to realize the common good. Among well-known civilizations only the civilization of the West (the Latin civilization) profits from science-philosophy as the way of knowing, in a light of which there is a coordination of a social life, policy and common good. Therefore a care of the presence of philosophy's fruit in the public life is in fact a care of the development of the man himself, who — deprived of a recognitions of truth about himself and world — is predestined to a tyranny of myths and sacralism, ideology and utopia, inhuman traditions and state's despotism, ei. to omit his proper goal of personal or social life, which is the common good.

Piotr Jaroszyński

Rola encyklopedii filozoficznych w historii kultury

„Encyklopedia” (ENKYKLIA PAIDEIA) w kulturze greckiej oznaczała podstawowe, ogólne wykształcenie. W pierwszej części obejmowało kulturę słowa (HE TON LOGON PAIDEIA, Isokrates), która pozwalała rozumieć człowieka, w drugiej zaś kulturę liczby, która była kluczem do rozumienia kosmosu. Przedmioty tu zawarte określono później mianem *artes liberales* — sztuk wyzwolonych, czyli pewnych umiejętności, które powinien posiadać człowiek wolny w klasycznym tego słowa rozumieniu. W tradycji łacińskiej pierwsze określano mianem *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka), a drugie — *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia). Encyklopedia jako typ wykształcenia ogólnego była przygotowaniem najpierw do filozofii, gdy filozofia uchodziła za najwyższy typ ludzkiego poznania (starożytność), a następnie do teologii, gdy dzięki Objawieniu ukazana została nadprzyrodzona perspektywa ludzkiego życia (chrześcijaństwo). Gdy zaś od czasów renesansu filozofia ulegała degradacji,

¹ „... quare liberalia studia dicta sint, vides: quia homine libero digna sunt” (Seneka, *Ep.*, 88, 2). Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, wyd. Homini, Bydgoszcz 2002, s. 27. Inne umiejętności, to *artes vulgares et sordidae*, służą zaspokojeniu potrzeb życiowych (szewstwo, handel), *artes ludicare*, umiejętności rozrywkowe, które bawić mają nasze oczy i uszy, oraz *artes pueriles*, umiejętności dziecięce, wstęp do sztuk wyzwolonych (Pozydoniusz). Zob. Seneka, *Ep.*, 88, 21—23.

sprowadzano ją albo do *trivium* (filozofia języka), albo do *quadrinum* (kult matematycznego obrazu świata).²

W czasach nowożytnych słowa greckie, takie jak „cyklopedia” (J. S. van Ringelbergh, 1541) czy „encyklopedia” (P. Scaliger, 1559), nie odnoszą się do typu wykształcenia ogólnego, ale zaczynają oznaczać księgę, w której zawarte są podstawowe wiadomości obejmujące całość ludzkiej wiedzy.

Pełny tytuł dzieła Scaligera, w którym po raz pierwszy pojawia się słowo „encyklopedia” w nowym znaczeniu, brzmi: *Encyclopaedia, seu Orbis disciplinarum, tum sacrarum quam profanarum Epitome — Encyclopaedia albo krąg nauk, tak świętych jak świeckich w skrócie*.³ Tak pojęta encyklopedia jest nie tylko swoistym gatunkiem literackim, ale również zmienia swój charakter, jest w większym stopniu odsyłaczem (ang. *reference book*) niż podręcznikiem, Albowiem podręcznik zawiera wiedzę nie tylko usystematyzowaną, ale również ściśle uwzględniającą poziom wykształcenia i wiek odbiorcy, a także ma wzgląd na stopniowe poszerzanie wiedzy. Encyklopedia ztraca ten aspekt dydaktyczny. Zawiera zwarty przekrój dotychczasowej wiedzy na określony temat.

Encyklopedie jako odsyłacze zawierające podstawy wiedzy istniały zarówno w starożytności, jak i średniowieczu, choć nie miały jednej ustalonej nazwy. Stanowiły swoistą pomoc dydaktyczno-naukową. Autorem pierwszej takiej encyklopedii był Speuzyp (408-338 przed Chr.), siostrzeniec Platona i jego następcą w Akademii. W zachowanych fragmentach znajdują się teksty dotyczące przyrodoznawstwa, matematyki i filozofii.⁴ W świecie łacińskim jako pierwsze dzieło o charakterze encyklopedycznym uznać można *Praecepta ad filium* (*Porady dla syna*), których autorem jest konsul rzymski Marcus Porcius

² P.A. Redpath, *Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Rodopi, Amsterdam-Adanta 1997, passim (tłum. polskie w przygotowaniu).

³ Zob. R. Collison, *Encyclopaedias: their History throughout the Ages*, Hafner Publishing Company, New York & London 1964, s. 80.

⁴ *Ibid.*, s. 22.

Cato (234—149). Były tam wiadomości z zakresu rolnictwa, medycyny, retoryki, prawa i wojskowości.⁵ Natomiast największą encyklopedią rzymską była *Historia naturalis* opracowana przez Pliniusza Starszego (23—79) w 37 tomach.

Zawierała takie dziedziny, jak kosmografia, astronomia, meteorologia, geografia, etnografia, antropologia, zoologia, wynalazki, botanika, medycyna, farmakologia, magia, metalurgia, mineralogia, sztuki piękne. Już w starożytności pojawiają się encyklopedie chińskie (pierwsza w r. 220), w średniowieczu natomiast ukazują się encyklopedie arabskie (pierwsza w r. 880). Z początkiem XII w. chrześcijański Zachód włącza się do wielkiego dzieła pisania encyklopedii, z których niektóre mają charakter bardziej teoretyczny (Honoriusz Inclusus, *Imago mundi*, 1130), inne są bardziej praktyczne (Teophilus, *De diversis artibus*, 1120).

Ani w starożytności, ani w średniowieczu aż do XIV w. nie było dzieła, które można byłoby określić mianem encyklopedii filozoficznej. Owszem, pojawiały się elementy filozofii, którym można by nadać status encyklopedyczno-słownikowy. Takim była już księga V (D) *Metafizyki* Arystotelesa, w której wyjaśnione są podstawowe pojęcia filozoficzne. Taką musiała być encyklopedia Speuzypa, w której obok innych dziedzin pojawiła się filozofia. *Kerum divinarum et humanarum antiquitates* M. T. Warro (116-27 przed Chr.) zawierała fragmenty filozoficzne poświęcone rozumieniu człowieka (6 ksiąg), prawa i państwa (6 ksiąg). Taką samą problematykę filozoficzną porusza A. C. Celsus (I w. po Chr.) w 6 na 26 ksiąg *Artes*. Uderza natomiast brak problematyki filozoficznej w *Historia naturalis* Pliniusza, w *Satyricon* M. Capelli, w *Insitutiones divinarum et humanarum lectionum* Kasjodora, a także w *Etymologiach* Izydora z Sewilli.

Filozofia obecna jest natomiast w pierwszej arabskiej encyklopedii autorstwa perskiego uczonego i polityka, al-Khwarizmi (II poł. X w.), zatytułowanej *Kluc^do nauk* (975-997), w części poświęconej nauce arabskiej (7 rozdziałów), jak i obcej (3 rozdziały).

⁵ Ibid, s. 23.

W Bizancjum M. Psellos (1018-1078) pisze encyklopedię *De omni-faria doctrina*, w której jednak nie ma filozofii.

Na Zachodzie dopiero w początkach XIV w. opracowane zostaje *Compendiumphilosophiae*, przypisywane Hugonowi ze Strasburga, w którym obok tradycyjnych działów, takich jak teologia, kosmologia czy etyka, jest też metafizyka i filozofia. Dzieło to nie zostało jednak wydane. D. Bandini (1335-1418) w *Fons memorabilium universi* podaje przegląd szkół filozoficznych. Natomiast bardzo ceniony jako filozof Alfonso de la Torre opracował *Visión delectable de la philosophiay artes liberales, metaphysicayphilosophía moral*(1435); dzieło to wznawiano wielokrotnie aż do XVII w. G. Reisch opracował niewielką, ale cieszącą się dużym powodzeniem i również wielokrotnie wznawianą encyklopedię dla młodzieży *Margaritaphilosophica* (1496).

W starożytności i średniowieczu dzieła o charakterze encyklopedycznym nie były ani określonym gatunkiem literackim, ani też nie miały wyraźnie sformułowanego statusu metodologicznego. Były raczej zbiorem różnorodnej wiedzy, nie zawsze uporządkowanej i uzasadnionej. Nie było samodzielnej encyklopedii filozoficznej, zaś elementy filozofii pojawiały się w niektórych tylko encyklopediach.

Aż do czasów nowożytnych filozofia nie odgrywała istotnej roli w dziełach klasyfikowanych dziś jako encyklopedie.

Przełom następuje w czasach nowożytnych. Dotyczy on całościowego przeorientowania fundamentów cywilizacji poprzez zmianę CELU i METODY naukowego poznania. Autorem tego przełomu jest Franciszek Bacon (1561-1626). Projekt przezeń przygotowywany nosił miano *Instauratio magna - Wielka Odnowa*. Składał się z sześciu części: I. Podziały nauk, II. Nowe organon, czyli wskazówki dotyczące tłumaczenia przyrody, III. Zjawiska wszechświata, czyli historia, naturalna i eksperymentalna jako podstawa filozofii, IV. Drabina rozumu, V. Zapowiedzi, czyli antycypacje drugiej filozofii, VI. Druga filozofia, czyli nauka aktywna.⁶ Zbierany przez lorda

⁶F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 25.

z Werulamu materiał został wydany pośmiertnie jako *Sylva sylvarum*. Był monumentalną encyklopedią która miała nie tylko informować, ale właśnie zmienić kierunek dziejów ludzkości. W przedmowie do *Wielkiej Odnowy* Bacon pisał, że stan nauk nie przedstawia się pomyślnie, „trzeba rozumowi ludzkiemu otworzyć całkiem inną drogę niż ta, którą dotąd znano i inne trzeba przygotować pomoce, ażeby umysł ludzki mógł korzystać ze swego prawa do natury rzeczy.”⁷ To odkrywanie nowych dróg nauki miało wymiar nie tylko naukowy, ale wręcz religijny: pora odkryć to, co Bóg zataił, bo nadszedł czas odpieczerowania księgi.⁸

Ani empiryzm, ani indukcja Bacona nie były tak oryginalne ani nie miały tak dalekosiężnych skutków jak hasło całkowitego utylitaryzmu: liczy się tylko to, co jest pożyteczne i użyteczne, co daje człowiekowi moc panowania nie tylko nad światem, ale nad wszechświatem.⁹ To Franciszek Bacon powie, że wiedza i potęga są tym samym.¹⁰

Konsekwencje takiego stanowiska są dalekosiężne, przeobrażeniu ulegnie cała cywilizacja zachodnia, która utraci najbardziej charakterystyczny dla siebie rys: odkrycie wartości prawdy dla niej samej, przeorientowaniu ulegnie metodologia poznania naukowego, upadną nauki teoretyczne, w tym przede wszystkim filozofia pojęta jako miłość mądrości, oraz cała kultura kontemplacyjna, kultura wolnego czasu, który wypełnia życie duchowe. Górę weźmie utylitaryzm, którego głównym narzędziem stanie się najpierw maszyna, a później technologia. Współczesny świat zachodni nastawiony na wynalazki, postęp naukowo-techniczny, użyteczność jest bez wątpienia spadkobiercą encyklopedii Franciszka Bacona.

Jego dzieckiem natomiast po linii encyklopedycznej była Wielka Encyklopedia Francuska. Początkowo Wielka Encyklopedia Francu-

⁷ Ibid., s. 11.

⁸ „A ty, Danielu, zamknij słowa i zapieczętuj księgę aż do czasu zamierzonego; wielu przejdzie i będzie wieloraka umiejętność”. *Proroctwo Danielowe*, XII, 1, 4

⁹ F. Bacon, *Novum...*, dz. cyt, s. 158n.

¹⁰ „Toteż owe dwa bliźniacze cele, mianowicie ludzka wiedza i potęga, to naprawdę jedno i to samo”, *ibid.*, s. 41.

ska miała być tylko tłumaczeniem angielskiej encyklopedii (nazywał ją „cyklopedią) przez Ephraima Chambersa (1. wyd. 1728), wielokrotnie wznawianą i tłumaczoną na różne języki." Ostatecznie jednak powstał nowy projekt, który w swym rozmachu i oddziaływaniu przerósł zdecydowanie swoją poprzedniczkę.

Redaktorem naczelnym został Denis Diderot (1713—1784), wydawcą był André-François Le Breton (1708-1779).¹² Jak *Wielka Odnowa* Franciszka Bacona legła u podstaw zmian naukowo-technicznych, tak Wielka Encyklopedia Francuska legła u podstaw zmian społeczno-ideologicznych, doprowadzając do przewrotu społecznego, którego najbardziej wymownym symbolem była rewolucja francuska. Franciszek Bacon uderzył w filozofię spekulatywną (czyli teoretyczną), zaliczając ją do jednego z czterech głównych błędów hamujących postęp wiedzy, jakim są *idola theatric*. Wskutek tego nastąpił gwałtowny rozwój nauk szczegółowych, a cofnięcie się filozofii. Diderot i środowisko z nim związane uderza w religię ze stanowiska deistycznego.¹⁴ Deizm, gwoli przypomnienia, uznaje wprawdzie Boga, ale tylko jako Wielkiego Zegarmistrza, tym samym odrzuca Boga Stwórcę, Objawienie, chrześcijaństwo i Kościół. Deizm mówi o Bogu, ale jest antyreligijny i antyklerykalny. Wiara ludowa to przejaw ciemnoty i przesądu.¹⁵ „Pierwszym krokiem w kierunku filozofii - powie Diderot — jest niewiara”.¹⁶ Jakie środowisko tworzyło Encyklopedię?

Badacze zwracają uwagę, że już w r. 1737 Andrew Michael Ramsay (1686-1743) wystąpił z projektem, aby „wszyscy Wielcy Mistrzo-

¹² Zob. R. Collison, *Encyclopaedias...*, dz. cyt., s. 103.

¹³ Ibid., s. 116n.

¹⁴ F. Bacon, *Novum...*, dz. cyt. s. 68n.

¹⁵ Zob. R. Pomeau, *Diderot. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris 1967, s. 15n.

¹⁶ Diderot pochodził z rodziny katolickiej, w której było wielu kapłanów; on sam uczęszczał do kolegium jezuickiego i planował nawet wstąpić do zakonu jezuitów, dorabiał, pisząc kazania dla misjonarzy udających się do portugalskich kolonii. Zob. A. M. Wilson, *Diderot*, Oxford University Press, New York 1972, s. 11, 21, 28.

¹⁷ I. K. Luppel, *Diderot*, tłum. R. Hekker, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 122.

wie w Niemczech, we Włoszech i całej Europie zachęcili wszystkich naukowców i artystów w braterstwie, aby się zjednoczyli i dostarczyli materiały dla uniwersalnego słownika sztuk wyzwolonych i użytecznych nauk, z wyłączeniem teologii i sztuki rządzenia państwem".¹⁷ Apel ten powtórzy książę d'Antin, Wielki Mistrz Francji w r. 1740. Le Breton, wydawca Encyklopedii, został Mistrzem już w r. 1729, a więc gdy miał zaledwie 21 lat. Wydaje się więc, że projekt Wielkiej Encyklopedii Francuskiej wypłynął z inspiracji masońskiej.¹⁸ Musiał być w tym jakiś cel. Chodziło o zmianę społecznej świadomości, o swego rodzaju rewolucję umysłową która miała poprzedzić rewolucję polityczną

Pierwszy tom ukazał się w lipcu 1751, ostatni w grudniu 1765 r. (choć do r. 1780 ukazywały się uzupełnienia, których Diderot już nie opracowywał). W całym przedsięwzięciu brało udział ok. 160 autorów. Całość składa się z 17 tomów głównego tekstu, 11 tomów zawierających ilustracje, 4 tomów suplementu, 2 tomów indeksów i z 1 tomu dodatkowych ilustracji, w sumie 35 tomów!

W prospekcie z r. 1750 czytamy, że zadaniem Encyklopedii jest „stworzenie drzewa genealogicznego wszystkich nauk i sztuk, które by ukazało pochodzenie wszystkich gałęzi naszej wiedzy, ich związki wzajemne oraz związki ze wspólnym pniem". Mimo że encyklopedia francuska nie była tłumaczeniem z angielskiego, to jednak pozostawała pod silnym wpływem filozofii brytyjskiej.

Od strony metodologicznej Wielka Encyklopedia nawiązywała do poglądów Franciszka Bacona, zarówno gdy chodzi o koncepcję nauki (rola doświadczenia i eksperymentu), jej cel (użyteczność), jak i podział nauk (pamięć - historia, wyobraźnia - poezja, rozum - filozofia). Od strony filozoficznej widać wpływ empiryków brytyjskich (zwłaszcza Locke'a), choć obcy jest sceptycyzm Hume'a; krytykowane są systemy ontologiczne Kartezjusza, Malebranche'a, Spinozy,

¹⁷ A. M. Wilson, *Diderot*, dz. cyt., s. 74n.

¹⁸ Nie ma jednak dowodów na to, że sam Diderot był masonem, *ibid.*, s. 75.

Leibniza. Filozofię zawartą w Encyklopedii uznać można za prekursora pozytywizmu. Pełnemu przekonaniu do rozumu towarzyszy silna wiara w dobrodziejstwa postępu osiąganego dzięki rozwojowi nauki. Obecne są silne akcenty przeciwko religijnej nietolerancji i religijnemu dogmatyzmowi, jak również przeciwko etyce opartej na religii. Rozum i filozofia mają zastąpić wiarę i religię. W Encyklopedii nie jest jednak obecny skrajny materializm, jak również nie jest negowane istnienie Boga. Religia atakowana jest z pozycji deistycznych, chodzi o zwalczenie „teologicznego poglądu na świat”.¹⁹

Wielka Encyklopedia Francuska utorowała drogę rewolucji francuskiej. Hasła takie, jak „wolność, równość, braterstwo” miały swoje uzasadnienie encyklopedyczne. Czytamy więc, że „równość naturalna między ludźmi jest zasadą której nigdy nie powinniśmy tracić z oczu”.²⁰ Było to wyraźne nawiązanie nie do chrześcijaństwa, gdzie równość dotyczy nie natury, ale osoby, lecz do J.J. Rousseau.

Wolność jest pozorna, człowiek bowiem jest maszyną-automa-tem, a choć posiada świadomość, to można nim manipulować poprzez technikę warunkowania.²¹ Faktyczna negacja wolności była konsekwencją materializmu.

Żadna encyklopedia nie miała takich reperkusji społecznych jak właśnie Wielka Encyklopedia Francuska z uwagi na leżącą u jej podłoża filozofię, której nadano status instytucjonalny.

W XIX i XX w. pojawiło się bardzo wiele słowników filozoficznych, bardzo niewiele encyklopedii. Wśród tych ostatnich znajdują się: K. Dornier, *Enzyklopädie der Philosophie*, Leipzig 1910; P. Edwards (wyd.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 tomów, Nowy York 1967; *Enciclopedia filosofica*, 4 tomy, Venezia 1957-58, 6 tomów, Firenze 1968-69, wyd. drugie; EW. Konstantinow, (red.), *Filosofskaja enciklopedija*, 5 tomów, Mo-

¹⁹ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 158n.

²⁰ Hasło „Społeczeństwo”, opr. D. Diderot, w: *Encyklopedia* (wybór), tłum. E. Rząd-kowska, BN, Wrocław 1952, s. 241.

²¹ R. Pomeau, *Diderot...*, dz. cyt., s. 25n.

skwa 1960—70; G.S. Meilin, *Entyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 1797-1803; R. Miceli di Serradileo, *Filosofia*, Werona 1937.

Oddziaływanie tych encyklopedii nie jest tak przełomowe jak encyklopedii Bacona czy Diderota. Są to w większości wypadków *reference books* przydatne nade wszystko studentom i profesorom w pracy naukowo-dydaktycznej. Ich rola jest też ważna w poszerzaniu wiedzy i kształtowaniu poglądów tzw. inteligencji.

Jaka wobec tego byłaby rola *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* wydawanej obecnie staraniem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu? Najpierw trzeba podkreślić, że jest to pierwsze tak potężne przedsięwzięcie w dziejach naszego narodu. Tuż przed II wojną światową podejmowano próby wydania słowników wielotomowych, ale z różnych względów (wybuch wojny) kończyło się na pierwszym tomie. Po wojnie ukazał się też tylko pierwszy tom *Słownika filozofów* pod red. I. Krońskiej (1966). Później publikowano jednotomowe słowniki filozoficzne, w tym tłumaczenia z języków obcych.²²

Należy zwrócić uwagę, że po II wojnie światowej Polska znalazła się w bloku sowieckim, który nie tylko podporządkował sobie nasz kraj pod względem politycznym i ekonomicznym, ale również ideologicznym. Szczególną rolę w tej inwazji odgrywała filozofia marksistowska, która z uwagi na swe cele strategiczne była nie tyle filozofią (którą jest tylko bezinteresowne poszukiwanie prawdy), co raczej ideologią. Odbiło się to bardzo negatywnie na polskiej humanistyce, czego skutki odczuwamy po dziś dzień. W tym kontekście przywracanie filozofii klasycznej działać musi na naszą kulturę odtruwająco i odżywczo. Rolę taką ma właśnie pełnić w sposób skondensowany *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Jest to encyklopedia potrzebna również światu, który coraz bardziej ulega destrukcyjnemu postmodernizmowi, będącemu odmianą socjalizmu.

Jest rzeczą godną uwagi, że w dobie panowania marksizmu polska inteligencja skupiona na Wydziale Filozofii KUL zdolna była do

P. Jaroszyński, *Encyklopedia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2002, s. 161.

intensywnej pracy i tworzenia środowiska filozoficznego, które objęło kilka pokoleń oraz doczekało się wysokich ocen poza granicami naszego kraju. Uczniowie, z których wielu jest dziś nie tylko doktorami, ale i profesorami, skupieni wokół ojca profesora Mieczysława A. Krapca, podjęli trud opracowania pod redakcją ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, we współpracy ze specjalistami w kraju i za granicą. Dla odradzającej się polskiej inteligencji będzie to (a w pewnej mierze już jest) pomoc bezcenna, stanowić też będzie prestiżową wizytówkę prężności intelektualnej Polaków, którzy mimo przeszkód i trudności cenią wiedzę, potrafią ją upowszechniać i twórczo odsłaniać.

Powszechna Encyklopedia Filozofii przeznaczona jest nie tylko dla specjalistów, ale dla ludzi myślących i dociekliwych, którzy szukają głębszego wykształcenia humanistycznego, aby w sposób odpowiedzialny nim się dzielić. Filozofia klasyczna ukazuje podstawy kulmry, dlatego encyklopedia oparta na tej filozofii posiada uniwersalne walory ogólnokształcące. Są one potrzebne nie tylko wobec braku tego typu encyklopedii, ale również ze względu na okrojone programy edukacji szkolnej, które nie uwzględniają filozofii i dziedzictwa klasycznego. Bez takiego dziedzictwa trudno mówić o wykształceniu i o kulturze zachodniej. Tym bardziej więc *Powszechna Encyklopedia Filozofii* potrzebna jest dziś nie tylko w Polsce, ale i za granicą. Pomoże Zachodowi odzyskać cywilizacyjną tożsamość.

Philosophical encyclopaedias in the history of culture

Philosophical encyclopaedias really appear by the end the Middle Ages in the western Europe only. Earlier (in the antiquity and the mediaeval) they were only a certain fragment of the works that are called encyclopaedias now, and contained the whole contemporary knowledge, as *Rerum divinarum et humanarum antiquitates* by M. T. Varro (116-27 B.C.), whether *Etymologies* by Isidore of Seville (560-636).

Philosophical encyclopaedias of the late mediaeval had a didactic character. In the modern times *Instauratio magna* {*Great renovation*) by Francis Bacon becomes a decisive one — a kind of the philosophical encyclopaedia, whose goal is neither didactic, nor theoretical, but practical: it was to change the civilization by the change of philosophy and science conceptions. So understood encyclopaedia was referred by the later creators of the *Great French Encyclopaedia*, which in turn was the base of political and religious change in the West. Unfortunately, beyond theoretical goal of the philosophical encyclopaedia contributed to many adulterations in the understanding of basic problems relating to man, nation, religion, and God. As the purpose of the present encyclopaedia of philosophy it should be a recovery of the proper place for the philosophy as the love of wisdom and truth. Such a goal is recognized by creators of *General Encyclopaedia of Philosophy* being edited by the Polish Association of St. Thomas Aquinas.

Andrzej Maryniarczyk SDB

Powszechna Encyklopedia Filozofii **w służbie studenta, dziennikarza** **i polityka**

Nawet pobieżna obserwacja „rynku czytelniczego” w Polsce pozwala odnotować fakt, że istnieje coś takiego jak strach przed książką trudniejszą wymagającą wysiłku przy czytaniu, a także przed książką edukacyjną. Jeśli już sięga się po książki edukacyjne, to po te techniczne, instruktażowe, w których poszukujemy wiedzy o tym, jak działać. Książkę edukacyjną która ma „uprawiać nasz rozum”, chce się natomiast zastąpić filmem lub obrazem.

Czemu ma służyć dobra książka?

Od dawien dawna obcowanie z dobrą i mądrą książką było jedną z najszlachetniejszych czynności, jakie dostępne są człowiekowi. To dzięki mądrym księgom człowiek mógł „uprawiać swój rozum” i włączyć się w wielką tradycję myśli ludzkiej. Dzięki książce odkrywał nowe lądy i pogłębiał rozumienie świata osób i rzeczy. Wśród ksiąg tych szczególne miejsce zajmowały księgi filozoficzne. To one na wzór religijnych ksiąg świętych miały stać się „bibliami” filozoficznymi wyjaśniającymi tajemnice powstania świata i człowieka. Taką biblią

filozoficzną był między innymi platoński *Timajos*. Szczególne miejsce wśród owych ksiąg mały z czasem pełnić encyklopedie.

Dlaczego obcowanie z tego typu lekturą, jaką jest *Powszechna Encyklopedia Filozofii* potrzebne jest człowiekowi w ogóle a studentowi, dziennikarzowi czy politykowi w szczególności?

Studium tego typu dzieła jest mu potrzebne **po pierwsze** dla własnego rozwoju. Jeżeli bowiem człowiek — jak pisał Arystoteles w *Zachęcie do filozofii* — „jest stworzeniem złożonym z wielu zdolności, to jasne, że gdy ktoś może pełnić różne funkcje, najlepsza z nich jest funkcja właściwa; zdrowie jest właściwą funkcją lekarza, a bezpieczeństwo sternika. **Nie możemy też wymienić lepszej funkcji myślenia czy myślącej części duszy, jak zdobywanie prawdy; a więc prawda jest najważniejszym działaniem tej części duszy (...). Osiąga się zaś to po prostu przez wiedzę, szczególnie przez wiedzę doskonalszą, a jej najwyższym celem jest filozoficzne myślenie**” (frg. 65-66). **Po drugie**, studium ksiąg mądrych jest potrzebne dla praktycznej działalności. „To, że teoretyczne myślenie — wyjaśnia Arystoteles — daje ludziom największe korzyści, można dostrzec łatwo w sztukach praktycznych. Bo tak, jak rozumni lekarze i liczni znawcy ćwiczeń gimnastycznych zgadzają się, że ci, którzy chcą być dobrymi lekarzami albo trenerami, muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, tak też dobrzy prawodawcy muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, i to w stopniu o wiele większym niż ci pierwsi. Tamci bowiem są tylko twórcami doskonałości ciała, ci drudzy natomiast interesują się doskonałością duszy i chcą uczyć o dobrym i złym stanie państwa, i z tego powodu potrzebują jeszcze więcej filozofii” (frg. 46). Ponadto, dodaje Arystoteles, że „Tak, jak w innych sztukach rzemieślniczych najlepsze narzędzia wywodzą się z natury, np. w budownictwie pion, linia i cyrkiel — niektóre mianowicie wywodzą się z obserwacji wody, inne z obserwacji światła i promieni słonecznych — i przez odwołanie się do nich orzekamy, co jest dla naszych zmysłów ostatecznie proste i gładkie; podobnie polityk musi mieć pewne wzory wzięte z natury i prawdy, podług których osądza, co

jest sprawiedliwe, co dobre, a co pożyteczne. Jak bowiem wśród narzędzi rzemieślniczych pewne są przydatnie) sze od innych, tak też najlepszy wzór jest ten, który jest w możliwie najlepszej zgodzie z naturą" (frg. 47)

Niech te zachęty — wypowiedziane przez jednego z pierwszych nauczycieli i przewodników po życiu rozumnym, a mianowicie samego Arystotelesa — będą zachętą tak dla studentów uniwersytetów i różnych szkół wyższych, jak i dziennikarzy, i polityków. Po tym wstępie i zachęcie przejdźmy do poszukiwania odpowiedzi na pytanie jak *Powszechna Encyklopedia Filozofii* może służyć studentowi, politykowi i dziennikarzowi.

2.

Czym jest *Powszechna Encyklopedia Filozofii*

Powszechna Encyklopedia Filozofii, w naszej polskiej sytuacji pełnić powinna dwie funkcje. Jak podpowiada samo słowo „encyklopedia”, jest źródłem wiedzy z dziedziny filozofii, z którą trzeba nieustannie obcować, by rozumieć świat, człowieka i ludzkie działanie. Po drugie encyklopedia jest jakby „kołem” (*en kyełó*) podrzuconym na ratunek, gdy wszystko chwieje się, zmienia, relatywizuje, żeby człowiek mógł zakorzenić jak najgłębiej swoje myślenie i rozumienie. Bez tego typu zakorzenienia nie można pełnić odpowiedzialnej służby dla dobra człowieka.

Jak czytamy we wstępie do pierwszego tomu: „niezbywalną rolę w kształtowaniu kulumry naukowej odgrywają encyklopedie filozoficzne. Filozofia jest bowiem dla kultury każdego narodu jego LOGO-SEM (rozumem), który pozwala odkryć wyższy niż tylko doraźny cel jego życia i działania. Dotyczy bowiem takich dziedzin kultury, jak poznanie, postępowanie, wytwarzanie i odkrywanie ostatecznego sensu ludzkiego życia.

Wybuch drugiej wojny światowej, okupacja Polski rozpoczęta w roku 1939, niszczenie polskiej inteligencji i w konsekwencji pol-

skiej nauki, zwłaszcza humanistyki, spowodowało swoiste załamanie się podstaw kulmry. Towarzyszyło temu zaprogramowane prześladowanie Kościoła katolickiego, przejawiające się w proporcjonalnie najwyższej liczbie strat osobowych duchowieństwa zarówno pod okupacją sowiecką jak i niemiecką a także inteligencji polskiej oraz we wprowadzeniu ideologii komunistycznej wrogiej polskiej kulturze narodowej. Ideologia ta, w postaci marksistowskiej filozofii, stała się obowiązkiem na wszystkich szczeblach nauczania szkolnego, a także w propagandzie szerzonej w środkach przekazu oraz w książkach i czasopiśmie. Trwające pół wieku niewolenie wolnej myśli spowodowało dużą utratę świadomości kulmry polskiej i deformacje światopoglądowe. Skutki te nie ustąpiły wraz z odzyskaniem w roku 1989 niezawisłości, gdyż propaganda laicyzacyjno-ateistyczna natężyła swe oddziaływanie na mentalność Polaków, a przygotowywany, adaptacyjny do panującej wokół mody kulturowej program szkolnego nauczania i formacji nie daje gwarancji przeciwstawienia się nowemu zniewoleniu. W tej sytuacji należało dostarczyć kształcącej się młodzieży skutecznej pomocy w postaci niezafalszowanej ideologicznie filozofii, która zawsze stoi u podstaw rozumienia kulmry i rzetelnego myślenia" (Wstęp, s. 9).

Co czytelnik znajdzie w Powszechnej Encyklopedii Filozofii? „W *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*— jak czytamy we wstępie - przedstawiono podstawowe problemy filozoficzne, z uwzględnieniem egzystencjalnie ważnych pytań metafizycznych oraz udzielonych na nie odpowiedzi w całym kontekście historii filozofii. Pozwoli to zainteresowanym wyrobić sobie pogląd o słuszności lub błędności danych rozwiązań. Problemy te zostaną przedstawione w języku przedmiotowym, w formie wykładu, co stanowi swoisty wyróżnik dla tej encyklopedii. Znaczy to, że głównym celem jest ukazanie rozumienia problemów przez wskazanie na takie realne czynniki (nie teorie), których odrzucenie pociąga za sobą zanegowanie samego faktu danego do wyjaśnienia. Z tej racji autorzy haseł problemowych nie ograniczają się tylko do referowania różnorodnych poglądów i stanowisk, lecz proponują także racjonalne zasadne rozwiązania.

Stanowiska i poglądy filozofów zostały omówione w hasłach przeglądowych. Przedstawiono w nich różnorodne systemy filozoficzne, które legły u podstaw nowożytnej i współczesnej kultury, wyznaczając rozumienie świata i człowieka. Charakterystyka ta ma na celu nie tylko opis danego zjawiska myślowego, które zaowocowało sformulowaniem określonego systemu filozoficznego czy metody filozofowania, lecz równocześnie ma ułatwić czytelnikowi zrozumienie różnorodnych zjawisk i procesów, które występują we współczesnej kulturze (nauce, etyce, sztuce i religii). W biogramach przedstawiono wybitnych myślicieli, którzy znacząco oddziałali na dzieje filozofii i wyznaczyli różnorodne rozumienie świata osób i rzeczy. Biogramy te stanowią źródło informacji o danym myślicielu oraz dają okazję do zapoznania się z kontekstem powstawania danej myśli filozoficznej czy danej interpretacji.

Chociaż w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* w sposób szczególnie zostało uwzględnione dziedzictwo filozofii klasycznej, gdyż stanowi ono podstawę tożsamości kultury europejskiej, to jednak zwrócono także uwagę na dorobek filozofii Wschodu (Indii, Chin i Japonii), dzięki czemu encyklopedia dostarcza szerokiej (powszechnej) perspektywy rozumienia filozofii" (Wprowadzenie, s. 9—10).

Rodzi się więc czysto retoryczne pytanie: czyż polski student, polski intelektualista, polityk, dziennikarz nie powinien koniecznie się z tym zapoznać? On bowiem nie może nie rozumieć tego kim jest i dlaczego? Jaki jest ostateczny cel jego życia i działania? Wszystkie bowiem nauki i sztuki winny dążyć do jednego celu — jak pisał Tomasz z Akwiny w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa - a mianowicie do doskonalenia człowieka, co jest jego szczęściem.

3.

Czemu ma służyć *Powszechna Encyklopedia Filozofii*?

Należy sięgać po *Powszechną Encyklopedię Filozofii*, aby odpowiednio „uprawiać nasze życie intelektualne”, aby nie „wyprzedać myślenia za bezcen”. Dzięki uważnemu smdium problemów omawianych

w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* czytelnik może zaś posiadać właściwą dla człowieka wykształconego wiedzę.

3.1. Wiedza mądrościowa

Wśród różnorodnych działalności ludzkich, takich jak: teoretyczna (*theoria*), praktyczna (*praxis*) czy wytwórcza (*poiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Działalność bowiem teoretyczna prowadziła do mądrości, która była wiedzą o przyczynach i zasadach. Z nauk zaś tę za mądrość uważamy, jak pisał Arystoteles w *Metafizyce*: „która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa (...). I bardziej słuszna do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy (...)

Posiadanie bowiem takiej wiedzy jest też wyrazem wolności człowieka. Arystoteles wyjaśnia w *Zachęta do filozofii*: „Spośród myśli te są wolne, które mogą być wybierane dla nich samych, natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic. To, co ma cel w sobie, przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to, co jest wolne, przewyższa to, co nie jest wolne”².

Stąd wśród nauk wyróżniano te, które nie są podporządkowane jakimś celom praktycznym, lecz dążą do poznania prawdy dla niej samej. Do takich nauk należy właśnie filozofia. Wyjaśnia dalej Arystoteles: „Nie ma w tym nic dziwnego, jeżeli mądrość filozoficzna nie okazuje się użyteczna i korzystna; nie nazywamy jej bowiem korzystną lecz dobrą a powinna być pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą”³.

Poznanie filozoficzne, będąc „oglądaniem przedmiotów” w świedze prawdy, jest samo w sobie najbardziej cenne, gdyż rodzi „mądrość

¹ Arystoteles, *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1996 (dalej cytowane jako *Met.*), 982 b-983 a.

² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988 (dalej cytowane jako *Zachęta*), frg. 25.

³ *Zachęta*, frg. 44.

rozumu" (*po nou he sofia*)⁴. Poznanie to w ostateczności prowadzi do jednego celu, a mianowicie... *ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo* (do doskonalenia człowieka, które jest jego szczęściem) — powie Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa⁵.

Poznanie prawdy służy człowiekowi jako takiemu. Człowiek bowiem jest tym, czym czyni go rozum. Człowiek, powie Arystoteles: „pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierząt; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga (...). «Bo rozum jest w nas Bogiem» (powiedział to Hermotimos czy Anaksagoras), «a życie śmiertelne odejmuje część samego Boga»”⁶.

Filozofia odgrywa więc niezbywalną rolę w procesie doskonalenia człowieka jako osoby. Uczy ona sztuki rozumienia rzeczy poprzez odkrywanie ostatecznych prawd i przyczyn wszechrzeczy i wznosi umysł do poznania ostatecznej i naczelnej zasady kierującej całym światem. Ten zaś rodzaj poznania: „jest ściśle związany z filozoficzną mądrością i słusnie możemy twierdzić, że jest to mądrość we właściwym znaczeniu (...). Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe (*flyaria kai krosy*)”.

Z tej to właśnie racji - zachęca Arystoteles: „nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr; i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo, płynąc aż do Słupów Heraklesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości”⁸.

Obok jednak tego najgłębszego celu studiowania *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* można wskazać i inne.

⁴ Zachęta, frg. 24.

⁵ S. Thomae Aquinatis, *In Xli libros metaphysicorum commentarium*, proemium.

⁶ Zachęta, frg. 28, 110.

⁷ Zachęta, frg. 27, 110.

⁸ Zachęta, frg. 53.

3.2. *Uczyć się rozumiejącego poznawania*

Od starożytności filozofia określana była jako filozofia pierwsza (*protophilosophia*). Oznaczało to, że traktowano ją jako autonomiczną drogę poznawania świata i człowieka. Starożytni Grecy, chcąc uwolnić się od mitologiczno-religijnych obrazów świata i człowieka, zaczęli budować „czysto” racjonalny obraz rzeczywistości. Na obraz ten składała się wiedza uzyskana w odpowiedzi na pytania: „czym jest to, co rzeczywiście istnieje (czyli byt)?”, „co jest *arche* wszechrzeczy?”, „jak powstają rzeczy i dlaczego istnieją?”, „kim jest człowiek?” i inne.

Z czasem coraz częściej zaczęto sobie uświadamiać, że od rozumienia (*theoria*) świata osób i rzeczy zależy tak moralne postępowanie człowieka (*agibile*), jak i jego działalność naukowo-wytwórcza (*factibile*). Innymi słowy, u podstaw nauki, etyki, sztuki i religii leży rozumienie świata i człowieka. Jeśli rozumienie to będzie błędne czy zgoła fałszywe, odbije się ono złymi skutkami w moralności i kulturze.

Jeśli na przykład współczesny twórca nauki i kultyury (humanista czy przyrodnik, teolog czy fizyk, matematyk czy etyk, polityk czy dziennikarz) zostanie wyposażony w błędny lub zgoła fałszywy obraz świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy, to jego interpretacja zjawisk społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych będzie także fałszywa. Mały bowiem błąd na początku - jak ostrzegali Arystoteles - wielkim staje się na końcu.

Widzimy więc, że z jednej strony nie możemy obejść się bez filozoficznego lub religijnego rozumienia świata i człowieka, z drugiej zaś strony zauważamy, że przyjmując jakieś określone rozumienie świata i człowieka, nie będąc do końca świadomym konsekwencji, jakie z niego wynikają sami możemy wpaść w pułapkę tego rozumienia i interpretacji.

Głównym więc zadaniem *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* jest przywołanie z dziejów filozofii nośnych obrazów świata i człowieka oraz związanych z nimi metod interpretacji rzeczywistości, by w ich kontekście odkryć tę metodę badań i tę interpretację, która jest najwłaściwsza, czyli taką która jest najbardziej zgodna z naturą rzeczy: „Bo

tylko filozof — jak powie Arystoteles — żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezienne, tam zarzuca kotwicę"⁹.

3.3. *Filozofia jako „ancilla scientiae”*

Wskazanie na służebną rolę filozofii w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że filozofia nie jest dyscypliną autonomiczną i że jest pozbawiona autonomicznych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy został określony powyżej jako *scire propter scire*. Natomiast filozofia, będąc tzw. nauką pierwszą a więc taką która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne, tak teologia, jak i filozofia nie mogą obejść się bez filozofii. Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Filozofia, pojęta jako nauka rozumienia świata osób i rzeczy, występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom, jaki humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku.

Służbą dla nauk przyrodniczych i humanistycznych jest bez wątpienia dostarczane przez metafizykę rozumienie rzeczywistości i zbudowany na nim obraz świata i człowieka, który stoi u podstaw naukowego (a także i teologicznego) poznania prawdy o świecie i człowieku. Służbą jest dostarczany język, którym możemy opisać świat osób i rzeczy i naprowadzić na ich rozumienie. Tego typu elementami języka są dostarczane odpowiednie pojęcia i wyrażenia językowe, w ramach których formułuje się rozumienie takich rzeczywistości, jak: absolut, osoba, dusza, substancja, natura, dobro, prawda, piękno, działanie, doznawanie i szereg innych.

⁹ *Zachęta*, frg. 50.

Potrzebę korzystania z filozofii realistycznej we współczesnej humanistyce, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. Weźmy na przykład słowo *sacrum*, które przejęła i którym posługuje się teologia i filozofia religii. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość. Mówiąc *sacrum* zamiast „Bóg” w sztuce, kulturze, religii czy teologii dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości, dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* \ *profanum*). *Sacrum* *me* jest osobą nie jest bytem konkretnym. *Sacrum* to jakaś nieokreślona zasada czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Wprowadzając tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości) do teologii czy kultury, dokonujemy deformacji idei Boga, jak i obrazu świata.

Innym przykładem może być słowo „*embrion*”, które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku, redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonej komórki organicznej. Słowo „zabieg” czy „aborcja” zamiast słowa „zabicie” dopełnia dalszego etapu przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka”. Wyrażenia te, jak i inne tego rodzaju, które weszły w antropologię, filozofię, etykę, zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażen kryje się określony obraz świata i człowieka. Dlatego św. Bazyli ostrzegł przed tego typu podmienianiem słów, mówiąc, że: „diabeł jest to złodziej i kradnie słowa, nie po to, aby uczyć pobożności swych stronników, ale po to, aby oni, przyozdobiwszy słowami i myślami prawdy własną bezbożność, uczynili ją bardziej przekonującą dla tłumu”.

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągnęło za sobą nieumiejętne

i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót — z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia jest, z jakiej filozofii korzysta tak przyrodnik, jak i humanista oraz teolog. A więc jakim rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje. Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy.

Filozofia realistyczna, która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii innych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają osiągnąć **rozumienie** przedmiotu badanego nie tylko w aspekcie „jakim jest”, ale „dlaczego jest” i „jaka jest” jego **natura**. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją funkcję służebną dla współczesnej kultury i nauki.

3.3. Nauczyć się prawdziwie wolnego poznawania

Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec, może przychodzić z różnych stron. Często jego źródłem są zapożyczenia fragmentów lub całych teorii naukowych czy metod poznawania, co może okazać się jednym z najgroźniejszych zniewoleń dla tego, kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Teorie te, będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami), często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie, ani hipotezy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie - rzeczy weryfikują teorie. Teorie bowiem zmieniają się i powstają nowe, a „żaba, jak była, tak dalej pozostaje żabą”, jak zwykł mawiać W. Heisenberg.

Chodzi więc o to, by każdy, kto wkracza na drogę **rozumiejącego** poznawania świata i człowieka, obojętnie czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, uświadomił sobie, że jedyną gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy i rozumu” niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam

fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega”, nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości, i że taka jest rzeczywistość.

Podstawowym więc znakiem wolności w poznawaniu jest nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej rzeczy. Z tej racji metafizyka proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy i wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. Ponadto w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, który wyraża się w tym, że przedmiot ten ujmowany jest w tym, jak on jest, a nie jaka jest jego teoria czy hipoteza. Stąd też w ramach poznania metafizycznego dla tak ujętych rzeczy, zjawisk, procesów czy zdarzeń szukamy przedmiotowych racji (przyczyn) ostatecznie tłumaczących ich istnienie i działanie. Rzecz, proces czy zdarzenie stają się więc, w ramach poznania metafizycznego, przedmiotem poznania, a nie jakaś teoria, dla której poszukujemy przedmiotowego odniesienia.

By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią ślepym, należy wybrać odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę, korzystając przy tym ze skarbcza historii filozofii. Tą metodą jest metoda poznania metafizycznego, która wprowadza nas w poznanie odpowiedzialne wobec rzeczy i uczy - jak mawiał Arystoteles - odróżniać „byt od niebytu” i unikać wyjaśniania „bym przez niebytu”, a więc uczy unikać absurdów w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. „Wszystkim bowiem ludziom - jak pisał Arystoteles we wstępie do pierwszej księgi *Metafizyki* - wrodzone jest pragnienie poznania”. I wszyscy też z natury dążą do poznania prawdy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek tylko jej odkrywcą i sługą. W ten sposób świat staje przed nami jako księga, z której możemy uczyć się prawdy o rzeczach i ludziach i w ten sposób sami możemy stawać się istotami rozumnymi. Bo człowiek jest tym, czym czyni go rozum. Ogólny zaś zwyczaj sprawił - jak pisał Tomasz w pierwszej księdze *Sumy filozoficznej*, że: „mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą stąd

wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną by reguła rządzenia i porządku płynęła z **celu**, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu — celem bowiem każdej rzeczy jest jej **dobro** (...). Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub Poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i Poruszyciel wszechświata jest intelektem (...). Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest **prawda**. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość"¹¹.

O tej prawdzie, która jest zapisana w świecie osób i rzeczy, a odkrywana w ramach poznania filozoficznego, możemy się dowiedzieć ze studium *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. To ona ma w ostateczności pomóc nam stać się rzeczywiście mądrymi i wolnymi w poznawaniu.

General Encyclopaedia of Philosophy in service of student journalist and politician

Thanks to a reading of wise books the man can join into the great tradition of human thought, discover new worlds and improve his understanding of reality. Among these books the philosophical ones occupied a special place. Thanks to them the man learnt wisdom, found an efficient tool to describe the complicated reality. They also taught him how to be free in the cognition. A special role among these books belongs to encyclopaedias, to philosophical encyclopaedias in peculiar. Why a relation to this type of reading is necessary to a student of the Higher School of Social and Media Culture? It se-

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c.1, w: „Kwartalnik filozoficzny” 25(1997)1, s.239-40.

ems that first of all he is to be good specialist in the media means, efficient manager of the social life, but not a philosopher.

Meanwhile the philosophy is necessary for his own development sake at first. If a man — as Aristode wrote in *Encouragement to philosophy* — „is a creature composed by many abilities, it is clear that when somebody can fulfill different functions, the best of them is a proper function; a health is the proper function of a doctor, and a safely - of a helmsman. Also we can not find a better function of thinking or thinking part of the soul than an acquire the truth; so the truth is the most important activity of this part of the soul" (frag. 65). You achieve it simply by knowledge, especially by more perfect knowledge, and its „highest goal is a philosophical thinking" (frag. 66). Secondly the philosophy is necessary for practical activities. „The fact that theoretical thinking - Aristode explains - gives to people the greatest advantages can be easily noticed in practical arts. Because as intelligent doctors and numerous experts of gymnastic exercises agree, that these, who want to be good doctors or coaches, have to have a general knowledge about the nature, as also good legislators have to have a general knowledge about the nature, but in a degree much greater than the first. The first ones are only creators of the body excellence, instead the second ones are interested in the soul excellence and want to teach about good or bad condition of the republic, and that is why they need more philosophy yet."(frag. 46).

General Encyclopaedia of Philosophy — in our Polish situation - fulfills two functions. As the name itself suggests, „encyclopaedia" is a source of the general philosophical knowledge, which insists to be unceasingly entertain to understand world, man, and what is being done. Secondly, the encyclopaedia is as if „life-belt" thrown to the rescue, when in the culture devastated by different ideologies everything is being tossed, changed, made reladve, so that the man, a creator of this culture, can again implant deeply in the reality his own thinking and understanding of world, persons, and things.

Peter A. Redpath

St. John's University

Staten Island, NY

Geneza encyklopedii a walka sztuk

Jak sugeruje sam tytuł, niniejszy artykuł dotyczy początków encyklopedii i ich miejsca w sporach między siedmioma klasycznymi sztukami wyzwolonymi: gramatyką retoryką i logiką — składającymi się na *trivium*, oraz arytmetyką astronomią geometrią i muzyką — tworzącymi *quadrivium*. Takie ujęcie sprawy posiada racjonalne uzasadnienie z kilku powodów. Renomowany znawca klasycyzmu, Ernst Robert Curtius, w swojej pracy *European Literature and the Latin Middle Ages* podaje jeden z nich: „Podstawowe cechy średniowiecznego systemu edukacyjnego odsyłają do starożytnej Grecji. Współczesny Sokratesowi sofista, Hippiasz z Elidy, był uważany przez starożytność za twórcę pedagogicznego systemu opartego na sztukach wyzwolonych. W języku greckim nosi on nazwę *ἐγκύκλιος παιδεία* [wprowadzanie w obieg nauki], która oznacza *zwyčajną, pospolitą edukację*”¹

Według Curtiusa, Platon przeciwstawiał się pojęciu nauki jako ogólnej edukacji równie mocno, jak mocno „zwalczał Homera i usuwał poetów ze swojego państwa”.² Ponieważ początków pojęcia encyklopedii doszukujemy się u starożytnych Greków, od nich otrzy-

¹ E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (New York: Published for the Bollingen Foundation by Pantheon Books, 1952), s. 36-37.

² Ibid, s. 36.

mujemy termin na określenie tego trybu nauki. Ponadto najwięksi badacze starożytności wskazują, że początek pojęcia wiedzy encyklopedycznej był w tamtych czasach związany ze sztukami wyzwolonymi. Jest to zatem wystarczający powód, by móc żywić przekonanie, iż nawet jeśli pojęcie wiedzy encyklopedycznej nie wyrosło bezpośrednio na kanwie wzajemnych rozgrywek między sztukami, to przynajmniej zainteresowanie tą wiedzą było w jakiejś mierze wynikiem tejże walki.

Curdus podaje nam jednak bardziej szczegółowe wyjaśnienia co do sposobu, w jaki greckie zainteresowanie wiedzą encyklopedyczną zostało skojarzone ze słynnym sporem w gronie sztuk. Pisze mianowicie — wspomniawszy atak Platona na „ogólną edukację” w sensie edukacji poetyckiej i solistycznej - że retor Isocrates „zainterweniował w konflikt pomiędzy filozofią ogólną edukacją uznając obie strony sporu za usprawiedliwione. Ujął je hierarchicznie: przedmioty edukacji ogólnej miały służyć jako przygotowywanie do filozofii”.³ Platon zdobywa się na podobne ustępstwo w II księdze swojego *Państwa*, w której - pojmując sztuki wyzwolone jako muzykę - posługuje się muzyką jako wprowadzeniem do edukacji strażników, zwłaszcza w zakresie spraw związanych ze zdrową formacją duszy.⁴

To, że filozof Platon i mówca Isokrates tak dawno temu utożsamiali wiedzę encyklopedyczną z ogólną edukacją i z wiedzą mocno osadzoną w mowie i pamięci (przypomnijmy sobie, że starożytni Grecy identyfikowali muzykę z natchnieniem Muz, bogiń, które były córkami Zeusa i Pamięci), czyli na doskonałych umiejętnościach starożytnych poetów i retorów, stanowi silną sugesję, że w starożytnej Grecji utożsamienie edukacji z wiedzą encyklopedyczną (1) dokonywało się od dawna, (2) zapowiadało powstanie filozofii, oraz (3) pochodziło (a) z poetyckiej identyfikacji mądrości z boskim natchnieniem, (b) z sofistycznej identyfikacji mądrości z umiejętnością mówienia na każdy temat, a także wiedzy naukowej ze zwyczajem.

³ Ibid., 37.

⁴ Platon, *Państwo*, 376E-383E.

Oprócz historycznego świadectwa uczonych autorytetów, uwzględnienie przedfilozoficznego rozumienia nauki w starożytnej Grecji oraz ówczesnego rozumienia wszechświata, w przedziale od ich początków do końca historycznych zapisów, jasno wskazuje, dlaczego powyższe sugestie muszą być prawdziwe. Zanim pojawiła się filozofia w starożytnej Grecji, istniały tam obok siebie dwa pojęcia wyższego wykształcenia albo wyższej umiejętności: poetyckie i sofistyczne. Z tych dwu pojęcie poetyckie było starsze. Grecka sofistyka, podobnie jak grecka filozofia, posiada swoje korzenie w greckiej poezji, jako reakcja na wyolbrzymione poetyckie roszczenia wobec wiedzy encyklopedycznej, którą poeci utożsamiali z mądrością.⁵

Za czasów Hezjoda i Homera, starożytni Grecy identyfikowali wyższe wykształcenie, posiadane umiejętności oraz mądrość z wiedzą praktyczną i natchnieniem pochodzenia boskiego. Widać to wyraźnie na przykładzie Hezjoda i Homera, którzy przyzywają boskiej inspiracji na początku swoich znaczniejszych poematów.⁶ Ponadto Platon w swoich dialogach czyni wiele odniesień do encyklopedycznych roszczeń poetów i sofistów względem wiedzy.⁷ Starożytni Grecy dokonywali tej identyfikacji, ponieważ pragnęli utożsamić prawdę z tym, co trwa; z tym, co jest trwale, niezmiennie, całkowicie jedno. A skoro to, co odkrywają przed nami nasze zewnętrzne zmysły wydaje się nam zmienne i w żaden sposób nieokreślone, więc starali się oni szukać wiedzy na temat trwałej rzeczywistości w innych władzach niż nasze zmysły. Poezja wymaga umiejętności, posiadania wyjątkowej pamięci. Aby się nauczyć, musimy dodać coś do naszej wiedzy. Aby dodać coś do naszej wiedzy, musimy wiedzę zachowywać. Dlatego też od najdawniejszych czasów starożytni Grecy identyfikowali uczenie się, zwłaszcza uczenie się na wyższym poziomie, z posiadaniem dobrej pamięci i zdolności zatrzymania czegoś w terminach będących

⁵ Zob. P. A. Redpath, *Wisdom's Odyssey from Philosophy to Transcendental Sophistry* (Amsterdam and Adanta: Editions Rodopi, B. V, 1997), s. 1-29.

⁶ Zob. początkowe wersety Hezjoda *Prac i dni* i *Teogonii* oraz Homera *Iliady* i *Odysei*.

⁷ Zob. np. Platona *Apologia* 18B i 21A-23E, *J o*» 356A-D, *Menon* 99D i 100A, *Fedon* 65B.

poznaniem tego, co czyni rzecz określoną, jedną i niezmienną a nie wieloraką i zmienną.

U początków swojego kulturowego rozwoju, podobnie jak wszystkie pierwotne ludy, Grecy nie posiadali świadomości poznania bardziej potężnego niż poznanie zmysłowe. Powodem tego było to, że - podobnie jak wszystkie pierwotne ludy - starożytni Grecy w swoim intelektualnym rozwoju nie dotarli jeszcze do poziomu, na którym mogliby rozumować w sposób wysoce abstrakcyjny. Z tej także racji nie byli w stanie pojąć rzeczywistości częściowo albo całkowicie niematerialnej. Stąd też, kiedy ujmowali ludzką duszę, wyobrażali ją sobie jako „cień”. A kiedy myśleli o bogach, nie pojmowali ich jako „bytów niematerialnych”. Pojmowali ich jako „coś bardziej lub coś więcej niż byty materialne”. Ich bogowie posiadają zarówno wszystkie doskonałości, jak i skazy zwykłych śmiertelników, z tą różnicą że na większą skalę. Skutkiem tego, starożytni Grecy początkowo zupełnie nie widzieli możliwości poznania niezmysłowego, które mogłoby uchwycić takie pojęcia, jak całkowita trwałość, kompletna jedność, absolutna doskonałość, wieczne życie oraz nauka jako pewna i oczywista wiedza. Brak ten powodował, że przypisywali świadomość takich właśnie pojęć potędze ludzkiej pamięci.

Dla starożytnych Greków wiedza na temat granic, bycia zdolnym do zrozumienia granic i lokalizacji ich w rzeczach wydawała się boska, magiczna. Stąd też starożytny Grek chciał widzieć ograniczoność jako doskonałość, a nieograniczoność (w sensie całkowitego pluralizmu, bez jakiejś zasady jednoczącej) jako niedoskonałość. To jest główny powód, dla którego starożytni Grecy widzieli wszechświat, a nawet czas, jako kołowy: sposób bycia doskonałym, równomiernie ograniczonym we wszystkich kierunkach i zdolnym zawierać wszystko inne.

Praca wszystkich artystów polega na wyznaczaniu granic danego tworzywa, na jakimś zginaniu, kształtowaniu, a wszystko po to, aby obrać precyzyjny kierunek, w jakiś sposób się zjednoczyć. Granice jednak są krańcami, których nie możemy przekroczyć, są czymś nie-

podzielnym. Dla starożytnego Greka być niepodzielnym znaczy być czymś jednym. Być czymś jednym z kolei znaczy być miarą. Stąd osoba, która zna granice rzeczy, lub która jest w stanie narzucić je rzeczom, wyznacza rzeczom miarę, czyni je czymś jednym, określonym i w pewien sposób trwałym.⁸

Z tych też względów, u początków swego intelektualnego rozwoju starożytni Grecy byli skłonni uważać, że ludzie posiadający jakieś umiejętności mają boską pozornie magiczną uwodzicielską zdolność dostosowania rzeczy do swoich pragnień, okazywania swojej władzy nad nimi. Skoro dla Greków bogowie byli przyczyną całego ruchu we wszechświecie i skoro cały ruch, w jakiś sposób, ogarnia wielość, więc osoba, która potrafi kontrolować tę wielość, która potrafi jednożyć rzeczy, jawi się Grekom jako ta, która sprawuje nad nimi boską pieczę.⁹ Bogowie starożytnych Greków istnieli zarówno w niebiosach, jak i w ruchu materialnych bytów królestwa ziemskiego. Bogowie nie byli odległymi duchami. Byli fizycznymi mocami, które nadały rzeczom, nawet poruszeniom ludzkiej duszy, jedność i wprowadzały je w ruch. Stąd, dla Greków, zrozumienie sposobu poruszania się rzeczy, zdolność wprowadzania ich w ruch, w jakiejś mierze potrzebuje poznania bogów i współdziałania z ich strony. Mówiąc wprost, jeżeli bogowie sprawują kontrolę nad działaniem rzeczy, jeżeli poszczególny bóg kontroluje inną postać ruchu we wszechświecie, to żaden ograniczony człowiek nie mógłby posiadać zdolności zrozumienia żadnego ruchu ani ujednoczenia żadnej wielości, nadania jej granic lub jakiegoś kierunku, bez współpracy z bogiem. Według starożytnych Greków, ludzka współpraca z bogami zdawała się polegać na przyjaźni z nimi. A skoro tak, musieli zdawać sobie sprawę z jakby uwodzicielskiej, magicznej zdolności, która wraz z umiejętnością zamieszkuje w człowieku, oraz z ograniczonej natury tejże zdolności. Ponieważ greccy bogowie byli liczni i ograniczeni w swej

⁸ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, X, oraz Platon, *Państwo*, I, 349B-350E.

⁹ E. R. Cureau, *European Literature and the Latin Middle Ages*, s. 183-190 i 203-208

mocy, przyjaźń z nimi tłumaczyłaby ograniczoną moc artystów. Dlaczego dana osoba posiadała umiejętność rapsoda, a nie przywódcy wojskowego? Dlaczego ten sam rapsod wykazywał biegłość mówienia o Homerze, a brakowało mu jej, kiedy mówił o innych poetach? Jak mówi nam Jon, w dialogu Platona zatytułowanym jego imieniem, odpowiedź tkwi w przyjaźni z bogami.¹⁰ A skoro tak się rzeczy mają bogowie muszą też ukrywać własną wiedzę przed tymi, z którymi przyjaźnić się nie mają życzenia. Z takim wnioskiem łączy się przekonanie, (1) że sztuki zawierają ukrytą wiedzę lub naukę, ezoterycznie przenoszoną przez sztuki, zwłaszcza przez poezję, najwyższą ze sztuk, ponieważ poeci są synami bogów; (2) że w sztuce znajduje się więcej, niż jest w stanie zobaczyć oko; (3) że wyższe wykształcenie polega na zdolności odkrywania ukrytej wiedzy; oraz (4) że studiowanie ma związek z alegorią. Wszystko to „jest w zgodzie z podstawową charakterystyką greckiej myśli religijnej: z przekonaniem, że bogowie wypowiadają się w tajemniczy sposób — w wyroczniach, w misteriach”.¹¹

Jeśli powszechny, przedfilozoficzny, starożytny, grecki pogląd na wyższe, czy też najwyższe, wykształcenie utożsamia je z poznaniem wszystkiego, to jak możemy usprawiedliwić tę tezę w świede wczesnego, popularnego greckiego poglądu, że umiejętność zależy od natchnienia, które powstaje z przyjaźni z bogami? Możemy robić to tak. Popularna, przedfilozoficzna, starożytna, grecka koncepcja wiedzy, którą popularyzowali starożytni poeci, przedstawiała wszechświat jako wieczny. Przedstawiała ona również ludzi jako wiecznych, żyjących w sekwencji niezliczonych wcieleń wpisanych w cyrkularną przeszłość i przyszłość. Z tej też racji, każda dusza, która przychodzi na ten świat, w jakiś sposób musi już znać wszystko. Konsekwentnie, problem stawania się bardziej wykształconym zasadniczo staje się problemem pamięci tego, co już wiemy oraz wyboru. To, ile pamiętać będziemy we wcieleniu następnym, zależy będzie od tego, na ile dobrze żyliśmy w poprzednim.

¹⁰ Platon, *Jon*, 531A-541D.

¹¹ E. R. Curdus, *European Literature and the Latin Middle Ages*, s. 205-206.

To nie Platon był twórcą pojęć na temat wyższego wykształcenia. Były one popularne w Grecji, zanim wkroczył on na scenę. Ich głównymi popularyzatorami byli starożytni poeci. Po nich nastąpili sofisci. Filozofowie nadciągnęli dopiero jako trzeci w kolejności. Sofisci stali się stroną w sporze na skutek walki, która wywiązała się między poetami i filozofami. Starożytna filozofia rozwinęła się jako sprzeciw greckiej racjonalności wobec starożytnej magii i przesądu spopularyzowanego w greckiej religii i poezji. Jeśli bogowie naprawdę działają w fizycznym świecie, nawet jeśli niektórzy ludzie mogą znać ich poprzez przyjaźń, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby inni obserwowali i rozważali ich specyficzną działalność obecną w ruchach fizycznego wszechświata. Stąd pierwsi filozofowie zdumiewali się najpierw zmianami zachodzącymi w tym fizycznym wszechświecie, a następnie zastanawiali się nad zrozumieniem tych zmian niezależnie od asystencji bogów.¹²

W ten sposób, świadomie czy też nie, starożytni filozofowie zaczęli wypierać starożytnych poetów z pozycji edukacyjnej przewagi i przodownictwa wśród Greków. Udaje się im tego dokonać wtedy, kiedy ich nauczanie zaczyna coraz bardziej podważać powszechny wpływ bogów i zaufanie do greckiej religii. Tak rozpoczyna się pradawna walka między poetami i filozofami, którą Platon opisuje w X księdze swojego *Państwa*.¹³ Wtedy również rozpoczyna się rozwój greckiej sofistyki.

Z jednej strony, grecka sofistyka była tak stara jak grecka poezja. W VI w. przed Chr. Grecy nie rozróżniali precyzyjnie między wiedzą teoretyczną i praktyczną i identyfikowali mądrość (*sophia*) z wiedzą praktyczną. Stąd, mądrym był wówczas każdy, kto posiadał praktyczne umiejętności, twórcze uzdolnienia (*poiesis*).¹⁴ Sofistyka, jak ją poj-

¹² W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1960), s. 102.

¹³ Platon, *Państwo*, X, 595A-607B.

¹⁴ J. Owens, *A History of Antient Western Philosophy* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1959), s. 155-164.

mowano później za czasów Sokratesa, była profesją, która powstała jako reakcja na poetyckie ataki na starożytnych fizyków. Osiągnęła swój dojrzały rozwój po Parmenidesie, a słynne paradoksy Zenona osłabiły jeszcze greckie zaufanie do poezji i filozofii.

