

Mieczysław A. Krapiec

Czy człowiek bez celu?

Pytanie: „Czy człowiek bez celu?” — jako temat rozważań ma swą podstawę w tendencjach współczesnej cywilizacji redukującej celowość natury i ludzkich działań do — pozornie wolnych — „społecznych umów” i prawnych konwencji, którym nadaje się moc wymuszania posłuszeństwa (przynajmniej: lojalności) w życiu społecznym. Zarówno moralność, jak i systemy prawa, polityka, a nawet niektóre teorie nauki i sztuki swą moc wiązania miałyby mieć w dowolnych konwencjach ludzi, którzy przyswajają sobie przywilej władania na wzór boski. I wolność-dowolność konwencji, a nie natura i jej realne inklinacje ukazujące cel¹ mają się stawać fundamentem społecznego ładu-bezładu. Poszkodowanym staje się człowiek w swej rozumnej naturze, gdyż zagradza mu się drogę osobistego, prawdziwościowego poznania dobra, które w decyzyjnym wyborze jest m o t y w e m - c e l e m ludzkiego działania. Co się stało z celowym sensem ludzkich działań?

I

Cel (i jego przyczynowanie) został w teoretycznej myśli Greków odkryty najpóźniej, jak o tym pisze w I ks., r. 3 *Metafizyki* Arystoteles, i zarazem najwcześniej zakwestionowany, gdyż już u Ockhama w średniowieczu rozumienie celu zostało zawężone do jednostkowe-

go przejawu działania, nie sprzężonych ludzkich (jednego człowieka) działań. A więc poszczególne działania miały coś na celu (motyw czy kres działania?), ale trudno w takiej wizji — mówić o jednym celu-motywie wszystkich działań jednego człowieka. Cel-motywy przestał spinać w jedno wszystkie ludzkie czyny, i dlatego życie moralne musiało utracić charakter jedności, chociaż tę jedność usiłowano ratować (już u Ockhama) „powinnością” zachowania prawa. A sam cel działania często widziano w tym, co jest zrealizowanym skutkiem. Wobec tak opacznie rozumianego „celu” nietrudno było później Kartezjuszowi usunąć jego przyczynowanie, gdyż przyczynowanie widziano jako jeden ciąg działania pod naporem siły pojmowanej jako *vis a tergo* (siły napędzającej od tyłu) i jako *vis a fronte* (siły pociągającej od przodu), na wzór kija i marchewki. A perypetie z przyczynowaniem w ogóle zaistniały na dobre pod wpływem filozofii Jana Duns Szkota, który wskutek swoistej koncepcji bytu zapoczątkował przewrót w filozofii, kontynuowany przez Franciszka Suareza, René Descartesa, Immanuela Kanta, a dokończony przez G. Hegla. Duns Szkot chcąc uzasadnić możliwość metafizyki i swoistą jedność ludzkiego poznania doszedł — jak wiadomo — do przekonania, że wspólna wszystkim „natura bytu” musi być wyrażona jednoznacznym pojęciem bytu, które może być orzekane o Bogu i stworzeniu. Jednoznaczne pojęcie bytu, wyrażające jedną (wspólną Bogu i stworzeniu) naturę bytu, niweczy pierwotnie dostrzeżoną (już przez Arystotelesa) złożoność bytu z substrukuralnych czynników, takich jak: materia i forma, substancja i przypadłość, czy (za św. Tomaszem) istota i istnienie. Tak bowiem rozumiany byt, wewnątrznie złożony do niesprowadzalnych do siebie czynników, nie mógł być zrozumiany bez przyczyn w różny sposób uzasadniających jedność (istotną) mimo heterogenicznych czynników składowych. Tymczasem według Jana Duns Szkota byt jawił się jako niezłożony w swej najgłębszej naturze i przez to jednoznacznie rozumiany i orzekany o wszystkim, co miało gwarantować możliwość metafizyki jako jednej nauki, mającej jeden przedmiot poznania — właśnie byt (rozumiany jako wewnętrzna niesprzeczność). Tak zaś rozumiany byt jeszcze jest „poza” przyczyno-

waniem. Przyczynowanie jawi się dopiero po przyjęciu faktu stworzenia i najpierwotniejszego rozróżnienia na „byt nieskończony” (Bóg) i byt skończony (stworzenie). To byt stworzony pojawia się jako „otwarty”, więcej, jako „wołający” o przyczynowanie. Dlaczego? Dlatego, że udowodniona jest „możliwość, niesprzeczność pierwszego sprawiącego, i z tego wynika jego faktyczne istnienie”. Jeśli bowiem w danym porządku istota pierwsza musi być możliwa, to istota pierwsza nie może być podporządkowana, to ona rzeczywiście musi istnieć. Punktem wyjścia w dowodzeniu nie jest istnienie faktyczne bytów przygodnych (gdyż nie daje to podstawy dla zdań koniecznych, jak tego wymaga koncepcja dowodu), ale możliwość istnienia Sprawcy Pierwszego. Zatem nie sam fakt uprzączynowania, lecz możliwość istnienia pierwszego sprawcy liczy się w takiej koncepcji bytu. A więc nie przyczynowanie, lecz zasada przyczynowości, swoiście rozumiana, jest podstawą dowodzenia. Odtąd ZASADA PRZYCZYNOWOŚCI weszła do filozofii jako narzędzie poznawcze, a nie zaistnienie uprzączynowane, przygodne — jak dotąd, szczególnie u Św. Tomasza, to funkcjonowało. Również w obrębie „zasady celowości”, a nie faktu celowego działania mieści się Jana Dunsza Szkota dowód na istnienie Boga. „Szkot znów podaje trzy wnioski, które jako punkt wyjścia mają możliwość. Jakiś cel jest bezwzględnie pierwszym (...) Cel pierwszy jest nieuprzączynowalny (...) Cel pierwszy faktycznie istnieje”.

Taka celowość jest „zasadą”, a nie realną przyczyną — motywem działania. Cóż zatem dziwnego, że po spekulacjach Jana Dunsza Szkota realne przyczynowanie czterech przyczyn arystotelesowskich (materii, formy, sprawcy i celu) stało się zasadą poznawczą (ujmującą *posse*, a nie *esse*) wyjaśniania rzeczywistości ujmowanej jednoznacznym pojęciem bytu. Tak rozumiana „zasada”, a nie twarda rzeczywistość, łatwo podlegała — jak każda myśl — modyfikacjom, których wynikiem było „oczyszczenie” samej zasady przyczynowości z balastu materii i formy, a następnie zredukowanie celowości, pojmowanej jako *vis a fronte* do zasady przyczynowania sprawczego jako tej samej *vis a tergo*. A reszty dokonał Kant uznając „zasadę

przyczynowości" za aprioryczną formę poznawczą — kategorię — ludzkiego intelektu — rozsądku.

I jeszcze jedno doniosłe głupstwo przyczyniło się do nieliczenia się z celem, mianowicie nieodróżnienie celu — kresu działania, od właściwego celu, jakim jest motyw działania. Cel — kres działania, zdawał się dokładnie odpowiadać temu, co w kartezjanizmie rozumiano jako „siłę” przyczynującą „od tyłu” i „od przodu”, gdy tymczasem cel jako motywująca przyczyna niewiele ma z tym wspólnego, gdyż kres działania nie stanowi samego m o t y w u zaistnienia działania. Już bowiem w starożytności odróżniono tzw. „cel” jako kres jakiegoś działania (*finis qui*) od celu jako procesu realizującego działanie (*finis quo*), by wskazać na cel jako przyczynę realną — motyw powstania samego działania (*finis cuius gratia*). Oczywiście celem jest tylko to ostatnie rozumienie przyczynowania, będące motywem, dla którego działanie zaistniało raczej, niż nie zaistniało, i zaistniało takie, jakie faktycznie jest.

II

Punktem wyjścia w filozoficznym poznaniu są fakty rzeczywiste (był) działania bytu przygodnego. Wiadomo bowiem, że takie działanie niekiedy jest, a niekiedy go nie ma. Nie zawsze bowiem działam. Jeśli więc działanie zaczyna istnieć (działanie, którego przedtem nie było), to jest realna racja, dla której działanie właśnie zaistniało. Racja ta „wytrąca z bierności” samą władzę działania, stając się motywem — dobrem, dla którego działanie właśnie zaistniało. Konkretnie dobro (dobro nigdy nie jest abstraktem!) pociąga ku sobie pożądanie, ujawniające się w działaniu, i staje się jakby „pierwszą miłością” nakłaniającą siły pożądawcze do działania, poprzez które można uzyskać chciane dobro i je zrealizować. Ten motyw działania (dobro jako cel, dzięki któremu zaistniało działanie) jest jakby wyzwalającym „motorem”, jakby „ciężarem”, nakłaniającym ku ośrodkowi ciężenia (dobru) siły pożądawcze bytu. Dlatego św. Augustyn wyraził się: *ponderibus aguntur omnia; pondus meus*

amor meus; eo feror quoquaque feror (poprzez swe ciężenia działa wszystko; a moim ciężarem jest miłość; ona mnie niesie wszędzie, gdziekolwiek podążam). Przyczynowanie motywu działania jest w sensie ścisłym przyczynowaniem celu.

Motywowanie działaniem wiąże się z innymi czynnikami tworzącymi cały, realny proces konkretnego działania. Czynniki te, to przyczynowanie w z o r c z e determinujące i porządkujące etapy samego działania i ostatecznie przyczynowanie sprawcze realizujące umotywowany i uporządkowany proces działania. Te trzy składniki w realnym działaniu zawsze występują razem, ale w różnego typu działaniach przybierają one swoiste analogiczne sposoby swego współwystępowania. Tak integralnie rozumiane przyczynowanie celowe charakteryzuje się większym i mniejszym stopniem upodmiotowienia immanencji. Celowość działania nie może być czymś narzuconym „od zewnątrz” (wówczas bowiem staje się przymusem), ale jako jedynie chciany — umiłowany motyw działania wywodzi się z wnętrza samej podmiotowości.

W związku z tym już Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu zauważyli, że celowe działanie jest najwyższym stopniem upodmiotowienia — immanencji w dziedzinie ludzkich czynności moralnych; nieco pomniejszonym stopniem jest w dziedzinie twórczości artystycznej; a najsłabszym stopniem w działaniach bytów pozaracjonalnych, gdzie celowość jest pochodna od czynnika zewnętrznego.

O co tu chodzi? Różnorodne działania człowieka stają się swoistym paradygmatem dla ogólnej koncepcji przyczynowości celowej. Najpierw więc przypatrujemy się działaniu moralnemu człowieka, które ogniskuje się w naszych aktach decyzyjnych. Wiadomo bowiem, że nasze decyzje leżą u podstaw postępowania moralnego, które zresztą jest normalnym ludzkim działaniem, jako że wszelkie ludzkie działanie — świadome i dobrowolne — jest tym samym działaniem moralnym. Nie ma bowiem ucieczki od moralności w ludzkim postępowaniu moralnym. Podejmując akt decyzji, jako podstawy działania świadomego i dobrowolnego, to my sami w sposób wolny i nieprzymuszony wybieramy sąd praktyczny o jakimś dobru konkretnym, które staje się m o t y w e m (racją bytu) dla działania raczej

niż niedziałania i zarazem dla działania tego właśnie (uporządkowanego), a nie innego. Dobrowolny wybór sądu praktycznego o realizowaniu poznanego dobra (dobra, które winno być „prawdą”, czyli dobrem dla nas prawdziwym, a nie tylko pozornym) jest istotnym aktem wolności ludzkiej, który realizuje się w autodeterminacji. Albowiem to my sami, dobrowolnie, bez przymusu, widząc różne dobra przedstawiane nam w naszych aktach poznania sądów praktycznych, wybieramy jeden sąd o tym dobru, którego zrealizowanie w uporządkowanym działaniu czyni nas autorem i podmiotem aktów działania. Upodmiotowienie i wolność człowieka (realizowana w autodeterminacji) jawi się w tych aktach najbardziej oczywiście. Albowiem to ja sam wybieram sąd o moim dobru; a wybór tego sądu o dobru ukazuje mi współgrany z charakterem dobra sposób porządek jego realizowania (przyczynowość wzorcza) i poprzez akt chcenia raczej niż niechcenia działania wyzwała, również dobrowolnie, sam proces działania. Upodmiotowienie i wolność człowieka jawi się tu we wszystkich trzech wymiarach całości kształtu celowego działania: a) w dobrowolnym wyborze motywu działania; b) w wyborze sposobu (wzorczość) i porządku działania; c) wreszcie w samym realnym akcie rzeczywistego procesu działania, który tryska z tak rozumianego podmiotu. Jest więc i podmiotowość celu — motywu, podmiotowość wzoru i podmiotowość (uwewnętrznienie) przyczyny sprawczej. Nie dostrzegamy tu zewnętrznego przymusu, lecz jedynie ludzkie, wolne, upodmiotowione realizowanie celu. Dokonuje się ono w sprzężeniu przyczynowym: celu, wzoru i sprawcy,

Podczas gdy w moralnym działaniu człowieka, wy wpływającym z naszej decyzji, dostrzegamy dobrowolne, uwewnętrznione przyczynowe działanie celowe (gdyż i motyw, i porządek — determinacja i sam fakt działania jest dziełem wolności podmiotu) to w poetycznym działaniu człowieka, czyli działaniu twórczym jawi się podobna determinacja (wzorczość-porządek) działania. To bowiem, „jak” artysta twórca działa, nie całkiem zależy od jego wolności, gdyż musi się on liczyć ze strukturą obiektywną wytwarzanego dzieła, które jakby „od zewnątrz” narzuca swoje „reguły-prawidła” działania. Tu rozum musi być „pokierowany” w działaniu

strukturą swego wytworu, który może się realizować w różnych „materiałach”: dźwięku, ruchu, barwie, rzeźbie, architektonicznej budowie czy słownej strukturze tworzywa. Twórca jest uzależniony w swym działaniu (determinacji i porządku działania) od swego obiektu — wytworu. Nie ma tu pełnego upodmiotowienia i dobrowolności w procesie tworzenia, gdyż wytwór narzuca swe przedmiotowe prawidła. Tak rozumiany proces twórczego (pojętycznego) działania jest niewątpliwym, gdyż podmiotowość jest dostrzegana w wyborze motywu samego działania, co decyduje o jego celowości, oraz w samym fakcie działania, które jest wolne i może zaistnieć lub nie zaistnieć w uzależnieniu od samego działającego w sposób wolny podmiotu. Determinacja przedmiotowa (wzorczość) jest dziełem podmiotowego odczytania struktury produkowanego dzieła, stąd jest doskonałością intelektu kierującego procesem wykonania i chociaż nie ma tu cechy dobrowolności (jak w czynie moralnym), to jednak jest ujawniona zdolność odczytania przez podmiot samej struktury przedmiotu. Tę zdolność można rozwijać i kształcić, co zresztą dzieje się w różnych szkołach, pracowniach i akademiach sztuki i techniki.

Nieco odmiennie kształtuje się przyczynowanie celowe pośród bytów nie obdarzonych intelektualnym poznaniem. Chodzi tu o zwierzęta i rośliny, aczkolwiek różnice w upodmiotowieniu działania są tu bardzo wyraźnie zauważalne. Sam cel, dany jako motyw działania, nie jawi się w działaniach tych bytów jako wolny — dobrowolny, lecz jest związany i wyznaczony przez strukturę — naturę tych bytów. To prawda, że pies, kot, koń poznają i rozróżniają mniej lub bardziej doskonale otaczający świat, stanowiący bodziec poznawczy dla tych bytów, nie można jednak zauważyć w nich konstytuowania się motywu działania. On jest im „zadany” wraz z samą, odziedziczoną naturą. Dlatego wiadome jest, jak normalnie zwierzęta te zareagują w swym działaniu na bodźce pochodzące z otaczającego ich świata. Zauważamy wyraźnie **z d e t e r m i n o w a n i e** przez naturę motywu ich działania.

W jeszcze większym stopniu jest zdeterminowany przez naturę motyw działania w życiu roślinnym. Tu determinacja motywu jest oczywista, albowiem nie zauważamy jakiejś wyjątkowości w reali-

zowaniu skutków działania. Również w tej grupie bytów zauważamy „zewnętrznosc” determinacji — porządku działania. Można bowiem określić — i nauka określa — następstwo faz występujących w działaniu roślin, a nawet zwierząt. Życie wegetatywne jest zdeterminowane i nie można zauważyć jakiegóś dobrowolności. Niemniej jednak jest tu rzeczywiste działanie celowe, gdyż wszystkie trzy elementy celowego działania (motyw, determinacja, faktyczność) swoiście się realizują. Jest bowiem zauważalny motyw-dobro, ku któremu działanie zmierza, jest organizacja, wzorczość tego działania i wreszcie jest sam fakt działania, wypływający z wnętrza podmiotu.

Jak zatem jawi się motyw dobro-cel działania w tych bytach, które nie są obdarzone poznaniem rozumnym? Można najogólniej zauważyć wrodzoną skłonność (inklinację naturalną) wywołującą niechybne działanie zmierzające ku proporcjonalnemu dla tej natury dobru. Oczywiście owa niechybność osiągnięcia celu w działaniu jest analogiczna i odmiennie realizuje się w poszczególnych kręgach zwierząt i roślin. Już Arystoteles zauważył, że realizowanie celu (niechybne) dokonuje się zawsze lub przynajmniej w większości wypadków (*hos epi poły*), i na tym fakcie zarysował nową koncepcję poznania, zwłaszcza dla rozumienia istot żyjących, które poprzez owe różne — niesprowadzalne do siebie organa — realizują w swym działaniu dobro całości organizmu i żyjącego bytu. Ujawnia się to zwłaszcza w procesie rodzenia i przekazywania życia (zachowania gatunku) jako dobru naczelnym podmiotu. I od rodzenia (*nascor, natus, naturas*) jako procesu jedyne go dokonywanego przez cały organizm nazwano naturą byt żyjący. Dobro-cel-motyw jest wpisane w naturalnej inklinacji żyjącej istoty.

Element drugi procesu celowego działania, jakim jest samo uporządkowanie i determinacja działania, jest zadany od zewnątrz podmiotowi działającemu. Weźmy pod uwagę np. owocowanie drzewa jako proces realizowania celu. Można dokładnie ustalić fazy tego procesu (np. powstawania jabłka) od pąku kwiatowego aż do pełnego owocu. Nic nie jest tu przypadkowe, nieuporządkowane, ale przeciwnie, zachodzi tu nie tylko regularność następujących po sobie faz działania, ale coś więcej, bytowe u z a l e ż n i e n i e fazy rozwo-

jowej uprzedniej od następnej, której jeszcze nie ma. A więc przy hipotetycznym podziale faz rozwoju działania: a, b, c, d, e, n..., z — racją bytową fazy „a” jest faza „b” itd. Taki zaś stan rzeczy jest zrozumiały jedynie wówczas, gdy zarazem jest ujęty i cały proces, i wszystkie fazy wraz z uporządkowaniem kolejności występowania faz w całości procesu. A to możliwe jest jedynie w intelekcie poznającym i ustalającym całokształt procesu celowego działania. Stąd takie działanie jako uprządkowane i zdeterminowane wskazuje na porządkujący intelekt. Intelekt ten albo jest w samym podmiocie, immanentny i samoświadomy, albo też na zewnątrz podmiotu, jako autorski, tworzący samą naturę celowego działania. Stąd celowość działania przyrody wskazuje na Boga — Absolut — Intelekt Czysty. Zaznaczyć jednak tutaj trzeba, że samouporządkowanie przez intelekt celowego działania nie konstytuuje celowości, która przejawia się formalnie w motywacji dobrem, nie zaś w samym uporządkowaniu. To jest jedynie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dla rozumienia celu, gdyż cel jest realizowaniem dobra, które suponuje działanie intelektu, w myśl zasady *nil volitum quin praecognitum* (nic nie jest chciane, jeśli nie jest uprzednio poznane). Stąd aspekt deteminacji działania i jego uporządkowanie jest formalnie dziełem przyczynowania wzorczonego intelektu.

Czynnik trzeci, sprawczy celowego działania, jaki ukazuje się w samej f a k t y c z n o ś c i działania, bywa zazwyczaj uzależniony (w działaniu przyrody nierozumnej) od czynników i bodźców zewnętrznych, wywołujących lub też hamujących sam proces celowego działania. I tak bodźce zewnętrzne, zmysłowo poznawalne, u zwierząt wywołują realizowanie się działania poznawczego — mimo niepoznania od wewnątrz samej racji celu. A zewnętrzne bodźce, w postaci np. temperatury, wilgoci, działania słońca, pobudzają życie wegetatywne roślin. Podmiotowa immanencja działania jest tu wyraźnie sprzężona z oddziaływaniem czynników zewnętrznych, pobudzających lub też hamujących samo działanie.

Zatem w każdym działaniu naturalnym występują trzy czynniki integrujące sam proces celowego działania: motyw-dobro (celowość), uporządkowanie działania (wzorczość) i faktyczność (sprawczość).

Czynniki te, analogicznie się jawiące w różnych bytowych hierarchiach — a więc w naturze rozumnej, naturze nierozumnej i naturze wegetatywnej, ukazują wspólny dla danej natury stopień wolności i immanencji podmiotowej. Całokształt jednak celowego działania integruje w sobie i sam motyw, i wzorczy porządek, jeśli samo działanie jest realne, faktycznie się dokonujące. I chociaż są one do siebie nieredukowalne, stanowią jeden proces działania, w którym cel-motyw gra rolę nadrzędną jako „przyczyna przyczyn”, co już generalnie dostrzegł Arystoteles, wskazując, że to właśnie on „odkrył” celowość samego działania w żyjącej przyrodzie.

III

Zarysowany tu proces celowego działania z jednej strony ukazuje dorobek stuleci, w których myśliciele doszli do racjonalnych rozwiązań niebagatelnego problemu, a z drugiej strony ukazuje możliwość przezwyciężenia mylnych interpretacji i uproszczeń, jakie płyną z apriorycznego rozumienia bytu i poznania, rugujących samą celowość. A współczesna kultura w dużej mierze charakteryzuje się niedostrzeganiem celu w wyjaśnianiu i interpretacji zasadniczych dla człowieka dziedzin życia, jakimi są etyka, prawo, polityka, a nawet nauka i sztuka, w których dobro, prawda, piękno stanowiące przedmiot i cel ludzkich działań usuwa się jako zbędne, a nawet mylne. Szczególnie zagrażająca dla człowieka okazała się negacja celu jako racji bytu moralności, prawa i całej polityki, wskutek czego mógł się rozwinąć relatywizm moralny i totalitarny przymus w „państwie prawa”, a społeczny system cywilizacyjny daleko odszedł od kultury i cywilizacji łacińskiej, chrześcijańskiej, schodząc na bezdroża cywilizacji turańskiej i bizantyjskiej. Nauka, której celem nie jest już prawda, lecz jedynie pożytek i sukces, bywała i często staje się antyludzka, jak o tym świadczą broń masowego niszczenia i praktyki inżynierii genetycznej. Sztuka zaś, zamiast realizować piękno, zadowala się „wartościami estetycznymi”, co w konsekwencji doprowadza do postmodernistycznych ekscesów, o których wstyd pisać.

A. Czy jest możliwa moralność czynów bez celu? Zagadnienie rozumienia moralnego życia ludzkiego, przedstawiane w etyce, należy do najbardziej zreflektowanych przemyśleń, i to od najdawniejszych czasów. Człowiek bowiem ciągle musiał zastanawiać się nad sensem swego postępowania. Kultura biblijna i religijnofilozoficzna kultura orfików, pitagorejczyków, Platona, a nade wszystko przemyślenia Arystotelesa, zawarte w jego *Etykach*, stały się podstawą — w tej mierze — kultury i cywilizacji chrześcijańskiej. Filozofowie i etycy czasów późniejszych, szukający „oryginalnych” rozwiązań w tej dziedzinie, a nie znający lub nie rozumiejący uzasadnionych przemyśleń klasyków etyki, stali się w dużej mierze oszustami kultury moralnej, lub przynajmniej zarozumiałymi mędrkami nieodpowiedzialnie błakającymi się „w poszukiwaniu nowej etyki”.

Sprawą pierwszą stał się niezrozumiały atak na rozwiązania Arystotelesa, który właśnie interpretację moralnego działania związał z dobrem, które jest celem i motywem wszelkiego ludzkiego działania. I to było największym osiągnięciem w dziedzinie racjonalnej interpretacji czynu moralnego — czyli po prostu ludzkiego działania (świadomego i dobrowolnego). Dobro jako cel i motyw moralności (ludzkiego działania) od strony podmiotowego przeżywania przyjmuje postać racjonalnego spełnienia się człowieka, a przez to samo stanów racjonalnego szczęścia: EUDAJMONII. Arystotelesowska EUDAJMONIA nie miała nic wspólnego ze zmysłowymi rozkoszami cyników i innych materialistycznych kierunków filozoficznych. Dla Arystotelesa liczył się człowiek w jego racjonalnej strukturze, kierujący się w decyzjach rozumem, podporządkowującym sobie także życie emocjonalne, tak wyższe (woli), jak i niższe (uczucie). To prawda, że Arystoteles nie znał biblijnej koncepcji Boga, niemniej szczęście ostateczne upatrywał w kontemplacji spraw boskich, najwyższych. Stąd eudajmonizm, jako osobiste przeżycie szczęścia w moralnym życiu człowieka, ujawniał się jako podmiotowo przeżywany cel ludzkich działań. Tak interpretowany cel stanowił jedynie podmiotowe przeżywanie osobistego dobra jako motywu ludzkiego działania. Szczęście przeżywane w oderwaniu od realnego dobra jest tylko pozorem szczęścia i racjonalności ludzkich przeżyć.

Przede wszystkim są to powinności moralne, stanowiące obszar wartości moralnych danych człowiekowi do spełnienia. Prócz wartości moralnych są także dane do spełnienia wartości kulturowe, w tym także wartości estetyczne, jako jedne z wartości (so/Zen) kulturowych. Człowiek jest więc pojęty nie tyle jako byt samodzielnie, osobowo istniejący o swoich transcendentnych celach, ile „nosi-ciel wartości” (*Wurdertrager*) — i stąd płynącej godności, której objawem jest „dumne” poczucie obowiązku (doświadczenie powinności), nakazujące spełnianie czynów z samej tylko powinności spełnienia czynu, a nie dlatego, że w czynie tym realizuje się dobro-byt. Tak zwane „doświadczenie powinności” swe uzasadnienie i usprawiedliwienie znalazło u niektórych etyków w odniesieniu i poprzez odniesienie do osoby drugiej, które to odniesienie zyskuje miano „afirmacji” osoby drugiej. Owa afirmacja osoby drugiej miałaby być zasadniczym (najwyższym) uzasadnieniem czynu moralnego.

Ale powstaje tu pytanie, czy odniesienie do osoby drugiej („afirmacja” osoby drugiej) wypełnia całe pole moralności? Przecież są ludzkie działania — a każde ludzkie działanie jest moralne — które nie odnoszą się do osoby drugiej, ale ich przedmiotem bywa sam podmiot działający, przyroda, abstrakcyjne systemy naukowe nie związane z konkretną osobą. Czy to czynności niemoralne? Nadto, czy ludzka osoba druga jest ostatecznym kryterium moralności dlatego tylko, że jest bytem osobowym? A szatan jest też drugą osobą? Sataniści również? Zwyrodnialcy moralni, czy mogą stać się kryterium odniesienia ostatecznego? To prawda, że należy wszystkim dobrze czynić, ale czy tylko dlatego, że są osobą, czy dlatego ostatecznie, że motywem każdego czynu jest dobro i że właśnie dobro należy dla siebie i drugiego realizować? A więc motywem jest dobro i oczywiście wysokim (w hierarchii dóbr) dobrem jest byt osobowy, będący szczytową formacją bytu, ale nie jest on dobrem ostatecznym i najwyższym. Jest taka OSOBA, która jest PEŁNIĄ BYTU i PEŁNIĄ DOBRA — Bóg — i ta tylko OSOBA jest i może być motywem i kryterium ostatecznym moralności. Zatrzymanie się na osobie ludzkiej, chociaż jest wzniosłe — to jednak w ostatecznym rozumieniu moralności nie jest wystarczalne.

Poza tym osoba ludzka nie może się nigdy stać spoidłem wszystkich ludzkich czynności i tym, co się nazywa ostatecznym celem, spajającym w jedno wszystkie czynności życiowe ludzkie. Jest bowiem wiele osób... Zatrzymanie się na personalizmie ma wiele niedomówień i mylnych konsekwencji. A wszystko po to, by „uchronić się” od mylnie pojętego eudajmonizmu jako podmiotowo przyzywającego realnego dobra, które z natury jest szczęściordne. Czy to jest uwłaczeniem dla przygodnego bytu, jakim jest człowiek, mieć doświadczenie własnej niewystarczalności i pragnąć szczęścia w pełni, które to pragnienie wyzwała się naturalnie z pełnienia realnego dobra, jeszcze nie pełnego?

D. Ucieczka od motywacji moralności dobrem-celem kończy się dla niektórych publicystów i felietonistów spoczynkiem na mętnych wodach wartości. Czym jest wartość? Pierwotnie znane były wartości ekonomiczne. Wiadomo bowiem, jaka jest wartość środków płatniczych. Później zaczęto się posługiwać wyrażeniem „wartość” na oznaczenie tzw. „wartości logicznych”, takich jak prawda, możliwość itp. A wraz z I. Kantem i później nurtem kantowskim pojawiły się wartości moralne. Nie mogły być one bytem, bo byt jest niepoznawalny według tego właśnie systemu. A wartości te jako *sollen* (w przeciwstawieniu do *sein*) są dostępne bezpośrednio, są doświadczalne. One to oznaczają nie to, co „jest”, co jakoś „istnieje”, ale to, co jest do zrealizowania przez człowieka w jego działaniu, czy to moralnym, czy ogólniej: kulturowym. Wartości realizują się w działaniu. Ale czym są one same w sobie? Usiłowano przedstawić je jako swiste „przedmioty” naszych aktów intencyjnych czy intencjonalnych. A więc wartością byłoby wszystko, co jest lub może być poznawane i chciane. Ale dlaczego jest ten „przedmiot” chciany, poznawany? Czy dlatego, że istnieje? Były też takie usiłowania, by rozumieć wartości jako realne, a więc bytowe, rzeczywiste j a k o ś c i czy to transcendentalne, czy też kategoriałne. Dlaczego jednak nazywać to wartościami, skoro przedmiotem poznania jest byt realny, rozumiany jako dobro? Wartości jednak byłyby czymś specyficznym, ujawniającym się w sposobie ich realizowania w ludzkim działaniu. I tak

wracamy na subiektywistyczne pozycje Kanta. I czy wówczas jest jakaś reguła miara uznawania czegoś za „wartość”, a czegoś innego za „nie-wartość”, skoro to drugie może być chciane i doskonale realizowane? Jaka jest obiektywna, wszystkich obowiązująca norma uznawania czegoś za wartość?

Tak więc pod wpływem subiektywistycznych, kaniowskich prądów myślowych wprowadzono „wartość”, zrozumiałą zasadniczo w systemie filozoficznym Kanta i kantystów. Poza tym systemem staje się to wyrażenie czymś wieloznacznym i jako takie wprowadzone do etyki powoduje relatywizm postępowania moralnego, a przez to rozmywa podstawy moralności. A jako wyrażenie mętne, wieloznaczne (nie analogiczne!), chętnie jest używane przez felietonistów, gdyż zdaje się sugerować coś wzniosłego, o co warto walczyć. Tylko dlaczego uciekać się do wieloznacznych wyrażań, rozumianych ściśle w mylnym, zsubiektywizowanym systemie kantowskim na oznaczenie czegoś, co było nazywane bytem, dobrem, pięknem, określoną jakością? Może bowiem dojść (i już doszło) do tego, że to, co było przeciwstawione u Kanta bytowi — zostanie nazwane „wartością bycia”. Pomieszenie z poplątaniem!