Podobnie jak sama filozofia coraz bardziej podważała autorytet swoich wcześniejszych dokonań, tak poezja przeszła do ataku, krytykując współczesnych sobie fizyków za ich niezdolność odpowiedzi na podstawowe pytanie wcześniejszej fizyki: co jest uniwersalnym surowcem lub substancją, z której powstają wszystkie rzeczy, i w jaki sposób doszło do tego, że są one teraz z tego surowca? Przy dialektycznym wsparciu Zenona, parmenidejska krytyka pojęcia bytu mnogiego, zdolnego rozwinąć się z bym jednego, trwałego, wiecznego, skutecznie osłabiła zaufanie Greków do starożytnej fizyki. W reakcji na tę sytuację, niektórzy myśliciele, jak Sokrates, odstąpili od badań fizycznego wszechświata, a skoncentrowali się na poszukiwaniu lepszego zrozumienia ludzkiego postępowania i nauki, zachowując zasadnicze zaufanie do metody filozoficznej. Inni z kolei podążali w podobnym kierunku ku osiągnięciu lepszego rozumienia ludzkiego działania i nauki, jednak czynili to, odrzucając metodę poezji i filozofii, a zwracając się ku mowie, dialektyce, polityce i tradycji.

Przez wieki parmenidejska doktryna skutecznie podkopywała autorytet starożytnej fizyki, głosząc, w formie poetyckiej, za przypuszczalnym natchnieniem bogini: „To, co jest, i to, czego nie ma, nie istnieje”. Protagoras, z kolei, dołal oliwy do ognia trawiącego tonący statek poetyckiego wpływu oraz politycznego porządku w starożytnej Grecji, oświadczając: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, rzeczy, które są że są rzeczy, których nie ma, że nie ma”.¹⁵ Inni sofisci, tacy jak Gorgiasz, uwydatnili zależność całej prawdy od bycia lepiej urodzonym i dziedziczenia daru mowy, przez który człowiek jest w stanie przyćmić postrzeżenie innych ludzi.¹⁶ Sofisci stali się zawodowy-

¹⁵ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2d ed. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983).

¹⁶ Zob. Platon, *Gorgias* %.

mi wychowawcami polityków, lobbystami w demokratycznych zgromadzeniach i stronami w greckich sądach. Pod ich wpływem starożytni Grecy coraz bardziej zaczęli zwracać uwagę na rozumienie nauki w terminach uwodzącej potęgi mowy, na cechę, którą poeci pierwotnie przypisywali boskiemu natchnieniu obecnemu w poezji.

Skoro starożytni Grecy akceptowali pojęcie kołowego i odwiecznego wszechświata, starożytni sofisci mogli utrzymać ten zwodniczy element w mowie. Skoro starożytni Grecy akceptowali kołowy pogląd na czas, to zwyczaj i prawo naturalne stawały się dla nich z konieczności zbieżne. To, co naturalne było zwyczajowe i tradycyjne. To, co tradycyjne i zwyczajowe było naturalne. Stąd, nawet bez bogów, prawda była dla Greków wieczna, ukryta, zależna od daru mowy, którą należało przekazać z jednego pokolenia na drugie, oraz była dostępna tylko dla osoby zdolnej, dzięki sile mowy, do opanowania przedmiotów przy użyciu wyższej emocjonalnej siły, władnej zmusić je do zaistnienia lub czynienia tego, czego chciałby mówca.

Pogląd ten nie spotkał się z poważnym sprzeciwem do czasów (1) Sokratesa, który odstąpił od niego na rzecz pojęcia wiecznych form obecnych w ludzkiej mowie dokonujących miary ludzkiej prawdy, (2) Platona, który usunął te formy z porządku materialnego i nawet bogów poddał ich władzy, i (3) Arystotelesa, który przyczynił się do osłabienia greckiej wiary w metempsychozę, wędrówkę dusz.

Tymczasem, pod wpływem sofistyki, osoba dysponująca potęgą mowy coraz bardziej chciała być miarą wszystkich rzeczy, znać wszystko, być polihistorem. W ten sposób rozwój sofistyki przyczynił się w starożytności do rozwoju alegorycznej interpretacji jako standardowego sposobu czytania tekstów, jako normy, która zostanie przekazana czasom średniowiecza. Jak podaje Curdus: „Grecy nie chcieli wyrzec się ani Homera, ani nauki. Poszukiwali kompromisu i znaleźli go w alegorycznej interpretacji Homera. Homerycka alegoreza jest bardzo bliska homeryckiej krytyce presokratyków. Zaczyna się to w szóstym śmieciu i przechodzi różne trendy i fazy... W późnej starożytności nabywa nowej władzy nad ludzkimi umysłami. Zostaje

przeniesiona do Starego Testamentu przez zhellenizowanego Żyda, Filona. Odtąd żydowska alegoreza biblijna przeciwstawia się chrześcijańskiej alegorezie Ojców Kościoła. Upadające pogaństwo przeniosło alegoryczną interpretację również do czasów Wergiliusza (Makrobiusz). Biblijna i wergiliańska alegoreza spotykają się i zespalają w czasach średniowiecza. W wyniku czego alegoria staje się podstawą każdej tekstualnej interpretacji czegokolwiek".¹⁷

Z końcem starożytności pogańskiej, ten bliski związek alegorii z wszelkiego rodzaju interpretacją doprowadzi do wyraźnej identyfikacji studenta z polihistorem, czego od dawna już domagali się poeci i sofisci w starożytnej Grecji, oraz do identyfikacji filozofii z poezją i sofistyką przez co uważać się je będzie za to samo. Przed przyjściem Chrystusa Marek Tulliusz Cicerón przekaze średniowieczu jedno ze swoich najbardziej popularnych pojęć, pojęcie filozofii jako „wiedzy o wszystkich sprawach ludzkich i boskich”. Z kolei w pierwszym wieku naszej ery Seneka kpiąco zauważy, że wszystkie szkoły filozoficzne uświadamiają sobie, że ich doktryna obecna jest już u Homera. Neopitagorejczycy podniosą stams poetów w bitwie sztuk, podobnie jak — dość paradoksalnie - neoplatonicy. Po tym, jak Platon wyeksmiutował wielu, jeśli nie większość, poetów ze swego zdrowego miasta, jego późniejsi uczniowie przemienia poetów w „hierofantów, strażników ezoterycznych tajemnic”.¹⁸

Skutkiem całego tego pomieszania i zatrąty dystynkcji będzie to, iż w trzecim śmieciu po Chrystusie „pojęcie filozofii zaczęło już stawać się niewyraźne”.¹⁹ Natomiast późna pogańska starożytność zastosuje termin filozofii „do każdej gałęzi nauki”: „Za panowania Dioklecjana inżynierów górnictwa nazywa się *philosophi*. W encyklopedii Mardanusa Capelli gramatykę identyfikuje się częściowo z filozofią i *krytycyzmem*, poetów i geometrów nazywa się *filozofami*. Mozaika w łaźni afrykańskiej (z piątego wieku) nosi napis FILOSOFI LO-

¹⁷ E. R. Curdus, *European Literature and the Latin Middle Ages*, s. 203—205.

¹⁸ Ibid., s. 206.

¹⁹ Ibid., s. 209.

CUS [MIEJSCE FILOZOFA] nad przedstawieniem ogrodu. Łącznie ze słowem *philosophus* używa się słowa *sophus*".²⁰

Jednak, gdy pogaństwo weszło w końcówkę szóstego wieku, kulturowy ideał filozofii na Zachodzie stał się „retoryczny, a z niego została wyróżniona poezja. Asymilacja filozofii do retoryki jest produktem neosofizmu. Teraz retor, filozof, sofista mają to samo znaczenie".²¹ Nie było to więc żadną niespodzianką że pod wpływem św. Ambrożego, a wcześniej - Filona i jego pracy pt. „*O doktrynie chrześcijańskiej*", wielki katolicki mówca i poeta, św. Augustyn, będzie utrzymywał, że chrześcijanie mają prawo do odebrania wszystkiego, co jest podobne do prawdy, a co znajdują pogańskiej filozofii. Augustyn uważa, że jako spadkobiercy Izraelitów chrześcijanie jedynie odbierają „niesprawiedliwym właścicielom to, co prawnie należy do nich". Uważa, że „Platon prawdopodobnie poznał żydowskie objawienie, kiedy podróżował do Egiptu i cokolwiek platonicy mówią co jest *dobre i prawdziwe*, przejęli to od Izraelitów".²² Ponadto, w umyśle Augustyna filozofia w wielkim stopniu stała się połączeniem sztuk wyzwolonych i ezoterycznej doktryny objawionej w Piśmie Świętym a ukrytej w zarodkowej formie w zakamarkach języka duszy.²³

Wyparcie greckich bogów przez wszechwiedzącego i wszechmocnego Stwórcę, Boga judaizmu i chrześcijaństwa, połączy się z późnym pogańskim utożsamieniem filozofii z retoryką poezją co w efekcie sprawi, że encyklopedyczna wiedza, w sensie opanowania wszystkich sztuk wyzwolonych, stanie się ideałem nauki. A to dlatego, że samo czytanie, przy opanowaniu sztuk wyzwolonych, stosownie do augustyńskiego ideału wyższego wykształcenia, będzie szło w parze z opanowaniem wszystkich umiejętności potrzebnych do poznania

²⁰ Ibid, s. 209-210.

²¹ Ibid, s. 210.

²² St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Co, Inc., 1958), s. 64, 73.

²³ K. F. Morrison, „Incentives for Studying the Liberal Arts", *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. David L. Wagner (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1983), s. 41^12.

Pisma Świętego i do podniesienia duszy, aby mogła wyraźnie zobaczyć niematerialną rzeczywistość w doskonale niematerialny sposób. Stąd, przekazując bogactwo własnej mądrości dla potomności, łacínscy encyklopedyści zostali skutecznie, niemal naturalną inklinacją, przynaglени do uznania alegorycznego utworu - na temat siedmiu sztuk wyzwolonych, autorstwa łacínskiego pisarza z piątego wieku, Mardanusa Capelli - pt. „*Satiricori*” („Malżeństwo Filologii i Merkuręgo”) za własną zasadę organizacyjną. W efekcie zasada ta przetrwała aż do czasów renesansu.²⁴ Czyniąc w ten sposób, łacínscy encyklopedyści przekażą na ponad tysiąc lat kulturowy ideał wyższego wykształcenia, polegający na opanowaniu wszystkich rzeczy ludzkich i boskich, ideał, który odnajduje swój początek na Zachodzie, sięgając wstecz poprzez chrześcijaństwo, łacínską myśl pogańską, walkę sztuk w starożytniej Grecji co najmniej do czasów Hezjoda i Homera. I, pomimo tego iż oświecenie utożsamiało wyższe wykształcenie z naukami empirycznymi, to współczesność zachowa to encyklopedyczne pojęcie wykształconej osoby w tym, co my na Zachodzie nazywamy „człowiekiem renesansu”.

The Origin of Encyclopedias and the Battle of the Arts

The Author concentrates on an analysis of the origin of encyclopaedia and their status within quarrels between seven classical liberal arts, such as grammar, rhetoric, logic, arithmetic, astronomy, geometry and music. Justifying the importance of undertaken problems, he turns attention onto a fact, that the greatest researchers of the antiquity show, that the very beginning of a notion of the encyclopaedic knowledge, which appeared among the ancient Greeks, was connected with the liberal arts. The Author tries to prove, that an interest of the encyclopaedic knowledge was in some measure a result of the

²⁴ D. L. Wagner, „The Seven Liberal Arts and Classical Scholarship”, *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, s. 18-19.

mutual competition between those arts. He introduces an ante-philosophical ancient Greek conception of knowledge and its popularizers — ancient poets, sophists, and at last philosophers. He underlines, that being influenced by neosophists the philosophy came to be identified with the rhetoric and the poetry, then St. Augustine recognized the philosophy as a union of the liberal arts and the esoteric doctrine revealed in the Bible. Consistently, the encyclopaedic knowledge as a management of all liberal arts came to be an ideal of the science. Although the Enlightenment identified a higher education with empirical sciences, the present day preserved that encyclopaedic notion of the educated persons, delivered by Latin encyclopaedists, in what inhabitants of the West call „the man of Renaissance“.

Agnieszka Lekka-Kowalik

*The Routledge Encyclopaedia of
Philosophy:*
między rygorem metodologicznym
a polityczną poprawnością

The Routledge Encyclopaedia of Philosophy (REP) została wydana w 1998 przez wydawnictwo Roudedge pod redakcją Edwarda Craiga (*Oxford University*). Dostępna jest w trzech formach: w postaci książek, na CD-romie i w sieci (REP on-line). W postaci książkowej ma dziesięć tomów i zawiera ponad 2000 haseł. Pracowało nad nią 1200 autorów i 32 redaktorów działów; redaktorem-konsultantem był Luciano Floridi. Tom I, oprócz wstępu redaktora naczelnego, podaje listę redaktorów działów, listę haseł oraz krótką „instrukcję użytkownika” *Encyklopedii*. Tom V zawiera (pod L) glosarium terminów z zakresu logiki i matematyki wraz z symbolami. Tom X zawiera indeks głównych terminów, pojęć i nazwisk, oraz listę autorów wraz ze wskazaniem ich instytucjonalnych afiliacji i napisanych przez nich haseł.

Pracę nad *Encyklopedią* rozpoczęto w kwietniu 1991 roku, kiedy to redaktorzy działów przedstawili listy haseł, a pierwsze gotowe hasło trafiło do obróbki redakcyjnej w grudniu 1992. Jak zauważa we wstępie E. Craig, projekt musiał być skończony w rozsądnym czasie za pomocą dostępnych środków, przy czym w tych ramach *Encyklope-*

dia miała potraktować filozofię tak szeroko, jak tylko możliwe. Słynna *Encyclopaedia of Philosophy* wydana przez Paula Edwardsa w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku przestała wystarczać tym, którzy chcieli zapoznać się z dyscypliną wiedzy zwaną filozofią ponieważ nie odzwierciedla ona tego, co stało się z filozofią przez ostatnie trzydzieści lat, np. nie uwzględnia osiągnięć filozofii języka i umysłu czy też rozwoju nowych dyscyplin, zwłaszcza w ramach etyki stosowanej. Paul Edwards był zresztą doradcą zespołu redakcyjnego i autorem haseł.

Craig we wstępie podaje cel, jaki z początku przyświecał redaktorom: *Encyklopedia* miała być możliwie pełnym i szczegółowym przedstawieniem filozofii i to tak, jak rozumie tę dyscyplinę anglo-amerykańska tradycja akademicka. Okazało się jednak, że cel ten jest niewykonalny w zarysowanych granicach: „w latach sześćdziesiątych filozofia czuła się wystarczająco pewnie co do swych zadań i granic; w latach dziewięćdziesiątych nie ma tej samej pewności [...], a oczywistym znakiem tego jest rosnąca tendencja, by rozglądać się — historycznie i geograficznie - co robią inni” (vi). Stąd redaktorzy uwzględnili filozofie rozwijane w rozmaitych częściach świata: są hasła poświęcone filozofii chińskiej, japońskiej, koreańskiej, indyjskiej, tybetańskiej, żydowskiej, arabskiej i islamskiej, rosyjskiej, rodzimej filozofii amerykańskiej, latynoamerykańskiej i afrykańskiej (ok. 400 haseł). Założono także, że redaktorzy muszą nakreślić perspektywę dla swego działu, tak by filozofowie ten dział uprawiający mogli tę perspektywę rozpoznać, a najlepiej z nią się identyfikować. Jest to o tyle ważne, że to, co z perspektywy anglo-amerykańskiego rozumienia filozofii jest problemem czy pojęciem peryferyjnym, wcale nie musi być takie dla tych, którzy daną dyscyplinę uprawiają.

Encyklopedia kierowana jest zarówno do początkujących filozofów, jak i „kolegów po fachu”; ma być przydatna zarówno studentom pragnącym w kilka chwil zorientować się w określonym zagadnieniu, jak i piszącym poważne prace. Tak szerokie rozumienie odbiorcy REP narzuciło strukturę haseł. Wszystkie hasła zaczynają się krótkim i stosunkowo łatwo napisanym przedstawieniem zasadniczych informa-

cji, pojęć czy koncepcji, a następnie zawierają szersze i bardziej techniczne ich omówienie. Hasła zaopatrzone są w odnośniki, pomocne zwłaszcza przy korzystaniu z elektronicznych form *Encyklopedii*. Bibliografia, zamieszczona na końcu każdego hasła, opatrzona jest komentarzem autora hasła, wskazującym szczegółową problematykę danej pozycji, stopień trudności i ewentualnie jej miejsce w debacie nad danym problemem. Elektroniczne formy *Encyklopedii* umożliwiają szybkie odnalezienie wyrażenia (osobno w tytułach haseł i ich treści). Oczywiście *REP on-line* stale się rozwija, a najpopularniejsze hasła są poszerzane i poprawiane. Wśród autorów znajdują się wybitni filozofowie, zwłaszcza z kręgu filozofii anglo-amerykańskiej, np.: A. Plantinga, P. van Inwagen, N. Rescher, P. Suppes, W. P. Alston, A. Suppe, A. I. Goldman, L. Laudan, R. Swinburne.

Jako całość *REP* stanowi doskonałą ilustrację tezy, iż nie da się napisać hasła filozoficznego a-filozoficznie. Początkowy zamiar redaktorów, by *Encyklopedia* prezentowała filozofię widzianą „oczami” anglo-amerykańskiej, analitycznej tradycji akademickiej został faktycznie zrealizowany w wielu hasłach. Przeglądając je, można odkryć zarówno mocne, jak i słabe punkty tej tradycji. Mocną stroną analitycznego sposobu filozofowania jest jasne i wyraźne stawianie problemu — często w postaci stosunkowo prostych pytań — a następnie prezentowanie rozwiązań i argumentów na ich rzecz. Problem jest często ilustrowany przykładami z życia codziennego, które wyraźnie ułatwiają uchwycenie istoty zagadnienia. Co prawda byłoby lepiej, gdyby owe przykłady nie odwoływały się do postaci czy wydarzeń znanych głównie zachodniemu odbiorcy. W hasle „Osoby” B. Garrett, ilustrując naszą umiejętność rozpoznawania osób, pisze, że wiemy, iż np. Madonna jest osobą a Empire State Building — nie. Obecnie czytelnik zapewne domyśli się, że chodzi o pewną piosenkarkę. Gdy owa Madonna zniknie ze sceny, przykład może stać się niezrozumiały.

Słabą stroną haseł pisanych w duchu analitycznym jest swoisty ahistoryzm. Dla ilustracji można wskazać na swoiste „luki historyczne” w hasłach klasycznie filozoficznych. Hasło „Byt”, napisane przez

Marka Okrenta, skupione jest na rozważaniach dotyczących predykatu „być”. W bibliografii pojawia się Parmenides i Arystoteles, a następnie Kant, Heidegger, Quine i Russell. Podobnie w hasle „Metafizyka”, autorstwa E. Craiga, omówione są poglądy Platona, Arystotelesa, Kanta, Wittgensteina oraz wspomniany jest niemiecki idealizm i nominalizm. Hasło opatrzone szeregiem odnośników do hasel na temat różnych postaci arystotelizmu, platonizmu, kantyzmu i heglizmu, szczegółowych problemów z zakresu metafizyki (np. przyczynowość, potencjalność) oraz filozofii chińskiej, buddyjskiej i innych pozaeuropejskich, jako że - jak Craig wprost zaznacza - błędem byłoby sądzić, iż metafizyka jest zjawiskiem należącym wyłącznie do kulmry Zachodu. Natomiast do poglądów Tomasza z Akwinu, Ockhama czy Leibniza nie ma nawet odnośnika. W bibliografii podany jest po prostu wydany przez Blackwella *Companion to metaphysics*. Hasło „Osoby”, napisane przez B. Garretta, rozpoczyna się twierdzeniem: wszyscy jesteśmy osobami. Następnie omówione są najważniejsze poglądy na to, jakiego rodzaju bytami są osoby. Oto przez dwa tysiące lat wielu filozofów zachodniej tradycji wierzyło, że jesteśmy niematerialnymi duszami tylko przygodnie połączonymi z ciałami (główni przedstawiciele to Platon i Kartezjusz). Wobec metafizycznych i epistemologicznych trudności, jakie napotyka powyższa teza (np. jak może niematerialna dusza oddziaływać na materialne ciało? jak możemy poznać, że mamy duszę?), filozofowie rozwinęli trzy kierunki: (a) osoby to „byty ludzkie” rozumiane jako wysoko rozwinięte zwierzęta; (b) „ja” to wiązka percepcji (za Hume'em); (c) osoby ani nie są zwierzętami, ani nie są redukowalne do swych ciał czy doświadczeń. Dyskutowane są szerzej poglądy Locke'a i Hume'a (z klasyków tylko oni pojawiają się w bibliografii), pokazane są trudności teorii animalistycznej głoszącej, że osoby „muszą być zwierzętami”. O koncepcjach odwołujących się do tak czy inaczej rozumianego hylemorfizmu nie ma nawet wzmianki. Czytając takie hasła, ma się czasem wrażenia, że w filozofii od czasu Arystotelesa nic się nie działo i dopiero Hume, Locke i Kant podjęli na nowo ten właśnie rodzaj reflek-

sji. Czasem tylko pojawiają się poglądy przedstawicieli idealizmu niemieckiego czy racjonalizmu XVII w. (głównie Kartezjusza).

Doskonale i kompetentnie napisane są hasła związane ze współczesną logiką epistemologią filozofią języka, filozofią umysłu i filozofią nauki, a więc tymi dyscyplinami, w których filozofia analityczna miała największe osiągnięcia. Takie hasła, jak np. „Epistemologia znaturalizowana”, „Niewspółmierność”, „Wiedza ukryta”, „Logika parakonsystentna”, „Nieostrość”, „Problem Gettier’a”, „Akty illokucyjne”, „Przekład” czy tzw. „Zasada miłosierdzia” niewątpliwie spełniają swą informatywną rolę. Umieszczono też hasła omawiające problemy, których filozoficzna waga ujawniła się we współczesnej filozofii języka i umysłu: np. teorie koloru czy marzenia senne. Oczywiście uwzględnione - i mocno rozbudowane - są najbardziej współczesne kierunki filozoficzne, takie jak feminizm, postmodernizm i dekonstrukcjonizm.

Nie ma natomiast hasła „nauka”, choć omówione są niektóre nauki szczegółowe: biologia molekularna, chemia, statystyka, optyka, termodynamika; są także hasła poświęcone klasycznej i kwantowej teorii pola, naukom informatycznym/komputerowym oraz hasła dotyczące filozofii poszczególnych nauk, m.in: filozofia medycyny, geologii, historii, nauk społecznych. Nie ma osobnych haseł poświęconych fizyce, biologii czy filozofii tych nauk. Hasło „filozofia biologii” odsyła do haseł: teoria ewolucji, genetyka, biologia molekularna, taksonomia, witalizm, a hasło „Filozofia fizyki” odsyła do biogramów Bohra, Boyle’a, Bradwardine’a, Einsteina i kilku innych haseł, np. „teoremat Bella” i „elektrodynamika”, „teorie pola”. Nie odsyła natomiast do biogramu Heisenberga, co jest tym dziwniejsze, że sam Heisenberg włożył istotny wkład zarówno w fizykę, jak i w filozofię fizyki. Zadziwia również brak hasła „poznanie”, choć jest hasło „poznanie u dzieci”.

Choć w stosunku do haseł problemowych można postawić zarzut pomijania historycznie ważnych rozwiązań, zarzut ten nie dotyczy listy biogramów. REP omawia bowiem wszystkich historycznie ważnych filozofów z niemal wszystkich tradycji. Więcej zastrzeżeń

budzi natomiast lista biogramów filozofów współczesnych (także żyjących). W *Encyklopedii* słusznie zamieszczone są biogramy myślicieli, którzy wywarli niewątpliwy wpływ na aktualnie toczone dyskusje filozoficzne: J.A. Fodora, H. Putnama, R. Rorty'ego, T. Nagela, U. Eco, J. Derridy, D. Davidsona, a nawet CS. Lewisa. Zdziwiałoby natomiast brak biogramów najwybitniejszych przedstawicieli filozofii religii: W. Alstona, A. Plantingi czy R. Swinburne'a (choć w przypadku tego ostatniego 27 haseł odwołuje się do jego poglądów), filozofii moralności: P. Geacha czy Ph. Foota, filozofów nauki: S. Toulmina, L. Laudana, czy M. Hesse. Dziwi to tym bardziej, że są to przecież myśliciele pracujący w szeroko rozumianej tradycji analitycznej. Nie ma także biogramów filozofów z kręgu filozofii klasycznej czy chrześcijańskiej: J. Piepera, D. von Hildebranda, K. Wojtyły (wspomniany w haśle „Tomizm” i „Filozofia w Polsce”) czy E. Gilsona (wspomniany jest w haśle „Tomizm”). Oczywiście, pytanie o to, kogo należy uwzględnić, a kogo pominąć, jest pytaniem trudnym z najrozmaitszych względów, także towarzysko-społecznych. Wydaje się jednak, że redaktorzy, ustalając listę biogramów, kierowali się nie tylko kryteriami merytorycznymi, ale także swoistą „poprawnością polityczną” i aktualnym rynkowym zapotrzebowaniem. Stąd być może znajdujemy np. biogramy: J. Kristjewa, A. Archibalda, N. Bobbio, L. Irigaraya, czy H. Lefebvre'a. I być może dlatego tak wiele jest haseł omawiających problemy związane z aktualną sytuacją społeczno-polityczną: nacjonalizm, „*affirmative action*”, paternalizm, władza, nacjonalizm, republikanizm, federalizm i konfederalizm, relacje międzynarodowe, neutralność polityczna, antysemityzm, „teorie rasy”, korupcja, przemoc, nieposłuszeństwo obywatelskie, partyjność, bezstronność, czy dyskryminacja.

Wydaje się, że zarówno lista, jak i treść haseł REP stanowi odbicie „ducha naszych czasów”. Widać w nich kryzys moralności i polityki, intelektualną dominację nurtu relatywistyczno-liberalnego, „poprawność polityczną”, odrzucenie tradycji klasycznej. Próba uwzględnienia wszystkiego, co się w świecie filozoficznym dzieje, i to z per-

spektywy tych, którzy daną refleksję uprawiają powoduje, że wszystko wydaje się być równie ważne. Na skutek braku owej ostrzejszej selekcji czytelnik gubi się próbując iść za wskazanymi odnośnikami. Sama REP stanowi też doskonały argument na rzecz cytowanej powyżej uwagi redaktora naczelnego E. Craiga, iż w końcu dwudziestego wieku filozofia nie jest pewna własnych granic. Tezę tę można jeszcze wzmocnić: filozofia nie jest pewna swej tożsamości - ani swego celu, ani przedmiotu, ani problemów. Innymi słowy, wydaje się, że redaktorzy przyjęli „rynkową” koncepcję filozofii: filozofią jest wszystko, cokolwiek uchodzi za filozofię w świecie akademickim. Być może to mechanizmy rynkowe zadecydowały o ostatecznej liście hasel uwzględnionych w *Encyklopedii*. By to bliżej pokazać, przeanalizujemy listę i kilka hasel.

Używając kryterium geograficznego, znajdujemy hasła poświęcone filozofii różnych obszarów językowych. Uwzględnione są np.: Argentyna, Australia, Etiopia, Węgry, Czechy, Włochy, Meksyk, Polska, jest też hasło dotyczące francuskiej filozofii nauki oraz hasła o filozofii w Skandynawii i filozofii Słowian Południowych. Dobrze opracowana jest filozofia rosyjska i dział ten jest dalej szybko rozbudowywany w wersji *on-line*. W osobnych hasłach omawiany jest: empirio-krytycyzm, hegelianizm, liberalizm, materializm lat sześćdziesiątych XIX w, filozofia średniowieczna, neokantyzm, nihilizm, pozytywizm, religijno-filozoficzny renesans, schellingianizm; jest też wiele biogramów myślicieli niemal nieznanymi Zachodowi oraz osobne hasło pt. „Filozofia w Rosji”. Część hasel pisana jest przez znakomitego znawcę tej filozofii, Andrzeja Walickiego. Jest to o tyle ważne, że udostępnia zachodniemu czytelnikowi problemy i rozwiązania z obszaru dotąd jakoś zamkniętego — nie tylko z powodów językowych. Filozofię polską jako całość omawiają dwa hasła: „Filozofia w Polsce” (J. Czerkawski, A.B. Stępień i St. Wielgus) oraz „Logika polska” (Q. Zygmunt). REP zawiera także biogramy polskich myślicieli: K. Ajdukiewicza, A. Cieszkowskiego, R. Ingardena, T. Kotarbińskiego, S. Leśniewskiego, J. Łukasiewicza, K. Twardowskiego, A. Tarskiego (jest biogram oraz

hasło „Tarskiego definicja prawdy”), J. Wróblewskiego. W hasle „Tomizm” (QJ. Haldane) wspomniana jest tomistyczna „Szkoła Lubelska”. Jako główne postaci wymienieni są: St. Kamiński i M. A. Krąpiec oraz K. Wojtyła jako najslawniejszy przedstawiciel tej Szkoły. Natomiast podsumowanie losu Szkoły sugeruje brak kontynuacji i upadek: Wojtyłę wybrano papieżem, inni albo przeszli do administracji, albo umarli. Zamieszczony tu odsyłacz do „Polska, filozofia w” nabiera w tym kontekście niezamierzonego — trochę ironicznego - wydźwięku. Hasło „Tomizm” jako całość jest natomiast napisane rzeczowo i bez uprzedzeń, choć tomizm został zdefiniowany jako zbiór filozoficznych i teologicznych idei mających za cel wyartykułowanie intelektualnej treści katolicyzmu, a nie jako samodzielny nurt badawczy. Sam tomizm, odrodzony w XIX i XX w. — zauważa Haldane — charakteryzuje siebie jako „filozofię wieczystą”. Wyrażenie to wskazuje na trzy aspekty: (a) że istnieje zbiór centralnych i wiecznych problemów filozoficznych dotyczących rzeczywistości, poznania i wartości; (b) że tomizm dał na nie „wiecznie ważne” odpowiedzi oraz (c) że tomizm stanowi zwarty system filozoficzny. Haldane twierdzi też, że współczesny tomizm chce iść za myślą Tomasza bardziej wiernie, niż to czyniły rozmaite neotomizmy nawiązujące np. do Kanta. Zauważa też, że wśród filozofów należących do głównego nurtu filozofowania narasta zainteresowanie myślą św. Tomasza i choć nie stanowi to jeszcze spójnego kierunku, podejście to określa się mianem „analitycznego tomizmu”. Przyznaje także wysoki standard badaniom tomistycznym.

Sporo haseł omawia filozofię w Ameryce Łacińskiej. Charakteryzują one zarówno recepcję rozmaitych „europejskich” kierunków filozoficznych (filozofii analitycznej, egzystencjalizmu, feminizmu, pozytywizmu, nurtu antypozytywistycznego, marksizmu, fenomenologii), jak i filozofię uprawianą w okresie kolonializmu, filozofię prekolumbijską i rodzimą oraz filozofię w literaturze Ameryki Łacińskiej. Przeglądając hasła z geograficznego punktu widzenia, trudno zorientować się, dlaczego akurat te kraje zostały wyróżnione. Nie ma np. hasła na temat filozofii w Austrii czy Kanadzie.

Hasła poświęcone filozofii chińskiej, japońskiej, tybetańskiej, czy islamskiej należą już do „kanonu encyklopedycznego” i ich obecność jest oczywista. *REP* poświęca natomiast sporo miejsca filozofii afrykańskiej. Szczególnie interesujące jest hasło „Etnofilozofia w Afryce”. Termin „etnofilozofia” - jak dowiadujemy się z tekstu - odnosi się do wiedzy i zespołu przekonań, które mają wagę filozoficzną i które mogą być wyrażone w terminach używanych przez filozofię akademicką ale które nigdy nie były świadomie sformułowane przez filozofów jako część filozofii. Owa wiedza i poglądy manifestują się w myśleniu i działaniu ludzi dzielących pewną kulturę. Jak zauważa autor, D.A. Masólo, termin „filozofia” odnosi się do dwóch poziomów dyskursu. Na pierwszym poziomie chodzi o w miarę spójny system moralnych, metafizycznych i epistemicznych poglądów żywionych przez jednostkę czy grupę. Na poziomie drugim — zależnym od pierwszego - rozwijane są narzędzia krytyki i korekty poglądów poziomu pierwszego, choć pojawiają się także momenty spekulacji. Odróżnienie pierwszego i drugiego poziomu dyskursu jest o tyle problematyczne, że także i dyskurs na poziomie „krytycznym” jest kształtowany przez kontekst społeczny, w którym pracuje myśliciel. Z tego punktu widzenia — twierdzi Masólo — każda tzw. filozofia jest w gruncie rzeczy etnofilozofia Wyciągając radykalny wniosek z powyższych rozważań, należałoby stwierdzić, iż „każdy ma własną filozofię”.

Staranniejsze przejrzenie listy pokazuje, że w wielu hasłach *REP* ten punkt widzenia znajduje swe odbicie. Przyjrzyjmy się dla przykładu podstawowym informacjom na temat epistemologii Yoruba (Yoruba to plemię zamieszkujące tereny Nigerii): „Yoruba z zachodniej Afryki wypracowali systematyczne kryteria, które są używane do przypisywania doświadczeniu różnych stopni epistemicznej pewności. To, co widzi się na własne oczy i to, czego się osobiście doświadcza jest uznawane za wiarygodny sposób nabywania wiedzy, przyjmując, że jest się świadomym tego, co się widzi. Jedynie zdania opisujące takie doświadczenie są uważane za prawdziwe. Mniej godną zaufania jest informacja pochodząca z książek, mass-mediów czy tradycji ustnego

przekazu. Jeśli takie informacje z drugiej ręki da się eksperymentalnie przetestować i odpowiednio zweryfikować, mogą stać się twierdzeniami prawdziwymi. Jeżeli weryfikacja nie może zostać przeprowadzona, dyskusja, analiza i dobry osąd są zasadniczymi narzędziami pozwalającymi odróżnić bardziej wiarygodne informacje od mniej wiarygodnych". Ów przydługi cytat ze wstępnego streszczenia niewątpliwie pokazuje, że członkowie plemienia Yoruba mają poglądy na poznanie i jego wartość, czym tradycyjnie zajmowała się epistemologia - i wobec tego potraktowano je jako filozofię plemienia Yoruba. Można się spodziewać, iż w następnych encyklopediach pojawiają się filozofie innych plemion czy narodów, a może nawet filozofie starców i młodzieży, bogatych i biednych, wykształconych i analfabetów itd., jako że zapewne każdy — i każda grupa - jakieś poglądy na temat świata, poznania i moralności żywi. Człowiek jest bowiem „bytem filozofującym”, jak to często podkreślają myśliciele z tradycji klasycznej. Wydaje się jednak, że w tym ujęciu filozofia jako dyscyplina naukowa przekształca się w „filozofologię” - opis (rekonstrukcję) żywionych przez daną grupę poglądów. Pomysł taki był już realizowany w stosunku do etyki. Niektórzy myśliciele rezygnowali z etyki na rzecz etologii, czyli opisu faktycznie żywionych przez ludzi poglądów moralnych. Argument za porzuceniem etyki na rzecz etologii odwoływał się do tezy, iż w oparciu o fakty nie da się uzasadnić ostatecznie żadnego systemu norm, a więc faktycznie etyka jako dyscyplina normatywna jest niemożliwa. Można natomiast opisywać systemy norm, badać ich spójność, konsekwencje itp. Postulat „etologia w miejsce etyki” opierał się faktycznie na odrzuceniu prawdziwości sądów moralnych i możliwości ich uzasadnienia. Być może więc i za postulatem traktowania każdego systemu filozoficznego (w sensie tradycyjnym) jako etnofilozofii stoi odrzucenie prawdy jako własności jakiegokolwiek sądu. Filozofie byłyby wtedy różnymi paradygmatami - by użyć modnego sformułowania. W tym kontekście „filozofia bez przymiotnika”, rozumiana jako poznanie prawdziwościowe, jawiłaby się jako iluzja, ponieważ należałoby określić, czyje poglądy dana teo-

ria (filozoficzna czy naukowa) wyraża i ewentualnie - po zbadaniu spójności, metodologicznej poprawności itp. — wskazać, a może nawet napiętnować, rozmaite „-izmy”, których wyrazem jest owa teoria: rasizm, seksizm, heteroseksizm, „klasizm” itd. Taki sposób uprawiania filozofii jest już zresztą mocno zakorzeniony w świecie akademickim. Analizy Sandry Harding — także autorki haseł w REP — demonstrujące, że Newtona *Principia mathematica Philosophiae naturalis* można interpretować jako „podręcznik gwałtu”, poprzez który męskocentryczna nauka próbuje zdominować Matkę Naturę, nie stanowią bynajmniej wyjątku.

Pomysł, by filozofię jako poznanie przekształcić w rekonstrukcję poglądów rozmaitych grup wyznaczonych kryteriami etnicznymi, geograficznymi, płciowymi, majątkowymi i innymi, znajduje wsparcie w innym hasle: charakteryzując „postkolonialną filozofię nauki”, S. Harding, znana feministka, pisze, iż „od lat sześćdziesiątych XX wieku stało się jasne, że społeczne wartości i interesy kształtują — i muszą kształtować — strukturę kulumy naukowej, jej praktykę i twierdzenia”. Jeśli akademicka filozofia jest nauką to jej twierdzenia muszą być kształtowane przez kontekst społeczny. Oczywiście, w imię zasady równości i niewykluczania niczych poglądów — a jak się wydaje jest to naczelną zasadą etyczną w ramach „poprawności politycznej” - także na łamach encyklopedii i słowników muszą być prezentowane rozmaite systemy przekonań. Ostatecznie, kto ma prawo decydować, co jest, a co nie jest filozofią czy nauką?

Na pewno REP nie można postawić zarzutu eurocentryzmu czy rasizmu, tak piętnowanych przez „polityczną poprawność”. Co prawda, przeglądając bibliografię i hasła dotyczące filozofii Indian Ameryki Północnej i Łacińskiej czy filozofii plemion afrykańskich odnosi się nieodparte wrażenie, że hasła te nie tyle prezentują jakieś oryginalne tezy i argumenty filozoficzne, co pokazują że owe plemiona afrykańskie głoszą tezy znacznie bardziej intelektualnie wyrafinowane, niż się to nam — przedstawicielom „białej kulumy” — wydawało (tak zresztą wprost twierdzi autor hasła „*Yoruba epistemology*”, Barry

Hallen). REP nie podpada również pod zarzut seksizmu. Nurt feminizmu jest reprezentowany przez wiele hasel. 9 z nich ma strukturę „feminizm a.”: psychoanaliza, nauki społeczne, estetyka, epistemologia, etyka, jurysprudencja, krytyka literatury, filozofia polityczna, teologia; jest hasło o myśli feministycznej w Ameryce Łacińskiej; są też hasła „płeć a nauka”, „język i płeć” oraz „język i dyskryminacja”, gdzie prezentowane są idee feministyczne. Także w innych hasłach są całe parde poświęcone myśli feministycznej: np. w hasłach „moralność i emocje”, „religia i moralność”, „prywatność”, „filozofia ekologiczna” oraz w hasłach dotyczących filozofii w poszczególnych krajach, np. w Australii.

Respekt dla „poprawności politycznej” ujawnia się zresztą już w redakcyjnych wskazówkach dla autorów piszących do REP (można je znaleźć w REP *on-line*). Zaleca się m.in., by unikać niewłaściwego, „plciowego” (by nie rzec: seksistowskiego) języka; zwłaszcza należy uważać na zaimki (używać *they* zamiast *he* czy *she*) i wyrazów w skład których wchodzi *man*, jako że słowo to znaczy zarówno „człowiek”, jak i „mężczyzna”. Należy więc używać *human being* zamiast *man*, *layperson* zamiast *layman* etc. Co prawda zastosowanie powyższych wskazówek może okazać się trudne, jeśli przyjdzie nam kiedyś przetłumaczyć niektóre hasła. Mówiąc zarówno o ludziach, jak i o mężczyznach, w następnym zdaniu musielibyśmy użyć zaimka „oni”, o osobach — bez względu na płeć - „one”. Wygląda na to, że „nieseksistowska polszczyzna” czeka dopiero na swego twórcę. Nie można także zarzucić, iż REP zajmuje się wyłącznie gatunkiem *homo sapiens* - jest hasło dotyczące języka i myślenia zwierząt i etyki postępowania wobec zwierząt. Także terminologia często podporządkowana jest „poprawności politycznej”. Oto w hasle „neutralność polityczna” przedyskutowany jest problem dotacji na rodzinę heteroseksualną - w kontekście współczesnych dyskusji należy bowiem dodawać przymiotnik dookreślający, o jaki model rodziny chodzi (podobnie jak mówi się, że ślub wzięła „para mieszana”, a rozważania dotyczą zwierząt nie-ludzi). Dobór problemów nie był zresztą ograni-

czony przez wyniki „nauki oficjalnej”: w hasłach uwzględniono podróże w czasie, zjawiska paranormalne (jasnowidzenie, telekineza, „wiedzę anomalną”). Są także hasła poświęcone reinkarnacji i parapsychologii.

Pojawienie się takich hasel dobrze potwierdza uwagę Craiga, że współczesna filozofia nie jest pewna własnych granic. Wiele hasel omawia pojęcia, które traktowane były jako pojęcia teologiczne i uległy „ufilozoficznieniu”: wcielenie i chrystologia, zmartwychwstanie, objawienie, zbawienie, sakramenty, grzech, Trójca Św., niebo, piekło, czyściec, pokuta, cud, predestynacja, wszechwiedza, opatrność, modlitwa, wszechmoc, uświęcenie, łaska, eschatologia, przebaczenie i miłosierdzie. Osobne hasła poświęcone są takim pojęciom, jak np.: wiara, nadzieja, miłość, pomoc i dobroczynność, miłosierdzie i przebaczenie. Sporo miejsca poświęcono też wprost religiom, m.in. judaizmowi, buddyzmowi, islamowi, hinduizmowi, tradycyjnym religiom afrykańskim. Omówiona jest teologia negatywna, hermeneutyka biblijna, prorocstwa, teologia rabinistyczna, teologia islamska, teologia feministyczna, teologia wyzwolenia, hasydyzm, kabała, socynianizm, relacje między nauką i religią. Wiele hasel odnosi się do relacji międzyludzkich czy osobowości: entuzjazm, humor, honor.

Owa wielość pojęć i postaci związanych z religią polityką i psychologią pojawiająca się w encyklopedii filozoficznej jest chyba jakimś „znakiem naszych czasów”. Może znakiem poszukiwania czegoś i kogoś absolutnego w świecie, w którym ogłoszono już śmierć Boga i przewartościowanie wszystkich wartości? Może znakiem kryzysu relacji międzyludzkich? Statystyka zamieszczona w REP *on-line* w kwietniu 2003 podawała, iż najwięcej hasel dotyczy etyki (168), potem logiki/matematyki (141), religii (126) oraz polityki (119). Hasel z wydawałoby się kluczowych dyscyplin filozoficznych jest mniej: metafizyka - 115, a epistemologia — 95.

Gwałtowny rozwój etyk stosowanych - dobrze odzwierciedlony w liście hasel - wydaje się być kolejnym „znakiem naszych czasów”, wstrząsanych przerażającymi wydarzeniami. Redaktorzy *Encyklopedii*

śluszenie włączyli te obszary filozoficznej i etycznej refleksji, które w ciągu ostatnich trzydziestu lat wyodrębniły się jako autonomiczne dyscypliny filozoficzne. Omawiane są: etyka środowiska naturalnego, etyka techniki, etyka i filozofia sportu, etyka biznesu, etyka zawodowa, etyka a rodzina, epistemologia a etyka, filozofia edukacji, etyka pielęgniarstwa (*nursing ethics*), teorie informatyczne, a etyka, genetyka a etyka, ewolucja a etyka, etyka dziennikarstwa, ryzyko i szacowanie ryzyka, nauki inżynierskie a etyka oraz ekonomia a etyka. Jest także hasło poświęcone logice dyskursu etycznego. Nie ma natomiast etyki badań naukowych (*research ethics*). Część problemów, którymi zajmuje się etyka badań naukowych, omawiana jest oczywiście w hasłach wymienionych powyżej. Jednakże brak samodzielnego hasła „etyka badań naukowych” czy choćby „nauka a etyka”, „nauka a wartości” jest niedopatrzeniem. Od początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku obserwujemy dynamiczny rozwój i usamodzielnianie się tej dyscypliny. Pojawiło się wiele publikacji i to nie tylko o charakterze badawczym, ale i podręcznikowym, gdyż wiele wyższych uczelni włączyło etykę badań naukowych jako obowiązkowy element programu studiów, powstały centra, organizowane są konferencje i programy badawcze. Także sama problematyka - od oszustw po społeczne konsekwencje odkryć naukowych - zasługuje na osobne hasło, choćby ze względu na jej aktualność i wagę.

Owo poszukiwanie etycznych i filozoficznych aspektów wszystkiego widać także w nowych hasłach dołączanych do *REP on-line*: np. genetyczna modyfikacja żywności, globalizacja, estetyka ogrodów (nowe opracowanie), etyka a literatura, etyka prawa. Zupełnie nową dyscypliną wydaje się być „filozofia jedzenia” (*foodphilosophy*; zarówno w sensie pożywienia, jak i pożywiania się), włączona niedawno do *REP on-line*. Dyscyplina ta analizuje wartość (i przyjemność) jedzenia, jedzenie jako sztukę, obowiązki związane z jedzeniem („głodnego nakarmić”, „jedzmy zdrowo”), cnoty (umiarkowanie i gościnność) oraz moralny status zwierząt będących źródłem pożywienia.

Hasła mniej lub bardziej związane z tradycją analityczną cechuje na ogół obiektywizm i wysoki rygor metodologiczny. Natomiast więk-

szość hasel omawiających trudne polityczne i etyczne problemy współczesnego świata wyraźnie prezentuje jeden — liberalno-permisywistyczno-postmodernistyczny — punkt widzenia. By to pokazać, przyjrzymy się kilku hasłom.

Z hasła „Filozofia seksualności”, napisanego przez Alana Soble'a, dowiadujemy się, że dyscyplina ta ma trzy działy: (a) analizy pojęciowe („popęd seksualny”, „aktywność seksualna”, „przyjemność seksualna” itp.), których celem jest ustalanie związków pojęciowych (np. między przyjemnością seksualną i aktywnością seksualną) oraz definiowanie rozmaitych typów aktywności seksualnej (np. gwałtu); (b) metafizykę, która bada miejsce seksualności w naturze ludzkiej, relacje pomiędzy seksualnością, emocjami i poznaniem, sens i znaczenie seksualności dla osoby, gatunku i kosmosu („*What is sex about anyway?*”); (c) etykę, która zajmuje się normatywnym wymiarem seksualności. Hasło jednak szybko przestaje być sprawozdawcze. Autor wyklada określone stanowisko filozoficzne: akt seksualny i seksualność są historycznie i kulmowo definiowane i konstruowane, a historia seksualności jest historią naszego dyskursu o seksie; współżycie seksualne jest politycznym konstruktem przekształconym w instytucję, a heteroseksualność jest narzucona siłą kobietom, by zatrzymać je w obszarze męskiej dominacji; masturbacja czy nimfomania faktycznie nie istnieją gdyż nie istnieją ich medyczne czy psychologiczne charakterystyki, ale tylko pewien schemat zachowań, któremu nadaliśmy nazwę. Autor najwyraźniej nie odróżnia seksu jako współżycia seksualnego od seksualności jako charakterystyki bytowej człowieka. Czwarty paragraf hasła traktuje o „*Metaphysics of sex*” i koncentruje się na krytyce tradycyjnych koncepcji współżycia seksualnego i usprawiedliwiania go w „wyższych rzeczach”: miłości, małżeństwie, prokreacji. Choć przedstawione jest stanowisko Tomasza, to wyraźnie nie jest wzięte na serio. Autor np. twierdzi, że współczesna biologia pokazuje, że skłonność mężczyzny do mężczyzny jest rezultatem ewolucyjnego rozwoju i wobec tego jest całkowicie naturalna. Z tego autor wyciąga konsekwencję praktyczną: jeśli okaże się, że orientacja

seksualna ma bazę genetyczną, to religie będą musiały przyjąć, że jest to część naturalnego wzorca zachowań. Wprost broni także również małżeństwa homoseksualnego, współżycia pozamałżeńskiego, używania środków antykoncepcyjnych. Jeśli miłość jest widziana jako uniwersalny „czynnik legitymizujący” związek między dwojgiem ludzi, obrona wymienionych powyżej zachowań staje się łatwa, nawet jeśli uznamy, że sama pogoń za seksualną przyjemnością pogwałca pewne wartości: np. jedność „ja” (Finnis), osobę drugiego (Jan Paweł II) czy naturalny porządek rzeczy (Tomasz). Taki drobiazg, jak odróżnienie genów „wadliwych” (ostatecznie wiele chorób ma genetyczną bazę) nie zaprzęta uwagi autora.

Omówione są także poglądy Kanta na seks i małżeństwo. Krytyka tych poglądów koncentruje się na pokazaniu, że w kwestii monogamii, małżeństwa czy dopuszczalności heteroseksualnych związków są one równie nieprzekonujące (wyrażenie autora), jak poglądy Tomasza. Wśród współczesnych stanowisk omówione jest stanowisko Watykanu (Paweł VI, Jan Paweł II) oraz konserwatystów (Finnis). Na de wcześniejszych ustaleń owa prezentacja wypada raczej blado, zwłaszcza że nie są przedstawione odpowiedzi na omówione wcześniej argumenty na rzecz homoseksualizmu czy seksu pozamałżeńskiego. Znacznie więcej miejsca poświęcone jest problemowi współżycia seksualnego i przymusu (w tym przymusu ekonomicznego) oraz świadomej zgody na seks. Wskazany jest problem seksu międzypokoleniowego (współżycie z dziećmi) oraz problem kobiet, które są zmuszane do heteroseksualności, seksu i małżeństwa z powodu kulturowej i ekonomicznej dominacji mężczyzny. Głównym problemem wydaje się być w tym kontekście zgoda na seks (te same kwestie co np. przy określaniu świadomej zgody na uczestnictwo w eksperymencie naukowym czy badaniach klinicznych), a problem moralny seksu jest sprowadzony do „wolnej decyzji”. Bodaj jeszcze więcej miejsca zajmuje analiza „sdomasochizm a miłość”. W dyskusji czasem autor używa subtelných „nalepek” (moralny paternalista), co — jak głosi logika praktyczna - jest, zależnie od intencji, albo postacią błędu w rozu-

mowaniu, albo chwytu erystycznego: używamy terminów emocjonalnie naładowanych, tak by status danego twierdzenia czy postawy został subtelnie „włożony w nalepkę” (np. zamiast przedstawić argumenty na rzecz negatywnej oceny jakiejś postawy, określamy ją jako „ciemnogród”). Taką funkcję spełniają np. termin „heteroseksizm”, pojawiający się w haśle „język a pleć” pióra Sally McConnell-Ginet, czy obecny w wielu hasłach feministycznych termin „męska dominacja”.

Hasło „Filozofia seksualności” jest poprawne politycznie i wyraźnie preferuje jeden punkt widzenia. Nie jest to odosobniony przypadek. Oto w haśle „Populacja a etyka” jego autor, David Heyd, koncentruje się na „groźbie przeludnienia” (bombie populacyjnej) związanej z (a) sprawiedliwym rozdziałem dobrobytu między pokolenia; (b) odpowiedzialnością za środowisko naturalne. Zaznacza też, że wspólnym założeniem jest to, iż ograniczanie liczby ludzi stanowi konieczność. Dyskusja natomiast dotyczy ustalenia optymalnej liczby ludzi i środków, które są dopuszczalne z moralnego punktu widzenia. Wskazuje, iż przymusowa sterylizacja czy prawne ograniczenia liczby dzieci są widziane jako niedopuszczalne, natomiast „pośrednie” środki, takie jak podatki (trudno w tym miejscu nie zadać pytania, czy chodzi o wzrost podatków związany ze wzrostem liczby dzieci?), darmowa kontrola urodzin (najprawdopodobniej chodzi o rozdawanie prezerwatyw, środków antykoncepcyjnych i aborcję na życzenie) i edukacja są moralnie dopuszczalne. Zdaniem autora wzrost standardu życia i polepszenia statusu kobiety w społeczeństwie – skądinąd pożądaną samą w sobie – jest także skutecznym środkiem ograniczającym wzrost populacji. W bibliografii wymienieni są: D. Heyd, P. Singer, D. Parfit, znani ze swoich dzieł proaborcyjnych i proeutannazycznych. Nieobecne są poglądy tych, którzy albo odrzucają założenie o konieczności ograniczania populacji, albo negują moralną dopuszczalność owych pośrednich „środków kontroli”. Zauważmy przy tym, że hasło jest napisane jako prezentacja problemu „populacja a etyka”, a nie określonego stanowiska filozoficznego w tej kwestii. Pominiecie jednej tradycji zakrawa na intelektualną nierzetelność.

Podobną jednostronność znajdujemy w hasle „Reprodukcja a etyka”, napisanym przez Rosalind Hursthouse. Sam termin „reprodukcja” w kontekście pojawiania się na świecie nowych ludzi nie budzi już najmniejszego zdumienia. Autorka pokazuje sześć poglądów na moralny status zapłodnionych komórek jajowych czy embrionów, z których żaden - zdaniem autorki — nie daje podstaw}’ do ustalenia owego statusu. Przedyskutowane są rozmaite problemy: badania na płodach, prawo do własnego ciała, zapłodnienie pozaustrojowe, dobro dziecka. Autorka wyraźnie preferuje stanowisko liberalne. Zauważa np., że pierwszym problemem „reprodukcyjnym” była aborcja, ale ostatnio ciężar rozważań przeniósł się na moralny wymiar badań na płodach czy embrionach, gdyż aborcja zaczęła być widziana jako kwestia praw kobiety. A zasadniczym zarzutem do „konserwatywnego” poglądu głoszącego, iż jest się człowiekiem od poczęcia, a płód ma ten sam moralny status co dorosły, jest to, że stawia znak równości między aborcją i dzieciobójstwem. Na jakiej podstawie należy istnienie tegoż znaku równości odrzucić?

Nie ma w *Encyklopedii* hasła „aborcja”. Zainteresowani tym zagadnieniem odsyłani są do hasła „Życie i śmierć” oraz wspomnianego wyżej „Reprodukcja a etyka”. Jak zauważono powyżej, zdaniem autorki tego drugiego hasła, problemu aborcji właściwie nie ma — stanowisko „konserwatywne” jest nie do utrzymania. W pierwszym z haseł autor, John Harris, dyskutuje m.in. problem antykoncepcji. Przedstawia „dziwaczny” (wyrażenie autora) argument, przywoływany głównie przez katolików, że antykoncepcja jest odrzuceniem właściwego i zaplanowanego przez Boga celu współżycia seksualnego, tj. prokreacji. Jako kontrargument autor zauważa, że wobec tego seks osób bezpłodnych czy podczas ciąży jest czymś złym. A jeśli antykoncepcja pozbawia nowych ludzi szansy istnienia (co również jest przywoływane jako argument przeciwko antykoncepcji), to celibat księży czy klasztory są afrontem wobec Boga. Dyskutuje także problem dzieciobójstwa - zauważa, że dzieciobójstwo jest niedozwolone, jeśli dziecko różni się zasadniczo od płodu - np. dlatego że ma

nowe możliwości, wewnętrzny potencjał bycia osobą czy też wchodzi w nowe relacje społeczne. Wszystko to jest - zdaniem autora — kontrowersyjne. Faktycznie więc i w tym haśle nie ma dyskusji o moralnym aspekcie aborcji. W bibliografii pojawiają się artykuły medyczne dotyczące kryteriów śmierci oraz prace współczesnych autorów z tradycji liberalizmu, w tym Tooleya i Parfita, zadeklarowanych zwolenników aborcji i eutanazji. Autor przedstawia dyskusję tak, jakby jego argumenty były ostatecznym rozwiązaniem problemu. Tymczasem są to argumenty dobrze znane i szeroko dyskutowane, np. przez filozofów i etyków z kręgu kultury chrześcijańskiej i żydowskiej. Można, oczywiście, bronić poglądu, iż antykoncepcja, aborcja i eutanazja są moralnie dopuszczalne. Jednakże przedstawienie w *Encyklopedii* — do której sięga się przecież, by dowiedzieć się o stanie refleksji nad pewnym zagadnieniem — poglądów jednej strony, przywołanie jako ostatecznych argumentów raczej mało filozoficznie ugruntowanych, zakrawa na nierzetelność intelektualną lub po prostu na niekompetencję.

W haśle „Pornografia”, autorstwa Susan Mendus, dominujący jest feministyczny punkt widzenia i analiza aspektów prawnych. „Klasyczny” (czy jak często nazywają „konserwatywny”) punkt widzenia nie pojawia się także w haśle „Etyka a rodzina”: omówiona jest miłość macierzyńska jako głęboki i wiążący fundament postawy pełnej troski, opieki i przebaczenia, a zainteresowani bliżej problemem odesłani są do hasła „Feministyczna etyka”. Jest też hasło zatytułowane „Etyka samobójstwa” (*ethics of suicide*). Autor, sam Paul Edwards, przedstawia dwa stanowiska: tych, którzy uważają iż samobójstwo jest złem moralnym, i tych, którzy w pewnych okolicznościach je dopuszczają. Jako przedstawicieli tych pierwszych przywołuje m.in. Chestertona i Milera. Nie rozważa jednak bliżej ich argumentów, ale podaje krótkie cytaty określające samobójstwo jako grzech i najgorszą zbrodnię. Następnie przechodzi do oceny: jeśliby przyjąć Chestertona literalnie, to samobójcy są gorsi od masowych morderców - Majakowski byłby gorszy od Hitlera. Milera i Chestertona — zauważa Edwards — można zignorować jako religijnych fanatyków i pośrednie figury, choć

nie da się tak postąpić z Kantem, równie gorąco wypowiadającym się przeciw samobójstwu. Edwards dyskutuje argumenty przeciwko samobójstwu w wersji sformułowanej przez osiemnastowiecznego jurystę, Williama Blackstone'a. Popelniając samobójstwo, dopuszczamy się podwójnej obrazy. Dopuszczamy się obrazy duchowej, ponieważ jesteśmy własnością Boga, a odbierając sobie życie, wchodzimy w prerogatywy Wszechmogącego, który jest dawcą życia i jako jedyny ma prawo je odebrać. Argument ten znajduje się u Platona, Tomasa i Kanta. Powyższej tezie towarzyszy często pogląd, iż Bóg stworzył nas dla swej chwały, którą głosimy, praktykując rozmaite cnoty, w tym poddanie się woli Bożej i cierpliwość. Edwards formułuje trzy zasadnicze zarzuty przeciwko powyższej tezie: (a) nawet jeśli Bóg nas stworzył, to nie jesteśmy jego własnością a jeśli życie jest darem, to dlaczego nie mamy prawa zrobić z tym darem tego, co chcemy? (b) jeśli Bóg jest pełen dobroci i mądrości, to dlaczego chce „aplauzu”; i w jaki sposób osoba w fizycznej czy duchowej agonii mogłaby się przyczynić do chwały Boga? (c) życie ludzkie jest niszczone na różne sposoby; dlaczego nie można potraktować chęci śmierci jako „dobrotliwej ręki” wyzwalającej z cierpienia? jeśli ktoś chce żyć, a umiera na raka, to dlaczego nie może popelnić samobójstwa ktoś, kto żyć nie chce? Autor zamyka w tym miejscu dyskusję. A przecież te argumenty doczekały się odpowiedzi - nie są to zarzuty, które Edwards po raz pierwszy sformułował. Drugi typ argumentu - przypisywany m.in. Arystotelesowi i Tomaszowi - to „obraza chwilowa” przeciwko królowi i wspólnocie, przynosząca ból najbliższym. Autor — idąc za Hume'em - wyraźnie opowiada się po stronie dopuszczalności samobójstwa, gdyż „już pobieżna refleksja pokazuje, że takie rozważania nie pozwalają wyciągnąć wniosku, iż samobójstwo jest zawsze złe”, choćby dlatego, że często samobójcy nie mają najbliższych, że czasem dobro własne osoby może przeważać nad zobowiązaniem wobec innych, a niekiedy samobójstwo przynosi najbliższym żalobę, ale i ulgę. Trzeci typ argumentów przeciwko samobójstwu odwołuje się do „obrazy natury”. Autor zalicza tutaj tezy Akwinaty, iż samo-

bójstwo jest przeciwko inklinacjom natury i przeciwko miłości, jaką każdy jest winien samemu sobie. Autor twierdzi, że wystarczającą odpowiedzią na ten argument jest to, iż przewyciężenie naturalnych instynktów nie jest z konieczności czymś złym: ostatecznie zgłodniały chirurg nie będzie potępiony za to, że nie przerwał operacji, by zaspokoić głód; uniknięcie bólu — co samobójstwo umożliwia — jest także namralne. Najlepszym komentarzem, twierdzi Edwards, ujawniającym arbitralność ortodoksyjnego stanowiska jest stwierdzenie H. Ronilly'ego: „zakonnik wyrzeka się seksu, a samobójca odrzuca zachowanie własnego życia: obaj powinni być równie winni. Tymczasem jeden uchodzi za świętego, a drugi za grzesznika”. Zdumiewa u filozofa tej klasy co Edwards tak uproszczone rozumienie „naturalnych inklinacji” czy „miłości własnej” i tak mało wyrafinowany sposób argumentacji. Być może dochodzi m do głosu ów „analityczny ahistoryzm” traktujący pewne pojęcia zakorzenione w tradycji klasycznej w mocno zbanalizowany sposób. Uznanie, że celibat może być argumentem na rzecz samobójstwa jest dość karkołomnym przedsięwzięciem intelektualnym. Edwards dyskutuje też argument Kanta, iż samobójcy degradują swoje człowieczeństwo, traktują siebie jako rzecz. Autor twierdzi, że Kant „z pewnością beznadziejnie się m myli”, ponieważ o traktowaniu jako rzecz możemy mówić, gdy mamy do czynienia z próbą zdominowania kogoś tak, by wbrew swojej woli czynił to, co ja chcę. Nie ma też podstaw do twierdzenia - również za Kantem - że samobójstwo podcina korzenie moralności, gdyż moralność trwa dalej, chyba że znikliby wszyscy ludzie. Całe hasło jest wyraźną obroną dopuszczalności samobójstwa. Obronie tej służą także oceny: „żaden z tych autorów nie wykazał najmniejszego współczucia dla osoby popełniającej samobójstwo”, „arbitralność stanowiska ortodoksyjnego”. Postawa myślicieli chrześcijańskich przedstawiana jest jako faktycznie irracjonalna, arbitralna, oparta na pomyłkach pojęciowych.

Wyraźnie reprezentowany jest jeden punkt widzenia, tak jakby zarzuty wobec „stanowiska ortodoksyjnego” były ostateczne i obalające,

a przeciwnicy nigdy nie znaleźli na nie odpowiedzi. Trudno to nazwać obiektywnym przedstawieniem stanu refleksji nad dopuszczalnością samobójstwa, czego można by się spodziewać po encyklopedii.

Tak jednostronnie napisanych hasel jest znacznie więcej i wszystkie one poruszają problemy regulowane przez zasady politycznej poprawności i walki o wyzwolenie człowieka z krępujących go norm moralnych. Zwłaszcza kwestii etycznych żywo dyskutowanych we współczesnym świecie jest wiele i *Encyklopedia* daje dobry ich przegląd. Niestety bodaj w żadnym z hasel nie ma rzetelnie przedstawionych poglądów, które można by uznać za prezentację chrześcijańskiego punktu widzenia. Brak hasła „Filozofia chrześcijańska” (termin ten odsyła do hasła „Filozofia patrystyczna”) można uznać albo za niedopatrzenie, albo za wyraz stanowiska metodologicznego redaktorów, iż filozofia — tak jak matematyka — nie dopuszcza przymiotników. Natomiast nieuwzględnienie punktu widzenia wyraźnie niespójnego z „polityczną poprawnością”, albo potraktowanie go jako niepoważnej alternatywy podważa zarówno rzetelność autorów, jak i cele *Encyklopedii*.

Niektórzy autorzy hasel usiłują ominąć problem opowiadania się po jakiejś stronie w ten sposób, że traktują filozofię jako „grę dżentelmenów”: oto zakładamy na potrzeby owej gry, że rzeczywiście istnieje np. poznanie paranormalne i wykorzystując aparat logiczno-metodologiczny, analizujemy, jak przyjęcie tego założenia wpłynie na rozumienie rozmaitych pojęć (np. przyczynowości). Innymi słowy, filozofia niczego nie miałaby odkrywać, a jedynie badać związki konceptualne. Wprost zresztą taką ideę wyraża R.G Frey, autor hasła „Bioetyka”: zadaniem filozofów było zawsze testowanie wagi argumentów danej koncepcji przez odkrywanie znaczeń, założeń, implikacji, wnioskowań i porównywalności z innymi koncepcjami. Takie hasła pozostają w paradygmacie filozofii jako analizy pojęć, bez angażowania się w obronę określonych twierdzeń. Filozofowie stają się więc w pewnym sensie metodologami. A przy okazji — zapewne bez intencji, a nawet wbrew swym intencjom - pozostają też w zgodzie

z postmodernistycznym ujęciem całej nauki, a więc nie tylko filozofii, ale także fizyki czy psychologii jako zbioru „użytecznych modeli” [*viable models*] skonstruowanych najczęściej na potrzeby „grupy przy władzy”. Jak głoszą przedstawiciele konstruktywistycznego nurtu w filozofii nauki, np. K.J. Gergen, sukces modelu zależy przede wszystkim od zdolności, by zachęcić, zmusić, stymulować czy zachwycić publiczność, a nie od kryteriów prawdziwości. Najwyraźniej niektórzy autorzy wzięli sobie tę uwagę do serca.

Nie wszyscy autorzy haseł zacieśniają rolę filozofii do analizy pojęć i argumentów — żądają bowiem, by filozofia dawała kryteria słusznego postępowania, broniła określonych rozwiązań społeczno-politycznych. Przynajmniej część redaktorów *Encyklopedii* musi podzielać to przekonanie o wyróżnionej społecznej roli filozofii, skoro zamieszczone są takie hasła, jak „Polityczna filozofia «zielonych»”, która stawia sobie za cel nakreślenie takich instytucji społecznych, które brałyby pod uwagę „zielone” wartości. Podobne idee wyraża także feministyczna filozofia polityczna.

Przeglądając REP jako całość, odnosi się wrażenie, iż ma się do czynienia z dwoma typami haseł. Jeden typ to hasła napisane rzetelnie i jasno, stanowiące bezcenną pomoc zarówno dla studentów, jak i dla dojrzałych filozofów. Są to hasła przede wszystkim z zakresu szeroko rozumianej filozofii analitycznej, jak również hasła i biogramy, które zaliczylibyśmy do szeroko rozumianej filozofii klasycznej. Drugi typ to hasła będące raczej obroną określonych stanowisk, pełne zdań oceniających, ironii pod adresem „absolutystycznych” stanowisk - a często grzeszących zwykłą nieznamomością historii problemu lub naiwną interpretacją. Omówione powyżej hasła tego typu - i wiele innych - układają się w pewną „postmodernistyczną” całość.

We wskazówkach dla autorów redaktorzy proszą by wyraźnie zaznaczać przejście od materiału faktualnego do interpretacji czy kontrowersji. Zachęcają także autorów haseł, by prezentowali własne poglądy, o ile nie poświęcą im miejsca czy uwagi kosztem innych. Wydaje się, że wielu autorów haseł poruszających kwestie będące

aktualnie przedmiotem gorących dyskusji - takie jak aborcja, eutanazja, samobójstwo, pornografia, rodzina, homoseksualizm, itp. — owego przejścia od faktu do interpretacji wyraźnie nie zaznaczyła. Być może pozostaje to w zgodzie z poglądem, że nie ma obiektywnego poznania, a są jedynie modele konstruowane z określonego punktu widzenia (klasy, rasy, płci, majątku, narodowości, religii, wykształcenia). Jeśli tak, to nie pozostaje nic innego, jak wydać inną encyklopedię, gdzie chrześcijański punkt widzenia będzie obecny. W tym sensie *Powszechna Encyklopedia Filozofii* zapelnia swoistą lukę, nie tylko dlatego, że jest pierwszą w języku polskim i prezentuje osiągnięcia polskich filozofów nieobecnych w innych encyklopediach, ale także dlatego, że rozważa rozmaite problemy z punktu widzenia starannie omijanego przez poprawne politycznie środowiska filozoficzne.

The Routledge Encyclopedia of Philosophy: between methodological rigor and political correctness.

The paper is conceived as a broad review of The Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP). It claims that while the REP covers an impressive range of figures, countries, and topics, this encyclopedia is not founded on a consistent view of what philosophy is and yielded to the pressure of political correctness. In result the reader finds two types of entries: those - very useful and informative - written with a logico-methodological rigor, objectivity and problem-centered approach so characteristic for analytical philosophy; and those written in the spirit of political correctness (and maybe even chosen for this reason) full of evaluations and aggressive expressions. The latter - discussing very often contemporary controversial problems such as pornography or family ethics - are obviously biased towards relativism and permissivism. Usually the point of view of philosophers coming from the broadly understood Christian tradition is either ignored or presented in an unfriendly way. Seen under this aspect the

REP is a mirror of our epoch. Also both the list of entries and their content reveal something important about „the spirit of time“: the crisis in moral and political foundations of culture, and uncertainty as to the function which philosophy is to play in society.

Krzysztof Wroczyński

Antonio Rosmini wobec *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej* (1751-1772)

Wielka Encyklopedia Francuska była bez wątpienia największym projektem literackim i edytorskim Oświecenia. Zestawiła w 35 tomach¹ ogół zdobyczy naukowych epoki, ale też w sposób najbardziej klarowny wyraziła nadzieje, umysłowy horyzont i program badawczy znacznej części awangardy Wieku Światła, wzbudzając opinie entuzjastyczne u współczesnych, ale też, obok nich, opinie zdecydowanie krytyczne. Ogrom wykonanej pracy był imponujący. Czyni to z *Encyklopedii* dzieło wyjątkowe i poniekąd przełomowe dla rozwoju ruchu encyklopedycznego w przyszłości. O ile prawdą jest, że Antonio Rosmini (1797-1855) odniósł się do *Encyklopedii* bardzo krytycznie, zwłaszcza w warstwie filozofii, jaką propagowała, o tyle drugą prawdą jest to, że bardzo oddziaływała ona na jego własny program pisarski i naukowy. Niektórym elementom owego oddziaływania, właśnie ideologicznym, poświęcone są niniejsze uwagi.

¹ Pomysł wydania *Wielkiej Encyklopedii* (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) powstał w 1745 roku (księgarz paryski A.E. Le Breton). W dwa lata później redakcję objął D. Diderot i J. d'Alembert. W latach 1751-1765 ukazało się 17 tomów *Encyklopedii*; w latach 1762-1772, 11 tomów ilustracji; w latach 1776-1777, 4 tomy suplementu i 1 tom ilustracji; w 1780 roku 2 tomy indeksu.

Encyklopedia francuska

Wokół redakcji *Encyklopedii* skupiło się grono wybitnych uczonych, ludzi pióra i wydawców, określanych tradycyjnie mianem encyklopedystów, reprezentantów ówczesnej nauki: filozofii, ekonomii, nauk przyrodniczych i realnych, historycznych oraz luminarzy życia kulturalnego. Choć skład tej okazałej i różnorodnej grupy encyklopedystów ulegał z czasem przekształceniom, i to dość zasadniczym (m.in. wycofał się z prac nad *Encyklopedią* jeden z głównych jej twórców - d'Alembert), to jednak przesłanie ideowe, filozofia i stylistyka opracowań zachowywały pewną jednolitość i konsekwencję, co czyni z *Encyklopedii* dzieło o wyraźnym profilu naukowym (w sensie pozytywistycznym), ale też ideologicznym, charakterystycznym właśnie dla epoki Oświecenia. Cechuje go materialistyczny monizm w metafizyce, kartezjański racjonalizm połączony z sensualizmem w teorii poznania i źródłach wiedzy, a w metodologii redukcjonizm (zwłaszcza w teorii człowieka, religii, kultury), naturalizm, deizm lub częściej ateizm. Z *Encyklopedią* związują się tak znani autorzy, jak J. d'Alembert (autor *Rozprawy wstępnej* - w duchu kartezjanizmu, deizmu i pozytywizmu), Condorcet (matematyka), P. Holbach (m.in. chemia), Voltaire, Marmontel i D'Alembert (krytyka literacka i artystyczna), J.J. Rousseau, F. Quesnay i A.R.J. Turgot (ekonomia fizjokratyczna), z filozofów: E. Condillac, Hélividus, Morellet.

W decydującym stopniu jednak ów profil ideologiczny i filozoficzny był wynikiem pracy i wpływu głównego wydawcy i redaktora *Encyklopedii*, Denisa Diderota. Według nowszych badań biografów³, filozoficzne, społeczne, polityczne i kulturalne poglądy Diderota, przy całym swym eklektyzmie i wyraźnej ewolucji, nacechowane były zawsze usilnym dążeniem do konstrukcji naukowej i świeckiej wizji świata (w sensie pozytywistycznym). Dlatego też elementy gwałtow-

² Por. E. Rządowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim oświeceniu*, Wrocław 1955.

³ Por. M. Skrzypek, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, *passim* i zawarta tam bibliografia; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopedie*, Paris 1967.

nej, niekiedy zjadliwej krytyki wartości tradycyjnych (w tym przede wszystkim religii i Kościoła oraz instytucji feudalnych) obecne w hasłach *Encyklopedii* i wypowiedane przez wybitnych luminarzy Oświecenia (Voltaire'a, Holbacha i in.) nie były dla samego Diderota czymś szczególnie wartościowym, godnym pochwały i odkrywczym¹. Sam przeszedł znamiennej ewolucję od teizmu, poprzez deizm do ateizmu i gwałtownie atakował feudalne i klerykalne instytucje ówczesnego świata, ale uwagę skupiał raczej na racjonalnej i empirycznej argumentacji pozytywnej. Opierał ją oczywiście na założeniach materialistycznych, sensualistycznych, ateistycznych i redukcjonistycznych oraz filozofii „minimalistycznej”, biorącej za przedmiot jedynie zjawiska życia empirycznie obserwowalne, unikającej abstrakcyjnej spekulacji. Likwidację natomiast dość jednostronnie i arbitralnie wyróżnionych „przeżytków” minionych epok uważał jedynie za etap wstępny do budowy przyszłej świeckiej kulumry².

Trzeba o tym wspomnieć, gdyż zdecydowanie krytyczny stosunek Antonia Rosminiego do *Encyklopedii*, co jest przedmiotem niniejszych uwag, wynikał z podobnych przesłanek dążenia do wiedzy pozytywnej (a nie tylko krytyki), tyle że Rosmini wychodzi z diametralnie przeciwnego punktu wyjścia — odmiennych pozycji filozoficznych, światopoglądowych i zgoła innej oceny tradycji. Dla Rosminiego, podobnie jak dla Diderota, liczył się przede wszystkim obiektywny i naukowo-poznawczy walor wiedzy i argumentacji. Można by zatem powiedzieć, że Rosmini „podjął rękawicę”, że rozumiał, iż

¹ M. Skrzypek pisze: „nie przestając być ateistą i antyklerykałem, Diderot dostrzega teoretyczną jałowość antyklerykalizmu wolteńańskiego czy holbachowskiego”, tamże, s. 185.

² Ów etap wstępny postulował jednak i charakteryzował dość radykalnie. M. Skrzypek tak relacjonuje pogląd Diderota: „Trzeba zreorganizować społeczeństwo tak, aby zmieniła się sytuacja ludu. Diderot zmierzał przy tym do zmiany ustawodawstwa w duchu oddzielenia Kościoła od państwa i laicyzacji życia publicznego. Proponuje, aby w przyszłości nauczano w szkołach zasad moralnych opartych na „świeckim katechizmie”[...] Drogę do tego widzi w pozbawieniu duchowieństwa majątków, w rozwiązaniu klasztorów, w umożliwieniu księżom i mnichom zawierania małżeństw i uczynienia z nich obywateli podporządkowanych wspólnym prawom państwowym”, tamże, s. 218.

w gruncie rzeczy nie o prześmiewcze klótnie chodzi, ale o rzetelną naukową wiedzę i jej granice. Zrazu podjął to zadanie raczej w intencjach i młodzieńczych planach niż konkretnej realizacji. Sam bowiem analogicznej encyklopedii, mimo szczerego zamiaru, nie stworzył i zresztą nie miał po temu ani sił, ani środków. Później jednak okazało się, że *Encyklopedia* bardzo silnie oddziaływała na jego własny program filozoficzny i apologetyczny.

Antonia Rosminiego plany Chrześcijańskiej Encyklopedii Filozofii

Uwagi zawarte w niniejszym artykule osnute są zatem na fakcie w zasadzie epizodycznym w historii filozofii XIX wieku, a mianowicie reakcji Antonio Rosminiego na przesłanie ideowe i filozoficzne *Encyklopedii* francuskiej. Sam Rosmini należy do grona najwybitniejszych filozofów włoskich XIX wieku, a jak pisze E. Gilson: „Rosmini był autentycznym filozofem... miał ogromną erudycję, nigdy mu ona jednak nie przeszkodziła w realizowaniu wytkniętego celu”.⁶ Był wybitnym i jednym z pierwszych odnowicieli filozofii chrześcijańskiej i scholastycznej w XIX wieku — po wielkich krytykach oświeceniowych, idealizmie kaniowskim i hegłowskim. Był umysłem doprawdy „renesansowym”, łącząc dobrą znajomość filozofii starożytnej i scholastycznej z nowymi prądami w nauce i filozofii. Zachęcony przez papieża Piusa VIII do pracy pisarskiej (do której był niezwykle uzdolniony) i apologetycznej, stał się jedną z głównych postaci życia intelektualnego ówczesnych Włoch. W Polsce filozofia i postać Rosminiego są mało znane. Dopiero

⁶ E. Gilson, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*. Warszawa 1977, s. 218. Istnieje wiele opracowań dotyczących życia i twórczości filozoficznej Rosminiego w językach włoskim, francuskim, angielskim, hiszpańskim. Warto wymienić zwłaszcza: C. Leatham, *Rosmini. Priest, philosopher and patriot*, New York 1982; E. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Roma 1997; M. Sgorbosa, *Antonio Rosmini genio filosofo profeta scomodo*, Roma 1996; U. Muratore, *Cognoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*. Stresa 1999. W języku polskim: K. Wroczyński, *Antonio Rosmini Serbań- droga życia i myśB, w. A. Rosmini, Łącznaprzyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich*, dum. R Borkowski, Warszawa-Lublin 2001, s. 9-37.

obecnie pojawiają się pierwsze tłumaczenia jego dzieł (A. Wierzbickiego, P. Borkowskiego) i poważniejsze opracowania krytyczne.

Encyklopedia francuska przez swoje bardzo wyraziste przesłanie ideowe „oburzyła” Rosminiego, gdy mając zaledwie kilkanaście lat, zetknął się z nią jeszcze w domu rodzinnym. Wcześniej studiował już liczne encyklopedie i słowniki; korzystał z nich, dostrzegał też ich braki i już jako chłopiec poprawiał je i „dopisywał” do nich różne wiadomości. Jednakże dopiero wraz z lekturą *Encyklopedii* francuskiej narastała w nim pasja apologetyczna i naukowo-badawczą w duchu intelektualizmu starożytnego i średniowiecznego przeciwstawionego myśli oświeceniowej. E. Gilson, pisząc o Rosminim jako o wielkim erudycie, bynajmniej nie mylił się. Świadczą o tym same pisma Rosminiego zebrane w kilkudziesięciu tomach, jego korespondencja oraz świadectwa osób mu współczesnych. Jednocześnie zainteresowania miał niezwykle rozległe. Pasjonował się literaturą sztuką naukami realnymi (przyrodniczymi) i społecznymi, teologią i mistyką historią literaturą. Jak wskazują biografowie, owa szerokość zainteresowań przeszkadzała mu nawet w wieku młodzieńczym w ograniczeniu swych ambicji życiowych do jakiegoś tradycyjnego modelu kariery, zwłaszcza zaś niechęć do modelu kariery urzędniczej. Dała mu natomiast wielką niemal encyklopedyczną wiedzę. Jego zamiary stworzenia własnej, chrześcijańskiej encyklopedii nie były więc zawieszona w próżni. Będąc doskonałym organizatorem, zamierzał zrealizować ją w oparciu o rozbudowany zespół swych przyjaciół i uczniów.

Plan opracowania Encyklopedii katolickiej {*Enciclopedia cristiana italiana*} narastać więc musiał stopniowo, a dojrzał ostatecznie podczas studiów w Padwie, które odbył Rosmini w latach 1816-1818. Jak pisze jeden z jego biografów⁷, miała ona w intencji autora „wzniesić pomnik boskości” (*erigere un monumento alla divinita*) i być ripostą na inną encyklopedię - tę właśnie D. Diderota i D'Alemberta. Idea apologetyczna, jaką powziął Rosmini, była jednak szersza niż zwykle zbi-

⁷ U. Muratore, *Rosmini. Profeta obediante*, Torino 1995, s. 25-26; G. Bonafede, *Progetto Rosminiano di una enciclopedia cristiana*. „Humanitas” 9-10, 1955, ss. 931-944.

ianie pochopnych czy fałszywych poglądów zawartych we francuskiej *Encyklopedii*, co było powszechną praktyką w ówczesnych kołach, zwalczających. Chodziło mu o sprawy bardziej zasadnicze - o kulturę europejską która, jego zdaniem, nie może opierać się na antykatolickiej (deistycznej czy ateistycznej) ideologii Oświecenia, gdyż jest ona błędna. Dla tej ideologii pragnął zbudować mocną przeciwwagę ugruntowaną naukowo i historycznie, sięgając do podstawowych filozoficznych błędów Oświecenia. Biografowie podkreślają iż ten młodzieńczy bunt przeciwko błędom Oświecenia francuskiego, podważającym moralność i tradycję, bunt arystokraty i przyszłego duchownego, wnet przerodził się z prostych chęci polemicznych w życiowy plan poświęcenia całej swej pracy naukowej obronie religii i kultury chrześcijańskiej⁸ wraz z jej filozofią przeciwstawną ideologii Oświecenia. W istocie — obszerna tematycznie i ilościowo spuścizna literacka Rosminiego jest swoistą *summa* problemów filozoficznych. Zwraca na to uwagę E. Borto w obszernej pracy poświęconej etyce społecznej i filozofii A. Rosminiego, pisząc, iż jego praca pisarska rozważana jako całość ma postać „encyklopedyczną”⁹. Teza ta potwierdzana jest przez większość jego komentatorów, a i sam Rosmini taką interpretację swego dorobku sugerował (np. w korespondencjach).

Rosmini przy wielu okazjach podkreślał, że u podstaw jego pisarskiej pracy i różnych jej części składających się na całość jego filozofii istnieje „jedno dążenie”. Jest to dążenie do - jak pisał w swym głównym dziele *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) — odnowy prawdziwej filozofii, która tyle wycierpiała w naszych czasach {*contribuire[...] alla ristorazione di quella vera filosofia che ha tanto sofferto ne' tempi moderni...*}. Wycierpiała, zdaniem Rosminiego, za sprawą błędnych nurtów filozoficznych, które fatalnie oddziaływały na umysły ludzi Oświecenia.

⁸Questo sfumato ideale giovanile che inizialmente soddisfaceva ad un motivo polemico di annullamento, si rivelerà invece «ambizione della sua vita, di erigere doc una summa, per un pensiero cattolico» «iniziativa nella cultura europea... P. Zovatto, *Cultura Cattolica rosminiana* '800 e '900. Trieste 1999, s. 408.

⁹E. Borto, *Etica sociale e filosofia dellapolitico in Rosmini*, Milano 1992, s. 21-22.

Jak pisał: „Zauroczone umysły potulnie przyjmowały w siebie bezpodstawne opinie i grube błędy w dziedzinie religii, moralności, polityki, życia społecznego, we wszystkich kwestiach najglówniej szych i najważniejszych dla życia i zdrowia człowieka w czasie i przestrzeni”¹⁰. W *Nuovo saggio...* zarysowuje program zadań merytorycznych, jakie stają przed filozofią chrześcijańską program niemal encyklopedyczny, a w warstwie światopoglądowej apologetyczny¹¹.

Antonio Rosmini i vera filosofia

W końcowym okresie życia (1850) w znanym dziele *Wprowadzenie do filozofii (Introduzione alla filosofia)* Rosmini wyjaśnia bliżej sens i cele swej pracy pisarskiej i swoje rozumienie celów filozofii chrześcijańskiej¹². Trudno w tym miejscu bliżej analizować filozoficzne poglądy Rosminiego. Warto jednak w oparciu właśnie o *Wprowadzenie do filozofii zarysować* główne postulaty dotyczące owej *verafilosofia* jako przeciwstawnej ideom Oświecenia.

Pierwszym zadaniem prawdziwej filozofii jest rozpoznanie i eliminacja ujęć błędnych. Ten punkt programu Rosminiego ma charakter ogólnofilozoficzny i poniekąd historiozoficzny. Jeżeli rozum ludzki ma za przedmiot poznawanie prawdy o świecie, to filozofia jest

¹⁰ A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, n.4, w: *Introduzione alla filosofia*, Roma 1979.

¹¹ K. H. Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck-Wien-München 1980.

¹² Termin „filozofia chrześcijańska” był wielokrotnie przedmiotem analiz historyków filozofii i filozofów, a sam w sobie był terminem kontrowersyjnym. Gdy chodzi o Rosminiego, to posługiwał się nim raczej rzadko, mówiąc częściej o „prawdziwej Glozoñi” (*filosofia vera epropria*). Nawiązywał w ten sposób do starożytnego rozumienia filozofii u czolowych myślicieli chrześcijańskich, a więc do okresu, gdy filozofia nie była oddzielana od teologii i prawdy o sprawach boskich i ludzkich (np. w *In Kakndas*)^{2m} Chryzostoma, *Contra Iuhannum*, św. Augustyna). Zwraca na to uwagę Heinrich M. Schmidinger, *Sulla storia di „filosofia cristiana”*. w: E. Coreth, WM.NeidLG.Pfligersdorffer, Ltf7?ÄJ-fl^OTto Roma 1993, s. 33. Rosmini rozumiał filozofię w duchu średniowiecznym jako *andlla theologiae* i wykluczał możliwość sprzeczności między rozumem i wiarą.

pierwszą nauką która to czyni — zanim nauki szczegółowe zajmą się różnymi dziedzinami rzeczywistości. Zawsze jednak, i w filozofii, i naukach szczegółowych, narażeni jesteśmy na pomyłki. Dla Rosminiego teza ta ma sens historiozoficzny, a głosi, że rozwój ludzkości to stałe docieranie do prawdy, która niejako umyka. Wkrada się błąd i ukrywa pod postacią prawdy. Mądrość (*verafilosofia*) to nic innego jak eliminowanie błędu poprzez powrót do rzeczywistości. Nie jest to proces łatwy. Fałsz jest jakby łatwiejszy, korzystniejszy i bardziej błyskotliwy. Mądrość ma zatem wymiar etyczny. Wymaga ludzi, którzy — jak pisze Rosmini — bardziej kochają prawdę niż światło oczu.

Analizując filozofię oświeceniową i szukając źródeł rozpowszechnionych błędnych opinii, ateizmu, upadku moralności itd., Rosmini wskazuje na subiektywizm, sensualizm i redukcjonizm (mówi o błędnej koncepcji człowieka). Subiektywizm podważa przede wszystkim i obala naukę o prawie, na którym opierają się stosunki w ludzkim współżyciu, a zwłaszcza w społeczności. Prawo subiektywnie ustanowione (niezależnie w jakiej procedurze), odłączone od moralności, tworzy jedynie - jak pisze Rosmini — „widmo prawa”. Od rzeczywistego prawa moralność jest nieodłączna i jest obiektywna. Wąski empiryzm (sensualizm) obok subiektywizmu jest podstawowym źródłem, jak pisze Rosmini, „wszystkich nowożytnych szaleństw”¹³. Sensualizm bowiem prowadzi do dewaluacji zjawisk duchowych, sprowadzania ich do zjawisk materialnych. Redukcjonizm, charakterystyczny dla ujęć materialistycznych, objawia się na różnych poziomach. Jest to dewaluacja (termin Rosminiego) zjawisk duchowych do psychicznych, psychicznych do fizjologicznych, fizjologicznych do „chemicznych i mechanicznych poruszeń”¹⁴. Jest to oczywisty błąd. Podobny zabieg redukcyjny obserwujemy w odniesieniu do zjawisk religijnych¹⁵. Boga i religię ujmuję się

¹³ A. Rosmini, *Degli studi...*, dz. cyt, n.6.

¹⁴ Tamże, n.16.

¹⁵ Sam Diderot wiele miejsca poświęcił badaniom religioznawczym. Wyróżniał trzy typy redukcji zjawisk religijnych: naturalistyczną (do determinizmu przyrody), euhemerystyczną (kult ludzi wybitnych) i antropologiczną (redukcja teologii do antropologii - antropomorfizm). Por. M. Skrzypek, dz. cyt., s. 210

jako twory ludzkiego ducha (kultury), a jako takie pełnią jedynie rolę przystosowawczą człowieka do środowiska życia (kulmry), a dalej do potrzeb przetrwania, w gruncie rzeczy materialnych itd. To również błąd. Redukcje obserwujemy w rozumieniu wartości wiedzy ludzkiej. Wiedza o Bogu (teologia) jest radykalnie oddzielona od filozofii (rozumu) i staje się sferą przekonań, filozofia zostaje następnie zdewaluowana i umniejszona poprzez uznanie wyższości nauk szczegółowych (empirycznych) i opieranie na nich całości poznania. To kolejny błąd nowożytności i szczególnie Oświecenia.

Te przykładowo wskazane błędy mają swe źródło w błędnej antropologii prowadzącej człowieka do bym czysto cielesnego (materialnego); jak dosadnie pisze Rosmini — „na trupie badano życie”¹⁶. W tym punkcie myśl Rosminiego jest bardzo subtelna, w szczególności rozbudowana oraz dalekowzroczna. Niebawem bowiem (w wieku XIX) nieuzasadnione redukcje człowieka do materii, filozofii do nauk szczegółowych itd., stały się powodem zagubienia prawdy o człowieku, upadku moralności, ogromnego splotenia w dziedzinie wartości oraz powstania bardzo uproszczonych systemów ideologicznych.

Uwaga końcowa

Na zakończenie trzeba koniecznie zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt oddziaływania *Encyklopedii* francuskiej w Europie oraz problemy, jakie, być może po raz pierwszy, pojawiły się z taką ostrością wokół wiedzy, jaką niosą z sobą encyklopedie. Przede wszystkim *Encyklopedia* była wielkim dowartościowaniem rozwoju empirycznych i źródłowych badań naukowych oraz pozytywistycznego podejścia do rozwoju wiedzy (niezależnie od zbyt pochopnych wniosków, jakie wyciągano, agresywnego niekiedy tonu itd.). Zasięgiem tematycznym, jednolitością celów, a również i metod wykraczała poza dotychczasowe encyklopedie i słowniki (*Dictionnaires*). Oczywiście już wcześniej były wydawane wielotomowe opracowania encyklopedyczne, zarów-

¹⁶ Tamże, n. 16.

no ogólne, jak i wyspecjalizowane. Znane były już od XVII wieku w Anglii i Francji, a niektóre z nich zdobyły sobie ogromną popularność, jak choćby *Dictionnaire historique et critique* P. Bayle'a (1696—97) czy późniejsze encyklopedie jezuitki: *Dictionnaire universel de Trévoux* (1741) czy *Le grand dictionnaire historique* Morieriego (1774). Pod wpływem *Encyklopedii* francuskiej również w Polsce (która w tej dziedzinie była zapóźniona) zaczęły powstawać w Oświeceniu, i później, wartościowe dzieła encyklopedyczne¹⁷. Trzeba podkreślić, że w Polsce rozprzestrzenianie się słowników i encyklopedii (również francuskiej) nigdy nie natrafiło na trudności ze strony cenzury¹⁸, choć nie brakowało głosów krytycznych pod adresem dzieła Diderota.

Encyklopedyzm, uaktywniony przez dzieło Diderota, spotkał się już wcześniej z krytyką. Zarzucano, iż encyklopedie szerzą wiedzę powierzchowną dobraną przypadkowo i arbitralnie, zwłaszcza w hasłach krótkich, częściowo też zbyt dużą. Świadom tych zarzutów, Diderot starał się konstruować hasła obszernie, wyczerpujące i w miarę obiektywne. Krytyka ze strony ośrodków kościelnych (głównie jezuitki) czy ideologów porządku feudalnego ujawniła jeszcze jeden aspekt. Ten mianowicie, że encyklopedie nie muszą być bynajmniej zbiorem wiadomości pewnych, a nawet reprezentujących aktualny stan wiedzy, oraz że mogą nieść ze sobą treści ideologiczne, pozaracjonalne, a nawet ewidentne fałszy. Sprzeciw Rosminiego wobec *Encyklopedii* dotyczył tego właśnie aspektu. Odpowiedzialność autorów za treść encyklopedii jest, być może, nawet większa niż za zwykle publikacje autorskie, gdyż ich relatywna trwałość w obiegu społecznym i aurytety, jakim się cieszą są znaczne. Problem zatem ujawniony przez *Encyklopedię* francuską i jej krytyków, a w tym gronie i Rosminiego, wykroczył poza czas Oświecenia.

¹⁷ Por. Z. Goliński, *Encyklopedie, w. Słownik literatury polskiego Oświecenia* Wrocław-Warszawa—Kraków 1996, s. 99—104. Autor przypomina, że sam termin „cyklopedia” wprowadzony został już w 1541 roku w dziele J. Sterka van Rindelbergha, *Lucubrañones vel Potius Absolutisñme kyklopaideia*, Basileae 1541. Termin „encyklopedia” wprowadzony został w *Encyklopedii* francuskiej.

¹⁸ Tamże, s. 100.

**Antonio Rosmini towards the French „Great Encyclopaedia”
(1751-1772)**

The Author bases his considerations on a fact of Antonio Rosmini's reaction to the ideological and philosophical message of the French „Encyclopaedia”. He states, that by reading of that „Encyclopaedia” there grew in Rosmini an apologetic and scientifically investigative passion according to the spirit of the ancient and mediaeval intellectualism opposed to the Enlightenment's thought. An impressive width of Rosmini's interests gave him a great, almost encyclopaedic knowledge. It justified then his intentions to create a Christian encyclopaedia. He wanted it to be a riposte to the French „Great Encyclopaedia”. To scientifically and historically establish his position, he reached to basic philosophical errors of the Enlightenment. Soon it transformed itself into a life program to dedicate all of his scientific work to a defence of the religion and the Christian culture together with its philosophy opposed to the ideology of the Enlightenment. At the end the Author turns attention to another aspect of the influence of the French „Encyclopaedia” in Europe and to problems that associated the knowledge carried by encyclopaedias. „The Great Encyclopaedia” was a great appreciation of an empirical researches' development and a positivist approach to the development of knowledge. Under its influence the valuable encyclopaedic works began to come into being in the Enlightenment and later.

Mirella Nawracała-Urban

W pułapce informacji. Krótki przegląd co i gdzie o filozofii

Szybki rozwój nauki i stały wzrost jej znaczenia w życiu społecznym sprawia, że poszukujemy rzetelnych źródeł zarówno wiedzy uniwersalnej, jak i specjalistycznej. Rozwój techniki poszerzył możliwości wydawców i na rynku księgarskim co chwilę ukazują się nowe, bardziej rozbudowane pozycje, których zadaniem jest dostarczać wiedzy w pigulce. Są to zarówno monumentalne wydawnictwa książkowe, jak i pozycje mulidmedialne. Naukowiec specjalizujący się w danej dziedzinie czy też osoba poszukująca wiedzy w ramach swojego hobby skazani są niejako na to, co na rynku wydawniczym się ukaże. Pojawiają się trudności we właściwej ocenie tego, co faktycznie jest wartościowe, a co należałoby już na samym wstępie odrzucić jako zafalszowanie rzeczywistości.

Sprawą szalenie ważną w rozwoju intelektualnym osoby, czy nawet całego społeczeństwa, jest, po pierwsze, współdziałanie między środowiskami naukowymi, a po drugie, własna aktywność podmiotu dążącego do poznania. Rozwijając zdolności do samokształcenia, doskonalimy formy uczenia się, wzrastają nasze umiejętności językowe, rozwija się sztuka myślenia problemowego, krytycznego i logicznego. Dzięki własnej pracy można wyrobić w sobie określone nawyki poznawcze, zdolność do kierowania swoimi procesami myślowymi oraz sprawność w praktycznym wykorzystaniu wiedzy. Do takiej in-

dywidualnej pracy wykorzystujemy, oprócz zasadniczej lektury w danej dziedzinie, różnego rodzaju poradniki, słowniki czy też encyklopedie. Czytanie encyklopedii niekoniecznie musi polegać na kartkowaniu, błędzeniu po niej na chybił trafił, wędrówkach śladem odsyłaczy i skojarzeń. Dobrze przygotowane opracowanie, z rzetelnymi informacjami, niekoniecznie całościowo wyczerpującymi dany temat, podające wskazówki bibliograficzne, stanowi świetną podstawę do dalszych badań i poszukiwań odpowiedzi na zadane sobie pytanie. Powinno się pamiętać, że czytelnicy encyklopedii, leksykonów i różnego rodzaju słowników to ci, co czytają bo muszą i ci, którzy nie tylko z poczucia obowiązku poszukują odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Natłok informacji, szczególnie nierzetelnych, niejasnych, przedstawionych w sposób niezrozumiały i nudny lub poddanych zabiegom manipulacji, wzbudza często w odbiorcy stan bezradności intelektualnej. Dlatego zarówno wychowawca — nauczyciel, rodzic, jak i wychowanek — uczeń, student, dziecko powinni stale ćwiczyć w sobie nawyk racjonalnej selekcji docierających do nich informacji. A z drugiej strony sami autorzy i redaktorzy tego typu wydawnictw zobowiązani są zabiegać o możliwie najwierniejsze rzeczywistości i stanowi faktycznemu podawanie informacji.

Nie każdy jednak słownik, nie każda encyklopedia, nawet przy wielu staraniach autorów, może być dobrym źródłem informacji. Aby zapobiec takiemu błędzeniu, chciałabym krótko omówić niektóre ze współczesnych leksykonów i encyklopedii filozoficznych, a jednocześnie pokazać możliwości i perspektywy wykorzystania tak opracowanego materiału. Zarówno w przeszłości, jak i obecnie w szkolnictwie na wszystkich szczeblach filozofia odgrywała szczególną rolę w procesach edukacyjnych. Ta obecność filozofii ma bogatą i ugruntowaną tradycję, która korzeniami sięga aż do starożytności (wspomnieć można sofistów, Sokratesa czy Platona). W Polsce również kultura umysłowa rozwijała się w stałym połączeniu z filozofią. Wielu czołowych filozofów polskich i ludzi nauki zabiegało o rozwój edukacji filozoficznej (w I poł. XX wieku szczególne zasługi mają K. Twar-

dowski, T. Kotarbiński, K. Ajdukiewicz czy W. Tatarkiewicz). Niestety, ten ogólny nieład i niedokładność, pośpiech przy opracowywaniu haseł o charakterze encyklopedycznym, mających stanowić wzorce i podstawy do dalszego rozwoju intelektualnego, nie ominął również filozofii. Dużo źródeł ujętych jest jednokierunkowo, tylko w określonej tradycji lub z perspektywy określonego punktu widzenia, i nie byłoby w tym nic złego, gdyby autorzy tych publikacji nie przypisywali sobie zaszczytu podawania jedynej, powszechnej i nieomyślnej teorii. Wśród pozycji o charakterze informacyjnym wymieniamy encyklopedie, leksykony i słowniki. Najszerze opracowania znajdujemy w encyklopedii, stopniowe zawężenie informacyjne następuje w leksykonie i słownikach.

Historia pokazuje, że encyklopedie były i są najbardziej uniwersalną formą informowania oraz kształcenia. Zatem zacznijmy od podstawowych rozróżnień.

Encyklopedia jest to wydawnictwo informacyjne zawierające zbiór wiadomości ze wszystkich dziedzin wiedzy lub jednej dziedziny, epoki w układzie alfabetycznym lub rzeczowym. Jako pierwszy terminu encyklopedia, rozumiejąc go w znaczeniu całokształtu wiedzy, użył w 1532 E. Rebalain w tytule dzieła. Nie oznacza to oczywiście, że wcześniej nie powstawały dzieła pełniące funkcji encyklopedii. Przykładowo, już w starożytności próbowano określać całokształt wiedzy, tylko że w układzie działowym, można tutaj wymienić *Historię naturalną* Pliniusza Starszego w 37 księgach (I w.). Około XVII w. pojawiły się encyklopedie w układzie alfabetycznym i językach narodowych. Niektóre z ówczesnych encyklopedii są wydawane do dzisiaj, chociażby *Encyclopaedia Britannica* (t.1—3, 1768-1971).

Filozofia jest dziedziną bardzo trudną do krótkiego słownikowego czy też encyklopedycznego opracowania. Na przestrzeni wieków powstało tylko kilka encyklopedii filozoficznych, z których też i nie każda była encyklopedią powszechną. Ja ograniczę się do zaprezentowania tych pozycji, które w większości są obecnie dostępne w naszych bibliotekach.

Ciekawą i popularną pozycją jest włoska encyklopedia: *Enciclopedia Filosofica*, t. I-VI, pod redakcją prof. Andrei M. Moschetdego wydana we Florencji w latach 1968-1969² (przedruk t. I-VIII, Roma 1979).

Hasła w encyklopedii zostały ułożone w kolejności alfabetycznej. Zawiera ona biogramy, hasła przeglądowe i problemowe. Każde z haseł zawiera cenne wskazówki bibliograficzne. To opracowanie stanowi rzetelne źródło informacji, chociaż zaznacza się wyraźna dominacja tematów z obszaru kultury narodowej. W encyklopedii uwzględniono, w zakresie szeroko pojętej humanistyki, dorobek włoskich naukowców. Problemem jest niewątpliwie fakt, iż nie został do tej pory przygotowany suplement podający stan najnowszych badań na terenie filozofii, aktualizujący dane w biogramach i uzupełniający dane bibliograficzne. Jako jedna z nielicznych, *Enciclopedia Filosofica* w hasłach biogramowych dosyć szeroko prezentuje dorobek polskich filozofów i humanistów, nawet tych mniej znanych.

Kolejną encyklopedią jest *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* pod redakcją Edwarda Craiga wydana w tomach od I—IX w Nowym Jorku w 1998. Opracowana na podstawie najnowszych danych zarówno w formie książkowej, jak i na płytach CD-R, do których sukcesywnie dołączane są aktualizacje z najnowszymi opracowaniami stanu badań. Zawiera hasła w układzie alfabetycznym; są to biogramy, hasła przeglądowe i problemowe. Przejrzyście zostały opracowane indeksy i bibliografia pomocnicza do haseł. Jednak, podobnie jak w encyklopedii włoskiej, łatwo dostrzec wpływ tradycji narodowych, zawiera bowiem głównie hasła z zakresu filozofii amerykańskiej i anglosaskiej.

Również w dorobku polskiej kultury filozoficznej jest encyklopedia filozoficzna. Potrzeba takiego opracowania istniała od wielu lat, jednak dopiero stosunkowo niedawno udało się wprowadzić w życie inicjatywę filozofów z grona naukowców Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Encyklopedia jest wydawana pod tytułem *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, pod redakcją ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka. Dotychczas ukazały się trzy tomy, pozostałe są w opracowaniu. We wstępie możemy przeczytać o założeniach tego dzieła: „W *Powszech-*

nej *Encyklopedii Filozofii* przedstawiono podstawowe problemy filozoficzne, z uwzględnieniem egzystencjalnie ważnych pytań metafizycznych oraz udzielonych na nie odpowiedzi w całym kontekście historii filozofii. Pozwoli to zainteresowanym wyrobić sobie pogląd na temat słuszności lub błędności danych rozwiązań. Problemy przedstawione są w języku przedmiotowym, w formie wykładu...]. Ma to na celu ukazanie rozumienia problemów przez wskazanie na takie realne czynniki (a nie teorie), których odrzucenie pociąga za sobą zaniegowanie samego faktu danego do wyjaśnienia. [...] W hasłach przeglądowych przedstawiono różnorodne systemy filozoficzne, które legły u podstaw nowożytnej i współczesnej kulumy, wyznaczając określone rozumienie świata i człowieka.[...] Biogramy stanowią źródło informacji o danym myślicielu oraz dają okazję do zapoznania się z kontekstem powstawania danej myśli filozoficznej czy danej interpretacji". (*PEFI* 10) Każde z tu opracowanych hasel zawiera wskazówki bibliograficzne (łącznie z adresami internetowymi). Myślę, że dużą zaletą jest również brak wewnętrznych odsyłaczy, które niekiedy zakłócają porządek hasła i prowadzą do ogólnej dezorientacji czytelnika, szczególnie gdy redakcja odsyła nas do innego odsyłacza albo do tomu, który jest jeszcze w opracowaniu. Dużą zaletą jest również fakt międzynarodowej listy autorów, co chociaż w minimalnym stopniu zapewnia poglądom szeroką perspektywę. Tak jak w poprzednich już wymienianych publikacjach, m również łatwo dostrzec charakter narodowy i uwzględnienie dorobku nie tylko filozofów, ale w ogóle humanistów polskich.

Wśród kompendiów anglojęzycznych, jako dosyć dobrze opracowane źródło informacji można wymienić *The Encyclopaedia of Philosophy*, wydaną w tomach od I-VII w Nowym Jorku w 1967r. Zawiera hasła problemowe i dosyć dużo biogramów, głównie uwzględniających dorobek filozofów amerykańskich. Pod hasłami umieszczona jest bibliografia.

Oczywiście, nie są to jedyne encyklopedie dostępne w bibliotekach bądź na półkach księgarskich. Jest wiele mniejszych publikacji.

Możemy wspomnieć *Encyklopedię filozofii* pod redakcją Teda Hondericha (wydana w języku polskim w Warszawie w 1998 roku, na podstawie *The Oxford Companion to Philosophy*). Przedstawiono w niej, po pierwsze, dzieło wielkich filozofów (Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Descartesa, Leibniza, Locke'a), po drugie, spojrzenie na dzieje filozofii omówione w sferze języka angielskiego, zwracając uwagę głównie na myślicieli brytyjskich i amerykańskich. Bardzo szeroko przedstawiono współczesnych filozofów, głównie Amerykanów i Brytyjczyków. Książka przeznaczona jest dla wszystkich tych, którzy, jak w przedmowie pisze redaktor, „chcą być autorytatywnie pouczeni, otrzymać ocenę problemów dokonaną przez dobrych sędziów” (*Encyklopedia filozofii*, s. X). Zatem jest ona przeznaczona zarówno dla ekspertów, którzy mogą otrzymane informacje poddać krytycznej analizie, jak i tej grupie odbiorców, którzy pragną jedynie poszerzyć sobie horyzonty intelektualnego dziedzictwa. Brak jest jakiejś zasadniczo wyraźnej spójności, ale wynika to też z dużej liczby autorów (248 osób), którzy reprezentują różne środowiska naukowe i zajmują czasem polemiczne stanowiska w stosunku do wypowiedzi innego autora. Zaletą tej encyklopedii jest umieszczenie na liście haseł wielu współczesnych filozofów, wśród których pojawiały się nazwiska, niezbyt dobrze znane w środowisku międzynarodowym, ale też ich obecność świadczy o stałym rozwoju i dynamice w filozofii.

Możemy spotkać się z wydawnictwami mniej obszernymi, tzw. małymi encyklopediami, które podają krótkie noty, raczej o charakterze czysto informacyjnym, trudno po ich lekturze oczekiwać szerszych analiz. Jest to rodzaj „kieszonkowych” encyklopedii, nastawionych głównie na wyjaśnienie terminologii. Można tutaj wymienić chociażby *Małą Encyklopedię Logiki*, która jest adaptacją książki wydanej wcześniej w języku angielskim pt. *Dictionary of logic as applied in the study of language. Concepts, methods, theories*, Haga 1981. Tematycznie pozycja ta obejmuje poglądy z zakresu logiki tradycyjnej, poszerzone o ujęcia przeglądowe, szczególnie jeśli chodzi o logiki współcześnie uprawiane: logika dialogowa, logika kombinatoryczna. Inna publika-

cja, to *Mata Encyklopedia Filozofii* wydana przez Oficynę Wydawniczą „BRANTA” w 1996 roku. Zostały m opracowane podstawowe terminy i pojęcia filozoficzne, bardzo zwięźle omówione są kierunki, szkoły. Jest dużo odsyłaczy wewnętrznych i nie ma bibliografii przedmiotu, ale jest bardzo dobrze opracowany indeks osobowy i przedmiotowy.

Inną formą informacji encyklopedycznej są leksykony. Leksykon, zgodnie z definicją słownikową to inaczej słownik o charakterze encyklopedycznym. Pierwotnie oznaczał uporządkowany zbiór objaśnionych wyrazów, terminów jednego języka dotyczących pewnej dziedziny, później słownik dwu-, trójjęzyczny, a współcześnie słownik encyklopedyczny uniwersalny lub specjalistyczny będący słownikiem językowym (niekiedy połączonym z biogramami) zawierającym skondensowane wiadomości encyklopedyczne.

Cenionym wydawnictwem obcojęzycznym jest *Historisches Wörterbuch der Philosophie* pod redakcją Joachima Rittera (Basel, 1971). Leksykon ten opracowany był na podstawie *Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe* Rudolfa Eislera. Hasła zostały na nowo opracowane i poszerzone o nowe istotne informacje. Układ hasel jest alfabetyczny, są to hasła przedmiotowe, każde z nich zawiera bogate wskazówki bibliograficzne dla czytelników. Mankamentem może być fakt, że lista autorów nie została rozciągnięta na forum międzynarodowe. Do tej pory ukazało się 11 tomów.

Ciekawą pozycją jest również *The Cambridge Dictionary of Philosophy* pod redakcją Roberta Audi (Cambridge 1995, w 2001 ukazało się drugie wydanie). Publikacja opracowana przejrzyście, wszechstronnie, chociaż w sposób skondensowany. Zawiera hasła przedmiotowe i biogramy, wewnętrzne odsyłacze, które dodatkowo porządkuje indeks. Myślę, że sporym mankamentem jest brak wskazań bibliograficznych, które bardzo często ułatwiają czytelnikowi dalsze poszukiwania.

Wśród publikacji w języku polskim w bibliotekach możemy spotkać się z *Eleksykonem filozoficznym dla młodzieży* - J^o pozycja opracowana przez autorów niemieckich, wydana przez Wiedzę Powszechną

w 1996 roku. Informacje zawarte w tym leksykonie adresowane są głównie do młodzieży szkolnej lub zamierzającej studiować filozofię. Zakorzeniony jest on w tradycji niemieckiej i stąd też wywodzi się terminologia filozoficzna. Występuje tutaj sporo odwołań do bliżej nieznanymi niemieckimi autorów. Sporo też trudności stworzyło tłumaczenie pojęć, które powstały w obrębie określonej tradycji narodowej, np. *Dasein* — czy jest to „przytomność”, „jestestwo”, czy też „istnienie”. Jak piszą same autorki, próbowały wyjaśniane terminy przedstawiać, ukazując ich historyczne powiązania i zmiany.

Szczególne miejsce zajmuje *Leksykon filozofii klasycznej* pod redakcją Józefa Herbuta. Jak dowiadujemy się ze wstępu, intencją autorów była prezentacja nowożytnej i współczesnej filozofii w odniesieniu do tradycji filozoficznej wiążącej się z takimi nazwiskami, jak Platon, Arystoteles, Augustyn czy Tomasz z Akwinu. Hasła pogrupowano tak, by obejmowały podstawowe działy filozofii (metafizykę, teorię poznania, etykę); ponadto znajdziemy tu także pojęcia zaczerpnięte z ubocznych dyscyplin filozoficznych, funkcjonujące jak najbardziej w czasach współczesnych, oraz pojęcia z szeroko rozumianej logiki, które znajdują zastosowanie w krytycznym myśleniu filozoficznym. Leksykon jest adresowany do szerokiego kręgu osób interesujących się filozofią.

Na co dzień stykamy się z całym szeregiem różnego typu słowników, które stanowią najbardziej wąskie opracowania na liście źródeł informująco-wyjaśniających. Słownik to inaczej zbiór wyrazów ułożonych i opracowanych według pewnej zasady zwykle alfabetycznie, najczęściej objaśnionych pod względem znaczeniowym i ilustrowanych przykładowym użyciem. Występują słowniki językowe, rzeczowe (specjalistyczne).

W języku polskim posiadamy kilka prac słownikowych wśród nich *Słownik pojęć filozoficznych* przeznaczony głównie dla młodzieży interesującej się filozofią próbującej stawiać pierwsze samodzielne kroki w lekturze pism filozoficznych. Prace przy słowniku koordynowała grupa filozofów z UMCS, m.in. profesor Stanisław Jedynak, Leszek

Gawor. Słownik był opracowywany pod kątem olimpiady filozoficznej. Słownik obejmuje blisko 100 haseł, posiada dobrze przygotowany indeks osobowy.

Cenioną przez środowisko filozoficzne pozycją jest *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studujących filozofię chrześcijańską*, redagowany przez Antoniego Podsiada i Zbigniewa Więckowskiego, wydany przez PAX w 1983. Jego kontynuacją w zamierzeniu autora jest *Słownik terminów i pojęć filozoficznych* (Warszawa 2000). Autor pisze: „Niniejszy słownik próbuje określić podstawowe znaczenia wybranych pojęć, głównie z zakresu filozofii klasycznej, starając się uwypuklić ich sens, w jakim posługiwali się nimi wielcy filozofowie należący do tradycji myśli europejskiej” (*Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. V). W słowniku mamy indeks terminów łacińskich, angielskich, francuskich, niemieckich oraz indeks osób.

W dziedzinie etyki bardzo przydatny jest *Mały słownik etyczny* opracowany przez Stanisława Jedyńaka (Bydgoszcz, wydanie drugie poprawione, 1999). Słownik składa się z 612 haseł, w których zaprezentowano podstawowe problemy moralne, podstawowe pojęcia etyczne oraz poglądy niektórych filozofów. Pojawiają się też hasła odsyłaczowe i odsyłacze wewnętrzne. Na końcu słownika umieszczono indeks osób oraz wskazówki bibliograficzne w odniesieniu do dziedziny etyki (podręczniki, słowniki) oraz literaturę uzupełniającą.

Kontrowersyjną pozycją jest *Słownik filozofii marksistowskiej* pod redakcją Tadeusza M. Jaroszewskiego wydany w 1982 roku, który zasadniczo prezentuje pojęcia z jednego kierunku filozoficznego i w ramach tego kierunku są przedstawiane inne zagadnienia niezwiązane z nim bezpośrednio.

Oczywiście nie sposób jest wymienić wszystkich pozycji. Staralam się wybrać te, z których najczęściej korzysta się w środowisku naukowym i szkolnym. Omówiłam tutaj wydania, które mogą stanowić podstawę do dalszych poszukiwań, wspomagać przy rozstrzyganiu pewnych sporów. Chociaż stale trzeba mieć w pamięci konieczność zachowania dystansu do podawanych w tych opracowaniach informacji.

Współcześnie, obok tradycyjnie funkcjonujących biblioteki ośrodków informacji naukowej, doskonałym źródłem okazał się system komunikacji elektronicznej. Różnych informacji możemy poszukiwać poprzez Internet. Aby dokładnie zrozumieć, co ma on nam do zaoferowania wyobraźmy sobie, że z ogromną szybkością poruszamy się po sieci autostrad, bez ograniczeń czasowych. Tak jak wynalezienie prasy drukarskiej dokonało rewolucyjnych zmian w dostępie do książek szerokiej grupy ludzi, tak teraz mamy w swoim zasięgu wirtualny świat, w którym przestrzeń i czas nie stanowią ograniczeń. Nie zamierzam tutaj przedstawiać historii Internetu, ale wspomnę, że pierwsze eksperymentalne badania nad bazami elektronicznymi były prowadzone w USA już od 1969 roku. Stopniowo, wraz z rozwojem zaawansowanych technik łączności i komunikowania, rozwijał się Internet, jaki znamy w obecnym kształcie. W Polsce pierwsze internetowe połączenie ze światem miało miejsce w Warszawie w 1991 roku z Uniwersytetu Warszawskiego. Internet, rozwija się stale z niesłabnącą siłą. Sieć ta od samego początku odgrywała ogromną rolę w środowisku badaczy i naukowców. Internet ze względu na doskonałe narzędzia sieciowe, umożliwia przeszukiwanie dokumentów pozwalające na szybki dostęp do katalogów i archiwów najlepszych bibliotek w świecie. *World Wide Web (WWW)* jest systemem umożliwiającym wyszukiwanie i czytanie dokumentów, w systemie tym różne dokumenty są ze sobą powiązane za pomocą hipertekstu, oznacza to, iż odszukując jedną ze stron *www*, poprzez sieć odsyłaczy możemy przeszukiwać ogromną liczbę innych stron. Niemalże każda strona *www* zawiera wskazówki jak dotrzeć do innych baz, serwisów (tzw. ciekawe linki). *WWW* pozwala nie tylko przeglądać, ale również poprzez słowa kluczowe odnajdywać informacje zachowane na innych serwerach. Obecnie większość czasopism ma również swoje odpowiedniki w formie elektronicznej. Biblioteki starają się umożliwić czytelnikom dostęp do baz *on-line* i elektronicznych czasopism. W ostatnich latach pojawił się również nowy typ dokumentu ściśle związany z elektroniczną formą komunikowania się. Mam na myśli tzw. e-

printy (preprinty), które są nową formą niezależnej komunikacji naukowej. Tempo rozwoju nauki, konieczność coraz szybszej wymiany informacji wymusza szukanie nowych form przekazu stanu badań. We wszystkich środowiskach naukowych od dawna funkcjonowała taka forma, jak druki na prawach rękopisu. Ponieważ artykuł oddany do druku w czasopiśmie musi być poddany kwalifikacji (recenzja, korekta), publikacje rozpowszechniane poprzez serwery preprintowe są szansą na szybszą wymianę poglądów, stanu badań. W ogólnym rozumieniu e-printy są to materiały które nie zostały jeszcze zrecenzowane lub oczekują na publikację w czasopiśmie. Oczywiście, są to też materiały, które nigdy nie były poddawane żadnej recenzji, może nawet niekonsultowane przez innych specjalistów. Pierwszy serwer e-printowy powstał w Stanach Zjednoczonych w Los Alamos w 1991 r. Czemu ma służyć rozwój tego typu serwerów i serwisów? Na pewno chodzi tutaj o sposób wymiany poglądów i możliwość szybkiego prowadzenia dyskusji. Ponieważ są to teksty nierecenzowane, zawsze zachodzi możliwość, iż podane w nich informacje będą błędne, gdyż nie poddane były żadnej weryfikacji. Jednakże tego typu teksty przeznaczone są dla grup dosyć wąsko wyspecjalizowanych uczonych i naprawdę czasami bardzo trudno jest przemycić w nich informacje zupełnie niewiarygodne. Być może tego typu publikacje nie mogą stanowić istotnych źródeł dowodzących, ale mogą stać się przyczynkiem do dalszych badań. Właściciele archiwów próbują też zabezpieczać się przed napływem informacji niewiarygodnych czy wręcz fałszywych. I tak np. warunki publikacji w *International Directory of Online Philosophy Papers* stanowią że artykuły przysyłać mogą tylko zawodowi filozofowie. Sukces tych archiwów wywołał lawinowe powstawanie nowych serwisów. Swoje serwisy zakładają uniwersytety, laboratoria i naukowcy. W 1999 r. wysunięto propozycję stworzenia *Open Archives Initiative (OAI)*. Chodzi o to, by archiwa zostały powiązane spójnym systemem wyszukiwania informacji. Ogólnie założeniem *OAI* było powiązanie rozproszonych danych, ujednoczenie formatu metadanych, modelu dokumentów i protokołów. Informacji o e-print-

tach możemy szukać na stronach bibliotek naukowych, szczególnie amerykańskich. Niektóre wyszukiwarki też reagują na hasło „eprint” (<http://www.google.com>). Popularne serwery preprintowe w dziedzinie filozofii, to: <http://philsci-archive.pitt.edu/> oraz <http://www.hku.hk/philodep/directory/>.

Jak widać, utrudniony dostęp do literatury światowej przestaje być tak wielką barierą dla rozwoju nauki. Internet daje nam szansę zapoznania się z nią bez konieczności zwiedzania bibliotek całego świata. Szczególnie uciążliwymi wydają się być poszukiwania różnych artykułów w czasopiśmie. Obecnie niemalże przy każdej bibliotece uniwersyteckiej, i to zarówno u nas w Polsce, jak i za granicą istnieją ośrodki informacji naukowej, gdzie możemy sprawdzić indeksy bibliograficzne, odszukać publikacje danego autora lub z danego roku. Bibliografie narodowe informują nas, co i gdzie ukazało się w danym roku w danym kraju. Funkcjonuje to w formie tradycyjnej, jak i elektronicznej. Polskie Towarzystwo Informacji Naukowej posiada bazy danych dotyczące artykułów w czasopiśmie po roku 1996, centralny katalog czasopism polskich, które możemy sprawdzić pod adresem: <http://www.ptin.org.pl>.

Powstała również lista polskich czasopism elektronicznych oraz elektronicznych odpowiedników drukowanych czasopism, gdzie można sprawdzić numerację roczników, tematykę danego numeru — <http://bilon.uj.edu.pl/czasop/pol.html>.

Bardzo ciekawe informacje można odnaleźć na stronie pozornie przeznaczony dla bibliotekarzy i studentów bibliotekoznawstwa i informacji naukowej, a faktycznie zawierającej dane przydatne każdemu naukowcowi, jak choćby lista polskich bibliotek, bibliotek zagranicznych, oddziałów informacji naukowej <http://ebib.oss.wroc.pl/linki/index.php>. Może to zaoszczędzić godziny żmudnych poszukiwań.

Z serwisów poświęconych filozofii warto by było wspomnieć o stronie pod adresem <http://www.philosophypages.com/pl/index.htm>, gdzie odnajdziemy różne informacje z dziedziny filozofii; jest tam szereg odsyłaczy, w tym do słowników i encyklopedii w for-

mie elektronicznej. Gdybyśmy chcieli sprawdzić poprzez Internet hasło, termin, możemy skorzystać z filozoficznej encyklopedii internetowej *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://utm.edu/research/iep>.

Bardzo ciekawą propozycję prezentuje, moim zdaniem, serwis Czytelnia Opoki, gdzie możemy odnaleźć teksty dotyczące wiary, religii, ale też i filozofii. Są tam m.in. dokumenty soborowe, dokumenty papieskie <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/teksty.html>.

Można również wspomnieć o serwisach polskojęzycznych na temat filozofii, dosyć ciekawych, choć może głównie adresowanych do studiujących filozofię lub zainteresowanych filozofią: <http://filozofia.pl> i <http://www.psf.org.pl>.

Reasumując, współczesny człowiek ma bardzo szerokie możliwości w uzyskiwaniu informacji, począwszy od tradycyjnych, wymagających trudu poszukiwań w bibliotece, przeglądania encyklopedii, słowników, poprzez zaoferowaną przez współczesną technikę formę wyszukiwania elektronicznego. Jest to dziedzina nadal bardzo burzliwie rozwijająca się i trudno w tej chwili ocenić, jakie jeszcze perspektywy się przed nami otworzą.

Zadaniem wychowawców powinno być przygotowanie swoich uczniów do trudnej sztuki weryfikacji docierających do nich informacji, niekiedy tylko pseudonaukowych. Konieczne jest także uwrażliwienie na wszystkie możliwe przekłamania i wypracowanie metod pracy w oparciu o tak liczne źródła informacji naukowej, które będą sprzyjały lepszemu rozumieniu rzeczywistości.

In a trap of informations. A short review of what and where about philosophy

A leading theme of the article is concentrated on inquiry references, such as encyclopaedias, lexicons and dictionaries. Considering all those forms, the Author makes basic distinctions, explains key-no-

bons, and also presents the most important examples of Polish or foreign editions of such a kind, mostly relating the philosophy. She also dedicates much attention to internet — a system of the electronic communication, which has presently become the excellent source of information. The Author states, that a well prepared elaboration, based on honest informations and giving bibliographic references, is an excellent base for further research. She mentions however, that not every dictionary or encyclopaedia, even associated by some efforts of authors, is able to be a good source of information. Therefore she recommends both the educating (teacher, parent) and the educated (schoolboy, student, child) to constantly exercise an attitude of the rational selection of the information. On the other hand, she underlines, that authors and editors of such an edition are obliged to do their best to deliver the information possibly most faithful to the reality and the state of facts.

Ks. Józef Koźuchowski

Aktualna sytuacja i problemy współczesnego uniwersytetu (Rozmowa autora z prof. B. Waldem z Paderborn)

Wywiad ten przybliży treści stanowiące o charakterze uniwersytetu, zatrzymując się bliżej przy naukach określających naturę wykształcenia akademickiego i ponadto wskazuje na niepokojące zmiany w pojmowaniu zadań, jakie są typowe dla uczelni o ukazywanym m profilu.

J.K.: Co to jest akademicka postawa?

B.W: Postawa ta dotyczy naszego odniesienia do poznania. Obejmuje ona wszystkie przedmioty uniwersyteckie, umieszczając na pierwszym planie zamiar i dążenie uchwycenia prawdy, a dopiero na drugim miejscu lokalizuje korzyści praktyczne, jakie są efektem poznania rzeczywistości takiej, jaką jest. Mając na względzie tylko prawdę i poznanie z uwagi na nią jawi się ta postawa jako gotowość powiązania rezultatów badań w obrębie danych nauk szczegółowych z obrazem rzeczywistości jako całości.

J.K.: Na czym polega specyfika wykształcenia specjalistycznego (*die Ausbidung*) i pełnego wykształcenia (*die Bildung*)?

B.W.: Pieper podkreśla, że wykształcenie specjalistyczne zakłada nasze odniesienie do rzeczywistości pod kątem realizacji określonego celu. W grę wchodzi na przykład okazanie się dobrym inżynierem lub dobrym matematykiem, lub dobrym biologiem. Nasza uwaga kieruje się na sprecyzowany aspekt rzeczywistości, a wszystkie inne nas nie interesują. Dąży się tutaj do wykształcenia w sobie uzdolnienia umożliwiającego wgląd w określony obszar rzeczywistości tak dalece, jak tylko to możliwe i stosownie do rozwiniętych umiejętności czerpanie zeń bezpośrednich korzyści.

Pełne i właściwe wykształcenie jest czymś innym. W parze z nim idzie relacja do całej rzeczywistości. Oznacza ono wiedzę nie o wyinku rzeczywistości, lecz o rzeczywistości jako takiej, jako całości. Można również powiedzieć tak: pełne wykształcenie dotyczy egzystencji człowieka, a wykształcenie specjalistyczne ma na względzie zdobycie umiejętności warunkujących urządzenie się w tym świecie.

J.K.: Co to oznacza, że nauki szczegółowe powinny być uprawiane w filozoficzny sposób?

B.W.: Nauki szczegółowe, jeśli uprawia się w filozoficzny sposób, powinny kierować swój wzrok na całość rzeczywistości, a nie ograniczać się do pytań i problemów, jakie wyznacza ich dziedzina wiedzy, ogarniająca tylko jakiś aspekt rzeczywistości. Niech za przykład posłuży niemiecki fizyk Heisenberg. Przez całe życie usiłował on zgłębić pojęcie materii i wszelkie konsekwencje swych badań konfrontował z obrazem świata ukazany w filozofii¹.

J.K.: Jakie miejsce zajmuje filozofia w uniwersytecie?

B.W.: Filozofia jest właściwie synonimem uniwersytetu. Słowo filozoficzny lub akademicki znaczy to samo. Uniwersytet, przynajmniej

¹ Od autora: Heisenberg pisze: „Wszystkie cząstki elementarne... są jedynie różnymi formami, w których może występować materia. Gdy porównujemy ten stan rzeczy z koncepcjami Arystotelesa dotyczącymi materii i formy, możemy powiedzieć, że pojęcie materii i formy występujące w filozofii Arystotelesa da się porównywać z naszym pojęciem energii”. W Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, Warszawa 1965, s. 161-162.

w klasycznym sensie, pozbawiony filozofii nie może zachować swojej tożsamości, jako że bez niej lub z wykluczeniem filozoficznej postawy nie ma relacji do prawdy. Również niefilozoficzne przedmioty, nie wyłączając nawet fizyki, chemii, biologii, o tyle stanowią część uniwersytetu, o ile nie eliminuje się w nich kwestii dotyczącej ostatecznego znaczenia rzeczywistości. Fizyk, który zajmuje się materią jest wówczas właściwym członkiem uniwersytetu, gdy swój specjalistyczny obszar — mianowicie problematykę materii, spostrzega z punktu widzenia pytania mającego na uwadze wyjaśnienie rzeczywistości jako takiej i jej sensu. Można przytoczyć przykłady słynnych fizyków, którzy jednocześnie są filozofami, na przykład wspomniany Heisenberg lub obecnie żyjący i znaczący niemiecki fizyk, a zarazem uczeń Heisengerga Carl Friedrich von Weizsäcker. A zatem filozofia stanowi korzeń i źródło uniwersytetu, a pozostałe dyscypliny, których się naucza na uniwersytecie, o tyle są przedmiotami uniwersyteckimi, o ile ostatecznie zmierzają do wyjaśnienia struktury rzeczywistości, a dopiero na drugim miejscu uwzględniają techniczne korzyści.