E. Wielu etyków, chcąc uniknąć może sporów eudajmonologicznych i związanej z tym problematyki celowościowej motywacji czynu moralnego, sam czyn moralny i jego uzasadnienie związali z prawem-przykazaniem nakazem. Chodzi o prawo objawione i nakazy religijne, zwłaszcza zaś o DEKALOG, jako paradygmat naczelny uzasadnienia i oceny postępowania moralnego. Prócz tego w pozareligijnym nurcie kulturowym, od kilku wieków, moralność człowieka wiązano z wypełnianiem prawa, i to do tego stopnia, że niekiedy wiązano tzw. „wartości” (moralne) z powinnością wypełniania nakazów prawnych. Wskutek czego poczęła się formować „moralność laicka”, zredukowana do lojalności wobec prawa, a nawet ideologicznych podstaw ustawodawstwa państwowego, np. marksizmu; wskutek czego zrodziła się powszechnie znana „moralność marksistowska”, której przejawem chwalonym było donoszenie przez dzieci do władz partyjnych o rzekomych „przestępstwach” rodziców itp.

Mając więc przed oczyma tendencję nomokratyczną, w myśl której obowiązek posłuszeństwa prawu miałby konstytuować postawę moralną człowieka, uświadamiamy sobie najpierw to, że nie można pod jeden strychulec podciągać praw stanowionych, ludzkich, z prawami objawionymi, boskimi, które są transcendentne w stosunku do ludzkich ocen; co oczywiście nie znaczy, że sensu tych praw nie należy rozumieć i dociekać ich treści, nieraz trudnej do bezwzględnej akceptacji, tudzież oddzielić te prawa od wszelkich racjonalnych uzasadnień. Niemniej prawa boskie są objawione człowiekowi dla jego dobra. Czy jednak fakt przyjęcia objawienia tych praw, czy objawione dobro ujawniające się w treści tych praw jest motywem ludzkiego działania? Kiedyś Mojżesz przed swym odejściem mówił do Izraela: „Oto kładę przed tobą dobro i zło. Wybieraj dobro, abyś żył”. I właśnie dobro ujawnione w treści przepisów prawnych jest ciągle tym motywem, dla którego człowiek wybiera te prawa. A inną sprawą jest o c e n a postępowania moralnego w świetle objawionego prawa. Tu ocena jest natychmiastowa i zasadniczo nieomylna. Nie należy jednak mieszać kwestii ocen z kwestią motywów pełnienia tego prawa.

Inną jednak sprawą są tendencje nomokratyczne etyki laickiej, podporządkowujące ludzkie postępowanie prawom pozytywnym, stanowionym. Prawa te bowiem są wynikiem konwencji i woli prawodawcy (zbiorowego czy indywidualnego). Już dawno prawnik rzymski Ulpian sformułował naczelną zasadę woluntarystycznej koncepcji prawa: *Quod principi placet legis habet vigorem* (to wszystko, co podoba się władcy, ma moc prawa). Oczywiście, jak on zwracał uwagę, owo „podobanie się” (czyli „wola” władcy) musiało być jakoś wyrażone: pisemnie, ustnie lub przez jakiś znak. Woluntaryzm prawny zakorzeniony w kręgach cywilizacji bizantyńskiej (która, jak zauważył Feliks Koneczny, miała w dużej mierze zapanować w zgermanizowanej Europie) zyskał nowy bodziec w nowożytnej Europie w koncepcji „umowy społecznej”, o której tak sugestywnie pisał Tomasz Hobbes w swym *Lewiatanie*. A „umowa społeczna”, będąca źródłem obowiązywania prawa, suponuje swoiste rozumienie człowieka jako bytu doskonałego, autonomicznego i autotelicznego, wraz

z założeniem równości wszystkich ludzi. W myśl tej utopii człowiek jest z natury doskonały. Bieda tylko, że jest wielu ludzi doskonałych o pełnych prawach. Wynikiem takiego ewentualnego zbiorowiska ludzi jest nieuchronnie wojna, bo *homo homini lupus* (człowiek jest wilkiem dla drugiego człowieka) i każdy stoi przy swoich prawach. Jedynym wyjściem jest właśnie „społeczna umowa”, że ludzie poszczególni zrezygnują ze swych praw, po to, by zachować życie i ważne dobra osobiste i społeczne. Umowa społeczna, czyli umowa o zorganizowanie się społeczne, suponuje uchwalenie podstawowych praw, których należy zawsze i bezwzględnie przestrzegać do tego stopnia, że — w tym nurcie myślenia — koncepcja prawa naturalnego na pierwszym miejscu postawiła normę, że *pacta sunt servanda* (umowy należy dotrzymywać), i dopiero na tej podstawie formułować dalsze reguły prawne. Sama jednak „umowa społeczna” jest wynikiem wzajemnego porozumienia się, konwencji, w której prawo może być uchwalone większością głosów. I tu jest pies pogrzebany. Czy dlatego prawo jakieś wiąże, że jest jedynie uchwalone większością głosów? A jeśli jest ono jawnie złe i niesprawiedliwe? I tak znowu wraca problematyka dobra jako motywu obowiązywalności prawa. Oczywiście prawo uchwalone, zwłaszcza gdy wątpliwa jest jego słuszność, może powodować niechęć jego wykonywania. Wobec tego należy dać prawu charakter przymusu, czyli tego, co nazywa się w filozofii nie działaniem przyczynowania celowego, ale przyczynowania sprawczego. Ten właśnie od zewnątrz płynący przymus prawny najlepiej i najwyraźniej został wyrażony w marksistowskiej teorii państwa i prawa, że mianowicie: „prawo jest dyktatem klasy panującej”. Takie sformułowanie (w tej koncepcji obowiązywalności prawa) jest najdobitniej wyrażone i właściwie oddaje jasno podstawy obowiązywalności prawa: „od zewnątrz” (bo ustawodawcy woluntarystycznego) idący przymus wykonania prawa bez względu na jego treść, która jest ponadludzkiem (obywatela) osądem. I czy tak ustanawiane prawo może stać się kryterium działania moralnego człowieka? Zwłaszcza gdy on widzi zło, niesprawiedliwość prawa? Jakże daleko odeszła ta nowożytna, post-Hobbesa koncepcja prawa i jego podstaw mocy wiążącej od starego rzymskie-

go rozumienia charakteru prawa jako: *ordo boni ac recti* (ładu dobra i prawości [rozumu]). Starożytność i średniowiecze dobrze o tym wiedziały, że prawo pojęte jako norma i reguła postępowania swe uzasadnienie ostateczne bierze z realnego dobra, ku któremu jest nakierowane i jako dzieło ludzkiego rozumu jest drogowskazem, z którym należy się liczyć i nim się kierować; nie dlatego jednak czyn moralny jest dobry, że jest realizowaniem prawa, ale dobra wskazanego przez prawo. Z tego też tytułu sama „czysta” nomokracja nie może stanowić podstaw porządku moralnego, tym bardziej że nie mogą zaistnieć i zaistniały reguły prawne nakazujące lub pozwalające czynić zło. A tego czynić nie wolno człowiekowi widzącemu złą treść prawnych przepisów. Uczestnikiem bowiem zła i zbrodni jest nie tylko sam czyniący zło zbrodniarz, ale i ten, kto: „doradza, pomaga, nie przeciwstawia się złu dostrzeganemu, nie ujawnia tego zła”. W heksametrowym wierszu przekazywano scholarom średniowiecznym naukę: *cosilians, adiuvars, non obstans, non manifestans* (jest realnym uczestnikiem sprawianego zła, chociażby ono było zalegalizowane).

I ostatecznie, gdyby motywacja celowa ludzkiego działania nie stała (poprzez zwiążanie z realnym dobrem) u podstaw uzasadniających prawość moralnego działania — to człowiek, jako jeden i niepowtarzalny byt osobowy, nie mógłby mieć celu ostatecznego swego życia. Tylko celowa motywacja dobrem może wszelkie rodzaje dobra skoordynować do celu jednego, ostatecznego. Bez ostatecznego celu życia ludzkiego, realizowanego ludzkim, moralnym działaniem, całe działanie zostaje pozbawione sensu. Nie wystarczy bowiem, że poszczególne działania jest „formalnie poprawne”, jeśli nie jest ono — w sposób uświadomiony lub domniemany — ostatecznie związane motywem celu ostatecznego jednego, który zogniskuje (ze względu na motywację dobra) wszystkie ludzkie działania, realizujące mniej lub bardziej udolnie, w dobru ostatecznym, dającym moc dobrom cząstkowym. Żadna inna „racja moralności” — poza dobrem jako motywem działania — nie dostarczy jednego celu uzasadniającego działania rozproszone jednego bytu osobowego. Stąd etyki wyrzucające celowość jako rację bytu moralnego działania w zasa-

dzie przekreślają ostatecznie (w ostatecznym tłumaczeniu) ludzki sens, jeden, życia osobowego, bo i odrzucają motywację działania, i nie dostarczają ostatecznie jednego celu dobra, które człowiek wyczuwa i wyraża naturalnym pragnieniem szczęścia.

IV

A czy jest prawem rzeczywiście takie prawo, którego podstawą obowiązywania nie jest dobro rozumiane jako cel jego realizacji?

A w ogóle, co to jest prawo? Wiele jest tu nieporozumień płynących z zerwania wielkiej tradycji — historii pojmowania prawa. Najpierw za mało się podkreśla charakter bytowy prawa, ograniczając się zasadniczo do interpretowania ustaw prawnych. Tymczasem prawo jest rzeczywistością, w której człowiek się rodzi. Już sam fakt urodzenia się jest podstawową sytuacją prawną, mianowicie zaistnieniem realnej —¹ do drugiego człowieka — relacji bytowej. Tak, relacje są bytem! Wprawdzie są najsłabszą postacią bytu realnego, ale są realnym bytem, są istniejącą rzeczywistością. Byty bowiem realnie istniejące stanowią także swoistą hierarchię bytowania: a) od bytowania — istnienia samego przez siebie — Boga; b) poprzez istnienie w sobie — substancji; c) istnienia w podmiocie — realnych właściwości bytowych, takich jak ilość, jakość itp., do typu d) istnienia najsłabszego: istnienia „między”, w przyporządkowaniu do drugiego bytu. I takim właśnie bytem jest realna relacja, jaką np. jest ojcostwo, macierzyństwo, synostwo. Realne relacje istnieją między realnie istniejącymi bytami, osobami ludzkimi. Przecież czymś realnym jest relacja podobieństwa, niepodobieństwa, sąsiedztwa itd. Są jednak takie realne relacje, które wyróżniają się od innych „powinnością” działania lub zaprzestania działania. Dlaczego? Bo tego wymaga dobro osoby, zwłaszcza dobra zasadnicze, jak zachowanie życia, jak umożliwienie trwania życia, jak rozwój życia osobowego w postaci rozwoju poznania, miłości i twórczości. Międzyosobowe relacje istniejące zawsze pomiędzy ludźmi domagają się np. zaprzestania działania osoby drugiej w wypadku zagrożenia

jego istotnego dobra: należy mi się, abyś mnie nie zabił, nie otruł, nie skrzywdził, i dlatego mam naturalne prawo do tego, byś zaprzestał takich działań, które niszczą moje dobro. Mam też prawo do tego, byś niekiedy powziął działanie, dla zachowania mego istotnego dobra, gdy np. upadnę i złamię sobie nogę, byś mi pomógł powstać. Zatem jest prawo naturalne, jako zastany układ międzyosobowych relacji, nacechowanych powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osoby. Takiego prawa w podstawowym, egzystencjalnym znaczeniu — prawa-/ws — nikt nie uchwalał; ono jest zastaną formą bytu.

A takie prawo-ms winno być — dla zachowania porządku społecznego — zredagowane jako norma prawna-/ex — kierująca bardziej jednoznacznie ludzkim postępowaniem. Jednak tak pojmowana norma prawna nie jest niezależna od podstawowego prawa-iws. Norma prawna, w myśl tradycji rzymskiej i średniowiecznej, jest bowiem dziełem rozumu praktycznego, przyporządkowanego dobru wspólnemu, wydanym przez prawowitą władzę i właściwie promulgowane. Wszystkie elementy tak rozumianego prawa-normy uszczegółowiają i dopełniają to, czym jest prawo-tMS. Zasadniczym momentem łączącym koncepcję *ius i lex* (prawa i normy prawnej) jest sama racja bytu prawa. Tą właśnie racją bytu prawa, czyli tym, ze względu na co prawo i norma prawna istnieje raczej, niż nie istnieje — jest dobro wspólne. Ono właśnie jest motywem realizowania prawa.

Czym jednak jest dobro wspólne? Jest to niewątpliwie takie dobro, które jest wspólne wszystkim ludziom. I jeśli ono jest rzeczywiście dobrem, to przez to samo (że jest realnym dobrem) jest celem i motywem ludzkiego działania. Jest więc w porządku tzw. „przyczynowania celowego”. Jest zatem wspólnym celem ujawnianym w działaniu prawnym. A co może być dla wszystkich celem (celem wspólnym)? Jest nim dobro człowieka!. Ale dobro rzeczywiste, z którego wszyscy mogą korzystać i które przez to się nie pomniejsza. Jest więc nim dobro osobowe, czyli rozwój osobowy człowieka, realizujący się poprzez rozwój jego poznania, rozwój i doskonalenie moralności, wreszcie rozwój twórczości człowieka. Jeśli bowiem

człowiek jest mądrzejszy w swym używaniu rozumu, jeśli w postępowaniu moralnym jest doskonalszy, jeśli w swych pracach i pomysłach technicznych i artystycznych jest bardziej twórczy, to nikt na tym w społeczeństwie nie traci, a wszyscy zyskują dobro. To dla rozwoju osobowego (poznania, miłości, twórczości), widzianego jako dobro jednostkowe i wspólne istnieje powinność działania i zaprzestania działania. To dla dobra wspólnego, dla dobra osobowego człowieka, a przez to całego społeczeństwa, formuje się racjonalne reguły postępowania. One to stanowią przede wszystkim „odczytanie” rzeczywistości, jakimi są międzyludzkie relacje nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania.

Oczywiście owo sformułowanie racjonalne (jako odczytanie rzeczywistości relacyjnej) dokonuje się przez tego, kto ma pieczę powszechną (mniej lub bardziej) w danym społeczeństwie. Dlatego takim prawodawcą, który dla dobra wspólnego rozeznaje i odczytuje odpowiednie relacje międzyosobowe nacechowane powinnością działania, jest prawowita władza, uznana przez tę społeczność. Stąd reguły postępowania wydawane przez nieprawowitą władzę w samym zarodku niszczą postanowienia prawne, chyba że będą one uznane przez społeczeństwo. Jest zrozumiałe, że wydane reguły-normy postępowania (*lex*) muszą stać się znanymi, muszą być odpowiednio promulgowane, by dowiedziały się o nich społeczności — adresat prawa.

Jak więc widać, związki pomiędzy prawem-*z*us oznaczającym relacje międzyosobowe a prawem-*to*c jako normą są zupełnie jawne.' Prawo-*ejc* jako norma prawna ujednoznacznia międzyosobowe relacje społeczne. Podstawą tych związków (w prawie-*ws* i w prawie-*lex*) jest wspólne dobro, a więc dobro, które jest motywem działania ludzkiego. To ze względu na konieczność realizowania dobra człowieka (dobra wspólnego) istnieje konieczność pełnienia prawa. I tylko ze względu na „dobra wspólne” i konieczność jego realizowania może zaistnieć przymus prawny. Sam jednak przymus prawny, nie płynący z konieczności realizacji wspólnego dobra, jest nadużyciem prawa. Samo bowiem stanowienie prawa, bez motywu dobra człowieka (dobra wspólnego) jeszcze nie jest prawem wiążącym, chyba

że przyjmuje się koncepcję woluntarystyczną prawa, która, jak to pokazują dzieje ludzkości, prowadzi do zniewolenia.

W świetle poczynionych tu uwag widać doskonałą intuicję Rzymian widzących w łaździe prawnym *ordo boni ac recti* (porządek dobra i prawości). *Ordo recti* jest bowiem porządkiem rozumu pokierowanego układem treści bytu, a nie tylko dowolnym myśleniem. To rozum jest pokierowany — *ratio recta* odczytaną treścią rzeczywistości. I treść ta jest rozpoznana jako dobra dla człowieka; i to nie tylko indywidualnego, ale człowieka każdego danej społeczności, stąd „wspólne dobro”.

A dobro wspólne jako motyw działania i motyw konstytuowania prawa ujawnia się w podstawowych ludzkich skłonnościach, inklinacjach: a) w zachowaniu życia, czyli potwierdzeniu bytu; b) w inklinacji zachowania ludzkiego bytu poprzez jego przekazywanie (małżeństwo) społecznie godziwe i dobre; c) w inklinacji do upełnienia i udoskonalenia tego życia w jego momentach szczytowo-osobowych. Albowiem tylko osobowe czyny mają szansę wiecznego przetrwania, chociaż życie biologiczne ma swój kres, nawet mimo przekazu tego życia w procesach rozrodczych. Dlatego słusznie sformułowano naczelną zasadę głębszego rozumienia prawa naturalnego, wyrażaną w sądzie: „dobro należy czynić, a zła unikać”; tą zasadą jest właśnie sąd: „według porządku skłonności naturalnych zachodzi porządek prawa natury” (*secundum ordinem inclinationis naturalis datur ordo praeceptorum iuris naturae*). Wszędzie jawi się dobro jako motyw, a przez to i cel postępowania moralnego i postępowania prawnego. Ono rodzi uzasadnienie powinności działania i ewentualnego „wymuszenia społecznego” realizowania słusznego prawa. W żadnym jednak wypadku — nawet na mocy KONSTYTUCJI — nie można człowiekowi realizować nakazu normy prawnej, która w swej treści jest zła i zło dopuszcza.

Naczelną deformacją prawa i porządku prawnego jest więc odstępstwo od dobra-celu (dobra wspólnego) jako podstawy obowiązywalności prawa i zastąpienie tego czystym nakazem płynącym z samego faktu skonstruowania i uchwalenia prawnego nakazu bez względu na dobro. Jak już wspomniano, to w marksizmie sformuło-

wano zasadę i definicję prawa, jako „dyktatu klasy panującej”, dyktatu obowiązującego ze względu na sam dyktat (lub wpływający z większościowej w parlamencie konwencji prawnej). Ludzkość zapłaciła wielomilionowymi ofiarami za tak realizowane „prawo”. Zatem gdy słyszy się współcześnie o ideale, jakim jest „państwo prawa” — to trzeba ciągle pytać: jak rozumianego prawa? Były bowiem ustroje prawne i państwa ściśle wykonywanego prawa, ale były „prawa” i stanowione, i wykonywane, które zrodziły „Norymbergę”.

V

Całokształt życia ludzkiego spełnia się w ustrojach społecznych, tych małych — rodzinie, i tych najwyższych, jakim jest państwo, czy też twory nad-państwowe, np. Narody Zjednoczone. Ta sama moralność obowiązuje jednostki i społeczeństwa, z tym że są rozłożone akcenty indywidualne i społeczne. Etyka społeczna w najstarszej tradycji filozoficznej była nazywana polityką. I jak etyka indywidualna jest sposobem roztropnym realizowania dobra osobistego (rzeczywistego) — tak etyka społeczna, zwana polityką, jest „roztropnym realizowaniem dobra wspólnego”, jak to od dawna, od starożytności (Arystoteles) głosili etycy, a co ostatnio w encyklice *Centesimus annus* wyraźnie podkreślił Papież Jan Paweł II.

Chodzi bowiem o to, by uświadomić sobie i uzasadnić ludzki, a więc racjonalny i wolny sposób życia w realnym środowisku społecznym. Tak pojęte środowisko społeczne suponuje samodzielne bytowanie i działanie poszczególnych jednostek — osób tworzących to społeczeństwo. Ono nie może być niczym innym niż zbiorem osób żyjących we wzajemnych relacjach. Powiązania relacyjne współ-żyjących osób są w swym bytowaniu, zaistnieniu, konieczne, gdyż nikt sam z siebie nie powstał, nikt też bez pomocy osób drugich nie przeżyje swego niemowlęctwa, nie rozwinie się i. nie dojrzej biologicznie i psychicznie. A dojrzewając wchodzi w coraz to nowe relacje międzyludzkie. Charakter tych relacji jest w dużej mierze zależny od kontekstu rozwojowego społeczeństw i charakteru osób

tworzących tę społeczność. Z tego tytułu społeczności przybierają różne formy. Wszystkie te formy mają na celu umożliwienie życia i rozwoju poszczególnym osobom. A zatem racją bytu, czyli czynnikiem istotnym, konstytuującym społeczność jest wspólne dobro, a przez to samo celowość. To właśnie stanowi istotny powód zaistnienia społeczności w jej różnych formach i realizowanie wspólnego dobra stanowi formę współżycia społecznego, tzw. polityki.

Pod koniec średniowiecza i na początku czasów renesansu nastąpiły daleko idące zmiany tak na terenie filozofii, jak teologii. Zmiany te zostały wzmocnione wtargnięciem Turków na terytorium Europy, likwidacją Cesarstwa Bizantyńskiego i powstaniem nowych ośrodków kulturowych, wspartych przez myślicieli z Bizancjum. Chodzi tu oczywiście o Florencję, do której z Bizancjum przybywali Peto i inni wybitni scholarzy. Zarazem też i na Florencję oddziaływali profesorowie o awerroistycznych poglądach z Padwy. W świetle wpływów intelektualnych tych środowisk, tudzież w następstwie zmagania się o hegemonię miast włoskich, wpływów polityki króla francuskiego, cesarza i państwa kościelnego ujawniły się nowe tendencje społeczne i polityczne i swój wyraz znalazły w twórczości N. Machiavellego i jego dziele // *Príncipe (Książę)*. On to, jako sekretarz drugiej kancelarii księcia tokańskiego, rozwinął doktrynę o celu polityki państwa, jego bezpieczeństwie i konieczności stałości władzy. Należy więc przede wszystkim zgromadzić wszystkie środki zaradcze przeciw anarchii i zapewnić stałość i skuteczność władzy państwowej. Trzeba więc liczyć się z konkretnymi realiami, jakimi są „byle-jakość” rządzonych oraz cnota rządzących „ludzkim motłochem”. Stąd władca musi realizować swe cele, jako cele państwa, nie oglądając się ani na opinię ludzi, ani też na moralność. Władza i moralność są to wielkości nie idące w parze jako równoważne. Władca bowiem jasno widzi cel i zadania swego państwa i nie musi się liczyć z *massa damanta*, by zapewnić skuteczność swjej władzy. Stąd zapewnienie silnej władzy i jej bezpieczeństwa należy do jej istotnych zadań.

Po raz pierwszy została jasno sformułowana teoria oddzielenia

nia polityki od moralności. W całej tradycji cywilizacyjnej i kulturowej polityka była na polu moralności. Machiavelli przeniósł ją z porządku moralności do porządku sztuki. Jeśli bowiem ludzkie działanie, jak na to zwrócił uwagę Arystoteles (co zostało powszechnie uznane), realizuje się na polu racjonalnego poznania teoretycznego, którego przedmiotem jest prawda; na polu działania praktycznego, którego przedmiotem i celem jest realne dobro, stanowiące motyw wszelkiego działania racjonalnego; oraz na polu działania wytwórczego, poetycznego (domena techniki i sztuki), którego przedmiotem i celem jest piękno — to dziełem Machiavellego było „przeniesienie” polityki z pola moralności na pole sztuki (*techné, ars*) oderwanej od moralności. Uczynił politykę „sztuką rządzenia”, dziedziną „a-moralną”, podporządkowaną jedynie skuteczności samego rządzenia. W takim stanie rzeczy wszystkie reguły „gry” ludzkiej, racjonalnej i moralnej (cnoty), zostały zawieszane na rzecz „gry” skuteczności władzy. Odziedziczony po nurtach protestanckich pesymizm co do ludzkiej natury miał niewątpliwie wpływ na postawę Machiavellego. Władca (z definicji mądry) musi być zarazem lisem-lwem, który w ludziach rządzonych wzbudzi zwierzęcy strach, obecny w świadomości i paraliżujący wszelki opór wobec władzy. Istnieje bowiem konflikt pomiędzy bezwzględną rzeczywistością i ludzką słabą moralnością. Człowiek moralny musi stać się żertwą dla władzy. Pomagać w tym musi religia państwowa, wprzęgnięta w służbę i cele władzy; ma ona cementować jedność rządzących i rządzonych i umożliwiać skuteczne wykonywanie władzy.

Chociaż pomysły Machiavellego teoretycznie były krytykowane przez myślicieli i władców takich jak Katarzyna Wielka i Fryderyk Pruski, to jednak praktycznie zostały przyjęte jego zasady i teorie, do tego stopnia, że można mówić o epoce „machiawelizmu” w polityce. Ujawniło się to szczególnie u naszych sąsiadów, w Niemczech i w Rosji, których przywódcy „twórczo” rozwinęli pomysły Machiavellego. I tak von Clausewitz twierdził, że „wojna jest przedłużeniem politycznych czynności z dodaniem innych, uskuteczniających politykę środków”, a Ludendorff sprecyzował: „wojna i polityka służą zapewnieniu życia narodu, a wojna jest najwyższym wysiłkiem na-

rodu, dlatego polityka musi służyć wojnie". W Rosji, dla Stalina, polityka jest umiejętnością realizowania — także przemocą i terrorem — celów służących dobru ludu, kierowanego przywódczą władzą partii.

Tak rozumiana polityka stała się sztuką realizowania przemocą, przy amoralnie stosowanych regułach skutecznego działania, nie dobra ogółu, lecz interesu władzy. I tak rozumiana polityka jest z reguły prowadzona przez władzę państw przywódczych, jak o tym świadczą nowożytnie dzieje narodów, zwłaszcza słabszych. W tym typie zasadniczo się nie liczą prawda i dobro, lecz interes przywódczej władzy realizowany przemocą.

Finalizm ustąpił na rzecz przyczyny sprawczej. W takim stanie rzeczy człowiek został zdegradowany do roli narzędzia uskuteczniającego interes władzy. Człowiek został pozbawiony swego osobistego celu w systemie politycznego działania. Pozbawienie motywacji celowej jest sprowadzeniem człowieka do roli „rzeczy”, którą jak narzędziem można się posłużyć, stosując odpowiednio siłę.

Polityka zatem, która stała się jedynie „amoralną” sztuką działania, degraduje człowieka. Ona musi, dla dobra ludzi, na nowo być zasadzoną na polu moralności. Oczywiście, roztropne działanie nie wyklucza nauki i sztuki, ale ciągle liczy się z dobrem i osobowym celem człowieka, który poprzez swe rozropne działanie będzie zdolny realizować dobro wspólne.

Celowość działania, obecna szczególnie wyraziście u istot żyjących, a świadoma u człowieka, który sam „od wewnątrz” konstruuje swe celowe działania i ciągle je sobie uprzytamnia — stanowi niezwykle szlachetny wyróżnik człowieka i jego ducha. Duchowe i celowe życie człowieka sprzęgają się w jedno w ludzkich aktach osobowych: poznania, moralnego działania decyzyjnego i twórczości. Utracić cel w życiu osobowym i jego działaniu jest tym samym, co przekreślić lub przynajmniej uniemożliwić, a w najlepszym wypadku utrudnić życie prawdziwie ludzkie.

Z tego wynika, że człowiek nie może pozbyć się charakteru swego celowego działania we wszystkich typach działania, zwłaszcza dzia-

łania osobowego. Zatem ten sam człowiek, który — na mocy naturalnych inklinacji i zarazem dobrowolnie — tworzy struktury społeczne, nie może pozbyć się charakteru celowego działania także w swych społecznych, a więc cywilizacyjnych działaniach. Jeśli bowiem przyjmiemy, że cywilizacja — jak to proponuje Feliks Koneczny — jest swoistym sposobem (metodą) życia społecznego, przejawiającego się w systemie prawnym, moralnym i polityce, to w tych szczególnych dziedzinach funkcja celowości i celowego działania jest niezastąpiona. Niestety, celowość społecznego (cywilizacyjnego) działania w tych właśnie dziedzinach zostaje coraz bardziej ograniczona na rzecz zewnętrznej siły-przemocy organizującej życie społeczne. Stanowi to praktyczną negację człowieczeństwa, któremu odmawia się dobrowolnego uznania dobra-motywu, jako celu działania, czy to w etyce, czy teorii prawa, czy polityce. Rozumienie i rozeznanie dobra jest dla człowieka nie tylko możliwe, ale jest ono czynnikiem, jak pisał Arystoteles w *Polityce*, odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Stąd tendencje negujące przyczynowanie celu (dobra-motywu) są równoważne próbie zezwierzęcenia człowieka. Chodzi bowiem o prawo rozróżniania dobra i zła nie tylko w zakresie życia indywidualnego, ale także społecznego — w postępowaniu moralnym, teorii prawa i polityki, gdzie „racją bytu”, czyli czynnikiem ostatecznie uzasadniającym te dziedziny, jest właśnie cel i celowość działania.

Jak wielkim zagrożeniem są zatem utopie społeczne, w których zewnętrzny przymus — nie, cel — ma stanowić podstawę prawa i cywilizacji. To dotyczy nie tylko „cywilizacji azjatyckich”, ale także europejskiego liberalizmu (mającego korzenie azjatyckie).

Przeprowadzane rozważania na temat negacji celu (właściwie pojętego) jako naczelnego czynnika uzasadniającego sensowność wielostronnego ludzkiego działania, zmuszają do zastanowienia się „dlaczego” tak właśnie się stało? W odpowiedzi na to pytanie wyłaniają się dwa zasadnicze powody (prócz zauważonych już groźnych pomylek) takiego stanu rzeczy, a są nimi:

- 1) mylące, redukcyjne koncepcje człowieka,

2) ciągle obecna alienacja celów i środków ludzkiego działania.

Ad 1) Przede wszystkim można zauważyć jako tło zarówno manipulacyjnych działań społeczno-gospodarczych, jak również kulturo-oświatowych ciągle obecne redukcyjne koncepcje człowieka: a) jako ducha o niemal boskiej godności, b) albo człowieka-zwierzęcia zyskującego swą godność poprzez różnego typu uczestniczenia w silniejszych, kreujących strukturach kolektywu (nacji-rasy, masy, klasy).

Zdroworoządkowy obraz człowieka, zaczerpnięty z biblijnego Objawienia i uzasadniony racjonalnie, szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu, zwracającego uwagę, że człowiek jest osobą duchowo-materialną, bytującą dzięki podmiotowemu istnieniu duszy, która działa tylko poprzez organizowaną przez siebie materię (do bycia ludzkim ciałem) — ten obraz człowieka ciągle bywał paczony przez platońską wizję człowieka, jako odwiecznie istniejącego ducha — i n t e l e k t u (*NOUS*), którego istotą jest myślenie, ograniczane „wpadnięciem w ciało”, z którego trzeba się oczyścić i powrócić do pierwotnego stanu wiecznej prawdy (*ALETHEIA*). Taki człowiek, jako wcielony duch, jest w sobie wiecznie myślącym, mimo przeszkód ze strony materii; świadomość jest jego zasadniczym przymiotem; i stany czysto świadomościowe, jako odwieczne wiano ducha, stanowią *a priori* rozumienia świata. Owo antropologiczne *a priori* w różnych stopniach było obecne w filozoficznych systemach platoinizujących, a po nominalizmie (z jego wcześniejszymi, szkotystycznymi uwarunkowaniami) i kartezjanizmie znalazło swój dobitny wyraz w systemie I. Kanta i w postkantowskich prądach fenomenologii, egzystencjalizmu (zwłaszcza Jaspersowskiego i Heideggera) i hermeneutyki. Człowiek-duch wcielony stał się od nikogo niezależnym, autonomicznym i autotelicznym (własnym prawodawcą i źródłem prawa, i własnym celem) „bogiem”, realizującym swą wolę (nieskrępowaną) w prawie, moralności, nauce, sztuce i polityce. A antynomie praw przez siebie stanowionych można jedynie złagodzić i wyprowadzić ze stanu *helium omnium contra omnes* poprzez „umowy społeczne”, jak to zaproponował w swym *Lewiatanie* T. Hobbes. I taki człowiek — duch-„bóg” — stał się groźnym wrogiem ludzkiej

spotencjalizowanej osoby, doskonalącej się w różnych typach społeczności: rodzinnej, państwowej, kościelnej...

Inny obraz człowieka, powodujący te same skutki, ciągle zauważane w życiu społecznym, to „człowiek-zwierzę”, „człowiek-materia” ewoluująca poprzez wieki w różnych „gromadach” do samoświadomości współczesnego człowieka. Człowiek taki jest jakby „zawieszony” na mocniejszym od siebie zespole (kolektywie), który mu umożliwi proces ewolucji i dojście do samoświadomości. Dlatego tak rozumianemu człowiekowi cel nie jest już potrzebny, gdyż jest on sterowany przez kreujący warunki życia „kolektyw”. Zgodna wola „gromady-kolektywu” jest ostatecznym uzasadnieniem moralności, prawa, kultury...

Ad 2) Drugim powodem wyjaśniającym współczesny „bez-celowy” system działań jest obecna praktyka alienacji celu i środków. Likwiduje się cele, sprowadzając je do użytecznych środków, a użyteczne środki kreuje się na cele. I to właśnie, jak zwrócił uwagę Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, stanowiło podstawę praktyki marksizmu i nadal jest obecne w praktykach współczesnego liberalizmu. Najgroźniejszym przypadkiem alienacji celu i środków jest negacja celu ostatecznego człowieka, jako ostatecznego celu ludzkich działań. Problematyka alienacji celu i środków jest niezwykle złożona we współczesnej kulturze, systemie życia społecznego, gospodarczego, w organizowaniu ludzkiej cywilizacji, rozumianej jako system życia społecznego. Zwrócenie uwagi na podstawową alienację może przyczynić się do dojrzenia pochodnych, narzucanych człowiekowi, systemów alienacji. Filozoficzna refleksja jest tu konieczna. Ona bowiem wyjaśnia sam fakt i następstwa faktu rozerwania dobra i celu. Chodzi tu oczywiście o rzeczywiste dobro, zwane dobrem godziwym, samym w sobie. Absolutyzując oderwany od rzeczywistego dobra cel, kreuje się aprioryczne „pułapki-cele”, będące pseudodobra, mającymi zaspokoić doraźnie wywołane potrzeby (często kreowane przez nachalną reklamę), pozornie usensawniające ludzkie życie poprzez cele-przyjemności, cele-użytki, które same w sobie są tylko środkami do celu (jeśli są?), ale nigdy rzeczywistymi celami, czyli dobrem samym w sobie. Alienacja środków

i celu (będąca następstwem tożsamości bytu z dobrem i dobra z celem) wchodzi w najrozmaitsze dziedziny ludzkiego życia, nawet w dziedzinę religii, gdzie podmienia się Boga na *sacrum* lub inne „wartości” religijne, estetyczne, społeczne. Inne dziedziny ludzkiego życia — jak moralności, sztuki, prawa, polityki, ekonomii itp., jeszcze bardziej są podatne na procesy alienacyjne, zagrażające człowiekowi. Jedyne prawda może człowieka oswobodzić od przeróżnych załamania i utopii.

PRZYPISY

i Arystoteles dostrzegał rolę celu przy analizie żywych organizmów. Cel pojawił się jako konieczność wyjaśnienia życia i działania jednego biologicznego organizmu (roślin, zwierząt) złożonych z „części”, a więc z organów heterogenicznych, nie sprowadzalnych do siebie. Każdy taki organ (oko, ucho, węch, żołądek, płuca, serce) posiada własne, niesprowadzalne do organu drugiego, działanie, ale wszystkie te działania organizm żywy używa i koordynuje w swoim własnym „interesie”. Jawi się więc dla każdego oczywistość organizacji bytowania i działania. Związanie tych organów i ich działania interesem-dobrem całego organizmu jest niepodważalne. Jak to wyjaśnić? Przed Arystotelesem różni filozofowie usiłowali sprawę wyjaśnić „mechanicystycznie”, przez odwołanie się do sił sprawczych i materii oraz przypadku (Empedokles). Arystoteles przezwyciężył mechanicyzm starożytny przez pokazanie Celu jako Racji bytu (*OU HENEKA*) organizacji żywego organizmu „złożonego” z heterogenicznych „części”, których działanie jest skoordynowane w interesie dobra całości. Sprawę tę przedstawił w swej rozprawie *O częściach zwierząt* (por. Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 3, s. 636-765, tłum. P. Siwek) oraz w *Fizyce i Metafizyce*. Uważał, że odkrycie przyczyny celowej jest czymś doniosłym, i że to właśnie on, Arystoteles, zwieńczył sprawę przyczynowego (poprzez 4 przyczyny) wyjaśnienia rzeczywistości. A wyjaśnienie biologii poprzez cel może nawet być zarodzią nowej teorii nauki (*HOS EPI POLY*). Jak jednak wyjaśnić sprawę samego oddziaływania celu? Arystoteles jedynie zapoczątkował wyjaśnienie, akcentując faktyczność celu: „(...) zauważamy większą ilość przyczyn, które biorą udział w powstawaniu rzeczy naturalnych, np. przyczynę celową i przyczynę sprawczą; dlatego należy jeszcze te rzeczy określić, mianowicie, która z nich jest pierwszą, a która drugą. Zdaje się, że pierwsza jest ta przyczyna, którą zwiemy celową. Ona bowiem jest racją (*LOGOS*), a racja stanowi punkt wyjścia zarówno w dziełach sztuki, jak i tworach natury. Dopiero wtedy, gdy za pomocą rozumowania lub obserwacji lekarz określił czym jest zdrowie, a architekt czym jest dom, podali oni racje i przyczyny swojego postępowania, uzasadniając swoje czynności. Otóż w tworcach natury jest daleko

więcej celowości i piękna niż w dziełach ludzkich" (*O częściach zwierząt*, ks. 1, r. 1, s. 639-640). W wyjaśnieniu, jak realizuje się celowość, Arystoteles posłużył się antropologicznym paradygmatem, wskazując na świadome poczynania artysty, który wykonuje swe dzieło. Wówczas, mając rozumienie całości, podporządkowuje sobie fazy-części wykonania. „Co dotyczy nas, oświadczamy, że rzecz A istnieje dla rzeczy B wszędzie, gdziekolwiek jest widoczny cel, do którego doprowadza ruch, o ile nic nie stoi mu na przeszkodzie" (*ibidem*, s. 648).

Jan Maria Jackowski

Nowe niebo i nowa ziemia w gnostyckim imperium*

„Świat został stworzony ze względu na Kościół” — mówili chrześcijanie pierwszych wieków¹. Św. Augustyn w swym fundamentalnym dziele *De civitate Dei* pisał: „Kościół kontynuuje swoją pielgrzymkę wśród prześladowań świata i pocieszeń Boga”². W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komuniję ludzi między sobą. Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech”³. Kościół jest równocześnie drogą i celem zamysłu Bożego: zapowiedziany już w Starym Przymierzu, został założony przez Jezusa Chrystusa, aby wypełnić wolę Ojca zapoczątkowania Królestwa niebieskiego na ziemi a urzeczywistniony za pośrednictwem Jego odkupieńczego Krzyża i Jego Zmarwtychwstania. Przyjąć słowo Jezusa — to przyjąć samo Królestwo Boże. Kościół jest zatem sakramentem zbawienia na tym świecie, znakiem i narzędziem jedności Boga i ludzi⁴.

Ojcowie Kościoła często powtarzają, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. W posoborowej Konstytucji *Lumen Gentium* czytamy: „Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia”⁵. Nie dotyczy to tylko tych, „którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego

* Jest to fragment przygotowywanej do druku książki *Bitwa o Prawdę*.

przez nakaz sumienia poznana starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zabawienie"⁶.

Głosiciele teologii śmierci Kościoła trudno jednak uznać za „nie znających Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego”, więc w świetle nauczania Kościoła za nie wyrwanych z mocy szatana, z niewoli Złego. Czy więc oddają cześć „Bestii” (Ap 13,14) i są w służbie „kłamcy i ojca kłamstwa” (J 8,44)? „«Diabeł» (dia-bolos) jest tym, który «przeciwstawia **sie**» zamysłowi Boga i Jego «dzielu zbawienia» wypełnionemu w Chrystusie”⁷.

W dzisiejszym świecie, nawet w niektórych kręgach katolickich mówienie o kusicielu nie jest w modzie, jest uznawane za „przedso-borowe straszenie” i stresowanie „bezgrzesznych dzieci Boga”. Ojciec św. Paweł VI podczas audiencji generalnej 15 listopada 1972 r. mówił: „jedną z największych potrzeb współczesnego Kościoła jest obrona przeciwko złu, które nazywamy diabłem. (...) Zło to nie tylko brak czegoś, ale aktywna siła, żywy duchowy byt, który jest zdeprawowany i deprawuje innych. (...) Nieuznanie obecności diabła świadczy o odejściu od obrazu danego nam przez Pismo święte oraz nauczanie Kościoła”⁸.

Przemoc eschatologiczna

Rodzi się pytanie: po co jest teologia śmierci Kościoła? Odpowiedź w gruncie rzeczy jest dosyć prosta. Teologia śmierci Kościoła, realizowana na tak wiele sposobów, że nieraz wydają się być one sprzeczne, ma kilka podstawowych celów: wyłączyć z życia człowieka przesłanie Dobrej Nowiny i rozbić Nowe Przymierze człowieka z Bogiem, przez co człowiek zostałby wtrącony w Otchłań Ciemności, oraz zrelatywizować religię i zneutralizować Kościół katolicki jako ostatni bastion cywilizacji łacińskiej. Słowem, doprowadzić do utraty doświadczenia transcencji, do sytuacji, w której wszystko, co jest związane z wiarą, staje się względne i jest tworzone przez człowieka, na jego miarę oraz według jego wyobrażenia i zapotrzebowania. Nie istnieje już nadprzyrodzoność, życie człowieka jest

koncentrowane na doczesności, a „jednostka” całkowicie podporządkowana jest społeczeństwu-ludzkości. Ziemska rzeczywistość zostaje „przebóstwiona”.

W takim układzie sfera duchowa w człowieku zamiast być źródłem wyzwolenia, poprzez zbawienie w Bogu, staje się instrumentem zniewolenia. Czymś, co za Erikiem Voegelinem wypadałoby określić jako „przemoc eschatologiczna”, narzucana przez tych aktywistów — wyznawców *New World Order*, którzy instytucjonalizują nowe pseudo-religie, ruchy pseudoduchowe, sekty, psychokulty, narzucając w czysto ludzki sposób „przejście od świata nieprawości do świata światłości”⁹.

Nowa antropologia, przybierająca formę „ostatecznej przemocy”, opiera się na przekonaniu, że przez rewolucyjny akt transformacji zmieni się niedoskonałą naturę człowieka w doskonałą, dzięki czemu społeczny przymus okaże się zbędny. Takim przeświadczeniem karmi się nie tylko marksizm, radykalne odłamy purytyzmu i zeświecczonego protestantyzmu, których echo odnajdujemy w liberalizmie, ale wszelkie inne formy gnostyckiego totalizmu, które uciekając od rzeczywistości i ograniczeń ludzkiej egzystencji (człowiek ma nieograniczone dążenia, ale ograniczone możliwości) dążą do zbudowania raju na ziemi. Poczucie misji dziejowej, jaka im towarzyszy, i brak skrupułów przy ich realizacji jawi się jako sojusz mistycyzmu ze zwierzęcą agresją. „Do buntu człowieka przeciw Bogu w rajskim ogrodzie — pisze Jan Paweł II — dołącza się śmiertelna walka człowieka przeciw człowiekowi”¹⁰.

Przyjrzyjmy się kataklizmom w dwudziestowiecznym świecie, tragicznemu doświadczeniu komunizmu i nazizmu, „światowym” konfliktem, krwawym rewolucjom, „łagodnemu”, perswazyjnemu i totalitarnemu odchyłowi demoliberalizmu z wpisanym weń prenatalnym *holocaustem*, a zwłaszcza pełnej hipokryzji argumentacji, jaka towarzyszy tym zjawiskom, która zaciemnia ich istotę — „wojnę silnych przeciw bezsilnym”. Voegelin określa to jako „mystycyzm sekciarskiego ekskluzywizmu”. Chrześcijańskiej transcendencji intelektu natchnionego Bożą taską przeciwstawia się ludzki immamentyzm z jego „doskonałością” spekulatywnego rozumu. „Intelektualni *perfecti* [doskonali] Oświecenia i Postępu — pisze — przejmują rolę

Boga, gdy sami siebie obdarzają łaską"¹². Zastępują wielkość człowieka w pełni wyrażaną przez więź z Bogiem, „wielkością” człowieka stwarzaną własnym wysiłkiem — osobisty pogląd urasta do rangi kryterium prawdy objawienia. Wąż-kusiciel przebywający z Otchłani odkrywa swój plan: świat Boga ma wypełnić świat szatana.

Zbawiani od nowa

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) w swej życiowej drodze od ateizmu, socjalizmu i liberalizmu do katolicyzmu doszedł do wniosku, że wszystko stanowi walkę pomiędzy światłem i ciemnością.

Obecną sytuację można opisać za pomocą metafory z wyrównawczą komorą ciśnieniową, która ma za zadanie zniwelować różnice ciśnienia między różnymi parametrami. Z jednej strony „wolność w Chrystusie”, z drugiej „wolność od Chrystusa” jako podstawowa dychotomia w naszym kręgu cywilizacyjnym. Nim powstanie „planetarna świadomość”, nim zostanie rozstrzygnięty dylemat Jacka Kuronia, jaka religia ma towarzyszyć powstającej cywilizacji globalnej, powstaje problem, jak dokonać „dekompresji” i wyrównać atmosferę. Nadciśnienie, które wytwarza dychotomia, ma być rozładowane poprzez teologię śmierci Kościoła jako jeden z głównych elementów strategii neutralizacji „tryumfu Galilejczyka” oraz proponowanej przejściowo na to miejsce, po zmierzchu „ery Ryb”, czyli chrześcijaństwa, „ery Wodnika” — czyli *New Age*.

Wykorzystuje się tu pewne zjawisko celnie opisane przez Erica Voegelina. Otóż teologia śmierci Kościoła wyzwala proces, który ma polegać na tym, że „doświadczenie religijne, które nie może znaleźć odpowiedniego wyrazu w symbolice istniejących instytucji kościelnych, sięga po pośrednie, «wschodnie» środki ekspresji podobnej religijności, aby uzyskać artykulację"¹³. Taką artykulacją jest np. *New Age*, który jawi się jako pompa ssąco-tłoczaca, jej zadaniem jest zassanie „resztek chrześcijaństwa” i „wytłoczenie” ich po wymieszaniu z wygodnymi elementami mistyki Wschodu.

O *New Age*, a więc „nowoczesnej postaci okultyzmu w przebraniu

naukowym i ekologicznym", napisano już wiele. Ta utopijna tendencja jest zarazem ruchem, religią i postawą życiową. Według profesora Stefana Swieżawskiego jest to zrodzona z gnozy „podszywka ideologiczna” płynąca z bogatego Zachodu, wyrażająca się w myśleniu teozoficznym. Teozofizm ruchu określają dwie jego tezy: panteistyczna koncepcja Boga nieosobowego będącego jakąś siłą przenikającą świat oraz zupełna względność religii, gdzie wszystkie religie są równie dobre¹⁴. Doktryny teozofii są podobne do doktryny Kabały, która wiele czerpie z okultyzmu, poszukuje także klucza do swoich nauk w sanskryckich Wedach; w tej koncepcji filozoficzno-religijnej głosi się możliwość bezpośredniego kontaktu człowieka ze światem nadnaturalnym i poznanie jego tajemnic poprzez wiedzę zdobytą za pomocą specjalnej praktyki, negując rolę łaski Bożej.

Założone w 1875 r. w Nowym Jorku przez Helenę Blawatską (1831-1891), wydawczynię czasopisma „Lucyfer”, Towarzystwo Teozoficzne stawiało sobie za cel „rozwijanie ezoterycznej filozofii dawnych wieków” i miało być opozycją zarówno wobec „arogancji nauki” jak również „przesądów teologii”. Stawiało sobie następujące cele: 1) stworzenie załączka uniwersalnego braterstwa ludzi, 2) prowadzenie studiów porównawczych historii religii, filozofii i nauk przyrodniczych, 3) badanie nie wyjaśnionych sił przyrody oraz mocy ukrytych w człowieku. Wkrótce jednak — jak zauważa Tadeusz Doktor — zasadniczy ton działalności Towarzystwa zaczęły nadawać inspiracje orientalne, początkowo buddyzm, później hinduizm. Co więcej, stało się one ich głównym popularyzatorem na Zachodzie¹⁵.

Wpływ na *New Age* wywarła również wywodząca się z teozofii antropozofia. Jej twórcą był Rudolf Steiner (1861-1925), który wyjaśnia chrześcijaństwo ujęciami manichejskimi i odwołuje się do okultyzmu. Określił on antropozofię jako metodę „naukowego badania świata duchowego, które przenika jednostronność zarówno czystego przyrodznawstwa jak i zwykłej mistyki”. Wiedza zdobyta za pomocą tej „metody” stała się podstawą szeregu antropozoficznych dyscyplin praktycznych: programu społecznego, rolnictwa, szkolnictwa (szkoły Waldorffa), medycyny oraz sztuki. Temu wszystkiemu przyświecała idea *Gesamtkunstwerk* — syntezy i zespolenia wszyst-

kich sztuk, skupionych w centrum — świątyni wiedzy i sztuki tajemnej — *Goetheanum*¹⁶. Przypomina się *Gra szklanych paciorków* Hermanna Hessego, która była dążeniem do pogodzenia sztuki z nauką, czy religii ze sztuką, marzeniem „o ujęciu duchowego *Universum* w koncentryczne systemy i o połączeniu żywego piękna intelektu oraz sztuki z magiczną siłą formułowania nauk ścisłych”¹⁷.

„*New Age* — konkluduje Tadeusz Doktor — jest więc swoistą metamorfozą tych dwu wcześniejszych ruchów”¹⁸. Kardynał Godfried Danneels z Brukseli w *Liście na Boże Narodzenie* pisze: „*New Age* zna się doskonale na schlebianiu nowoczesnemu człowiekowi. (...) Sami musimy dać sobie radę: być swoimi własnymi zbawcami. W ten sposób, po długich poszukiwaniach, człowiek *New Age* wraca dokładnie do tego miejsca, z którego chciał uciec: do obsesji własnych dokonań, których tak się boi. Musi się zbawiać od nowa”¹⁹.

Małpa, która zeszła z drzewa

Apologeci ruchu twierdzą, że nie jest on nową religią z własną hierarchią kapłanów i rytuałami, choć niektórzy dobierają sobie pewne obrzędy. Jest to podróż ku miłości, która jest Bogiem; Nowa Epoka nie jest posłuszeństwem jednemu mistrzowi — to uczenie się od wielu mistrzów w poszukiwaniu jedności Boga. Były uczestnik ruchu C. Strohmer definiuje to zjawisko jako melanz: „czarnej i białej magii, kabalizowanie, rzucanie uroków, magie śmierci, fetysze, wróżbiarstwo, magiczne techniki uzdrawiania, mistyczne obrazowanie, -sterowanie (wizualizację), nekromancję, numerologię, tabliczki *quija*, chiromancję, wspomnienia z poprzednich wieleń, różdżkę i wahadełko, nauki różokrzyżowców, czarnoksięstwo, spirytyzm (kontakty z duchami), przesady, *tarot*, księgi Urantii, czary (*Wicca*), jogę i astrologię”²⁰.

W nurcie *New Age* mieszczą się również takie zjawiska jak: feminizm, ekologizm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna i transpersonalna, niekonwencjonalne grupy naukowe i wyznaniowe oraz wszelkie praktyki odwołujące się do dobrych i złych energii, które

mogą być emitowane przez miejsca, osoby i przedmioty, apologia zdrowej żywności, wiara w reinkarnację i hipnoza, projekcje astralne, bilokacja, jasnowidztwo czy spirytyzm (*chanelling*). Również zainteresowanie UFO oraz pozaziemskimi cywilizacjami. Warto zwrócić uwagę, że „kult” UFO (niezidentyfikowanych obiektów latających) nasila się wprostproporcjonalnie do stopnia krytyki przez naukę, darwinowskiej koncepcji ewolucji, która nie wytrzymuje próby czasu.

To deterministyczne przeświadczenie dotyczy nie tylko entogenezy człowieka, ale przybierając formę darwinizmu społecznego, jest kanwą analizy wielu procesów w życiu publicznym, co ludziom przynosi opłakane skutki. Zaczyna się kruszyć teoria ewolucji przez stulecie obowiązująca „oświeconego” człowieka, wedle której człowiek miałby pochodzić od małpy, która przed milionami lat nie wiadomo dlaczego zeszała z drzew. Kpią sobie z niej reprezentanci tak różnych środowisk jak prof. Maciej Giertych czy zmarły niedawno prof. Karl Popper, który twierdził, że za źródłem sukcesu ewolucjonizmu krył się pretekst do zbagatelizowania teistycznej interpretacji przyrody. Nic więc dziwnego, że skompromitowaną teorię rozpaczliwie próbuje się zastąpić wizją UFO, a wszystko po to, by zamazać prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga.

Dynamiczny, szeroko reklamowany w mediach ruch *New Age* za główny cel swojego działania uznaje wprowadzenie *New World Order*, który będzie nacechowany „grupową świadomością” oraz połączonym działaniem wielkich grup ludzi. Dzisiejszy ruch synergetyczny (współdziałanie czynników skuteczniejszych niż suma ich oddzielnych działań) nazywany jest globalizmem, mundializmem czy planetaryzmem. Koncentruje się przede wszystkim na spotęgowaniu możliwości człowieka, wyzwoleniu wrodzonego potencjału duchowego, poszerzeniu świadomości, zmienianiu stanu świadomości. Jego istota sprowadza się do powstania rządu światowego, unifikacji ustrojowej na bazie demoliberalizmu, jedności cywilizacyjnej i religijnej.

Jednym z głównych teoretyków nurtu jest „wyznawca” ultraliberalnej doktryny ekonomicznej Alvin Toffler, który — razem ze swoją żoną Heidi — zrobił karierę w Stanford Research Institute, znanym z popierania ruchu *New Age*. Popularność zyskał dzięki swej teorii

fal. W jej świetle, po przejściu przez fazę społeczeństwa pierwszej fali (era rozwoju rolnictwa), przeszliśmy do drugiej fali (społeczeństwo uprzemysłowione), która w tej chwili dobiega końca i zostanie zastąpiona przez trzecią falę (społeczeństwo postprzemysłowe).

Jednak przejście z okresu drugiej fali do trzeciej, będzie według Tofflera możliwe tylko wtedy, gdy zostaną zniszczone instytucje i idee charakterystyczne dla społeczeństwa przemysłowego, czyli chrześcijańska wizja człowieka, „tradycyjna” rodzina (na rzecz „polimorficznych stosunków”) i powszechna oświata. Lecz najważniejsze jest „usunięcie chrześcijaństwa należącego rzekomo do drugiej fali i zastąpienie go synkretyczną trzecią falą, propagującą obraz człowieka charakterystyczny dla *New Age*”²¹.

W celu przemiany świata i „stworzenia nowego typu społeczeństwa” wykorzystuje się najnowsze technologie. W wielu krajach Zachodu, a zwłaszcza w USA, oddziałuje już na wszystkie dziedziny życia publicznego: na sferę wychowania, zdrowia, polityki ekonomii, na środowiska ludzi kultury, świat biznesu, przemysł, grupy polityczne, religijne, naukowe. Oblicza się, że w kręgu jego oddziaływania jest już ponad 100 mln osób na całym świecie²² działających w kilkunastu tysiącach różnych organizacji, a liczba publikacji przekroczyła już 20 tysięcy tytułów.

Inicjacja konspiratorów Wodnika

Mimo deklaracji wielu uczestników ruchu *New Age*, że nie jest on zorganizowany, stanowi luźną strukturę i jest pozbawiony hierarchii, jest dokładnie odwrotnie. Świadczy o tym podstawowa książka na temat *New Age*, wydana w 1980 r. *The Aquarian Conspiracy* (Konspiracja Wodnika), pióra Marilyn Fergusson. Ta aktywistka-wyznawczyni ruchu, wykazuje doniosłe znaczenie sieci międzyludzkich w nowoczesnym życiu. Uznaje tę sieć za przeciwwagę wobec więzi rodzinnych czy wspólnotowych i uznaje ją za model następnego etapu ewolucji ludzkości. Sieć jest główną instytucją naszych czasów, upodabnia się do „zbiorowej duszy wcielonej w materię społeczną”.

Pisze: „Poszerzona dzięki elektronicznym środkom porozumiewania się, uwolniona od przestarzałych barier rodziny i kultury, sieć jest skutecznym środkiem na alienację. Skupia ona w sobie dość władzy, by przerobić społeczeństwo. Ona ofiaruje jednostce oparcie uczuciowe, umysłowe, duchowe i ekonomiczne”.

Marilyn Fergusson porównuje sieć do: „źle zrobionej sieci rybackiej” z mnóstwem węzłów różnego kalibru, z których każdy, bezpośrednio lub pośrednio, wiązany był przez kogoś innego. „Nie można zniszczyć sieci, niszcząc tylko kierownika lub jakiś żywotny organ. Centrum, serce całego systemu sieci, znajduje się wszędzie. (...) Ta cecha przypomina giętki układ mózgu, gdzie zachodzi przyjmowanie funkcji, to znaczy, że inne rejony mózgu mogą zastąpić rejon uszkodzony”²³. Adeptci New Age sami siebie nazywają „kospiratorami Wodnika” i stanowią sieć wielu sieci, „których powołaniem jest przemiana społeczeństwa; jej struktura jest luźna, wielosegmentowa, w ewolucji”²⁴.

Odwołują się do modnego zwolennika psychoanalizy i twórcy psychologii analitycznej, szwajcarskiego psychiatry Carla Gustawa Junga (1875-1961), który wprowadzał swoich kolegów i pacjentów w kult samoubóstwienia poprzez podróż do „krajiny umarłych” i osiągnięcie „nowego doświadczenia boskiego”. „Jung mówił o duchowej elicie, która powstanie poprzez intymną analizę, z nim jako charyzmatycznym przywódcą kultowym. Ta «analityczna zborowość» składałaby się z «nieskończonej liczby małych grup» rozproszonych po całym świecie z jego wyjściowego klubu w Zurichu. Porównywał ten klub do tajnego klasztoru, o jakim pisał Goethe [przypomina się steinrowskie *Goetheanum* — dop. *J.M.J.*], do pogańskiego duchowego «braterstwa», którego centralnym symbolem będzie «krzyż opleciony różami» [wyraźne nawiązanie do symbolu różokrzyżowców, zwolenników chrześcijaństwa ezoterycznego, do których idei odwołuje się wiele tajnych związków ezoterycznych — dop. *J.M.J.*]²⁵. Luc Jouret, wódz sekty, której 53. członków jesienią 1994 r. popełniło zbiorowe samobójstwo w Szwajcarii, był uczniem Junga i uważał go za swego duchowego mistrza; być może też wierzył, że śmierć jest zbawieniem.

New Age stanowi specyficzną syntezę wszelkiej tradycji przeciwnej chrześcijaństwu. Karmi się naturalizmem, czyli głosi tezę, że religia

jest potrzebą, że Bóg jest tym, czego ktoś potrzebuje i wyraża w wyobrażeniu lub pojęciu, które uważa za coś realnego. Jak zauważa prof. Mieczysław Gogacz, ruch jest w pewnym sensie wykwittem religioznastwa funkcjonalistycznego, w którym za naturę Boga uważa się przeżycie potrzeb. W związku z tym przeżycie Boga i natura Boga stają się tym samym. Teologia *New Age* jest przekonana, że istnieje „wewnętrzny ład” naszej planety, sprawowany przez istoty duchowe, czyli „mistrzów mądrości”. „W *New Age*, podobnie jak w heglizmie — pisze — głosi się, że wszystko jest jednym. Dopowiada się tylko wyraźnie, że wszystko jest Bogiem, wszystko jest świadomością, wszystko jest energią. Bóg jest tożsamy z materią i człowiekiem. Można więc mówić, że człowiek Jezus jest Bogiem, gdyż każdy człowiek jest Bogiem. Religia jest jednym ezoterycznym światłem ukazującym boskość człowieka. Aktualne religie są tylko czasowym zabarwieniem tego jednego światła. Przemina”. Dochodzimy do kwintesencji panteizmu, a więc takiego wyjaśniania świata, które miesza Stwórcę z Jego stworzeniem, co rzecz jasna ma służyć ubóstwieniu człowieka.

„Nadchodzi nowa era *New Age* — pisze dalej Mieczysław Gogacz — era wodnika. Gdy nadejdzie przyjdzie ponownie Chrystus, lecz inny Chrystus. Ten Chrystus, którego czczą chrześcijanie, jest osobą Boską o naturze Boskiej i ludzkiej. Ten, który ponownie przyjdzie, będzie miał naturę kosmiczną, bogatszą niż Boskość i człowieczeństwo. Będzie to Maitreja — Chrystus, Instruktor Generalny świata duchów i Mistrz Wszechświata. Ogłosi religię światła. Teraz tym zabarwionym światłem w każdym człowieku opiekuje się anioł światła (...), dopowiedzmy, że według ideologii *New Age* tym aniołem jest Lucyfer [*lucy-fer* — niosący światło — dop. J. M. J.]⁶⁶.”

David Spangler, jeden z liderów *New Age* i dyrektorów jego centrali, którą stanowi fundacja Findhorn w Szkocji, już ogłosił: „Lucyfer działa w każdym z nas, by doprowadzić nas do pełni i kiedy zmierzamy do nowej ery, która jest erą pełni człowieka, każdy z nas w jakiś sposób jest doprowadzony do punktu, który ja określam jako inicjacja lucyferowa (akt poświęcenia się Lucyferowi). To szczególnie brama, przez którą każda osoba musi przejść, jeśli całkowicie ma wejść w obecność jego światła i pełni”²⁷.

Ruch odwołuje się zatem bezpośrednio do „księcia Ciemności”, który przyczynia się do świadomej i zorganizowanej antyewangelizacji współczesnego świata. Dziś nie mówi się wprost, że Boga nie ma, lecz podstępna przebiegłość uwodziciela przedstawia jedynie akcenty. Pod pozorem szukania drogi do Stwórcy, kieruje się złaknionego transcendencji, ale zdechrystianizowanego, człowieka końca XX wieku na manowce. W ten sposób propaguje się nie tylko pogaństwo pochrześcijańskie, ale i satanizm.