J. K.: Jakie miejsce zajmuje teologia w uniwersytecie?

B.W.: Pieper bezwarunkowo spostrzegał teologię jako konieczną część składową uniwersytetu. Uczelnia ta, będąc z istoty swej wolna od nastawienia na dziedzinę interesu i wykluczająca traktowanie wiedzy jako środka do zdobywania dóbr użytecznych, ma za zadanie pielegnować kwestię sensu rzeczywistości, a jak zauważamy, wspiera go w nim teologia. Nauka powyższa ukazuje wartość informacji (wiedzy) o rzeczywistości pochodzących nie z ludzkiego doświadczenia, lecz otrzymanych na mocy objawienia, prezentujących się jako niezbędne dla ludzkiego życia. Przestrzenią w której dokonuje się przekaz powyższej wartościowej wiedzy i ukazywanie jej doniosłości jest uniwersytet, a do tej wiedzy należy przede wszystkim filozofia i teologia. Uniwersytet nie jest wysoko wyspecjalizowanym przedsiębiorstwem, w którym szuka się wiedzy z punktu widzenia użyteczności i pożytku, czyli ze względu na technikę, lecz przeciwnie, z motywów

bezinteresownych, to znaczy odkrycia prawdy. To że poznanie tej prawdy może mieć również konsekwencje o charakterze użytecznym, stanowi inną kwestię. Uniwersytet definiuje się zasadniczo na podstawie tego, iż w centrum swych zainteresowań umieszcza pytanie o naturę rzeczywistości. Wiedzy na ten temat dostarcza również teologia i z tego powodu nie mielibyśmy do czynienia z prawdziwym uniwersytetem, gdyby formalnie wykluczał taką wiedzę z tej jedynie racji, że nie prezentuje się ona jako użyteczna. W Niemczech zmierza się przede wszystkim w tym kierunku, aby uniwersytet spozstrzegać jako wysoko wyspecjalizowane przedsiębiorstwo. Z uwagi na to wszystkie kierunki smdów, które nie przynoszą bezpośrednich gospodarczych sukcesów, coraz gorzej się wyposaża i inwestuje w nie coraz mniej pieniędzy oraz zmniejsza się liczbę miejsc dla zainteresowanych tego rodzaju studiowaniem. Z tego powodu, że teologia i filozofia zawsze wchodziły w strukturę uniwersytetu, pozwala się im pozostać, lecz z mniej wartościowymi środkami egzystencji, gorszym personelem, gdyż rzekomo nie odgrywają już żadnego znaczenia w uniwersytecie.

J.K.: Jaka relacja istnieje między uniwersytetem a religią i kultem?

B.W.: Pieper powie, że rzeczywistość akademicką oraz to, co tworzy uniwersytet jako uniwersytet, zrozumiemy wtedy tylko, jeśli uwzględnimy religijne korzenie. Zresztą zauważmy - kto właściwie pyta o całość? Okazuje się, że wchodzi w rachubę ten, dla którego ta całość posiada religijne korzenie. Historycznie biorąc - filozoficzne wspólnoty, czyli środowiska, gdzie postawiono pytanie o rzeczywistość w znaczeniu fundamentalnym, były równocześnie związkami kultowymi. Dla przykładu — społeczność skupiona wokół Platona okazuje się nie świeckim zrzeszeniem filozofów, lecz wspólnotą kultową. To samo dotyczy pitagorejczyków. Zastanawiając się nad korzeniami pytań o rzeczywistość i jej ostateczne znaczenie, widzimy, że elementy biograficzne i historyczne łączą się z religijną postawą wobec rzeczywistości. Kto reprezentuje taką postawę, wówczas dla

niego pytanie to będzie żywe, a ten, u którego religijna postawa zamiera, przypuszczalnie, jako następstwo, spowoduje obumarcie filozoficznego pytania i samej filozofii. W momencie, w którym następuje rozdzielenie filozofii i teologii oraz odłączenie jednej dyscypliny od drugiej, zdaniem Piepera, a także T. S. Eliotta, filozofia zmienia swój charakter. Przestaje wtedy stawiać ważne i rozstrzygające dla człowieka pytania a zaczynają ją interesować kwestie powierzchowne i o ograniczonej naturze, a rzeczywiście istotnych więcej już nie będzie podnosić.

J. K.: Jakie są obecnie zagrożenia uniwersytetu?

B.W.: Łatwo można odpowiedzieć, iż główne niebezpieczeństwo polega na tym, że uniwersytet popada w zależność od tych, którzy lożą na niego pieniądze. Jak wiadomo, najczęściej pochodzą one od władzy państwowej. Obserwujemy, iż państwo wspiera i wspomaga finansowo uniwersytet wówczas, gdy jego rezultaty badawcze przynoszą bezpośrednie gospodarcze lub społeczne korzyści. Zagrożenie uniwersytetu bierze się z rezygnacji z jego właściwego celu, mianowicie prawdy i poznania ze względu na nią. Jest ono równoznaczne z tym, że uniwersytet staje się bardziej lub mniej przedsiębiorstwem usługowym dla celów zakładanych przez państwo. Tak prezentuje się pierwsze zasadnicze zagrożenie. Natomiast drugie odnosi się do filozofii i pozostałych nauk humanistycznych, ponieważ uprawia się je tylko w sposób historyczny. Spotykamy się więc z historyzacjąw naukach humanistycznych oraz ekonomizacją w naukach przyrodniczych.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Wywiad z prof. Peterem Redpathem

P. T. : Ameryka jest krajem raczej pragmatycznym. Jak zatem wytłumaczyć fakt, że jest Pan filozofem w klasycznym rozumieniu tego słowa?

Termin „pragmatyczny” posiada wiele znaczeń. Moim zdaniem, przeważająca część współczesnej filozofii nie jest filozofią w jej antycznym rozumieniu. To, co współcześnie uchodzi za filozofię w większości jest zbitką fundamentalistycznego spirytyzmu i logiki stosowanej, którą powszechnie określa się dzisiaj mianem „systemu myśli”. Wielu Amerykanów to „pragmatycy” w tym antyfilozoficznym, fundamentalistycznym sensie, podobnie jak i wielu Europejczyków. Myślę, że ten fundamentalistyczny sposób myślenia leży u podstaw nowoczesnego socjalizmu. Ameryka posiada bowiem własną markę socjalizmu, utopijnego idealizmu, którą stara się promować amerykańska kinematografia i reklama; posiada też własną markę sofistyki, będącej zasługą pseudointeligencji. Takie rozumienie amerykańskiego „pragmatyzmu” radykalnie odstaje od „pragmatyzmu” przeciętnego Amerykanina, który - zupełnie inaczej niż większość amerykańskiej inteligencji — jest pragmatyczny, lecz jednocześnie wyraźnie odróżnia utopijne mrzonki od moralnych, ekonomicznych i politycznych zasad. Przeciętni Amerykanie, podobnie jak Sokrates, przywiązują wielką wartość do osobistej inicjatywy, przedsiębiorczości, jako podstawy moralnej i politycznej wolności oraz do oddania sprawiedliwości ekspertom za ich praktyczną mądrość.

Podobnie jak wielu Amerykanów, jestem pragmatyczny w tym drugim sensie, w sensie, który - jak myślę - jest zakorzeniony w tradycji katolickiej. Uważam, że właśnie ona stanowi główny powód tego, że Amerykanie odchodzą od filozoficznego myślenia. Ogólnie rzecz ujmując, współcześni Amerykanie mają niewielkie uznanie czy też zrozumienie dla dóbr wyższych niż praktyczne. Redukujemy ludzkie dobro do dobra użytecznego lub przyjemnego.

Co do filozofii, miałem szczęście na kilka sposobów. Moi rodzice byli oboje ludźmi bardzo religijnymi. Od mego dzieciństwa wpajali we mnie szacunek dla dóbr kontemplatywnych. Dostyc prężna była wtedy również moja miejscowa parafia w Brooklynie (w Nowym Jorku). Ponadto miałem dodatkowe szczęście nauki w szkole średniej (*Xaverian Brother School*), w której spotkałem kapitalnego nauczyciela łaciny oraz wykładowcę geometrii. Nauczyciel łaciny wprowadzał mnie w świat filozofii, już w szkole średniej poznałem argumenty Tomasa z Akwinu za istnieniem Boga, podobnie wyjątkowy był mój nauczyciel geometrii. Obaj wpajali we mnie poczucie filozoficznego realizmu, którego nigdy nie utraciłem.

R T. : Jaki status i jaką przyszłość ma filozofia w programie amerykańskich studiów uniwersyteckich?

W większości amerykańskich programów uniwersyteckich filozofia obecnie nie istnieje. W latach 1960, student filozofii katolickiej uczelni musiał zaliczyć 18-24 godzin wykładowych z filozofii. Większość amerykańskich kolegów i uniwersytetów wymagała filozofii, zwłaszcza sylogistycznej logiki. Dzisiaj, niecałe 25% amerykańskich uczelni ujmuje filozofię w swoich programach, a jedynie liczne szkoły katolickie wymagają jednego lub dwóch wykładów. Wiele katolickich uczelni zastąpiło studium filozofii zajęciami z nauk społecznych. Skutkiem tego powiększył się analfabetyzm wśród studentów amerykańskich kolegów i uniwersytetów.

Z kolei przyszłość programów filozofii w wielu amerykańskich uczelniach jest ponura. Coraz więcej amerykańskich uniwersytetów

ulega przekształceniu w instytucje przygotowania zawodowego, w których mało ceni się sztuki wyzwolone i filozofię w utrzymaniu wysokiego poziomu wykształcenia i zdrowego porządku politycznego. Niewielu Amerykanów docenia rolę, jaką klasyczny realizm filozoficzny odgrywa w rozwoju studenckich zdolności abstrakcyjnego myślenia i wydobywania sensu z pokrytej drukiem kartki. Nawet kiedy filozofia jest wymagana na amerykańskich uniwersytetach, to dyscyplina, która wykładana jako filozofia jest generalnie jakąś formą sofistyki, w najlepszym wypadku — logiki. Jednak żadna z nich nie pomoże nam odczytać myśli zawartej na książkowej stronie.

P. T.: Jest Pan czynnym członkiem wielu amerykańskich i międzynarodowych organizacji filozoficznych oraz redaktorem naczelnym filozoficznej serii książkowej dla wydawnictwa międzynarodowego. Jakże sprostać tym zadaniom?

Niestety, wiele wiodących amerykańskich i międzynarodowych organizacji filozoficznych stanowi odbicie tych samych błędów odnośnie do filozofii, z jakimi borykają się współczesne kolegia i uniwersytety zachodnie. Przez szereg lat należałem do Amerykańskiego Stowarzyszenia Filozoficznego (APA) i Amerykańskiego Katolickiego Stowarzyszenia Filozoficznego (ACPA), aż przekonałem się, że większość członków tych organizacji straciła rozumienie filozofii. Nieświadomie, oba stowarzyszenia stały się w znacznej mierze instytucjami sofistyki. W wyniku tego zacząłem angażować się w prace pewnych mniejszych stowarzyszeń filozoficznych. Jednym z nich było Amerykańskie Stowarzyszenie Jacquesa Maritaina (AMA), którego przez kilka lat byłem wiceprezydentem. Innym jest Stowarzyszenie Etienne'a Gilsona, do powstania którego przyczyniłem się kilka lat temu. W okresie ostatnich kilkunastu lat AMA wykazało się zadziwiającym wzrostem. Myślę, że obecnie wyprzedza ono ACPA jako wiodącą katolicką organizację filozoficzną w USA. Mam nadzieję, że w ciągu następnej dekady podobnym rozwojem wykaże się Stowarzyszenie Gilsona.

Jednym z powodów, dla których stałem się aktywnym członkiem stowarzyszeń filozoficznych, jest ten, że - od kilku ostatnich lat -

zdają sobie sprawę, jak w praktyce organizacje te wpływają na rozwój programu kształcenia w kolegiach i uniwersytetach. Mają one bowiem olbrzymi wpływ na to, kto zostaje zaangażowany na wydziałach filozoficznych, na kształt programu filozofii oraz na ogólną atmosferę intelektualną na uczelni. W USA, na przykład, w okresie ostatnich dziesięcioleci jezuickie kolegia i uniwersytety wywierały ogromny wpływ na ACPA, podobnie jak agencje i fundacje rządowe oraz uczelnie *Ivy League* oddziaływały na APA. A skoro wszechnice jezuickie, jak i szkoły *Ivy League*, straciły uznanie dla filozofii klasycznej w przeciągu minionych kilku dekad, stąd podobna sytuacja zaistniała w ACPA i APA. Próbowałem się temu przeciwstawić, próbując tworzyć filozoficzne stowarzyszenia zaangażowane w klasyczny realizm filozoficzny. Z tej racji, że jesteśmy obecnie świadkami upadku dużej części oświeceniowego projektu, wierzę, że przyszłość Zachodu w znacznej mierze zależy od rozwoju takich stowarzyszeń na skalę międzynarodową.

To pragnienie ożywienia klasycznego realizmu filozoficznego na całym świecie tłumaczy też moje zaangażowanie jako redaktora naczelnego serii wydawniczej: *the Value Inquiry Book Series (VIBS) for Editions Rodopi, B.V* oraz moje starania na rzecz rozwoju: *the VTBS Gilson Studies Spedal Series*. To nie ja zapoczątkowałem *VIBS*. Odziedziczyłem ją po jednym z moich kolegów, Robercie Ginsbergu. Jednym z powodów, dla którego zgodziłem się przejąć to przedsięwzięcie, było przekonanie, że - aby ożywić filozofię na poziomie międzynarodowym — musimy przywrócić uznanie dla realistycznej natury jakości czy też tego, co dzisiaj wielu ludzi nazywa „wartościami”, który to termin niespecjalnie lubię, ale którego nie możemy nie używać.

P. T.: W ubiegłym roku przyjechał Pan do Polski po raz pierwszy. Porównał Pan Lublin do nowych Aten. Czy mógłby Pan nieco rozwinąć swoją myśl?

Mejszem rozkwitu starożytnej filozofii były Ateny, ponieważ starożytni Ateńczycy byli filozoficznymi realistami, którzy zdołali oprzeć

się wpływom propagandy starożytnych sofistów. Przez jakiś czas ateńska filozofia górowała nad starożytną sofistyką. Było to możliwe częściowo dzięki temu, że klasyczna filozofia odwoływała się do godności osoby ludzkiej. Moim zdaniem, pojmowała ona osobę ludzką jako rozumne zwierzę, jako zwierzę o większej godności niż inne zwierzęta, a także jako byt intelektualny, którego umysł był mierzony prawdą rzeczy. A ponieważ starożytni sofisci i poeci nie posiadali takiego rozumienia ludzkiej osoby, stąd przez dłuższy czas trzymali starożytną Grecję w przesądzie, będąc przyczyną ogólnego zacofania w greckiej kulturze. Za naszych czasów do podobnych skutków we wschodniej Europie doprowadził faszyzm, nazizm i marksizm.

Moim zdaniem, jednostkowo największy udział w obaleniu współczesnego socjalizmu w Europie Wschodniej miał filozoficzny ruch zapoczątkowany w Lublinie, oparty na filozoficznym realizmie, skupiony na metafizycznej naturze i wewnętrznej godności ludzkiej osoby. Klasyczny realizm filozoficzny i wiara katolicka, a nie wolny rynek, osłabiały siłę socjalizmu od wewnątrz. Podobnie jak Kartezjusz dokonał drastycznej przemiany w zachodnim rozumieniu filozofii, opierając ją na totalitarnym duchu odcieleśnionego umysłu, umysłu wyabstrahowanego czy też rozwiedzionego z żywym, odczuwającym ciałem, tak filozoficzna szkoła lubelska powróciła do egzystencjalnego tomizmu, refundując filozofię dzięki nowej koncepcji człowieka jako „działającej osoby”. Przez oddzielenie filozoficznych zasad od egzystencjalnej konstytucji jednostkowych bytów zmysłowych ujmowanych przez osobę ludzką właśnie „w” i „przez” te same byty zmysłowe, kartezjańska metodologia i myśl odcinają ludzki intelekt od właściwej mu miary. Skutkiem tego „oświecony człowiek” staje się osobą której wola jest na tyle silna, by myśleć jako „czysty rozum”, jako miara wszystkich rzeczy, naśladując w ten sposób sofistyczną metodę Protagorasa. Kartezjańska „filozofia” przemienia osobę ludzką w imperatywną wersję awiceniańskiego „człowieka unoszącego się na powierzchni”, idącego po omacku do prawdy w logicznych formach, w istotach pozbawionych jakiegokolwiek rozporządzenia co

do indywidualnego, zmysłowego istnienia. W realizmie tomistycznym, dzięki obecności intelektu w ludzkiej wyobraźni oraz zewnętrznym zmysłom, intelektualna abstrakcja jest zorientowana „ku” (a nie „poza”) bytowi zmysłowemu, ku określonym naturom, które — wraz z indywidualnym istnieniem niezależnych od umysłu bytów - zawierają konstytutywny byt danej rzeczy. W realizmie tomistycznym istnienie nie jest formalną przypadłością ani swego rodzaju ostatecznym zdeterminowaniem jakiejś abstrakcyjnej istoty. Jest ono bowiem aktem całkowicie na zewnątrz porządku istoty, formy. Tylko w tym sensie jest ono „przypadłością”. A ponieważ Kartezjusz zamienił istnienie w puste pojęcie, tym samym odciął on ludzki umysł od właściwego mu źródła prawdy, od istnienia indywidualnych, zmysłowych rzeczy, od istnienia, które możemy właściwie uchwycić jedynie za pomocą sądów negatywnych, ponieważ nie należy ono zasadniczo do porządku istoty. Aby je uchwycić w pełni, musimy zanegować jego identyczność z istotą jako abstrakcyjną formą lub konkretną naturą. Filozofowanie jest żywym aktem ludzkiej osoby, a nie marzeniem abstrakcyjnego ducha czy też chrząkaniem zwierzęcia. Stąd, to, co filozoficzne ze zdziwienia, od którego filozofia się rozpoczyna, leży w sposobie sądenia ludzkiej kondycji, a nie w zmysłowym odbiorze wrażeń pozbawionym poznania intelektualnego czy też w poznaniu intelektualnym pozbawionym zmysłowego odbioru wrażeń. Filozofia rozpoczyna się w żywym akcie poznania intelektualnego zdeterminowanym zakresem wrażenia, w złożonym akcie, który możemy uczynić kompletnym, jedynie wydając sąd. Dzięki rozpoznaniu mocy filozoficznej prawdy odnalezionej w tomistycznej nauce o akmalnym złożeniu z „esse” i „essenda” w bycie skończonym oraz dzięki połączeniu jej z żywą wiarą narodu polskiego, filozoficzna Szkoła Lubelska i papież Jan Paweł II stworzyli charakterystyczny rodzaj humanizmu katolickiego, duchowego współdziałania, który w dużej mierze był odpowiedzialny za porażkę oświeceniowej sofistyki i towarzyszącego jej socjalizmu, podobnie jak Sokrates i Platon dopomogli starożytnym Ateńczykom pokonać wpływ Protagorasa i Gorgiasza.

P. T.: Co chciałby Pan powiedzieć czytelnikom rocznika filozoficznego „Człowiek w kulturze”? Dlaczego filozofia, jako realistyczna i teoretyczna, jest ważna dla współczesnego człowieka?

Powiedziałbym Waszym czytelnikom, że mimo iż niektóre filozofie bywają praktyczne i produktywne, to żadna filozofia nie może być nierealistyczna. Pierwszą zasadą wszelkiego prawowitego filozoficznego rozumowania i dla starożytnych Greków, i w każdym innym czasie jest oczywiste istnienie zmysłowego bytu. Próby filozofowania poza zmysłowym realizmem pozbawiają filozofię jej istotnej podstawy w zmysłowym zdziwieniu i redukują filozofię do wypatroszonej poezji, sofistyki, utopijnych marzeń, różnych form fundamentalizmu, magii, przesądu czy - w najlepszym wypadku - do logiki (pomniejszając przez to filozofię o siłę prawdy). Podczas gdy pewna filozofia może być praktyczna i produktywna, to każda filozofia rozpoczyna się jako zmysłowo realistyczna i teoretyczna. Filozofia rozpoczyna się wraz z działającą osobą a nie z abstrakcyjnym intelektem, umysłem czy ciągami abstrakcyjnej myśli lub wrażenia. Filozofia rozpoczyna się w teoretycznym akcie zdziwienia; w złożonym akcie sądzienia istotnie zakorzenionym w osobie poznającej; w żyjącym fizycznym złożeniu zmysłu i intelektu połączonych w jednostkowym akcie doznania intelektualnie napelnionego obawą w osobie intelekmalnie doświadczającej we wrażeniu tego: (1) że wszechświat, który staje przed nami na poziomie zmysłowym, posiada zastraszaingly tajemniczy i nie całkiem zrozumiały, transcendentalny wymiar w takiej mierze, w jakiej uświadamia nam nasze zmysłowe i intelektualne ograniczenia oraz skończoność naszego bytu; (2) że kiedy ten wszechświat nie jest dla nas całkiem zrozumiały, wtedy jest w jego sercu coś tajemniczego: (a) istnienie rzeczy zawiera zasady, za pomocą których możemy dojść do - po ludzku adekwatnej — wiedzy na temat natury rzeczy; oraz (b) nasze pragnienie szczęścia skłania nas, wymaga od nas, byśmy zdobywali taką właśnie wiedzę w takim zakresie, w jakim tylko jesteśmy w stanie to uczynić.

Anna Fligiel-Piotrowska

Benedetto Crocego koncepcja sztuki

Symbol i przewodnik odnowy intelektualnej Włoch pierwszej połowy XX wieku — tak nazywany jest najczęściej urodzony 25 lutego 1866 roku neapolitański myśliciel Benedetto Croce.¹ Wykształcenie zdobywał wprawdzie w Kolegium Jezuickim w Neapolu, później, po tragicznej śmierci rodziców, przez trzy lata, przebywał w Rzymie pod opieką wujka — polityka i filozofa heglisty — Silvio Spaventy i studiował prawo na tamtejszym uniwersytecie. Powróciwszy do Neapolu, studiów uniwersyteckich już nie podjął, natomiast nawiązał liczne kontakty z pozaakademickimi środowiskami intelektualnymi, stał się członkiem między innymi Towarzystwa Dziejów Ojczyzny oraz Akademii Pontaniana. Od najmłodszych lat cechowało go niesłabną-

¹ Niemal wszystkie jego prace, zwłaszcza z estetyki i filozofii historii, zostały przetłumaczone na język angielski, bardzo wiele na niemiecki i francuski, powstała także niezliczona liczba monografii, artykułów poświęconych myśli Crocego w wymienionych językach i nie tylko, natomiast na język polski przełożone zostały tylko dwa dzieła Crocego: *Zarys estetyki*, przekład zbiorowy pod red. Z. Czernego, W-wa 1961 (tyt. oryginału: *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Bari 1913), oraz *Historia Europy w XIX wieku*, przekład J. Ugniewskiej, W-wa 1998 (tyt. oryginału: *Storia D Europa nel secolo Decimonono*, Bari 1932); oraz powstało w języku polskim tylko jedno opracowanie dotyczące estetyki Crocego, autorstwa M. Manna, pt. *Croce i jego estetyka i krytyka literacka*, W-wa 1930, a także jedyna monografia Crocego, autorstwa S. Krzemienia-Ojaka, pt. *Benedetto Croce i marksizm*, W-wa 1975.

ce zamiłowanie do poszerzania swojej wiedzy, niezwykła pracowitość, wytrwałość i samodzielność, stąd też już jako nastolatek pisał do różnych czasopism artykuły o tematyce historyczno-literackiej.² W latach 1886—1892 wyszły spod jego pióra już nie krótkie opracowania, lecz obszerne i wieloaspektowe prace dotyczące historii i kultury Włoch, a zwłaszcza prowincji neapolitańskiej.³ W roku 1893 nastąpił w pracy Crocego ważny zwrot. Napisał swą pierwszą rozprawę teoretyczną, którą zatytułował *Historia podporządkowana pod ogólne pojęcie sztuki*.⁴ Sam Croce ten moment swojej aktywności intelektualnej nazwał próbą przejścia od zewnętrznej strony zdarzeń historycznych ku jej stronie wewnętrznej. Podjął próbę uchwycenia istoty i sensu dziejów, jednocześnie wszedł po raz pierwszy na teren filozofii sztuki, bowiem pojmując historię jako dziedzinę dotyczącą konkretów, podporządkował ją sztuce. Tu również zarysował po raz pierwszy swą koncepcję sztuki. Zanim jednak Croce zajął się rozwijaniem tych poglądów, uwagę jego na trzy lata, począwszy od roku 1895, przyciągnął materializm historyczny Antonio Labrioli, będącego wówczas u szczytu swej działalności intelektualnej. W tym czasie Croce porzucił niemal wszelkie inne przedsięwzięcia. Napisał wówczas kilka artykułów odnośnie do myśli Labrioli.⁵ Choć ta fascynacja marksizmem trwała krót-

² W dodatku literackim do rzymskiego czasopisma „L'opinione” z 1882 r. znajdują się szkice Crocego, m.in. o Bettinellim, Guidim, Dydonie (wyd. następnie w zbiorze pt. *Il primo passo*, Napoli 1910).

³ Prace te wówczas drukowane były głównie w rozlicznych czasopismach naukowych, filozoficznych i historycznych, następnie zaś już jako odrębne zbiory, m.in.: / *Teatri del Kapou - Secoli XV-XVIII*, Napoli 1891; *La Rivoluzjone napoletana del 1799*, Napoli 1899; *Storia dell' eta barocca in Italia*, Bari 1911; *Cultura e vita morale*, Bari 1914; *Aneddoti e profili settecenteschi*, Napoli 1914; *Storie e legende napoletane*, Bari 1919; *Uomini e cose della Vecchia Italia*, tom 1,11, Bari 1927; i wiele innych.

⁴ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte*, „Atti dell'Accademia Pontaniana”, XXIII, Napoli 1893. Druga praca teoretyczna Crocego, znacznie rzadziej cytowana, pochodzi z 1894, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Roma 1894 (oba szkice wyd. następnie w zbiorze pt. *Primi saggi*, Bari 1919).

⁵ Artykuły zebrane w zbiorze pt. *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Milano-Palermo 1900.

ko, to miała na tyle gwałtowny przebieg, że pozostawiła trwały ślad na jego dalszej pracy, mimo że sam później wypierał się tych wpływów.

Rok 1900 był nie tylko przełomem w pracy intelektualnej Crocego, ale przede wszystkim stanowił początek nowej epoki w dziejach myśli włoskiej - epoki croceańskiej. W stwierdzeniu tym nie ma przesady; wraz z opublikowaniem w roku tym *Podstawowych te% estetyki*⁶ jako pierwszego tomu *Filozofii ducha* narodził się włoski idealizm, będący oryginalną croceańską wersją heglizmu (neoheglizm włoski). W ciągu następnych dziesięciu lat Croce wydał trzy pozostałe części *Filozofii ducha*, zaś od 1902 r. redaguje miesięcznik „La cridca”, który skutecznie służył rozpowszechnianiu nowych idei. Croce szybko stał się niezrównanym autorytetem zarówno intelektualnym, kulmralnym, jak i moralnym Włoch. Niejednokrotnie pojawia się w literaturze stwierdzenie, że od Galileusza Włochy nie mieli większej umysłowości. Sam zaś neapolitański myśliciel, doszukując się przyczyny tak szybkiego opanowania myśli włoskiej przez idealizm, stwierdzał, że stanowi to naturalny bieg dziejów, w których po okresach stagnacji duchowej (w przypadku Włoch drugiej połowy XIX wieku był to sukcesywnie jałowiejący pozytywizm) rodzi się i wzrasta potrzeba religii. Idealizm, według niego, jest najlepszą propozycją przerastającą wszelką religię, jest bowiem filozofią ducha, która za pomocą metody spekulatywnej daje pełnię prawdy o życiu i rzeczywistości.⁸

Nie można jednak zapominać o tym, że w trakcie tych czterdziestu lat „panowania” croceanizmu, w myśli włoskiej istniały równoległe - choć znacznie słabsze - dwa inne prądy umysłowe, oba przez Crocego zwalczane. Mowa tu o marksizmie Labrioli, rozwijanym

⁶ Croce B., *Tesi generali di un' estetica come sáen%a dell' espressione e lingüística generale*, w: „Atti dell'Accademia Pontaniana”, XXX, Napoli 1900. Następnie nieznacznie poprawiona zostaje wydana jako I tom *Filosofia delio Spirito* pod zmienionym tytułem *Estética come scienna dell' espressione e lingüística generale*, Milano-Palermo-Napoli 1902.

⁷ Pozostałe tomy *Filosofia delio Spirito*, to: II tom, *Lógica come scienna del concetto puro*, Napoli 1905; III tom, *Filosofia deli apratica. Económica ed etica*, Bari 1909. Croce jako tom dopełniający *Filosofia delio Spirito* uznaje *La storia come pensiero e come alione*, Bari 1938.

⁸ Por. S. Krzemień-Ojak, *Benedetto Croce i marksizm*, dz. cyt., s.142-145.

i propagowanym następnie przez Gramsciego, oraz o faszyzmie w wydaniu Gendlego. Nie należy też zapominać o tym, że tak zdecydowane opanowanie myśli włoskiej przez Crocego z konieczności spowodowało jej zamknięcie się na wszelkie nowe prądy myślowe pojawiające się na zewnątrz Italii. Dlatego tuż po II wojnie światowej, w nowej perspektywie Włoch neokapitalistycznych, znaczenie myśli Crocego zaczęło szybko słabnąć. Okazało się bowiem, że jego poglądy nie odpowiadały na potrzeby włoskiej *mass culture*, proporcjonalnie do tego rosło zainteresowanie nowościami płynącymi spoza granic, przy jednoczesnym ciągłym rozwoju marksizmu.

*

Teoria sztuki w myśli Crocego nie pojawia się jak przysłowiowy *Deus ex machina*. Stanowi natomiast nierozłączny element całego systemu filozofii Ducha. Warto dodać, że neapolitańskiego myśliciela charakteryzował zawsze rygorystycznie systemowy sposób myślenia, chęć ogarnięcia całej rzeczywistości, co przejął w zupełności od Hegła.⁹ Wydaje się zatem koniecznym dokonanie, choć pokrótce, charakterystyki croceańskiego systemu filozofii Ducha, w celu uzyskania właściwej perspektywy do omówienia najbardziej nas tu interesującej jego części - estetyki.

System Crocego charakteryzują następujące momenty: spirytualizm, idealizm, monizm, holizm, wariabilizm, cyrkularność. Cechy te swe bezpośrednie źródło mają w naturze, jaką posiada, według Crocego, rzeczywistość. I tak jedyną istniejącą rzeczywistością jest idealny, zatem pozaczasowy i wszechobecny Duch, poza Nim nie istnieje nic więcej. „Świat zewnętrzny, pod- czy nadduchowy nie istnieje, ani dla człowieka artysty, ani dla człowieka w jakiegokolwiek innej formie czy określeniu [...]”¹⁰. Wszelkie przejawy wszechogarniającej

⁹ Dodajmy, że sam Croce pisał, że właśnie ów aspekt totalności, chęć uchwycenia całej rzeczywistości, był u Hegła tym elementem, który najbardziej go przyciągnął, por. N. Schneider, *Storia del Testetka* (przedumaczenia na włoski dokonał N. Curcio), Vicenza 2000, s. 146.

¹⁰ B. Croce, *U arte come creatónne e la crea-ñone comefare*, w: tenże, *Nuovisaggidiestetica*, wyd. 3, Bari 1948, s. 149.

go Ducha to tylko momenty tej samej całości, która jest żywa, gdyż jest też stawianiem się, twórczością. Wzrastanie to dokonuje się w słynnym croceańskim systemie „rozdzielenia”, symbolizowanym przez wyobrażenie „okrężnego biegu” (*drvolañta*). Hegłowska triada: Logosu, Natury i Ducha oraz system przeciwieństw zostały zatem całkowicie odrzucone przez Crocego. Duch jest jedynym Bytem, a zarazem jedyną Prawdą. Idea Myśl jest uniwersalnością żyjącą w i poprzez konkretność, indywidualność. W konsekwencji croceańska teoria rzeczywistości pociąga za sobą określoną teorię poznania. Rzeczywistość może być ujmowana w sposób uprawniony tylko poprzez indywidualność lub powszechność, a jest to możliwe dzięki temu, że świadomość ludzką konstituują dwie formy poznawcze: intuicyjna i logiczna, *tertium non datura*. Zatem w obrębie Ducha Teoretycznego Croce rozróżnia dwa momenty: Ducha Estetycznego i Ducha Logicznego. Ponieważ jednak myśl ma zawsze służyć praktyce, zatem w obrębie Ducha Absolutnego z Duchem Teoretycznym współlistnieje Duch Praktyczny, czyli aktywność wolitywna, która także rozdziela się na formę indywidualną (Duch Ekonomiczny) oraz formę uniwersalną (Duch Etyczny). Ostatecznie Croce wskazuje na cztery następujące momenty Ducha: sztukę, logikę, ekonomię i etykę. Form tych nie należy traktować jako niezależnych w sensie absolutnym - „[...] bezwzględnie niezależny jest tylko Absolut, czyli stosunek absolutny”¹², poszczególne formy natomiast współlistnieją i stanowią jedność (*imita*) w obrębie Ducha Absolutnego, pojętego dynamicznie: jako przechodzenie od jednej do kolejnej formy. Względna niezależność poszczególnych form, a zarazem ich współlistnienie możliwe jest, wedle Crocego, dzięki tzw. relacji warunkowania: „[...] wydaje się, że nie można inaczej pomyśleć równocześnie o niezależności i o zależności dwóch różnych czynności duchowych, jak tylko przez pojęcie ich w postaci stosunku zachodzącego między warunkiem a tym, co uwarunkowane, tak żeby to, co uwarunkowane, przewyciężało warunek, zakła-

¹¹ Por. S. Krzemień-Ojak, *Benedetto Croce i marksizm*, dz. cyt., s. 146.

¹² B. Croce, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 79.

dając go, a samo zostawszy z kolei warunkiem, czyniło miejsce nowej rzeczy uwarunkowanej, tworząc w ten sposób ciąg rozwojowy"¹³. Dodaje, że aby wszystkie człony współlistniały, czyli były zarazem warunkiem i uwarunkowane, ciąg rozwojowy musi być pojęty jako koło.¹⁴ Tak też heglowska dialektyka przewyciężających się przeciwieństw została przez Crocego zastąpiona dialektyką warunkujących się rozróżnień.

Kończąc, warto wskazać na jeszcze jedną bardzo ważną cechę, jaką przysługuje, wedle Crocego, Duchowi Absolutnemu. Odnosi się ona do heraklitejskiego wariabilizmu. Dynamizm rzeczywistości, czyli jej ciągły ruch, odznacza się mianowicie niepowtarzalnością zdarzeń: „[...] żadne zdarzenie nie ma miejsca dwa razy; i moja sytuacja w tym momencie nie jest żadną inną sytuacją raczej nie jest żadnym momentem, który zdarzył się wcześniej i żadnym innym, który zdarzył się później”¹⁵. Nieustannie rozwijającą się rzeczywistość Croce utożsamia z historią i nazywa swą filozofię „historyzmem absolutnym”, którego istotę najczęściej określa twierdzeniem: „życie jest życiem, a rzeczywistość niczym innym, jak historią”.¹⁶ Sformułowanie to zdaje się jednak niewiele mówić. Historyzm Crocego — najprościej ujmując — polega na uzależnieniu wszelkiej filozofii, wszelkiej myśli, zatem rzeczywistości w ogóle (skoro postawił znak równości między tymi dwoma) od indywidualium żyjącego i myślącego w określonym miejscu i czasie.¹⁷ Podkreślić jednak z całą stanowczością należy, że Crocemu nie chodzi o jakieś roztopienie idei w warunkach historycznych czy indywidualnych losach ludzkich. Chodzi przede wszystkim o to, że stawiane pytania, formułowane problemy odbijają zawsze zainteresowania, sytuację, warunki określonego momentu historycznego.

¹³ Tamże, s. 80.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tenże, *L'intui^one pura e il carattere lirico dell' arte*, w. tenże, *Probierni di estética*, wyd. Laterza, Bari 1966, s. 27.

¹⁶ Por. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, t. 3, wyd. 3, Roma 1997, s. 503.

¹⁷ Por. B. Croce, *Lógica come sciewça del concetto puro*, wyd. Laterza, Bari 1964, s. 200.

W związku z tym rozwiązania, jak Croce nazywa systematyzacje filozoficzne, są zawsze nowe, jednorazowe, gdyż historia-rzeczywistość zmienia się w każdym momencie, a zarazem systematyzacje te posiadają cechę wieczności, wzbogacają bowiem Ducha na zawsze i stanowią inspirację oraz pomoc dla nowych rozwiązań.¹⁸

*

Sztuka w croceańskiej filozofii Ducha zajmuje miejsce szczególne. Wynika to z tego, że Duch Estetyczny stanowi pierwszy moment, zarazem pierwszą formę w rozwoju Ducha Absolutnego. Sztuka dzięki temu przenika całą rzeczywistość, jest jej bazą i równocześnie niezbędnym budulcem, przez co system Crocego nabiera cechy skrajnego estetyzmu. Efekt taki Croce uzyskał poprzez utożsamienie sztuki z aktywnością intuicyjną Ducha, co stanowi jeden z najoryginalniejszych aspektów jego myśli. „Sztuka to intuicja” — powie neapolitański myśliciel, zatem, by zrozumieć, czym jest sztuka, należy prześledzić croceańską charakterystykę poznania intuicyjnego.¹⁹ Warto od razu wskazać na terminy, których Croce używa zamiennie do intuicji, są to: ekspresja { *espressione* }, wizja { *visione* }, kontemplacja { *contemplationes* }, przedstawienie { *rappresentazione* } oraz obraz { *immagine* }, natomiast terminy: fantazja { *fantasia* }, uczucie { *sentimento* } czy wyobraźnia { *immaginazione* } to terminy względem intuicji bliskoznaczne.

Po raz pierwszy definicję sztuki jako intuicji Croce formułuje w szkicu zatytułowanym *Historia podporządkowana ogólnemu pojędu sztuki* z 1893 r., w nim też odnajdujemy bardzo ogólny zarys tej koncepcji. Jednak dopiero w programowym dziele *Podstawowe teory estetyki* (1900) Croce przedstawia szczegółowe opracowanie swojej teorii sztu-

¹⁸ Por. tenże, *Filosofia della prattica. Economica ed etica*, wyd. Laterza, Bari 1932, s. 196; por. także S. Krzemień-Ojak, *Benedetto Croce i marksizm*, dz. cyt., s. 152-154.

¹⁹ Rozważania estetyczne u Crocego są zasadniczo rozważaniami epistemologicznymi, zresztą nie bez podstawy W Tatarkiewicz zaliczył koncepcję Crocego obok Baumgartnowskiej do kognitywnych teorii estetycznych, czyli takich, wedle których sztuka jest rodzajem poznania; por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, W-wa 1976, s. 379.

ki. W ciągu następnych około dwudziestu lat doprecyzowuje swoją koncepcję, a zarazem ujaśnia, na różnych etapach eksponując różne jej aspekty. Dlatego mówi się często o ewolucji myśli estetycznej Crocego.²⁰ W okresie tym powstają trzy obszernie zbiory szkiców: *Zagadnienia estetyki*, *Nowe szkice estetyczne*, *Ostatnie szkice*.²¹

Odnosząc się do podziału W Rossaniego²², zasadniczo można mówić o czterech etapach ujaśniania przez Crocego koncepcji sztuki rozumianej jako intuicja. Na pierwszym Croce koncentruje się na wyjaśnieniu, czym jest intuicja czysta (*intuicjompura*), na drugim rozwija pogląd o tożsamości pojęć: intuicji i ekspresji (*intuizione come espressione*), na kolejnym pokazuje, na czym polega liryczny charakter sztuki (*è incita de U'arte*), a na ostatnim zajmuje się kosmicznym wymiarem poznania intuicyjnego (*intuizione come visione*).

1.

Analiza pojęcia intuicji czystej

Wykazanie niezależności poznania intuicyjnego od intelektu oraz od zmysłów, a tym samym przyznanie sztuce charakteru autonomicznego i pierwotnego było celem priorytetowym dla Crocego. Ten aspekt również - jak zobaczymy poniżej - budzi najczęściej wątpliwości. W *Estetyce* stawia następującą tezę: „[...] poznanie intuicyjne nie potrzebuje panów, nie istnieje konieczność, by podpierało się o coś innego, nie musi prosić o pożyczkę oczu obcych, gdyż ma sobie właściwe, rów-

²⁰ Por. M. Mann, *Croce i jego estetyka i krytyka literacka*, W-wa 1930, s. 33: mówi o dwóch etapach ewolucji myśli Crocego, a mianowicie o przejściu od intuicji czystej do intuicji lirycznej; R. M. Beatson, *The esthetics of Benedetto Croce*, Fribourg 1957, s. 16-17: mówi o trzech etapach ewolucji; przejście od intuicji czystej przez liryczną do kosmicznej; W Rossani, *Croce e l'estetica*, Milano 1976, s. 9: mówi o czterech etapach: przejście od intuicji czystej, przez intuicję jako ekspresję, następnie przez intuicję jako uczucie, aż po intuicję jako wizję kosmiczną.

²¹ B. Croce, *Probierni di estetica*, Bari 1910; tenże, *Nuovi saggi di estetica*, Bari 1920; tenże, *Ultimi saggi*, Bari 1935.

²² Por. przypis 20.

nie obowiązujące"²³. Tymi oczyma, według Crocego, są jakieś tajemnicze siły, potocznie zwane natchnieniem, które jeśli występują w swej czystej postaci, rodzą sztukę, jeśli natomiast intuicja wzbogacona jest o kategorie intelektu, powstaje pojęcie, zatem filozofia. Szmka w swej istocie jest autonomiczna, zupełnie pierwotna — „estetyczna synteza *apńoti* \ natomiast filozofia jest względem sztuki wtórna, gdyż aby powstało pojęcie, musi wpięrw zrodzić się intuicja, jako materiał niezbędny dla intelektu, wówczas powstaje „logiczna synteza *a priori*".²⁴

Podstawowe kategorie intelektu, na które wskazuje Croce, to: rozróżnienie na realne — irrealne oraz kategorie czasu i przestrzeni. Czytamy ponownie w *Estetyce*: „Z pewnością spostrzeżenie jest intuicją: spostrzeżenie pokoju, w którym piszę, kalamarza i kartki, które mam przed sobą [...], wszystkie są intuicjami. Ale jest jednocześnie intuicja wymyślona, która teraz mi przechodzi przez głowę, mnie, który piszę winnym pokoju [...]. Przez co chce się powiedzieć, że rozróżnienie między rzeczywistością a nierzeczywistością jest zewnętrzne względem właściwej natury intuicji i drugorzędne"²⁵. Podobnie rzecz ma się z kategoriami czasu i przestrzeni, które są zupełnie obce wedle Crocego intuicji czystej; „Kto, bez jakiegokolwiek aktu refleksji, który zrywa choć na moment kontemplację, dostrzeże przestrzeń w jakimś obrazie, czy może krajobrazie? Kto, bez podobnego aktu refleksji i zerwania, dostrzeże serię czasową w jakimś opowiadaniu czy utworze muzycznym? To, co się dzieje w akcji intuicyjnym, nie jest przestrzenią ani czasem, ale charakterem i fizjonomią indywidualną"²⁶.

Czy jednak w ogóle możliwe jest wyobrażenie sobie, lub wyodrębnienie, takiej alogicznej i autonomicznej formy poznawczej? Czy intuicja czysta, która stanowi o istocie sztuki, może być całkowicie alogiczna? Zasadniczo problem dotyczy tego, czy szmka mogłaby cokolwiek wyrażać, a tym samym przemawiać, gdyby nie była ideą

²³ Tenze, *Estética come ścienna dell'espresáone e lingüística generale*, wyd. Adelphi, Milano 1990, s. 4.

²⁴ Por. tenze, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 81, 85, 89.

²⁵ B. Croce, *Estética come ścienna deU'espresúone e lingüística generale*, dz. cyt., s. 6.

²⁶ Tamże, s. 7.

czyli momentem myśli jako sądu.²⁷ Croce uważa, że dzieło sztuki może być pełne pojęć filozoficznych, ale są one zawarte niejako w wyższej warstwie, a samo dzieło sztuki pozostaje wyłącznie rezultatem intuicji bez cienia odniesienia do intelektu. Dzieło sztuki w swej istocie jest skutkiem wyłącznie procesu intuicyjnego i też przemawiać ma wyłącznie do intuicji.

Z drugiej strony niejasną jest również relacja między intuicją a wrażeniem zmysłowym. W spirytualistycznym na wskroś systemie Crocego z założenia nie ma miejsca na wrażenia zmysłowe wywoływane przez przedmioty materialne, a jednak w *Estetyce* czytamy: „Bez niej [bezkształtnej materii] nie jest możliwe jakiegokolwiek poznanie i aktywność ludzka”²⁸. Croce na różne sposoby stara się podtrzymywać niezależność intuicji, mówi o przepaści dzielącej intuicję od wrażeń, charakteryzując wrażenie jako pasywność, mechanizm, zewnętrżność, zaś intuicję jako aktywność, organizm, wewnętrzność. Wrażenie ma być tylko bodźcem, impulsem do rozpoczęcia procesu intuicyjnego. Ten bodziec jest jednak - jak sam Croce powiedział — niezbędny, zatem zależność intuicji od czegoś różnego od niej, w tym przypadku wrażeń zmysłowych, jest ewidentna, bez względu na to, jak ogromną przepaść między nimi stawia neapolitański myśliciel.

Jak widać, intuicja u Crocego jest formą „czystą”, czyli pozbawioną istotnych związków z innymi formami poznawczymi, tylko z deklaracji. W rzeczywistości jednak wydaje się być niczym innym, jak ideą intuicyjną czyli formą pośredniczącą między bezkształtnym wrażeniem zmysłowym a ideą logiczną zreflektowaną²⁹. Idea intuicyjna byłaby zatem czystą afirmacją czystym potwierdzeniem, a zatem afirmacją zmysłową czyli prawie tak jak chciał Baumgarten.³⁰ Analizy

²⁷ Por. W. Rossani, *Croce e l'estetica*, Milano 1976, s. 48.

²⁸ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, dz. cyt., s. 9.

²⁹ Por. W. Rossani, *Croce e l'estetica*, dz. cyt., s. 48-69.

³⁰ Baumgarten (*Aesthetica*, 1750) mówił o estetyce jako nauce o poznaniu zmysłowym (*cognitio sensitiva*) - utożsamia też je z poznaniem piękna czy przeżyciem estetycznym — jednak oddziela je od poznania intelektualnego (*cognitio intellectiva*), utrzymuje, że poznanie estetyczne jest poznaniem nieracjonalnym, niższym, niewyraźnym. Tatarakiewicz jednak podkreśla, że ta koncepcja już w XVIII, została skrytykowana i uznana za omyłkę (por. W. Tatarakiewicz, *Dnieje s'es'ciupojęc*, W-wa 1976, s. 374, 396).

Crocego właśnie na to wskazują, choć jego deklaracje zupełnie temu zaprzeczają. Na potwierdzenie tego warto powołać się jeszcze raz na słowa Crocego zawarte w *Zarysie estetyki*, gdzie mówi o intuicji jako symbolu, który stanowi jedność idei i przedstawienia: „idea rozpuszcza się cała w przedstawieniu [...], jak kostka cukru rozpuszcza się w szklance wody: cukier jest i działa w każdej drobinie wody, ale nie istnieje w szklance jako kostka cukru”³¹.

2.

Tożsamość intuicji i ekspresji

Na drugim etapie ujaśniania Croce dokonuje utożsamienia pojęć: intuicji i ekspresji. Zabieg ten uznawany jest za jedno z najoryginalniejszych osiągnięć Crocego. W *Estetyce* czytamy: „[...] aktywność intuicyjna o tyle dokonuje aktu intuicyjnego, o ile wyraża się [...]”³². Pojęcie ekspresji u Crocego „[...]obejmuje wszelki rodzaj manifestacji ludzkiej, oratorskiej, muzycznej, obrazowej i wszystkie inne, które istnieją”³³. Należy jednak pamiętać, że nie chodzi Crocemu bynajmniej o coś fizycznego, czyli zewnętrznego. Poznanie intuicyjno-ekspresyjne jest sferą poznania indywidualnego i wewnętrznego, które swym zasięgiem obejmuje wyłącznie konkret. Chcąc wyjaśnić relację między intuicją a ekspresją Croce porównuje ją do relacji między możliwością a aktem: „Ekspresja jest akmalizacją intuicji, jak działanie jest aktualizacją woli; i w ten sposób, że wola nie wprowadzona w działanie nie jest wolą a intuicja nie wyrażona nie jest nawet intuicją”³⁴, czyli każde prawdziwe wyobrażenie musi być jednocześnie wyrazem. W *Zagadnieniach estetycznych* czytamy natomiast: „[...] kto podzieli jedność ducha na duszę i ciało, może mieć wiarę w czysty akt ducha, a zatem w intuicję, która by istniała, ale jednocześnie nie miałaby swojego ciała, ekspresji”³⁵.

³¹ B. Croce, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 46.

³² Tenże, *Estética come scienna dell'espresnone e lingüisticagenerak*, dz. cyt., s. 12.

³³ Por. tamże.

³⁴ Tenże, *L'intuizione pura e il carattere arico dell'arte*, dz. cyt., s. 15-16.

³⁵ Tamże.

Podkreślić należy z całą stanowczością suponowany przez Croce wewnętrzny charakter intuicji-ekspresji. Namalowany obraz czy napisana partytura nie stanowi dla niego sztuki w jej istocie, są natomiast wyłącznie uzewnętrznionymi faktami estetycznymi, czyli faktami fizycznymi, które jako takie są czymś nierzeczywistym. Znaczyłoby to, że wystarczy mieć intuicję, czyli wewnętrzny wyraz, aby mienić się artystą bez względu na to, czy jest się zdolnym do jej zewnętrznego przedstawienia. Jednak z tym Croce niezupełnie się zgadza, powie bowiem: „W rzeczywistości, jeśli [ktoś posiada intuicję] naprawdę, potrafi ją zamienić w liczne piękne słowa, a zatem ekspresje”³⁶. W tym miejscu Croce wyraźnie używa terminu ekspresja na określenie czegoś zewnętrznego, nie zaś duchowego. Croce chce przez to powiedzieć, że choć do istoty sztuki należy wyłącznie to, co jest zupełnie wewnętrzne, czyli noszony w duszy zamysł — intuicja (element konieczny), to jednak jej zewnętrzna manifestacja stanowi o dopełnieniu się procesu (element wystarczający). Okazuje się, że granica między - by tak rzec - wewnętrzną a zewnętrzną stroną sztuki jest na tyle delikatna, że trudno jest, mówiąc o sztuce, pomijać któryś z tych aspektów. I tak też neapolitański myśliciel nie potrafi tej trudności przewyciężyć, choć wszem i wobec deklaruje, że sztuka jest czymś zupełnie wewnętrznym. Do problemów intuicji czystej oraz intuicji jako ekspresji będzie okazja powrócić jeszcze przy omawianiu croceańskiej koncepcji artysty.

3.

Relacja uczucia do intuicji

Odkrycie uczucia jako zasady jednoczącej intuicję, a zarazem nadanie sztuce charakteru indywidualnego i osobowościowego, stanowi trzeci etap na drodze ujaśniania koncepcji intuicji. Na pytanie, co symbolizuje sztuka, Croce odpowiada: „jest to żywe uczucie, które przeszło w najświetniejsze przedstawienie”³⁷, a gdzie indziej czytamy: „[...]

³⁶ Tenze, *Estética come scienza dell'espresione e linguistica generale*, dz. cyt., s. 13.

³⁷ Tenze, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 48.

owe stany duszy, to namiętności, uczucia, osobowość, które znajdują się w każdej sztuce i które określają jej charakter liryczny"³⁸. Uczucia, wedle Crocego, stanowią treść sztuki, ale nie w tym sensie, że szmka jest mechaniczną ich kopią uczucia bowiem należą do sfery Ducha Praktycznego, szmka zaś jest formą czysto teoretyczną. Uczucia mogą być treścią sztuki dzięki temu, że zostają przekształcone przez fantazję w „urojone widziadła" (*pantasmì*), tak że szmka jest „teoretyczną formą uczucia".³⁹ Same uczucia natomiast mają dwojaki pochodzenie: z jednej strony jest to osobowość artysty, z drugiej „czyste oświecenie duchowe" (*pure illuminazioni spirituali*), jakieś tajemnicze siły, którym artysta powinien się poddać. Moment osobowościowy stanowi przede wszystkim o indywidualnym charakterze sztuki. W nim też Croce odnajduje kryterium do odróżnienia dzieła koherentnego od „sprzecznego": „Gdzie doprawdy brakuje osobowości [...], brakuje również dzieła sztuki"⁴¹, tylko dzięki niej bowiem rozpalic można duszę słuchacza czy widza.⁴² Trudno jednak odnaleźć u Crocego coś, co jednoznacznie wskazałoby na to, czym jest osobowość artysty.

4.

Kosmiczny charakter intuicji

W jednym z ostatnich swoich szkiców estetycznych Croce formułuje pogląd o drugim źródle uczuć, mianowicie mówi o tajemniczych siłach, potocznie zwanych natchnieniem.⁴³ Pogląd ten stanowi także ostatni etap na drodze ujaśniania koncepcji intuicji. Owe tajemnicze siły pochodzą z totalności i jedności Ducha Absolutnego⁴⁴, dzięki czemu sztuka, pozostając konkretną oddaje obraz wyrażający

³⁸ Tenze, *Uintui[^]ione pura e il carattere lirico dell' arte*, dz. cyt., s. 23.

³⁹ Por. tamże, s. 20-21.

⁴⁰ Por., W. Rossani, *Croce e l' estetica*, dz. cyt., s. 17.

⁴¹ B. Croce, *Uintui[^]ione pura e il carattere lirico dell' arte*, dz. cyt., s. 19.

⁴² Por. tamże, s. 18.

⁴³ Por. B. Croce, *Uintui[^]ione pura e il carattere lirico dell' arte*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁴ Tamże, wyd. 3, Bari 1948, s. 119.

zindywidualizowane doświadczenie życia kosmicznego. Croce zatem, nawet w kontekście bardzo szczegółowych *analiz*, nie pozwala zapomnieć o tym, że najbardziej rzeczywistym jest Duch Absolutny — „aprioryczna synteza syntez”, który jest kosmosem, całą „wszystkością”, całą historią.⁴⁵ Jedność Ducha Absolutnego jest zasadą pierwszorzędą która nadaje poszczególnym formom charakter totalny, tak też inicja, a dokładniej uczucia siłę czerpią „z produktywności ducha w ogóle”.⁴⁶

Pogląd o kosmicznym charakterze intuicji doprowadza ostatecznie Crocego do przekonania, że szmka jest wyrazem dramatu całego człowieczeństwa. Powie: „W niej [intuicji] jednostka porusza życiem całości, a całość jest w życiu jednostki; i każde czyste przedstawienie artystyczne jest sobą samym i uniwersum [...]. W każdym akcencie poety, w każdym tworze jego fantazji jest cały ludzki los, wszystkie nadzieje, iluzje, cierpienia i radości, wielkość i marność ludzka, dramat wewnętrzny rzeczywistości f—]”⁴⁷. Zatem dla Crocego szmka stała się wizją która ukazuje dramat wewnętrzny i zewnętrzny rzeczywistości, czyli szmka nabiera swoiście moralistycznego charakteru.

*

Wyeksponowane w dojrzałych pracach Crocego elementy uczuć jako treści sztuki oraz osobowości i wizji kosmicznej jako jej źródeł, pozwalają łatwiej zrozumieć, czym jest szmka dla Crocego, jaka jest jej zawartość. Natomiast jego wcześniejsze prace, w których koncentrował się, jak to ukazaliśmy powyżej, na ujaśnianiu definicji sztuki jako intuicji czystej, wywoływały wrażenie pustki. Czym bowiem byłoby dzieło sztuki określane jako intuicja czysta? Warto postawić ten problem jeszcze raz, jednak w odmiennej perspektywie, mianowicie w perspektywie koncepcji artysty. W punkcie wyjścia Croce odwołuje się do jedności, czyli niepodzielności aktu intuicyjno-ekspresyjnego

⁴⁵ Por. B. Croce, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 89.

⁴⁶ Por. tenże, *Uintuizione pura e U carattere lirico dell' arte*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁷ Tamże, s. 122.

go, który zawsze dokonuje się w stosunku do uczuć i impresji, „jest ekspresją impresji”.⁴⁸ Znaczy to, że intuicja posiadana jest przez każdego człowieka, istotowo nie różniąc się u żadnego z nich. Przemawiają za tym, wedle Crocego, następujące argumenty: 1) płaszczyzna poznania intuicyjnego dostarcza niezbędnego materiału do funkcjonowania intelektu, 2) mowa ludzka, charakterystyczna każdemu człowiekowi, wchodzi w skład dziedziny intuicji, jako że z istoty jest ekspresją uczuć i impresji (Croce językoznawstwo uważa za jedną z części estetyki), 3) nie może zachodzić różnica jakościowa między intuicją Shakespeare'a a czytelnikiem *Otella*, w przeciwnym razie ten drugi nie byłby w stanie uchwycić ekspresji tego pierwszego. W związku z tym, w *Zarysie estetyki* neapolitański myśliciel wysuwa następującą tezę: człowiek jest artystą „z racji swego człowieczeństwa”.⁴⁹ To nie znaczy bynajmniej, że nie istnieje żadna różnica między Michałem Aniołem, jako twórcą m.in. kompleksu architektonicznego, wznośzącego się na jednym z siedmiu wzgórz rzymskich: Kapitolu a murarzem, który w realizacji tego projektu uczestniczył, czy obserwatorem, który kontempluje piękno tego stworzonego w renesansie dzieła. Croce podkreśla, że: „[...] sztuka jest intuicją, ale intuicja nie jest zawsze sztuką: intuicja artystyczna jest formą szczególną którą odróżnia się zasadniczo od intuicji w ogóle”⁵⁰ i ta różnica jest, według niego, wyłącznie ilościowa, „[...] wyrazić w sposób pełny pewne stany duszy może ten, kto ma wyższą zdolność i większą dyspozycyjność, i tych nazywa się w języku potocznym artystami”⁵¹.

Zatem intuicji czystej, w zarysowanej powyżej perspektywie, nadane zostało nowe znaczenie. Wcześniej ujmowana była jako wytwór: zamysł-przedstawienie pojawiające się w duszy artysty, teraz zaś jako funkcja: szczególna zdolność, dyspozycyjność - jak to Croce nazywa — „[...] widzenia tego, co inni tylko czują lub przeczuwają ale nie

⁴⁸ Por. tenże, *Estética come scienna dell'espressione e lingüistica generale*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁹ Por. tenże, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁰ Tenże, *Estética come scienna dell'espressione e lingüistica generale*, dz. cyt., s. 17.

⁵¹ Tamże, s. 19.

widzą"³². Jednak zasadniczo te dwa rozumienia przeplatają się, wynika to z tego, że intuicja czysta, czyli przedstawienie artystyczne jest osiągalne tylko u tych, którzy posiadają tę szczególną dyspozycję. Artystą zatem w sensie szerokim jest każdy, gdyż każdy ma zdolność wyobrażania, czyli dokonywania aktu intuicyjnego, jednak w sensie właściwym artystą jest tylko ten, który „[...] w stopniu znacznie podwyższonym posiada te najpowszechniejsze dyspozycje i energie natury ludzkiej”³³. Dzięki tym dyspozycjom artysta osiąga czystość intuicji-ekspresji „[...] przez to, że usuwa zagrażającą jej brzydotę. Tą brzydotą są słabości człowieka buntujące się przeciw czystemu umiłowaniu sztuki, są nimi także przesady, wygodna, pośpiech [itd.]”³⁴. Tym samym artysta dociera do piękna, gdyż w myśl croceańskiej koncepcji, niczym nie zakłócona intuicja jest tożsama z pięknem, taką intuicję nazywa też ekspresją właściwą „Ekspresja właściwa, jeśli naprawdę jest właściwa, już jako taka jest piękna, piękno bowiem jest niczym innym jak tylko określonością obrazu, a zatem i ekspresji”³⁵. Jednocześnie Croce odrzuca zupełnie możliwość pojmowania piękna jako fizycznej cechy przedmiotów. Piękno dotyczy wyrazu estetycznego, ten zaś z istoty jest czymś całkowicie wewnętrznym.

*

Idealistyczny system filozoficzny Crocego mocno zakorzeniony jest w tradycji pokartezjańskiej. Stoi na granicy dwóch jej głównych nurtów: analitycznego, w którym filozofia jest przede wszystkim epistemologią oraz konstruktywistycznego, w którym z kolei filozofię stanowi ontologia, czyli teoria modeli rzeczywistości. Bezpośrednio Croce korzysta z wypracowanego przez Hegla modelu filozofii ducha, wypełnia go jednak własnymi przemyśleniami, tworząc tym samym nową jego wersję. Przyjął w nim dialektykę rozróżnień, zakła-

³² Tamże, s. 15.

³³ Tamże, s. 15-16.

³⁴ Tenże, *Zarys estetyki*, dz. cyt., s. 103.

³⁵ Tamże, s. 65.

dając współlistnienie i warunkowanie się form Ducha Absolutnego, którymi są kolejno: estetyka, logika, ekonomia i etyka (odrzuca zatem heglowską dialektykę przewyciężających się przeciwieństw). System ten nabiera cech skrajnego estetyzmu i irracjonalizmu z chwilą, gdy Croce uzależnia całą rzeczywistość-Ducha, tym samym poznanie (Duch i Myśl stanowią jedno), od inmicji, najbardziej pierwotnej i autonomicznej formy (stoi zatem w opozycji do heglowskiego logicyzmu). W tym względzie Croce był godnym następcą innego neapolitańskiego myśliciela - Giambattista Vico, którego, jako odkrywcę prawdziwej natury fantazji, a tym samym poezji i sztuki, uważał za swojego mistrza.⁵⁶ Ostatecznie system Crocego nazwać można irracjonalnym konstruktywizmem, w którym człowiek sprowadzony zostaje do istoty funkcjonującej gdzieś w zaświatach, pozbawionej niemal całkowicie kontaktu z rzeczywistością empiryczną.

Koncepcja sztuki Crocego sytuuje się natomiast w typie teorii manicznie-ekspresyjnych, stanowi jedną z jego najnowszych wersji, staje się tym samym Croce jednym z twórców współczesnego rozumienia sztuki. Teoria „manii”-ekspresji korzeniami swoimi sięga starożytności, wówczas źródła sztuki upatrywano w boskim natchnieniu. W czasach nowożytnych boski „szal” zastąpiony został przez człowieka stwórcę, kreatywne możliwości jego ducha.⁵⁷ Croce w pewnym sensie dokonuje syntezy obydwóch wariantów; szmka, według niego, pochodzi zarówno *from above*, jak i *from below*. Z jednej strony mówi bowiem o szczególnym stopniu dyspozycyjności intuicji artystycznej, która jest źródłem „ekspresji właściwej” oraz o uczuciach składających się na treść sztuki, a mających podstawę w osobowości artysty, z drugiej strony uzależnia cały proces intuicyjny od totalności Ducha Absolutnego, który jest motorem i źródłem natchnienia. Trzeba jednak z całą stanowczością podkreślić, że Croce odrzuca istnienie jakiegokolwiek transcendencji; Duch Absolutny nie przewyższa w żaden sposób ducha ludzkiego. Dlatego w koncepcji croceańskiej po-

⁵⁶ Por. tenże, *Estética come scienza dell'espressione e linguistica generale*, dz. cyt., s. 277.

⁵⁷ Por. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 105-107.

chodzenie sztuki *from above* jest tylko pozorne, w istocie pochodzi ona tylko z dołu, wszystko odbywa się w duchu ludzkim. Intuicja jako najbardziej pierwotna forma poznania stanowi naiwne spojrzenie człowieka na świat, niczym nie skrepowany kontakt z rzeczywistością, gdyż niezależny od rozumu. Skoro jest autonomiczny względem rozumu, zatem jest też wolny od rozróżnienia na rzeczywiste i nierzeczywiste, rozróżnienie to bowiem stanowi kategorię intelektu. Intuicja jest też najbardziej zindywidualizowaną formą poznania, co powoduje, że każde dzieło sztuki jest czymś niepowtarzalnym, konsekwentnie Croce wyklucza możliwość tworzenia podziałów w sztuce, ale przede wszystkim uznaje za bezzasadne tworzenie reguł, które narzucają artyście sposób, w jaki powinien uprawiać sztukę; proklamuje hasło nieograniczonej wolności. W rezultacie nie istnieje dla Croce żaden cel sztuki ani wybór treści, wyraz artystyczny jest aktem swobodnego natchnienia, który jest poza wszelką praktyką: nie podlega pod żadne kategorie utylitarystyczne ani, też moralne.