Święci gnostyckiego objawienia

Zarówno krytycy, jak i apologety *New Age* mówią o gnostyckich korzeniach tego ruchu, albo wprost stwierdzają, że jest kontynuacją starożytną gnozy. Jeden z autorów zauważył: „u schyłku drugiego tysiąclecia powraca znów czas gnozy, który towarzyszył początkom chrześcijaństwa i odnawiał się w różnych ezoterycznych ruchach przez całe jego dzieje. W cieniu gnozy będziemy niewątpliwie rozpoczynać nowe tysiąclecie”²⁸. Gnostycy chcieliby wyjaśnić wszystkie tajemnice przez samopoznanie, by uwolnić człowieka od jego więzi ze światem. Ta samorealizacja wymaga stosowania technik duchowych dla osiągnięcia psychiczno-duchowej mocy.

Związki *New Age* z gnozą charakteryzuje szczególnie:

1. Idea, że cząstka Boża (człowiek) jest więźniem blokady i nieświadomości i że praktyka grupy zapewnia wyzwolenie poprzez uświadomienie sobie osobistego zakorzenienia w uniwersalnej energii kosmicznej.

2. Podział ludzi na „doskonałych” (ci, którzy wiedzą, *pneumatycy* — czyli „święci gnostyckiego objawienia”, i *psychicy*, również nieliczni, „wybrane narody”, uprzywilejowane grupy społeczne) i „niedoskonałych” (ci, którzy nie wiedzą: *hylicy*). Scjentologia mówi o „jasnych” i przedjasnych”, ruchy pseudoduchowe (masoneria) o „oświeconych” (adeptci) i „nieoświeconych” (profani).

3. Przekonanie, że zbawienie znajduje się w głębiach świadomości (sumienia) i że psychoterapeuta może odegrać rolę budziela i po-

średnika, kapłana i lekarza. „Idzie się do swego psychoterapeuty, jak szło się ongiś na Mszę Św., a wcześniej jeszcze do czarownika wiejskiego i oczekuje się, że otrzymuje się te same efekty”. Skąd jednak pochodzi to pokrewieństwo: słownictwo i doktryna? Z tradycji paralelnej²⁹.

Jesteśmy znów blisko Voegelina z jego przenikliwą uwagą o uzyskiwaniu artykulacji, czyli odwoływania się do tradycji paralelnej. W jej świetle *New Age*, ze swoim mityczno-naiwnym mistycyzmem opakowanym w osiągnięcia najwyższej technologii (wystarczy porównać słynną epopeję: *Gwiezdne wojny*, *Imperium kotratakuje i Powrót Jedi* George'a Lucasa — pierwsze silne uderzenie *New Age* w kulturze masowej), prezentuje się jako współczesna wersja wielkiego systemu, który organizując się na sposób „superkościół” (artykulacja) zyskuje znakomity środek przekazu.

Przeprowadzając swoją analizę, w której kluczowym elementem jest gnoza, jako wspólny mianownik historii Europy od renesansu, „Voegelin definiuje nowożytność — czytamy we wstępie *Ludu Bożego* — jako rozwój gnostycyzmu — elementu obcego zachodniej kulturze. Dwudziesty wiek stanowi kulminacyjny etap tego procesu. (...) Gnostyczne przezwycięzenie napięcia odbywa się wyłącznie na poziomie świadomości. Nie zmienia ani metafizycznej struktury bytu, ani egzystencjalnej sytuacji człowieka, a jedynie fałszuje ich obraz. Ten fatalny rozdźwięk między prawdą ludzkiej egzystencji a jej fałszywą gnostycką wizją ma katastrofalne konsekwencje w praktyce. (...) Gnostycyzm oznacza w praktyce totalną rewolucję zmierzającą do zagłady cywilizacji”³⁰.

Niemiecki filozof przytacza za Edwardem Gibbonem zestawienie (z jego monumentalnej pracy *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*) ukazujące genealogię tego wielkiego ruchu, który ze swej natury występował przeciwko instytucjom cywilizacji łacińskiej, a jego pierwszy szczyt przypadł w szesnastym wieku, z chwilą wybuchu reformacji. Linia ta biegnie od ruchu paulicjanów w Syrii w VII w. poprzez sektę *bogomitów* na Bałkanach, aż po pojawienie się *katarów* w XI w. w północnej Francji. Dalej, poprzez *waldensów* i inne ruchy sekciarskie, osiąga punkt kulminacyjny w ruchu *bilardów* w Anglii i *husy-*

tów w Czechach. Reformacja jest pełnym rozkwitem tego zjawiska, w XVII w. tradycja jest przenoszona poprzez *puritanów*. W XVIII wieku grupy *deistów* i *unitarian* przekształcają się w kluby i ruchy zwolenników oświecenia, utylitaryzmu i socjalizmu³¹. W tym czasie gnostycyzm Wolnego Ducha został zastąpiony przez gnostycyzm Oświeconego Rozumu — nastąpiło połączenie spekulacji antyduchowego spirytyzmu ze środkami wyrazu, jakie narzuca zlaicyzowany „intelektualizm” i „nauka”.

Nasze rozumienie wielu postoświeceniowych zjawisk i ruchów (w tym Nowej Ery) na pewno zostanie pogłębione, co podkreśla Voegelin, „jeśli uświadomimy sobie, że comte'owskie [pozytywizm — dop. *J.M.J.*], marksowskie, leninowskie i hitlerowskie wizje ostatecznej tranfiguracji historii nie są «no wymi» ideami, lecz kontynuacją eschatologicznych spekulacji aktywistycznego mistycyzmu, jeśli zrozumiemy, że dialektyka Marksa i Hegla nie jest nowym historyzmem lub nowym realizmem, lecz odrodzeniem gnostyckiej spekulacji, jeśli krytyczne boje między pozytywizmem, progresytywizmem, komunizmem i narodowym socjalizmem z jednej, a chrześcijaństwem z drugiej strony, będziemy rozumieć niejako walkę między «nowozytnymi» ideami a chrześcijaństwem, lecz jako odrodzenie się starej wojny między chrześcijaństwem a gnozą, i jeśli, poszukując mistrzowskiego ujęcia współczesnych problemów, sięgniemy do pisma Ireneusza przeciwko jemu współczesnym gnostykom”³².

Skoro znawca tej klasy zaleca nam lekturę, wsłuchajmy się zatem we fragment tekstu św. Ireneusza, biskupa Lyonu, który już w U w. pisał o gnostykach: „Chytrze spreparowaną, na pozór poprawną argumentacją przewracają oni w głowach półinteligentom, łowiąc ich na przynętę słusznych w zasadzie, lecz poprzekręcanych lub fałszywie interpretowanych słów Pańskich. Pod pretekstem zdobycia niby to wyższej wiedzy, sprowadzają wielu na bezdroża, odwodząc ich od Boga, który stworzył niebo i ziemię ze wszystkim, co się na nich znajduje, a obiecując im pokazać coś znacznie wyższego i doskonalszego. Pięknymi, sprytnie dobranymi słówkami podniecają naiwnych do zapuszczania się w gąszcz rozmaitych problemów, a kiedy ich już całkiem oszołomią, tak, że nie są zdolni odróżnić prawdy od błędu, wiedzą

bezradnych wprost na zatracenie, doprowadzając ich w końcu do bezbożnych i wręcz bluźnierczych twierdzeń o Stwórcy wszechrzeczy³³.

Podróż na Wschód

Rodowód ruchu wskazuje, że zasób idei, na które się powołuje i którymi się karmi, ma wyraźnie orientalne pochodzenie. Polska zakonnica, s. Michaela Pawlik, absolwentka socjologii religii na Uniwersytecie Karnatak w Dharwar w Indiach, dominikanka, która przez 14 lat kierowała Ośrodkiem Zdrowia „Prakash” w południowych Indiach, zna te zagadnienia jak mało kto. W swej książce *Złudne uroki duchowości Wschodu* zwraca szczególną uwagę na następujące elementy hinduizmu:

— brak obiektywnego kryterium prawdy oraz nieomylnego autorytetu nauczycielskiego. Własne przeżycie religijne jest jedynym miernikiem prawdy;

— Bóg jest pojmowany jako nieosobowa energia przenikająca świat (panteizm gnostycki), staje się osobowy, gdy przyjmuje postać człowieka wyróżniającego się wybitnymi cechami (tzw. *awatard*);

— świat jest utożsamiany z Absolutem, stąd brak czci Boga jako Stwórcy, nie ma też zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem — wszystkie organizmy zawierają ten sam odwieczny duchowy element, który w zależności od stopnia obciążeń skutkami swych czynów z poprzedniego życia (prawo karmy), przyjmuje mniej lub bardziej doskonałe ciało;

— zło i dobro są traktowane jako zjawiska odwieczne, równorzędne. Stąd cześć oddawana zarówno bóstwom jak i demonom — satanizm ma tu swoje źródło;

— odwrócenie chrześcijańskiej miłości — przyjęcie praw natury za normy postępowania, stąd prawo silniejszego i panującego, walka o byt, naturalna selekcja, dostosowanie poglądów do koniunktury i potrzeb życiowych;

— wiara w samowyzwolenie prowadzi do zaprzeczenia konieczności Odkupienia, łaski i korzystania z Sakramentów świętych. Za

to osoba sprawująca zabiegi magiczne czczona jest jako osoba boska posiadająca tajemną wiedzę i moc. Wiedzę tę przekazuje się jedynie wybranym, potajemnie;

— pracę fizyczną i cierpienie traktuje się jako skutek złego postępowania w życiu poprzednim (determinizm) — pogarda dla cierpiących i ciężko pracujących;

— rozwój samoświadomości oraz możliwość doznania błogości, wolności i poczucia nieśmiertelności, poprzez ćwiczenia różnych form jogi, prowadzi do złudnego wrażenia tożsamości z Absolutem i i rodzi obojętność na potrzeby innych, nawet najbliższych osób³⁴.

Duchowość Wschodu fascynowała wielu. Rudolf Steiner, twórca antropozofii, uchodził za okultystę, a więc zwolennika tej gnostyckiej praktyki i teorii o istnieniu nadprzyrodzonych sił tajemnych, z którymi mogą obcować jedynie „oświeceni” (wtajemniczeni). W tym nurcie mieści się satanizm, magia, spirytyzm. „Celem okultyzmu — pisze Anne Bancroft — jest odkrycie i intelektualne zrozumienie wielkich nieznanych płaszczyzn egzystencji, będących poza zwykłą świadomością człowieka — np. życie przed i po śmierci — po to, by dzięki tej poznawalnej zmysłami wiedzy można było żyć życiem wiecznym na ziemi”³⁵. Ten ogół praktyk magicznych, ściśle związanych z parapsychologią i najchętniej odwołujący się do praktyk hinduistycznych, według Anne Bacroft, prowadzi do pragnienia, by „«wiedzieć», a nie «być», by podbijać a nie poddawać się, a to wywołuje «pretensje do boskości»”³⁶.

W swojej synkretycznej koncepcji, którą określił jako antropozofia, a w której zawarł okultystyczną wersję paruzji Buddy-Maitrei jako Chrystusa, Steiner połączył ideę nadczołowieka ze wschodnią astrologią, magią i wiarą w reinkarnację duszy, akomodując ją do chrześcijaństwa. Swoje dzieło uznał za udoskonalenie nauczania Chrystusa. I właśnie antropozofia jest najbardziej „toksycznym” zagrożeniem dla chrześcijaństwa. W niej bowiem treść Ewangelii jest dostosowana do starożytnych poglądów okultystyczno-astrologicznych. „Tak pojęte ezoteryczne chrześcijaństwo — pisze s. Michaela — już nie tworzy jedności jaką jest Kościół. Sakramenty jako źródła łaski zostały odrzucone. Na miejsce wiary postawiono

wiedzę. Chociaż używa się biblijnych pojęć i zwrotów, to jednak ich sens jest całkowicie różny od tego, jakim posługuje się Kościół katolicki. Stąd rodzi się teologiczna dezorientacja³⁷. W tak pojętym chrześcijaństwie ezoterycznym następuje podział na „wtajemniczonych”, którzy znają tajemną doktrynę i kult, oraz „niewtajemniczonych”, którzy mają przyjmować prawdy, jakie im „wtajemniczeni” narzucają.

Echo podobnych koncepcji znajdujemy u Pierre'a Teilhard de Chardin (1881-1955), modernistycznego teologa, którego Jezus Chrystus jest „czymś”, a nie „kimś”, raczej siłą i mocą wewnętrzną niż Zbawicielem i postacią historyczną; jest Alfą i Omega — początkiem i końcem ewolucji, tym, kto porusza i jednoczy ewolucję. Ten głośny jezuita jedyny problem widział w tym, jak „włączyć tajemnicę Wcielenia w bieg historii ludzkości.” Przy okazji dotknął jeszcze jednej, istotniejszej kwestii: jak pogodzić swoje subiektywistyczne koncepcje z realizmem prawd katolicyzmu.

Na tę naukę o „Chrystusie Kosmicznym”, zawartą w Teorii Panchrystycyzmu, bardzo chętnie powołują się teoretycy *New Age*.

Kontemplacja samego siebie

Oto nowa teologia: „Konspiratorzy Wodnika” często głoszą za monizmem wedyjskim, który stanowi esencję hinduizmu, że wszystko, co istnieje, jest jednością, jest Bogiem, energią, która jest rozproszona w różnej proporcji. Świat jest więc samą energią, a ta rozproszona obecnie energia dąży do scalenia i utworzenia na powrót „jednej wielkiej mocy” kosmicznej. Rzeczywistość więc nie ma granic ani podziałów, a ludzie „mogą być oddzieleni od swojej boskości” wyłącznie w swojej świadomości. „Taka wiara — czytamy w *Złudnych urokach duchowości Wschodu* — zaprzecza prawdziemu istnieniu Boga osobowego, a szczególnie Boga w Trzech Osobach i automatycznie przekreśla Boże prawo, bo jeżeli poza człowiekiem nie ma osoby «wyszej» niż on sam (jest już tylko energia potencjalna), to nie ma woli wyższej niż wola ludzka. Jeśli nie ma woli, to

nie ma też prawa, bo woła wyrażona jest w prawie. Prowadzi to do tego, że prawodawcami są ci, którzy «poczuja się osobami boskimi», czyli «bogami». Oni tworzą prawo i oni je egzekwują³⁸.

Na podstawie panteizmu, który zostaje podniesiony do „religijnej” bazy uniwersalizmu, tworzy się specyficzny i obcy cywilizacji łacińskiej system. Filozof angielski Carl S. Lewis zwrócił uwagę na ciekawą prawidłowość: „Nowożytna Europa unikała panteizmu tylko tak długo, jak długo pozostawała pod przemożnym wpływem nauki chrześcijańskiej. (...) Jeśli «religia» znaczy tylko to, co człowiek mówi o Bogu, a nie to, co Bóg mówi o człowieku, to panteizm niemal jest religią. A «religia» w tym znaczeniu ma na dalszą metę tylko jednego przeciwnika, a mianowicie chrześcijaństwo³⁹”.

A tymczasem wpływy Wschodu są coraz silniejsze w Polsce. Gdy więc słyszymy o Mszach św. z udziałem zwierząt (jak np. w jednym z sopockich kościołów), w trakcie których mówi się, że „wszystkie zwierzęta kochają, cierpią i umierają jak ludzie”, a więc uznaje się je za istoty obdarzone duchowością i równe ludziom⁴⁰, oglądamy w telewizji filmy, jak np. *Mahabharata* o hinduizmie, film gloryfikujący bohatera, który chciał zrezygnować z pójścia do nieba, gdyż nie chciano tam wpuścić jego psa... Gdy słyszymy, że w oficynach katolickich wydaje się książki, jak np. Carmen Bernfold-Gosztołd pt. *Modlitwy zwierząt*, czy Anthony de Mello *Modlitwa żaby*⁴¹ albo pozycje *O jodze chrześcijańskiej* lub *Krótkie wprowadzenie w ZEN*, reklamuje się występy duchownych z Indii, którzy wraz ze swym baletem będą tańczyli Taniec Miłości z księdzem w roli Jezusa⁴², to trudno nie dopatrzeć się w tym ulegania „złudnym urokom duchowości Wschodu” i trudno też nie wyrazić zdziwienia, że podobne praktyki są firmowane przez sztyld „katolickości”.

Nastąpiło poplątanie: wielu katolików sądzi, że doświadczenia Wschodu pogłębią ich życie duchowe, nie zdając sobie sprawy, że są to techniki kontemplacji samego siebie. Trudno więc nie zgodzić się z opinią s. Michaeli, że: „Jest to tendencyjne obniżanie katolicyzmu do poziomu pogaństwa i wielkie bluźnierstwo oraz krzywda wyrządzana naszym wiernym⁴³”.

W matni reinkarnacji

By „oszukać” Boga, „wtajemniczeni” posługują się okultyzmem, a więc przeświadczeniem, że można użyć takich metod i technik, by Bóg zadziałał tak, jak chcą magowie. „Jest to wykorzystaniem wschodniego rozumienia pojęcia Boga jako mocy, energii kosmicznej, a nie jako Osoby — istoty wolnej, decydującej o losach świata i człowieka, któremu zostawia wolność w dziedzinie wyboru pełnienia lub niepełnienia Jego woli”⁴⁴.

By „okiełznać” ludzi „niewtajemniczonych”, posługują się metempsychozą, a więc przeświadczeniem o wędrówce dusz, tzw. reinkarnacją, czyli ruchem powolnego wchodzenia ku uniwersalnej Jedni. „Przejście w łańcuchu reinkarnacji — pisze badacz zagadnienia — przez wcielenia roślinne, zwierzęce i ludzkie, stwarza szczególną więź i rzeczywistą jedność człowieka z przyrodą i między ludźmi”⁴⁵.

Jesteśmy już blisko uniwersalizmu politycznego jako nadrzędnej zasady kształtującej świat. „Współcześni kosmopolici dążący do scalenia Europy i świata w jedną hierarchiczną społeczność pod przewodnictwem Maitrei — głowy hierarchii okultystycznej, podobnie jak Steiner, powołują się na reinkarnację duszy i wiarę w wielokrotne boskie epifanie. Koncepcje ich ogólnoświatowego królestwa utożsamiają ze starotestamentową wizją czasów Mesjasza, z tybetańską wiarą w ostateczne panowanie maitrycznego Buddy i z astrologiczną ideą epoki Wodnika”⁴⁶. Rzec jasna pod hasłami braterstwa, pojednania, ekumenii, międzywyznaniowego dialogu i zmierzchu chrześcijaństwa, czyli Ery Ryb.

Doświadczenie wskazuje, że człowiekowi potrzebny jest wymiar duchowy w jego egzystencji, że przeżycie eschatologiczne domaga się jakiegoś zinterpretowania Stworzenia i życia pozagrobowego. Przy okazji ten głód transcendencji może być wykorzystany do wyłonienia nowej struktury społecznej, która odwołuje się do myśli wedyjskiej: czyli utożsamiania Boga na poziomie energii potencjalnej. Ten kto ma w sobie energię intelektu-wiedzy jest najbardziej boski. Jego polecenia i nakazy są traktowane jako „prawo boże”.

Oczywiście jedni mają mniej intelektu-wiedzy („niewtajemniczeni”) i oni powinni być posłuszni „wtajemniczonym”.

System kastowy w Indiach jest pochodną tej właśnie koncepcji. By zaś wyeliminować możliwość buntu głosi się, że w wyniku wędrówki dusz, ten, kto obecnie jest nisko w hierarchii społecznej, w następnym „wcieleniu”, po spokojnym, a nie zbuntowanym życiu, ma szansę przejścia do wyższej warstwy społecznej. Społeczeństwo jest organizmem, którego jesteśmy nieautonomicznymi częściami wyposażonymi w indywidualne pragnienia, lecz wszystkie nasze przekonania, również normy etyczne, są „uwarunkowane przez społeczeństwo”, „stadium jego rozwoju” i określoną sytuację „klasową”. Staje się więc ono celem samym w sobie: „teoria reinkarnacji odrzuca w konsekwencji personalizm, a wprowadza kolektywizm”⁴⁷. Jesteśmy blisko marksizmu.

Tym sposobem reinkarnacja jest instrumentem generowania systemu rasistowskiego, w którym nieposłuszeństwo zastanym układowi i ustalonemu porządkowi jest największą zbrodnią. Aparat przymusu społecznego można zminimalizować, a „system ten ma przywrócić dziedziczność społecznych stanowisk z elitą rządzących jako «nad-ludzi», co gwarantuje im pełnię absolutnej władzy”⁴⁸.

Ta dyskryminacja szerokich warstw społecznych, oparta na przesłankach okultystycznych, jest o wiele skuteczniejsza i trwalsza niż rasizm oparty na przesłankach ekonomicznych czy biologicznych. Rudolf Steiner w swej koncepcji dochodzenia do „szóstej epoki”, analizując predyspozycje ludzi mieszkających w Europie, najniższą wartość przypisuje mieszkańcom wschodniej części kontynentu⁴⁹. Rozprzestrzenianie się takich poglądów przyczynia się do deprecjacji Słowian na rzecz innych nacji, które „stoją wyżej” i które tym samym uzurpują sobie prawo do „kolonizowania” wschodniej Europy.

Reinkarnacja uzasadnia uniwersalizm i mesjanizm polityczny, nie tylko nie znosi nierówności i niesprawiedliwości, ale je wzmacnia i utrwała, jest instrumentem dominacji jednych nad drugimi i synonimem zniewolenia. Pozbawia człowieka jego godności i wolności osobistej. „Przyjmując reinkarnację — pisze teolog — człowiek pozbawia się pojęcia grzechu i poczucia odpowiedzialności za własne

czyny, odrzuca sankcję moralną związaną z jego działaniem, traci poczucie sprawiedliwości i rozeznanie dobra i zła, które teraz zależy od poziomu bytowania, stopnia oświecenia i epoki, w której żyje. Poddaje się biernie rozpedzonemu «kolowrotowi wcielen»⁵⁰.

Uniwersalizm ONZ

Wracając do metafory z komorą wyrównującą ciśnienie, to szereg zjawisk z dziedziny szeroko rozumianego ruchu *New Age*, wszelkich przejawów tendencji dokonania Drugiej Reformacji i przeobrażenia chrześcijaństwa w instrument „przemocy eschatologicznej”, jest fazą wstępną do spreparowania uniwersalizmu jako formy konsekracji człowieka. Świadomie w naszym kręgu kulturowym następuje odwołanie do tego łacińskiego pojęcia, tak ściśle związanego z chrześcijaństwem, któremu odmawia się jednak jego pierwotnego znaczenia jako budowanie powszechnego *Civitas Dei*, Królestwa Bożego, a nadaje się sens tworzenia ludzkiego *civitas mundi*. Zwraca, uwagę, że ze wszystkich uniwersalizmów tylko w chrześcijańskim w pełni uznaje się równość ludzi i narodów, gdyż opiera się on na miłości bliźniego. W pozostałych dzieli się ludzi i zbiorowości na lepsze i gorsze: według kryteriów ideologicznych, etnicznych, genetycznych, politycznych, ekonomicznych, dostępu do wiedzy tajemnej.

New World Order jest najbardziej znanym hasłem uniwersalizmu. Instrumentem zaś jego działania jest zapewne „argument siły” kapitału, na banknotach jednodolarowych umieszczono przecież maksymę: *Novus ordo seculorum* — nowy porządek świata. W tej strategii kluczową rolę odgrywa też wiedza i technologie. Eric Voegelin uważa, że popularna w Stanach Zjednoczonych idea federalizmu, która wywarła przemożny wpływ na politykę międzynarodową w dwudziestym wieku (wystarczy przypomnieć przedwojenną Ligę Narodów i powojenną Organizację Narodów Zjednoczonych), stała się istotnym elementem inspiracji uniwersalistycznej do próby powołania jednolitego „rządu światowego”. Pisze: „Pomysł stworzenia federacji nie jest sam w sobie ani purytański, ani amerykański, lecz może

zrodzić się wszędzie tam, gdzie dominują nastroje rewolucyjnego sekciarstwa, jest bowiem zgodny z logiką idei Ducha, który buduje sobie królestwo"⁵¹. Oczywiście ta nowa organizacja „wyzwolonej ludzkości” jest wyraźnie gnostyckiej proveniencji.

Uniwersalizm, z jakim spotykamy się obecnie, a który jest pochodną różnych uniwersalizmów znanych z historii, można określić jako „uniwersalizm ONZ”⁵², który polega na: „dążeniu do powszechności danego poglądu, do objęcia działalnością wszystkich ludzi, do ogarnięcia pewnej całości”⁵³.

Owo „ogarnięcie pewnej całości” polega na tendencji do: „przekształcenia się ONZ w centrum nowego światowego imperium, kierowanego przez grupę «oswieconych». Wielu odczytywało konferencję kairską we wrześniu 1994 r. jako próbę zdominowania przez ONZ państw narodowych i sprowadzenia narodów państw rozwijających się do «rezerwatu zwierzecego», w którym «straznicy parku» — żołnierze błękitnych hełmów ONZ — eliminowałiby «niepożądaną i nadmierną» populację «ludzkiego Stada»”⁵⁴. Na różnego rodzaju konferencjach światowych, forach dyskusyjnych, w programach poprawy sytuacji wypracowane na nich zalecenia zamieniają się w dyktat, a posłuszeństwo wymusza się przez sankcje. Misje pokojowe są przykrywką wojskowych operacji pacyfikacyjnych. Różnorodność tradycji i doświadczeń cywilizacyjnych różnych krajów przekształca się w standardową „polityczną poprawność”, a tzw. „pluralizm ideologiczny” skrywający antykatolickość staje się obowiązującą normą.

Istotną rolę w tym projekcie odgrywają zdobycze rewolucji informatycznej. O systemie kart magnetycznych i ewidencji ludzi już pisano. Teorie symulacji, prawdopodobieństwa i współbieżności „uczłowieczają” dzieło rąk ludzkich. Komputer jawi się jako „maszyna czasu”, stworzony przez człowieka technologiczny „golem”: inteligentny i obdarzony osobowością „sztuczny mózg”, który nie tylko wykonuje miliardy operacji na sekundę, ale również sam „myśli”. W globalnej cywilizacji ery postprzemysłowej zaczyna się dostrzegać początki społeczeństwa komputerowego, „wspólnoty ludzi i rzeczy” stymulowanej przez grupę „lordów-mózgów”, komunikujących się między sobą za pomocą najnowszej technologii. Tworzy się światowy system

informatyczny, który ma doprowadzić do „wielkiej zmiany układów”: rezygnacji ze scentralizowanej hierarchii, motywując to procesem demokratyzacji i zbyt długim komunikowaniem się niższych struktur elementów sieci, z centralnym menażerem sterującym całym układem — na rzecz zdecentralizowanej siatki sieci z niższymi hierarchiami. Przypomina się fragment *The Aquarian Conspiracy*: „Nie można zniszczyć sieci, niszczyć tylko kierownika lub jakiś żywotny organ. Centrum, serce całego systemu sieci, znajduje się wszędzie”.

By rozstrzygać pojawiające się konflikty na tle dostępu do zasobów, opracowuje się systemy negocjacyjne. I tak, mimo że wszyscy teoretycznie są równi i zniesiono układ hierarchiczny, praktyczną władzę ma ten, kto programuje system negocjacyjny. Znajdujemy się w praktycznym „polu oddziaływania gnozy”, tej utopijnej, bo przerastającej możliwości człowieka koncepcji budowania raju na ziemi: gnoza zaczyna się bowiem dokładnie tam, gdzie idealizm ruguje realizm.

Powstaje problem decydujący o „być albo nie być” tego projektu: jak uniwersalizmowi ONZ nadać głębszy sens, by uczynić zeń „prawdę objawioną” podaną do wierzenia, która byłaby powszchnie przyjęta? Jak uczynić zeń religię, czyli wypełnić go jakąś formą duchowej treści, by uwznioślić człowieka; jak skonkretyzować na nowo bezosobowego Boga po „odkatolicyzowaniu świata”, nieskończoną transcendencję człowieka, jako wyraz absolutnej wartości jego nadziei, jego prawdziwych potrzeb i nieskończonych pragnień?⁵⁵

Harmonia planety

Na początku XIX wieku francuski socjalista utopijny, Henri de Saint Simon (1760-1825), w pracy *Nouveau christianisme* jasno artykułował postulat stworzenia uniwersalnej religii, która byłaby synkretyczną syntezą wszystkich religii do przyjęcia przez wszystkich, jako podstawa jednej kultury, jednego społeczeństwa, jednego Państwa Przyszłości. Jego zsekularyzowane „nowe chrześcijaństwo” miało być wyjąłowane z dogmatów i sprowadzone do etyki powszechnego braterstwa, fundamentu społeczeństwa jutra⁵⁶.

Inny model „religii uniwersalnej” opracował hinduski myśliciel Ram Mohan Roy (1772-1833), który założył w tym celu „Wspólnotę Brahmy” syntetyzując hinduizm, chrześcijaństwo i islam. Czerpał z nich tylko to, „co najlepsze”: wedyjską metafizykę, chrześcijańską etykę i muzułmański kult Absolutu nieosobowego. Za kryterium prawdy uznano rozum, a nie objawienie. Z doświadczeń tej wspólnoty inspiracje czerpali europejscy twórcy teozofii i antropozofii oraz zwolennicy naturalistycznego uniwersalizmu⁵⁷.

Po odzyskaniu niepodległości przez Indie 15 sierpnia 1947 r. próbowano rozwiązać trudny problem połączenia subkontynentu hinduskiego, a więc obszaru spotkania różnych kultur, tradycji, nacji w jedno państwo. Wspólnie z europejskimi myślicielami (od różno-krzyżowców po marksistów) utworzono na uniwersytecie w Benares zajęcia przygotowujące elitę nowego państwa. Za zabobonne w „nowej religii” uznano większość sakramentów, katolickie wyznanie wiary z wyjątkiem wiary w śmierć Chrystusa, za to usankcjonowano nieśmiertelność zwierząt i reinkarnację oraz uznano, że przez jogę czy magię człowiek może stać się bogiem lub nadczłowiekiem — radzą. Osoby skupione wokół uniwersytetu w Benares miały być „założkiem nowej ludzkości” — narodził się więc pomysł, aby powstał specjalny ośrodek uniwersalnej religii.

Pierwszym takim wielonarodowym ośrodkiem stał się *asram Auroville* założony w Pondicherry koło Madrasu. Z czasem wyrosło z tego Miasto Przyszłości, zwane Miastem Brzasku, w którym praktykowano „zharmonizowanie swej energii z energią kosmiczną drogą jnana-yogi lub raja-yogi”. W 1968 r. ONZ poparło projekt dalszej rozbudowy Miasta Przyszłości i zobowiązało się dofinansować to przedsięwzięcie, co zostało uznane jako moment przełomowy w dziejach hinduizmu⁵⁸.