Myśl estetyczna Crocego bez wątpienia pełna jest paradoksów i sprzeczności, wynikających przede wszystkim ze względów metodologicznych: niekonsekwentnego używania terminów (np. terminy: akt intuicyjny, intuicja, szmka, dzieło sztuki, wyobraźnia, itd. stosowane są zamiennie), braku zadowalającej argumentacji, który prowadzi Crocego do dogmatyzmu.⁵⁸ Jednym z największych paradoksów jego koncepcji sztuki jest pogląd o jej całkowicie wewnętrznym charakterze, krórego zresztą - jak ukazane było powyżej - sam autor nie był w stanie konsekwentnie utrzymać. Jednak myśl ta zyskała światowy rozgłos. Rodzi się pytanie, co było tego przyczyną. Według W. Tatkiewicza, było to możliwe głównie dzięki temu, że koncepcja ta korespondowała z tendencjami typowo współczesnymi.⁵⁹ Natomiast H. Elzenberg wskazuje zasadniczo na dwa inne jeszcze tego powody. Po pierwsze, uważa, że dwa filary: z jednej strony system filozoficzny, z drugiej badania na polu krytyki, zakrywają braki i błędy croce-

⁵⁸ Por. Elzenberg, *Zły estetyk i jego sława*, w: *Próby kontaktu*, Kraków 1966, s. 144—152

⁵⁹ Por. W. Tatkiewicz, *Historiafilozofii*, t. 3, W-wa 1995, s. 154.

ańskiej filozofii sztuki. Drugim atutem jego twórczości był niebywaly talent literacki; Croce potrafił dokonać „[...] tego cudu, że myśli niegotowe i mętne otrzymują u niego w ujęciu słownym formę wyzłifowaną i krystaliczną i skrzą się jak diamenty”.⁶⁰

Benedetto Croce's conception of art

The *árdele* presents a figure of Benedetto Croce, the Neapolitan thinker, called a symbol and a guide of the intellectual renovation of Italy in the I-st half of XX-th century. As the characteristic feature of his views there was an rigorously system-like manner of thinking, a desire to enclose the whole reality, what he took over, according to the Author, from Hegel. She pays attention to the following points of his system: spitualism, idealism, monism, holism, variabilism, circ-lism. These features are direcdy connected with the nature, that is possessed by the reality. The only existing reality is an ideal, timeless and ubiquitous Spirit, beyond which there is nothing else. Finally Croce distinguishes four moments of the Spirit: art, logic, economy and ethics. A special status in the Crocean philosophy of the Spirit belongs to the art. It penetrates all reality, being its base and simultaneously indispensable element, hereby the Croce's system gains a feature of the extreme aestheticism.

Rusi". Dziś powiedzielibyśmy o Gogolu — Ukrainiec, wówczas jednak Ukraina była pojęciem raczej geograficznym i etnograficznym niż narodowo-politycznym. „Język duszy” Gogola to język ukraiński, bohaterowie wczesnych utworów Gogola mówią o Wielkorusie „kacap”, a o Malorusie — „chochol”. Rodzina Gogola, jak wiele rodzin na dawnych Dzikich Polach, miała u swych korzeni związki z polskością: ojciec przyszłego pisarza, Wasyl, ożeniony był z Kosiarowską, jego przodek - Ostap, pułkownik mohylowski, został w 1676 r. na sejmie koronacyjnym w Warszawie nobilitowany² (zmieniał jednak opcje polityczne, walcząc raz po stronie Rzeczypospolitej, raz pod komendą rosyjską); pradziad Mikołaja miał na imię Jan i do nazwiska rodowego Gogol (lub Hohol) przybrał przydomek „Janowski”. Nazwisko „Gogol-Janowski” nosił pisarz przez długi czas: tak był zapisany w szkole 1 w liceum, pod tym nazwiskiem wykładał na uniwersytecie, dopiero później je odrzucił, pozostawiając jedynie pierwszy człon.

W życiu Gogola wyraźne cezury stanowią daty: 1828 (opuszczenie Ukrainy i przyjazd do Petersburga), 1836 (wyjazd za granicę) i 1848 (powrót do Rosji), wyznaczające koleje jego losów i twórczości. Uczył się przyszły pisarz w szkole w Poltawie, a następnie (1820—1828) w nowo otwartym Gimnazjum Nauk Wyższych w Nieżynie, elitarniej szkole o programie i uprawnieniach zbliżonych do Liceum Krzemienieckiego. Już w młodzięczych latach ukształtowały się zasadnicze cechy osobowości przyszłego myśliciela i pisarza: poczucie odrębności od środowiska, a więc i konfliktu z nim, oraz przekonanie o własnym posłannictwie. Aby zrealizować to posłannictwo, udał się do Petersburga.

Konfrontacja młodzięczych ideałów z twardą rzeczywistością okazała się na tyle bolesna, że na zawsze utrwaliła w pisarzu niechętny stosunek do stolicy imperium. Tu przeżył pierwsze niepowodzenia literackie: po opublikowaniu marzycielskiej, pisanej wierszem idylli *Hans Küchelgartet?*, nieprzychylnie głosy krytyki sprawiły, że wykupił

² Zob. hasło „Hohol (Gogol) Mikołaj”, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Warszawa 1902, t. XXIX-XXX, s. 197.

³ Wyd. Petersburg 1829.

i zniszczył prawie cały nakład i udał się do wyidealizowanych w tymże poemacie Niemiec. Wrócił po miesiącu. W Petersburgu poznał jalowość i beznadziejność pracy urzędniczej (jako biuralista w „departamencie apanaży” przy ministerstwie dworu cesarskiego, zarządzający dobrami prywatnymi rodziny cesarskiej), nieudane próby pracy aktorskiej oraz pedagogicznej (jako nauczyciel historii w żeńskim Instytucie Patriotycznym), a także nauczania akademickiego — od 1834 wykładał historię powszechną na uniwersytecie w Petersburgu, lecz po dwóch latach podał się do dymisji. Niedoszły naukowiec autoironicznie i samokrytycznie miał stwierdzić po odejściu z uniwersytetu: „Nieuznany wstąpiłem na katedrę i nieuznany schodzę z niej”. Turgieniew, który był słuchaczem wykładów Gogola, napisał: „[...] wykłady te odbywały się w sposób oryginalny. Po pierwsze, na trzy wykłady opuszczał Gogol stałe dwa; po drugie, nawet gdy się ukazywał na katedrze, nie tyle mówił, co szeptał coś zgoła bez związku [...]. Wszyscyśmy byli przekonani (i zapewne nie myliliśmy się), że się nie zna zupełnie na historii, i że pan Gogol-Janowski, nasz profesor (pod takim nazwiskiem figurował w spisie wykładów), nie ma nic wspólnego z pisarzem Gogolem, znanym nam już jako autor *Wieczorów na chutor^ooe*”⁴. Przyszły pisarz studiował także krótko rysunek w Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu, miał talent plastyczny—jego szkice piórkami do *Remzora* są majstersztykiem rysunku charakterystycznego.

W tym czasie pisał następne utwory literackie, zarzucił jednak formę poematu oraz idylliczną tematykę na rzecz opowiadań opartych na wspomnieniach z życia na ukraińskiej prowincji, wykorzystując bogaty materiał folklorystyczny, przetwarzając go na modłę romantyczną (*Wieczory na chutorze koło Dikańkr*). Folklor i romantyczna fantastyka tych opowiadań wywodzą się z tych samych tendencji ideowych i z tych samych dążeń literackich co Mickiewiczowskie *Balady i romanse*. Obraz świata w nich ukazany to poetycka wizja utkana

⁴ *Lińeraturnyje i źjńejshje wospominanja*, w: wyd. pism Gogola, Petersburg 1897.

⁵ Wyd. polskie: Warszawa 1865; *Wiechem na chutorie bli[^] Dikan[^]ki*, t. I - II, Petersburg 1831-1832.

z legend, baśni, zwyczajów i wierzeń ludowych. W podobnym klimacie utrzymana jest baśń historyczna *Taras Bulba*, przedstawiająca obraz zmagania kozacko-polskich, tworząc baśniowy obraz Siczy Zaporoskiej jako patriarchalnej republiki ludu. Wizję minionej epoki dziejów opiera autor na ukraińskiej pieśni ludowej i kronikach hagiograficznych, z pominięciem faktów historycznych.

Akcję swoich wczesnych utworów przedstawiał Gogol przez pryzmat kolejnych narratorów, tworząc iluzję mowy potocznej, zakładającej obecność słuchacza. Taki sposób prowadzenia narracji, określany w literaturze rosyjskiej terminem *skaz%*, tzn. narracja mówiona, stała się w jego następnych utworach dominującą formą narracyjną. W debiutanckich utworach Gogola zaznaczył się już rys, który będzie dominujący w dalszej twórczości: obnażanie i piętnowanie w człowieku cech trywialnych, kierujących jego postępowaniem. Opowiadania spotkały się z życzliwym przyjęciem krytyki i umożliwiły młodemu pisarzowi nawiązanie osobistych kontaktów ze znanymi postaciami ówczesnego życia intelektualnego Petersburga, m.in. z A. Puszkinem, który docenił w nich zwłaszcza bezpretensjonalność, naturalną wesołość, humor i łagodnie jeszcze ironiczny dowcip.

W latach 1832—1835 zrodziły się pomysły głównych dzieł Gogola, w tych też latach ugruntowało się w pisarzu przeświadczenie, że jego praca literacka jest szczególną misją zleconą mu przez Opatrzność. Powstały opowieści i szkice estetyczno-krytyczne, historyczne i folklorystyczne, zatytułowane *Arabieski*, oraz opowiadania *Mirgorod*, w których pojawił się po raz pierwszy aspekt filozoficzno-moralny, przebijający przez zewnętrzną komediową warstwę fabularną za śmiechem komedii krył się smutek, a często przerażenie, ukazując słynny później Gogolowski „śmiej przez łzy”. W *Mirgorodzie* oraz w cyklu opowieści zwanych petersburskimi (*Nos*, *Płaszcz*, *Pamiętnik szaleńca*) zaznaczyła się wyraźnie najistotniejsza cecha Gogolowskiego widzenia świata: bezbłędny zmysł obserwacji oraz celna, bezlito-

° Pierwotna wersja ukazała się w roku 1835, druga, znacznie obszerniejsza, w 1842.

° Oba wydane w Petersburgu w 1835 roku.

sna satyra na moralną nędzę społeczeństwa rosyjskiego: ziemiaństwa, mieszczaństwa, biurokracji; pisarz wyszydził w sposób groteskowy paniczny strach ludzi przed utratą miejsca zajmowanego w ściśle zhierarchizowanym społeczeństwie.

Kontekst historyczno-filozoficzny twórczości Gogola

Czas twórczości Gogola przypadł na lata 30. i 40. XIX w, które w Rosji zwykło się nazywać „epoką filozoficzną”. Rozwój myśli filozoficznej w tym czasie, pod rządami despotycznej monarchii Mikołajowskiej, nie przybrał form zinstytucjonalizowanych, nie odbywał się na uniwersyteckich katedrach, lecz rozwijał się jako dociekliwość intelektualna poszczególnych myślicieli połączonych więzami przyjaźni i wrażliwością intelektualną. A. Hercen określił, że był to w Rosji czas „zewnątrznej niewoli i wewnętrznego wyzwolenia”. W dociekaniach filozoficznych młodzi intelektualiści rosyjscy wyrażali poczucie całkowitego wyobcowania z oficjalnych struktur społecznych, a przez to dążenie do niezależności intelektualnej i moralnej. W takiej atmosferze kształtowały się postawy światopoglądowe, które na następne dziesięciolecia określiły kierunki rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej: orientacje ideowe i polityczne słowianofilów, z którymi sympatyzował Gogol, oraz okcydentalistów, których zapatrywań nie akceptował, zwłaszcza w ostatnim etapie swego życia i twórczości. Gogol wszedł w ów krąg elity intelektualnej Petersburga, zyskując poparcie i opiekę min. poety i wychowawcy następcy tronu, W. Żukowskiego, filozofa W. Bielińskiego, a nade wszystko A. Puszkina.

Ostatnio wysuwa się tezę⁸, iż w utworach takich, jak *Epilog „Rewizora”*, *Wij*, *Martwe dusze* i *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi* Gogol podjął dialog z myślą filozoficzną P. Czaadajewa⁹ (jednego

⁸ W Bielousowa, *Związki niekonwencjonalne literatury i filozofii (Mikołaj Gogol, Wańlij Rożanow)*, Olsztyn 1999.

⁹ O roli P. Czaadajewa (1794—1856) w rosyjskiej historii intelektualnej pisze A. Walicki w pracy *Rosyjska filozofia i myśl społeczna*, Warszawa 1973, s. 126—140.

z najbliższych przyjaciół Puszkina) — filozofa, w dyskusji z poglądami którego kształtowały się ideologie zarówno okcydentalistów, jak i słowianofilów rosyjskich. W światopoglądzie Gogola dokonała się zmiana analogiczna do ewolucji światopoglądowej Czaadajewa: od liberalizmu na modłę europejską do skrajnego rosyjskiego konserwatyzmu¹⁰. Gogol swymi komediami, a Czaadajew swoimi *Listami filozoficznymi*¹¹ i swoją postawą stanowili wcielone weto, żywy protest przeciw moralnej „czcigodnej nicości”. Jeden i drugi prezentowali we wczesnym okresie życia postawę smutnej kpiny i zjadliwej pobłażliwości, myśl obu stanowiła wyzwanie intelektualne i moralne, budząc intelektualną czujność wszystkich. Wspólne obu jest szukanie odrębności rosyjskich dziejów i ich krytyka, by w efekcie dojść do przyznania wartości moralnej i religijnej narodowi rosyjskiemu i rosyjskiej Cerkwi — Gogol w *Wybranych fragmentach korespondencji z przyjaciółmi*¹², Czaadajew w *Apologii obłąkanego*¹³.

W 1836 wystawiono na scenie komedię *Rewizor*¹⁴ zawierającą ostrą satyrę, skierowaną głównie przeciw carskiej biurokracji. Inteligencja rosyjska przyjęła sztukę z entuzjazmem, natomiast urzędnicze sfery Petersburga, tzw. wielki świat, świat skorumpowanych i służalczych urzędników, który przejrzał się w tej komedii jak w zwierciadle, przyjął sztukę z oburzeniem i przerażeniem. Uznano, że śmiech, jaki ta komedia budzi, to „śmiech zdolny wywracać trony”. Sztukę zdjęto ze sceny.

Gogol boleśnie przeżył ten fakt. Uznając, że „dla proroka nie ma sławy w ojczyźnie”, w roku 1836 opuścił Rosję, rozpoczynając lata wędrowek po Europie. Wiózł ze sobą pierwsze rozdziały *Martnych*

¹⁰ Zagadnienie to omawia A. Walicki w artykule *Paradoks Czaadajewa*, „Studia Filozoficzne” 2 (29) 1962, s. 49-79.

¹¹ Napisane po francusku w latach 1828—1831, opublikowane w 1836 roku w czasopiśmie „Teleskop”.

¹² Wydanie polskie w: M. Gogol, *Pisma wybrane*, t. I - II, Warszawa 1956-1957.

¹³ *Apologie d'un fou*, napisana w 1837, nowe wydanie w: P. Czaadajew, *Lettres philosophiques*, Paryż 1970.

¹⁴ Wyd. Petersburg 1836; wyd. polskie: *Rewizor*, Wilno 1846, Warszawa 1966.

dus[^]*j*, w przekonaniu, że rozpoczęta epopeja stanie się tym dziełem, do którego dokonania przeznaczył go los — postawa taka była typowa dla romantycznej koncepcji natchnionego proroka, sklóconego ze zwykłymi „zjadaczami chleba”. Przez Niemcy, Austrię, Włochy i Szwajcarię udał się do Paryża i Rzymu. Na emigracji zaopiekowała się nim rosyjska konwertytka księżna Z. Wołkońska oraz Polacy z jej otoczenia, tradycjoniści katoliccy ze zgromadzenia zakonnego zmarłychwstańców — ks. P. Semenکو oraz ks. H. Kajsiewicz, usiłujący, bez powodzenia, nawrócić Gogola na katolicyzm. Pisarz studiował wówczas nawet katolickie pisma teologiczno-ascetyczne, m.in. Tommasa a Kempis.

Wędrowki Gogola po Europie trwały 12 lat, z których większość spędził w Rzymie. W 1839 r. na krótko przyjechał do Rosji, gdzie zapoznał się z formującym się właśnie rosyjskim słowianofilstwem. W roku 1840, wracając z Rosji do Rzymu, zatrzymał się w Wiedniu, gdzie kończył *Martwe dus*[^]*es*. •Tu uległ załamaniu nerwowemu, które odtąd z niewielkimi przerwami będzie nękać go do końca życia, by ostatecznie stać się przyczyną jego śmierci w wieku 43 lat.

W czasie podróży po Europie powstała *RM*^o*wiad*^o*ka* „*Rienizpra*”¹⁵ — mistyczna interpretacja komedii, oraz *Wybrane fragmenty sr korespondencji zpf*[^]*yj*^o*/mi*ⁱ — wizja pojednania społecznego na drodze akceptacji prawosławia, absolutyzmu i poddaństwa chłopów. Gogol wystąpił tu jako nauczyciel i prorok wskazujący drogę do rozwiązania problemów współczesności. Odwołał dotychczasowe poglądy, uznając swe wcześniejsze dzieła za „nieprzemyślane i niedojrzale”, czym przysporzył sobie niechęci dotychczasowych zwolenników. W tym okresie powstały też *Spowied*[^]*autorska*TM oraz przedmowy i komentarze uznające wcześniejsze dzieła za „nieprzemyślane i niedoj-

¹⁵ *Pocbozdzjenija Czjcsdkowa, iii Miortuyje duszy*, Moskwa 1842; wydanie polskie: *Przygody Czyczykowa albo martwe duszę*, Warszawa 1946.

¹⁶ Wyd. Petersburg 1846.

¹⁷ Wyd. *Wybrannyje miasta i zpieriepiski s druzjami*, Petersburg 1847.

¹⁸ *Awtorskaja ispowied*[!], Petersburg 1847.

rzale", a także pisma religijne¹⁹. W ostatnich latach życia pisarz pochłonięty był praktykami religijnymi i dociekaniem mistycznymi. W roku 1848 odbył nawet pielgrzymkę do Ziemi Świętej.

Późne utwory Gogola, w których odezwał się fanatyczny „caro-sławca”, obrońca cenzury i istniejącego porządku społecznego, wywołały konsternację i oburzenie oddanych mu niegdyś przyjaciół. W Bieliński dal temu wyraz w swoim słynnym *Uście do Gogola* z roku 1846. Adresat listu próbował się usprawiedliwić, pisząc swoją *Spo-wiedź autorską*, być może dręczony wyrzutem sumienia, że sprzeniewierzył się idealom swojej młodości. Stąd wzmagający się w ostatnich latach jego życia zamęt duchowy, potrzeba pokuty i oczyszczenia, mistycyzm graniczący z manią religijną niewolnicze oddanie się w ręce ciemnego popa Matwieja, którego wpływ na pisarza był zgubny. Psychozom, w jakich był pogrążony, należy przypisać, że dwukrotnie palił rękopisy drugiego tomu *Martwych dusz*²⁰.

Gogol jako moralista

Negatywne postawy moralne, głęboko zakorzenione w ludziach, Gogol piętnował w przekonaniu, że są to cechy przeciwstawiające się istocie człowieczeństwa. Za najodpowiedniejszy sposób wyrażenia swych poglądów uznał humor, ironię, śmiech. Satyra i groteska stały się podstawowym środkiem wyrazu Gogolowego spojrzenia na świat. Mistrzostwo rosyjskiego dramaturga nie leży w fabule jego utworów, która jest zazwyczaj niewyszukana, tworzona oszczędnymi środkami artystycznymi. Najważniejszym chwytem artystycznym Gogolowskiej charakterystyki postaci jest pozorowana dla nich życzliwość. Pisarz nie wyraża wprost sądu o swych bohaterach, nie moralizuje, lecz na pozór bezstronnie, bez emocjonalnego zaangażowania demonstruje ich przywary, co powoduje, że osąd czytelnika lub widza jest jednoznacznie negatywny.

W utworach Gogola występuje silny związek tego, co należy do sztuki z tym, co należy do religii. Jego twórczość może być w pełni

¹⁹ *Roz/xyszfen i/a o Bożęstuięnnoj liturgii*, Petersburg 1857,1893.

zrozumiana dopiero wtedy, gdy jako punkt wyjścia interpretacji przyjmie się jego zakorzenienie w religii, związek z religijno-filozoficznymi, a w późniejszym czasie mistycznymi zagadnieniami²⁰. Gogol ukazuje przepaść pomiędzy realiami życia a wymaganiami, jakie stawia chrześcijaństwo, i dystansuje się od tego społeczeństwa, pozornie tylko chrześcijańskiego, a w rzeczywistości odwróconego od Boga. Ukazuje sytuacje, w których diabeł z wielką perfidią próbuje odwieść człowieka od spraw boskich, kierując jego myśli na rzeczy ziemskie, i wie doskonale, jakich środków użyć wobec poszczególnego człowieka, by przywieść go do zguby. To odczucie demoniczności świata łączy Gogola z Dostojewskim.

Bohaterami swych utworów uczynił Gogol nie wielkich ludzi i nie wielkie sprawy — miłość, namiętności, żądzę władzy lub pieniędzy — lecz małych ludzi i ich małe namiętności. Ukazywał urzędników jako skorumpowanych pasożytów, przeniwierców prawa, ludzi ohydnych. Od nazwiska głównego bohatera *Revizora* — Chlestakowa, język rosyjski utworzył pojęcie „chlestakowszczyzna”, oznaczające udawanie znajomości rzeczy, błagę, samochwalstwo, mistyfikację. Ale pod tym obrazem kryje się istotne pytanie Gogola-moralisty: ci ludzie, może to nie zgrają lotrów, lecz tak po prostu przedstawia się kondycja ludzka, zwykła powszedniość istnienia? Z filozoficznym smutkiem i filozoficznym uśmiechem opisywał powszednie sytuacje, przez które jawi się tragizm istnienia. Wydarzenia jednostkowe przenosił w sfery ogólnoludzkie, beczasowe i bezmiejskowe, chcąc ukazać nie tyle poszczególne nadużycia i przestępstwa bohaterów, ile przyczyny ogólne, które je wyzwalają. Nie poprzestawał na ukazaniu negatywnych zjawisk zewnętrznych, lecz starał się wniknąć w istotę spraw.

Sprzeciw Gogola wobec istniejącego stanu rzeczy wynikał z pobudek moralnych: obnażał absurdy życia społecznego, ponieważ przeczą one jego rozumieniu prawości człowieka. Taka postawa wynikała z moralistycznego podejścia do spraw świata: wierzył, że do-

Zob. V. Setschkareff, w: G. Kranz, *Europas Christliche Literatur*, t. II.

brej sprawie służyć można tylko prawdą. Obnażając i piętnując zło, zakładał, że wszyscy uczciwi ludzie powinni po jego wezwaniu podjąć dzieło odnowy moralnej. Chciał wstrząsnąć ludzkimi sumieniami i — jak Mickiewicz w *Dziadach* - walczył o „rząd dusz”. Swoje posłannictwo pojmował, zwłaszcza pod koniec życia, w kategoriach mistycznych, twierdząc, że jego misją kieruje Opatrzność.

W zamierzeniach autora *Martwe dusze* miały być czymś więcej, niż tylko dziełem artystycznym — chciał nadać utworowi sens metafizyczny, zawrzeć cechy uniwersalne, zmierzając do odkrycia przyczyn, które wyzwalają w człowieku zło. Zła nie uważał za pierwiastek absolutny, lecz za skutek skażenia natury ludzkiej, spowodowanego środowiskiem społecznym, warunkami, w jakich człowiek żyje. W postawach bohaterów *Martwych* ukazywał zatracenie godności ludzkiej, bezwolne godzenie się na zło, które toczy społeczeństwo i degraduje ludzką psychikę. Tytuł utworu ma znaczenie metaforyczne — „martwe dusze”, to nie tylko zmarli chłopci pańszczyźniani, przedmiot handlowych transakcji głównego bohatera, ale także wszystkie postaci uczestniczące w tym procederze, czyli większość „szacownego” społeczeństwa rosyjskiego, o duszach zdegradowanych aż do martwoty duchowej. Tym „martwym” duszom Gogol przeciwstawiał, zgodnie z ówczesnymi tendencjami romantycznymi i słowianofilskimi, tężyzną charakteru rosyjskiego ludu, przejawiającą się w niespożytej energii życiowej, żywiołowym optymizmie, aktywnym stosunku do świata, umiejętnościach praktycznych pozwalających przeżyć w każdej, nawet najtrudniejszej sytuacji. Na ile ta diagnoza była prawdziwa, to już inna kwestia, w każdym razie na jej podstawie pisarz wieścił wielką przyszłość Rosji.

Doświadczenia i obserwacje wyniesione z pobytu w Europie Zachodniej utwierdziły rosyjskiego emigranta w przeświadczeniu, że nie tylko Petersburg — miasto - uosobienie zła (jak mniemał w młodości) — ale cały świat stoi na rozdrożu, pogrążony z jednej strony w merkantylizmie, z drugiej w — będącym reakcją nań — rewolucjonizmie. Pisarz żywił odrazę do obu tych postaw, natomiast coraz wyraźniej

podkreślał szczególne cechy rosyjskiego charakteru narodowego i odmienność Rosji od reszty świata; przekonanie to zbliżało Gogola do środowisk i poglądów rosyjskich słowianofilów.

Obnażając nędzę moralną życia rosyjskiego, pisarz chciał wstrząsnąć sumieniami i nakłonić do odnowy. Ukazując zaturację człowieka w zbiurokratyzowanym systemie społeczno-politycznym, odwoływał się do sfery chrześcijańskiej miłości bliźniego. Wskazywał, że istniejące instytucje społeczne mają destrukcyjny wpływ na moralność, obyczajowość, a nawet osobowość człowieka. Pragnąc oddać swoje odczucie spraw życia i śmierci, swój stosunek do otaczającego świata, wyrażał je często w lapidarnej formie, przybierającej postać aforyzmu. Aforyzm²¹ jako forma wypowiedzi ma w literaturze rosyjskiej długoletnie tradycje; kształt aforyzmu nadawali pouczeniom moralnym zarówno rosyjscy teologowie, jak i filozofowie oraz pisarze. Aforyzm służył do wyrażania poglądów na temat literatury, sztuki i filozofii, a często także przekonań religijnych. Gogol nie tworzył aforyzmów jako odrębnej formy literackiej, jednak w swych listach i dziełach literackich formułował myśli często w postaci apoftegmatów, sentencji, maksym, w tej formie udzielając wskazówek moralnych i ostrzeżeń, które przybierają postać zarówno surowego nakazu, jak i dobrotliwego pouczenia, tworząc pewnego rodzaju zbiór przepisów i recept życiowych oraz kodeks moralny, który ukazuje charakterystyczny dla ich autora stosunek do rzeczywistości. Często są to recepty utrzymane w duchu chrześcijańskiej pokory: „Prawdziwa wielkość ubrana jest w prostotę”, „Tylko mądrość umie się ukorzyć”²².

Do kanonu europejskiej moralistyki weszły maksymy Gogola świadczące o jego głębokiej i przemyślanej znajomości życia: „Nasze życie to wieczny rozbrat marzenia z rzeczywistością”. Nawet odwieczne zagadnienie filozoficzne i moralne, czym jest prawda, potrafił ująć

²¹ Na temat aforystycznych form wypowiedzi u Gogola i w całym piśmiennictwie rosyjskim pisał Z. Podgórzec, *Nota wstępna*, w: M. Gogol, *Aforyzmy*, Warszawa 1980, s. 5-9.

²² Z *Listów*, cyt za: M. Gogol, *Aforyzmy*, Warszawa 1980, przeł. Z. Podgórzec.

w formie stwierdzeń prostych i oczywistych: „Ileż pomyłek popełni rozum, nim dojdzie do prawdy”. Jak wysoko cenił pisarz prawdę w życiu ludzkim, może świadczyć następująca wypowiedź, powstała w wyniku głębokiego poznania życia: „Prawdę słyzy się tak rzadko, że za jedno jej ziarenko można wybaczyć obelżywość tonu, którym jest wypowiadana”.

Stwierdzenie Gogola: „Nazwanie oszusta po imieniu to u nas niemalże zamach na państwo” odnosiło się do sytuacji Mikołajowskiej Rosji, ale po prawie dwóch stuleciach wciąż pozostaje aktualne, jak gdyby wypowiedziane zostało wczoraj. Rygoryzm wymagań moralnych Gogola wyraża maksyma: „Do tego doszło, że jeżeli ktoś nie zrobił komuś świństwa, to zaraz uważa się za szlachetnego człowieka”.

Gogol jako pisarz, a więc twórca, którego materiają jest myśl i słowo, dostrzegał wielką wagę zarówno myśli, które chce przekazać, jak i języka, którym te myśli wyraża: „Słowo należy traktować uczciwie. To największy dar, jaki Bóg dał człowiekowi”; „Talent to wielkie bogactwo, niczym są przy nim wszystkie skarby świata”. W sposób aforystyczny potrafił wyrazić prawdy nawet najbardziej wzniosłe, religijne: „Biada temu, kto nie odkryje w sobie celu swego stworzenia”.

Aktywny stosunek do życia preferowany przez Gogola dobitnie wyraża następujące stwierdzenie: „Choroby nie zwycięży się samą tylko cierpliwością”. Obok obrazów zła, pisarz ukazuje w swoich dziełach także obrazy moralnego dobra, zwłaszcza jako pochwałę pracy, która daje człowiekowi największe zadowolenie. Uważa, że przez pracę człowiek staje się podobny do Boga. Bóg oczekuje, że w Boskim dziele stworzenia człowiek będzie z nim współdziałał przez pracę. Jest przekonany, że szlachetna praca ma dla Boga taką samą wartość, jak modlitwa, że Bogu należy służyć czynem: „Modlitwy uczynkiem, a nie słowem żąda od nas Chrystus”. Podobną myśl wyraził - urodzony dokładnie w tym samym roku co Gogol, również na Ukrainie — J. Słowacki: „Wielki czyn często Go ubłaga, nie lża / Próżno stracona przed kościoła progiem: / Przed Nim upadam na twarz — On jest

Bogiem"²³. Postawę religijną rosyjskiego myśliciela dobrze charakteryzuje następujące stwierdzenie: „Kościół nasz powinien się święcić w nas, a nie w naszych słowach”.

Recepcja twórczości Gogola w Polsce

Twórczość rosyjskiego pisarza była znana i ceniona w Polsce. Zainteresowanie budziły zwłaszcza poglądy religijne zawarte w *Wybranych fragmentach % korespondencji*; poglądów tych jednak przeważnie nie aprobowano, uważając, że zrodziły się ze strachu pisarza „przed życiem i samym sobą” i porównywano je z poglądami Kierkegaarda, który również uważał „bojaźń i trwogę” za sposób na zbawienie duszy. Uważano, że religijność Gogola z tego okresu nie była ugruntowana w zdrowym światopoglądzie, lecz że było to „mistyczne wizjonerstwo”, „duchowy dyletantyzm”²⁴. *Wybrane fragmenty % korespondencji*, zawierające wyraźny zwrot autora ku mistyce, w Polsce porównywano²⁵ do Mickiewiczowskich *Ksiąg narodu ipielgrzymstwa polskiego*. Wcześniejsze utwory literackie Gogola oceniano w Polsce bardzo wysoko, podkreślając ich walory artystyczne i ideowe, zwłaszcza głoszone w nich zasady moralności chrześcijańskiej. Wielbicielem talentu rosyjskiego pisarza był S. Cat Mackiewicz, który sytuuje Gogola najwyżej spośród pisarzy rosyjskich XIX wieku²⁶.

Najwięcej nieporozumień w odbiorze twórczości Gogola w Polsce wywołała jego młodzieńcza powieść *Taras Bulba*²⁷. Już w roku 1850 we Lwowie ukazał się przekład tej książki²⁸ na język polski; od razu uznano ją za antypolską negatywnie oceniono jej poziom arty-

²³ J. Słowacki, *Beniowski, Pieśń Piąta*, Warszawa 1995, s. 108.

²⁴ R. M. Bliith, *Kartka z dziejów katolicyzmu w Rosji*, „Bluszcz” 1925, nr 49.

²⁵ A. Brückner, *Historia literatury rosyjskiej*, Lwów 1922, t. II.

²⁶ S. Mackiewicz Cat, *Dostojewski*, Warszawa 1979, s. 22-59, 76, 90.

²⁷ Na temat meandrów interpretacyjnych wokół tej powieści w Polsce zob. obszernie *Postowiej*. Tazbira w nowym polskim przekładzie autorstwa A. Ziemnego (M. Gogol, *Taras Bulba*, Warszawa 2002).

²⁸ *Taras Bulba, powieść zaporoska*.

styczny i ideowy (romantyczny mit Kozaczyzny — obrona „świętej wiary prawosławnej” przed ekspansją katolicyzmu), zarzucono brak znajomości faktów historycznych, brak realizmu w opisywanych sytuacjach i postaciach, traktując tę baśń niemal jak dzieło historyczne. Opinię tę podtrzymywano przez następne dziesięciolecia. W zaborze rosyjskim powieść ta, jako jeden z przejawów polityki rusyfikacyjnej, była lekturą obowiązkową w szkołach, bojkotowaną zresztą przez młodzież. W II Rzeczypospolitej natomiast skonfiskowano (w roku 1936) nakład nowego tłumaczenia tej powieści za „uwłaczanie sławie i godności narodu polskiego”. J. Tazbir stawia tezę, że reminiscencje z Gogolowskiego *Tarasa Bulby* znalazły się także we współczesnej historii: część Ukraińskiej Powstańczej Armii, kontynuującej tradycje Gogolowego Bulby, który pustoszy polskie ziemie i morduje polskie rodziny, nazywano bulbowcami. Słynący z bezwzględności i okrucieństwa dowódca bulbowców, który prawdopodobnie zainicjował w 1943 r. rzeź Polaków na Wołyniu, używał pseudonimu Taras Bulba.

Powieść ta znalazła oddźwięk także w pol. literaturze - w *Trylogii* H. Sienkiewicza: Bohun i Azja przypominają Andrija Bulbę, obaj bohaterowie Sienkiewicza są rozkochani w Laszce; opis stepu w wyprawie Skrzetuskiego na Sicz ma wiele cech z opisów piewcy folkloru Ukrainy. Współcześnie *Tarasa Bulbę* nazwano „czarnym lustrem *Trylogii*” i usytuowano w gatunku powieści awanturnicznych.

Gogola grywano w najlepszych polskich teatrach, a jego utwory tłumaczyli m.in. J. Tuwim i W. Broniewski; drukowano wiele studiów i recenzji, wiele fragmentów oraz pojedynczych nowel i opowiadań Gogola ukazało się w czasopiśmie oraz w wydaniach książkowych³⁰.

²⁹ A. Ziemny, *Czarne lustro „Trylogii”*, w: M. Gogol, *Taras Bulba*, Warszawa 2002, s. 5-9.

³⁰ *Powieści mniejsze*, Lwów 1861, 1871; *Humoreski*, Warszawa-Wrocław 1948; *Martwe dusze*, Warszawa 1957; *Opowiadania*, Warszawa 1965, 1984; *Opowieści*, Wrocław 1972; wydano też *Pisma nybrane*, t. I-IV, Warszawa 1956-1957 oraz *Aforyzmy*, Warszawa 1980; *Maksymy i intwokage*, Białystok 1993.

Wpływ twórczości Gogola

Znane jest stwierdzenie F. M. Dostojewskiego (lub Turgieniewa) o pisarzach rosyjskich: „Wszyscy wywodzimy się z Gogolowskiego *Пласцола*”. Dostojewski, choć nie znał Gogola osobiście, zawdzięczał mu bardzo wiele; uważa się, że główny wyznacznik twórczości Dostojewskiego, wyrażony w przekonaniu, że nie ma ludzi absolutnie winnych i absolutnie niewinnych, stanowi rozwinięcie myśli Gogola. Nieodosobniona jest opinia, że z idei Gogolowego *Пласцола* wyszła cała twórczość Dostojewskiego: „[...] od *Бедных людей по таз* pierwszy wydrukowanych w styczniu 1846, aż po *Скрябанных и пониженных* w 1861 [...] Dostojewski jeszcze przeważnie wcale nie jest Dostojewskim, a tylko kontynuatorem *Пласцола*, uczniem *Пласцола* kopiałem *Пласцола*, i to tylko *Пласцола*, a bynajmniej nie całego Gogola! [...] Ale 1 w płaszczowo-gogolowskim repertuarze Dostojewski Gogolowi nie dorównuje. [...] Powyższe nie oznacza, by Dostojewski był naśladowcą. Nie! po prostu Gogol w *Пласцола* uderzył w klawisz, który w Dostojewskim wywołał niesłychanie silny rezonans, tak nawet silny, że przytłumił w nim zdolność do oryginalnej twórczości”³¹.

Gogol wywarł znaczący wpływ na poglądy i pisarstwo N. A. Niekrasowa, I. S. Turgieniewa, I. A. Gonczarowa, A. I. Hercena, M. J. Saltykowa-Szczedrina, a okres, który po nim nastąpił, nazywany jest Gogolowskim okresem literatury. Przyjmuje się, że Puszkina zamyka jedną epokę w dziejach literatury rosyjskiej - romantyzm, a Gogol otwiera epokę nową - realizm. Z ducha twórczości Gogola wyrosła rosyjska szkoła naturalna, tj. wczesna faza realizmu rosyjskiego w literaturze. Realizm Gogola porównuje się do realizmu Cervantesa i Dickensa. Myśli Gogola wyszły z jego książek i krążyły po świecie, a pisarze przybierają jego sformułowania za motta swoich dzieł.

Mikołaj Gogol (1809-1852)

The Author wants to introduce a profile of Mkołaj Gogol, not only as a dramadst and a writer, but also as a genius thinker and a penetrating moralist. His considerations are the source of a certain current of the Russian morality. The Author pays attention on crucial events of his life, marking his vicissitudes and creativeness. Besides, she presents the most characteristic works for his literary creativeness, which are the evidence that his creative life is - as he affirmed - a special mission charged him by the Providence. As a complement of the article there is a historical and philosophical context of Gogol's creative activity'. There he unclothed an absurdity of the social life and believed that a good matter can be served only by the truth. Stigmatizing the evil, he assumed, that after his appeal all honest people should undertake a work of the moral renovation. The Author finishes her article talking over a reception of Gogol's work in Poland, and also his significant influence on a Russian natural school, ie. the early phase of Russian realism in the literature.

Piotr Olszewski

Lema nowa nauka

Czy możliwy jest do napisania utwór sciencefiction oparty na starożytnym ideale nauki jako wiedzy dla niej samej lub chociażby na fizyce jakościowej? Pomysł taki (choć niewątpliwie mógłby być wyzwaniem dla jakiegoś twórcy SF) wydaje się absurdalny. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka. Pierwszą wskazówkę przynosi nam już sama nazwa „sciencefiction”, lepsza niż jej polski odpowiednik „fantastyka naukowa”. *Science* (ang. nauka) bowiem oznacza właściwie tylko nauki szczegółowe. W języku polskim subtelność ta nie istnieje, ze względu na szerszy zakres terminu „nauka” obejmujący także nauki humanistyczne. Dalej, będąc literaturą bardzo młodą (liczymy nawet i 100 lat), wyrasta pierwotnie z zachwyty (Verne), a następnie ze strachu (Huxley) przed tym, co niosły ze sobą „osiągnięcia nauki” za sprawą TECHNOLOGII. Czas powstania sciencefiction jest zatem nieprzypadkowy. Jest to reakcja na rewolucję przemysłową która z kolei jest konsekwencją nowożytnej koncepcji nauki. Istota SF zatem będzie tkwiła w odpowiednim (nowożytnym i współczesnym) rozumieniu nauki, jej celów i przyszłości.

Spróbujmy prześledzić tę relację, i konsekwencje, jakie z niej płyną na podstawie twórczości największego bez wątpienia polskiego pisarza SF — Stanisława Lema.

Klasyczny ideał nauki jako *scire propter ipsum scire* jest odkryciem starożytnej Grecji, a jego najdoskonalsze sformułowanie znajdujemy w systemach Platona i Arystotelesa. Odejściem do niego jest już filo-

zofia stoików, którzy wyznaczyli (zapewne pod wpływem religii wschodnich) nauce cele praktyczne. Dalsze zmiany w klasycznym paradygmacie dokonują się za sprawą chrześcijaństwa i równoległego do niego prądu myślowego wyrastającego z religii wschodnich — gnozy. Tendencja ta osiąga punkt kulminacyjny w Renesansie, kiedy to nauka zostaje podporządkowana wytwarzaniu. Prawdę warto poznawać nie dla niej samej, lecz by móc za jej pomocą zmieniać rzeczywistość — *scire propter uti*. Klasyczne rozumienie *theoria* zakładało stały, konieczny i ogólny przedmiot nauki, to jest formę, substancję rzeczy jako element niezmienny bym. W nowożytnym rozumieniu przedmiotem nauki staje się materia w aspekcie ilości. Materia bowiem jest racją zmienności. Taka zilościowana materia staje się przedmiotem matematycznego przyrodoznawstwa i fizyki, gdyż ich wyniki da się przełożyć na wytwarzanie. Nowymi metodami nauki staną się indukcja i eksperyment. Zmiana paradygmatu nauki dokonała się za sprawą Franciszka Bacona. On to posmłuje odrzucenie jałowej spekulacji. Zamiast tego należy pomnażać to, co użyteczne, tzn. „wynalazki, które dają szczęście i nikomu nie szkodzą”. Technika pozwala człowiekowi korzystać z dobrodziejstw przyrody, najpierw jednak trzeba ją okiełznać przez naukę. Wiedza bowiem, daje władzę do panowania nad złą i groźną przyrodą.

Źródłami inspiracji dla takiego paradygmatu nauki były hermetyzm i protestantyzm. Hermetyzm, to jest synkretyzm łączący różne tradycje i wątki orientalne z tradycjami greckimi, przeniknął do Europy za sprawą dzieła nieznanego autora lub autorów *Corpus hermeticum*. W hermetyzmie liczy się skuteczność wytwarzania materii przy zastosowaniu najprostszych metod. Ta tradycja ma silne korzenie w orienocie. Samo wytwarzanie nie było w Grecji tak rozwinięte jak na Wschodzie, skąd tradycja ta przenikała wraz z elementami religii. W Renesansie następuje połączenie orientalnej wiedzy tajemnej i jej praktycznych osiągnięć z koncepcją nauki jako dziedziny rozumu.

Drugim elementem mającym wpływ na powstanie nowożytnej koncepcji nauki była Reformacja. W protestantyzmie, pozostającym

pod wpływem Starego Testamentu, dominuje wizja utraconego Raju na Ziemi. Może on być jednak odzyskany przynajmniej częściowo. Człowiek utracił niewinność (upadek moralny) i uprzywilejowaną pozycję na Ziemi, lecz może je odzyskać poprzez religię i naukę. Dzięki nauce człowiek „uczyni sobie Ziemię poddaną”. W tym celu musi podejść Naturę, podbić ją i wyrwać jej tajemnice (z pomocą eksperymentu). Ziemia i kosmos są niewolnikami człowieka, który będąc narzędziem Boga, wykorzystuje naukę *propteruti*, by zapanować nad „złą i groźną przyrodą”. Człowiek dokonując wynalazków, naśladuje Boga i przeprowadza nowe akty stwórcze. Zyskuje przez to dobrodziejstwa i uszczęśliwia samego siebie, nie wyrządzając nikomu krzywdy. Bóg nadal człowiekowi władzę nad światem i teraz człowiek ma ją odzyskać.

Racjonalizacja alchemii i magii (hermetyzm) oraz religijne podstawy celu nauki (protestantyzm) doprowadzą do powstania nauk ścisłych podporządkowanych wytwarzaniu i technologii, do której należy zastosowanie jej wyników. Za sprawą technologii następuje fuzja konkretnych nauk, zmiany i konieczności.¹

August Comte zamierzał wprowadzić ludzkość, zgodnie z oświeceniowymi ideałami, na drogę postępu, zarzucając podejście teologiczne i metafizyczne na rzecz socjologii — nauki praktycznej zaangażowanej ideologicznie. Filozoficzne pytanie *dia ti?* uznał za nienaukowe. Jedynym uprawomocnionym pytaniem pozostało *jak?* Z języka zaś trzeba wyrugować elementy jakościowo - egzystencjalne i zastąpić je ilościowymi. W późniejszej fazie Comte przystąpił do tworzenia nowej religii ludzkości, którą utożsamiał z Bogiem. Naczelna nauka - socjologia - zyskała w ten sposób wymiar teologiczny.

Jeszcze bardziej empiryczny, antymetafizyczny i matematyczny charakter, nadał temu paradygmatowi neopozytywizm z Quine'owskim *esse est percipi*. Neopozytywistyczne, empiryczne kryterium prawdy, z popperowskim paradygmatem uprawiania nauki jako „tworzeniem

¹ Por. R. Jaroszyński, *Wokół' nowożytnęj koncepcji nauki, w. Człowiek w kulturze, m 4-5, s. 91-101, K. Żydek, Franciszek Bacon - reformator nauki?, W. Człowiek w kulturze, nr 4-5, s. 103-119.*

śmiałyh hipotez", legnie ostatecznie u podstaw współczesnego rozumienia nauki. Na takiej także podstawie powstaje i rozwija się SF, wyrażająca obawy i nadzieje związane z rozwojem technologii.

W „pobaconowski” paradygmat nauki wpisuje się także Stanisław Lem. Dowodzi tego chociażby, przytaczając genezę powstania nauki traktowanej nie jako *theoria*, lecz właśnie *scire propter uti*.² Trudno Lemowi ukryć także szczególną niechęć do metafizyki, traktowanej jako dowolne spekulacje. Ją to obarcza winą za wszelkie kulturowe wynaturzenia będące, w jego mniemaniu, konsekwencjami rozmaitych „rewolucji” filozoficznych.³ Zdaje się także, że samą filozofię, jako grecką „wiedzę boską”, ma za wytwór przerośniętej pychy i przemożnej chęci dorównania bogom.⁴ Nic zatem dziwnego, że od takiej filozofii w swojej twórczości, także sciencefiction, będzie się odżegnywał na rzecz opartych na solidnych — matematycznych - podstawach nauk ścisłych.

Pozytywizm, analogicznie do każdej nowej epoki ogłaszającej swe dokonania „koroną stworzenia” i końcem historii, przyniósł bezkrytyczne zaufanie (noszące wszelkie znamiona neofickiego zapалу) w potęgę nauki, która miała się stać remedium na wszelkie bolączki ludzko-

² „Naukę jako siłę napędową technologii uruchomiły potrzeby społeczne. (...) Prapoczątki nauki sięgają czasów babilońskich i greckich. Zaczęła się od astronomii, od badania mechaniki niebios. (...) Druga po niej narodziła się fizyka eksperymentalna, powstała w znacznej mierze pod wpływem pytań stawianych przez astronomię.

Fizyka z kolei zapłodniła chemię i wyrwała ją - jakże późno — z mitologicznego snu alchemików. Ostatnią bodaj z dyscyplin przyrodniczych, która już na przelomie naszego wieku wyszła z mgły niesprawdzalnych pojęć, była biologia. (...) Z powiedzianego wynika dobitnie, że zarówno *matematyczny duch* nauki współczesnej, jak i materialne narzędzie — metoda eksperymentu — istniały już, jakkolwiek załazkowo, przed rewolucją przemysłową. Rewolucja ta nadawała nauce rozmach, ponieważ połączyła wiedzę teoretyczną i praktykę wytwórczą (...).” Stanisław Lem, *Summa technologiae*, Lublin 1984, s. 68-69.

³ Wyraz tym niepokojom autor daje w wielu powieściach, szczególnie w *Wizji lokalnej*.

⁴ „On chciał filozofować, to znaczy być Bogiem, bo cóż innego oznacza w końcu filozofia, jeśli nie chęć zrozumienia wszystkiego w stopniu większym, aniżeli umożliwia to nauka! Filozofia chce odpowiedzieć na wszystkie pytania, właśnie jak jakiś Bóg!”. Stanisław Lem, *Doktor Diagoras, w. Dziennik gwiazdowe*, Wydawnictwo Literackie 1999, s. 208.

sei. Optymizm ów jednakowoż, analogicznie, szybko okazał się zachwytem ponad miarę, a „teologiczne” i „metafizyczne” ciągoty, mimo niezmiennej niechęci „kapłanów nauki”, okazały się nieusuwalne z dusz (zwłaszcza ich własnych). Szybko także okazało się, że osiągnięcia nauki coraz dobitniej świadczące o potędze umysłu, miast przysparzać ludzkości nieustannej szczęśliwości, nader często wykorzystywane są do niesienia jej zagłady. Tym razem, dla odmiany, obudziły się drzemiące w ludzkich umysłach demony Lewiatanów i Golemów.

Mimo owej ambiwalencji wobec nauki i jej wyników, mimo nieredukowalności „humanistycznych” potrzeb człowieka, rozwój i dalsze uzależnienie cywilizacji od nauk przyrodniczych i technologii wydaje się nieuchronne. Człowiek niepotrafiący nawet egzystować (nie mówiąc już o rozwoju) bez niszy kulturowej, która przybiera teraz technologiczną maskę, straszącą nieustannie „groźbą alienacji”, odczuwa tym bardziej obawę i chęć ponownego określenia siebie i swojego miejsca w rzeczywistości.

Owa ambiwalencja nie jest także obca Lemowi. Ta cecha jego twórczości jest chyba najłatwiej i najczęściej zauważaną przez krytyków, sprawia chyba także najwięcej kłopotów. Jerzy Jarzębski próbował nawet wyjaśnić to zjawisko poprzez odwołanie się do heglizmu.⁵ Autor *Summary* zdaje się być przekonany o nieodwracalności drogi, jaką kroczy nasza cywilizacja. Tym niemniej, mimo że nie możemy już zawrócić, mamy jeszcze możliwość wyboru kierunku dalszego rozwoju, który tak czy inaczej będzie związany z nauką. Paradoksalnie, Stanisław Lem znajduje remedium na problemy z naukowo-technicznym charakterem naszej cywilizacji właśnie w nauce i technologii.⁶ Jednak

⁵ Por. J. Jarzębski, *Diariusz^ftlo^ofic^ny Igarka*, w: *Fantastyka*, nr 5 (1986), s. 60.

⁶ Perypetie analogicznie rozwijającej się, tylko bardziej zaawansowanej technicznie, cywilizacji opisał Lem w *Wi%ji lokalnej*. Cywilizacja Enejan, dążąc do dobrobytu, coraz bardziej uzależnia się od technologii. Automaty przejmują coraz więcej funkcji, kierując się zaprogramowaną dyrektywą dobra mieszkańców Encji, aż w końcu nie wiadomo, kto panuje nad kim. Kolejne generacje i ulepszenia automatów owocują nowymi, nieznanymi wcześniej, problemami i dylematami, na które trzeba z kolei reagować dalszymi innowacjami. Por. St. Lem, *Wi^ja lokalna*, Kraków 1998.

obie dziedziny niosą ze sobą wiele kwestii, które trzeba rozstrzygnąć, a na które autor, z właściwą sobie przenikliwością, zwraca uwagę.

Według Lema, wszystkie problemy współczesnej cywilizacji zdają się mieć jeden wspólny mianownik. Jest nim jedyny zawodny element nauki — człowiek. Idealną ilustracją takiegoż poglądu jest *Wizja lokalna?* jedna z ostatnich powieści Lema. Stanowi ona jak gdyby metaforę procesu poznania naukowego. Bohater powieści, Ijon Tichy, który w swych wcześniejszych podróżach kosmicznych odwiedził planetę Enejan, po kilku latach, na Ziemi, dowiaduje się, że to, co wziął za Encję, wcale nie jest nią lecz satelitą który jest prawdopodobnie dla mieszkańców właściwej planety czymś w rodzaju gigantycznego lunaparku. Jeszcze mniej trafne okazały się obserwacje obyczajów Enejan. Profesor Tichy w celu ustalenia prawdy zabiera się do przestudiowania wszystkich dostępnych materiałów i publikacji, w tym i przysłanych przez samych Enejan tekstów źródłowych. Wnet okazuje się, że zadanie jest praktycznie niewykonalne z kilku powodów. Po pierwsze, sprawę mocno utrudniają głębokie różnice językowe, w tym szczególnie wyrazy, które nie mają swoich odpowiedników w obu światach. Po drugie, na Encji istnieją dwa mocarstwa diametralnie różniące się sposobem organizacji społecznej i systemem uznawanych wartości. Łączy je jednak jedno - szczególna niechęć do sąsiada, w związku z czym publikacje każdej ze stron pełne są treści propagandowych, które przez swoje ideologiczne „wymogi” zniekształcają faktyczny obraz rzeczywistości. Po trzecie, w łonie samej nauki encjańskiej (podobnie jak i ziemskiej), która notabene też nie jest wolna od czynników pozanaukowych, mnóstwo jest teorii, których poglądy mocno się rozchodzą, o ile nie są wprost sprzeczne. Czwarty element wreszcie stanowi „obcość” Ziemianina, który zanurzony w swym antropomorficznym światopoglądzie nie jest w stanie naprawdę zrozumieć Enejan z powodu różnic, do jakich doszło w wyniku odmiennych dróg ewolucyjnego rozwoju rozumu, o czym przekonuje się sam boha-

⁷ Tamże.

ter, który porzuciwszy jałowe naukowe dysertacje, wyruszył w podróż, aby osobiście dokonać tytułowej wizji lokalnej.⁸

Jeszcze bardziej ponurą charakterystykę rozmaitych ułomności nauki przedstawia Lem w *Solans*. Znajdujemy tam opis „solarystyki” — nauki powstałej po odkryciu tytułowej planety, w celu wyjaśnienia faktu „inteligentnego” zachowania się pokrywającego większość globu oceanu.⁹ Po kilkudziesięciu latach od odkrycia planety, przybywa na nią młody astronauta Calvin, który ma kontynuować badania i eksperymenty zmierzające do zrozumienia oceanu. Dysponuje on wiedzą, będącą wynikiem długoletnich badań, zgromadzoną także (podobnie jak w *Wizji*) w okazałych rozmiarach bibliotecy stacji badawczej. I znów mamy do czynienia z morzem (chciałoby się powiedzieć oceanem) hipotez, często sprzecznych, mnóstwem opisów obserwowanych zjawisk, dokonywanych eksperymentów. Brakuje tylko jednego — zrozumienia prawdy o tajemniczym oceanie.¹⁰

Wydaje się, że nauka tworzona przez ludzi, obarczona tymi wszystkimi ludzkimi ułomnościami, psychologizmami, antropomorfizmami i antropocentryzmami czy chociażby uczuciami, nie będzie w stanie podołać coraz trudniejszym wyzwaniom stawianym przez rozwój cywilizacji.

Do tej listy dodaje Lem jeszcze jeden czynnik, nie wynikający już z niedoskonałości człowieka, ale z czystej kalkulacji. Otóż cywilizacja¹¹ taka jak nasza, wkroczywszy w erę technologiczną, pod-

⁸ Tamże.

⁹ Inteligentna działalność polegała na umiejętności regulowania niestabilnej orbity planety oraz tworzeniu rozmaitych geometrycznych form na powierzchni oceanu, a jak się później okazało jeszcze ciekawszej aktywności.

Por. St. Lem, *Solaris, Niezwykłe*, Wrocław—Kraków 1986.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Mówiąc o cywilizacji, Lem ma na myśli całą kulturę ludzką. Określenie to odnosi się głównie do przyszłości i do relacji z innymi, hipotetycznymi gatunkami rozumnymi. Wydaje się jednak, choć nigdzie nie ma o tym mowy wprost, że autor uważa przyszłe „ujednoczenie” cywilizacji ziemskiej za rzecz oczywistą. Być może Lem nabrał takiego przekonania pod wpływem „kosmopolityczności” nauki. W żadnej jednak powieści astronauty — wysłańcy Ziemi nie mają jakiegokolwiek określenia narodowości.

lega przyspieszonemu rozwojowi. Posiada ona swobodę tego rozwoju do tego momentu, gdy potrafi pokryć swoje zapotrzebowanie na energię. Umiejętność korzystania z energii zawartej w kosmosie uzyskuje się na drodze „postępu naukowego”. Zatem, jak stwierdza autor *Summary*, kluczem do rozwoju cywilizacji jest „informacja”. Najistotniejszym zaś kanałem przesyłowym informacji jest nauka. Ciągłe zwiększanie przesyłowej pojemności nauki okaże się wkrótce niemożliwe z bardzo błahego powodu: zabraknie na Ziemi kandydatów na naukowców.¹² Taką właśnie sytuację określa Lem mianem „bomby megabitowej” bądź „bariery informacyjnej”. W sytuacji takiego „kryzysu”, do dziedzin, w których badania nie są podejmowane jako nieopłacalne - słabo rokujące, trzeba będzie jeszcze dodać badania, z których przyjdzie świadomie zrezygnować, by móc kontynuować rozwój nauk strategicznie ważnych dla przyszłości cywilizacji. Trzeba będzie zrezygnować z luksusu możliwości

¹² „Co 15 lat ilość pism naukowych podwaja się. Zazwyczaj wzrost wykładniczy jest fazą przejściową i nie trwa długo. Tak jest przynajmniej w Naturze. Wykładniczo, to jest do potęgi, rośnie przez krótki czas embriion albo kolonia bakterii na pożywce. Można obliczyć, jak szybko kolonia bakterii obróciłaby w swe ciała masę całej Ziemi.

W rzeczywistości środowisko szybko ogranicza taki typ wzrostu, wskutek czego przechodzi on w liniowy albo w stagnację ze spadkiem liczebności. Rozwój nauki, określony przez wzrost liczby informacji naukowych, jest jedynym znanym nam zjawiskiem, który przez trzysta lat nie zmienia swego zdumiewającego tempa.” St. Lem, *Summa technologiae*, Lublin 1984, s. 69.

„(...) wzrost wykładniczy nauki zahamuje brak rezerw ludzkich. (...) Przyrost teorii nie ustanie, lecz będzie zahamowany. (...) Uczeni (...) przewidują bowiem sytuację, w której trzeba będzie decydować, jakie badania muszą być kontynuowane, a jakie należy, z konieczności, porzucić. (...) Cała historia nauki wskazuje, że wielkie postępy technologiczne wynikają z odkryć uzyskanych w badaniu czystym, które nie miało na celu żadnych celów praktycznych. (...) Otóż ta nieprzewidywalność, z jakich to teoretycznych dociekań wyniknie coś cennego dla technologii, sprawdzona historycznie od rewolucji przemysłowej, nie opuściła nas”. Nauka, wg Lema, jest dzisiaj „loterią”. „Ludzkość obstawia wszystkie losy uczonymi. Padające wygrane oznaczają nowe cywilizacyjnie, technologicznie cenne odkrycia, gdy w przyszłości trzeba będzie ustalić arbitralnie, jakie dziedziny badań mają być obstawione, a jakie nie, może się okazać, że właśnie te nie obstawione byłyby szczególnie płodne nie dającymi się na razie przewidzieć rezultatami”. Tamże, s. 70-71.

rozwijania wszystkich przypadkowych odkryć na rzecz planowych działań.¹³

Stanisław Lem nie poprzestaje jednak na roztrząsaniu katastroficznych wizji, lecz poszukuje możliwości wyjścia z takiego impasu. Bierze pod uwagę trzy (nie wszystkie) możliwości, które będą oznaczały dla cywilizacji zwycięstwo, porażkę lub rozwiązanie kompromisowe.

Kompromisem, według autora *Summy*, byłaby sytuacja, w której cywilizacja, w chwili osiągnięcia „bariery informacyjnej” dysponująca wiedzą i źródłami energii zapewniającymi jej istnienie na miliony lat, i jednocześnie zdając sobie sprawę z niemożliwości wyczerpania „informacyjnego potencjału nauki”, wytworzyłaby (chcąc zachować kontrolę nad swoim bytowaniem) swego rodzaju niszę technologiczną. Miałoby to być swego rodzaju „otorbienie”, odrębna autonomiczna wobec Namry rzeczywistość, „cybernetyczno-socjologiczna” skorupa.

Przegraną byłaby zaś cywilizacja, która wyjście z kryzysu upatrywałaby w kontynuowaniu rozwoju nielicznych gałęzi nauki. Przy czym liczba tych gałęzi musiałaby nieustannie maleć w związku ze wspomnianym „problemem kadrowym”. Taka specjalizacja niesie ze sobą szereg niekorzystnych konsekwencji. Zmniejszenie „swobody” cywilizacji musiałoby oznaczać także zmniejszenie swobody jednostek. Ograniczenie rozwoju pobocznych gałęzi nauki może się także odbić niekorzystnie na głównym nurcie, ze względu na powszechne w wysoko rozwiniętych dziedzinach związku pomiędzy nimi. Poza tym wysoka specjalizacja niesie ze sobą niebezpieczeństwo mniejszej elastyczności. Przyszłe specjalizacje, według Lema, mogłyby mieć trzy podstawowe kierunki: społeczny, biologiczny i kosmiczny.¹⁴ „Prze-

¹³ „Cywilizacja jest jak okręt, zbudowany bez planów. Budowla udała się nad podziw. Stworzyła olbrzymie maszyny napędowe i zagospodarowała wnętrze swego statku, prawda, że nierównomiernie, ale to jest do odrobienia. Ale ten okręt nie ma sternika. Cywilizacji brak wiedzy, która pozwoliłaby wybrać świadomie kurs pośród wielu możliwych, zamiast dryfowania w prądach losowych odkryć. Bo odkrycia, jakie złożyły się na budowę, wciąż są po części dziełem przypadku. (...) Musimy nauczyć się regulowania nawet postępu wiedzy, w przeciwnym razie losowość kolejnych etapów będzie rosła”. Tamże, s. 198.

¹⁴ Tamże, s. 71-78.

grana - ostrzega Lem - jest wynikiem niezastosowania lub zastosowania niewłaściwego tych możliwości, jakie otwiera potencjalny uniwersalizm cybernetyki".¹⁵

Zarówno bowiem zwycięstwo, jak i kompromis, nie są możliwe bez pomocy cybernetyki. Pomysł, by za jej pomocą przysporzyć nauce „syntetycznych badaczy” (sztuczna inteligencja), autor uważa jednak za rozwiązanie pozorne, gdyż liczba tych „cybernaukowców” musiałaby być również ograniczona. Takie rozwiązanie więc odwleka tylko kryzys w czasie.

Prawdziwa wygrana bowiem wymaga radykalnej przebudowy nauki — systemu zbierania i przekazywania informacji. Można to osiągnąć dzięki konstruowaniu „wzmacniaczy inteligencji” bądź przez „rewolucję informacyjną”. Autorowi chodzi m o metodę „ekstrahowania” informacji zawartej w naturze bez pośrednictwa mózgów. Można by to osiągnąć za pomocą „hodowli informacji” czy też „ewolucji informacyjnej”.¹⁶ Odpowiedzią na wyzwania przyszłości ma być więc nowa nauka i technologia.

Wydaje się, że pomysł reagowania nową technologią na problemy wywołane obecną jest dość problematyczny i przypomina chęć gaszenia pożaru przez wywołanie następnego. Byłoby tak istotnie, gdyby Lem nie przypisywał nowej nauce nowej jakości.

Nowa nauka ma stać się bowiem „prolegomena wszechmocy”.¹⁷ Jako taka, mogłaby, zdaniem Lema, przynieść odpowiedzi na nurtujące ludzkość odwieczne pytania (o sens bym, skończoność życia, możliwość transcendencji etc), dotąd zarezerwowane dla metafizyki. Nie musi się zresztą okazać, że znajdziemy odpowiedzi na wszystkie pytania, gdyż istnieje możliwość, że niektóre z nich są po prostu źle postawione. By jednak móc za pomocą przyszłej nauki uzyskać odpowiedzi na przynajmniej niektóre z nich, musimy przyjąć założenie, że nasza cywilizacja jest jeszcze na bardzo wczesnym etapie rozwoju.

¹⁵ Tamże, s.78.

¹⁶ Tamże, s. 75

¹⁷ Por. SL Lem, *Prolegomena wszechmocy*, w: *Summa technologiae*, Lublin 1984, s. 132—160.