W celu popularyzacji tych idei zaczęto zakładać światowe uniwersytety Córek Brahmy, ze światową centralą na Mount Abu w Rajastanie i ogólnoeuropejską centralą w Londynie. Według sprawozdania z tzw. Uniwersalnej Konferencji Pokoju na Mount Abu w lutym 1983 r.: „Uniwersytet ten od roku 1980 podlega ONZ na liście niepaństwowych organizacji podlegających ONZ-owskiej radzie do

spraw ekonomiczno-socjalnych. W Konferencji wzięło udział ponad 1000 delegatów z 40 krajów świata". Charakterystyczna była wypowiedź dra Roberta Mullera, asystenta ówczesnego Sekretarza Generalnego ONZ, który w swym referacie podkreślił konieczność osiągnięcia harmonii w następujących dziedzinach:

- harmonię między populacją świata a środkami utrzymania;
- harmonię pomiędzy ludźmi i narodami, do czego trzeba zmienić podejście: „To jest wielka rewolucja — mówił — gdy przez tysiące lat byliście pouczeni, że wasza ojczyzna jest najważniejsza, że wasza religia jest najważniejsza, i nagle musicie się nauczyć, że te wartości nie są najważniejsze, bo najważniejszą rzeczą jest zachowanie tej pięknej planety i ludzkości”;
- harmonię między przeszłością a przyszłością, planując przyszłość na setki lat naprzód;
- harmonię pomiędzy różnymi wspólnotami i środowiskami i w stosunku do Boga jakkolwiek Go sobie wyobrażamy;
- harmonię z niebiosami. „My nie możemy — głosił — zniszczyć tej planety i życia na niej, bo byłoby to sprzeczne z prawem *uniwersu*, które czegoś od nas oczekuje. Dlatego nasza myśl o przyszłości biegnie w *uniwers* i w nieskończoność”. Podkreślał, że jest to nowa duchowość, która wyłania się z ONZ⁵⁹.

Antyduchowa perwersja czyli renesans myśli gnostyckiej

Doświadczenie duchowości Wschodu wzmocniło przeświadczenie, że człowiek postępujący wedle tych zasad osiąga „oświecenie” i jest „przebudzony do własnego teraz”. Może zostać bogiem, gdyż substancjalna jedność z Bogiem, który ma postać przenikającej wszechświat energii, możliwa jest przez akt woli. „W tym stanie rzeczy — zauważa Voegelin — wszystkie instytucjonalne ograniczenia, reguły prawa i zasady moralne nie tyle nie obowiązują, ile nie mają sensu, ponieważ w człowieku działa substancjalny początek ładu — Duch we własnej osobie. Takie przeobstwienie jest możliwe za życia. Zmartwychwstanie po śmierci traci znaczenie, bo-

wiem człowiek zmartwychwstaje poprzez substancjalne połączenie się z Bogiem"⁶⁰.

Już nie „zwykły” człowiek, a „odrodzony” nadczłowiek jest poza dobrem i złem. Nie ma więc grzechu, w związku z czym znikają jego następstwa. Niemoralne czyny i przestępstwa są *a priori* „rozgrzeszone”: mogą być przecież uznane za przejaw boskiej energii zawartej w człowieku. To pozorne wyzwolenie okazuje się jednak pułapką. Bowiem rezultatem „wspięcia się na szczyt nie jest jedność z boską substancją, lecz przeciwnie, zamknięcie człowieka w jego skończoności. Człowiek nie dociera do boskiej zasady, lecz zostaje uwięziony we własnym *ego*“⁶¹. Zamiast „wolności w Chrystusie”, rozumianej jako możliwość bycia kształtowanym wyłącznie przez samego Boga, człowiek staje się niewolnikiem własnych zmysłów, intelektu czy pokus szatana; może również stać się „obiektem”, nad którym panuje inny człowiek — „oświecony” nadczłowiek.

Uniwersalizm, jako naturalistyczna spekulacja ludzkiego intelektu, a nie nadprzyrodzona religia objawiona, nie potrafi sobie poradzić z tymi problemami. Pozbawiony czynnika chrześcijańskiego spirytyzmu, który zachowuje dystans między skończonością stworzenia i absolutną transcendencją boskiej rzeczywistości, jak zauważa znawca gnozy, zostaje zredukowany do „antyduchowego” spirytyzmu *apatii*, który jest „pneumatologiczno-patologiczną perwersją”⁶².

Doświadczenia teologii śmierci Kościoła i *New Age*, jako wstępnych faz uniwersalizmu, wskazują, że drugą podstawową trudnością jest brak ostatecznej „teologii” ruchu: czy ma się on opierać na paradygmacie deifikacji człowieka, czyli antropozoficznej metamorfozie gnozy (sam człowiek jest bogiem), czy rozwijać koncepcje gnostyckiego panteizmu (człowiek jest częstką bóstwa-zasady, kosmicznej energii przenikającej wszechświat). Próbuje się ominąć tę trudność przez „ucieczkę do przodu”, preparując Nową Syntezę, uniwersalizm, w który się wtopi wszelkie możliwe sprzeczności na zasadzie dialektycznej jedności w wielości i wielości w jedności.

To, o czym mowa, to nie jakaś abstrakcja, ale realne zagrożenie, przed którym nie można chować głowy w piasek. Polska, jako kraj chrześcijański, który należy „odkatolicyzować”, staje się poligonem

doświadczalnym bitwy o Prawdę. W 1985 roku Komitet Centralny PZPR wydał tajną instrukcję dotyczącą walki z Kościołem, w której zalecano między innymi: „Należy wspierać ruchy i religie alternatywne wobec Kościoła”⁶³.

W Polsce w 1989 roku działały 42 związki wyznaniowe i ruchy pseudoreligijne czy światopoglądowe, a w połowie 1995 roku było ich już 96. Ich liczba stale rośnie, gdyż w naszym kraju sytuują się wschodnioeuropejskie centra różnych wschodnich i „alternatywnych” duchowości. A rejestruje się je przy wyjątkowo „liberalnym” prawodawstwie. W świetle ustawy *O gwarancjach wolności sumienia i wyznania* z 17 maja 1989 r. (a więc ustanowionej zaraz po „okrągłym stole”) wystarczy 15 podpisów osób dorosłych (art. 31), a sama procedura rejestracyjna jest *de facto* łatwiejsza niż rejestracja stowarzyszenia czy fundacji. Warto może wspomnieć, że dla porównania, na Węgrzech wymagane jest 100 000 podpisów, by zarejestrować związek wyznaniowy.

Do popularyzacji Wschodu niewątpliwie przyczynił się film *Wejście smoka*, który wywołał olbrzymie zainteresowanie karate, kung fu i innymi technikami walki, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Powstaje cała plejada oficyn wydawniczych propagujących idee nowej ery: ukazują się różne pisma, broszurki i książki, organizuje się sympozja, spotkania, powołuje się fundacje, stowarzyszenia i towarzystwa, różne nowe kościoły, związki wyznaniowe i grupy religijne. Niezwykle aktywny Jerzy Prokopiuk zaczął wydawać pismo *Gnosis* i towarzyszącą mu serię wydawniczą; publicznie składa następujące deklaracje: „ja urodziłem się z «planem» przyczynienia się do renesansu myśli gnostyckiej”⁶⁴.

Na niektórych koncertach odwzorowuje się *a rebours* liturgię Mszy św. gloryfikując „anioła światłości” — Lucyfera. W radiu Zet codziennie rano, kilkakrotnie są czytane horoskopy, regularnie gości wróżka, a UFO jest poświęcona cykliczna audycja. Mieszkańcy Warszawy korzystający z komunikacji miejskiej muszą tego słuchać przymusowo, gdyż na wielu przystankach zainstalowano głośniki nadające bez przerwy program tej rozgłośni. Demoliberalizm odwołuje się do podobnej socjotechniki jak socjalizm ze swymi osławionymi „kołchoźnikami”.

W projekcie programu *Seminarium Porównawczego Kultur Wschodu i Zachodu*, organizowanego przez Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, w celu mobilizowania sił do walki o: „przyśpieszenie kształtowania ponad-osobowej, duchowo-psycho-fizycznej struktury członka nowego społeczeństwa”, w dziale „D. Oddziaływanie”, zaleca się: „inicjowanie wydawnictw, opracowania naukowe, przedruki dzieł trudno dostępnych, tłumaczenia z języków wschodnich, inicjowanie filmów popularnonaukowych i fabularnych, audycji radiowych i telewizyjnych, inspirowanie twórców i badaczy do popularyzowania nowych idei, współorganizowanie konkursów, edukacje pracowników oświaty, służby zdrowia, organów sprawiedliwości oraz środków masowego przekazu, inspirowanie zmian funkcjonowania różnych instytucji, organizacji społecznych i młodzieżowych”⁶⁵. Na pytanie: jak wiele punktów tego programu jest realizowanych, nie należy oczekiwać odpowiedzi.

Od 1993 r. organizowane są corocznie na Uniwersytecie Warszawskim, przez Międzynarodowe Towarzystwo Uniwersalizmu, światowe Kongresy Uniwersalizmu, przez które przewija się plejada ludzi nauki, a które wspierają takie instytucje, jak Klub Rzymski, Klub Rotary, Stowarzyszenie na Rzecz Światowego Parlamentu i Konstytucji. Wzięli w nich udział m.in. prof. prof. Aleksander Gieysztor, Kazimierz Imieliński, Adam Łopatka, Józef Pajestka, Zdzisław Sadowski, Sylwester Zawadzki. W założeniach merytoryczno-organizacyjnych jednej z sekcji Kongresu czytamy, że: „uniwersalizm zaczyna od procesów integracji wiedzy, nauk cywilizacji i kultur”. Wspólnym celem: „Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu jest współtworzenie wyższej jakości ludzkiej egzystencji i lepszej przyszłości”. Kongres zaś pragnie ukazać: „uniwersalizm jako metateorię współdziałania wszechstronnego i powszechnego ładu intelektualnego, edukacyjnego, etycznego oraz praktycznego”⁶⁶.

Warto się więc przyjrzeć jednej z koncepcji uniwersalizmu, jako kierunku wytyczanego na przyszłość — byśmy wiedzieli, co będzie nam podane do wierzenia jutro, gdy chrześcijaństwo zostanie uznane za zjawisko „zamknięte w czasie”, jako „religia na pewnym etapie rozwoju ludzkości”. Owa tautologiczna koncepcja jest skonstruowana

na zasadzie: wielości w jedności i jedności w wielości. Lub inaczej: wieloznaczności w jednoznaczności czy jednoznaczności w wieloznaczności.

Uniwersalna teoria wszystkiego

W *Bibliotece Dialogu*, firmowanej przez Centrum Uniwersalizmu, opublikowano zbiór rozpraw *O uniwersalności i jedności nauki*. Został tam zamieszczony artykuł prof. Janusza Kuczyńskiego z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, który porządkuje nową ideę. Z tego tekstu wybrano elementy sytuujące uniwersalizm jako rodzaj systemu teologicznego, a więc rozumowego uzasadnienia poznawalności, istnienia i przymiotów natury Boga, którego jednak nie ma w tej koncepcji, oraz braku Jego stosunku do świata, który sam się stwarza.

Atrybutem „boskości” w tej koncepcji jest UNIWERSUM jako fundamentalna zasada jedności świata, w której „występują różne, niekiedy przeciwstawne, ale ostatecznie komplementarne wobec siebie zasady, formy bytowe (np. substancje i relacje, materia i energia, fale i pola), które w ontologii lub teorii są odzwierciedlane lub nawet absolutyzowane przez różne hipotezy, metodologie itd.”⁶⁷.

Wyraźne są wpływy neoplatonizmu, neopozytywizmu i gnozy. Ideałem uniwersalizmu jest PEŁNIA, a „jedność nauk ma dać nam ową pełnię jakby w wymiarze horyzontalnym i czysto poznawczym; jedność teorii i praktyki, nauk i praktyki — ma dać jedność wertykalną. W pierwszym wypadku człowiek zmierza ku jedności ze światem, w drugim — ku jedności z bytem”⁶⁸. Tak więc człowiek chce sam do końca określić rzeczywistość przez nazwanie jej, zdefiniowanie i nadanie znaczenia. Zintegrowana nauka daje ład oraz „wolność obiektywną” — „każdy może iść drogą tej wolności”. Kapłanem jest człowiek nauki, który współtworzy „wspólnotę wiedzących”. To jest podstawa „rzeczywistego ładu intelektualnego”. Pojawia się szansa „zapanowania nad poznanymi obszarami świata”. Koronującą wartością uniwersalizmu jest „pojednanie człowieka ze światem”⁶⁹.

W koncepcji prof. Kuczyńskiego jest również miejsce na kosmogonię, a więc próbę wyjaśnienia pochodzenia wszechświata. Odwołuje się on do fizyki, „tomizmu”, uniwersalizmu, do „Teorii Wszystkiego” Schwarza i Greena, w świetle której podstawowymi cegiełkami natury są maleńkie drgające struny, z których zbudowane są protony i neutrony, a które są około stu miliardów miliardów razy mniejsze od protonu. Rodzaj wzbudzenia struny wytwarza różne formy materii. „W świetle teorii superstrun żadna siła czy cząstka nie jest bardziej podstawowa od innej. Sa to po prostu różne rezonanse wibracyjne dragających strun...”. W ten sposób materia to nic innego jak różne „typy dragania strun”. Wszechświat jest zredukowany do tej prazasady, z której „zbudowana jest fascynująca różnorodność Uniwesum”⁷⁰. U podstaw teorii superstrun jest m.in. „zderzenie wpływów Wschodu i Zachodu”⁷¹. Stanowi ona „podstawę wszystkich podstaw”, sięga „do samego dna tworzywa kosmosu”⁷².

Uniwersalistyczna antropologia odwołuje się do koncepcji „jedności wzbogacającej różnicę”. To, co wspólne, stanowi tło, echo różnicujące jedność. Dzięki tej jedności i różnicom „różne paradygmata” mogą stać się źródłem „synergii — współdziałania prowadzącego do optymalnego rozwoju”. Jedność świata przejawia się w jednorodności człowieka, który zredukowany do mózgowocentryzmu jawi się jako mikrokosmos. „Już samo pojawienie się świadomości rodziło problem — było bowiem separacją, właśnie świadomością odrębności — i wyraził to dramatycznie mit wygnania z raj”⁷³. Mamy więc i etnogenezę, nową Księgę Rodzaju.

„Nowa SYNTEZA JEDNOŚCI”, odnalezienie „podstawowej JEDNI będzie odkryciem PRAWDY źródłowej, i w tym sensie absolutnej. (...) Do wizji rozwoju WSZECHŚWIATA wedle nauki współczesnej, uniwersalizm będzie mógł dodać też SWOISTE SOBIE PROJEKTOWANIE WSPÓŁTWORZENIA UNIWERSUM ludzkiego”⁷⁴. A dalej: „Byłaby to jedność dopiero od «teraz», od momentu uświadomienia i współtworzenia, jedność wiecznego istnienia uniwersalnego podmiotu — BYCIA, przenikającego się z WIECZNYM PRZEDMIOTEM — BYTEM: UNIWERSUM”⁷⁵.

Proponuje się też uniwersalistyczną „ekonomię zbawienia”. Prof. Kuczyński pisze: „Poszukiwanie jedności jest zatem poszukiwaniem utraconego raju, poszukiwaniem SPEŁNIENIA, PEŁNI. Jest więc poszukiwaniem sensu życia i nawet sensu świata, gdyż SENS jest warunkowany przez JEDNO: element odseparowany jest obcy lub nawet absurdalny — przynajmniej dopóki nie zostanie rozpoznany jako KOMPLEMENTARNY, jako wartościowa dla podmiotu RÓŻNICA; i wreszcie oswojony, to znaczy też POJEDNANY”⁷⁶.

Ci, którzy orzekają kto jest „elementem odseparowanym”, na jakich zasadach może być ewentualnie uzany za „komplementarny” i czy może być „pojednany”, wyręczają Stwórcę i uzurpują sobie prawo do dokonania Sądu Ostatecznego. Ludzka kopia jest jednak gorsza od Bożego oryginału, przekonał się o tym Ugolino, który zjadł niegdyś własne dzieci, by zachować im ojca.

Gra szklanych paciorków

Prof. Kuczyński cytuje z zachwytem fizyka, prof. Józefa Werlego, który: „pyta z uzasadnionym patosem: Czyż nie jest urzekający ten ciąg spójnych teorii, sięgających coraz głębiej w mikroskopową strukturę materii i przyczyny obserwowanych zjawisk; teorii coraz bardziej syntetycznych, uniwersalnych i fundamentalnych, o coraz większym zasięgu stosowalności i dokładności? Czy nie jest piękna matematyczna prostota i zawartość podstawowych równań tych teorii, opisujących przecież nieskończenie wiele zupełnie odmiennych obiektów, stanów i procesów? Czy nie są przepięknie zawarte w tych równaniach symetrie (harmonie) Natury?”⁷⁷.

Czy nie znajdujemy się blisko intelektualnego klimatu literackiej „biblii” gnostyków, antropozofów i naturalistów, jaką jest — cytowany już dwukrotnie w tej książce — traktat Hermanna Hessego *Gra szklanych paciorków*. Wsłuchajmy się w opis zasad tej gry: „Reguły te, mowa znaków i gramatyka gry, stanowią rodzaj wysoce rozwiniętego, tajemnego języka, w którym udział mają przeróżne nauki i sztuki, zwłaszcza jednak matematyka (...) wyrażając treść

i rezultaty niemal wszystkich nauk i wzajemnie mogą tworzyć pomiędzy nimi związki. Gra szklanych paciorków jest zatem grą wszelkimi treściami i wartościami naszej kultury, igra nimi zupełnie tak, jak w okresie rozkwitu sztuk pięknych malarz igrał barwami swej palety. (...) Stanowiła ona bowiem wyszukaną, symboliczną formę poszukiwania doskonałości, wzniosłą alchemię, jedyne w samym sobie, ponad wszystkimi mnogościami i obrazami, ducha, czyli Boga⁷⁸.

Zdziwi się zapewne niejeden czytelnik, dlaczego tak wiele napisano o tej synkretycznej koncepcji — przypominającej Frankensteina pozszywanego z różnych idei i teorii, która, zdawałoby się, bezpośrednio nie dotyczy tematu książki. Racja, gdyby nie jedna kwestia. Prof. Janusz Kuczyński, apologeta uniwersalizmu, twierdzi, że deklaruje on (uniwersalizm) „możliwie najbardziej i wielowymiarową, i obiektywną ocenę”⁷⁹, że jest „apolityczny, aideologiczny oraz areligijny”⁸⁰.

Gdy się czyta takie deklaracje, trudno nie przetrzeć oczu ze zdziwienia, gdyż jest zupełnie odwrotnie! W świetle opisu, uniwersalizm przeciwstawia się chrześcijańskiej wizji człowieka stworzonego na podobieństwo Boga i jawi się jako subiektywna, ideologiczna, polityczna i parareligijna próba zastąpienia rzeczywistości metarzeczywistością lub rzeczywistością pozorną; najwyższe wcielenie idealizmu, dość mętnie upichconego z kantyzmu, heglizmu, marskizmu, pozytywizmu i fenomenologii; teoria, która popełnia błąd metodologiczny, gdyż całkowicie ignoruje filozofię klasyczną, a na dodatek jest ideolatrią — nadaje ideologii znamiona religii.

Wyraźnie odwołuje się do kulminacyjnego momentu odwrotu od realistycznej metafizyki, do myśli Augusta Comte'a (1798-1857). Twierdził on, że po okresie dominacji teologii i filozofii nastął wreszcie „czas pozytywny” — czas nauk szczegółowych, które stają się „najwyższym dobrem”, rodzajem absolutu, w który należy wierzyć. Propagował „religię Ludzkości”, przeciwstawiał „niewolników Boga”, czyli wyznawców dawnych religii, „sługom Ludzkości”, czyli pozytywistom. Twierdził, że ludzkość, dzięki nieustannemu rozwojowi nauk przyrodniczych, pozna samą siebie —

prawa rozwoju i swą wielkość. Pozna, że jest „Wielką Istotą”, dlatego będzie siebie adorować — dokona się „pełne wcielenie w Wielką Istotę”⁸¹.

Zakładał, że świat rozwija się w trójrytmie: był etap religijny, metafizyczny oraz obecny etap, pozytywny, w którym, nie mogąc rozumowo poznać rzeczywistości liczy się wyłącznie doświadczenie. Wartościowym poznaniem jest tylko to, które można osiągnąć w naukach przyrodniczych: nie ma autonomicznej filozofii, a jedynie uogólnienie lub synteza wyników nauk szczegółowych. „Następuje — pisze Zofia J. Zdybicka — horyzontalizacja ludzkiego poznania, jego spłaszczenie, znika bowiem pytanie o racje «**dzięki** czemu», «po co», na które odpowiedzi usprawiedliwiałyby przekraczanie świata bezpośredniego doświadczenia”⁸².

W naszych czasach, zdominowanych przez oświeceniową wiarę w nieskończony postęp ludzkości, rozwinięta przez Jeana Condorceta (1743-1794), pozytywizm i psychologizm, dostrzega się swoisty mesjanizm nauki, której celem ma być dostarczanie całościowych koncepcji wszystkiego. Mimo mitycznego przeświadczenia o postępie oraz przekonania o nieskończoności nauki i jej nieoograniczonych możliwościach rozwiązywania problemów, scjentyzm — nie udzielając odpowiedzi na zasadnicze pytania: „dlaczego i „po co” — nie jest w stanie wywiązać się z oczekiwań, więc ogranicza się do produkowania modeli, „nowych wizji rzeczywistości, które starają się wykazać harmonię między współczesnymi teoriami naukowymi i religią oraz potrzebę Boga dla wyjaśnienia ewoluującego, rozwijającego się świata”⁸³. Wpada w pułapkę gryzienia się we własny ogon, bowiem „usiłowanie wyeliminowania wszelkiej metafizyki z teorii przyrodniczych jest najprostszą drogą do przekształcenia tych teorii w system dogmatycznych wierzeń”⁸⁴. Negując religię sam staje się religią.

Przeniknięty scjentyzmem uniwersalizm jest też prezentowany jako reakcja na: „kairos dziejów współczesnego rozumu”⁸⁵. Krytyka zauważy: kryzys przeżywany w ramach określonego doświadczenia czasu, zmierzchu oświeceniowego porządku, który dostatecznie się skompromitował, i nie wiadomo, co zrobić, by nie przyznać się otwarcie

do fiaska katalogu idei, którym mami się ludzi roztaczając przed nimi utopijne wizje rajy na ziemi; apologeta orzeknie: wyższy etap ewolucjonizmu i rozwoju ludzkości: wybrany i postanowiony przez człowieka-boga „czas zbawienia”.

Ta koncepcja skonstruowana z kompilacji różnych teorii, strzępków hipotez i zwykłych przesądów, z wymyślnymi konkluzjami, górnolotnie nazwana „synteza”, „teorią teorii”, „podstawą podstaw”, jest typowym przykładem instrumentalizacji nauki. Nie jest nawet interpretacją rzeczywistości opartą na faktach, lecz rodzajem zabobonu, idealistycznego zaklęcia w którym niczym *deus ex machina*, rozpalona świadomość „kreuje” świat. Jest jak najbardziej ideologią, gdyż jej celem nie jest poznawanie rzeczywistości, ale jej zmienianie. Jest próbą realizacji marksistowskiego postulatu aktywizmu, sformułowanego w *Tezie o Feuerbachu*: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”.

W służbie mesjańskiej wiary w samozbawienie człowieka następuje odwrót od rzeczywistości; zostaje ona zastąpiona opisem rzeczywistości, a myśl, czyli idea, a nie realny byt — jest „kanonizowana”. Ma to być szczególne pole światła, z którym „nasz mikrokosmos” (człowiek) wchodzi w pewien rodzaj powinowactwa. Człowiek „przebudzony” tym światłem PEŁNI UNIWERSUM może się całkowicie przeobrazić. Osiąga dzięki połączeniu w nim coś, co różokrzyżowcy nazywają „transfiguracją własnego mikrokosmosu”⁸⁶. Gnostycy nie oczekują bowiem inicjatywy od Bóstwa, lecz sami z nią występują.

Sakralizując myśl, która ma być atrybutem boskości człowieka, desakralizuje się życie ludzkie, czego dowodem jest fakt, że ta już wprowadzana uniwersalna cywilizacja „sięgająca gwiazd”, nie potrafi sobie poradzić nawet z tak podstawową kwestią w życiu człowieka jak cierpienie i wpada w samodestrukcyjną pułapkę „kultury śmierci”. Transcendencja bez osobowego Boga prowadzi do czystego immanentyzmu, a w konsekwencji do rozstrzygnięcia w powszechnym głosowaniu, co jest dobrem, a co złem. Prawna liberalizacja aborcji poucza nas, że zgładzenie dziecka jest dobrem; eutanazja, że złem jest nie podanie śmiertelnego zastrzyku.

Ciemności chcą skryć ziemię

Uniwersaliści lubią się powoływać na astronoma Mikołaja Kordaszewa, który podzielił wysoko rozwinięte cywilizacje na trzy kategorie: cywilizacje pierwszego typu, które władają zasobami całej planety, cywilizacje drugiego typu, które ponadto kontrolują zasoby jakiejś gwiazdy (układu), i wreszcie cywilizacje trzeciego typu, które panują nad zasobami całej galaktyki. „Jesteśmy ciągle u progu osiągnięcia statusu cywilizacji pierwszego typu, która potrafiłaby nie tylko przewidzieć pogodę, lecz rzeczywiście ją kontrolować. Byłaby zdolna doprowadzić do tego, by zakwitła Sahara, umiała wykorzystać siły huraganu jako źródło energii, zmieniać kierunek biegu rzek, czerpać plon z oceanów i zmieniać kształty kontynentów. Byłaby w stanie wnikać w głąb struktury Ziemi, przewidywać bądź wytwarzać trzęsienia ziemi, wydobywać rzadkie minerały i ropę z wnętrza Ziemi”⁸⁷.

Nowe niebo i nowa ziemia w gnostyckim imperium, w świetle tekstu Janusza Kuczyńskiego, prezentują się jako „korelat UNIWERSUM. To będzie istotnie «trzeci świat» Karla Poppera [pierwszy — świat obiektów fizycznych czy fizycznych stanów, drugi — stanów myślowych lub stanów świadomości, wreszcie trzeci — świat idei w obiektywnym, sensie, świat możliwych przedmiotów myślenia: teorii naukowych jako takich i relacji między nimi, argumentów, problemów i sytuacji problemowych — dop. J.M.J.] tworzony przez człowieka, ale o wysokim stopniu autonomiczności, oddziałujący z wzrastającą siłą na swych współtwórców z wszystkich kultur, nauk, filozofii, społeczeństwa, będący właśnie ukoronowaniem i jednocześnie rozwoju”⁸⁸.

To ma być ten raj na ziemi, doskonałe *novus ordu* *saeculorum*, które zastąpi obecne, niedoskonałe *saeculum* Chrystusa. Popper wyraźnie nawiązuje do idei Trzeciego Królestwa, która po raz pierwszy była głoszona w przepowiedniach Joachima z Fiore (ok. 1132-1202), słynnego gnostyka, do którego poglądów odwoływało się wiele ruchów, tajemnych związków i sekt. W popularnej, almarykowej wersji idei Trzeciego Królestwa, Bóg Starego Testamentu działał

pod postacią Prawa; w drugiej epoce, Nowego Testamentu, Bóg posłużył się Chrystusem i sakramentalnym Kościołem; w trzeciej epoce, która właśnie ma się rozpocząć, Bóg objawi się przez Ducha św. bezpośrednio w duszach wiernych. W Trzecim Królestwie, Bóg jako Duch wcielił się w każdego człowieka tak, jak wcielił się w Chrystusa⁸⁹.

Gnostyków bardzo często pociągało tworzenie paraboli chrześcijańskiej nauki o Trójcy św. W czasach nam bliższych, nie oparł się temu również Hegel w swej dialektyce Ducha. Współcześnie rozwija ten trop między innymi ks. Józef Tischner, który zaproponował, aby w teologii Trójcy św. zastąpić wyjaśnienia tomistyczne heglizmem. Ludwik Feuerbach nazywa heglizm „zlaicyzowanym chrześcijaństwem”, w którym Trójca Przenajświętsza została sprowadzona do permanentnego procesu dialektycznego następujących bez końca: tezy, antytezy i syntezy. Dla Hegla pierwszym aktorem nie jest ani Bóg-osoba, ani człowiek-osoba, lecz Historia. Ona jest nieustannym stawaniem się, a więc swój nurt wydarzeń porywa także człowieka, ludzkość, sama zaś będąc manifestacją Ducha, który, można przypuszczać, utożsamia się z panteistycznym Bogiem⁹⁰. W artykule *Życie wewnętrzne Boga* ks. Józef Tischner pisał, że „to my jesteśmy treścią wewnętrznego życia Boga” oraz że „dzieje świata” ... to... „wewnętrzne życie Boga”⁹¹.

Już św. Paweł, w Liście do Kolosan, przestrzegał przed gwiazdnym determinizmem, teoriami odwołującymi się do sił kosmicznych i pośrednio kierującymi nimi duchach. Pisał: „Baczcie, by kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czym oszustwem, opartą tylko na ludzkiej tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol, 2, 8). Współczesny myśliciel Jean Paul pisząc o „poetycznych nihilistach” zauważył: „kiedy historia staje się podobna do historyka pozbawionego religii i ojczyzny, wówczas samowola egoistycznego ducha musi się rozbić o twarde, nieubłagane prawa rzeczywistości i będzie raczej szukać ucieczki w krainę fantazji, gdzie nie obowiązują żadne prawa z wyjątkiem własnych zasad rytmu i melodii wiersza. Jeśli bowiem Bóg jak słońce znika za horyzontem, wkrótce także świat pograży się w ciemności”⁹².

Nowa ziemia i nowe niebo w gnostyckim imperium ogarniającym wszechświat. W ciszy pejzażu „bez Boga” mistrzem ceremonii chce być „książę Ciemności” i „siewca kłamstwa”, jak mówi Pismo. Rozbudzając pychę i brak pokory człowieka, ma go pozorem boskości, by tym perfidniej realizować swój przewrotny plan — prowadzić dzieci Boże na zgubę i potępienie. Zły ma odrażające oblicze, a że jest przebiegły, nie ryzykuje ukazania się twarzą w twarz, przybiera maskę pseudouduchowienia i szlachetności. Mimo to z Otchłani wyłania się „wielki Smok barwy ognia” (Ap 12, 3), który symbolizuje Szatana, „uosobioną potęgę zła, a zarazem wszystkie moce zła, które działają w historii i przeciwstawiają się misji Kościoła”⁹³.

PRZYPISY

- 1 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), 760, s. 190.
- 2 KKK, 769, s. 192.
- 3 KKK, 761, s. 190.
- 4 Por. KKK, 763, 764, 778, 780.
- ⁵ *Lumen Gentium*, 14.
- ⁶ *Ibidem*, 16.
- 7 KKK, 2851, s. 640.
- 8 Cyt. za: *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1993, s. 168.
- 9 Por. E. Voegelin: *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994, s. 73-75.
- 10 Jan Paweł II: *Encyklika Evangelium Vitae* (dalej: EV), 8. it EV, n. 12.
- 12 E. Voegelin: *op. cit.*, s. 120.
- 13 Por. E. Voegelin: *op. cit.*, s. 54.
- ¹⁴ Por. S. Swieżawski: *Zagrożenie większe niż marksizm*, „Powściągliwość i Praca”, 1992 nr 5.
- 15 Por. T. Doktor: *Co to jest New Age*, „Społeczeństwo otwarte”, 1993 nr 12.
- 16 Por. *ibidem*.
- 17 H. Hesse: *Gra szklanych paciorków*, Warszawa 1993, s. 16.
- ¹⁸ *Ibidem*.
- 19 G. Danneels: *New Age: nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara*, Kraków 1992, s. 38.
- 20 C. Strohmmer: *Czego nie powie ci horoskop*, Warszawa 1993, s. 120.
- 21 E. Hellenbroich: *Konserwatywna rewolucja*, „Nowa Solidarność”, 1995 nr 7.

- ²² Por. ks. I. Dec, przedmowa do: *Złudzenie Nowej Ery. Teologowie o New Age*, Wrocław 1993, s. 8.
- ²³ M. Fergusson: *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles 1980, s. 160-163, cyt. za: A. de Lassus: *New Age — nowa religia?* Warszawa 1993, s. 56-58.
- ²⁴ Por. *ibidem*.
- ²⁵ Por. „The Wanderer”, 10.11.94, cyt. za: „Opoka w Kraju”, 1994 nr 9.
- ²⁶ M. Gogacz: *Nurt antyhierarchiczny w Kościele*, w: *Jestem w Kościele*, Warszawa 1993, s. 22.
- ²⁷ Cyt. za: ks. Andrzej Zwoliński: *Oczyszczenie przez Wodnika*, „Powściągliwość i Praca”, 1995 nr 1.
- ²⁸ M. Klecel: *Gnoza współczesna i odwieczne zło*, w: *Zło w świecie*, Poznań 1992, s. 186.
- ²⁹ Por. ks. J. Kowalski: *Współczesne sekty i gnozy. Nieopoganizm i nowa religijność*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, Wrocław 1993, s. 42.
- ³⁰ M. Umińska: *Słowo od tłumacza*, w: E. Voegelin: *op. cit.*, s. 10-13.
- ³¹ Por. Eric Voegelin: *op. cit.* s. 31-32.
- ³² Tamże, s. 80.
- ³³ Cyt. za: *Przeciw gnostykom*, „Emaus”, 1993 nr 16/17, s. 39.
- ³⁴ Por. s. Michaela Pawlik: *Złudne uroki duchowości Wschodu*, Marki-Struga 1993, s. 118-121.
- ³⁵ A. Bancroft: *Współcześni mistycy i mędrcy*, Warszawa 1987, s. 222.
- ³⁶ Por. *ibidem*.
- ³⁷ S. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 83-84.
- ³⁸ S. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 27.
- ³⁹ CS. Lewis: *Cudy*, Warszawa 1988, s. 125-126.
- ⁴⁰ Por. „Biuletyn KAI” 7.10.93.
- ⁴¹ Por. „Opoka w Kraju”, 1994 nr 9.
- ⁴² Por. *Komunikat Referatu Misyjnego Seminarium Duchownego Księży Werbitów n.t. pobytu w Polsce w dniach 1-29.05.94 ks. Franciszka Barbozy SVD*.
- ⁴³ S. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 94.
- ⁴⁴ S. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 37.
- ⁴⁵ Ks. A. Zwoliński: *Społeczno-moralne konsekwencje przyjęcia reinkarnacji*, w: *Reinkarnacja. Fakt czy urojenie?*, Kraków 1995, s. 152.
- ⁴⁶ S. M. Pawlik: tekst w „Emaus”, 1992 nr 14.
- ⁴⁷ Ks. A. Zwoliński: *op. cit.*, s. 143.
- ⁴⁸ S. M. Pawlik: *Złudne...*, s. 92.
- ⁴⁹ Por. R. Steiner: *Preparing for The Sixth Epoch*, Anthroposophie Press, USA, 1976, s. 10-12.
- ⁵⁰ Ks. A. Zwoliński: *W kołowym istnieniu*, Kraków 1995, s. 89.
- ⁵¹ E. Voegelin: *op. cit.*, s. 70.
- ⁵² Por. *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 11, s. 818.
- ⁵³ Por. *ibidem*.
- ⁵⁴ Ks. A. Zwoliński: *Oczyszczenie przez Wodnika*, „Powściągliwość i Praca”, 1995 nr 1.

- 55 Por. K. Rahner, H. Vorgrimler: *Maty słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 387.
- 56 Por. ks. M. Poradowski: *Kościół od wewnątrz zagrożony*, Londyn 1984, s. 98.
- 57 Por. s. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 56-58.
- 58 Por. s. Tokarski: *Dzieje Auroville*, w: *Orient kulturowy*, Warszawa 1984, s. 225.
- 59 Por. s. M. Pawlik: *op. cit.*, s. 77-80.
- 60 E. Voegelin: *op. cit.*, s. 83.
- 61 *Ibidem*, s. 93.
- 62 Por. *ibidem*, s. 93.
- 63 Cyt. za: T. Sakiewicz: *Walka komunistów z polskim Kościołem*, „Gazeta Polska” 1.09.94.
- 64 J. Prokopiuk: *Wybrałem herezję*, „Gazeta Wyborcza”, nr 2 z 3.01.92.
- 65 Por. *Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej. Seminarium Porównawcze Kultur Wschodu i Zachodu. Program działania (projekt)*, maszynopis.
- 66 *Założenia merytoryczno-organizacyjne Sekcji Kongresu Uniwersalizmu p.n. Technika i technologia jako narzędzie uniwersalizacji i budowania globalnej kultury*, maszynopis.
- 67 J. Kuczyński: *Różnorodność i jedność nauk jako podstawa uniwersalizmu*, w: *o uniwersalności i jedności nauk*. Zbiór rozpraw pod redakcją W. Krajewskiego i W. Strawińskiego, Warszawa 1993, s. 274.
- 68 *Ibidem*, s. 276.
- 69 *Ibidem*, s. 279-280.
- 70 *Ibidem*, s. 285.
- 71 *Ibidem*, s. 299.
- 72 *Ibidem*, s. 294.
- 73 *Ibidem*, s. 287-189.
- 74 *Ibidem*, s. 295.
- 75 *Ibidem*, s. 307.
- 76 *Ibidem*, s. 289.
- 77 *Ibidem*, s. 297.
- 78 H. Hesse: *Gra szklanych paciorków*, Wrocław 1993, s. 14 i 48.
- 79 *Ibidem*, s. 311.
- 80 *Ibidem*, s. 314.
- 81 Por. ks. A. Zwoliński: *W kołowrocie istnień*, Kraków 1995, s. 53.
- 82 Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 73.
- 83 *Ibidem*, s. 87.
- 84 *Ibidem*, s. 388.
- 85 J. Kuczyński: *op. cit.*, s. 306.
- 86 Por. A. Tokarczuk: *Zwodniczy odblask Złotego Różokrzyżowca*, „Słowo. Magazyn” 17-19.12.93.
- 87 J. Kuczyński: *op. cit.*, s. 296.
- 88 *Ibidem*, s. 314.
- 89 Por. E. Voegelin: *op. cit.*, s. 63.

- 90 Por. ks. A. Zwoliński: *W kołowrocie istnień*, Kraków 1995, s. 53-54.
- 91 J. Tischner: *Życie wewnętrzne Boga*. „Res Publica”, 1991 nr 5, cyt. za:
P. Milcarek: *Pogaństwo w Nowej Formie*, „Emaus”, 1993 nr 16/17.
- 92 Cyt. za: E. Voegelin: *op. cit.*, s. 93.
- 93 EV, 104.

Andrzej Maryniarczyk

Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia

Emst Cassirer we *Wstępie do filozofii kultury* napisał, że jest „rzeczą ogólnie przyjętą, iż najwyższym celem filozoficznych dociekań jest samopoznanie. Ta wytyczna pozostała niezmienna i niezachwiana podczas wszystkich sporów między odmiennymi szkołami filozoficznymi; okazała się Archimedesowym punktem, stałym i nieruchomym ośrodkiem wszelkiej myśli. Toteż nawet najbardziej sceptyczni myśliciele nie zaprzeczyli możliwości i konieczności samopoznania”¹.

Cały wysiłek filozofów (i nie tylko), którzy koncentrowali się w swych badaniach nad człowiekiem, zmierzał ku temu, by pokazać człowiekowi, że „największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie” (Montaigne).

I. Kryzys wiedzy o człowieku i jego źródła

Wydawałoby się, że współczesna wiedza o człowieku czerpana z medycyny, genetyki, psychologii, antropologii, etyki, pedagogiki i innych dyscyplin, zaspokoiła tę odwieczną tęsknotę człowieka, by poprzez wiedzę o sobie „należeć do siebie”. Tymczasem dziś, jak nigdy chyba wcześniej, jesteśmy świadkami paradoksu wiedzy człowieka o samym sobie; z jednej strony z komórki ciała potrafimy odczytać cały kod genetyczny człowieka, dokonywać najróżnorodniejszych

przeszczepów aż do inżynierii genetycznej włącznie, z drugiej strony stajemy bezsilni wobec wszelkiego rodzaju chorób psychicznych, uzależnień, utraty sensu życia i odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek?²

Wiedza o człowieku, której dostarczała antropologia filozoficzna, została zepchnięta na obrzeża nauki i zastąpiona wiedzą przyrodniczą.

Psychologia współczesna (obok medycyny), jako jedna z najbardziej rozwijanych nauk o człowieku, „zawłaszczyła” sobie prawo do całościowej wiedzy o człowieku i wypowiedania się o nim nie tylko w sprawach dotyczących jego życia psychicznego, lecz także sensu jego życia czy jego struktury bytowej, wydziedziczając z tej roli filozofię. Pociągnięto to za sobą wiele nieporozumień, a nierzadko i deformacji całościowej wizji człowieka i właściwego rozumienia jego życia osobowego.

Na temat związków współczesnej psychologii z filozofią można spotkać dwie różne opinie. Jedni twierdzą, że współczesna psychologia zerwała więzy z filozofią i sama po części przejęła rolę filozofii³, inni zaś, że psychologia stała się służebnicą (*ancilla*) współczesnej filozofii.

Kiedy jednak spokojnie zastanowimy się nad tym, dojdziemy do przekonania, że w każdym z tych stanowisk jest trochę racji. Wydaje się bowiem, z jednej strony, faktem bezspornym, że psychologia właściwie nigdy zupełnie nie zerwała i nie zrezygnowała z filozofii. Z drugiej zaś strony jest też faktem, że dokonało się jakieś zerwanie, a minowicie zerwanie z filozofią klasyczną (arystotelesowsko-tomistyczną), która była *ancilla psychologiae*.

Z tego faktu zdają się wynikać przynajmniej cztery wnioski:

Po pierwsze, psycholog, czy chce czy nie, zawsze będzie uwikłany w jakąś filozofię, z której albo sam będzie korzystał albo którą sam będzie tworzył. A więc jest jakby skazany na „ożenek z filozofią”. Skoro tak się rzeczy mają, to:

Po drugie, jest rzeczą istotną, aby psycholog wiedział, z jaką filozofią się łączy i z jakiej chce korzystać. Bo tak jak nie każdy „ożenek” można uznać za udany, tak i nie każdy związek z filozofią może wyjść na dobre psychologii.

Po trzecie, należy uświadomić sobie fakt odrębności badań filozoficznych i psychologicznych tak co do metody jak i celów. Filozofia

(metafizyka) poszukuje odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Co stanowi o jego człowieczeństwie? Dlaczego i dzięki czemu istnieje człowiek?

Natomiast w naukach o człowieku, takich jak psychologia, pedagogika, medycyna itp., poszukujemy przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, jak człowiek funkcjonuje. W jaki sposób odbywają się w nim pewne procesy (np. psychiczne).

Jeśli więc psycholog, pedagog czy lekarz chce równocześnie w ramach swej dyscypliny odpowiadać na pytania: kim jest człowiek? Dlaczego istnieje? Jakie są jego ostateczne postawy bytowe? Czy jest bytem duchowym czy materialnym? Czy ma duszę czy tylko ciało? — to przekracza swoje kompetencje i nadużywa metody badawczej.

Po czwarte, filozoficzne obrazy człowieka⁴ nie mogą zastąpić psychologicznych czy zostać zredukowane do jakiegoś trzeciego, a co gorzej przeciwstawić jednego drugiemu. Obrazy te powinny jednak następować w odpowiednim porządku, by służyć sobie pomocą. Klasyczny porządek był następujący: obraz filozoficzny był podstawą dla obrazu psychologicznego. Porządek taki wynikał z ogólności tych obrazów. Odwrócenie tego porządku odbija się przede wszystkim szkodliwie na psychologii. W ramach bowiem filozoficznego obrazu człowieka otrzymujemy rozumienie jego struktury bytowej, uzyskujemy odpowiedź o sens jego życia i działania.

Na przykładzie wybranych klasycznych obrazów człowieka, jakie pojawiły się w filozofii, a które są nośne także we współczesnej psychologii i kulturze, spróbuję wskazać na konsekwencje, jakie z nich wynikają dla psychologii (pedagogiki, socjologii ..czy nawet medycyny), jeśli obrazy te legną u postaw tych dyscyplin⁵.

II. Filozoficzne obrazy człowieka i sposób ich tworzenia

U podstaw formowania się filozoficznego obrazu świata, a w nim i człowieka, było zerwanie z obrazami mitologicznymi, religijnymi czy literackimi⁶. Taką funkcję przypisuje np. Arystoteles filozofii, gdy odwołuje się do religii orfickich, Hesjoda czy mitologii. Natomiast

cechą charakterystyczną dla starożytnych psychologii (jakkolwiek różnie rozumianych) było to, że powstawały one w ramach ogólnej metafizyki czy filozofii bytu i były jakby jej dopełnieniem⁷.

Teoria rzeczywistości (metafizyka) i antropologia przenikały się nawzajem, z tym że czasami obraz człowieka był wypadkową obrazu świata, a czasem z obrazu człowieka wynikał obraz świata (pamiętne powiedzenie Protagorasa — „człowiek jest miarą wszechrzeczy”), a znowu niekiedy obrazy te istniały obok siebie. Jednak nigdy nie przeciwstawiano obrazu świata obrazowi człowieka, a więc fizyki psychologii i metafizyki antropologii. To stanie się dopiero później, a mianowicie gdy przeciwstawi się poznanie filozoficzne tzw. poznaniu naukowemu. To jest wtedy, gdy wyodrębnią się i usamodzielnią tzw. metafizyki szczegółowe, a ostatecznie dopełni za czasów Kartezjusza, który analizę ogłosi nową metodą badania naukowego. Poznanie według tej metody polegać będzie na rozkładaniu pojęć złożonych na proste i wyraźne, czyli na rozbijaniu całości obrazu na jego elementy i części, w myśl przekonania, że doskonałe poznanie realizuje się w poznaniu części. Stąd oczekiwano, że suma poznai częściowych da nam doskonały obraz całości.

Paradoks tej metody poznania dopiero dziś dostrzegamy i to przede wszystkim w naukach o człowieku, które doskonaląc swe poznanie odnośnie do jakiejś części organizmu ludzkiego zagubiły obraz całości. Powrót więc do filozofii (a szczególnie do klasycznej), który daje się zauważyć w niektórych szkołach psychologicznych, jest dobrym znakiem, że zaczyna się poszukiwać pomocy w filozoficznym poznaniu człowieka⁸.

Psycholog współczesny walcząc o autonomię psychologii i odrzucając filozofię, został zmuszony do filozofowania w ramach psychologii. Praktyka ta nie zawsze wychodzi „na zdrowie” tak psychologii jak i filozofii, ze względu na nadużycie kompetencji metodologicznej. Ten zaś, który wyzwolił się z filozofii klasycznej i zrezygnował z jej służby, poddał psychologię w niewolę różnym przypadkowym filozofiom. Stąd współczesna psychologia zdaje się odczuwać zmęczenie różnego rodzaju filozofiami i osłabienie swej mocy wyjaśniania.

Także filozof współczesny zaczyna dostrzegać braki całościowej

wizji człowieka, którą budował za pomocą metod opisów fenomenologicznych, analiz lingwistycznych czy transcendentalnych. W wizji człowieka zagubił jego transcendencję, a także zredukował całościowy obraz człowieka do jakiegoś z jego aspektów: rozumu, woli, uczuć, ciała czy funkcji społecznych, psychicznych czy innych.

Z doświadczenia tego wynikają przynajmniej dwa wnioski dla psychologii:

Po pierwsze, niemożliwa wydaje się ucieczka od filozofii;

Po drugie, skoro tak się rzeczy mają, zatem nie można na ślepo wiązać się z każdą filozofią. Trzeba więc świadomie dla swych potrzeb wybierać odpowiednią filozofię, jeśli nie chce się zaprzepaścić całego wysiłku i autonomii badań psychologicznych.

III. Klasyczne obrazy człowieka i ich poznawcze przesłanie

W dziejach filozofii możemy spotkać się z różnymi metodami budowania obrazu człowieka. Dla przykładu wybierzemy cztery, które są charakterystyczne dla kultury i którymi ciągle posiłkują się współczesne nauki o człowieku, w tym także i psychologia.

Cechą charakterystyczną dla pierwszego podejścia jest tworzenie obrazu człowieka opartego na obrazie rzeczy i świata. Podejście to było typowe dla starożytnych przyrodników, którzy budowali obraz człowieka jako agregat jednorodnych części. Obraz rzeczy jako agregatu części jest praobrazem człowieka.

Drugi sposób formowania obrazu człowieka bazuje na pojęciu duszy jako zasady wszechświata. Pojęcie duszy było więc praobrazem człowieka (jak i świata).

Trzeci sposób, właściwy dla Arystotelesa, opiera się na obrazie substancji, a więc jako bycie możliwościowo-aktualnym, w którym rozum-raf/o odgrywa zasadniczą rolę.

Jako czwartą drogę formowania obrazu człowieka możemy wskazać teorię osoby. Obraz osoby staje się podstawowy dla rozumienia człowieka w filozofii realistycznej prezentowanej przez tomizm i zostaje przejęty przez antropologię chrześcijańską⁹.

Można oczywiście wskazać modele świadomościowe, począwszy od Kartezjusza i innych, kulturowe (Cassirer), socjologiczne (E. Durkheim), strukturalistyczne (C. Lévi-Strauss), ewolucyjne (K. Marks), funkcjonalne i inne¹⁰.

Zatrzymamy się tylko przy tych wyróżnionych czterech, by na ich przykładzie ukazać praktyczne i teoretyczne konsekwencje, jakie wynikają dla psychologa i psychologii, a także i dla innych nauk, jeśli któryś z tych obrazów uczyni wiążącymi dla swych wyjaśnień.

1. Człowiek jako agregat części

Obraz człowieka, jaki wypracowali przyrodnicy żyjący w VI wieku przed Chrystusem (Tales, Empedokles, Anaksymenes, Demokryt i inni), miał być obrazem naukowym (racjonalnym). Obraz ten był budowany na rozumieniu całej rzeczywistości.

Pierwsi przyrodnicy greccy pojmowali świat, a w nim każdy przedmiot (w tym także człowiek oraz każdy organizm żywy) jako agregat jednorodnej cząstki". Cząstkę tę przedstawiano jako coś upostaciowionego (woda, ziemia, powietrze, ogień, bezkres). Każde jestestwo było jestestwem żywym, taką bowiem właściwość miała pracząstka. Całość zaś rozumiana była jako agregat pierwotnej cząstki. Zasadą różnicowania przedmiotów należących do świata ludzi, zwierząt, roślin i rzeczy była zasada ułożenia, rytmu i proporcji części. Wszystko, co w tym świecie istniało, w tym także i człowiek, było tej samej natury. Był on agregatem tej samej (lub tych samych) pracząstki.

Psychologię (choć jej nie wyróżniano) można przy takim obrazie człowieka zredukować do fizyki. Badać bowiem człowieka, podobnie jak i każdy inny byt, to opisać zasady ułożenia pracząstek, ich wzajemnego oddziaływania itp. Można by nazwać ten model człowieka człowiekiem „reaktywnym". Modelem tym operuje psychologia behawiorystyczna, a także medycyna, która traktuje człowieka jako sumę elementów.

Co byłoby charakterystyczne dla tego obrazu człowieka?

Po pierwsze, traktuje się człowieka, podobnie jak każdy inny byt, jako agregat części. Człowiek jest zredukowany do faktu przyrody i jego rozumienie mieści się w rozumieniu przyrody. Możemy więc poddawać go różnego typu działaniom i przekształceniom, których dokonuje się na cząstkach lub ich układach. Traktujemy bowiem człowieka i jego organizm jako sumę narządów czy cząstek.

Wiedza o człowieku sprowadza się do wiedzy o narządach, ich funkcjonowaniu, ich strukturze itp.

Po drugie, jest to atomistyczny i zarazem statyczny obraz człowieka, przypominający raczej retortę, w której dokonują się procesy chemiczne, niż istotę żywą, w której tętni życie, i który jest podmiotem swych działań.

Po trzecie, człowiek jako agregat części jest sam w sobie niezrozumiały, jest irracjonalny. Tak jak irracjonalna jest sterta piasku czy kamień, jeśli nie odniesiemy go do czegoś innego. Na przykład: piasku do zaprawy budowlanej, i wtedy rozumiemy, co znaczy być piaskiem, a kamienia do ściany domu, i wtedy rozumiemy, co to znaczy być kamieniem. Tak samo i człowiek nie może być uznany za byt autonomiczny, suwerenny — lecz dopiero swój „sens”, rację swego człowieczeństwa zyskuje w odniesieniu do czegoś. Tym czymś innym może być drugi człowiek, ale równie dobrze zwierzę, roślina, a właściwie cały świat.

Po czwarte, tak rozumiany człowiek nie jest ani rzeczywistością potencjalną, ani aktualną, to znaczy nie jest kimś, kto się staje, ani kimś, kto już jest, on po prostu przyjmuje nazwę człowieka w rezultacie przyporządkowania do czegoś drugiego.

Nasuwa się nieodparcie pytanie: co legło u podstaw takiego obrazu człowieka? Oczywiście, że określona metoda poznania. A była nią metoda poznania zmysłowego (dziś zwana empiryczną).

I tak oto wyłania się pierwsze ostrzeżenie: metoda determinuje przedmiot badania. Starożytni przyrodnicy metodę badania przyrody zastosowali także do badań człowieka i jego życia psychicznego. Musiało się to więc zakończyć redukcjonizmem.

Ponadto należy do tego dołączyć także refleksję natury ogólnej. Mianowicie, nie możemy tego wydarzenia traktować tylko jako cie-

kawostki historycznej. Możemy łatwo dostrzec i sami się przekonać, ile we współczesnej psychologii, medycynie, pedagogice, a także filozofii pozostało (i przeniknęło) elementów tego obrazu. Obrazu, w którym człowiek traktowany jest jako agregat części. Agregat wrażeń, doznań, przeżyć, bodźców...

Jako retoryczne pojawia się pytanie: czy psychologia może podierać się i korzystać z tego typu filozofii?

2. Człowiek jako uwięziona dusza

Zainteresowanie problematyką człowieka, jakie wkracza do świata antycznego wraz z filozofią Sokratesa, zaowocuje teorią duszy jako najdoskonalszego pierwiastka świata, która jest zasadą życia, działania i harmonii. Obraz człowieka jako duszy przedstawi uczeń Sokratesa — Platon.

Platoński obraz świata, przedstawiony w jednym jego z dialogów, w *Timajosie*, symbolizuje kula, wewnątrz której została rozciągnięta dusza i wpisana w okrąg. „Duszę rozciągniętą od środka aż do krańców nieba okrywało ciało dookoła na zewnątrz i obracając się w koło wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu. Tak zostało utworzone ciało widzialne nieba i Dusza niewidzialna, która bierze udział w rozumie i harmonii i jest najlepsza z rzeczy zrodzonych przez najlepszy z Bytów rozumnych i wiecznych”¹².

Tak oto rodzi się w VI wieku przed Chrystusem teoria duszy jako zasady ruchu, harmonii i życia. Zauważmy jednak, że rodzi się ta teoria znowu na tle rozumienia całej rzeczywistości. I znowu człowiek będzie jakby miniaturą tej rzeczywistości.

Platoński człowiek cielesny nie jest odbiciem tego idealnego obrazu DUSZY ŚWIATA. Platoński człowiek to sprzeczność sama w sobie. To dusza, a więc element doskonały świata, zamknięta i spleciona ciałem. Tak pojawi się dualistyczny obraz człowieka, w którym ciała i dusza nie stanowią jedności, lecz opozycje: opozycję tego, co doskonałe i niedoskonałe, tego, co dobre i złe, tego, co prawdziwe

i pozorne, tego, co jest człowiekiem i tego, co do człowieka nie należy. Prawdziwy platoński człowiek to DUSZA i tylko DUSZA!

Dusza jako byt doskonały powinna „panować nad ciałem” wprowadzając do niego harmonię, ład i symetrię. Drogą do tego jest poznanie, które realizuje się najdoskonalej w filozofii. Filozofia jest więc nie tylko drogą poznania człowieka, ale przede wszystkim drogą jego wyzwolenia i wybawienia ze stanu skażenia.

„Wszystko, co jest dobre — powie Platon — jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym (...) Gdy bowiem chodzi o zdrowie lub choroby, o cnotę lub występki, nie ma żadnej symetrii czy asymetrii ważniejszej od tej, która ma miejsce między samą duszą i ciałem. (...) Gdy dusza, która jest silniejsza od ciała, rozjątrzy się gwałtownie i zacznie miotać nim samym od wewnątrz, wtedy wypełnia je chorobami. Gdy się odda z całym zapałem pewnym naukom i badaniom, zużywa je. Gdy się poświęca nauczaniu i prowadzeniu walk w publicznych i prywatnych dyskusjach, rozpala ciało sporami i namiętnością, które z nich płyną, wstrząsa nim i sprowadza na niego katar — wprowadza to w błąd większość lekarzy, i sprawia, że doszukują się oni przyczyn tych chorób przeciwnych niż prawdziwe. Z drugiej strony, gdy ciało wielkie i silniejsze od duszy złączone jest z rozumem małym i słabym, to ze względu na to, że istnieją w naturze człowieka dwa pragnienia (to, które pochodzi od ciała ma za przedmiot pożywienie, i drugie, które pochodzi od tego, co jest w nas najbardziej boskiego, ma za przedmiot rozumowanie). Wtedy ruchy części silniejszej odnoszą zwycięstwo i powiększają obszar swego panowania, natomiast ten obszar, który należy do duszy, ogłupiają, czynią niezdolnym do nauki i zapamiętania czegokolwiek, wreszcie sprowadzają najcięższą chorobę — ignorancję.

Istnieje tylko jedno lekarstwo na te dwie choroby: nie poruszają nigdy duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą i obie zachowały równowagę i zdrowie. (...) W podobny sposób należy dbać o poszczególne części ciała i duszy, naśladując postać wszechświata”¹³.

Platoński obraz człowieka wejdzie głęboko do psychologii, antro-

pologii, pedagogiki, a także ascetyki chrześcijańskiej. Platoński człowiek to już nie agregat praczałstki, to czysta świadomość, to czyste „Ja”, a człowiek cielesny to istota wewnętrznie sprzeczna, istota chora.

Cała dziedzina ciała, uczuć, woli, wrażeń — to sfera zła, przyczyna cierpień, chorób, nieszczęść itp. Cała ta dziedzina nie jest objęta troską i opieką. Ona bowiem jest elementem zmiennym, niekoniecznym, nie podlega sublimacji, lecz przewyciężeniu.

W obrazie tym zanegowany zostanie pierwiastek cielesny, materialny, uczuciowy, a wyidealizowany i podniesiony do bóstwa pierwiastek nie-materialny, duchowy, świadomościowy i utożsamiony z człowiekiem.

Platoński człowiek-dusza jest rzeczywistością zaktualizowaną, doskonałą, stałą, niezmienną. W stosunku do człowieka cielesnego jest „wyidealizowany”.

Stan, w którym przyszło żyć platońskiej „duszy”, jest nieustannym stanem jej zagrożenia, choroby — stąd filozofia (a także i psychologia) musi rozważać, „jak można leczyć i ratować duszę”. Ponieważ ciało i dusza są skazane na bycie razem i są sobie przeciwne, to jedyną drogą, by jakoś je godzić, jest wprowadzać stan harmonii, ładu, ale nie po to, by pomóc konkretnemu człowiekowi, lecz po to, by wyzwolić duszę. A więc to, co w nim jest prawdziwie człowiekiem. I tego ma uczyć filozofia.

We współczesnej psychologii, ale i filozofii oraz kulturze, odnajdujemy ślady platońskiego obrazu człowieka wszędzie tam, gdzie:

1) akcentuje się przede wszystkim dualizm ciała i dusza, ciała i umysłu. Stąd częste przeciwstawianie ciała-duszy, duszy-ciała. Cała współczesna filozofia tak zwanego *mind-body* jest odmianą dualizmu platońskiego;

2) absolutyzuje się w człowieku sferę poznawczą i przedstawia człowieka jako samą świadomość. Widoczne to jest we wszelkiego typu odmianach filozofii „spirytystycznej” (typu filozofii Wschodu);

3) uznaje się ciało jak i całą sferę uczuć co najmniej za zbędne, jeśli nie przeszkadzające człowiekowi, by mógł być w pełni człowiekiem wolnym;

4) podkreśla się, że człowieka cielesnego można zrozumieć odwołując się od czegoś, co jest poza nim, np. do idei człowieka.

Czym zaś byłaby psychologia, która chciałaby posiłkować się tego typu filozoficznym obrazem człowieka i tego typu filozofią? Podobnie jak i filozofia, psychologia będzie soteriologią, czyli odmianą religii, która jest drogą wyzwolenia i zbawienia duszy-człowieka, psycholog zaś „kapłanem” tej religii¹⁴.

3. Człowiek jako „zwierzę myślące” — *compositum* ciała i duszy

Z arystotelesowskim obrazem świata, a przede wszystkim z arystotelesowskim obrazem bytu jako substancji, która jest złożona z elementów stałych i zmiennych, materialnych i formalnych, a więc takich, bez których nie może istnieć, związany jest także obraz człowieka. Arystoteles definiuje człowieka jako „zwierzę rozumne”, czyli *animal rationale* — *zoon logikon*. Racjonalność będzie więc tym elementem, który wyróżnia człowieka ze świata przyrody i przez który człowiek jest człowiekiem.

Arystotelesowski człowiek to dusza i ciało, które nie są sobie przeciwstawione, lecz tworzą jedność. Jedność ta wyraża się w jedności istnienia i działania.

Ciało w strukturze bytowej człowieka jest elementem konstytutywnym, możliwościowym, koniecznym, ale jakby obojętnym. Uzyskuje ono dopiero swe zdeterminowanie przez duszę.

Dusza zaś jest wewnętrzną zasadą organizowania sobie materii do życia, jego zachowania i do przekazywania (rodzenia). Ludzka dusza w antropologii Arystotelesa jest jedyną zasadą, która obok funkcji czysto materialnych, takich jak wegetatywne, i uczuciowych pełni także funkcje niematerialne, takie jak poznawcze, wolitywne czy amabilne.

Jednak arystotelesowski obraz człowieka będzie także głęboko włączony w jego wizję świata, a przede wszystkim bytu-substancji. Świat zaś jest światem odwiecznym, w którym dwa elementy występują zawsze i są niezniszczalne, a mianowicie: czysta forma (Absolut) i materia pierwsza. Byty, w tym i człowiek, istnieją jako skutek organizacji materii poprzez formę. Każde więc jestestwo tego świata jak i cały świat to rezultat odpowiedniego uorganizowania

i uporządkowania. Także człowiek to istota odpowiednio uorganizowana. Dlatego — wyjaśnia Krapiec — „duszę można określić jako akt pierwszy ciała fizycznego, organicznego, które ma życie w możliwości¹⁵ — i w tym właśnie sensie Arystoteles przyjmuje, że dusza jest «aktem-formą» ciała naturalnego, a nie czymś czy kimś niezależnym od ciała obdarzonym wiecznym ruchem. Zrywa zatem z poprzednimi swoimi poglądami i przez to samo z poglądami platońsko-pitagorejskimi, według których dusza jest przede wszystkim AUTO-KINETOS — bytem będącym w ruchu”¹⁶.

Dezintegracja ciała i duszy na różnych płaszczyznach jest zagrożeniem człowieka, gdyż prowadzi do rozbicia substancji.