Jeśli jednak człowiek stanowi swoistą „kulminację” tego, co może być „koroną stworzenia”, to przyszłość może przynieść jedynie lepsze opanowanie materii, lecz owe pytania pozostaną w sferze tradycyjnie rozumianej metafizyki.¹⁸ Lem naturalnie będzie się skłaniał ku pierwszemu założeniu, choć ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii pozostawia przyszłości.

Nowa nauka i technologia mają w przyszłości doprowadzić nas do takiego etapu rozwoju, na którym będziemy w stanie „współzawodniczyć” z naturą pod względem twórczym, poznając bowiem wszystkie jej ograniczenia, dojdziemy do „swobody” kreacyjnej, czyli podwładnego naszym celom manewru „strategii kreacyjnej”. Aby do tego doszło, musimy najpierw dogonić, a potem przegonić „Naturę”, znosząc różnice między tym, co „sztuczne” a tym, co „naturalne”, czyniąc je tym samym nierozróżnialnymi. Następnie sztuczne wytwory muszą stać się jeszcze doskonalsze, tak by były zdolne do tworzenia tego, czego Natura nie jest w stanie uczynić. W tym celu człowiek będzie musiał stworzyć maszyny, rozumiane bardzo szeroko — jako układ przejawiający jakąkolwiek regularność zachowania statyczną, probabilistyczną czy deterministyczną.¹⁹ W tym sensie dla Lema maszyną jest atom, drzewo, układ gwiazdny. Są to wszystko maszyny złożone, tak jak każdy żywy organizm, mózg czy społeczeństwo.

Szereg dyscyplin zajmujących się maszynami złożonymi ma w przyszłości scalić „ogólna teoria systemów”. Jej rozwój, według Lema, pójdzie zaś w dwóch kierunkach. Jednym z nich będzie „teoria układów fizycznych”, drugim zaś „teoria układów matematycznych”, która nie zajmuje się realnym istnieniem badanych związków, a jedynie tym, by te układy nie były wewnętrznie sprzeczne. Ponow-

¹⁸ Której odpowiedzi, naturalnie, dla Lema, nie mają wartości naukowej, o ile posiadają jakąkolwiek wartość.

¹⁹ „Przez *maszynę* rozumiemy to, co przejawia regularność (...). W tak szerokim ujęciu nie jest już istotne, czy *maszyna* zrobiona została z materii istniejącej, z tych stu pierwiastków, jakie odkryła fizyka, czy z pęków promieniowania albo i pól grawitacyjnych”. Tamże, s. 133.

ne połączenie obu gałęzi w przyszłości zaowocuje możliwością konstruowania systemów o dowolnych własnościach, znanych nam z przyrody bądź nie (np. konstrukcja „pozadoczesności”). Dopóki nasz świat jest jednoznaczny (choć nieznacznie przerobiony) ze światem Natury, dopóty jego ograniczenia będą naszymi ograniczeniami. Sytuację tę ma zmienić PANTOKREATYKA, czyli umiejętność osiągania wszelkich celów, nawet nierealizowanych przez Naturę, w oparciu o ogólną teorię systemów fizycznych i matematycznych.

Na zaprojektowaniu przyszłej nauki Stanisław Lem jednak nie poprzestaje. W podrozdziale „Milczenie Konstruktora”²⁰ wygłasza swoje *credo*, które wskazywać ma także drogę dojścia do nowej nauki. Przede wszystkim w tworzeniu pantokreatyki potrzebny będzie umiar pozwalający zachować kurs pomiędzy wiedzą a głupotą, umiar oznaczający także wiarę w możliwość skutecznego działania i w konieczność rezygnacji z zadawania „ostatecznych” pytań typu: „jak wygląda świat, gdy nikt na niego nie patrzy?”. Konstruktor wie bowiem, że własności są cechami sytuacji, a nie rzeczy. Takie pytania trzeba będzie pomijać milczeniem. Ma to być „milczenie działania”, bo o tym, że można działać, wiemy lepiej, niż jak owo działanie się odbywa. Konstruktor wie także, że sytuacje, oprócz własności zmiennych (subiektywnych), posiadają także własności niezienne (np. prędkość światła), i takich właśnie poszukuje nauka. Jako wstępne założenie Konstruktor przyjmuje także „realność świata”. Wie, że on istnieje i będzie istniał także po nim, inaczej nie pracowałby nad rzeczami, których skutki mogą ujawnić się długo po jego śmierci. Zdaje sobie także sprawę, że własności ciał, którymi zajmuje się fizyka, również są własnościami sytuacji i jako takie zależą od obecnego stanu wiedzy fizycznej. Będzie on również uprawiał pewną filozofię, choć broni się przed włączaniem w jej spory, twierdząc, że istnieje jedna rzeczywistość, którą można interpretować na wiele sposobów. Niektóre z tych interpretacji są o tyle korzystne, że pozwalają osiągnąć wyznaczony cel. Konstruktor jest więc także pragmatykiem, ale w tym, że

²⁰ Tamże, s. 142-145.

wie, iż każde działanie ma jakiś cel. Według niego, nauka jest przewidywaniem, i w tym zgadza się także z neopozytywistami. Ponadto uważa filozofię nauki za teorię nauki. Teoria zaś, będąc uogólnieniem faktów, w oparciu o stan obecny przepowiada stan przyszły. Filozof może więc, znając historię nauki, doradzać fizykom przyjęcie jakiejś teorii lub jej odrzucenie, gdy podejrzewa, że dana teoria, nie przewidując wielu zjawisk obróci się przeciw nim samym. Żadna teoria, nie przewiduje wszystkich faktów, chodzi jednak o to, aby ujęła jak najwięcej elementów istotnych. Konstruktor nie jest życzliwym obserwatorem jak filozof, lecz angażuje się w działanie. Dlatego też nie daje się wciągać w „jałowe spory”. Lema-Konstruktora interesuje tylko to, co może począć z matematyką i światem. Nic więcej.

Trzeba jeszcze sformułować metodę nowej nauki. Jest ona analogiczna do metody matematyki. Matematyk bowiem konstruuje doskonale (ściśle) modele, z tym że nie wie, czego to są modele. Robi to, bo jest to możliwe, reszta go nie interesuje. Matematycy dobrze rozumieją że właściwie nie wiedzą co robią.²¹ Matematyka jest pantokreatyką realizowaną na papierze. Jej też przypadnie rola zainicjowania w przyszłości „generatorów omnipotencjalnych”. I tak jak teraz fizyka wykorzystuje niektóre (czasem trzystuletnie) teorie matematyczne do wyjaśniania zjawisk empirycznych, tak w przyszłości pantokreatyka miałaby odwrócić sytuację i sprawić, by matematyka za pomocą „wszechmocy stwórczej”, dyktowała nowe prawa fizyczne, stwarzając nowe światy.

Dalej już Lem ukazuje, w postaci ogólnych hipotez, możliwości, jakie według niego może przynieść przyszłość. Całość wszelkich możliwych do zrealizowania przez człowieka działań nazwał już Lem pantokreatyka. Jest to umiejętność zbierania informacji i wykorzystywania ich w określonym celu. Proces zbierania tych informacji ulegnie w przyszłości zautomatyzowaniu. Ta zaś część, która zajmie się

²¹ Lem cytuje w tym miejscu B. Rusella: „Matematykę można określić jako przedmiot, w którym nigdy nie wiemy, o czym mówimy ani czy to, o czym mówimy, jest prawdą”. Tamże, s. 146.

ich użytkowaniem (będąca skrzyżowaniem ogólnych systemów fizycznych i matematycznych), podzieli się na dwie dziedziny: imitologię i fantomologię. Imitologia to wcześniejsze stadium pantokreatyki. Wywodzi się z modelowania zjawisk realnych w teoriach naukowych, maszynach cyfrowych etc. Ma ona za zadanie powtórzyć każde zjawisko występujące w przyrodzie lub chociażby tylko teoretycznie możliwe. Fantomologia zaś, jako faza późniejsza, miałaby za zadanie realizowanie tych wymodelowanych procesów, choćby nawet były sprzeczne ze znanymi dzisiaj prawami natury. W tym celu musielibyśmy mieć możliwość tworzenia nowych praw, materii czy nawet całych rzeczywistości.

Nie będziemy już powtarzać pomysłów Stanisława Lema na realizację tych planów dalszych rozwinięć jego teorii. Istotne jest w tym momencie to, że nauka, przez zbadanie możliwości kreacyjnych człowieka posługującego się technologią, ma dać odpowiedzi na pytania zarezerwowane do tej pory dla metafizyki, także antropologicznej, lub przynajmniej zweryfikować zasadność stawiania tych pytań. Myśl Lema jest wyciągnięciem (nieświadomym) ostatecznych konsekwencji z faktu, mającego długie tradycje w historii filozofii, szczególnie pokartezjańskiej, brania sposobu poznania rzeczywistości za samą rzeczywistość. Odpowiedzi na odwieczne pytania mamy bowiem uzyskać nie przez poznanie rzeczywistości, lecz jej tworzenie, ponieważ po osiągnięciu wszechmocy twórczej będziemy potrafili zrealizować każdą myśl, która tylko nie będzie wewnętrznie sprzeczna. Tym samym osiągniemy wszechwiedzę, gdyż każde „słowo” będzie mogło „stać się ciałem”. „Być jako bogowie”, taki okazuje się ostateczny cel przewidziany dla człowieka przez Stanisława Lema, a który ma być zrealizowany za sprawą „nowej nauki”.

Lem's new science

The Author analyses a relation between the industrial revolution and the modern conception of science, and also consequences that emerge out of it. Thanks to it, he tries to explain the essence of „science-fiction“, that stays in an appropriate (modern and contemporary) understanding of science, its aims and future. As a base of his considerations he took works of the greatest Polish s-f writer, Stanislaw Lem, whose thought locates itself within the „post-Bacon“ paradigm of science. Lem renounces the philosophy as a Greek „divine knowledge“ and favours the sciences leaned on reliable, mathematical bases. New and radically rebuilt science and technics are remedies for problems carried by the scientific and technical character of our civilization. They are also an answer to challenges of the future. A further part of the article consists of the main foundations, where Lem locates his new project of the future science, an access to it, and also its characteristic method.

Barbara Otfinowska

W poszukiwaniu własnej tożsamości... O dwuznaczności „roli” kobiety

Równouprawnienie żądane przez XIX-wieczne emancypantki zapoczątkowało wiele dobrego. Kobietom przyznano pełnię praw obywatelskich: prawo do nauki, do pracy zawodowej, do udziału w rządach, w sprawowaniu władzy i w ustanawianiu praw. Niestety, w tej walce o równouprawnienie zagubiło się coś bardzo istotnego, a mianowicie sama kobiecość. Stało się tak, ponieważ emancypacja żądała od kobiet dorównania mężczyznom. Kobiety miały udowodnić płci przeciwnej, że w żadnej dziedzinie nie są od nich gorsze. Pragnęły pokazać, że tak jak oni mogą walczyć i rywalizować w „męskim świecie”. Ten stan trwa do dzisiaj.

Kobiety już nie tylko z mężczyznami rywalizują o swoją pozycję, rywalizują między sobą. Największym wrogiem kobiety staje się obecnie kobieta. Kobiety walczą między sobą o partnerów, o pracę, o swoją karierę. Należałoby zadać pytanie - dlaczego tak się dzieje? Gdzie leży przyczyna takiego stanu?

Otóż XIX-wieczna emancypacja, a później feminizm lat 70. i 80., walcząc o równe prawa z mężczyznami, pomijał to, co składa się na istotę kobiecości. Kobiety chciały za wszelką cenę pokazać, że są silne i mogą osiągnąć tak samo wiele w każdej dziedzinie życia jak męż-

czyźni. Pomijały w ten sposób cały antropologiczny aspekt tej problematyki. Chciały zagłuszyć to wszystko, co ściśle wiązało się z naturą i istotą kobiecości. Jej powołaniem i przeznaczeniem z racji chociażby funkcji biologicznych. Niewątpliwie przyczynił się do tego ówczesny stan nauki, który problematykę płciowości rozwinął w ostatnich latach. Również ideologie polityczno-społeczne głoszone w krajach byłego socjalizmu sprzyjały zacieraniu kobiecej tożsamości.

Marksizm i międzynarodowy ruch robotniczy (Marks, Bebel, Lenin) jako główną tezę głosiły, że: „Emancypacja kobiety następuje poprzez włączenie jej w proces produkcyjny, dzięki któremu może wyzwolić się z ucisku i wyzysku w warunkach życia rodzinnego”¹. Lenin głosił pogląd, że sprawa budowy społeczeństwa komunistycznego musi obejmować także walkę z opresją kobiet. Ale o ile opresja jest tym, czego doświadczają kobiety, stając się ofiarami seksizmu rozumianego jako system męskiej dominacji, to na pewno ma ona niewiele wspólnego z wyzyskiem kobiet na de życia rodzinnego. Takie postawienie „kwestii kobiecej” przez ruch robotniczy nałożyło na kobietę dodatkowe obowiązki. Kobieta wyrwana z naturalnego dla siebie środowiska - jakim jest dom — i włączona w proces produkcyjny została podwójnie obciążona — z jednej strony pracą zawodową z drugiej organizacją życia domowego. Mała jej w tym pomoc polityka proaborcyjna, żłobki oraz przedszkola. Efekty tej pomocy są znane powszechnie.

Nikommu, kto zetknął się z problemem zespołu poaborcyjnego, nie trzeba wyjaśniać, jakie są jego skutki dla kobiet. Nie trzeba też rozwijać tematu o roli matki w pierwszej fazie rozwoju dziecka. Żadna matka, której instynkt macierzyński rozwinął się prawidłowo, stając przed wyborem bycia z dzieckiem a pracą zawodową nie zawaha się i nie wybierze kariery. Gdyby jednak chciała rozwijać się w tym czasie na jeszcze innych polach, powinna mieć zapewnione ku temu warunki socjalno-ekonomiczne. Niestety, poglądy głoszone przez feminizm socjalistyczny na trwale zagościły w wielu kręgach społecz-

¹L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, Wydawnictwo Salezjańskie, 1997, s. 27.

nych. Do dzisiaj w ludzkiej świadomości dom i rodzina są jednostkami represyjnymi w stosunku do kobiety.

Matka, która postanawia pozostać w domu i wychowywać swoje dzieci, spotyka się często ze społeczną dezaprobatą. Jej praca, która wymaga wiele trudu i wyrzeczeń, jest traktowana jako coś niepotrzebnego i nieprzynoszącego społeczeństwu dochodu. Poglądy takie wyznają też politycy. Szwedzki premier, Goran Persson, w trakcie swojej kampanii wyborczej we wrześniu 1998 r. stwierdził, że kobiety, które pracują w domu, nie wnoszą wkładu w dobrobyt społeczeństwa. Słowem - praca matek kształtujących ludzką istotę — przyszłych członków społeczeństwa, nie jest pracą godną uwagi, a już z pewnością nie jest pracą dla dobra społeczeństwa. Podobnie uważają polscy politycy.

Polski rząd, który skrócił urlopy macierzyńskie, a tym samym ich odpłatność, potwierdził, że w swoich poglądach nie różni się od premiera Szwecji. Tymczasem same kobiety nie robią nic, aby ten stan zmienić. Mało tego, są niesolidarne i prawie nigdy nie bronią się nawzajem, co potwierdza w swoich badaniach psycholog Katarzyna Korpolewska.

Matki decydujące się na pozostanie w domu zdane są na siebie. Często postrzegane jako życiowe nieudacznice, niemające ambicji zawodowych. Bo czy można inaczej patrzeć na kogoś, kto decyduje się odłożyć swój rozwój zawodowy na kilka lat, ryzykując nie tylko utratę stanowiska, ale w ogóle pracy? Przyczynia się to do sytuacji, o której wspomina Luciano Cian, pisząc, że: „Kobieta przeżywa napięcia 1 przeciwieństwa w poszukiwaniu własnej tożsamości. Nie można już jej utożsamiać jedynie z rolą macierzyńską czy też kogoś, kto spełnia prace domowe (...). Równocześnie wydaje się, że ani kobieta, ani mężczyzna nie wiedzą po jakiej linii musi dziś pójść kobieta, aby znaleźć jej właściwą pozycję w rzeczywistości rodziny i społeczeństwa”².

Współczesna kobieta, aby żyć w zgodzie ze sobą musi na nowo odkryć swoją prawdziwą tożsamość. Musi zdać sobie sprawę z tego, jaka jest jej natura i do czego wedle niej jest powołana. Dopiero póź-

² Tamże, s. 29.

niej powinna szukać swojego miejsca w nowej rzeczywistości. Czym zatem jest prawdziwa tożsamość kobiety? Co jest jej istotą?

Już na początku poprzedniego śmiecia, kiedy radykalne bojowniczkich ruchu kobiecego propagowały wszelkie zawody dla kobiet, Sigrid Undset w Norwegii i Edyta Stein w Trzeciej Rzeszy polemizowały z tak pojętym równouprawnieniem. Obie wskazywały na to, co stanowi głębię kobiecości i czego nie można pomijać, kiedy kobiety walczą o zrównanie swoich praw. Jak zauważyła Stein: „(-..) dusza kobieca posiada właściwe sobie trwale postawy, które od wnętrza kształtują jej życie zawodowe”³. W tym mieści się jej drugie założenie, wedle którego: „(...) specyfika kobieca zawiera w sobie powołanie do określonych zadań”⁴. Powołaniem kobiety przydanym jej z natury jest być matką i towarzyszką życia mężczyzny. Tak ukształtowane zostało jej ciało i psychika. Zatem macierzyństwo stanowi istotę kobiecości. Ono w sposób istotny wpływa na postawy kobiet, kształtuje ich życie osobiste i zawodowe. „Kobieta — jak zauważa Stein — nastawiona jest na osobiste podtrzymywanie życia i obejmuje wszystko całościowo. Nosić, karmić, strzec, żywić, dopomagać do wzrostu — oto jej naturalne inklinacje o czysto macierzyńskim wydziwisku”⁵. Abstrakcja w każdym znaczeniu jest obca kobiecej naturze, bo przedmiotem jej troski są sprawy życiowo-osobiste. Tym praktycznym dyspozycjom odpowiada sposób kobiecego poznawania, który jest nie tylko pojęciowo-analizujący, co raczej oglądowo-intuicyjny. Dzięki niemu kobiecie o wiele łatwiej jest pielęgnować i wychowywać własne dzieci. Można tu pokusić się o stwierdzenie, że kobieta niezamężna, która nigdy nie odczuła, co znaczy być matką nie zrozumie prawdziwej specyfiki kobiecej. Nie oznacza to, oczywiście, że samotne kobiety nie są w pełni kobietami. Jednak doświadczenie macierzyństwa jest decydującym dopełnieniem płci żeńskiej. Dlatego nie można go pomijać bądź traktować drugorzędnie. Ono bowiem wpły-

³ E. Stein, *Kobieta - jej gadanie według natury i łaski*, Tuchów 1995, s. 9.

⁴ Tamże, s. 9.

⁵ Tamże, s.10.

wa na najważniejsze kobiece wybory. Kobiety⁶ mogą rozwijać się w wielu dziedzinach, pracować na różnych stanowiskach, ale tylko wtedy, kiedy macierzyństwu przyznane zostanie należne mu miejsce.

Wspomniana norweska noblistka Sigrid Undset w 1918 r. stwierdziła, że: „Te, które zajmują się wyzwoleniem kobiet, interesują się wyłącznie sytuacją kobiet niezamężnych (...)”⁶. Od osiemdziesięciu lat, czyli od chwili, kiedy Undset napisała te słowa, nic się nie zmieniło. Feministki skrzętnie pomijały tematy związane z sytuacją kobiet zamężnych i matek. Najbardziej interesuje je, co może osiągnąć kobieta wolna, nieodpowiadająca za czyjeś życie. Można by rzec, że tylko takie kobiety, według nich, mają szansę coś osiągnąć. Macierzyństwo przekreśla drogę kariery. Uwikłanie w obowiązki domowe nie pozwala na jakikolwiek rozwój. I rzeczywiście, kobietom decydującym się na bycie matką o wiele trudniej realizować swoje plany zawodowe. Pogodzenie pracy zarobkowej z obowiązkami żony i matki nastrecza wiele problemów. Taka sytuacja jest m.in. efektem niewłaściwej polityki dotyczącej „kwestii kobiecej”.

Pominięcie zasadniczego aspektu kobiecości, jakim jest macierzyństwo, nałożyło na każdą z kobiet dodatkowy багаż obowiązków. A rzecz w tym, aby znaleźć inne rozwiązanie. Takie, które umożliwi pogodzenie obowiązków przydanych z natury kobiecie z pracą zawodową. Uzmysłowanie wszystkim, jak wiele czasu i energii wkłada każda z żon i matek, aby zapewnić godne warunki życia swoim domownikom, przyczyni się do poszanowania tej pracy. Tematu tego nie można lekceważyć i pomijać, kiedy porusza się „kwestię kobiecą”. Bowiem to wszystko - macierzyństwo, organizowanie ogniska domowego i praca zarobkowa - składa się na problem podwójnego zawodu kobiety. Aby ogniwa kobiecej działalności ząbebiały się w sposób naturalny, musi zaistnieć swoista harmonia. Może do niej dojść tylko wówczas, kiedy każdej z kobiet pozwoli się w pełni być sobą i kiedy każda z wykonywanych przez nią prac będzie doceniona — zarówno prawnie, jak i ekonomicznie. Być może wtedy kobiety nie

⁶J. H. Matlary, *Nonyfeminizm. Kobieta i świat wartości*, „W drodze”, Poznań 2000, s. 9.

będą musiały aż tak bardzo ze sobą rywalizować. Na nowo odkryją swoją kobiecą tożsamość i staną się sobie bliższe. Łatwiej im będzie wspólnie uświadomić wszystkim, jaka jest prawdziwa godność kobiety i do czego powołała je natura. „Kobieta bowiem — jak zauważył Jan Paweł II — właśnie poprzez poświęcenie się dla innych każdego dnia wyraża głębokie powołanie swego życia. Być może bardziej jeszcze niż mężczyzna widzi człowieka, ponieważ widzi go sercem”.⁷

Searching the own identity... On a double meaning of the woman „role”

Equality of the rights required by XIX-th century suffragists had much positive value. Women were given a height of the civil rights: right to learn, to do a professional work, to participate in governments, in ministry and in establishing of the rights. Unfortunately, in the fight for equality of the rights something very essential was lost: the femininity itself. It was so, because the emancipation required the women to come up to the men. The women had to prove to the other sex, that in no way they are worse than the men. They wanted to show, that they are able to fight and rival in „a male world” as the men. This situation lasts till today.

The women rival not only with the men for their own position, but they rival each between other yet. Nowadays one woman becomes the greatest enemy for another one. They fight one against another for partners, for a work, for their career. We should ask a question: why is it so? what is a reason of such a state?

⁷ List Ojca św. Jana Pawła II do kobiet, Pallorinum, Poznań 1995, s. 18.

Imelda Chłodna

Rudolfa Steiner a antropozoficzna nauka o wychowaniu

Trudno jest znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie, kim był Rudolf Steiner. W powodzi zarówno pozytywnych, jak i negatywnych określeń mówiących o niezwykłości tego człowieka brak najbardziej interesującego określenia: Steiner jako twórca koncepcji szkoły alternatywnej i założyciel tej szkoły. Chcąc poznać bliżej steinerowską pedagogikę, należy zaznajomić się z poglądami Rudolfa Steinera, które stanowią jej teoretyczną podstawę.

Swym badaniom nadał nazwę *ANTTZOPOZOFLA*, ponieważ prowadziły one do uświadomienia sobie prawdziwej istoty człowieka. Stanowi ona podstawę pedagogicznych poglądów tego niemieckiego myśliciela. Podstawowym założeniem jest dla niego fakt, iż poznający człowiek egzystuje niezależnie od swojej cielesności. Ów specyficzny rodzaj pedagogiki, inspirowany antropozofią ma konstytucję społeczeństwa zamkniętego, jest systemem doskonałym, w którym nie ma żadnych luk, gdzie nie dopuszcza się żadnej wiedzy zdobytej poza jego granicami. Nauczanie oparte jest m na całkowicie nowym spojrzeniu na człowieka, a więc i na rozwijające się dziecko, oraz na miejsce człowieka w świecie otaczającej go przyrody. Program kształcenia stworzony jest w oparciu o tezę, że indywidualny rozwój dziec-

ka jest powtórzeniem całej historii ludzkości. Według Steinera, fazy życia i fazy nauczania muszą być ze sobą ściśle powiązane. Zaleca on, aby nauczyciele nie traktowali kształcenia tylko jako przekazywania wiedzy i wychowania, ale także jako „karmienie dusz” uczniów.

Na tym gruncie zrodziły się poglądy Steinera dotyczące wychowania. Za namową radcy handlowego - Emila Molta, dyrektora fabryki papierosów Waldorf-Astoria w Stuttgarcie, zorganizował on szkołę dla dzieci robotników i objął nad nią kierownictwo. Od władz otrzymał pozwolenie na samodzielne zajęcie się kształceniem nauczycieli i ułożenie programu nauczania.

W ten sposób, we wrześniu 1919 roku powstała w Stuttgarcie pierwsza Wolna Szkoła Waldorfska (*Freie Waldorfschule*). Wcześniej dobrał Steiner według własnych kryteriów nauczycielskie kolegium założycielskie, które zapoznał z „ogólną nauką o człowieku” i metodyką nauczania. Zarys nowej pedagogiki przedstawił już w 1907 roku w książce pt. *Wychowanie dziecka ^punktu widzenia nauki duchowej (Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft)*.

Od owego momentu szkoły tego typu zaczęły powstawać na całym świecie. W Niemczech w tym okresie mogły one rozwijać się przez niecałe 20 lat — do roku 1938, później musiały ugiąć się przed totalitaryzmem. W okresie rządów faszystowskich rozwiązano osiem funkcjonujących szkół, mimo pewnych zbieżności między antropozofią a ideologią nazizmu. W innych krajach przetrwały. W 1945 roku dwadzieścia pięć szkół stopniowo podjęło na nowo swą działalność.

Po tym przelomie ruch szkół steinerowskich znacznie się rozszerzył — aż po Japonię i Indie. Pod koniec 1987 roku w Niemczech było już 108 takich szkół, w Holandii i Szwajcarii po 28, w Wielkiej Brytanii¹ - 23, w Danii - 17, w Szwecji - 17, w Norwegii - 16, w Finlandii - 12, w Belgii - 11, we Francji - 10. W siedemdziesiąt lat po powstaniu pierwszej szkoły dołączyły do tego grona Izrael i Egipt,

¹ W Wielkiej Brytanii w 1925 r. powstała pierwsza anglojęzyczna szkoła tego typu, New School w Streatham w Londynie, nazwana później Michael Hall, która obecnie znajduje się w Sussex.

a także Budapeszt, jako stolica pierwszego kraju z byłego obozu socjalistycznego. W tym samym czasie w USA² było ich już 60, w Australii — 16, w Kanadzie — 11. Na całej kuli ziemskiej działa teraz ponad pięćset szkół i ponad osiemset przedszkoli oraz kilkaset placówek wychowawczych dla dzieci upośledzonych, które pracują w oparciu o pedagogikę Rudolfa Steinera³.

Szkoły takie są coraz bardziej popularne także w Polsce, niestety również w kręgach katolickich. Za przykład mogą posłużyć chociażby: Szkoła Waldorfska im. Cypriana K. Norwida w Bielsku-Białej, Niepubluczna Waldorfska Szkoła Podstawowa w Olsztynie-Łupstychu, Szkoła Rudolfa Steinera w Warszawie, a także liczne przedszkola: w Bielsku-Białej, Krakowie, Olsztynie czy Warszawie⁴.

Warto zatem, mając na uwadze nieustanny rozwój ruchu szkół waldorfskich we wszystkich niemal częściach świata, przybliżyć podłoże ideowe owych instytucji, wyjaśniając, czym jest sama antropozofia i jak ujmuje się w jej świadomym nieodłącznym od ludzkiego życia aspekcie, jakim jest wychowanie.

1.

Pojęcie antropozofii

Termin ten jest nowożytnym neologizmem, który powstał w kręgu tradycji hermetyzmu. Po raz pierwszy nazwa ta pojawiła się w tytule dzieła Th. Vaughana *Antroposophia mágica* (1650).

W XIX w. antropozofia (od gr. *ánthrōpos* — człowiek; *sophia* — mądrość) oznaczała podstawową dziedzinę filozofii, zajmującą daw-

² Pierwsza szkoła waldorfska - Szkoła Rudolfa Steinera w Nowym Jorku, powstała w 1928 r.; kolejne, to m. in.: Highland Hall School w Los Angeles, Green Meadow School w Spring Valley w Nowym Jorku, Toronto Waldorf School.

³ Zob. E. M. Kranich, *Die Freie» Waldorfschulen*, w: *Arbeitsgemeinschaft' Freier Schulen. Handbuch Freie Schulen*, s. 187.

⁴ Wszystkie te przedszkola mają uprawnienia przedszkoli waldorfskich i należą do Międzynarodowego Stowarzyszenia Przedszkoli Waldorfskich.

ne miejsce metafizyki ze względu na przeorientowanie problematyki filozoficznej z ontycznej na epistemologiczno-antropologiczną.

Najbardziej wpływową koncepcją antropozofii była ta opracowana przez Rudolfa Steinera, na początku XX wieku. Zawarte są w niej wątki parafilozoficzne (wiedza tajemna) o dużym ładunku gnozy, z elementami kabaly, chrześcijaństwa i hinduizmu. Dziś pojęcie antropozofii łączone jest przede wszystkim z poglądami Steinera⁵.

Antropozofia wyrosła w klimacie sprzeciwu wobec zawężonego przez pozytywizm obrazu świata i człowieka. W II poł. XIX w. sprzeciw ten rozwijany był w ramach teozofii. Była to doktryna sformułowana przez Helenę Pietrowną Bławatską spiryistkę i teozofkę, najpopularniejszą postać okultyzmu z końca XIX w. Była założycielką wspólnie z dziennikarzem-okultystą H. Olcottem oraz prawnikiem W. Q. Judge'em, Towarzystwa Teozoficznego (1875) z siedzibą w Nowym Jorku, a następnie w Madrasie. W Indiach nastąpiła zmiana zainteresowań Bławatskiej: przestała zajmować się spirytyzmem, a za główne zadanie towarzystwa uznała kierowanie duchowym rozwojem ludzkości. Powołując się na misję powierzoną jej przez ukrytą w Himalajach hierarchię mędrców rządzących światem (tzw. mahatmów), głosiła ona istnienie bezosobowego bóstwa, wiecznych cykli natury, reinkarnacji, prawa karmana i możliwości uzyskiwania mocy paranormalnych — koncepcji przejętych z hinduskich i buddyjskich tradycji religijnych, dostosowanych do wrażliwości ludzi Zachodu. Określiła trzy główne cele Towarzystwa Teozoficznego, które ma: badać niewyjaśnione przez naukę prawa natury oraz ukryte moce i fenomeny ludzkiej psychiki, stać się ośrodkiem studiów porównawczych nad religiami oraz koncepcjami naukowymi i filozoficznymi z różnych kręgów kulturowych, stać się źródłem uniwersalnych koncepcji etycznych. Dzięki temu Towarzystwo stanowić miało załączek światowego ruchu, który skupiałby ludzi zajmujących się spirytyzmem bez względu na rasę, wyznanie i pochodzenie.

⁵ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom I, pod red. A. Maryniarczyka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, hasło: „*Antropozofia*” s. 264.

Bławatska uważała teozofię za główne źródło wszelkich prawd moralnych, doskonalsze niż jakakolwiek religia. Najbardziej podstawową taką prawdą którą pozwala poznać teozofia, jest powszechne braterstwo wszystkich ludzi, niezależnie od ich koloru skóry, rasy czy wyznania. Dlatego teozofia powinna jednoczyć przedstawicieli poszczególnych religii, dążąc do wypracowania jednolitego systemu etycznego.

Następczyni Bławatskiej, Annie Besant, powiązała te poglądy z gnostycką interpretacją chrześcijaństwa. Przyjęła m.in., że Chrystus jest boską siłą wyższą która zamieszkała w Jezusie będącym, jako wybitny okultysta, jednym z nauczycieli ludzkości.

Teozofia była na przełomie XIX i XX w. źródłem inspiracji większości nurtów ezoterycznych, m.in. antropozofii Rudolfa Steinera⁶. W styczniu 1913 roku Besant wykluczyła go wraz z całą sekcją niemiecką z Towarzystwa Teozoficznego. Od tej chwili nazwał Steiner swoją teozofię antropozofią. Chciał przez to wskazać na różnicę pomiędzy jego poglądami a założeniami Towarzystwa Besant, a ponadto podkreślić, że główną wagę kładzie w swym systemie na naukę tajemną o człowieku⁷.

Na początku XX w. założył on specjalne stowarzyszenie antropozoficzne o charakterze okultystycznym, gdzie największy nacisk kładziono na pielęgnację tego, co duchowe w naturze oraz głoszono potrzebę rozwinięcia zdolności odczuwania istnienia wyższego świata. Mówił on: „Msja bowiem naszego ruchu polega właśnie na tym, aby poprowadzić człowieka z powrotem do świata ducha, tak aby mógł widzieć, przeżywać ten świat, z którego niegdyś zstąpił na Ziemię”⁸.

⁶ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom I, pod red. A. Maryniarczyka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, autor hasła: R. T. Ptaszek, s. 598 ; *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, tom IV, pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 362.

⁷ Zob. F. Kwiatkowski, *Teozofia i antropozofia, czyli nauka tajemna o bogu i człowieku*, Wyd. „Ligi Katolickiej”, Poznań 1925.

⁸ R. Steiner, *Wszechświat, Ziemia, człowiek. Ich istota i rozwój, jak również odbicie w związku, jaki zachodzi między mitem egipskim a współczesną kulturą*, przeł. H. Dobrzyńska, M. Przyborska, Wyd. Towarzystwo Antropozoficzne w Polsce, Bielsko-Biała 1993, s. 30.

Stworzoną przez siebie antropozofię, będącą współczesną szkołą ezoterycznego wtajemniczenia, określił jako „naukowe badania świata duchowego, które przenika jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki”⁹. Antropozofia taka ma trzy aspekty: jest zbiorem metod medytacyjnych; jest światopoglądem będącym rezultatem doświadczenia duchowego uzyskanego w wyniku zastosowania tych metod (obejmującym wiedzę o Bogu, kosmosie, Człowieku Kosmicznym, o prawie karmana i reinkarnacji, o istotach anielskich i demonicznych); jest również realizowanym w różnych dziedzinach życia holistycznym programem budowy kultyury i cywilizacji alternatywnej, a zwłaszcza odrodzenia religii, stymulowania nowych form sztuki od architektury (np. Goetheanum, siedziba Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach) po taniec (eurytmia), wprowadzania w życie nowych idei społecznych (autonomia kultyury, życia społecznego i ekonomii), ekonomicznych (bankowość bez lichwy), pedagogicznych (tzw. szkoły Waldorfskie, pedagogika specjalna), medycznych (zwł. w onkologii), farmaceutycznych (np. leki Weledy i Wali), rolniczych (tzw. rolnictwo biologiczno-dynamiczne).

Antropozofię zalicza Steiner do tzw. *Geisteswissenschaften*, tj. do „nauk duchowych”, opiera się ona bowiem na założeniu, że to, co duchowe, jest nie tylko w człowieku, ale również we wszechświecie. Za warstwą zmysłową wszechświat zawiera niewidzialnego i ponadzmysłowego ducha. Człowiek może uaktywnić w sobie odpowiednie zdolności ponadzmysłowe, przekraczające poziom myślenia czysto racjonalnego, aby tę stronę duchową świata oglądać. W tym celu potrzebne jest uprawianie medytacji, która przyczyni się do rozwoju specjalnego organu poznawczego. Dotarcie do wyższego świata duchowego jest wzniesieniem się duszy do trzeciego stanu — wówczas dusza oczyszczona z tego, co materialne i zmysłowe, osiąga stan karmy. Steiner uważał, że dusza i wszechświat mają to samo źródło duchowe. Człowiek jako mikrokosmos jest odpowiednikiem makroko-

⁹ R. Steiner, *Antropozoficzne myśli przewodnie (Antroposophische Leitsätze)*, 1925.

smosu — wszechświata. Zarówno wszechświat, jak i człowiek przechodzą w swej ewolucji ku temu, co najwyższe, siedem stopni wcielenia (siedem epok planetarnych). Człowiek na przełomie XIX i XX w. znajdował się w czwartym, tzw. adantyckim stadium¹⁰.

W jednej ze swoich ostatnich prac, pt. *Antroposophische Leitsätze* (1925), Steiner opisywał antropozofię jako drogę poznania, która chciałaby doprowadzić ducha ludzkiego do Ducha w kosmosie. Natomiast w wykładzie *Philosophie und Antroposophie* (1908) określał on antropozofię m.in. następująco: „Przez antropozofię rozumiem takie badanie świata duchowego, które zanim uczyni pierwszy krok na drodze prowadzącej do wnikięcia do nadmysłowego świata, rozwija najpierw w poznającej duszy siły, które nie działają jeszcze w zwykłej świadomości i w zwykłej nauce, a które jej takie wnikięcie umożliwiają”.

Stanowczo podkreślał przy tym, że owe badania duchowe muszą się urzeczywistnić aż po konkretne efekty w praktyce. „W przeciwnym bowiem razie antropozofia nadal będzie uważana za rodzaj sektarstwa religijnego, uprawianego przez kilku zdziwaczałych fantastów. Jeśli jednak wykonywać będzie pozytywną użyteczną pracę duchową to wówczas nie będzie można odmówić temu ruchowi pełnej zrozumienia aprobaty”¹¹.

2.

Kontekst wiedzy tajemnej

Wiedza tajemna to poznanie niezmysłowej treści świata. Prawdziwe poznanie nadmysłowe polega na „przeżywaniu treści świata utajonego”. Według Steinera, dopiero dzięki poznaniu tego, co nadmysłowe, doceniamy wartość tego, co jako zmysłowe uznawaliśmy za jedyną prawdziwą rzeczywistość. Dlatego poznanie duchowe czy-

¹⁰ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom I, pod red. A. Maryniarczyka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, autor hasła: P. Jaroszyński, s. 264.

¹¹ R. Steiner, *Wychowanie dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, tłum. E. Łyczewska, Wyd. Spektrum, Warszawa 1992, s. 32.

ni człowieka bardziej zdolnym do życia. Ma ono służyć nie tylko teoretycznym potrzebom poznawczym człowieka, lecz prawdziwej praktyce życiowej.

Wiedza o rzeczach nadmysłowych umożliwia naukę o świecie zewnętrznym - „wszystko, co człowieka otacza, może się stać dla niego jasne i zrozumiałe, jeżeli spojrzy on na zjawiska zewnętrzne przez pryzmat wiedzy tajemnej”¹². Wszelkie poznanie rzeczy widzialnych, aby mogło się rozwijać, musi stale korzystać z wiedzy o świecie niewidzialnym. Jej zadanie polega na podaniu praktycznego i ujmującego istotę życia człowieka poglądu na świat. Ukazuje ona, że człowiek zdolny jest do rozwoju, że rozwijając nowe narządy, może zdobyć sobie nowe światy.

Drogę do takiej wiedzy może znaleźć każdy człowiek we właściwym dla niego czasie, jeżeli uzna istnienie rzeczy utajonych na podstawie obserwacji świata widzialnego lub chociaż w nie uwierzy i jeżeli dojdzie do wniosku, że świat utajony może się przed nim odsłonić. Steiner w swych pracach zapewnia, że to, co utajone chroni ludzkie życie przed osłabieniem duszy, rozpaczą utratą nadziei, przed wszelkimi negatywnymi uczuciami osłabiającymi ludzkie siły witalne. Tego rodzaju poznanie umacnia nas, nie tylko zaspokaja naszą potrzebę poznawania.

Ktoś, kto pragnie rozwinąć w sobie wyższe zdolności poznawcze, powinien również podjąć się poważnej pracy myślowej. Dla osiągnięcia wyższej zdolności widzenia konieczna jest wewnętrzna wytrzymałość, pewność duszy, do której doprowadzić może tylko myślenie. Jest ono najwyższą ze zdolności, jakie człowiek posiada w świecie zmysłowym.

To, czego naucza badacz duchowy, uczeń powinien uczynić treścią swego własnego świata myślowego.

Podstawową cechą kogoś, kto pragnie dojść do własnego oglądu wyższych faktów, jest bezwzględne, wolne od uprzedzeń oddanie się temu, co objawia ludzkie życie lub świat pozaludzki. Związana jest

z tym całkowita bezinteresowność, powaga, wytrwałość, właściwa ocena, spokój i opanowanie. Człowiek uczący się poznania duchowego musi rozwinąć w sobie umiejętność zachowania się wobec rzeczy i ludzi w sposób odpowiadający ich specyficznej naturze, musi uznawać wartość i znaczenie każdej z nich.

Dzięki wymienionym cechom poznający może pozwolić działać na siebie wszelkiemu bytowi, jaki znajduje się w jego otoczeniu. Ze swego myślenia powinien on uczynić myślenie poddane surowym regułom. Musi ono przyjąć wewnętrzny charakter świata duchowego. Poznający powinien więc umieć obserwować siebie i panować nad sobą. To samo dotyczy jego działania, które powinno być posłuszne prawom szlachetnego piękna i wiecznej prawdy, bez jakichkolwiek wpływów ze strony osobowości.

Duchowego życia nie można osiągnąć wyłącznie na drodze oglądu. Należy tego dokonać, żyjąc nim i doświadczając go.

Poznanie świata duchowego wiedzie ku wyższemu moralnemu poziomowi życia, ku prawdziwшему poznaniu bym zmysłowego, ku pewności życiowej i wewnętrznemu zdrowiu duszy.

Dzięki zgłębianiu prawdziwej wiedzy tajemnej człowiek zdaje sobie sprawę, że jego los ściśle wiąże się z losami całego świata i wszystkich innych istot ludzkich.

Możliwość wyższego poznania musi jednak być poprzedzona rozwojem ludzkich sił poznawczych. Rozwój ten odbywa się w oparciu o WYCHOWANIE, którego podstawą jest prawdziwa antropologia oraz prawdziwe poznanie człowieka.

Dzięki wychowaniu łączy się z jego życiem coś, co nie ma związku z dziedzicznością. Istnieją nim wewnętrzne siły, które pochodzą z poprzednich istnień.

Wiedza tajemna bada istotę człowieka, przemierzając wstecz drogę jego rozwoju. Według niej, duchowe jestestwo człowieka wielokrotnie może przybierać postać cielesną. Poznanie duchowe dochodzi nawet do epoki, kiedy owo jestestwo po raz pierwszy wstąpiło w formę cielesną gdy jaźń po raz pierwszy złączyła się z istotą zło-

zoną już z trzech ciał i odtąd bierze udział w ich rozwoju. Wcześniej ciała te rozwijały się samodzielnie.

Drogą prowadzącą do poznania wyższych światów jest tzw. **po-znanie imaginacyjne**¹³. Jest to pierwszy stopień poznania, zaraz po poznaniu przedmiotowym, czyli opartym na doświadczeniu zmysłowym. Dusza dochodzi do niego dzięki nadzmysłowemu stanowi świadomości. Postrzega ona w tym stanie fakty i istoty duchowe, do których zmysły nie mają żadnego dostępu. Nie jest m ważna treść wyobrażeń, ale zdolność duszy, która rozwija się dzięki takiemu przeżywaniu. W wyniku koncentracji na odpowiednim wyobrażeniu lub symbolu dusza zostaje zmuszona do znacznie większego wysiłku niż zazwyczaj. Wzmaga się dzięki temu jej wewnętrzna aktywność. Uwalnia się ona od cielesności, osiągając przy tym wyższy stopień świadomości, przeżywając siebie jako samodzielną istotę.

To właśnie symbole służą do wyzwolenia duszy ludzkiej od postrzeżeń zmysłowych i opartego na nich myślenia. Jednak aby to nastąpiło, człowiek musi poczuć się istotą niezależną od narządów zmysłowych i mózgu. Jest to pierwsze czysto duchowe przeżycie: uchwycenie istoty jaźni.

Z czasem wspomnienia ze świata duchowego stają się coraz wyraźniejsze. Człowiek osiąga wówczas ciągłość świadomości.

Szczególne znaczenie mają zatem dwa przeżycia duszy: pierwszym jest to, w którym człowiek po pozbyciu się wszelkich wrażeń płynących ze świata fizycznego dostrzega w swoim wnętrzu świadomą siebie istotę przebywającą w nieznanym mu do tej pory świecie. W drugim z kolei swoje dotychczasowe „ja” może odczuwać jako coś odrębnego, znajdującego się obok prawdziwej istoty człowieka. Odnosi on wrażenie, że zachowując pełną świadomość, żyje podwójnym życiem. Owa druga, nowo odkryta jaźń może osiąść zdolność postrzegania w świecie duchowym. Człowiek zacznie wówczas postrzegać rzeczywistość duchową podobnie jak postrzega świat fizyczny. To stanowi trzecie doniosłe przeżycie.

¹³ R. Steiner, *Wiedza tajemna, c%yöpogranie wyższych światów*, Wyd. MiteL Gdynia 1992, stt 121.

Przy całym tym wysiłku związanym ze szkoleniem duchowym nie można zapomnieć o tym, że postęp w wiedzy duchowej jest nie do pomyślenia bez towarzyszącego mu postępu moralnego. Prawdziwe wychowanie duchowe jest jednocześnie wychowaniem moralnym. Człowiek powinien przede wszystkim osiągnąć panowanie nad myśleniem, wolą i uczuciami.

Jego myślenie powinno być rzeczowe i konkretne: mieć ściśle określony kierunek i cel. Dusza powinna panować nad wolą nad ludzkim działaniem, aby nie dopuścić do pożądania rzeczy nieistotnych. Odnośnie zaś do uczuć, dusza ma osiągnąć pewien spokój i równowagę, do czego konieczna jest umiejętność powściągnięcia emocji, ich kontrolowania.

Kolejne ważne cechy adepta wiedzy tajemnej, to pozytywne myślenie oraz pojmowanie życia bez uprzedzeń, przesądów, wrażliwość na nowe doznania.

Człowiek, który nie spełni wyżej wymienionych warunków, będzie postrzegał świat duchowy niedokładnie i nieprawdziwie. Nieprawidłowo rozwiną się w nim narządy postrzegania nadzmysłowego.

Rozwój nie zatrzymuje się na poziomie poznania imaginacyjnego. Człowiek jest w stanie wznieść się ponad nie i osiągnąć tzw. **poznanie przez inspirację**. Rozwój poznania odbywa się zasadniczo w ten sposób, że początkowo człowiek widzi niektóre zjawiska ze świata imaginacyjnego, a po pewnym czasie czuje, że zaczyna się w nich orientować. Świat inspiracyjny jest jednak zupełnie inny od imaginacyjnego. W imaginacji poznaje się przejawy działania dusz, istot ulegających przemianom, natomiast za pomocą inspiracji przenika się do ich wnętrza. Widzi się głównie wielość istot duchowych i relacje między nimi, wyznaczone przez wewnętrzne cechy owych istot.

Na jeszcze wyższym stopniu poznania staje się możliwe przeniknięcie do ich wnętrza. Jest to tzw. stopień **intuicyjny**.

Poznanie inspiracyjne i intuicyjne możemy osiągnąć tylko dzięki ćwiczeniom duchowym. W mniejszym stopniu nawiązują one już do postrzeżeń zaczerpniętych ze świata zmysłowego. Koncentrują się

raczej na czynnościach samej duszy. Świat duchowy otwiera się za pośrednictwem postrzeżenia intuicyjnego w formie, która nie ma nic wspólnego z formą świata fizycznego.

Owa droga poznania światów nadzmysłowych wskazuje na ogromne znaczenie zrozumienia ewolucji świata w procesie poznawania istoty człowieka i sensu jego życia. Każdy bowiem człon człowieka znajduje się w związku z całym światem. Człowiek powoli dochodzi więc do poznania tych wzajemnych powiązań. Steiner określa je jako poznanie analogii między mikrokosmosem - człowiekiem a makrokosmosem - światem. Człowiek zaczyna się czuć z nim zrośnięty, nie tracąc jednak świadomości własnej odrębności.

Na końcu tej drogi człowiek staje przed obliczem Chrystusa. Dowiaduje się, jak Chrystus przyczynił się do rozwoju Ziemi i jak dalej na nią wpływa. Dzięki temu poznaje sens jej rozwoju.

Na podstawie powyższych rozważań nasuwa się wniosek, że najwyższym celem ludzkiego rozwoju jest uduchowienie osiągnięte własną pracą. To, co człowiek wypracuje w duszy, przekształci się w końcu w jego zewnętrzny świat duchowy. Stanie się on samodzielnym członkiem świata duchowego.

Natomiast dzięki ewolucji opartej na miłości dojdzie w końcu do uduchowienia Ziemi.

3.

Wychowanie dziecka w oparciu o naukę duchową

Bazując na wiedzy duchowej, Steiner rozwinął podstawy nauczania i wychowania. Posługując się opisanymi przez siebie metodami, potrafił osiągnąć zupełnie szczególną moc wglądu w przyrodę i naturę ludzką. W oparciu o ten wgląd mógł następnie wypracować formę pedagogiki adresowaną do pełnej istoty stającego się człowieka. Swe rozważania na ten temat rozpoczyna od rozważenia ukrytej natury człowieka w ogóle.

Wiedza duchowa uznaje w człowieku istnienie ciała fizycznego, ciała eterycznego - ciała życia, ciała astralnego — ciała odczuwające-

go, ciała „jaźniowego” — nosiciela wyższej duszy człowieka. „Jaźń” pracuje nad pozostałymi członami istoty człowieka, uszlachetnia je i oczyszcza.

Cały rozwój kulturowy wyraża się u ludzi w takiej pracy jaźni nad ich niższymi członami. Również poszczególne elementy kulmry i środki wychowawcze różnie działają na poszczególne człony istoty ludzkiej. Działania kulturalne i oświatowe wpływają na ciało odczuwające - wpajają mu chęci, niechęci i popędy wyższego rodzaju niż te, które miało ono pierwotnie. Zagłębianie się w dzieła sztuki działa na ciało eteryczne. Potężnym środkiem, który oczyszcza i uszlachetnia to ciało, jest religia. Ma ona ogromny wpływ na proces rozwoju ludzkości. Wynikiem pracy jaźni nad ciałem życia przez szereg wcieleń jest sumienie.

Owa praca „jaźni” może być właściwością całego rodzaju ludzkiego lub też indywidualnym dokonaniem pojedynczej jaźni wobec siebie samej.

Człowiek rozpoczynający wyższe - tajemne - szkolenie musi świadomie i indywidualnie pracować nad przeobrażaniem zwyczajów, temperamentu, charakteru, pamięci itd., mocą swej jaźni.

Ciało życia przeobraża się wówczas w ducha-życie, ciało fizyczne w ducha-człowieka. Gdy przeobrażeń tych dokonujemy wraz z całym rodzajem ludzkim lub jego częścią (np. narodem, plemieniem czy rodziną), wówczas ciało astralne przekształca się w duszę odczuwającą ciało eteryczne w duszę intelektualną a ciało fizyczne w duszę świadomą.

Widzimy więc, że dusza odczuwająca, intelektualna i świadoma oraz wyższe człony natury ludzkiej: duch-samość, duch-życie i duch-człowiek pojawiają się jako produkty przeobrażeń w owych czterech podstawowych członach istoty człowieka.

Wiedza duchowa mówi o trzech narodzinach człowieka. Narodziny fizyczne polegają na tym, że człowiek zostaje uwolniony od fizycznej osłony matczynej, dzięki czemu może nań działać bezpośrednio otaczający go świat fizyczny. Jego zmysły otwierają się na

świat zewnętrzny. Ciało eteryczne zostaje uwolnione z osłony eterycznej otaczającej człowieka około siódmego roku życia, czyli wraz ze zmianą zębów. Wreszcie ciało astralne wyswobadza się z osłony astralnej wraz z dojrzeniem.

Wychowawca, aby mógł we właściwy sposób pracować nad owymi członami, musi zbadać ich naturę. Ich rozwój dokonuje się w różnych okresach w różny sposób. Znajomość więc tych praw rozwoju natury ludzkiej jest właściwą podstawą wychowania i nauczania. Prawdziwą szmkę wychowania można budować jedynie na rzeczywistym poznaniu istoty ludzkiej.

Wychowawca musi wiedzieć, na którą część istoty ludzkiej trzeba oddziaływać w danym okresie życia i na czym polega odpowiednie oddziaływanie.

Pierwszym ważnym okresem będącym kształtowaniem instrumentu dla życia dorosłego człowieka jest dzieciństwo. W nim stopniowo ujawniają się zdolności, predyspozycje, a także słabości i trudności. Jeżeli rozumiemy głębsze potrzeby dzieciństwa oraz naturę przeszkód, które pojawiają się w zewnętrznym i wewnętrznym życiu, możemy jako wychowawcy znacznie wspomóc proces prowadzący do świadomej i cechującej się odpowiedzialnością dojrzałości. Nauczyciel może pomóc siłom danej indywidualności w urzeczywistnieniu się, usuwając niekorzystne wpływy i wspierając warunki harmonizujące z naturą dziecka.

Zdaniem Steinera, każde dziecko odbywa swoistą podróż, podczas której odkrywa świat i samego siebie. Bez względu na to, kim stanie się później, jako dziecko pozostaje pod odpowiedzialną opieką wychowawców - rodziców czy nauczycieli, która może dopomóc lub przeszkodzić ukrytym w nim predyspozycjom. Dzieciństwo jest procesem zarówno budzenia się, jak i rozwoju prowadzącego do obudzenia się osobowości dorosłego.

Z chwilą narodzin fizycznych narządy fizyczne muszą przyjąć pewne formy. W całym późniejszym okresie odbywa się wzrastanie, które dokonuje się w oparciu o owe formy, jakie wykształciły się do siódmego roku życia. Jeżeli wykształciły się formy prawidłowe, to

wzrastają formy prawidłowe; jeżeli zniekształcone, to rosą formy zniekształcone. Później nie można już naprawić tego, co wychowawca zaniedba w tym okresie. To właśnie on ma zadbać o właściwe otoczenie fizyczne po narodzinach. Tylko prawidłowe otoczenie fizyczne działa na dziecko tak, że jego narządy fizyczne nabierają właściwych form.

Czymś, co umożliwia dziecku włączenie się w swoje otoczenie, są naśladowanie i przykład. Tę skłonność wykazuje ono w wieku przedszkolnym. Dziecko naśladuje to, co zachodzi w jego otoczeniu fizycznym, a jego narządy fizyczne, naśladując, przybierają formy, które już im pozostają. Otoczenie fizyczne rozumiane jest m w jak najszerszym sensie. Należy do niego wszystko, co rozgrywa się w otoczeniu dziecka, co postrzegają jego zmysły, co z fizycznej przestrzeni może działać na jego siły duchowe.

Nie tylko postrzegalne czyny ludzi stale obecnych w otoczeniu dziecka, lecz także ich usposobienie i charakter stają się przez naśladowanie częścią życia i postępowania dziecka. Przejmowane w ten sposób z otoczenia wartości moralne mają dla jego przyszłego życia decydujące znaczenie.

Do sił działających plastycznie na narządy fizyczne należy radość z otoczenia i z otoczeniem. Ogromne znaczenie ma w tym okresie szcera miłość wychowawcy. Naśladując w takiej atmosferze miłości zdrowe przykłady, dziecko znajduje się w swoim właściwym środowisku.

Należy więc z całą stanowczością dbać o to, by w otoczeniu dziecka nie działo się nic, czego nie wolno by mu było naśladować.

Szczególnie ważne w okresie wczesnego dzieciństwa jest to, by takie środki wychowawcze, jak np. piosenki dla dzieci, działały na zmysły przez możliwie najpiękniejsze, jak najbardziej rytmiczne wrażenia. O wiele ważniejszy od sensu jest w tym okresie piękny dźwięk. Duże znaczenie ma również siła budująca narządy, jaką posiadają taneczne ruchy prowadzone przez rytm muzyczny.

Wraz ze zmianą zębów ciało eteryczne pozbywa się zewnętrznej osłony eterycznej i rozpoczyna się okres, w którym przez wychowa-

nie można wpływać na ciało eteryczne z zewnątrz. Przekształcanie i wzrost ciała eterycznego polega na przekształcaniu i rozwoju skłonności, przyzwyczajęń, sumienia, charakteru, pamięci, temperamentu. Na ciało eteryczne działa się przez obraz, przykłady, ukierunkowane prowadzenie fantazji. W otoczeniu dziecka w tym okresie powinno się znajdować to, co posiada sens i działa przez obraz i porównanie. Obraz duchowy jest prawidłowym środkiem wychowania w tych latach. Młody człowiek powinien mieć wokół siebie takie osoby, którym przypatrywanie się będzie mogło wzbudzić w nim pożądane siły intelektualne i moralne. Najważniejszą rolę w wychowaniu pełnią teraz pójście w ślad i autorytet. Naturalny, niewymuszony autorytet musi stanowić bezpośredni wzór duchowy, według którego młody człowiek kształtuje swoje sumienie, przyzwyczajenia i skłonności, dzięki któremu ukierunkowuje się jego temperament. Na rozwijające się ciało eteryczne działają pełne życia obrazy przemawiające przez swoją duchową plastyczność i sugestywność. Ma to duże znaczenie jeszcze z tego względu, że młody człowiek musi przyswajać sobie tajemnice przyrody i prawa życia nie poprzez suche intelektualne pojęcia, lecz poprzez symbole, obrazy, porównania. Konieczne jest więc, aby nauczyciel miał do dyspozycji porównania dla wszystkich praw przyrody i tajemnic świata. Według Steinera: „wiedza duchowa ma dla wszystkich tajemnic świata trafne porównania, obrazy wzięte z istoty rzeczy, które nie powstają dopiero za sprawą człowieka, lecz które siły świata same kładą u podłoża w akcie stworzenia. Dlatego wiedza duchowa musi być pełnym życia podłożem wszelkiej sztuki wychowania”¹⁴.

Silą duszy, która w tym okresie rozwoju człowieka ma szczególne znaczenie, jest pamięć. Dla jej pielęgnowania młody człowiek musi uczyć się rzeczy, których pojęciowe zrozumienie powinien przyswoić sobie dopiero później. Człowiek najlepiej uczy się ujmować później w pojęciach to, co w tym okresie przyswoił sobie najpierw czysto pamięciowo. Błędem jest zbyt angażowanie intelektu w okresie, w któ-

¹⁴ R. Steiner, *Wychowanie dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, przeł. E. Łyczewska, Wyd. Spektrum, Warszawa 1992, s. 24.

rym chodzi o wykształcenie pamięci. Im więcej młody człowiek opanuje pamięciowo, zanim przejdzie do ujęcia pojęciowego, tym lepiej.

Dużą wagę przywiązywał Steiner do temperamentu człowieka. Poznanie temperamentu każdego ucznia uważał za podstawowy obowiązek nauczyciela. Był przekonany, że owe cztery temperamenty: choleryczny, melancholijny, flegmatyczny i sangwiniczny są decydującymi determinantami psychologicznymi i upatrywał ich źródła w dominacji jednego z czterech ciał człowieka. Wyjaśniał to następująco: „Jeśli Ja człowieka dzięki jego losom stało się tak silne, że jego siły panują w poczwórnej naturze człowieka, wówczas powstaje temperament choleryczny. Jeśli (człowiek) podlega głównie siłom ciała astralnego, wówczas przypisujemy mu temperament sangwiniczny. Jeśli na pozostałe człony nadmiernie oddziałuje ciało eteryczne, wówczas powstaje temperament flegmatyczny. I jeśli w ludzkiej naturze panuje ciało fizyczne wraz ze swymi prawami, tak że jądro istoty nie jest w stanie przewyciężyć pewnej oporności ciała fizycznego, wówczas chodzi o temperament melancholijny”¹⁵.

Oznacza to, że człowiek, który jest opanowany przez ciało Ja i posiada poprzez to dużą samoświadomość, ma skłonność do temperamentu cholerycznego. Ktoś, kto szczególnie silnie odczuwa ból i przyjemność, ponieważ dominuje w nim ciało eteryczne, jest sangwinikiem. Ten, czyje życie duchowe określają takie niezmiennające się czynniki, jak nawyki i pamięć, jest flegmatykiem. Melancholikiem natomiast jest ten, kto podlega swojemu ciału fizycznemu. Przewaga w danej jednostce takiego, a nie innego temperamentu zależy od karmy - prawa przeznaczenia.

Jeśli jeden z czterech temperamentów całkowicie zdominuje w człowieku pozostałe, przybierze on charakter patologiczny. Steiner określa patologię w następujący sposób: „Jeśli temperament melancholijny ulegnie zwyrodnieniu i nie pozostanie w obrębie duchowych granic, lecz rozszerzy się na to, co cielesne, wówczas zrodzi się obłąd (*Wahnsinn*); obłąd jest zwyrodnieniem temperamentu melancholijnego.

¹⁵ R. Steiner, *Das Geheimnis der Temperamente*, Dornach 1975, s. 20.

Zwyrodnienie temperamentu flegmatycznego jest ociężałością (umysłową) albo głupotą. Zwyrodnienie sangwicznego jest wariactwem (*Narrheit*). Zwyrodnienie cholerycznego jest szaleństwem (*Tobsuchi*)¹⁰⁶.

Zadaniem wychowawcy jest zapobieganie tym „patologiom”. Powinien on uzyskać „obraz istoty” każdego ucznia.

Tylko dzięki jasnemu uświadomieniu sobie, jak poszczególne zabiegi wychowawcze działają na młodego człowieka, można wyrobić sobie odpowiednie wyczucie, właściwy takt, pozwalający w konkretnym przypadku postąpić właściwie. Nauczyciel musi zatem wiedzieć, jak należy postępować z poszczególnymi siłami duszy, czyli z myśleniem, uczuciem i wolą, aby ich rozwój oddziaływał z kolei na ciało eteryczne, gdy w czasie pomiędzy zmianą zębów a dojrzałością płciową może się ono coraz doskonalej kształtować dzięki wpływom z zewnątrz.

Właściwe stosowanie w ciągu pierwszych siedmiu lat życia omówionych powyżej zasad wychowania stanowi podłoże dla rozwoju zdrowej, silnej woli. Musi ona bowiem opierać się na w pełni rozwiniętych formach ciała fizycznego. Ogromne znaczenie mają m. przeżycia religijne, w których objawia się to, jak człowiek czuje się włączony w świat jako całość.

Świat uczuć rozwija się we właściwy sposób przez porównania i symbole, a szczególnie przez to wszystko, co niosą przykłady znamienitych ludzi zaczerpnięte z historii i innych źródeł. Ważne jest także zagłębianie się w tajemnice i piękno przyrody, pielęgnowanie zmysłu piękna, obudzenie poczucia artystycznego, odczuwania rytmu. Dzięki obrazom życia i autorytetom stanowiącym wzór, kształtuje się w tych latach również uczucie moralne, uszlachetnia się i piękniej stosunek człowieka do człowieka.

Myślenie w swojej właściwej postaci - jako życie wewnętrzne w oderwanych, abstrakcyjnych pojęciach - musi w rozważanym okresie życia nadal jeszcze pozostawać na nieco dalszym planie. Mędz

siodmym rokiem życia a okresem dojrzałości płciowej musi ono wzrastać pośród innych przeżyć duszy, aby później, po osiągnięciu dojrzałości płciowej, człowiek był zdolny do w pełni samodzielnego wyrobienia sobie własnego zdania w obliczu spraw życia i nauki.

Wiedza duchowa dostarcza właściwej podstawy nie tylko dla duchowej, lecz także dla fizycznej części wychowania. Rozwijające się ciało eteryczne musi bowiem dzięki ćwiczeniom fizycznym mieć poczucie wzrastania oraz stale wzmagającej się siły. Osoba kształtująca takie ćwiczenia musi posiadać umiejętność doświadczenia w sobie, jak pewne ruchy wywołują przyjemne, radosne poczucie siły, a inne pewnego rodzaju jej utratę. Żeby możliwe było prowadzenie ćwiczeń ruchowych w tym kierunku, trzeba, by nauczyciel posiadał to, co może mu dać jedynie wiedza duchowa, a szczególnie płynące z niej usposobienie.

Ciało astralne rodzi się dopiero wraz z dojrzałością płciową. Nadchodzi wówczas także czas, gdy człowiek dojrzewa do wyrobienia sobie własnego sądu o rzeczach, których nauczył się wcześniej. Człowiek może bowiem osądzać dopiero wtedy, gdy zgromadzi w sobie materiał, który może osądzić, porównać. Żeby stać się dojrzałym do myślenia, trzeba przyswoić sobie poszanowanie tego, co myśleli inni. Młody człowiek musi mieć poczucie, że najpierw trzeba się uczyć, a dopiero potem sądzić.

Antropozofia pełni zatem ogromną rolę jako droga do uzyskiwania wiedzy o świecie i człowieku. Nauczycielowi jest ona potrzebna nie po to, aby uczynił z niej bezpośredni przedmiot lekcji, ale dla własnego wykształcenia. Steiner często akcentował to, że przez tego rodzaju wewnętrzne szkolenie pedagog może w istotny sposób polepszyć swą umiejętność posługiwania się jego metodą obserwacji rozwoju dziecka.

Pedagogika steinerowska, jako szmka wychowania stworzona przez Rudolfa Steinera, nie jest więc prostą sumą metod pedagogicznych, lecz pewną postawą życiową. Tym, co nadaje szkołom steinerowskim ich specyficzny walor, jest fakt, że członkom ich gron nauczycielskich przyświeca ten sam cel duchowy. Nauczyciele wypełniają swoje

codzienne zadania, stale studiując wiedzę o człowieku i podążając drogą antropozoficznego szkolenia duchowego.

Twórca nazywa swą pedagogikę „wychowaniem do wolności”, ponieważ dąży ona do usunięcia możliwie wielu przeszkód fizycznych i psychicznych, jakie mogą pojawić się na drodze osiągnięcia „świadomego panowania jaźni w wieku dojrzałym”.

Jak w praktyce objawia się ów jednolity charakter postulowanego przez Steinerę światopoglądu, w którym tak wielką rolę odgrywa antropozofia?

Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie szkoły waldorfskiej, zarówno w jej stereotypowej architekturze, wzorcach barw, organizacji, działaniu, jak również w myśleniu i argumentowaniu. Jako przykład mogą posłużyć choćby wytwory artystyczne i rękodzielnicze powstałe pod kierunkiem waldorfskich pedagogów. Wyraźnie nie zgadzają się one z głównym założeniem owych szkół, jakoby znacznie większy nacisk kładło się w nich na rozwijanie indywidualności każdego ucznia niż w innych szkołach.

Skutkiem tego, każde dziecko, które nie jest przyzwyczajone do specyficznego otoczenia tych szkół, musi być od nowa przystosowywane do ich anachronicznego systemu symboli, wartości i wierzeń.

Nasuwa się podejrzenie, że szkoła waldorfska podciąga dzieci pod jeden pedagogiczny schemat i aplikuje im zideologizowaną terapię wychowawczą która raczej klóci się z wolnością w potocznym jej rozumieniu.

Ten swoisty rodzaj wychowania musi się ciągle liczyć z tym, że w realizacji swego systemu wartości będzie napotykać na opór, ponieważ nie sprzyjają mu warunki społeczne istniejące poza waldorfskim światem. Dlatego specyfiką tego typu szkół jest to, że każdy należący do nich członek ma możliwość zaspokojenia wszystkich swoich potrzeb w ich obrębie. W interesie szkoły leży bowiem to, aby zająć czas, jakim dysponuje jednostka aby dokładnie wypełnić jej życie. To dlatego większość szkół waldorfskich jest szkołami całodziennymi.

Znamiennym jest również fakt, że nieustannie apeluje się w nich do nauczyciela o gotowość do działania i poświęcenia. Mobilizująco działa też nań przekonanie, że może osiągnąć całkowite szczęście, jeśli tylko będzie właściwie postępował, jeśli będzie „czysty, pobożny i dobry”. Tak więc antropozoficzna pedagogika waldorfska nie jest dla swoich przedstawicieli tylko rodzajem zbawiennej nauki, wymaga też od nich olbrzymiego wysiłku. Nic więc dziwnego, że często obserwowanym w szkole waldorfskiej zjawiskiem jest syndrom szybkiego wyczerpywania się ludzkich sił do pracy.

Uczniowie są tak bardzo obciążeni lekcjami i różnymi zajęciami, o których była mowa wcześniej, że nie znajdują już czasu, by poznać swych rówieśników nienależących do subkultury waldorfskiej.

Typowy nauczyciel waldorfski obraca się z reguły w kręgu osób o poglądach takich samych jak jego, i to nie tylko w szkołach, lecz także na seminariach i konferencjach pedagogicznych, na których ciągle omawia się według tego samego schematu te same teksty antropozoficzne. W bibliotekach szkolnych i nauczycielskich dominuje literatura antropozoficzna; prowadzi to nawet do powstawania typowego waldorfskiego sposobu mówienia, rozpoznawalnego zarówno po intonacji, jak i po doborze słów.

Ten, kto intensywniej zajmie się problematyką steinerowskiej pedagogiki, szybko dostrzeże, że nie brakuje zarówno zdecydowanych jej zwolenników, jak i przeciwników. Ci ostatni zarzucają jej głównie: dogmatyzm i brak tolerancji u nauczycieli, zamachy na cielesną i duchową integralność uczniów, monizm, represyjne i autorytarne metody wychowania, ideologiczny charakter treści nauczania, a ponadto elitaryzm, pajdocentryzm i fasadowość, której przejawem są pompacyjne obchody świąt i uroczystości państwowych i szkolnych z typowym dla tych obchodów przerostem formy nad treścią. Zarzut „fazowego dogmatyzmu” wiąże się natomiast z opracowaną przez Steinera typologią rozwoju psychofizycznego uczniów.

Zdumiewające jest to, że w szkole waldorfskiej od siedemdziesięciu lat pracuje się według tych samych zasad i metod.

Szkola ta wychodzi nie tylko od antropozoficznego obrazu świata i własnej chrystologii, lecz także od koncepcji człowieka, w której ignoruje się takie zjawiska, jak akceleracja, zmieniające się warunki dorastania w społecznym i naturalnym otoczeniu oraz zmiana paradygmatu obrazu świata i jej konsekwencje dla świadomości ludzi współczesnych.

Od samego początku dokonuje się m selekcji dzieci, dobierając te, które pasują do steinerowskiej pedagogiki: o przydatności dziecka i rodziców decyduje komisja złożona z lekarza szkolnego, eurytmika bądź innego nauczyciela będącego członkiem „konferencji wewnętrznej” oraz przyszłego wychowawcy klasy.

Jednak to sami rodzice przyprowadzają swoje dzieci do ośrodków pedagogicznych oddziaływania antropozofii, gdzie zarówno oni, jak i ich dzieci stykają się automatycznie z jej podstawowymi ideami. Wielu z nich uważa szkołę waldorfską za rodzaj „szkoły alternatywnej”, akceptując jej „chrześcijański” charakter w zamian za zwodniczo brzmiące hasła i założenia, dzięki którym pasuje ona dokładnie do istniejących trendów: brak czy osłabienie nacisku na osiągnięcia, zajęcia rzemieślnicze, artystyczne i muzyczne — a wszystko to w zintegrowanej formie. Nie wiedzą oni jednak, ani czego, ani jak ich dzieci będą się uczyły. Mają jedynie mgliste wyobrażenie, że w szkole waldorfskiej wychowuje się inaczej, z poszanowaniem dziecka.

Sytuację pogarsza dodatkowo fakt, że uczeń ma do czynienia z nauczycielem, który jest reprezentantem antropozoficznego światopoglądu i porusza się niemal wyłącznie w waldorfskim świecie. Przebywa więc z przedstawicielami ograniczonego świata, choć ma być przecież przygotowany do życia w „normalnym” świecie. Waldorf-Schulen, głosząc postulat przygotowania uczniów do takiego życia, realizują go w warunkach od tego życia na ogół dość odległych, a przynajmniej odbiegających od tych, w jakich żyje ogromna większość dzieci i młodzieży w Niemczech i na całym świecie, gdzie funkcjonują tego typu instytucje waldorfskie.

Rudolf Steiner's anthroposophical teaching on education

The Author presents a profile of an anthroposophist, creator of the conception of alternative school and founder of that school — Rudolf Steiner. She indicates an ideological basis of unceasingly progressing movement of so-called Waldorf schools all over the world. She explains what the anthroposophy itself is and how an inseparable from human life aspect, ie. education, is determined in its light. At the beginning of the XX-th century Steiner worked out the most influential idea of anthroposophy, founding a special anthroposophical association of an occultist character. Basing on a spiritual knowledge he developed bases of teaching and educating. In the article there is also a brief description of a process of the spiritual knowledge conquering, what is - according to Steiner — indispensable to a correct development of the human being. In the conclusion the Author pays attention on the threats, which comes from this specific kind of pedagogics, showing how in practice the character of outlook on Hfe, postulated by Steiner and dominated by anthroposophy, looks like.

Feliks Koneczny

Zwierzchnictwo moralności¹

Totalizm - to znaczy wszystkość! Katolicki totalizm określił Pius XI w roku 1937, że to jest prawo posłuszeństwa Bogu we wszystkim, obejmujące „wszystkie kręgi życia”, bo chodzi zawsze i we wszystkim o to, żeby uzgodnić całe życie z moralnością.

„Niedziela” pisała już o tym przy rozmaitych sposobnościach, a ja chciałbym tylko dopisać jeszcze jedną uwagę.

Jako totalizm, ogarnijmy w myśli cały świat! Lecz jak wyliczyć i jak objąć wszystko, co ludzkie? Wszelkie możliwości wszystkich krajów i czasów? Trzeba jakiegoś drogowskazu. Znajdzie się w katechizmie, gdzie powiedziano, że człowiek składa się z ciała i duszy. Sprawdza się to w historii, w socjologii, w ekonomii, we wszystkim cokolwiek tyczy się człowieka.

Wszystko, cokolwiek jest ludzkiego, i co pozostaje w jakimkolwiek związku z człowiekiem, posiada zawsze dwie strony, cielesną i duchową, bo na tym świecie dusza nie obejdzie się bez ciała. Każda sprawa posiada stronę wewnętrzną i zewnętrzną treść i formę. Wszelka treść, sama istota rzeczy musi być tu na Ziemi przyobleczona w jakąś formę. Jałową jest myśl, której nie odzieje się w słowa w stosownej i trafnej formie! Pełnia życia wymaga tego i tamtego obustronnie, równocześnie. Niedomaganie czy to treści czy to formy, spowoduje wykołajenie całości.

Cielesna i duchowa strona życia liczy po dwa działy. Na **cielesną składają się pojęcia zdrowia i dobrobytu, dobra material-**

¹ Artykuł ten po raz pierwszy ukazał się w „Niedzieli” Nr 1 z 1947 r.

negó, na duchową dobro moralne i prawda przyrodzona (nauka) i nadprzyrodzona (religia). Pomostem pomiędzy nimi jest piękno, będące kategorią wspólną ciała i duszy.

Razem tedy jest pięć działów życia ludzkiego, pięć kategorii bym. Stanowią one **pięciokształt** życia, czyli (z łacińskiego) **quincunx**.

Nikt nie zdoła wymyślić żadnego objawu życia, któryby się nie mieścił w tym pięciokształcie i jego działach. To jest totalizm najbardziej totalistyczny!

Ani jeden z tych działów nie działa jednak sam, lecz pozostają one w ciągłym związku. Czyż stan zdrowia nie wpływa często na nasz stan ducha, wzbudzając już to ochotę, już to przygnębienie? Im więcej chorób w społeczeństwie, tym więcej sił marnuje się. Znana jest zasada zdrowego ducha w zdrowym ciele. Wiadomo, że na misjonarzy do krajów pogańskich przyjmuje się tylko kapłanów silnych, tryskających zdrowiem, bo inaczej nie daliby rady swym obowiązkom.

I nawzajem, duch oddziaływa silnie na ciało. Siła duchowa pomaga, by udźwignąć ciężar nędzy cielesnej. Historia wymienia szereg bohaterów o ciele nader słabym, którzy atoli duchem wielkim celując, dokonali dzieł chwalebnych i umieli pokonywać swą wåtłość cielesną. Każdy lekarz przyświadczy, że pacjent tym łatwiej pokona chorobę, im jest silniejszego ducha. W dziełach lekarskich coraz częściej czyta się, że spowiednik jest najlepszym współpracownikiem lekarza. Zapiszmyż w częstochowskiej „Niedzieli”, że pierwszy zwrócił na to uwagę przed przeszło 30 laty Polak, sławny lekarz częstochowski ś.p. Władysław Biegański (twórca filozofii medycyny).

Ileż zachodzi związku pomiędzy zdrowiem a moralnością! Widzimy na codziennych przykrych przykładach, jak psuje się zdrowie dla braku moralności.

Podobnież kategoria dobrobytu ma swoje związki na wszystkie strony. O głodzie i chłodzie ciężko uczyć się samemu, a cóż dopiero nauczać drugich! Nędza obniża oświatę, dobrobyt może ją podnosić. Któż nie przyświadczy, że obniżenie wartości pieniądza przyczynia się do zubożenia ogółu? Spostrzegł to pierwszy Mikołaj Kopernik (1543), sława naszego narodu. Wydał osobną rozprawę naukową o tym

jak „pieniądz podły” pociąga za sobą ubytek artystów, pisarzy, uczonych, a nawet dobrych rzemieślników.

Zabiegać o dobrobyt wolno każdemu, a dla ojców rodzin stanowi to nawet bezwzględny obowiązek. Lecz do rozmyślań o kategorii dobra materialnego przyłącza się kategoria dobra moralnego i robi zastrzeżenie: Byle uczciwie! Zachodzą więc związki z moralnością i przy zdrowiu, i przy dobrobycie.

Przejdźmy do kategorii duchowej, do prawdy. Wzniosły to dział życia! Bez rozwoju nauk teologicznych upadłaby moralność; bez nauk świeckich nie byłoby oświaty. Nauka wyprzedza bowiem oświatę; ta zaś jest spopularyzowaną nauką. Kraj bez nauk utraciłby wkrótce oświatę. W ciemnocie umysłów zapanowałyby i nędza materialna i choróbska wszelkie zaraźliwe, bo tylko ludzie oświeceni umieją walczyć z chorobami i ubóstwem.

Tak — to wszystko ma związek ze wszystkim. Najdobitniej może okazuje się to w kategorii piątej, na pięknie. Kto dba o estetykę życia powszedniego po prostu, żeby upiększyć sobie mieszkanie, żeby miłej dla oka nakryć stół i żeby wszystko koło niego było czyste, ten przyczynia się wielce do dobrego stanu swego zdrowia. Lecz spójrzmy na sprawę wyższego rzędu: Wzniosłe, wspaniałe są nasze święte miejsca częstochowskie, cudowna kaplica, cała świątynia i sławna wieża; nawet na krużgankach i placach Jasnej Góry myśl ulata do Boga. A czy one nie są zarazem piękne? Może też to piękno pomaga myśli do wyższego lotu? Czyż można wyobrazić sobie świętość w brudzie? Wszystkie sztuki piękne, poezja, malarstwo, rzeźba, muzyka, służą do upiększania naszych kościołów, a liturgia katolicka jakżeż pełna jest estetyki! Albowiem piękno wkracza śmiało w kategorie duchowe. Dlaczegoż miałyby być brzydkimi lub nudnymi prawda albo dobro? Czemuż nie nadawać pięknej szaty zewnętrznej kategoriom moralności i prawdy?

Wiążą się tedy i zachodzą wzajemnie na siebie wszystkie pięć kategorii bytu, bo one wspomagają się wzajemnie. One tworzą harmonię życia pocziwego człowieka, który nigdy nie ubliży żadnej z nich. Każdy z nas według swej możliwości stara się pojąć dobro duchowe i materialne ze wszystkich pięciu kategorii.

Jakiegokolwiek doskonalenie się w jednej kategorii naszego *quincunxa* prowadzi do nawiązania stosunków z innymi kategoriami. One wszystkie się uzupełniają i tego właśnie wymaga życie normalne. Ale czy życie normalne obejdzie się bez hierarchii? Z tych pięciu kategorii jedna ma pierwszeństwo przed innymi. Hegemonia, zwierzchnictwo, jest przy kategorii dobra moralnego. Ona musi rządzić całym naszym pięciokształtem.

A zatem: nie wolno pielęgnować zdrowia w sposób urągający moralności, np. brać kąpiele słoneczne na rynku. Dorabiać się możliwości godzi się tylko w sposób uczciwy. Nie powinno się używać wiedzy na zło. Nie ma gorszego obniżenia nauki, jak oddawać ją na wysługi celów niegodnych z wyższym przeznaczeniem człowieka. Nie godzi się szerzyć zepsucia piórem ni pędzlem malarskim, ni dłutem rzeźbiarskim.

Im wyższe ktoś posiada wykształcenie moralne, tym chętniej poddaje się hegemonii.

Pełna świadomość moralna wymaga pracy nad sobą i rozważań i studiów. Naukę moralności, zwaną etyką można uprawiać jak każdą inną naukę, od małego szkolnego katechizmu aż do mozofii. Etykę zowieśmy również przysposobieniem moralności do życia, oczywiście nie tylko do prywatnego, ale również publicznego. Według nauki katolickiej, etyka jest jedna i ta sama dla kółka rodzinnego, dla wielkich kręgów państwa i społeczeństwa. Państwo musi być opanowane przez etykę.

Oto jest totalność katolicka. Zawołam więc donośnym głosem:

My chcemy etyki totalnej!

Jak sądzą czytelnicy „Niedzieli”, czy hasło takie nie byłoby już czymś na poczet ślubowania jasnogórskiego? My, katolicy, osądzamy wszystko a wszystko ze stanowiska etyki, bo przy niej jest zwierzchnictwo nad domem i państwem. Nie ma zakątka życia, gdzie byśmy nie badali, nie pytali, czy m panuje moralność? I oceniamy wszystko a wszystko według stosunku do etyki.

Feliks Koneczny

Potrójna walka o byt¹

Wybrańcami losu są tacy, którym dano walczyć o dobrobyt, to znaczy nie tylko o zaspokojenie głodu, lecz o stałą poprawę warunków bytu. Powinno się zarabiać więcej, niż się koniecznie potrzebuje! Dobrobyt zaczyna się dopiero wtenczas, gdy się ma na takie wydatki, bez których można by się obejść.

W Polsce większość ludności wysiła się, żeby się tylko utrzymać przy życiu, żeby nie umrzeć z głodu. Niestety, jesteśmy najuboższym narodem w Europie. Trudno ojcu rodziny spełnić obowiązek względem żony i dzieci, żeby im dostarczyć dostatecznego utrzymania. Zony muszą dźwigać materialny ciężar życia na równi z mężem i zarabiać poza domem. Zamiast pilnować dzieci, domu i rodziny, one muszą codziennie odrywać się od własnych dzieci i gonić po mieście za groszem.

Walka o sam byt materialny nie powinna zajmować za dużo miejsca. Z reguły gonią też ludzie za dorobkiem w celach wcale nie materialnych. Nawet tacy, których całe życie zamknięte jest w ciasnym kole własnych tylko, osobistych interesów, widzą prawie zawsze w pieniądzu tylko środek do innych celów. Utrapiiona gonitwa za groszem zmierza często do tego, żeby mieć za co posłać dziecko do szkół, coraz częściej do najbliższej szkoły zawodowej. Za granicą stoją rzemiosła znacznie wyżej niż u nas, bo tam więcej jest takich rodzin które stać na to, żeby ich synowie kończyli nawet szkołę średnią zawodową.

¹ Artykuł po raz pierwszy ukazał się w „Niedzieli” Nr 4 z 1947 r.

Dobrobyt zamienia się w oświatę i nawzajem oświata pomaga dobrobytowi. Działa m. tzw. przemienność sił. Jedna siła zamienia się w drugą podobnie jak w przyrodzie np. siła wodna zamieniać się może w prąd elektryczny, ten zaś w ciepło itp. Staczają tedy ludzie często długoletnie, a ciężkie boje w materialnej walce o byt dlatego, że właściwie toczą walkę o byt oświatowy, umysłowy. Ten rodzaj walki o byt nie jest bynajmniej lżejszy od tamtego!

Wypadnie niejednemu lata całe nie dojechać, żeby móc skończyć szkoły. A czy życie profesorów jest może jaką łaką ukwieconą? Uczenni prowadzą z reguły życie ascetyczne.

Borykają się ludzie z losem, żeby sobie zdobyć pewną pozycję w świecie, jakieś większe „uważanie” u bliźnich. Nie chce się być popychadłem, jakąś „hetką-pętelką”. Zarobkiem, dorobkiem, oświatą i ogładą zdobywa się szczebel po szczeblu w górę, ażeby coś znaczyć między ludźmi.

Jest to trzeci rodzaj walki o byt: o byt moralny.

Czasem wypada staczać ją w ściślejszym znaczeniu tego słowa. Spowiednicy wiedzą ile zmagają z samym sobą dokonuje wielu żeby pozostać moralnymi, żeby odrzucić pokusę zła. Wcale nie należeli do rzadkości i tacy, którzy cierpieli za to, że się skusić nie dali; bo ponosili szkody, straty i nawet narażali się na prześladowania. Przecierpieli to wszystko, byle wygrać walkę o byt moralny.

Czasem wypadnie walkę taką toczyć gromadnie, wszyscy razem, ramię przy ramieniu. Cały naród polski pokazał, jak wysoko potrafi wznieść się w takiej walce, lecz nie zaprzę się ni wiary, ni ojczyzny. Choćby Niemcy i dłużej byli panowali w Polsce, nie byliby dali rady naszemu katolicyzmowi ni polskości naszych serc i umysłów. Czyż nie była to najwznioślejsza walka o byt moralny?

A zatem walka o byt jest trojaka: materialna, umysłowa, i moralna. Lecz powiem, że nie tylko trojaka, ale potrójna. Użyję tego wyrażenia, ponieważ każdy z nas prowadzi zazwyczaj wszystkie te trzy rodzaje równocześnie, a skutkiem tej trojakiej równoczesności niesie potrójny ciężar, potrójny znój, boryka się potrójnie z przeszkodami, nieraz z niebezpieczeństwami.

Bądźmy dumni z tego że jesteśmy Polakami, że należymy do narodu, który znosił tyle cierpień, lecz nie załamał się w swej ciężkiej walce o byt umysłowy i moralny.

Pokazaliśmy, jak umiemy walczyć o oświatę. Długo zaborcy nie dopuszczali całkiem do otwierania szkół polskich. W rosyjskim zaborze w szkołach wiejskich nauczano tylko grażdanki, tj. abecadła rosyjskiego. Ze szkoły średniej wypędzano ucznia, który by odezwał się słówkiem po polsku do kolegi. W uniwersytecie i wykłady, i egzaminy były tylko po rosyjsku. A kto nauczał polskiego abecadła, dostawał się do więzienia za „tajne nauczanie”. Jeszcze gorzej było pod rządem niemieckim. Wtedy sławny dr Marcinkowski stał się przodownikiem polskiej walki o byt. Pod rosyjskim zaborem mnożyły się rozmaite tajne stowarzyszenia, żeby szerzyć oświatę. A kiedy w latach 1906—1908 zawitała tam na półtora roku wolność stowarzyszenia się i wolność nauczania, wtedy założono w Warszawie „Macierz Szkolną” jako najpilniejszą potrzebę społeczeństwa. Ani podczas tych carskich lat „wolnościowych” nie było mowy o tym, żeby rząd miał utrzymywać szkoły polskie z polskich podatków, ale pozwolono przynajmniej zbierać składki na zakładanie polskich szkół. I oto w ciągu półtora roku nasza „Macierz” otwarła przeszło 400 szkół powszechnych, 211 ochronek (przedszkoli), trzy seminaria nauczycielskie i kilka gimnazjów, sporo kursów dla dorosłych analfabetów, rozległy „uniwersytet ludowy”, kilkanaście „domów ludowych” z czytelniami, teatrami amatorskimi itp. Powstały wtenczas rozmaite fundacje, a groszami zebrano składek przeszło 800 000 rubli. Ci wszyscy ofiarodawcy stanęli do narodowej walki o byt umysłowy.

Wzięli udział w walce o oświatę, bo sobie to uważali za obowiązek. Tak im kazały ich pojęcia o moralności w życiu nie tylko prywatnym, lecz również w publicznym. Trzymać się z dala od „Macierzy” byłoby niemoralnym. Albowiem przy moralności jest zwierzchnictwo nad wszystkimi kategoriami życia. Ona kierownicą naszego bym, naszych myśli, mowy, i uczynków.

Jakżeż wobec tych wszystkich okoliczności i faktów można przypuszczać, że materializm rządzi życiem jednostki, i tak samo życiem

zbiorowym społeczeństwa i narodu w całej historii? Socjaliści uznają tylko materializm historyczny; twierdzą, że wszystkie czyny i porywy historyczne pochodzą z pobudek materialistycznych. W takim razie np. król Jan III Sobieski wybrał się w r. 1683 z najwaleczniejszym wojskiem nie po to, by „ocalić Wiedeń i chrześcijaństwo”, lecz pewnie specjalnie po łupy z namiotów tureckich? A w imię jakiego materializmu historycznego wybuchło ostatnie powstanie warszawskie?

Nie wytłumaczy nikt historii z materializmem.

Historyczna walka o byt jest także trojaka, z potrójną odpowiedzialnością i potrójnym mozolem. A każdy krok przejęty być musi moralnością. My chcemy etyki totalnej i tylko tam, gdzie ona panuje, dopatrujemy się dobra i prawdziwej korzyści dla siebie.

Jest oczywiście w historii także walka o byt materialny. Zwłaszcza my, Polacy musimy się do niej zabrać energicznie, boć nie można dopuścić, żebyśmy stali zawsze na szarym końcu Europy z pustą kasetą jakby na pośmiewisko. My musimy się wzbogacić, oświecić i podnieść bez uszczerbku dla poziomu moralnego dobrego Polaka.

Innymi słowy, my musimy pielęgnować naukę o dobrobycie, tzw. ekonomię społeczną. Zajmował się nią niemal kościół już w wiekach średnich. Do ciekawych tych spraw warto zajrzeć, choćby żeby wiedzieć, jakie zasady przyświecały już wówczas miłości bliźniego w skali historycznego życia publicznego i jakie cele wytknęła sobie od bardzo już dawnych czasów katolicka ekonomia społeczna.

O tym następnym razem. A tymczasem pamiętajmy o naszym hasle etyki totalnej!

Feliks Koneczny

Więcej dobrobytu¹

My chcemy etyki totalnej, to jest żeby każdy krok życia, czy to prywatnego, czy też publicznego, przejęty był moralnością chrześcijańską. Moralność zwierzchniczką wszelkich naszych myśli i czynów! Zachowując te hasła, a stosując je przede wszystkim sami do siebie, mamy prawo dbać o swój dobrobyt; skoro dostarczymy rękojmi, że nasza walka o byt materialny zgodna będzie z etyką i prowadzona w taki sposób, ażeby odniosły przy tym korzyść także dwa inne rodzaje walki o byt, mianowicie o byt moralny i umysłowy. Zachowując te wszystkie zastrzeżenia i prawidła, mamy prawo dążyć do zażyłości.

Czy tylko prawo takie mamy? A może obowiązek? W Polsce jest to nawet obowiązek naglący.

Ubóstwo stanowiło klątwę historii polskiej. Nie osiągnęliśmy swych zadań historycznych, bośmy byli za ubodzy, żeby je wykonać dokładnie. Polska leżała długo na uboczu wielkich szlaków handlu międzynarodowego. Walczyliśmy o dostęp do Morza Bałtyckiego w pierwszych wiekach okresu piastowskiego, bo bez morza nie ma wielkiego handlu, a bez handlu jakież dobrobyt? Panowaliśmy nad Szczecinem tysiąc lat temu i jeszcze przed ośmiuset laty, ale potem daliśmy się tak odtrącić, iż nam z naszego dużego Pomorza nie zostało nic. Co gorsza, osiedlił się na najbliższym Pomorzu, na Gdańskim,

¹ Artykuł ten został po raz pierwszy zamieszczony w „Niedzieli” Nr 10 z 1947 r.

najgorszy nasz wróg, Krzyżacy. Ileż z nimi było procesów przed Stołicą Apostolską (a wszystkie zawsze wygrywaliśmy), ile wojen! Wygrało się proces kanoniczny, wygrało się bitwę w polu, lecz nie miało się za co wystawić wojska na czas dłuższy, prowadzić wojny na wielką skalę. Doszło do tego, że Krzyżacy królowi Władysławowi Niezłomnemu (zwanemu zwykle Łokietkiem) zabierali już Kujawy.

Nieco potem, za Kazimierza Wielkiego powstały nowe drogi wschodniego wielkiego handlu, tzw. lewantyńskiego, do którego po-Htyka mądrego króla umiała Polskę zbliżyć. Ale dopiero w okresie jagiellońskim podjęliśmy walkę o Bałtyk. Pobiliśmy Krzyżaków zaraz na wstępie okresu jagiellońskiego w wielkiej bitwie pod Grunwaldem w r. 1410, ale nie posiadaliśmy środków materialnych na tyle, iżby to zwycięstwo wyzyskać.

Okres jagielloński był jednak okresem bogacenia się Polski.

Szedł dostatek z handlu ze wschodem. Zerwaliśmy się więc do wielkiej wojny o Bałtyk, do wojny długiej, systematycznej, niesłychanie kosztownej. Trwała lat 13 (1454-1466), dała rezultat połowiczny zaledwie. Pokolenie ówczesne rujnowało się na podatki wojenne. Patriotyzm stał tak wysoko, że uchwalono 30-krotne podwyżki podatków, ale też dalej już iść nie mogliśmy. Pokazało się, że jeszcze nie jesteśmy dość zamożni, żeby taką wojnę prowadzić do końca i przezwyciężyć ją w połowie. Toteż wróciła do Polski w pokoju toruńskim r. 1466 tylko połowa państwa krzyżackiego, tylko Pomorze Gdańskie, a druga połowa została przy Krzyżakach. Zrobiło się z niej następnie luterskie księstwo, a potem królestwo pruskie. Wróg nad Bałtykiem zmieniał szaty, ale pozostał, a państwo swe szerzył na nowo, bogacił się, potężniał, aż mógł wreszcie sięgnąć powtórnie po Kujawy i przystąpić do rozbiorów państwa polskiego.

Za krótko trwał okres jagiellońskiego dobrobytu. Co nam za Jagiellonów przybyło, to ubyło na nowo za dynastii Wazów, aż „potop” za Jana Kazimierza na nowo nas dobil. Zmachani kilkudziesięciu latami wojen, staliśmy się w drugiej połowie XVII w. społeczeństwem tak ubogim, że nawet nie było nas stać na utrzymanie porządnej armii. Kiedy

król Jan III Sobieski w r. 1683 ruszył „ocalić Wiedeń i chrześcijaństwo” i Turka odpedził, Polska na tę wojnę dała swą krew i bohaterstwo, lecz ani grosza na koszt wyprawy, albowiem skarb był pusty.

Zanim poczęliśmy się zdobywać na jaki taki dobrobyt po raz trzeci, nastąpiły rozbiory. Z początkiem XX w. staliśmy się na nowo społeczeństwem najuboższym w całej Europie i tak już zostało do dnia dzisiejszego.

Po czym poznać ogólną nędzę lub zamożność jakiegoś kraju?

Na pierwszy rzut oka, od razu po mieszkaniach. W Polsce przeszło 70% ludności zajmuje mieszkania jednoizbowe; często gnieźdzą się nawet po dwie rodziny w jednej izbie. Są całe okolice kraju, gdzie rodzina jest już zadowolona, jeżeli ta izba jest widna i trochę ciepła i nie marzą ludzie o niczym więcej, jak tylko żeby tę swoją izbę utrzymać w czystości i porządku. Sztukę poprzeszawania na małym doprowadziliśmy my, Polacy, do mistrzostwa. Posiadający jeden pokój mieszkalny i kuchnię osobną uchodzą za zamożnych. A tymczasem robotnik czeski mieszka w dwóch pokojach, angielski w trzech, a nawet w czterech (ze salonem). Każdy Anglik choćby trochę zamożniejszy stara się mieszkać z rodziną sam w osobnym domu, choćby to był mały trzypokojowy domek, a koniecznie z ogródkiem.

Zastanówmy się, jakie powinno być mieszkanie rodziny mającej prowadzić życie cywilizowane. Składa się ta rodzina zazwyczaj z rodziców, z czworga dzieci, z jednego zniedołęźniającego już członka pokolenia starszego, z dziadzi lub babci albo starej ciotki itp. Zazwyczaj bywa 6—7 osób w jednym gospodarstwie domowym. Powinni zajmować przynajmniej dwa pokoje mieszkalne. Przedpokój, kuchnia, łazienka, spiżarnia, komórka niezbędne są do zdrowia, wygody gospodarczej i przyzwoitości. Razem liczba izb i izdebek siedem: to dopiero będzie prawdziwe mieszkanie dwupokojowe. Takich mieszkań nawet po dużych miastach w Polsce jest bardzo niewiele.

Drugą miarą dobrobytu jest zużycie wody. Nasze wodociągi, obliczone na 50 litrów dziennie na głowę, są śmieszne. Angielskie dają cztery razy tyle, amerykańskie aż sześć razy więcej.

Trzecia i czwarta miara tkwi w spożyciu dwóch artykułów, mianowicie mydła i cukru. Wolę już przemilczeć, jak śmiesznie małe ilości wypadają na Polskę. Ale wie każda gospodyni, że na te dwa artykuły wyda więcej od razu, skoro tylko lepiej się powodzi. Bardzo też łatwo można zawsze wiedzieć, czy podnosi się zamożność wsi, czy miasta, które zamieszkujemy, a nawet choćby tylko naszej ulicy. Zapytać kupców miejscowych czy w ostatnim kwartale sprzedaż mydła i cukru podniosła się, czy też opadła jeszcze bardziej? W ten sposób każdy może kontrolować stopień dobrobytu swej osady - o ile mu nie wystarcza kontrola dokonywana według stanu własnej próżnej kieszeni.

Podobnych przykładów można by przytoczyć wiele, ale wymienione wystarczają doskonale na obraz naszej nędzy, ale też zarazem na drogowskazy, po których da się poznać, czy znajdujemy się na dobrej drodze do poprawy bytu.

Ludzie mieszkający lepiej, niepotrzebujący oszczędzać wody, mogący kupować mydła i cukru ile tylko zapotrzebują znaczą też w życiu publicznym więcej niż ludzie, którym brak miejsca do spania, trochę brudni i gotujący sobie kiepsko. Dopiero gdzie cukiernica zawsze pełna, znajdują ludzie czas i ochotę na poważne roztrząsanie spraw publicznych.

Tak łączą się względy historyczne z dzisiejszą dolą i niedolą albowiem dzień dzisiejszy nie jest niczym innym, jak historią przygotowaną na jutro. Łączy się zaś wszystko zawsze z wymogami moralności. Gospodarstwo związane jest z moralnością czyli ekonomia z etyką - o czym jeszcze specjalnie pomówimy w następnym artykule.

Feliks Koneczny

Ekonomia i etyka¹

Rozmaitość pojęć pracy

Ekonomia, tj. gospodarstwo społeczne, powstaje przeważnie z zapatrywania na pracę, na prawo majątkowe i na rodzaje własności: inne kwestie posiadają tylko drugorzędne znaczenie. Ci, którzy myślą jednakowo o pracy, majątku i własności, mają jednakowe poglądy ekonomiczne, a przynajmniej podobne i do siebie zbliżone. Te trzy sprawy leżą jakby na dnie ekonomii. A jednak nie na samym dnie! Głębiej od nich sięga etyka, zagadnienie zawsze najgłębsze. Myśli o własności, majątku i pracy zawisłe są od zapatrywań na to, co dobre a co złe, co godziwe a co niegodziwe, a zatem od pojęć o moralności, czyli etyki.

Zacznijmy od rozmaitości pojęć o pracy. Czy praca jest uszlachetnieniem bytu ludzkiego, czy też przekleństwem życia? Jeżeli przekleństwem, w takim razie należy ograniczyć ją do konieczności i uważać tylko za niezbędne zło, a zatem nie należy opierać na niej żadnego ustroju gospodarczego. Murzyn afrykański pracuje tylko o tyle, ile musi, a jego zasady ekonomiczne oparte są na ograniczeniu pracy. Msjonarze starać się tam muszą przede wszystkim o to, żeby rozbudować zamiłowanie do pracy (co też w niektórych stronach powiodło się, nawet świetnie).

Jeżeli jednak praca uszlachetnia człowieka, w takim razie im więcej pracy, tym lepiej!

¹ Tekst po raz pierwszy ukazał się w „Niedzieli” Nr 13 z 1947 r.

Spór o plon pracy

Zachodzi zaraz druga sprawa, mianowicie o plony pracy. Pracownik chce je mieć dla siebie! Cóż bardziej naturalnego? Im zaś będzie pracowitszy i zręczniejszy, zdatniejszy, rozumniejszy przy pracy, tym więcej mu ona przyniesie plonów. To zgadza się najzupełniej z naszymi poglądami etycznymi. Nasza etyka zezwała na wysiłki pracy, choćby największe, pochwała pracowitość, ale też przyznaje każdemu prawo do plonów pracy, byle podejmowana była uczciwie, według zasad moralności chrześcijańskiej.

Wolność czy ograniczenie pracy?

Przymusowe ograniczenie pracy wiedzie do tego, że lud taki ma tak mało potrzeb, iż przez to samo nie może się wznieść na wyższy szczebel cywilizacyjny. Gdzie zaś panuje wolność pracy, tam liczba i jakość potrzeb wzrasta z pokolenia na pokolenie i udziela się warstwom coraz szerszym. Najuboższy Europejczyk posiada więcej, niż najzamożniejszy Murzyn.

Według etyki katolickiej, wolno i godzi się, żeby praca prowadziła do majątku. Uważamy za nieszczęśliwego takiego człowieka, który mimo pracy nie doszedł do niczego i litujemy się nad jego nieszczęściem.

W krajach, gdzie dużo jest jeszcze ziemi puste, niczyjej, właścicielem gruntu staje się ten, kto go pierwszy zajmie i uprawi. Kto włożył w grunt swą pracę, niechaj spożywa jej owoce. Tego wymaga etyka; a kto wdziera się w cudze pola, ten jest przestępcą. Gdyby nie przyjęły się takie poglądy, zabrakłoby rolników, boć nie byłoby bezpieczeństwa w zbieraniu i używaniu plonów. Kto zaś zdoła uprawić nowizny więcej, stanie się zamożniejszym i powstaną różnice majątkowe, zgodne najzupełniej z etyką. Ograniczanie majątku osobistego wymaga dopiero jakichś specjalnych przyczyn, które muszą tkwić także w poglądach na moralność, są to arcyzadkie wyjątki, a nienaruszające przekonania o wolności bogacenia się w sposób uczciwy. Cóż zaś

może być uczciwszego, jak praca, pilność, zapobiegliwość? Z ograniczania własności musiałoby wyniknąć tępienie tych przymiotów.

Od samego początku istniała własność osobista; komunizmu nie było nigdzie. Najbardziej nawet zacofane w cywilizacji koczownicze ludy pasterskie nie ograniczają majątku osobistego w trzodach. Koczowiska stanowią własność zbiorową bo inaczej być nie może; inaczej nie można byłoby koczować całymi plemionami. Ale każda sztuka bydlęca jest czyjąś własnością osobistą. Od zapobiegliwości, ale też od szczęśliwych okoliczności lub od złej przygody zależy ubóstwo lub zamożność pasterza. Etyka ich wymaga wspólności koczowisk, ale odrębnej własności trzód. Zaleca, by bogacz dopomagał zubożałemu, ale powiększania majątku nikomu nie broni.

Własność osobista czy wspólna

Nie znamy na całym świecie takiego ludu, który by nie posiadał swego rodzimego prawa majątkowego, a łączy się ono wszędzie z prawem rodzinnym małżeńskim i spadkowym. Samo powstanie prawa własności tkwi w rodzinie. Zastanawiającym jest fakt, że na całym świecie i w całej historii powszechnej, wszędzie i zawsze łączą się z sobą dwa objawy społeczne: jednożeństwo dożywotnie z nienaruszalnością własności osobistej. Widzi się w tym zależność ekonomii od etyki. Nie utrzyma się własność osobista, gdzie nie obowiązuje jednożeństwo (monogamia), a gdziekolwiek naruszono własność prywatną osobistą nastąpił też upadek dożywotniego jednożeństwa.

Chrześcijaństwo uświęciło pracę, a kościół nie kładzie tamy ani rozrostowi pracy, ani majątkowemu tego następstwu. Walka z nędzą ma, według naszej etyki, polegać na tym, żeby wszelkimi sposobami dopomagać ubogiemu, by się wydobył z ubóstwa, a przeszedł do zamożności. Nasza etyka chce biedaków wzbogacić. Nie zależy nam na wielkich bogactwach, ale chcemy, żeby w społeczeństwie było jak najwięcej osób zamożnych, mających z czego żyć, niezawisłych materialnie.

Czyż to nie po chrześcijańsku? Wszak umyślne uszczuplenie bliźniego podpadałoby pod siódme przykazanie.

Program Jasnogórski

Zastanówmy się w naszej „Niedzieli” nad hasłami, które by ślubowanie jasnogórskie wprowadziły w czyn. Musimy dojść do określonego wyrażnie programu naszego życia zbiorowego. Nie chodzi nam bynajmniej o udział w walce stronnictw. My, katolicy, nie możemy pozostać biernymi i przypatrywać się tylko z założonymi rękoma temu, co się koło nas dzieje.

Nam chodzi od początku o to, żeby ślubowanie na Jasnej Górze miało swój ciąg dalszy. Ten program, który musimy wypracować, nazwijmy Programem Jasnogórskim. Pierwszym jego punktem jest oczywiście żądanie, żeby Kościół święty katolicki miał sobie przyznane w państwie to, co mu się należy i żeby państwo polskie pozostało w zgodzie ze Stolicą Apostolską. Następnie domagamy się etyki, całkowitej, powszechnej, tj. żeby moralność obowiązywała także w życiu publicznym. Chcemy prowadzić walkę o byt potrójny, nie tylko materialną ale również oświatową a na pierwszym miejscu o byt moralny. Poczujemy się też do obowiązku, żeby dążyć z całych sił do powiększenia dobrobytu w Polsce, oczywiście w sposób moralny, gdyż etyce przyznajemy zwierzchnictwo nad wszystkim innym. Cała ekonomia ma się opierać na etyce katolickiej.

To początek rozmyślań katolickich. Spójrzmy teraz w inną stronę i zadajmy sobie zasadnicze pytanie o ustrój życia zbiorowego. Czy Kościół nie poucza o tym i czy nie pouczał od dawna? O tym w następnym artykule.

Eric Voegelin

*Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*¹

I.

Wprowadzenie

Kiedy zabrzmiał tytuł tego wykładu, *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*, natychmiast pojawiła się pewna obawa. Oznacza to przede wszystkim, że każdy, kto przeprowadza taki wykład, pretenduje przynajmniej do bycia naukowcem. Jednak nie powinno się mieć żadnych złudzeń, że na terenie nauk politycznych w szczególności i nauk spo-

¹ Eric Voegelin - urodzony w żydowskiej rodzinie w Kolonii w 1901 roku. Przeniósł się wraz z rodziną do Wiednia, gdzie ukończył naukę na tamtejszym uniwersytecie. Po studiach w Stanach Zjednoczonych i Francji podjął w latach 1929-1936 wykłady z prawa państwowego na uniwersytecie w Wiedniu. Po aneksji Austrii przez hitlerowskie Niemcy udał się na emigrację. Przebywał najpierw w Anglii, a następnie w USA, gdzie od 1942 roku podjął zajęcia w stanowym uniwersytecie w Baton Rouge w Luizjanie. W tym czasie powstały największe jego dzieła: *The New Science of Political Order and History*.² 1958 roku przyjął zaproszenie Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium i zaczął tworzyć tam Instytut Nauk Politycznych. Powstały wówczas m. in.: *Wissenschaft, Politik und Gnosis oas Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Po przejściu na emeryturę w 1968 roku przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował w Hoover Institution on War, Revolution and Peace w Stanford w Kalifornii. Zmarł 19 stycznia 1985 roku.

² Tytuł oryginalny brzmi: *Die geistige undpolitische Zukunft der westlichen Welt*. Jest to tekst publicznego wykładu, który Eric Voegelin wygłosił 9 czerwca 1959 roku w Amerikahaus w Monachium.

lecznych w ogóle są możliwe jakieś zapowiedzi odnośnie do przyszłych zdarzeń w takim sensie, jak czynią to nauki przyrodnicze odnośnie do specyficznych procesów naturalnych. Próbowano tego i powinienem, wprowadzając, przynajmniej wspomnieć Oswalda Spenglera, który w swoim *Zmierzch Zachodu* wysunął pewien wzorzec cykli cywilizacyjnych, który ma być stosowany do wszystkich cywilizacji - a zatem także i do naszej. Na podstawie takiego wzorca mógł Spengler stwierdzić jedynie, w jakim punkcie wewnętrznego cyklu znajdujemy się i co nas czeka. Jednak to przedsięwzięcie Spenglera musiało się rozbić, a mianowicie z tego powodu, że został przy tym zaniedbany jeden ważny czynnik: kwestia wolności. Teraz znalazł Spengler następców, którzy byli przezorniejsi, przede wszystkim Arnolda Toynbeego. Także on ustanawia wzorzec cykli cywilizacyjnych, był jednak ostrożniejszy w swoich rokowaniach odnośnie tego, co może się jeszcze zdarzyć w zachodnim świecie. Ponieważ Toynbee wstawia czynnik wolności i mówi: Nie można wiedzieć, co ludzie w określonej sytuacji uczynią i jak będą reagować. W wykładzie, który wygłosił niedawno w Monachium, Toynbee właśnie ten punkt szczególnie mocno podkreślił. Spenglerowski wzorzec był ponadto niewystarczający, ponieważ Spengler rozumiał te kulmry jako w sobie zamknięte organizmy. Aby móc zachować swoje rozumienie organizmu, musiał Spengler porzucić całą rzeszę bardzo ważnych fenomenów, które nie pasowały do wzorca. Zostały one znowu przywrócone dopiero przez Toynbeego. Przede wszystkim musiał Spengler zrezygnować z brania pod uwagę i uwzględniania wielkich religii światowych, których trwanie i żywot znajduje się poza cyklami cywilizacyjnymi i które same są fenomenami, które nie pasują do teorii cyklu.

Przypomniałem te rzeczy, żeby przestrzec przed pochopnymi przepowiedniami. Sytuacja jest zbyt skomplikowana, aby czynić jakieś prognozy o owych ciągach zdarzeń, o których można przyjąć z minimalną pewnością że będą także w przyszłości rozwijać się w podobny sposób. Poza tym pozostaje jednak ten czynnik wolności, który nawet zawsze jakieś ciągi zdarzeń przelamuje i może przy-

nosić zaskoczenia. Kiedy więc już się mówi o przyszłości, to musi być jasne, co się przez to rozumie. Poniżej przez przyszłość należy rozumieć próbę ekstrapolacji czynników, które w teraźniejszości są empirycznie stwierdzone. Teraźniejsza sytuacja, będąc historycznego rodzaju, posiada historyczną strukturę, tak, że stwierdzenie w głównych zarysach teraźniejszej struktury, która z jakąś skutecznością oddziałuje na przyszłość, jest stwierdzeniem czynników z przeszłości, które w teraźniejszym momencie są obowiązujące i jeszcze w przyszłości będą dalej oddziaływać. O ile utrwalone czynniki jako mierniki znajdują się w sytuacji teraźniejszej, mogą być rozumiane jako dalej oddziałujące w przyszłości. Jeśli nie można nic z pewnością powiedzieć o *odejściu* tych rzeczy, to mogą być przynajmniej ustalone te czynniki — przynajmniej zewnętrzne wymogi w sensie Toynbeego - żeby otrzymać odpowiedź na pytania, jak zawsze te same mogą być ustalone.

Do tego muszą wcześniej być ustalone kryteria, według których dokonamy wyboru. Co właściwie w tej teraźniejszości wybierzemy? Co chcemy poznać z przyszłości? Przedmiotem tej wypowiedzi powinno być to, co nazywa się technicznie *societas perfecta*: w sobie samej - to znaczy w swojej istocie — doskonała społeczność. Taki właśnie porządek społeczny powinien wypełnić dwa warunki, pod którymi może być za taki uznany: musi on, po pierwsze, umożliwiać przeżycie i, po drugie, musi być właściwie uporządkowany duchowo. Z tego wynika zatem podział całej problematyki: Co w naszej wspólnocie odnosi się do możliwości przeżycia? Jak wygląda ona w tym aspekcie? Jest to ta część, którą nazwiemy częścią polityczną przy czym polityczna, w ścisłym sensie, struktura władzy jest tylko małą kwestią. Jak zostanie wkrótce pokazane, w pytaniu o zdolność przeżycia chodzi o coś więcej niż tylko o władzę polityczną. Drugim elementem jest właściwy porządek duchowy; będzie on wyznaczał drugą część tego wykładu.

II.

Porządek pozwalający na przeżycie

Przechodzę teraz najpierw do pytania o porządek umożliwiający przeżycie. Pod jakim względem dzisiaj zachodni porządek umożliwia przeżycie? Co w ogóle jest konieczne od strony współczesnych uwarunkowań dla porządku umożliwiającego przeżycie? Uwarunkowania, w których dzisiaj żyjemy i poprzez które postrzegamy jakiś porządek jako umożliwiający przeżycie, są wyznaczone przez fakt, że żyjemy w „epoce społeczeństwa przemysłowego”. Przez „społeczeństwo przemysłowe” należy przy tym rozumieć każdy rodzaj społeczeństwa, w którym produkcyjność i porządek gospodarczy jest wyznaczany przez nowoczesną technologię, ugruntowaną na współczesnej nauce. Jeśli mają społeczeństwa w warunkach współczesnej nauki, współczesnej techniki egzystować, to muszą być spełnione pewne warunki. Wystarczająco dobrze jest, aby te rzeczy w pewnym porządku omówić. Teraz chcę to krótko uczynić, bez mówienia czegoś nowego.

Takie społeczeństwo musi — po pierwsze — dysponować bardzo rozległym terytorium; nie może ono być małym państwem. Musi to być terytorium z rzędu wielkości jak cała Europa, rzędu wielkości imperium rosyjskiego, Stanów Zjednoczonych Ameryki albo całej Ameryki Łacińskiej, Chin lub Indii. Takie terytorium jest konieczne, ponieważ w społeczeństwie przemysłowym musi znajdować się określone minimum ludności, z jednej strony żeby utrzymać aparat przemysłowy w ruchu, z drugiej strony jako rynek, na którym mogą być rozprowadzane produkty. Zatem jest wymagane określone minimum zaludnienia. Wielkość zaludnienia rzędu 175 milionów obywateli USA, około 300 milionów Europejczyków, około 200 milionów Rosjan, 600 milionów Chińczyków itp. Aby takie społeczeństwo przemysłowe utrzymać w ruchu i zaopatrzyć ten aparat w materiały, potrzeba odpowiednich surowców — albo z samego terytorium tej społeczności, albo z terytoriów, które są kontrolowane przez takie społeczeń-

stwo i z nim zaprzyjaźnione. Ponadto potrzebne są masy do wykształcenia — przede wszystkim w technicznym sensie — aby ten aparat przemysłowy utrzymać w ruchu. Znaczy to, że ludzie muszą umieć czytać i pisać, muszą być zdolni wykonywać wyuczoną pracę; muszą być zdolni stawać się inżynierami itd. Jeśli te warunki są wypełnione, otrzymuje się przemysłowy i zwierzchni potencjał, który jest wymagany do przeżycia społeczności we współczesnych warunkach — i pośród innych społeczeństw takiej wielkości. Gdyby nie było jednocześnie rywalizujących i wzajemnie wrogo usposobionych społeczeństw w tzw. pokojowej koegzystencji, to taki rząd wielkości nie byłby konieczny, można by także w małych społecznościach żyć i zrezygnować z zalet społeczeństwa przemysłowego, które wymaga ogromnego rynku gospodarczego.

Jak wielkie ma być to społeczeństwo, jest otwartym pytaniem, ponieważ optymalna wielkość zmienia się wraz ze stanem techniki. To znaczy: techniczne procesy są tego rodzaju, że techniczne możliwości mogą być tylko wówczas optymalnie wykorzystane, kiedy np. istnieje jakiś rynek wielkości około 200 milionów ludzi, to konieczne jest optymalne społeczeństwo około 200 milionów ludzi. Taki jest dzisiaj stan techniki; za dwadzieścia, trzydzieści lat może się to tak zmienić, że do optymalnej wielkości społeczeństwa, dla pełnego wykorzystania aparatu przemysłowego koniecznych będzie 500 milionów ludzi. Mamy tutaj zmienny czynnik, który może być decydujący dla przyszłości, o którym jednak dzisiaj jeszcze nic nie możemy wiedzieć. Należy mieć ciągle przed oczami pytanie, czy np. społeczeństwa wielkości Związku Sowieckiego z 210 milionami ludzi obecnie lub Stany Zjednoczone z 175 milionami ludzi nie będą za dwadzieścia lat zbyt małe, żeby utworzyć optymalne społeczeństwo industrialne; czy w ciągu dwudziestu lat optymalna wielkość nie zmieni się tak wraz ze stanem techniki, że społeczeństwa wielkości Chin najlepiej będą wykorzystywały zwierzchni i przemysłowy potencjał. W takim przypadku stanie się konieczna federacja pomiędzy Wschodem i Zachodem, żeby w ogóle móc utrzymać równowagę z optymalnym chiń-

skim społeczeństwem. Ten zmienny czynnik, który może być decydujący dla przyszłości, musi zawsze być przed oczami. Wszystko, co mówimy dzisiaj o odpowiedniej wielkości społeczeństwa przemysłowego, zawiera milczące przypuszczenie, że stan techniki pozostanie w przybliżeniu taki, jaki jest dzisiaj, i nie zmieni się na tyle radykalnie, że będzie konieczna całkowicie inna wielkość uwarunkowań rynkowych.

To zatem byłyby warunki w aspekcie przemysłowego rozwoju, które muszą zostać spełnione do stworzenia *sodetasperfecta* jako tworu politycznego i przemysłowego, zdolnego do zapewnienia przeżycia. Zrozumienie tego stopniowo wzrastało; powinienem wskazać na niektóre szczeble tego rosnącego zrozumienia.

W ubiegłym XIX wieku stało się po raz pierwszy jasne, że państwa narodowe jako jednostki są zbyt małe; wówczas, co prawda, jeszcze nie w aspekcie społeczeństwa przemysłowego — pod tym względem były jeszcze wystarczająco duże — lecz pod względem rywalizacji panowania ze Wschodem. Słynna uwaga Napoleona, że na świecie są tylko dwa narody, Rosja i Zachód, pochodzi z 1802 roku. Jego późniejsza polityka, która zwrócona była przede wszystkim przeciw Rosji, tworzyła zachodnioeuropejskie imperium, potężną siłę — to znaczy terytorium i zaludnienie — które mogłoby przerosnąć na owe czasy rozrośniętą Rosję. W wyniku I i II wojny światowej ten stan rzeczy stał się całkowicie jawny. Teraz jednak został wyostrzony przez pojawienie się społeczeństwa przemysłowego jako czynnika, przez rozwój przemysłowy w sensie technicznym, w którym państwa narodowe stały się zbyt małe, aby optymalnie służyć możliwościom techniki na rynku wewnętrznym. Zauważcie Państwo, co powiedziałem wcześniej: jeszcze przed 40 laty - a więc relatywnie krótki czas - państwa narodowe, takie jak Niemcy, Francja czy Anglia, były wystarczająco duże dla optymalnego wykorzystania techniki istniejącej w tym czasie. Dzisiaj tak już nie jest, i nie ma żadnej podstawy dla przypuszczenia, że za 40 lat sytuacja nie zmieni się jeszcze dalej, że również społeczeństwa wielkości Europy czy Stanów Zjednoczonych nie staną się zbyt małe dla poziomu, jaki osiągnie technika.

Jednak zbyt małe nie stały się tylko państwa narodowe, zbyt mała stała się — jak pokazał przebieg II wojny światowej - także Europa. Stąd płyną od tego czasu na wszystkich poziomach, na których można się zorganizować, starania o jedną większą światową organizację. Wobec ciągle jeszcze istniejących narodowych sporów przyjęło to formę różnych wspólnot gospodarczych — Montanunion itd. Odpowiada temu na płaszczyźnie militarnej NATO, ponieważ - jak można zauważyć - sama Europa jest za mała i musi wchodzić w większy związek cywilizacji zachodniej, który obejmuje także Amerykę. Zabrzmiało to, jakby było widziane tylko z europejskiego punktu widzenia; ma to jednak znaczenie także z amerykańskiej perspektywy. Interwencje USA w czasie I i II wojny światowej nie wykazywały nic z chrześcijańskiej miłości bliźniego, lecz miały swoją solidną polityczną podstawę w rozumieniu, że zachodnia Europa, która znajduje się pod antydemokratycznym, że tak powiem, wrogiem Zachodowi reżimem — czy byłby on narodowosocjalistycznego, czy komunistycznego charakteru — jest dla Stanów Zjednoczonych nie do przyjęcia; prowadziły to do izolacji Stanów Zjednoczonych, której te żadną miarą nie mogłyby znieść. Aby utrzymać pozycję Stanów Zjednoczonych, Europa musiała znajdować się w kulturze zachodniej i w związku ze Stanami Zjednoczonymi. Także Ameryka w tym politycznym sensie w międzyczasie stała się zbyt mała. Już Stany Zjednoczone są za małe, żeby samodzielnie działać; one potrzebują europejskiego „Glacis”, aby militarnie, gospodarczo, ludnościowo stanowić z nim przemysłów}’ i polityczny potencjał. Gdyby to „Glacis”, które przedstawia bardzo wydajny potencjał polityczny, stanowiło osłonę np. od strony Związku Sowieckiego, to otrzymałoby się polityczne przedłużenie, które dla Stanów Zjednoczonych byłoby ledwie tolerowane. Mogłoby to prowadzić tam do znaczących zmian wewnętrznej i zewnętrznej polityki, możliwe, że aż do sytuacji wojennej. Zatem nie tylko Europa, także Ameryka stała się zbyt mała; a ponieważ same z siebie wobec terytorialnych gigantycznych tworów, takich jak Związek Sowiecki czy Chiny, są zbyt małe, istnieje dzisiaj w tym względzie ważne dla

istnienia i przetrwania pytanie o możliwość przeżycia takiej *societas perfecta*, co stanowi dzisiaj problem cywilizacji zachodniej w ogólności. Znaczy to, że nie jest to problem państw narodowych ani europejskiej federacji, obejmuje on także Stany Zjednoczone - w ogóle problem zachodniego świata. Tutaj sytuuje się polityczny blok, który — pod warunkiem że utrzyma się zjednoczony - w konfrontacji z wielkością innych bloków politycznych, które dzisiaj zaczynają się zarysowywać, jak chiński, może utrzymać równowagę światową. Bloki polityczne tej wielkości są konieczne, i ten zachodni blok mam przed oczami, kiedy mówię w ogóle o „Zachodzie”, który ma przyszłość lub nie, i jaką on ma przyszłość itd.

Do tego dochodzi jednak teraz jeszcze dalszy problem, który powstał w wyniku rozwoju techniki wojskowej w ostatnim dziesięcioleciu — myślę o problemie bomby atomowej. Ponieważ w przypadku wojny atomowej Stany Zjednoczone i Związek Sowiecki, które są w posiadaniu bomby atomowej, ucierpią tak znacznie, najprawdopodobniej tak ogromnie, że możliwa będzie ledwie jakaś kontynuacja pomiędzy tym, co było wcześniej a tym, co będzie później. Chodzi m o samozabijającą technikę, która nie powinna nigdy być zastosowana. W cieniu tego nowego militarno—technicznego narzędzia — które raczej nie będzie użyte, lecz służy tylko zastraszeniu, żeby utrzymać równowagę, dopóki nie nastąpi dalszy rozwój - zachodzi coś innego, co już wcześniej zostało przedstawione: tworzenie światowego społeczeństwa ponad wskazanymi wspólnotami cywilizacyjnymi, społeczeństwa światowego, które składa się z tych wielkich bloków politycznych, które muszą sobie tolerować, rozpetane nuklearne konflikty mogłyby prowadzić do zagłady. To społeczeństwo jest zatem społeczeństwem światowym, ponieważ ma ono pewną duchową wartość, o której dzisiaj nie mogę nazbyt wiele powiedzieć, ponieważ moim przedmiotem jest problematyka Zachodu, a nie społeczeństwa globalnego. Ono ma duchową jedność o tyle, jeśli to, co te różnorodne cywilizacje spawa w jedno społeczeństwo i je łączy wspólną problematyką to są duchowe stanowisko i technika, które swoje cen-

trum mają w Europie i w Ameryce, a więc w świecie zachodnim. Cały świat nie zachodni uległ dzisiaj „przezachodowieniu”, gdyż standardy życia, które rozwinęły się na Zachodzie — szczególnie w Stanach Zjednoczonych — stały się paradygmatami, wzorcami dla wszystkich. W tak przyjętym materialnym uposażeniu życiowym, jakie posiadają Amerykanie, wszyscy chcą żyć — to klarowne materialne życzenie, które może być spełnione, jeśli wprowadzi się społeczeństwo przemysłowe.

Powstała w związku z tym pewna światowa rewolucja, z rewolucyjnym centrum na Zachodzie - w Europie i Stanach Zjednoczonych. Jest to rewolucja, która zmierza do tego, żeby cały pozostały świat osiągnął ten stan cywilizacyjny, który — w sensie materialnym — odpowiada Zachodowi. Stało się jasne, że jest to światowy trend, który jest nie do zatrzymania i dzięki któremu rozmaite wspólnoty cywilizacyjne pragną ochronić swoją niezależność i swoją samorządność. Ta światowa rewolucja wyraża się również politycznie w tym sensie, że kolonialny imperializm Zachodu jest już na wykończeniu - także tam, gdzie ten koniec jeszcze nie nastąpił — a inne wspólnoty cywilizacyjne, indyjskie, chińskie, islamskie, afrykańskie i latynoamerykańskie ludy chcą organizować się jako społeczeństwa przemysłowe pod rządami, które umożliwiają podobne standardy życiowe, jak te w Stanach Zjednoczonych i zachodniej Europie.

Jesteśmy na tej płaszczyźnie materialnej wewnątrz rewolucji światowej z zachodnioeuropejskim centrum. Podkreślam to tak mocno, ponieważ nadal jeszcze - pod naciskiem też Sprenglera i przypadkowego pesymizmu Toynbeeego — mówi się o upadku Zachodu, o upadku krajów zachodnich. Jednak ta teza ma swoje dobre podstawy i powinienem wkrótce do tego dojść, gdyż musimy teraz przejść do problematyki duchowej.

Sprenglerowski *Upadek Zachodu* osiągnął swój zadziwiający skutek publiczny po I wojnie światowej, kiedy dla każdego było jasne, że coś jest nie w porządku z Europą i że coś nadejdzie, zanim coś nowego będzie można zbudować. Jednak nie dostrzegano, że Sprengler

nie odkrył tego po I wojnie światowej, lecz swoje dzieło napisał przed I wojną światową, kiedy katastrofa tego obszaru nie była jeszcze widoczna. Tom pierwszy ukazał się w 1917 r., w czasie, kiedy zgodnie ze zdaniem Sprenglera - jak wyraził on to w przedmowie do pierwszego wydania — Niemcy wychodziły zwycięsko z tej wojny. Było to więc napisane — w sensie historycznym - w sytuacji optymistycznej i w tym sensie wcale nie pesymistycznej. Jeśli więc Sprengler pomimo to mówi o „upadku Zachodu”, to myśli on o symptomach upadku, które były oczywiste już w epoce wiktoriańskiej i wilhelmiańskiej - mianowicie o symptomach upadku w sensie duchowym. Zatem o tej problematyce musimy teraz powiedzieć.

Jednak wcześniej musi raz jeszcze być przypomniane: fakt, że pewne formy obumierają na to miejsce wchodzą nowości, nie powinien zmylić co do jednego: jeśli w jakimkolwiek czasie ma miejsce zwycięski rozwój jakiejś wspólnoty cywilizacyjnej, to ma to miejsce w teraźniejszym okresie dziejów, w którym rozwinięty przez Europę i Amerykę życiowy i duchowy styl doprowadził do rewolucyjnego fermentu cały świat. W tym sensie cały świat jest dzisiaj europeizowany i amerykańizowany, ponieważ - jakkolwiek zmieszał się z uczuciami nienawiści - również ten styl życia jest postrzegany jako pełny standard dla całej ludzkości. Więcej sukcesów, niż bycie centrum rewolucyjnym ludzkości, nie można mieć.

O „upadku” w tym sensie nie może zatem być mowy. Na pewno byłby on możliwy, gdyby zauważono inną stronę Sprenglerowskiej tezy, duchową: że prawdopodobnie upadek znajduje się w tym, co należy do kulmry i że rozszerzenie się europejsko-amerykańskiego ducha, względnie tej części ducha, która rozszerzy się na całą ziemię, wciągnie wszystkie inne cywilizacje w zachodni upadek. W tym aspekcie może to materialne rozszerzenie osiągnąć skutek w tym sensie — *success story* — ogromnego fenomenu upadku.