Poszukując drogi dojścia do człowieka wskazywać się będzie na rozum. On bowiem będzie jedyną i podstawową zasadą ładu, porządku, organizowania. I w tym obrazie człowieka rozum zostanie zabsolutyzowany. Stąd rozum ten pojęty jako intelekt czynny będzie czymś- boskim, oddzielonym od człowieka. Przejmie on po części funkcję platońskiej duszy. Natomiast rozum bierny (możliściowy), którym człowiek się posługuje, jest wprawdzie bezpośrednim aktem ciała, ale nie jest ostatecznym aktem istnienia tego ciała, a tylko jego organizacji i funkcjonowania. Stąd jednostkowy człowiek umiera razem z swą indywidualną duszą. Pozostaje tylko ta boska cząstka duszy, która była źródłem działania intelektu możliwościowego.

Człowiek pozostaje jednak tylko „wyższym zwierzęciem, partycypującym na moment w życiu boskim” poprzez życie intelektualne¹⁷. Momentem tym jest życie racjonalne człowieka. Jego zanik jest redukcją człowieka do zwierzęcia.

W antropologii Arystotelesa będzie się szczególnie podkreślało element racjonalny w człowieku. Rozum jest tym, co czyni człowieka tym, kim jest — powie Arystoteles. Jednak nie będzie to do końca obraz człowieka jako bytu indywidualnego, w pełni suwerennego podmiotu działań, autonomicznego autora swych czynów, obraz bytu transcendującego przyrodę. Moment organizacji, porządkowania, działania uporządkowanego oraz świadomego zostanie wyakcentowany i podniesiony do istoty bycia człowiekiem.

Novum arystotelesowskiej antropologii wyrażało się w tym, że:

1. Ukazano człowieka jako *compositum* — substancję złożoną z duszy i ciała. Złożenie to nie jest formą platońskiego dualizmu, gdyż żaden z elementów złożeniowych nie może istnieć samodzielnie. Dusza i ciało tworzą integralną jedność.

2. Człowiek ze względu na swe złożenie i z powodu tego złożenia jest istotą możliwościowo-aktualną. To znaczy, w bycie ludzkim są złożone wszelkie możliwości bycia człowiekiem, które w odpowiedniej formacji, jakiej dokonuje dusza tak w stosunku do ciała jak i poprzez ciało, dusza razem z ciałem „kształtuje oblicze człowieka”.

3. Cała tajemnica człowieka i prawda o człowieku zawarta jest w jego życiu racjonalnym.

4. Człowiek jednak nie jest do końca istotą transcendującą świat przyrody.

Pomimo niezaprzeczalnej wartości arystotelesowskiej antropologii co do przedstawienia całościowego obrazu człowieka, zostanie w niej zabsolutyzowany rozum jako podstawowy wskaźnik człowieczeństwa. Do dzisiaj o śmierci klinicznej orzeka się odwołując się do zaniku działania rozumu. Dlatego ostateczne dojście do człowieka jest poprzez rozum, rozum jest też głównym zarządcą ciała człowieka.

I choć Arystoteles podkreśli, że człowiek to *compositum*, to jednak jakby pozostanie w nim cień Platona, dlatego że to rozum jest tym, co czyni człowieka człowiekiem. Ponadto element ciała pozostanie jakąś obojętną masą, w której i poprzez którą ma się przejawiać porządek. Sam zaś specyficzny porządek, a zwłaszcza jego racja, jest znowu jakby poza człowiekiem. Człowiek tylko partycypuje w nim poprzez swój rozum, który też jest wyrazem jego człowieczeństwa.

Psychologia korzystająca z arystotelesowskiego obrazu człowieka pozostanie psychologią skrajnie racjonalną, to znaczy teorią duszy.

4. Człowiek jako osoba

Na bazie arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako substancji materialno-duchowej, która będąc złożoną jest równocześnie jednością, formuje się na przełomie III i IV wieku koncepcja człowieka

jako osoby. Termin „osoba” wskazuje na tego typu byt, który jest niepodzielną podstawą wyłaniania z siebie (podmiotowania) aktów specyficznie ludzkich (świadomo-dobrowolnych).

Obraz człowieka jako osoby został nabudowany na Boecjusza definicji osoby, jako *rationalis naturae individua substantia*. Osobę zaczęto pojmować jako podmiot różnorodnych działań i doznań. Działania zaś wskazują na naturę tego podmiotu i jego specyfiką. Stąd z działań tych będzie można poznać podmiot tych działań, czyli osobę.

Podstawy współczesnej teorii osoby podmiotu specyficznych działań, które przekraczają naturę, odnajdujemy w' pismach Avicenny, a przede wszystkim u św. Tomasza (XIII). Teoria ta, jako spójna interpretacja bytu ludzkiego, zostanie wypracowana przez współczesnych teomistów egzystencjalnych i stanie się filozoficzną propozycją tak dla teologii, etyki jak i nauk psychologicznych, pedagogicznych, medycznych i społecznych¹⁸.

Grecki termin PROSOPON oznaczał maskę. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania prawdziwego oblicza aktora, ile odsłaniania istoty przesłania, które było niesione przez aktora. Maską ujawniała, czy podstawą przesłania jest tragedia czy komedia. Innymi słowy, maska miała wyrażać istotę sztuki. Treść zaś tego przesłania będzie wyrażana poprzez akcję, słowa, gesty, a także całe ciało aktora.

Tego typu intuicja stoi u podstaw rozumienia terminu „osoba”. Osoba oznacza więc w człowieku to wszystko, co wyraża go jako autonomiczny podmiot działań i doznań. A zatem obraz człowieka jako osoby ukazuje go jako suwerennego autora swoich działań.

Człowiek jako osoba odsłania się w działaniu i poprzez to działanie się spełnia (aktualizuje). Strukturę bytu osobowego poznajemy w ramach analizy ludzkiego działania. Działania, które dane nam jest w bezpośrednim doświadczeniu istnienia „ja” działającego. Jednak bliższą treść tego „ja” odkrywam w aktach „moich”.

W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się filozoficzny obraz człowieka jako osoby oraz uzyskujemy odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek jako osoba?

Człowiek zostaje ukazany jako istota potencjalno-aktualna, to znaczy jako byt, który się staje „(o)sobą” poprzez realizację złożonych w nim potencjalności. W stawaniu tym jest autonomiczny, to znaczy sam jest „aktorem” swojego życia i wypowiada się jako osoba poprzez specyficznie ludzkie działania.

W antropologii personalistycznej nurtu tomizmu egzystencjalnego wyróżnia się siedem takich cech, w których i poprzez które odsłania się osoba-człowieka i w realizacji których spełnia się człowiek¹⁹. Są to:

1. Zdolność do poznania. Właściwość ta uświadamia nam, że prawda jest celem i motywem życia poznawczego człowieka. W poznaniu prawdy człowiek realizuje swe życie osobowe. Stąd dostęp do prawdy, możliwość wykształcenia nie jest jakimś przywilejem, lecz powinnością człowieka jako człowieka.

Jest to właściwość, po której rozpoznajemy, że człowiek transcenduje naturę. Tworzy on bowiem dzieła kultury, posługuje się językiem, a przede wszystkim potrafi uprzedmiotowić swe myśli w sztuce, technice, a także w postępowaniu i w nauce.

Fakt ten determinuje określone odniesienia do człowieka, które zostały wyrażone w etyce, psychologii, pedagogice, a także i w polityce. Stąd czymś niezbywalnym dla człowieka jest prawo do prawdy.

Należy jednak zaznaczyć, że nie można zabsolutyzować tego elementu działalności osobowej człowieka. Stąd w całościowej wizji człowieka również element uczuć, woli i ciała ma istotne znaczenie.

Poszukując więc dostępu do człowieka, jak i rozumienia samego człowieka jako takiego nie możemy zacieśniać się tylko do jego sfery racjonalnej. Spostrzeżenie to jest szczególnie ważne dla etyki, pedagogiki, psychologii, a także dla innych nauk o człowieku. Poprzez wykształcenie samego rozumu jeszcze nie zapewniamy pełni rozwoju osobowego człowieka. Stąd tu właśnie należy wnieść korektę do arystotelesowskiej antropologii.

2. Drugą właściwością bytu osobowego jest zdolność do miłości. Jeśli u zwierząt — jak wyjaśnia Krapiec — „tzw. miłość jest instynktem całkowicie będącym na usługach gatunku, przy czym jest ona ślepa i konieczna, to u człowieka dziedzina miłości ma niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidar-

ności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem²⁰. W strukturę aktu miłości wchodzi nierozdzielnie poznanie i wolność. Gdyż miłość związana jest zawsze z poznaniem przedmiotu miłości oraz z wolnością wyboru dobra (osoby lub bytu), które kochamy. Te dwa elementy konstytuujące życie amabilne człowieka muszą być zawsze dostrzegane i uwzględniane w formacji osoby.

Życie amabilne człowieka tworzy specyficzny stan bycia „dla osoby drugiej” i nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu.

Miłość więc jest kolejnym kluczem do rozumienia człowieka jak i drogą do porozumiewania się z nim.

3. Wolność stanowi kolejną właściwość bytu osobowego. W strukturę wolnego działania wchodzi niewątpliwie rozum i miłość dobra. Jednak sam „akt wolności — jak wyjaśnia Krapiec — ma miejsce w naszym poznaniu praktycznym i polega na wyborze takiego praktycznego sądu, który konkretnie determinuje ludzkie działanie. Człowiek sam sobie wybiera taki sąd (ani koniecznie najlepszy, ani najmądrzejszy, ani najwygodniejszy), poprzez który sam siebie determinuje do działania. Ów wybór praktycznego sądu determinującego działanie człowieka jest aktem autodeterminacji i wolności człowieka. Wolność zatem rozgrywa się wewnątrz samego człowieka. W stosunku do świata zewnętrznego możemy być wolni jedynie pośrednio, poprzez autodeterminację. W akcie wolnego wyboru, który utożsamia się z aktem decyzji, nie w stosunku do samego siebie, jako podmiotu działającego i spełniającego się poprzez swe działanie (...) W akcie decyzji człowiek spełnia się jako byt osobowy, zyskując poprzez swoje czyny konkretną osobową «twarz». Od aktu decyzji nie można się w żaden sposób uwolnić, nie można tego aktu «przekazać» komuś innemu²¹.

Jest to niebagatelny element życia osobowego człowieka. Psycholog, pedagog, lekarz, polityk czy ktokolwiek inny nie może ubezwłasnowolnić człowieka dla tzw. jego dobra, czyli pozbawić możliwości podejmowania decyzji. Ponadto poprzez ochronę tej właśnie sfery życia osobowego człowieka i jej rozwijanie możemy odnajdywać drogę do człowieka.

Akty wolnej decyzji łączą się również ze stroną moralną człowieka i są wyrazem pełni wolności osoby, która potrafi nie tylko być istotą wolną, ale przede wszystkim wolną w wyborze dobra, czyli w swych aktach decyzyjnych „dobro-wolną”.

4. Religijność jest kolejną cechą, która wskazuje na bytowanie człowieka jako istoty transcendującej przyrodę. Człowiek z natury jest bytem religijnym. Religijność tę wyraża w różnych formach sprawowania kultu i w różnych religiach. W strukturę życia religijnego wchodzi oczywiście tak rozum jak i wola oraz miłość.

W doświadczeniu religijności człowiek odkrywa najgłębszą prawdę o sobie, prawdę o tym, że jest istotą przygodną, ale równocześnie, że jego życie ma sens, że w stosunku do wszystkich innych ludzi jest równy w swej naturze, i inni w stosunku do niego są także równi. Chroni to wszystkich przed powstawaniem instytucji „nadludzi” tak w formach indywidualnych autorytetów jak i instytucji, ukazując, że każdy człowiek jest istotą pochodną od Boga.

Element religijności, podobnie jak racjonalności, wolności i amabilności, podlega ciągłemu kształceniu, rozwojowi i ochronie. Człowiek bowiem w tego typu aktach osobowych staje się w pełni człowiekiem. Wszelkie więc zakłócenia, ograniczenia czy wręcz niszczenie tego aspektu życia człowieka musi się negatywnie odbić na jego kondycji osobowej. Ponadto widzimy, że religijność jest też drogą do człowieka.

Jest to także niebagatelne odkrycie dla psychologa, pedagoga, lekarza, polityka i każdego, kto chce zrozumieć samego siebie i innych.

Wyróżnione cechy bytu osobowego ukazują człowieka w różnych aspektach, jako istotę, która choć żyje w świecie przyrody, i ze światem tym dziedziczy wiele wspólnych cech poprzez swe ciało, prawa, którym ciało to jest poddane, a są to prawa przyrodnicze, to jednak nie może być zredukowana do przyrody. Człowiek bowiem przyrodę tę przekracza w swym działaniu. Wynika stąd, że człowiek nie może być do końca zdeterminowany przyrodą i bezwzględnie poddany prawom ciała, lecz wręcz odwrotnie może tym ciałem kierować, swe uczucia sublimować, braki naprawiać, zaburzenia porządkować itd. A wszystko to może osiągać poprzez rozum, wolę, miłość i religię.

Spostrzeżenie to jest szczególnie ważne dla współczesnej psychologii, pedagogiki, antropologii, medycyny i innych nauk o człowieku, które dość często stają na stanowisku determinizmu. Wskutek tego nie pokazują człowiekowi, kim może być poprzez pracę nad sobą (korzystając przy tym z pomocy innych), lecz starają się utwierdzić go w tym, kim jest, ukazując mu pęta bezwzględnych determinacji, na które winien się zgodzić.

Kolejne cechy wskazują na transcendencję człowieka w stosunku do społeczeństwa i innych osób.

5. Podmiotowość prawna wskazuje, że człowiek jest tym, który czyta prawo (jego adrestatem), ale jest też wykonawcą tego prawa. W każdym więc przypadku prawo winno być odczytywane jako dobro dla człowieka, a jego wypełnianie jako wyraz realizacji dobra osobowego.

Stąd nie można człowieka ubezwłasnowolnić i poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako człowiekowi. Można go poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako złodziejowi, zabójcy, aferzyście itp., lecz nie można go poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako człowiekowi. A więc nie można poddać go pod prawo ograniczające prawo do życia, dostęp do prawdy, do wolności, do wyboru miejsca swego mieszkania, ukochanej osoby i drogi życia, religii itp.

Nie mogą też być tworzone prawa przez jakiegokolwiek parlamenty czy osoby prawa, choćby posiadały pragmatyczne uzasadnienie, które godziłyby w istnienie człowieka jako człowieka (np. prawo do aborcji, eutanazji, kara śmierci itp.).

6. Zupełność jest kolejną cechą, która wyróżnia byt osobowy i domaga się, by był on traktowany przez społeczeństwo, instytucje, naukę i innych ludzi jako cel, a nie środek. Człowiek będąc bytem-podmiotem, kimś samodzielnie istniejącym i autonomicznym w swym istnieniu oraz działaniu, może być potraktowany jako część jakiejś całości. A więc nie może być potraktowany jako element społeczeństwa czy partii, który jest niepełny, który uzyskuje swoją pełnię albo przez włączenie do społeczeństwa, albo przez włączenie do grupy czy poprzez jakąś działalność (pracę, twórczość itp.)²².

Człowiek nie uzyskuje swego istnienia — jak pisze Krapiec — „od całości, a więc od przyrody czy społeczeństwa. (Nie znaczy to wszakże, by istnienie człowieka nie było uwarunkowane przyrodą i społeczeństwem, by istniał on niezależnie od nich — ale znaczy, że zarówno przyroda, jak i społeczeństwo nie stanowią adekwatnej racji bytu jednostki).

Co więcej, ludzkie działanie poznawcze jest tego typu, że „napełnia” człowieka bogactwem treści, jaka się znajduje wokół niego. Poprzez to nieustanne bogacenie się od „wewnątrz” człowiek sam staje się „pełnią” (czy „spełnia się”) w aspekcie życia osobowego, stanowiąc sam dla siebie i drugiej osoby nowy świat, niemal „kosmos”, tym wyższego rzędu niż kosmos materialny, że samoświadomy i otwarty na wszechstronne komunikowanie się z osobą drugą jako drugim odrębnym „światem”²³.

Ta właściwość uświadamia nam z jednej strony fakt, że byt osobowy jest sam dla siebie bytem zupełnym, który kryje w sobie podstawową całość bytową, a z drugiej strony, że jest on bytem potencjalnym, który z tej właśnie całości bytowej kształtuje swe osobowe „oblicze”²⁴. Jednak w nim samym, a nie gdzie indziej złożone są te potencjalności. To z niego możemy je wyprowadzać i w ten sposób budować go jako osobą. Wszelkiego więc typu podporządkowania, uzależnienia od czegoś lub kogoś nie mogą być potraktowane jako elementy czy czynności konieczne.

Także ta prawda jest ważna dla wszelkich nauk zajmujących się człowiekiem, a szczególnie dla psychologii, pedagogiki, medycyny itp. Prawda ta wskazuje, że człowiek, choć jest bytem społecznym i wchodzi w różnorodne relacje, to jednak do pełni swego istnienia nie potrzebuje niczego z zewnątrz, co by go czyniło dopiero człowiekiem jako takim.

7. Godność to kolejna cecha bytu osobowego, która przejawia się w tym, „że człowiek winien być celem wszelkiego działania, gdyż nie tłumaczy się on ostatecznie przez zespół relacji rzeczowych, przez przyrodę czy ekonomię. Stanów bowiem ludzkich, jakimi są akty miłości, decyzji i w ogóle świadomego działania — wyjaśnia Krapiec — nie można adekwatnie i wystarczająco wytłumaczyć przez

odwołanie się do jakiegoś kompleksu albo zestawu relacji rzeczowych, wyrażanych w języku fizyki, chemii czy jakiegokolwiek innej nauki. Nie dlatego bowiem kocham lub podejmuję świadomą decyzję, że mam w sobie w tej chwili taki czy inny skład chemiczny krwi lub jestem w takim albo innym stanie nerwowym. Racją bytu moich ludzkich działań jest ostatecznie osoba jako byt w sobie i dla siebie, jako byt-cel, a nie środek do celu"²⁵. Kant myśl tę wyraził w ten sposób: „postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy jako środka"²⁶ oraz że „człowiek jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jako środek (...) a więc że człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte"²⁷.

Ta specyficzna cecha bytu osobowego uświadamia wszystkim, tak psychologom jak i pedagogom, naukowcom jak i lekarzom, że człowieka nie można potraktować jako środka do jakichś celów, czy to naukowych czy pedagogicznych. Wszystko winno być nakierowane na dobro człowieka. On bowiem jest celem wszelkich działań i sztuki, i nauki, i polityki, i religii.

IV. Propozycja dla współczesnej psychologii

Zarysowany obraz człowieka jako osoby proponuje współczesnej psychologii, pedagogice, medycynie czy także polityce filozofia klasyczna w interpretacji tomizmu egzystencjalnego. W obrazie tym mamy człowieka (1) ukazanego jako istotę, w której zostało złożone bogactwo możliwości i zadań. Człowiek, choć dzieli wspólnotę bytowania ze światem przyrody, to jednak świat ten przekracza i żyjąc wychyla się ku wieczności i nieśmiertelności. To dzięki działaniu duszy, która nie tylko organizuje ciało, ale i ciało to poddaje prawom ducha w aktach poznania, miłości i wolności, w pełni ukazuje człowieka jako osobę²⁸.

(2) Przejmując ten obraz, jako podstawę rozumienia bytu ludzkiego w antropologii, psychologii, pedagogice, medycynie i nauce, może-

my dyscypliny te dopiero w pełni uczynić humanistycznymi, to znaczy takimi, które są w służbie człowieka i jego dobra.

Obraz ten, odniesiony konkretnie do psychologii, ukazuje szerokie pole pracy psychologa i podpowiada mu drogi dojścia do niego. Pokazuje, jak pomóc człowiekowi, by mógł „należeć do siebie”, a nie, co dziś często się zdarza, jak wydawać go na pastwę jego nabytych czy nawet wrodzonych determinacji.

(3) W obrazie tym podkreśla się przede wszystkim transcendencję człowieka nad światem przyrody. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiek poprzez rozum, wolę, miłość i religię — potrafi wiele zrobić ze swoim życiem biologicznym. Przede wszystkim potrafi korygować nabyte determinacje czy różnego typu dewiacje (nałogi, zaburzenia psychiczne, zaburzenia tożsamości płciowej).

(4) Jest to ponadto realistyczny obraz człowieka, w którym wskazując na jego element duchowy wskazuje się równocześnie i na ciało, które jest także elementem konstytutywnym dla bytu ludzkiego. Ciało ludzkie nie jest jak u Platona czymś złym, czy jak u Arystotelesa czymś obojętnym, lecz jest współelementem bytu osobowego. Poprzez ciało i w ciele człowiek wyraża siebie jako osobę. Stąd ciało ludzkie domaga się szacunku i godnego traktowania. Poznając je odkrywamy jego prawa i możliwości, a zarazem ograniczenia, co pozwala nam także lepiej poznawać człowieka, by wiedzieć więcej, jak mu pomóc

(5) Jest to także najbardziej optymistyczny obraz człowieka. Nie przesądza się w nim o „niemocy” czy ostatecznej „determinacji” człowieka. W obrazie tym psycholog odnajduje szerokie pole poznawania człowieka (tak od strony ciała jak i ducha) oraz odkrywa szeroki wachlarz możliwości niesienia mu pomocy.

(6) Obraz ten usensawia tak wysiłek psychologa jak i samego człowieka w pracy nad sobą. Równocześnie ukazuje realne elementy bytowej struktury człowieka, które stanowią o jego podmiotowości i transcendencji w odniesieniu do świata przyrody. Poznanie to nie pozwala skazać człowieka (a także i psychologa) na pastwę przypadkowych teorii i ideologii, które zamiast odsłaniać prawdę o człowieku, prawdę tę przysłaniają.

PRZYPISY

¹ E. Cassirer: *Essej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Stanieska, Warszawa 1977, s. 41.

\ Zob. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986.

3 Jako przykład można przywołać pracę J. Kozielskiego: *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977.

4 Termin „obraz” został tu świadomie użyty, by podkreślić i wyakcentować próbę „całościowościowego” ujęcia, która była zawsze celem poznania filozoficznego.

5 Zob. A. Krapiec: *Psychologia racjonalna*, Kraków 1959-61 (maszynopis), s. 5 i n.

6 Oczywiście dziś można się spotkać z różną oceną tego faktu. I tak opublikowana w ubiegłym roku niewielka książeczka nosząca tytuł *Narodziny filozofii*, napisana przez włoskiego filologa klasycznego Marco Colli, dowodzi, że narodziny filozofii jako przezwycięzenie religijnego i mitologicznego obrazu świata i jego wyjaśniania było, równoczesne z jej śmiercią. Człowiek zrezygnował bowiem z mądrości, a tej dostarczała religia, i zadowolili się jej „miłością” (stąd nazwa filo-sofia — miłość mądrości), a więc tylko jej pożądaniem.

7 Zob. A. Krapiec: *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 5 i n.

8 Zob. E. Cassirer: *Essej o człowieku...*, s. 45 i n.

9 Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M.A. Krapca: *Ja człowiek...*, a także W. Pannenberg: *Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

¹⁰ Zob. *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*. Przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Paryż 1988; *Wokół człowieka*, pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1988; CA. Van Peursen: *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. T. Mieszkowski, T. Zembrzusi, Warszawa 1971.

u Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 1992, s. 26 i n.

12 Platon: *Timajos*, 36c-37a.

13 *Ibidem*, 87c-88c.

14 Zob. A.M. Krapiec: *Ja człowiek...*, s. 9, 13 i n.

15 *Actus primus corporis phisici, potentia vitam habentis. De Anima II*, 1, 412a 29.

16 A.M. Krapiec: *Ja człowiek...*, s. 12.

17 Zob. *ibidem*, s. 13.

¹⁸ Zob. M.A. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15 i n.

>9 Zob. A.M. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby...*, s. 33 i n.

20 *Ibidem*, s. 34.

21 *Ibidem*, s. 36.

22 Zob. M.A. Krapiec: *Człowiek a społeczeństwo*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet...*, s. 125-160.

23 M.A. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby...*, s. 38.

24 Zob. M.A. Krąpiec: *Człowiek — suwerenny byt osobowy*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet*, s. 86-95.

25 *Ibidem*, s. 39.

26 I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

27 I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 211.

28 Warto dla przypomnienia przytoczyć ze słownika psychologicznego treść hasła „dusza”. Słownik został wydany w 1979 r. pod red. W. Szewczyka, autorem hasła jest H. Olearnik. Czytamy tam: „dusza: 1. termin dawnej psychologii filozoficznej, współcześnie nie używany przez psychologię naukową, przy pomocy którego określono ogół właściwości i procesów psychicznych; 2. według wierzeń ludów pierwotnych siła witalna lub coś, co ożywia ciało i oddziela się od niego w momencie śmierci, aby połączyć się z bóstwem; 3. w teologii — hipotetyczna, niematerialna substancja tkwiąca u podstaw życia psychicznego (synonim: duch); 4. w psychologii religii pojęcie obciążone w dużej mierze metafizyczną konotacją i nie dające się badać w sposób naukowy, będące przedmiotem wiary religijnej oraz formą samoobrony psychicznej wobec lęku przed śmiercią”. Mamy tu typowy przykład psychologii jako agregatu materialnych cząstek. Nic więc dziwnego, że cały wysiłek badań psychologicznych zostanie skoncentrowany na bodźcach i reakcjach.

Piotr Jaroszyński

Cywilizacja łacińska wobec naporu emanatyzmu

Wstęp

Feliks Koneczny w swoich dziełach niejednokrotnie zwracał uwagę, że głównym zagrożeniem dla cywilizacji łacińskiej jest emanatyzm, a „wszelka propaganda emanatyzmu wśród cywilizacji łacińskiej jest dla niej zabójczą”¹. Dziś diagnoza ta wskutek upadku kształcenia klasycznego brzmi może zbyt abstrakcyjnie i mało zrozumiale, a przecież trafia ona w sedno: kryzys kultury zachodniej, o którym tyle się trąbi, to nade wszystko rozsadzanie cywilizacji łacińskiej przez emanatyzm.

Sam emanatyzm pojawiać się może pod różnymi postaciami, w różnych dziedzinach kultury, a także w różnych, a nie tylko w jednej cywilizacji. Jeśli więc na terenie Europy spotykamy przynajmniej cztery typy cywilizacji, to na cywilizację łacińską mógł napierać emanatyzm za pośrednictwem cywilizacji bizantyńskiej, turańskiej i żydowskiej². I właśnie ten napór niszczy to, co w skrócie nazywamy „zachodem”.

Czemu w takim razie przeciwstawiany był emanatyzm w cywilizacji łacińskiej? Koneczny wskazuje — i słusznie — na kreacjonizm³ jest to jednak niewystarczające, ponieważ obok kreacjonizmu należy wskazać również za Michałem Pawlikowskim na finalizm⁴. Kreacjonizm i finalizm stanowią ten istotny rys łacińskości, którego pozbawione są w dużej mierze inne cywilizacje zdominowane zasadniczo przez emanatyzm zwany też emanacjonizmem⁵.

Emanatyzm pochodzi z kręgów cywilizacji orientalnych pozostających pod wpływem religii opartych na kulcie słońca. Na Zachodzie jego ślady odnaleźć możemy w filozofii Platona⁶, pojawia się też u stoików⁷; nade wszystko jednak stanowi on centralny motyw filozofii Plotyna, który dokonuje swoistej racjonalizacji religii orientalnych, z którymi miał możliwość bliższego zapoznania się biorąc udział w wyprawie cesarza Gordiana przeciw Persom w roku 242⁸.

Filozoficzny system Plotyna jest na wskroś emanacyjny, co oznacza, iż emanacja jest kluczem wyjaśniającym wszelkie postacie rzeczywistości co do sposobu jej powstawania jak i bytowania, w odniesieniu zarówno do tego, co duchowe, jak i tego, co materialne, natury i kultury, a wreszcie w odniesieniu do całości bytu i pierwszej Prazasady-Dobra. Plotyn syntetyzując Platona, Arystotelesa i stoików nadał im ramy, których schemat z uwagi na pokrewieństwo z religiami solarnymi umożliwił silniej/ze oddziaływanie Orientu na Zachód.

System ten okazał się niezwykle wpływowy w samej filozofii, gdzie oddziaływał na takich myślicieli jak Jan Szkot Eriugena, Hegel czy Whitehead. Za pośrednictwem filozofii emanatyzm zaczął też przenikać do wszystkich dziedzin kultury od teologii poprzez etykę, politykę, prawo, sztukę, religię aż po nauki szczegółowe, jak fizyka czy biologia. Był też najbardziej charakterystycznym rysem różnego rodzaju parafilozofii, gnozy, okultyzmu, alchemii, kabały, jakie od czasów Renesansu tak towarzyszą jak cień naszej kulturze⁹. W efekcie cywilizacja łacińska była osłabiana już od wewnątrz, a to z kolei ułatwiało uleganie wpływom cywilizacji obcych współistniejących z łacińską i napierających na nią. Tradycyjny spór Zachodu z Orientem jest sporem nade wszystko o wpływy emanatyizmu, stanowiącego żywioł dla Orientu, a truciznę dla Zachodu. Przyjrzyjmy się temu zjawisku bliżej.

1. Emanacjonizm a kreacjonizm

W filozofii Plotyna prąźródłem wszelkiego bytu jest Prajednia, z której sukcesywnie emanują poszczególne hipostazy, a więc z Prajedni

Intelekt, z Intelaktu Dusza, a z Duszy świat materialny. Daleką analogią tego procesu jest Słońce odpowiadające Prajedni, i jego promieniowanie odpowiadające poszczególnym hipostazom. Emanacja jest procesem koniecznym, który biegnie „w dół” do hipostazy, w której wyczerpuje się zdolność do emanacji, hipostazą taką jest materia, a następnie rozpoczyna się droga „w górę”, czyli powrót hipostaz do Prajedni.

Schemat emanacyjny jest bardzo operatywny, łatwo apeluje do wyobraźni, więc nic dziwnego, że na różne sposoby był zarówno asymilowany jak i modyfikowany. Jednak dzięki temu, że uległ filozoficznej racjonalizacji, mógł się również stać uchwytnym polem dla dyskusji, czego nie można powiedzieć o parafilozofiach należących bezpośrednio do kręgu myśli hinduskiej czy chińskiej, gdzie choćby sama terminologia stanowi poważną barierę, nie mówiąc już o stronie metodologicznej, gdyż jednak tylko w ramach zachodniej „theoria” można mówić o refleksji nad nauką jako specyficznym, ale I zróżnicowanym sposobie poznawania, odmiennym jednak od mitologii, religii czy wróżbiarstwa.

Jakie wobec tego niebezpieczeństwa niesie emanacyjna wizja bytu, i w jaki sposób zabezpiecza nas przed nimi kreacjonizm oraz finalizm tak charakterystyczne dla chrześcijaństwa, w którym powstanie człowieka, świata i kosmosu traktowane jest jako wynik wolnej woli Boga powołującego do istnienia *ex nihilol*

Emanacjonizm wychodzi od koncepcji dobra jako tego, co musi się udzielać, gdyż taka jest natura dobra; dobro, które się nie udziela, nie jest dobre, a jest po prostu złem¹⁰. Zaaplikowanie takiej koncepcji dobra do Dobra Najwyższego sprawia, że powstanie całego świata musi być uznane za wynik konieczności; a więc emanacjonizm jest *n e c e s a t y z m e m* . Z tego zaś płyną dalsze konsekwencje, wśród których najważniejsze są te:

a) Najwyższy byt pozbawiony jest wolnej woli, a więc nie jest bytem osobowym, lecz przybiera postać jakiejś, być może nadosobowej, ale i tak nieosobowej potęgi.

b) Jeśli wszystko się dzieje pod wpływem konieczności, to wobec zła człowiek przyjąć musi postawę fatalistyczną. Emanacjonizm prowadzi do fatalizmu.