Aby wydać sąd na drugiej - duchowej - płaszczyźnie, musimy przejść do pytania o porządek duchowy. Naturalnie, będzie to możliwe tutaj znowu tylko w ogromnym skrócie. Ponieważ o problemie

duchowego porządku (ładu) na Zachodzie i jego możliwym rozwoju można by napisać całą książkę.

III.

Ład duchowy

Kwestia ładu duchowego jest czymś, o czym można precyzyjnie mówić i czego nie trzeba - jak się często zdaje - owijać w bawelnę. Precyzyjna kategoryzacja jest dana od początku zachodniej cywilizacji: w tym ładzie należy rozróżniać pomiędzy władzą światową i duchową. Odróżnienie tych dwóch części ładu zostało wprowadzone pod koniec V wieku po Chr. przez papieża Gelazjusza; zostało nazwane pryncypium Gelazjańskim. Zgodnie z nim, człowiek znajduje się w obrębie świata *zorganizowanego przez Z* i w Kościele podporządkowanym papieżowi; dla ówczesnego świata ziemskim porządkiem było cesarstwo, dla porządku duchowego Kościół. Reprezentanci tych dwóch stanów ładu, cesarz i papież, stanowili dla siebie nawzajem przeciwagę; ponieważ każdy w swoim zakresie był autonomiczny i w swoim zakresie był autorytetem dla innych. To obojętne ograniczenie, relatywna autonomia i kooperacja w zakresie ładu, to jest zasada Gelazjańskiego porządku; nazaczyła ona przez całe średniowiecze zachodnią Europę, aż załamała się w czasie Reformacji - o czym wkrótce jeszcze będzie mowa. Ta podstawowa zasada zachodniej koncepcji ładu społecznego trwała w zachodniej historii także wtedy, gdy zmieniali się nosiciele, reprezentanci ładu.

Muszę prawdopodobnie krótko wyliczyć fazy, przez które przechodził ten dwudział na światową i duchową władzę: pierwszy dwudział został nazwany przez Gelazego - na cesarza i papieża. Jednak już w późnym średniowieczu natykamy się w przemyśleniach Dantego - pod wpływem awerroistycznej filozofii czasu - na pewną zmianę, która nie do końca odpowiada temu, co można potem znaleźć w *Boskiej Komедii*. W swoim dziele *Monarchia* Dante uważa władcę świeckiego za przedstawiciela władzy świeckiej, jednak za przedsta-

wiciela władzy duchowej nie uważa papieża, lecz filozofa tego typu, jaki on ukazuje w swoim dziele. Jedynym jednak filozofem, który w *Monarchii* został wymieniony z imienia, jest arabski filozof Awerroes. Możemy bez wchodzenia w szczegóły, powiedzieć, iż na miejsce światowego cesarstwa wchodzi intelektualizm w rodzaju awerroistycznym. Po Reformacji powstał, równocześnie z tworzeniem się państw narodowych, nowy problem: takie zorganizowanie państwa narodowego, żeby, z jednej strony, ład we wnętrzu, władza królewska, był absolutny — na miejsce cesarza, czy Dantejskiego cesarza światowego wchodzi teraz narodowy król - a z drugiej strony, żeby ograniczyć wpływ Kościoła, wchodzi adogmatyczny, mistyczny filozof. Są to dwaj przedstawiciele, którzy znajdują się pod koniec XVI wieku w wielkim dziele Jeana Bodina *Sześć ksiąg o republice*. W nich rozwija Bodin koncepcję o dwóch przedstawicielach ładu, szczególnie narodowego króla, który ustanawia prawny porządek państwa narodowego, i adogmatycznego filozofa jako jego doradcy. Natomiast Kościoły, które były wzajemnie uwikłane w ciągłe wojny, nie posiadały żadnego oficjalnego statusu. W wieku XVI we Francji miało miejsce osiem wojen domowych o podłożu religijnym; były one do przewyżczenia — dlatego adogmatyczny filozof, mistyk, jako przedstawiciel ładu duchowego.

W XIX wieku rozpoczyna się jednak trzecia faza: na miejsce cesarza, światowego monarchy i narodowego króla w koncepcji ładu Augusta Comte'a wchodzi przemysłowy menedżer; na miejsce papieża, filozofa i bezwyznaniowego mistyka — pozytywistyczny intelektualista. Znajdujemy tutaj w związku z tym teraz dwa nowe typy: pewien rodzaj technokracji, w której władza świecka — administracja — została przejęta przez kierowników społeczeństwa przemysłowego; podczas gdy duchowy ład jest reprezentowany przez pozytywistycznych intelektualistów, a zatem przez pewien rozwinięty przez Comte'a typ ideologii.

Ten rozwój jest interesujący z dwóch powodów: po pierwsze, powinien on pokazać, że w kwestii ładu jako takiego — a zatem w pyta-

niu o światowy i duchowy porządek — nic się nie zmieniło od początków zachodniej cywilizacji. Problem przedstawia się tak samo jak w V wieku; czternaście śmieci później zajmujemy się nadal problemem światowego i duchowego ładu. Pytaniem jest tylko: jak postrzegaliśmy duchowy i światowy ład i kto jest jego reprezentantem? Drugim powodem, dla którego ten szereg jest interesujący, jest to, że po duchowej stronie na miejsce papieża wsunął się najpierw filozof, na miejsce filozofa wszedł później bezwyznaniowy mistyk i w końcu u Comte'a pozytywistyczny intelektualista, ideolog. Tutaj zatem zaszło po stronie duchowej coś, co wychodziło z pierwotnej Gelazjańskiej koncepcji. Całkiem jawnie mamy tutaj przedstawienie światowego ładu, który potrzebuje reprezentantów - teraz nie światowego ładu w sensie organizacji władzy, lecz duchowego porządku świata — którzy nie wyczerpują się przez Kościół, objawienie reprezentantów Kościoła. Powiedzmy to wyraźnie — ja wkrótce jeszcze tę sprawę wprowadzę — filozof wszedł jako trzecia osoba — autorytet.

A w związku z tym mamy trójkąt autorytetów, równie stary jak Gelazjański dwupodział, który załamał się, kiedy na miejsce papieża wszedł przedstawiciel wewnątrz światowego, filozoficznego autorytetu. Ten trójkąt znajduje się u Justyniana, ma swoją podstawę w jego wielkim kodeksie i zrealizowana jest w *Constitutio imperialia mafestas*, ona przewodzi kodeksowi, w szczególności instytucjom. Tam przyznaje się wodzowi trzy wielkie funkcje: musi on być najpierw imperatorem — cesarz, który przewodzi armii, marszałek, generał. Polityczny porządek spoczywa w ręce cesarza i ten porządek jest militarnie podbudowany - stąd imperator, generał. Druga funkcja pochodzi z religijnej tradycji Rzymu. W Rzymie był Pontifex Maximus, a cesarz miał przejąć funkcje Pontifexa Maximusa i w czasach chrześcijańskich je utrzymać. Cesarz jest więc równocześnie czymś jak Pontifex Maximus i w tej funkcji obrońcą wiary w formie, która została jemu nadana po pierwszym soborze. Dlatego do zawartości kodeksu Justyniana zostały włączone dogmaty, szczególnie dogmat Soboru Niceańskiego. Sobór Niceański był obowiązujący w cesarstwie

bizantyńskim nie z tego powodu, że był postanowieniem Kościoła, lecz dlatego że równocześnie stał się zawartością aktów prawnych ze strony cesarza. Dogmatyka Kościoła została przyjęta jako statut cesarza, jako cesarska konstytucja i w tym powiązaniu cesarz stał się teraz obrońcą wiary. **W** trzeciej funkcji, o której równocześnie była mowa w *Constitutio imperatoria ma/estas*, cesarz jest *religiossimus iuris*, to znaczy człowiekiem, który na tym poziomie jest lojalny w pilnowaniu obowiązków sprawiedliwości.

W przypadku sprawiedliwości - główny problem całego dzieła kodyfikacyjnego Justyniana - nasuwa się teraz jednak problem filozoficzny. Jednak chodzi nie o pozytywistyczne prawo, tak jak nasi dzisiejsi prawnicy pozytywiści to rozumieją lecz o **prawo** ugruntowane filozoficznie. Filozoficzne ugruntowania prowadzą nas z powrotem do Stoi i Arystotelesa. One były tylko napomknięte w niewielkich zdaniach w kodeksie i w *Digesten*, przejdziemy jednak do komentarzy, przede wszystkim do komentarzy Renesansu, np. do Jakuba de Cujas z XVI wieku. Treść prawa rzymskiego prowadzi z powrotem do etyki Arystotelesa i swojego filozoficznego ugruntowania szuka w filozofii arystotelesowskiej. Cesarz zatem, aby być sprawiedliwym, musi być nie tylko twórcą prawa pozytywnego — mógłby być przecież także bardzo niesprawiedliwy — lecz musi w to pozytywne prawo wdrożyć treść sprawiedliwości, która dana jest przez zrozumienie porządku w człowieku - także jako światowy ład rozumiany przez człowieka. Ten światowy ład jest dostarczany przez analizy rozumy, które są dziełem filozofii.

W związku z tym posiadamy trzy źródła autorytetu dla porządku, które w średniowieczu były powiązane i coraz wyraźniej ukazywane: imperatorskie, czysto władcze, świeckie przemyślane przez filozofię i przez Objawienie dane zrozumienie — powiązanie człowieka z Bogiem. Można dlatego z całą pewnością mówić o zasadzie zachodniego ładu: kiedy te trzy autorytety zachowywały swoją relatywną autonomię, kiedy wzajemnie trzymały siebie w szachu i kiedy jeden nie przemagał innych, wtedy rządził ład. Jeśli jeden wchłaniał inne lub

przejmował wszystkie trzy funkcje, wtedy panował nieporządek. Nieporządek był, na przykład, kiedy — jak w państwie totalitarnym — panowała ideologia i posiadacz *imperatoria majestas* w sensie Justyniańskim, posiadający władzę, który skupiał w swoich rękach władzę militarną i polityczną, równocześnie był człowiekiem, który pod płaszczem ideologii brał w ręce duchowe przywództwo i pilnował tego, co miałoby być pilnowane przez Kościół i filozofię. Jeśli zatem te trzy funkcje władzy, filozofii, objawienia znajdowały się w jednym ręku, to dawało to maksimum nieporządku.

Mamy oczywiście przy tym pewne formy pośrednie. Znajdują się dzisiaj na Zachodzie pewne kierunki intelektualne, które nie biorą w swoje ręce władzy. Na przykład tak silny jest kierunek zapoczątkowany przez Comte'a z jego pozytywizmem szczególnie w naukach społecznych w Ameryce, że w rzeczywistości opanował on w całości uniwersytety; lecz dzięki Bogu nie dysponuje on władzą państwową. Dlatego jest m fuzja dwóch funkcji. Ideologia pozytywistyczna, jaka jest masowo reprezentowana w amerykańskich naukach społecznych — są oczywiście wyjątki — to fuzja filozofii i objawienia, która zapewnia kompletne zaopatrzenie w duchową treść życiową w recepty dla społeczeństwa, organizacji itd. Ponadto filozofia i objawienie zostaną nie tylko zastąpione przez ideologię; w ideologii znajduje się fuzja dwóch źródeł autorytetu. Jeśli dojdzie ona do potęgi i równocześnie będzie miała w ręce aparat państwowy, to dojdzie do fuzji wszystkich trzech źródeł autorytetu. Mamy tutaj pewnego rodzaju obiektywne kryterium dla określenia tego, co jest porządkiem: mianowicie jeśli te trzy autorytety utrzymują się w równowadze i każdy jest uznawany w swojej autonomii przez inne. Nieporządek powstaje tam, gdzie ta relatywna autonomia i równowaga przez którąkolwiek stronę zostaje zniszczona.

Może powinienem przypomnieć to, że jedna z najbardziej znanych głów XIX wieku, francuski myśliciel Ernest Renan, zdefiniował to niegdyś: Europa posiada trzy korzenie (i europejski porządek w związku z tym także posiada trzy korzenie): rzymską organizację

państwową, helleńską filozofię i judeo chrześcijańską religijność. Byłoby to w tej ogólnej formie to, co chciałbym m udowodnić jako specyficzne dla trzech źródeł autorytetu władzy, objawienia i rozumu. Można zatem powiedzieć: to jest europejski porządek. Gdzie ten porządek jest nadal przestrzegany, tam istnieje; gdzie został on zniszczony, tam został zniszczony i w związku z tym należy definiować „upadek” bardzo precyzyjnie, jako zniszczenie porządku tego rodzaju.

W związku z tym postawmy następujące pytanie: dlaczego w ogóle dochodzi do tego zniszczenia? Dlaczego filozofia, chrześcijaństwo i władza nie funkcjonują w tej pożądanej równowadze, w której powinny pozostawać? Powodu nieładu należy szukać w miejscu, gdzie się szczególnie go nie szuka: mianowicie w strukturze chrześcijaństwa. Nie oczekujcie Państwo teraz dzikiego ataku na chrześcijaństwo - całkiem przeciwnie. Chodzi raczej o stwierdzenie, co w chrześcijaństwie ma się dokonać, a co nie. Ponieważ w sferze, w której nic się nie dokonuje — co nie jest żadnym zarzutem, bo przecież to nie jest zadaniem chrześcijaństwa - dochodzi do nieporządków. Przez chrześcijaństwo zostało osiągnięto to, czego filozofia antyku nie osiągnęła: jasne umiejscowienie transcendentnego boskiego bym w opozycji do świata. Boski byt, Boskość, jest skoncentrowany w zaświatach. Jest to łatwe do wypowiedzenia, lecz ma monstrualne konsekwencje, kiedy zostanie zaakceptowane. Mianowicie jest to, z punktu widzenia antycznych cywilizacji - i dzisiaj jeszcze, z punktu widzenia kultur etnicznych i cywilizacji azjatyckich - fantastyczne dokonanie, że zostało rozwiane stare przedstawienie przenikniętego przez Boga świata. Nie ma już żadnego Boga w świecie; wewnątrz światowy boski ład zniknął, kiedy Boskość została skoncentrowana w zaświatach. Jeśli jednak to przekonanie - Boskość jest tym, co jest po drugiej stronie świata - raz poczuło grunt pod stopami, to świat, który pozostał, nie posiadał już żadnej z boskich sił, na które trzeba by zważać. Wtedy więc, gdy został odbóstwiony, stał się polem, na którym człowiek bez względu na cokolwiek może działać; ponieważ nie ma już nic, od czego pochodziłyby ograniczenia. Cały ten specyficzny świat-

towy rozwój — coś jakby nauki — był uwarunkowany przez to, że dopiero przez chrześcijaństwo świat został odbóstwiony. Odbóstwienie świata mogą teraz Państwo uważać za pogląd romantyków, którzy mieli upodobanie w pogaństwie — jak chociażby Hoelderlin — jako wielkiej bolesti. Albo możecie Państwo uważać za pogląd współczesnych ludzi — nie mówię o chrześcijanach, lecz tylko o romantykach lub nowoczesnych postępowych ludziach jako wielkiej zalecie: można teraz dowolnie zarządzać siłami natury, można je badać, można używać bez zważania na żadne tabu, można się nimi posługiwać, można mieć władzę nad światem.

Ta świadomość władzy jest świadomością nowego filozofowania, które zostało wypowiedziane po raz pierwszy przez Bacona: „Wiedza jest władzą” nad światem. Lecz zanim wiedza stanie się władzą nad światem — o tym, niestety, łatwo się zapomina - najpierw musi ten świat zostać opróżniony z sił, przed którymi należy mieć respekt. To właśnie są siły boskie. To odbóstwienie świata przez chrześcijaństwo i stworzenie świata wolnego od boskości jest warunkiem całej świeckiej egzystencji. Szczególnie ważne jest zauważenie tego, ponieważ my dzisiaj — w epoce romantyzmu naukowego — bez cofnięcia się w historycznym związku przyczynowym, dochodzimy do przypuszczenia, że współczesny świat został uformowany przez nauki przyrodnicze i wylania się zawsze zagadka do rozwiązania: dlaczego nie ma w Indiach żadnych nauk przyrodniczych? Dlaczego nie ma w Chinach żadnych nauk przyrodniczych? Dlaczego Arabowie nie rozwinęli żadnych nauk przyrodniczych? Odpowiedzią na to jest: ponieważ nie stali się radykalnie chrześcijanami. Ustąpić przed naukami przyrodniczymi zatem oznacza: postawić pytanie światu, który musi być odbóstwiony, żeby nauki przyrodnicze w ogóle uczynić uprawionymi.

Z tym światem jako pustym miejscem — chrześcijaństwo nie mówi o samym tym świecie i jego strukturach - przez przypadek związane jest cesarstwo rzymskie. Przechodzimy teraz do rzeczy trochę skomplikowanych, których nie mogę jednak opuścić, ponieważ cała współ-

czesna problematyka jest przez nie określona. Cesarstwo rzymskie uznało za dobre, żeby przez swoich reprezentantów zaakceptować chrześcijaństwo jako religię państwową. Będzie to zawsze spostrzegane właśnie w cesarstwie rzymskim, co chrześcijaństwo zaakceptowało - ponadto łatwo oczywiście przeoczyć, że przez to chrześcijaństwo weszło do społeczności o ustanowionych już formach. Znaczy to, że nie trzeba było już łamać sobie głowy, jak powinno wyglądać społeczeństwo, ponieważ było już ono w formie cesarstwa rzymskiego. O to, jak ono wyglądało, zatroszczyli się cesarze i nie pytali Ojców Kościoła.

Cały świat w swojej społecznej organizacji był dany poprzez postęp cesarstwa rzymskiego i nie był obiektem spekulacji: jak rzeczywiście powinien świat być urządzony? Takich spekulacji nie było wewnątrz chrześcijaństwa; w ewangelii nic nie ma na ten temat. W skutek tego nie ma żadnych odnośnych chrześcijańskich teorii ładu społecznego. Ten fakt będzie zawsze zauważany, kiedy ktoś będzie mówił o „chrześcijańskim socjalizmie”, o „chrześcijańskiej demokracji”, o chrześcijańskim tym i tamtym. Wszak w ewangelii nie znajduje się żadne słowo o tym, jak społeczeństwo powinno być urządzone. Jak długo bierze się pod uwagę ewangelię, każdy ład społeczny, każda forma państwa jest kompatybilna z chrześcijaństwem, dopóki nie prześladowuje ono właśnie chrześcijan; czy jest to monarchia, arystokracja czy demokracja, jest całkowicie wystarczająca. Ponieważ chrześcijaństwo nie mówiło nic społeczeństwu o porządku świata, w tym sensie nie znajdujemy żadnej chrześcijańskiej teorii politycznej.

Ponadto nie jest zawarta w chrześcijaństwie - wszystko to jest także jeszcze tradycją judaistyczną - żadna filozofia. Tak samo jak cesarstwo rzymskie przez przypadek historii wpadło w krąg chrześcijaństwa, tak samo filozofia przez przypadek popadła w chrześcijaństwo. Ponieważ wraz z aliansem pomiędzy chrześcijaństwem i cesarstwem rzymskim musiały autorytety Kościoła naturalnie coś o wspólnym życiu chrześcijan w świecie powiedzieć i ponieważ nic o tym nie znajduje się w ewangelii, musiało zostać przyjęte klasyczne prawo

naturalne. Z klasycznego prawa naturalnego z powrotem został przejęty w średniowieczu przez dominikanów, szczególnie przez Alberta Wielkiego i przez Tomasza z Akwinu, całokształt klasycznej filozofii, szczególnie arystotelizm; przez Augustyna został już wcześniej przejęty platonizm. Wszystko to było importem z zewnątrz. Nie było żadnej oryginalnej chrześcijańskiej filozofii, lecz filozofie przejęte z klasycznej tradycji, które zostały zaadaptowane do chrześcijańskich celów.

Tę sytuację muszą Państwo postawić sobie przed oczami z dwóch powodów: po pierwsze, ze względu na kontrprzykład: co stało się tam, gdzie ta przypadkowa recepcja, te przypadkowe dodatki odnośnie, organizacji świata nie powiązały się z chrześcijaństwem? Odnośnie, tego mamy tylko jeden przypadek laboratoryjny — mianowicie Rosję. W Rosji nie było żadnego samodzielnego rozwoju prawa naturalnego jak na Zachodzie, żadnej kontynuacji klasycznej filozofii, żadnego renesansu, żadnej scholastyki. Dlaczego nie? Wyrażając negatywnie: ponieważ w chrześcijaństwie jako takim nie znalazł się żaden powód, żeby zajmować się tymi sprawami. Mogło się to zdarzyć, kiedy przez przypadek związało się z cesarstwem rzymskim. Ten przypadek nie nastąpił jednak w Rosji, ponieważ głos Kościoła w Rosji od początku był rodzimym głosem Kościoła. A ten swojski głos Kościoła był dialektem słowiańskim - dialektem macedońsko-bułgarskim - nie posiadającym żadnej literatury, w której spisano by coś, co byłoby warte, żeby to przeczytać. W Kościele łacińskim i greckim przeciwnie, klerycy musieli jako języka liturgicznego używać łaciny i greki, i w związku z tym władali językiem, w którym można było czytać Cycerona, Wergiliusza, Owidiusza, Platona i Arystotelesa.

W rozwoju kościoła rosyjskiego nie ma czegoś w tym rodzaju. Dlatego ma miejsce ta osobliwość, że w Rosji cały szereg ideologii - które były tak głupie, że nawet zachodnie ideologie w nie popadły - znalazło wspinały teren, ponieważ nie przeciwstawiło się im nic z intelektualnych dyscyplin, z tradycji, która powstała przed wiekami i została zachowana. W tej intelektualnej próżni mógł taki człowiek jak Lenin, który w żadnym wypadku nie jest głupi, tę straszną głupo-

tę skompilować, którą znajduje się w np. w jego dziele *Materializm i empiriokrytycyzm* — niejadalną bzdurę, którą tylko Rosjanin mógł napisać, niemający żadnej tradycji filozoficznej, która nałożyłaby mu jakąś dyscyplinę lub bariery. Jest to historyczno-kulmrowy fenomen i wcale nie ma się do czynienia z komunizmem. Jest to problem, przed którym staje każdy Rosjanin: musi on najpierw wprawić się w filozofii i muszą zostać stworzone filozoficzne tradycje, ponieważ one nie istnieją w rosyjskiej historii kultury z powodu tego przypadku bułgarsko macedońskiego języka Kościoła. Dlatego nie ma tam rozwoju filozoficznego porównywalnego z tym na Zachodzie. Także to jest znowu wspaniałym kontrargumentem, że ten filozoficzny rozwój Zachodu nie jest chrześcijański, lecz pochodzi z klasyki.

Zatem to są powody nieładu. Znajduje się tutaj wolno pozostawiona pusta przestrzeń, w którą można wprowadzić wszystko, co komukolwiek właśnie przyjdzie do głowy. Na Zachodzie zostało to zahamowane przez to, że m. w. wszakże już była filozofia z klasycznej tradycji; w Rosji przeciwnie - miała miejsce całkowicie bez żadnych zahamowań względnie została zahamowana po raz pierwszy, kiedy określonego rodzaju ideologia uzyskiwała władzę państwową i tylko inna ideologia, która mogłaby ewentualnie wraz z nią wejść w rywalizację, mogła ją powstrzymać.

A teraz kilka słów odnośnie do opisu procesu nieporządku: proces, w wyniku którego nieład wnika na to puste miejsce, składa się z ogromnych faz, które ja tylko wymienię: po pierwsze, rozłam Kościoła XVI wieku i wojny religijne XVI i XVII wieku, które zakończyły się brzemieną dyskredytacją Kościoła, obu Kościołów; następnie upadek cesarstwa i rozwój państw narodowych. Oba - upadek Kościoła i upadek cesarstwa - spowodowały w następstwie to, że papież i cesarz, jako reprezentanci władzy duchowej i świeckiej, zostali wyeliminowani. Papież został wyeliminowany przy okazji pokoju westfalskiego (1648). Chociaż został tam podjęty cały szereg reorganizacji biskupstw, nie został jednak dopuszczony do ustaleń pokoju w Münster i Osnabrück żaden przedstawiciel kurii. A kiedy kuria

wniosła *rażalenie*, że o majątkach kościelnych postanawia się bez obecności reprezentantów kurii, nie odpowiedziano na skargi. W ten sposób cicho i bez rozgłosu, zniknął papież z prawa narodowego, w którym dotąd odgrywał znaczącą rolę. Cesarz zniknął, jak Państwo wiecie, w 1806 roku. Po tym, jak Napoleon przyjął koronę cesarstwa w 1804 roku, spotkał się ten ostatni reprezentant cesarstwa rzymskiego z wiekiem, który nadchodził, a który zburzył cesarstwo. Każdy teraz mógł zostać cesarzem, tak samo jak w różnych ideologiach XIX wieku każdy mógł stać się Mesjaszem i papieżem. Rezultatem tej dyskredytacji jest rozdział pomiędzy Kościołem i państwem, a w związku z tym stworzenie sfery wolnej od religii, a zatem redukcja światowej sfery w polityce do sfery organizacyjnej, w której Kościół nic więcej nie dopowiadał.

W następstwie tego jeszcze bardziej tragiczny niż pierwszy jest drugi rozdział - mianowicie pomiędzy filozofią i nauką. Żyjemy dzisiaj w czasach dominacji nauk przyrodniczych i hegemonii ideologii. Filozofia jako czynnik publiczny nie istnieje. Oznacza to, że jest wprawdzie filozofia, ale żaden człowiek nie troszczy się o to, co ona mówi — czasem słusznie, lecz czasem niesłusznie. Filozofia w żadnym wypadku nie jest dzisiaj czynnikiem publicznym mającym wpływ na każdego. Nauki przyrodnicze — tak; ideologia — także; lecz filozofia — nie. Sfera publiczna jest opanowana przez siłę polityczną niemającą podstaw religijnych, przez siłę nauk przyrodniczych i ideologii nieugruntowanych filozoficznie. Dwa źródła autorytetu - objawienie i filozofia - nie mają już statusu publicznego; to jest ten rezultat. Gdzie ten rozwój doszedł do swojego końca, tam w następstwie mają Państwo fuzję trzech źródeł autorytetu w jednym ręku — mianowicie w ideologicznym reżimie państwa totalitarnego. W związku z tym mielibyśmy koniec ładu europejskiego.

Tutaj nasuwa się pytanie: czy są jakiegokolwiek widoki, żeby te rzeczy mogły inaczej przebiegać? Pragnę o tych trzech zakresach — zakresie władzy politycznej, zakresie Kościoła i zakresie filozofii — napomknąć pokrótce, co jest do dyspozycji. A po tym, jak opisałem

właśnie niebezpieczeństwo, będziecie Państwo prawdopodobnie lepiej rozumieć, jaka ogromna praca stoi przed nami, żeby europejski i w ogóle zachodni ład znowu wprowadzić w ruch i nie ulec temu zniszczeniu przez ideologię.

Po stronie władzy sytuuje się pytanie: jak zorganizuję po świecku społeczeństwo, tak by było ono kompatybilne z chrześcijaństwem i filozofią, jednak bez lekceważenia problematyki władzy? Zajęto się tym przedsięwzięciem, wieńcząc je sukcesem w anglosaskim kręgu kulturowym nazywanym *civil government*. Jest to rząd, który oddzielił się od Kościoła, lecz w swojej praktyce rządzenia uznaje chrześcijańską osobowość i tak się zachowuje, aby ta osobowość była zauważona i ochroniona. Tego rodzaju rząd cywilny, kiedy jest połączony równocześnie także z formami demokracji w instytucjonalnym sensie — a więc z powszechnym, wolnym i równym prawem wyborczym, z regularną zmianą rządzących lub przynajmniej z taką sposobnością żeby ich przez akt wyborczy zmienić, itd. — to jest to, co dzisiaj nazywa się „demokracją”. Lecz demokracja jest tylko tam, gdzie jest równocześnie demokracja w sensie anglosaskiego rozumienia rządu, który jest dla chrześcijan wystarczający. Ten rząd cywilny nie jest trwały, jeśli ludność - jako ludność wybierająca, która może wyznaczać rządy — przegłosuje niechrześcijańską ideologię i sami rządzący nie rządzą już w duchu chrześcijańskim. Nie jest przy tym konieczne, aby dany rządzący był płomiennym członkiem Kościoła, ponieważ chrześcijańskiego ducha można mieć także bez bycia członkiem Kościoła (Eisenhower, jak mi się zdaje, na kilka tygodni przed przystąpieniem do wyborów prezydenckich wstąpił do Kościoła presbiteriańskiego, aby nic nie można było mu zarzucić; dotąd był on bezwyznaniowcem).

Taki rząd cywilny funkcjonuje jedynie wtedy, kiedy sama ludność jest substancjalnie chrześcijańska. Dlatego każda demokracja, która chce rząd cywilny w tym sensie zaadaptować lub wprowadzić, jest wepchnięta na pozycję walki przeciw ideologiom. Znaczy to, że nie może być dopuszczalne w takiej demokracji, żeby parde ideologiczne - antychrześcijańskie lub antyfilozoficzne — stanowiły godną uzna-

wania mniejszość lub całkowitą większość. Utrzymując te przemyslenia, musi bardzo energicznie zostać wprowadzony zakaz partii (*ideologicznych*). Dzieje się tak w różnych zachodnich krajach z różną intensywnością. Można dzisiaj powiedzieć, że Stany Zjednoczone są krajem, w którym komunizm jest tak słaby, że nikt społecznie nie odważy się napomknąć o jakimś komunistycznym rządzie bez natychmiastowego zrujnowania się. Taki stan rzeczy, w którym rząd cywilny funkcjonuje optymalnie mimo twardych nieprzyjaciół, jest niestety nie wszędzie. Zobaczcie Państwo wielkie partie komunistyczne we Francji i we Włoszech; zobaczcie bardzo poważną mniejszość komunistyczną Wielkiej Brytanii; wiedzą również Państwo, że w Niemczech znajduje się pewna liczba poważnych marksistów. Lecz wszakże w kraju, który jest dziś najważniejszy militarnie i technicznie dla zwartości zachodniej cywilizacji i jej ładu, świadomość ideologii jest najintensywniejsza. Z tej intensywności pochodzi świadomość, że rząd cywilny polega na stłumieniu antychrześcijańskiej ideologii. Kiedy nie jest to możliwe, wtedy również on nie funkcjonuje. Chodzi zatem o to, dla utrzymania europejskiego ładu — jeśli nie powinien on popaść w ręce jednej lub innej ideologii — żeby ideologie stłumić i w ludności utrzymać tego chrześcijańskiego ducha, który czyni możliwym rząd cywilny. To jest to wielkie zadanie.

Po drugie, potrzebna jest bardzo energiczna refleksja Kościołów. Sytuacja, która powstała po podziale Kościoła - rozdział Kościoła od państwa - nie jest pomyślna. Ponieważ Kościoły mają coś do dania. Są one strażnikami *depositum fidei*; są one zarządcami objawienia i swojej teologii, i niestety znalazły się w sytuacji, w której nie będą zaatakowane przez niesprawiedliwość. To, do czego dzisiaj doszło i co musi być całkowicie jasno postawione od strony Kościołów, to po pierwsze: samoświadomość swojej teologii i odrzucenie ostatnich resztek fundamentalizmu w teologii. Ponieważ tak długo, jak te reszki nie zostaną odrzucone, znajdują się miliony spośród inteligentnych ludzi, z intelektualistów, którzy będą wylewać dziecko z kąpielą i interpretacje teologicznych dogmatów, które są prowadzone fundamen-

talistycznie, czy interpretacje biblijne, które są prowadzone fundamentalistycznie, będą w całości odrzucać. Ponieważ fundamentalizm jest nie do wytrzymania. Filozofia mitologii i dogmatów jest zasadniczym warunkiem dla społecznie skutecznej dalszej egzystencji Kościołów, aby na nowej płaszczyźnie naukowego przenikania mogły być zdolne do konkurencji. Kościół nie może być intelektualnym gettem, chociaż znajduje się w tym niebezpieczeństwie; mówię teraz o obu Kościołach. Znajduje się m wielka problematyka, dla której szczególnie mało zrobiono, także wtedy, gdy będzie ona znana w ogólności tylko teologom i klerykom.

Trzecim jest problem odnowienia filozofowania; jest to najbardziej trudny problem, ponieważ w filozofii wszystko dzieje się na zasadzie wolności. W Kościele znajduje się wszakże jeszcze problematyka dogmatów i organizacji kościelnej, która za tym stoi. Lecz filozofia dokonuje się w wolnej jednostce filozofującej; nie można zorganizować filozofii. Dlatego też filozofia znajduje się w bardzo złym stanie; nie jest ona już dzisiaj racjonalna, ale wielki odsetek tego, co dzisiaj uchodzi za filozofię, jest gnozą jest ideologicznym nurtem masowym tego czy innego rodzaju, jest pozytywizmem, jest gnostykiem heglizmem albo jeszcze czymś podobnym. Nie ma filozofii w racjonalnym sensie, w którym dochodziłaby do głosu autonomia rozumu. Zła opinia, filozofia, jest co najmniej równie, jeśli nie bardziej, którą zyskała uzasadniona, jak zła sława, w jakiej znajdują się Kościoły, ponieważ one zaniedbały swój teologiczno-intelektualny problem. Także tutaj jest wiele do zrobienia, żeby przywrócić ład.

Ten wielki problem, przed którym dzisiaj stoimy, to nie jest to, że nie byłoby początków lub nie można byłoby ich zbudować, lecz to, że społeczny efekt może być udaremniiony. Pozwólcie mi na koniec rzec słowo o tej sprawie.

Powiedziałbym, że największym niebezpieczeństwem dla odnowy europejskiego duchowego ładu są środki masowej komunikacji: prasa, radio, telewizja, ilustrowane czasopisma itd. A właśnie dlatego, że one - jak żelazna kurtyna — oddzielają ludność w szerokiej masie

od wszystkiego, co jest duchową problematyką zachodniego świata. Nikt nie ma dostępu do tego, co zachodzi dzisiaj w świecie zachodnim. Jest to osiągnięte nie przez to, że ważne filozoficzne dzieła, ważne osiągnięcia w teologii są przemilczane — to też jest czynione; jest to także osiągnięte przez to, że po prostu nie są uznawane za poznanie. To także jest czynione poprzez to, że jest nieprzychylnie oceniane — chociaż zdarza się to często. Możecie Państwo w codziennych recenzjach książek „New York Timesa” to regularnie przeczytać. Skoro tylko książka jest dobra, będzie recenzent wygadywał, że jest ona za trudna dla przeciętnego czytelnika, który tylko to chętnie chciałby czytać — wieczorem po koktajlu. On będzie zniechęcony, jeśli weźmie książkę do ręki. Skoro książka jest dobra, zostanie skrytykowana. Można więc już na pewno powiedzieć, że jeśli w codziennej recenzji książkowej „New York Timesa” jakaś książka zostanie skrytykowana, wtedy jest zapewne warta, by ją przeczytać, ponieważ być może jest dobra.

Najgorsza — i najtrudniejsza do usunięcia — jest masowa produkcja komunikacji: równie często informuje się o dobru i złu. To nazywa się obiektywnością kiedy informuje się o wszystkim; a ponieważ **0** wiele więcej jest zła niż dobra, zatem dobro jest przemilczane, kiedy mówi się o wszystkim równomiernie i każda pojedyncza szmka otrzymuje równe miejsce. Zatem właśnie kiedy istnieją pośrednicy dla bogatej produkcji duchowych wytworów - czy są to książki, obrazy czy dzieła muzyczne - kiedy istnieje bogata komunikacja, która proponuje wszystko jak środki pobudzające, to jest to równie dobre jak radykalne systematyczne zniszczenie. Nie można więc w ogóle już doświadczyć.

Jak rozwiązać organizacyjnie ten problem - jak np. przeciętny człowiek, który nie zajmuje się wprost profesjonalnie tymi sprawami, ma się kiedykolwiek doszukać, kto we współczesnej filozofii jest wart czytania i kogo powinien on czytać — tego ja nie wiem. Przez środki komunikacji, które są do dyspozycji przeciętnego człowieka - polskie magazyny, tygodniki itd., nie dochodzi on do tego problemu 1 nie może wydobyć, co dzisiaj jest najważniejsze - i że jest bardzo

wiele rzeczy ważnych. Tutaj widzę główną przeszkodę organizacyjną dla ponownego ożywienia: że to, co jest i co może się rozwijać, w masowej produkcji — wprawdzie nie zawsze złego rodzaju, lecz zawsze masowej, która równo traktuje zło i dobro — zostanie stłumione.

tłum. Ks. Jacek Świątek

Spiritual and political future of the West

A content of the árdele it is a text of a public lecture, which Vogelín delivered on June 9-th, 1959, in the Amerikahaus of Munich, Germany. At the beginning the Author observes, that we presently live in „an epoch of the industrial society”, ie. in such a society, where a productiveness and an economic order are determined by the modern technology, established on the contemporary science. The societies, to be able to exist in such circumstances, have to realize certain conditions, such — according to the Author — as: extensive territory, suitable raw materials, and masses needed to formations — first of all in a technical sense. As a result, an industrial and superior potential is received, which is required to the community survival in the present circumstances and among other societies of the similar size. Then the Author searches for an explanation of the fact, that all the non-western world has been „over-westerned”, what is witnessed by the fact, that life standards developed in the West - especially in the United States - became paradigms, patterns for all the others. The Author indicates, that there is a certain world revolution, with a revolutionary centre in the West - in Europe and United States, whose aim is the whole world reaches the civilization state, which - in a material sense - corresponds to the West. This world trend can not be stopped. We face then a huge work to restore the european and the western order and not to be destructed by the ideology.

Peter A. Redpath

Sofistyka i nowoczesne państwo zachodnie¹

W piątym rozdziale swojej klasycznej pracy pt. *Człowiek i państwo*, Jacques Maritain zajmuje się kartą demokracji. W rozdziale tym, porusza on pięć ogólnych zagadnień: (1) świecka wiara demokratyczna, (2) herezja polityczna, (3) edukacja i karta demokratyczna, (4) problemy z rządzeniem i (5) bojownicy natchnionej mniejszości. Wykład ten koncentruje się na pierwszych trzech tematach: (1) świecka wiara demokratyczna, (2) herezja polityczna i (3) edukacja i karta demokratyczna.

Już w 1930 roku w swojej książce pt. *Zmierzyć cywilizacji*, Maritain powiedział, że cywilizacja zachodnia znajduje się w kłopotach, ponieważ nie poznała, iż między metafizyką edukacją i organizacją polityczną zachodzi istotny związek. W 1943 r. Maritain opublikował pracę pt. *Edukacja na rozdrożu*, aby zaradzić tej ignorancji. W 1951 r., w *Człowieku i państwie*, Maritain powtórnie, tym razem bardziej szczegółowo, zajął się tym samym tematem istotnej zależności politycznej organizacji od edukacji, a edukacji od zasad metafizycznych. W 2003 r., tym razem ja podejmuję ten sam temat w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, po pierwsze dlatego, że uważam, iż ostatnio, z uszczerb-

¹ Wykład ten wygłoszony został w dniu 8 kwietnia 2003 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Okazją do jego wygłoszenia był udział pana prof. Petera Redpatha w Międzynarodowym Sympozjum z cyklu *Przyszłość cywilizacji Zachodu* na temat: *Kultura wobec techniki*.

kiem dla politycznego życia Zachodu, zbyt wielu współczesnych intelektualistów zachodnich przestało liczyć się z wieloma istotnymi przyczynami głębokiej zależności edukacji i polityki od metafizyki, po drugie ponieważ myślę, że po części sposób Maritaina potraktowania tej zależności jest wadliwy.

Na początku rozdziału na temat karty demokracji, Maritain uważa, że w przeciwieństwie do sakralnego średniowiecznego porządku politycznego, współczesna społeczność cywilna opiera się na ziemskim, czy też świeckim, dobru wspólnym, w którym mają równy udział obywatele o różnorodnej przeszłości duchowej. Maritain uważa, że to dobro wspólne jest duchową jednością metafizyczną działalnością która integruje ludzi w pokoju i wspólnym przeświadczeniu o celach i podstawowych zasadach ludzkiego życia w społeczności. Utrzymuje, że społeczność wolnych ludzi już z założenia posiada moralne i metafizyczne zasady w samym sercu swego bytu. Powiada: „Autentyczna demokracja opiera się na fundamentalnym porozumieniu umysłów i zgodności woli poszczególnych jednostek w podstawowych sprawach życia we wspólnocie; jest świadoma siebie i swoich założeń oraz musi być zdolna do obrony i szerzenia swojej koncepcji życia społecznego i politycznego; musi nosić w sobie wspólne ludzkie credo, credo wolności. Błędem burżuazyjnego liberalizmu było pojmowanie społeczeństwa demokratycznego jako czegoś w rodzaju szranków czy areny, na której wszelakie koncepcje podstaw wspólnego życia, nawet najbardziej wrogie wolności i prawu, przy niewzruszonej obojętności ze strony ciała politycznego potykają się przed opinią publiczną konkurując na swoim rynku zdrowych lub zatrutych idei życia politycznego”. (J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 117-118)

Stanowisko Maritaina jest proste, a zarazem głębokie. By oddać je w terminologii kaniowskiej, moralna zgoda na metafizyczną konstytucję wspólnego dobra ludzkiego jest apriorycznym warunkiem możliwości myślenia o jakimkolwiek politycznym społeczeństwie, łącznie z demokracją. Żadne państwo, nawet przypuszczalnie świec-

kie, nie może być moralnie neutralne względem metafizycznych pojęć osoby i wolności, które stanowią fundament państwowej wizji wspólnego dobra, ponieważ państwo nie tworzy tych pojęć, lecz je przyjmuje. Bez tychże zasad osadzonych w psychice obywateli, jako część tego, co Maritain nazywa cywilną lub świecką wiarą żadne państwo nie może utrzymywać się przy życiu. Państwa, podobnie jak nauki, zakładają a nie udowadniają istnienie swej podmiotowej materii. Żadne państwo, które chce trwać, nie może racjonalnie zakładać i popierać wśród swoich obywateli metafizycznego stanowiska na temat wolności lub ludzkiej natury niezgodnego z naturą państwa jako narzędzia, dzięki któremu ludzie dążą do wspólnego dobra. Na przykład, żadne państwo nie może utrzymywać się przy życiu, przyjmując i promując w swojej populacji prawdy o determinizmie lub poglądu, że ludzie są Bogiem, aniołami czy zwierzętami. W swojej konstytucji, nowoczesne ciało polityczne powołuje państwo do bym na mocy moralnej zgody na dobro wspólne, które to dobro państwo ma moralny obowiązek chronić i popierać. Ten obowiązek państwa sprawia jednak problem. Maritain utrzymuje, że prawdziwa demokracja nie może narzucać swoim obywatelom, czy też żądać od nich, jako warunku ich przynależności, jakiejś filozoficznej czy religijnej wiary. Tymczasem, żadna społeczność polityczna nie może trwać, o ile jej obywatele nie trzymają się prawdziwych metafizycznych pojęć ludzkiej wolności i wspólnego dobra; pojęć, które otrzymujemy z religii i z metafizyki. Jak rozwiązać ten dylemat?

Rozwiązanie Maritaina polega na tym, że pod względem politycznym państwo ma prawo promować i wymagać, aby jego obywatele przyjęli w sposób praktyczny, głównie dzięki edukacji, metafizyczne założenia, wcielone w świeckie credo, które warunkują istnienie państwa. Utrzymuje jednak, że, skoro państwo jest tylko czasowym lub świeckim ciałem, to nie dysponuje żadnym politycznym prawem do narzucenia obywatelom lub żądania od nich jakiejś formy wiary albo konformizmu rozumowego, wiary filozoficznej albo religijnej, która uchodziłaby za jedyne możliwe usprawiedliwienie karty praktycznej, poprzez którą wyrażałaby się wspólna świecka wiara narodu.

Zgadzam się z Maritainem, że państwo ma prawo promować i domagać się od swoich obywateli praktycznej, ale nie teoretycznej akceptacji specyficznej wiary moralnej, która analogicznie zawiera metafizyczne założenia racjonalnie uzasadniające istnienie państwa. Zgadzam się, że jest tak dlatego, iż państwo jest tylko czasowym, świeckim ciałem. Jako pacjent w gabinecie dentystycznym mam moralne prawo domagać się, aby dentysta medycznie rozpoznał, że jestem fizycznym bytem posiadającym usta i zęby. Nie mam prawa żądać, aby dentysta uzasadniał mi teoretyczne zasady metafizyczne, na których opiera się fizyka, która z kolei rządzi procedurami dentystycznymi. Nie posiadam tego prawa, ponieważ dentyści są lekarzami, nie metafizykami, a nie dlatego, że stomatologia jest czasowa i świecka. Kiedy ostatnio sprawdzałem, stomatologia nie miała żadnej religijnej czy niereligijnej przynależności. Politycy nie są metafizykami. Nie są oni kompetentni, aby żądać teoretycznego uzasadnienia metafizycznego dla praktycznych zasad moralnych. Mają oni prawo wymagać praktycznej, moralnej akceptacji zasad moralnych, analogicznie zakorzenionych w prawdziwym metafizycznym poglądzie na wolność i osobę, ponieważ moralne zasady oparte na metafizycznych błędach nie mogą trwać. Nie potrzebujemy być zawodowymi metafizykami, aby uchwycić tę oczywistą prawdę.

Maritain utrzymuje, że państwo jest świeckie, ponieważ jego sfera autonomicznej władzy, jego zakres dobra wspólnego, jest ziemski i czasowy, a nie dlatego, że państwo lub ciało polityczne jest z natury bezbożne lub obojętne na religię. Obraz państwa jako świeckiego prowadzi do błędu i skłania dzisiaj do błędnej interpretacji. To prawda, że państwo jest czasowe i ziemskie, ale jego wspólne dobro jest duchowe: ludzka wolność, pokój, sprawiedliwość. Ponadto, dzisiaj zwykle używamy terminu „świecki” odnośnie do czegoś, co jest z natury bezbożne lub obojętne religijnie. Państwo jednak musi w jakiejś mierze pozostać neutralne względem religijnych i niereligijnych grup, ponieważ państwo jest instytucją publiczną wygenerowaną przez ciało polityczne dzięki moralnej cnotie sprawiedliwości. Państwo jest in-

stytucją publiczną, nie dlatego że jest świeckie, lecz dlatego że jest oficjalnym instrumentem sprawiedliwości ciała politycznego regulującym dążenie do wspólnego dobra przez sprawiedliwe czyny.

Zwracam uwagę na publiczną przez co jakoś neutralną a nie świecką naturę państwa, ponieważ uważam, że Maritain błędny akcent na świeckość państwa umożliwia osłabienie jego stanowiska w sprawie edukacji i zasady demokracji. Widzimy to w rozdziale *V Człowieka i państwa*, w którym Maritain poddaje z kolei badaniu polityczną herezję i demokratyczną edukację. Zaraz potem jak omawia metafizyczne podstawy — błędnie nazwanej — świeckiej wiary państwa, Maritain rozważa kwestię politycznej cenzury. Tak samo jak religijna wspólnota miewa heretyków, którzy stanowią zagrożenie jej jedności, jej wspólnego dobra, tak Maritain utrzymuje, że istnieją polityczni heretycy, którzy - przez swoje pismo i mowę — stanowią zagrożenie wspólnego dobra politycznego. Maritain przyznaje, że postanowienie politycznej cenzury nie jest łatwe do wprowadzenia, i jednocześnie twierdzi, że nie każda intelektualnie wygenerowana myśl ma prawo do bycia rozpowszechnioną w ciele politycznym. Utrzymuje on, że podczas gdy cenzura, metody policyjne i bezpośrednie ograniczenie wolności słowa są nieuniknione w pewnych przypadkach, to są one najgorszym środkiem zapewniającym ciału politycznemu prawo do obrony wolności, wspólnej karty i wspólnej moralności.

Maritain utrzymuje, że skoro wspólne porozumienie, które wyrażamy w demokratycznej wierze, jest praktyczne, a nie doktrynalne, to - kryterium dla państwowej ingerencji w wolność wyrażania się też musi być praktyczne. Najwidoczniej, według niego, państwowa jurysdykcja nie obejmuje zakazu teoretycznej myśli, ponieważ - jak mówi - państwo nie ma środków, aby mieć do czynienia ze sprawami intelektem. Dodaje: „Ilekroć państwo lekceważy tę podstawową prawdę, która wynika z jego natury, ofiarą pada intelekt. A ponieważ intelekt się mści, ostatecznie ofiarą pada, tak czy owak, ciało polityczne. Tylko jedno społeczeństwo może zajmować się sprawami intelektem — Kościół, ponieważ jest on społeczeństwem duchowym" (dz. cyt.,

s. 126). Mówiąc bardziej precyzyjnie, kryterium dla państwowej ingerencji w wolność słowa musi być praktyczne, ponieważ państwo jest instrumentem sprawiedliwości ciała politycznego. A sprawiedliwość jest praktyczna. Państwowe kryterium działania jest stosunkiem ludzkiego działania do sprawiedliwości odniesionej do dobra wspólnego. Dzięki relacji do sprawiedliwości lub niesprawiedliwości, działanie spoczywa na politycznym dobru wspólnym, ściśle mówiąc, działanie nie jest żadną sprawą państwa.

Podobnie, jak twierdzenie Maritaina, że Kościół jest jedynym społeczeństwem, które jest w stanie podejmować sprawy intelektu, jest prawdziwe tylko częściowo, tak jego argumentacja, że państwo nie jest odpowiednio wyposażone, by podejmować sprawy intelektu, jest również tylko częściowo prawdziwa. Państwo jest bowiem wyposażone, aby mieć do czynienia ze sprawami intelektu, w granicach swoich kompetencji. Natomiast Kościół jest jedynym społeczeństwem, które może podejmować w sposób bardziej kompletny sprawy intelektu, jeśli te mają związek z Bogiem i zbawieniem.

Maritain ma niefortunny zwyczaj zrównywania pojęć intelektu, wiedzy teoretycznej i metafizyki. Ma również tendencję do mieszania pojęć „praktyczny” i „świecki”. Stąd kiedy mówi, że tylko Kościół może zajmować się sprawami intelektu, dla współczesnego ucha lub dla kogoś, kto nigdy nie nauczał na katolickim uniwersytecie, mógłby wydać się arogancki, elitarny i śmieszny. Stanowisko Maritaina jednak wydaje się polegać na tym, że skoro domena państwa jest praktyczna lub świecka, państwo nie jest kompetentnym sędzią w sprawach metafizyki, która funduje moralne zasady wiary politycznej. To należy już do zadań metafizyków. Niestety, Maritain zdaje się utrzymywać, że żaden metafizyk nie może istnieć poza Kościołem. Ta argumentacja jest po prostu fałszywa, tak fałszywa jak argumentacja Maritaina, że intelekt zawsze dokonuje odwetu. Intelekt tylko wtedy się zrewanżuje, jeżeli zostanie pokierowany przez prawdziwe podstawy metafizyczne, a nie sofistyczne.

Na podstawie historycznego doświadczenia, Maritain dopuszczał, że filozoficzna metafizyka może istnieć poza Kościołem. Stąd Ko-

ściół nie jest jedynym społeczeństwem, który może mieć do czynienia ze sprawami intelektem. Kościół, jednak, może zająć się nimi lepiej niż inne społeczeństwa, ponieważ jest w stanie oświecić prawdy filozoficznej metafizyki podstawami objawienia. Demokratyczna społeczność potrzebuje Kościoła i filozofii, ponieważ bez nich nie jest w stanie racjonalnie uzasadnić swego istnienia. Demokracja potrzebuje metafizyki, ale nie jest kompetentna, aby oszacować wartość różnych szkół metafizycznych. Konsekwentnie Maritain uważa, że społeczeństwa demokratyczne muszą być nadzwyczaj ostrożne co do cenzurowania teoretycznej myśli, nawet kiedy taka myśl będzie korumpować ludzkie umysły. Mówi: „Czyż intelektualne zepsucie ludzkich umysłów oraz upadek elementarnych prawd nie są ze wszech miar bardziej szkodliwe dla wspólnego dobra ciała politycznego niż jakiegokolwiek inne dzieło zepsucia? Tak jest. Jednak faktem jest też, że państwo nie ma odpowiedniego wyposażenia do zajmowania się sprawami intelektualnymi” (dz. cyt, s. 126).

Dziwne, ale zaraz po oznajmieniu nam, że państwo nie posiada środków, by zająć się sprawami intelektem, Maritain włącza się w dyskusję nad rolą publicznej edukacji we wcieleniu w życie karty demokracji. Jeśli państwo nie było w stanie korumpować umysłów, ponieważ nie jest w stanie zajmować się sprawami intelektem, to jak można je uważać za zdolne do doskonalenia umysłów czy wolnej edukacji? Według Maritaina, państwo jest niekompetentne, aby oceniać, czy dzieło sztuki posiada wewnętrzne zmamię niemoralności i czy polityczna teoria jest heretycka pod względem demokratycznej wiary. Jednak uważa on, że edukacja jest podstawowym środkiem wychowania powszechnej świeckiej wiary w kartę demokracji i że państwo powinno założyć system szkół publicznych, aby podjąć demokratyczną edukację. Maritain nie ma żadnego racjonalnego uzasadnienia dla utrzymania takiego stanowiska.

W rozdziale *Edukacja i karta demokratyczna*, Maritain dokonuje słusznej obserwacji, (1) że edukacja jest podstawowym środkiem wychowania do wspólnej świeckiej wiary w kartę demokracji i (2) że

edukacja zależy przede wszystkim od rodziny. Edukacja zasadniczo jest moralną odpowiedzialnością rodziców, a nie państwa. Słusznie Maritain zauważa, że system edukacyjny i państwo spełniają jedynie pomocniczą funkcję wobec rodziny, ponieważ ta nie jest w stanie sama zaopatrzyć dzieci w całą wiedzę, której potrzebują dla rozwoju ku cywilizowanej dojrzałości. Niemniej jednak, potrzebny jest logiczny przeskok, aby z tych przesłanek wyciągnąć - wraz z Maritainem — następujący wniosek: „Twierdzę, że sprawując tę normalną funkcję pomocniczą system edukacyjny i państwo muszą zaopatrzyć przyszłych obywateli nie tylko w skarby umiejętności, wiedzy i mądrości - liberalne wykształcenie dla każdego — ale też wpoić w nich autentyczne i wyrozumowane przekonanie o słuszności zasad demokracji, jak tego wymaga jedność ciała politycznego" (dz. cyt., s. 128).

Czy Maritain poważnie chce, abym uwierzył, że ponieważ osobiście nie jestem w stanie zaopatrzyć swoich dzieci (1) w skarby umiejętności, wiedzy i mądrości, która zawiera się w liberalnej edukacji, oraz (2) w prawdziwą i dowiedzioną wiarę w kartę demokracji, to państwo ma moralny obowiązek opodatkowania obywateli i dostarczenia im tego w moim imieniu? Najwidoczniej tego właśnie chce. Nie zgadzam się z nim. Myślę, że rozumowanie Maritaina cierpi na wniosek, który z niego nie wynika. Edukacja jest moralną odpowiedzialnością rodziców, a nie państwa. Państwo, zwłaszcza demokratyczne, nie ma większego prawa do opodatkowania ludzi dla wsparcia powszechnej edukacji publicznej niż dla wyżywienia i ubrania dzieci. Jak zauważył E. G. West, państwo ma żywotny interes w eliminowaniu głodu i niedożywienia. Jednak, mówi West: trudno jest spotkać rząd, który zaniepokojony tym, że dzieci mają minimalne standardy żywności i odzieży, wprowadzi prawo przymusowego i powszechnego dożywiania lub podejmie kroki ku zwiększeniu podatków w celu wyposażenia państwowych kuchni lub sklepów w bezpłatne jedzenie dla dzieci.

Rodzice, a nie państwo, mają pierwotny obowiązek moralny, aby żywić, ubierać i kształcić swoje dzieci. Państwo nie ma większego prawa do opodatkowywania obywateli w celu kształcenia dzieci w rzą-

dowych szkołach niż do ich opodatkowywania w celu żywienia i ubierania tychże dzieci. Tylko w przypadkach rodzicielskiego zaniedbania lub nadzwyczajnych okoliczności państwo ma prawo ingerować w żywienie i ubieranie dzieci. Państwo nie może zakładać, że rodzicom brak wiedzy lub dobrej woli, by własne dzieci odżywiać i odpowiednio racjonalnie ubierać, i że dlatego państwo ma prawo opodatkować obywateli, by zakładać rządowe restauracje i sklepy odzieżowe. Tak samo ma się rzecz z edukacją dzieci. Żeby domagać się prawa do budowania państwowego systemu edukacyjnego z kieszeni podatnika, państwo musi wykazać, a nie zakładać, że nie można zaufać rodzicom, iż wykształcą swoje dzieci. Jeżeli, i tylko jeżeli, państwo będzie w stanie wykazać, że rodzicom nie można ufać, iż wykształcą swoje dzieci, nawet jeżeli chcą je wykształcić, wtedy państwo może domagać się prawa do opodatkowania obywateli, aby zapłacić za tę działalność. Głównie i zasadniczo państwo jest oficerem pokoju, a nie rodzicem, żywicielem, garderobianym, opiekunem czy wychowawcą. Właściwym przedmiotem zainteresowania państwa jest ludzka wolność. Państwa istnieją tylko dlatego, iż istnieje ludzka wolność. Państwa istnieją, aby regulować ludzką wolność w granicach sprawiedliwości i państwowej kompetencji. Państwa istnieją zasadniczo i głównie, aby uregulować ludzką wolność w stosunku do ludzkiej wymiany, aby utrzymywać pokój i porządek podczas takiej wymiany. Ich głównym celem istnienia nie jest zakładanie i prowadzenie szkół, moteli, nieruchomości, szpitali czy restauracji.

Ściśle mówiąc, publiczne bezpieczeństwo jest jurydyczną domeną państwa, a nie jednostek. Podobnie, edukacja dzieci jest jurysdykcją rodziców, a nie państwa. Rodzina, a nie państwo, jest moralną jurydyczną jednostką która rodzi i kształci dzieci ku dorosłości.

Przyjmując, jak Maritain, że państwo jest zainteresowane zmniejszeniem ignorancji wśród swoich obywateli, trzeba dokonać logicznego przeskoku w celu wywnioskowania, że to zainteresowanie upoważnia państwo do przyznania sobie roli głównego wychowawcy dzieci lub do zakładania publicznych szkół utrzymywanych z podatków.

Generalnie, linia argumentacji przeprowadzanej przez tych, którzy popierają państwową edukację utrzymywaną z pieniędzy podatnika, jest podobna do argumentacji Maritaina. Ponieważ rodzice nie są zdolni uczynić tego samodzielnie, więc państwo ma obowiązek zapewnić wykształcenie dzieciom. Pomniejszając ignorancję, edukacja państwowa poprawia moralność, redukuje przestępczość, promuje rozwój gospodarczy, zwiększa demokratyczne zaangażowanie polityczne i społeczną spójność. Żaden z tych postulatów nie jest prawdziwy. Rodzice, a nie państwo, mają moralny obowiązek wykształcenia swoich dzieci. Kochające ramiona rodziców, a nie długie ręce państwa, są najlepszym środowiskiem wychowania dzieci. Obowiązkiem państwa jest wspierać, a nie hamować, wysiłki rodziców w tym zakresie. Nawet w przypadku, w którym rodzice zaniedbują swoje dzieci, nie istnieje żadne moralne ani logiczne uzasadnienie dla tezy, że - w celu naprawy tego zaniedbania — potrzebujemy państwowego systemu edukacji. W przeciwieństwie do prywatnej edukacji, ponad sto lat doświadczenia mówi nam, że państwowa edukacja jest siłą monopolistyczną która zmierza do pozbycia się konkurencji poprzez podkopywanie rodzicielskiego i moralnego autorytetu oraz osłabianie demokratycznego rządu. Może gorsze jest to, że państwowe *menu* edukacyjne podważa zasady metafizyczne i moralne, których potrzebujemy dla wsparcia demokratycznego kredo. Żarłoczny i monopolistyczny apetyt państwowej edukacji sprawia, że państwo nie może promować nauczania w naszych szkołach zasad metafizycznych i moralnych, których potrzebuje demokracja, aby przetrwać i rozkwitnąć. Doświadczenie historyczne uczy nas, że państwowa edukacja stara się podkopać moralność i społeczną spójność, zwiększa przestępczość, polityczną nierówność, i promuje analfabetyzm. W latach 40. XX wieku, Mortimer J. Adler skarżył się, że większość absolwentów amerykańskich uczelni i uniwersytetów była na poziomie czytania ze zrozumieniem szóstego stopnia. Pięćdziesiąt lat później sytuacja uległa pogorszeniu, a nie poprawie. Od 1983 r. miliony Amerykanów zdają do starszych klas szkoły średniej bez znajomości podstaw czytania,

matematyki i historii Stanów Zjednoczonych. Ponad 6 milionów nastolatków porzuciło naukę w szkole średniej. Dzisiaj przeciętny student amerykańskiej uczelni nie potrafi czytać trudnej książki bez indywidualnego nadzoru, nawet w lepszych szkołach. Wiele z naszych rządowych szkół ma do czynienia za światem przestępczym. Państwo arbitralnie posługuje się szkołami rządowymi w celu podkopania autorytetu rodzicielskiego na korzyść oświeconych powodów społecznych. A my promujemy społeczną spójność, równe możliwości, gospodarczą prosperity i demokratyczne zaangażowanie przez odebranie głosu dla programu nauczania i przyjrzenie się idei pozwolenia rodzicom na dokonywanie osobistego wyboru w wychowaniu ich dzieci.

Setki lat społecznego doświadczenia przez Zachód systemu edukacji państwowej opartego na podatkach pokazują, że jest on niepowodzeniem. Nie istnieją żadne racjonalne podstawy uzasadniające poparcie takiego zgnitego systemu, nie są nimi nawet podstawy przedkładane za jego powołaniem do istnienia czy argumenty Jacquesa Maritaina. Rządowe szkoły w Ameryce, na przykład, nie mogą nauczać zasad metafizycznych ani moralnych. Są opanowane przez zbrodnię. Osiągnęliśmy punkt, w którym nie możemy zgodzić się na program, zwłaszcza w zakresie historii, etyki i polityki. Promujemy coraz większą liczbę analfabetów, często magazynowanych całymi latami przez nieumiejących czytać ani pisać nauczycieli. I nawet nasi przodujący politycy chcą być absolwentami prywatnych szkół i posyłać do nich swoje dzieci. My na Zachodzie nie możemy pozwalać już sobie, aby oświecone marzenia dziewiętnastowiecznych sofistów zniewalały nas do przyjmowania niewykonalnych, moralnie nieuzasadnionych i demokratycznie niebezpiecznych poglądów edukacyjnych. Państwowe szkolnictwo oparte na podatkach jest bankructwem. Twierdzenie, że demokratyczna edukacja jest lepiej zarządzana przez centralne planowanie edukacyjnych biurokratów niż przez osobisty wybór kochających rodziców, jest absurdem. System szkolnictwa rządowego opartego na podatkach doskonale odpowiada oświeconemu despotyzmowi, a nie demokratycznej samorządności. Dzisiaj musi-

my wybierać nie państwową edukację i demokrację, lecz państwową edukację albo demokrację. W takiej sytuacji, zachodnie demokracje rozpaczliwie potrzebują bystrych filozofów, aby ci ożywili szkolnictwo zasadami metafizycznymi, co z kolei pozwoli wesprzeć demokratyczne życie. Moim zdaniem, prawdopodobnie dzisiaj właśnie w Polsce, a nie gdzie indziej, można znaleźć metafizyczny kapitał zdolny sprostać temu zniechęcającemu zadaniu. Dzisiaj zachodnia kultura znajduje się na rozstaju dróg. My również albo ożywiemy zachodnią edukację prawdziwą metafizyką, albo też ulegamy despotyzmowi przygotowanemu nam przez intelektualistów-sofistów, którzy chcą prowadzić nasze świeckie instytucje edukacyjne. Gdyby Maritain żył dzisiaj, myślę, że zachęcałby nas do tego pierwszego. Ja czynię to samo.

tłum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

Sophistry and the modern western state

The Author touches a problem of the education and the policy deep dependence on metaphysics. He tries to show a defecdveness of Jacques Maritain's attitude to this matter. Redpath criticizes his tendency to equalize the notions of intellect, theoretical knowledge and metaphysics, and also to confuse the notions of „practical" and „secular". He considers that the Maritain's reasoning is unjustified, when he affirms that the state, because of its interest in a diminution of the ignorance among its citizens, is entitled to usurp for itself the role as primary educator of children or to establish tax-supported public schools. He undermines the statement that by diminishing the ignorance the state education improves the morality, reduces crime, promotes economic growth, and increases democratic political participation and social cohesion. The Author indicates that hundreds of years of Western social experimentation with state-run, tax-suppor-

ted education demonstrates it is a failure. The system of tax-supported government education is - according to the Author - perfectly suited for enlightened despotism. Finishing his considerations he states, that western democracies desperately need clear-headed philosophers to enliven education with the metaphysical principles that help to support democratic life.