Obok necessaryzmu ważne są też dwie inne konsekwencje emanacjonistycznej wizji rzeczywistości:

a) panteizm lub panenteizm — „rozlewanie się” Prajedni oznacza, że wszystko, co powstaje, jest w takim lub innym sensie częścią owego bóstwa, jest „z” Prajedni. W takim zaś razie emanaty mają, choć hierarchicznie, status boski.

b) dualizm — emanacyjna koncepcja dobra sprawia, że ostatnia hipostaza nie mogąc emanować staje się synonimem pozytywnie pojętego zła. A ponieważ taką hipostaza jest materia, to w konsekwencji świat widzialny i cielesny zostanie uznany za zły i brzydki.

Oczywiście, nie każdą z tych tez głosił sam Plotyn, w wielu wypadkach wahał się, jak choćby to, czy uznać materię, która bądź co bądź jest hipostaza, za złą i brzydką, niemniej jednak emanacjonizm do wniosków takich mógł prowadzić, i właśnie konsekwencje emanatyizmu znalazły swoje konkretne odzwierciedlenie w cywilizacjach i kulturach uznających emanacjonizm za swój jakby dogmat. Neoplatonizm sankcjonuje i umacnia wpływy pogańskich religii orientalnych takich jak np. kult Mitry czy Baala w Imperium Rzymskim, a w których chodzi przede wszystkim o umiejętne „zadziałanie” na bogów za pomocą teurgiki, magii i różnych tajemnych praktyk¹². Ten magiczny neoplatonizm odżyje później wśród wielu luminarzy Renesansu, jak choćby Pico della Mirandola czy Marsilio Ficino¹³. Bóstwami, gdy znamy odpowiednie szyfry, da się manipulować, taki właśnie jest sens praktyk w religiach orientalnych, wynikających z necessaryzmu.

Jakże inaczej teraz wygląda modlitwa chrześcijańska, która jest prośbą skierowaną do osobowego Boga¹⁴. I to tego Boga, który stworzył świat i człowieka nie z konieczności, ale z wolności¹⁵. Bóg jako nieskończone Dobro nie musi potwierdzać swej dobroci poprzez emanację, ponieważ wszelkie inne dobra jako stworzone są dobre na mocy partycypacji; stąd stworzenie świata i człowieka to boski gest i dar wolny¹⁶.

Natomiast człowiek jako stworzony nie tylko na podobieństwo, ale i na obraz Boga, jest bytem osobowym, a więc również wol-

nym¹⁷; dlatego w sposób wolny zwrócić się może do Boga, który może człowiekowi odpowiedzieć. Nie ma tu ani przymusu, ani manipulacji.

Fatalizm stał się od wieków udziałem w sposób szczególny mentalności rosyjskiej, gdzie zło przybrało wymiary monstualne, a człowieka do ziemi przygniata zły los¹⁸. Dają temu wyraz i ludowe porzekadła, i cała literatura rosyjska, która karmi się poczuciem beznadziejności o wymiarach metafizyczno-teologicznych. Wpływ tej literatury, wielkiej pod względem artystycznym, ale deprymującej pod względem moralnym, jest wielce destrukcyjny. Tymczasem w katolicyzmie, nawet w sytuacjach najbardziej beznadziejnych, zawsze przebija jakaś nuta optymizmu i nadziei. Dzieje się tak dlatego, że punkt ciężkości przesunięty jest z ciała na duszę: chodzi o chwałę duszy, a nie ciała; ponadto nadzieja swoją moc czerpie z odniesienia do celu ostatecznego, przekraczającego porządek doczesny¹⁹. Rozpacz uznawana była za grzech, a więc za brak wiary w miłosierdzie Boże²⁰. Mieć nadzieję wbrew nadziei, oto dewiza postawy katolickiej gdyż Bóg kocha człowieka, stworzył go bowiem z miłości i z miłością podtrzymuje w istnieniu. Fatalizm zaś odbiera nadzieję.

Panteizm ubóstwiając to, co niższe, np. naturę, człowieka, ciała niebieskie, prowadził bardzo często do degradacji tego, co najwyższe, a co w normalnej kondycji ludzkiej było poza zasięgiem człowieka. W ten sposób wynikający z emanatyzmu panteizm prowadził do neopoganizmu, czyli do ubóstwienia tego, co tak naprawdę Bogiem nie jest. Neopoganizm stał się udziałem Zachodu w momencie, gdy rzucone zostało w czasach Oświecenia wyzwanie skierowane przeciwko religii. Powstały wówczas nowe kryptoreligie z takimi bożkami jak ludzkość, równość czy wolność. Równocześnie zanegowano istnienie jakiegokolwiek Transcendencji, która byłaby zagrożeniem dla tych nowych bożków. Tymczasem właśnie przygodność istnienia jakiegokolwiek poznawanego przez nas bytu wskazuje na to, że jedyną racją uniesprzeczniającą może być byt, do którego istoty należy istnienie i który musi posiadać moc nieskończoną, aby z niebytu mógł powstać byt. Dlatego też Bóg-Absolut nie jest jednym z bytów (stworzonych), lecz jest absolutnie wobec nich transcenden-

tny. Dopiero egzystencjalna koncepcja bytu zabezpieczyć nas może przed jakąkolwiek odmianą panteizmu²¹.

Emanacjonistyczny dualizm oparty na pozytywnej koncepcji zła legł u podłoża najrozmaitszych ideologii walki. Jeśli bowiem zło posiada swoją złą naturę, to takie zło trzeba po prostu zniszczyć. Typowym przykładem są ideologie socjalistyczne, takie jak nazizm czy marksizm, które od XIX w. wydają wojnę różnym warstwom społecznym i całym narodom. Tymczasem w kracjonistycznej koncepcji bytu miarą bytowości bytu jest jego związenie z miłością i poznaniem Absolutu, zło natomiast jest tylko brakiem należącego dobra. Stąd ze złem nie należy walczyć, gdyż uderzy się w realnie istniejące dobro; zło-brak należy z miłością uzupełnić i dlatego nie nienawiść, ale miłość staje się fundamentem cywilizacji łaćcińskiej²².

Kracjonizm pozwala zatem uniknąć tak istotnych błędów, jak bezosobowa koncepcja bóstwa, fatalizm, panteizm i dualizm, charakterystycznych dla cywilizacji pozostających pod wpływem emanatyizmu.

2. Emanatyzm a finalizm

W cywilizacji łaćcińskiej występuje bardzo silne powiązanie tego, co nazywamy sensem, z celem; mówimy więc, że coś ma sens, jeśli albo samo jest celem, albo jest przyporządkowane jakiemuś celowi. Jeśli coś nie ma celu lub związku z celem, to jest po prostu bezsensowne. Cel określany był nawet mianem przyczyny przyczyn, a więc takiej przyczyny, ze względu na którą pojawiają się przyczyny pozostałe, jak przyczyna sprawcza, wzorcza, materialna i formalna²³. Bo rzeczywiście, jeśli chcemy zbudować dom, to ze względu na taki cel szukamy odpowiednich planów, kupujemy materiał, zatrudniamy majstrów. Zazwyczaj ani nie kupujemy cegły, ani też nie wynajmujemy robotników, jeśli nie mamy celu. A jednak to oczywiste rozumowanie jest dla nas oczywiste tylko dlatego, że należymy do kręgu cywilizacji łaćcińskiej, natomiast w kręgach cywilizacji orientalnych cały ciężar przyczynowości przesunięty jest z celu na sprawcę: to przyczyna sprawcza jest przyczyną przyczyn, a nie przyczyna

celowa. Takie przesunięcie bardzo poważnie odbija się w wielu polach ludzkiego życia, osobistego i społecznego. Jest to przesunięcie w skali cywilizacyjnej.

Najpierw więc nie wiadomo, czy i jaki sens posiada cały kosmos, skoro pojawił się on z nadmiaru swego źródła, ale bez określonego celu²⁴. Praźródło owo musi emanować i to jest jedyny sens, tylko że on wyczerpuje się w przyczynowaniu sprawczym, cel zaś jako cel jest nieznan, bo go nie ma. W ten sposób — paradoksalnie — wzniosła koncepcja dobra polegającego na udzielaniu się zawiera ukryty nonsens i jest koniec końców swoistym egocentryzmem. Jak nie wiadomo, jaki jest obiektywny sens kosmosu, tak też nie wiadomo, jaki jest cel ludzkiego życia. To zaś prowadzi do poczucia tragizmu i absurdu. A więc i z tego punktu widzenia emanacjonizm prowadzi do swoistego fatalizmu, którego przekroczenie może być zarezerwowane tylko dla wąskiego grona wybranych, wedle niejasnych kryteriów i za pomocą tajemnych praktyk. Jednak z racjonalnego punktu widzenia emanatyizm z uwagi na brak obiektywnego celu budzić musi grozę, jest dla człowieka z natury obdarzonego rozumem nie-ludzki, skoro bez-celowy.

Poza sferą ogólnoegzystencjalną emanatyizm szczególnie uderza w sferę określaną w tradycji mianem *praxis*, a obejmującej etykę, politykę i prawo.

I tak w dziedzinie prawa pojawia się przemożna tendencja, aby prawo posiadało swą moc głównie ze względu na wolę rządzącego (tzw. woluntaryzm prawny), co wyraża lapidarna formuła łacińska: *quod principii placuit, legis habet vigorem*, a więc „co podoba się władcy, ma moc prawa”²⁵. Ten woluntaryzm prawny suponuje właśnie u swych podstaw emanacjonistyczną wizję rzeczywistości dającą przewagę woli nad rozumem.

W dziedzinie politycznej emanatyizm prowadzić może do cesaropapizmu i do statolatrii. Cesaropapizm polega na podporządkowaniu religii polityce, a kierującego Kościołem (patriarcha, papież) władającemu państwem. Swoje uzasadnienie cesaropapizm czerpie stąd, że cesarz jest bliższą emanacją bóstwa niż np. papież, nie mówiąc o całym ludzie²⁶. Dlatego też cesarz dyktować może prawa Kościo-

łowi, a także decydować o personalnej obsadzie stanowisk kościelnych. Co więcej, decydować może o typie religii akceptowanej przez państwo (zgodnie z protestancką dewizą *cuius regio, eius religio*, „czyje rządy, tego religia”)²⁷.

Statolatria natomiast jest ubóstwieniem państwa. Jej związek z emanatyzmem polega na tym, że w emanacyjnej koncepcji bytu mamy do czynienia z pierwszeństwem ogółu i abstraktów względem jednostek i konkretów. A więc w hierarchii emanujących hipostaz najpierw pojawiają się hipostazy ogólne, jak np. Intelekt, Byt, Dusza, a dopiero na końcu konkretne byty obdarzone intelektem i duszą. Z tego też powodu państwo obejmujące pewną zbiorowość, na którą składają się poszczególni ludzie, uzyskuje status czegoś wyższego niż konkretny człowiek. Państwo jest wcześniejszą i wyższą hipostazą od konkretnego człowieka. Kult władcy zbiega się z kultem państwa.

W porządku moralnym pod wpływem emanatyizmu pojawić się może zarówno relatywizm, jak i w ogóle amoralizm. Jeżeli bowiem zasady moralne są wynikiem rozrządzenia woli, to mogą być różnorakie, a więc względne. Z drugiej strony jeśli wszystko jest konieczne, to nie ma odpowiedzialności za decyzje, bo bez wolności nie może być mowy o życiu moralnym.

Ale emanatyzm dotknął również sfery zwanej po grecku *theoria*, a szczególnie samej filozofii. Filozofia uchodziła za najwyższy typ poznania (mądrość), który sam dla siebie jest celem, jeśli natomiast znika pojęcie celu, a rozum zepchnięty jest czy to przez wolę, czy przez konieczność na plan dalszy, to filozofia traci swój grunt, staje się niepotrzebna i niezrozumiała. Na jej miejsce wkraczają tak charakterystyczne dla cywilizacji orientalnych różne odmiany gnozy, teozofia czy antropozofia, które po zetknięciu, a nawet wniknięciu w cywilizację łacińską, same chcą przywłaszczyć sobie miano filozofii. Emanatyzm niszczy prawdziwą filozofię, bo gubi podstawowy sens *theoria*^a.

W religii emanatyzm sprzyjać może podziałom i sekciarstwu, ponieważ dominującą rolę odgrywa wola silnej osobowości, której prototypem jest Szymon Magik²⁹.

W odróżnieniu od emanatyzmu w cywilizacji łaćńskiej cel i rozum wybijają się na plan pierwszy. Rozum bowiem zdolny jest do czytania rzeczywistości zorganizowanej celowo, zaś kultura i cywilizacja mają pomóc w osiągnięciu celu, tam gdzie droga doń z różnych powodów jest utrudniona lub uległa pęknięciu.

Zwróćmy najpierw uwagę, że emanacyjna koncepcja bytu jest aprioryczna, wobec czego fakty nagina się do teorii. Punktem wyjścia nie może być domniemany początek i sposób powstania świata, ale to, co stanowi przedmiot naszego normalnego doświadczenia, a w czego świetle formujemy „pojęcie” bytu i szukamy wyjaśnień. Celowość bytu zostaje ujawniona na podstawie analizy zmiany i sposobu działania, przy czym choć nie każda celowość ma charakter zreflektowany, to jednak wpisana jest ona w sposób działania natury jako cel-motyw, którego aktualizacja jest równocześnie urzeczywistnieniem określonej formy-doskonałości³⁰. A zatem zrealizowanie w bycie podstawowych zasad zarówno bytu jak i myślenia (zasady: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka) jak również celowościowy sposób działania świadczą o tym, że byt jest racjonalny; a jeśli jest racjonalny, to suponuje pochodność od Absolutu, który jest Intelktem. Z kolei ze względu na niekonieczność istnienia każdy byt przygodny suponuje pochodność od Absolutu, który jest równocześnie Wola. Stworzony byt jest wobec tego sensowny i ma cel, jeśli jego Stwórca jest w najwyższym stopniu rozumnością i wolnością. Już u samych podstaw kreacjonizm zbiega się z finalizmem.

Wśród bytów stworzonych w szczególnej sytuacji znajduje się człowiek posiadający status bytu osobowego, który poprzez akty duchowe wybiega ponad rzeczywistość materialną i którego dążenia przekraczają horyzont życia doczesnego. Człowiek rozumnie i dobrowolnie odnaleźć może sens swojego życia w obiektywnym celu, jakim jest sam Bóg, stwórca i cel naszego istnienia. Z tego tytułu cywilizacji łaćńskiej obcy musi być metafizyczny fatalizm i wynikająca stąd rozpacz, które tak bardzo ciążyą nad mentalnością orientalną. Ponadto emanatyzm bagatelizując cel nie pozwala na uznanie człowieka za odrębny byt osobowy, który choć stworzony na obraz i podobieństwo Boga, Bogiem ani Jego częścią nie jest. Z tego

względem człowieka traktowany w danej cywilizacji jako część nie może się ani w sobie, ani w świecie odnaleźć, musi uciekać się do jakichś magicznych wybiegów graniczących nierzadko z wynaturzeniem³¹. A to prowadzi na dalszą metę do wynaturzenia całej cywilizacji. Bo człowieka jako osobę nie można ani redukować do materii, ani do Boga, gdyż każda z tych redukcji uderzy w końcu w człowieka paraliżując jego osobowy rozwój.

Woluntaryzm prawny obecny w bizantyzmie, a później pod jego wpływem w sprostestantyzowanej Europie, prowadzić musiał do jakiejś formy totalitaryzmu czy to pod postacią tzw. monarchii absolutnych czy nowszych wydań jak nazizm czy komunizm. Tymczasem prawo obowiązuje wyłącznie wtedy, jeśli uwzględniony jest cel-dobro odczytane za pomocą rozumu. Człowiek ma prawo do dobra, a nie ma prawa do zła, wola władcy nie jest zaś w stanie zmienić obiektywnego układu rzeczy. Stąd prawo naruszające dobro-cel jest *de facto* pseudoprawem, a jeśli mimo to jest zaprowadzane, to najczęściej przy użyciu siły, groźby i najrozmaitszych sankcji. To cel-dobro jest racją i obiektywną podstawą prawa, a nie wola władcy czy władzy. A wtedy nawet twarde prawo (*dura lex, sed lex*), będzie dobrowolnie akceptowane, bo służy dobru.

Błąd statolatrii, tak charakterystyczny również dla monarchii absolutnych, nazizmu i komunizmu, bierze się stąd, że zreifikowane zostaje pojęcie, a byt relacyjny, jakim jest społeczeństwo, zostaje zsubstancjalizowany, co prowadzi do traktowania czegoś, co nie jest rzeczą, tak jakby to była substancja. Państwo jest substancją, a jego członkowie częściami i przypadłościami — oto metafizyczna matryca systemów totalitarnych. A przecież to człowiek jest substancją-osobą, społeczeństwo zaś to tylko relacyjna jedność osób. Państwo nie jest substancją, lecz społecznością zorganizowaną administracyjnie. Ubóstwienie państwa prowadzić musi realnie do ubóstwienia administracji, czyli do ustroju zwanego biurokracją. Tymczasem to społeczeństwo i państwo są dla człowieka w aspekcie jego osobowego rozwoju, a nie osoba dla państwa i jego urzędników. Emanatyzm prowadzący do statolatrii prowadzi do totalitaryzmu i biurokracji³².

Na przeszkodzie do moralnego relatywizmu, tak charakterystycz-

nego dla różnych odmian liberalizmu, stoi w cywilizacji łacińskiej sumienie, które jest osobistym barometrem dla dobra i zła, ale nie z uwagi na wolę, lecz ze względu na recepcję poprzez rozum podstaw prawa naturalnego (syndereza), a więc prawa, które płynie z rzeczywistości, a nie z ludzkiego ustanowienia³³.

Z kolei amoralizm wynikać może nie tylko z necesaryzmu, ale również z mylnie pojętej absolutnej woli Boga. To ostatnie ma miejsce w protestantyzmie (szczególnie u Lutra), który wychodząc z założenia, że Bóg jest absolutnie wolny, dochodzi do wniosku, że na nic zdadzą się nasze dobre uczynki, gdyż Pan Bóg i tak zrobi, co chce; z tego więc da się wysnuć wniosek, że postępować można jakkolwiek, albo też, że potrzebna jest wyjątkowo ostra asceza, a zresztą Pan Bóg z góry jednych predestynował do zbawienia, a innych do potępienia³⁴. Gdyby takie rozumowanie, podcinające korzenie odpowiedzialnej moralności, było słuszne, to zbędne byłyby przykazania (Dekalog) i Ewangelia. Natomiast z filozoficznego punktu widzenia trudno jest mówić, czym dokładnie jest wola Boga, ponieważ nie uczestniczymy w wewnętrzym życiu Stwórcy; nie możemy też wyrokować, w jaki sposób Pan Bóg będzie nas osądzał, poza tym że liczyć się musimy ze sprawiedliwością, ale również liczyć możemy na boskie miłosierdzie. Natomiast niebezpieczne ekstrapolacje dialektycznych, a więc czysto pojęciowych i prawdopodobnych rozważań, w których miesza się porządek objawiony z przyrodzonym przy równoczesnej negacji sensownego poznawania rzeczywistości przez nasz rozum (nominalizm), prowadzą w praktyce do groźnych konsekwencji zarówno w życiu osobistym jak i społecznym. Niestety, okrucieństwo wojen religijnych, rewolucji i dwóch wojen światowych suponuje podtekst tego właśnie błędu.

W cywilizacji łacińskiej jedność religii opiera się na Piśmie Św., na pielęgnowanej tradycji i na uznanych autorytetach, potwierdzonych Magisterium Kościoła. Dzięki temu unika się samowolnej interpretacji tekstów trudnych i metaforycznych, których sens przy braku kompetencji i odpowiedzialności można naginać w bardzo rozmaite strony; unika się również niebezpieczeństwa ze strony sprytnych szarlatanów zdolnych pociągnąć za sobą zdezorientowane tłu-

my, przedkładana zaś do wiary doktryna jest jawna i otwarta. Religia w cywilizacji łaćińskiej nie eliminując rozumu zostawia miejsce na to, co nadprzyrodzone i trudne do pojęcia, a nie eliminując wolnej woli ukazuje możliwość wzmocnienia przez łaskę. Ale taki typ religii sponuje u swych podstaw wizję człowieka jako osoby, a bytu jako stworzonego w sposób celowy przez Absolut. W religii katolickiej dostrzegamy szczytowy przejaw cywilizacji personalistycznej, a więc najbardziej ludzkiej, niezależnie od tego, czy ktoś osobiście wierzy w Chrystusa, czy nie. Bo jaka może być wyższa cywilizacja niż ta, która zachowując integralność osoby ludzkiej, a więc jej podmiotowość, rozumność i wolność, nie czyni z człowieka ani rzeczy, ani części, ani Boga, a równocześnie zabezpiecza tę unikalną transcendentálną relację każdego człowieka do jego Stwórcy i Celu? Tymczasem w cywilizacjach pozostających pod wpływem emanatyzmu zawsze któryś z wymienionych tu elementów szwankuje, wskutek czego człowiek w swej strukturze i sposobie działania poddawany jest różnym mechanizmom depersonalizacji, niezależnie czy w imię tzw. „racji niższych” czy „wyższych”, a nawet dla człowieka groźniejsze są te ostatnie, gdy nie dość że usprawiedliwiają zło, to jeszcze je dodatkowo „uświęcają”.

Uwagi końcowe

Napór emanatyzmu na cywilizację łaćińską posunął się dziś znacznie dalej, niż to miało miejsce jeszcze kilkadziesiąt lat temu, gdy prace swoje pisali Feliks Koneczny i Michał Pawlikowski. Emanatyzm wnika w każdą nieomal dziedzinę kultury i rozsadza ją od wewnątrz: prawo traci związek ze sprawiedliwością, prawda — z rzeczywistością, dobro — z racjonalnie rozpoznanyim celem, a piękno — z prawdą i miłością. Wystarczy popatrzeć, jakiej degradacji ulega życie społeczne, co dzieje się z filozofią, ze sztuką czy z moralnością. Niewiele osób zdaje sobie sprawę, że ten kryzys nie jest wynikiem doraźnych działań lub potknięć poszczególnych ludzi, lecz że jest to wynik właśnie naporu emanatyzmu na pozosta-

łości po naszej łacińskiej cywilizacji. Jeszcze mniej uświadamia sobie, że wraz z zanikaniem cywilizacji łacińskiej topnieją realne sposoby obrony własnej suwerenności osobowej przed ingerencją państwa, mass mediów czy edukacji. Bez kontekstu cywilizacji łacińskiej większość szumnych haseł, jakimi szermują współcześni ideolodzy, obrócić się może, niestety, przeciwko autentycznie ludzkiemu dobru. Dlatego też obrona katolicyzmu i uprawianie filozofii klasycznej, dwóch dopełniających się i najbardziej podstawowych dziedzin kultury, posiada swą wielką rangę cywilizacyjną; są to bowiem dwa ostatnie bastiony cywilizacji łacińskiej naciskanej zewsząd przez różne formy emanatyzmu. Faktu tego nie wolno zbagatelizować.

PRZYPISY

1 F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, cz. 2, Londyn 1982, s. 193.

² *Ibidem*, cz. 1, s. 35 i n.

3 *Ibidem*, cz. 2, s. 193.

4 M. Pawlikowski: *Dwa światy*, Londyn 1952, s. 36.

5 Warto tu przypomnieć podstawowy sens tych spolszczonych słów: kreacja pochodzi od łacińskiego *creatio*, tłumaczone jest też jako „stwarzanie”; finalizm pochodzi od łacińskiego słowa *finis*, tłumaczonego jako cel, a słowo *emanare* znaczy „wypływać”. Słowa te nabierają ściślejszego technicznego znaczenia przede wszystkim w określonym kontekście filozoficznym.

⁶ Chodzi tu nade wszystko o słynne fragmenty *Państwa*, w których Platon porównuje Dobro do Słońca: „... słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi” (508BC i dalej 508D-509C).

ⁱ Chodzi tu o późny stoicyzm związany z imieniem Posidoniusza, którego system zawiera tak charakterystyczną dla emanacjonizmu tezę o „dającym”, ale nie zmniejszającym się źródle porównywanym do światła. Zob. A.H. Armstrong: *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, s. 62 i n.

⁸ Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że wśród historyków toczy się poważny spór o wpływ Orientu na myśl Platona. A.H. Armstrong stara się ten wpływ pomniejszyć, natomiast E. Brehier szuka powiązań nawet z Upaniszadami. (Zob. E. Brehier: *The Philosophy of Plotinus*, Chicago & London 1958, rozdz. 7: „The orientalism of Plotinus”, i stanowisko Armstronga w tej sprawie w rozdz. pt. „Plotinus and India” z cytowanego *Plotinian*).

⁹ Zob. E. Benz: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1968, *passim*.

10 *Enneady*, VI, 8.

¹¹ Zob. J.M. Rist: *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967, rozdz. VI.

12 Zob. E. Brehier: *Histoire de la philosophie*, 1, II, s.465-470.

13 Zob. J.M. Cocking: *Imagination. A Study in the History of Ideas*, London & New York 1991, s. 168-194.

14 *...oratio petiotio quaedam est*, Tomasz z Akwinu, STh., II-II, 83, 1c.

15 *... licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult, propter bonitatem suam: quia bonitas ejus potest esse sine aliis, ibidem*, I, 19, 3 ad 2.

16 *Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari*, św. Tomasz z Akwinu, STh., I, 19, 3c.

17 Polskie słowo „osoba” nie oddaje bezpośrednio sensu słowa greckiego *prosopon* i łacińskiego *persona*, w których pierwszym odniesieniu jest właśnie bycie obrazem. Geneza filozoficznej koncepcji osoby sięga właśnie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga.

18 Zob. F. Koneczny: *Prawa...*, t. 2, s. 193.

19 Tomasz z Akwinu, STh., II-II, 17, 5, ad 1; I-II, 69, 2, ad 1.

20 *Ibidem*, 21, 1c.

21 Zob. M.A. Krapiec: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 163-176.

22 *Ibidem*, s. 197-203.

23 *... omnia agentia necesse est agere propter finem: causarum enim ad invicem ordinarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis: cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ad agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum: agens autem non movet, nisi ex intentione finis*. Tomasz z Akwinu, STh., I - II, 1, 2c.

24 Pawlikowski zwraca uwagę, że w mentalności ludów nie znających jedynego Stwórcy nieba, ziemi i ludzi „świat działa się nie dlatego aby, ale dlatego że”, „transcendencja” zaś dotyczyła tylko tego, czego nie rozumieli, a nie pozytywnego odniesienia do niematerialnego bytu boskiego jako celu ludzkiego życia. *Dwa światy...*, s. 36.

25 Gaius: *Inst.*, 1,2,6. Zob. M.A. Krapiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 87-88.

26 „Emanatyzm wywiera stanowczy wpływ na życie publiczne mieszcząc w sobie *in nuce* pewną zasadę prawa państwowego. Głowa państwa pochodzi z wyższego kręgu emanacji, niż ogół ludności, jest bowiem wcieleniem bóstwa. [...] Ktokolwiek panowałby na Wschodzie, musiał i musi być emanacją bóstwa; inaczej nikt nie uzna jego władzy. Musieli się tedy poddać temu następcy Aleksandra W. w Egipcie i w Syrii. A gdy Rzymianie Wschód opanowali, byli «koniecznością państwową»

doprowadzeni do tego samego myślenia i musieli cesarzom zezwalać, by byli... bogami". Koneczny: *Prawa...*, s. 56.

27 Zasada ta została przyjęta w roku 1555 podczas Augsburskiego Pokoju Religijnego.

28 Na większości światowych uniwersytetów uprawia się dziś pod szyldem filozofii ideologię lub różne odmiany gnozy.

29 Zob. M. Pawlikowski: *Dwa światy...*, s. 268.

30 Zob. M.A. Krapiec: *Metafizyka...*, s. 463-468.

31 „Magia była tego kontaktu z nadprzyrodzonością najbardziej materialną i najbardziej materialistyczną formą, związaną z formułami i zabobanami. W niej jednak wyznawca nie brał czynnego udziału. Trzeba było człowiekowi czegoś więcej: wyprowadzenia się ponad stan codziennej materialnej trzeźwości. Tym bardziej trzeba mu tego było, im mniej miał w niej radości. Toteż ucieczka w zaświat szła drogami fizycznego wprowadzania się w stan ekstazy, które, zwłaszcza w Mezopotamii i Syrii, przybrało formy orgiastycznego wyuzdania. Rozwinęło się ono w kulcie semicko-assyryjskiej bogini Ishtar — Asztoreth, w religijną prostytutkę związaną z seksualnym sadyzmem. Była ona szczególnie czczona na wybrzeżach Sydonu i w ziemi Chanaan, gdzie małżonkiem jej był Baal”. Pawlikowski: *Dwa światy...*, s. 36.

32 *Ibidem*, s. 220 i n.

33 Tomasz z Akwinu: STh., I, 79,12c. Zob. M.A. Krapiec: *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 300-306.

34 Protestantyzm wydatnie ukształtował ducha nowożytnego i współczesnego kapitalizmu i liberalizmu. Zob. M. Weber: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

Jan Sochoń

La fin. **Jacquesa Derridy rozważania o bez-celowości**

Powyższy tytuł ma charakter jawnie perswazyjny i nie odpowiada dokładnie swojemu przedmiotowi. Jest jednakże zgodny z atmosferą i stylistyką filozofowania Jacquesa Derridy, uznawanego dzisiaj za proroka i projektodawcę postmodernistycznego (także filozoficznego) dekonstrukcjonizmu, sposobu namysłu metodologicznego albo może tylko działania literackiego (hermeneutycznego), przekraczającego tradycyjne kategorie metafizyki i literatury, a bezpośrednio krytycznie nawiązującego do myśli heideggerowskiej. Z tego też powodu zrozumienie propozycji francuskiego filozofa wcale nie jest łatwe. Etienne Gilson, wielki historyk filozofii i mediewista, odnosił się dość sceptycznie zarówno do propozycji autora *Bycia i czasu*, jak i autora *Białej mitologii*, mając na uwadze przede wszystkim ich język, znaczeniowo zmistyfikowany, impresyjny, wręcz niezrozumiały¹. Ponieważ jednak w Polsce teksty Jacquesa Derridy spotkały się z nadzwyczaj szerokim zainteresowaniem (dwa wydania *Pisma filozofii* w wydawnictwie „Inter esse” oraz zbiór esejów *Derridiana*, opublikowany w tej samej oficynie), warto zastanowić się nad przyczynami tego, skądinąd, zadziwiającego faktu. Okazało się bowiem, że w wielu ośrodkach polskiej filozofii myśl Derridy, ale też Foucaulta, Lyotarda, Deleuze'a, Rorty'ego, Marquarda czy Welscha wzbudza podniecający uśmiech, wprawia w drżenie przygotowując o filozoficzny zawrót głowy. Nieco żeśmy się spóźnili, lecz z tym większym oddaniem odkrywamy w tekstach Derridy swoistego „gu-

ru". Mamy nadzieję (to znaczy wszyscy „derridowcy” mają nadzieję) wreszcie skończyć z tradycyjną metafizyką, tzw. filozofią obecności i rozpocząć wszystko, dosłownie wszystko od nowa czerpiąc z natchnień tzw. dekonstrukcji. Pewne są przecież tylko tekst-archipismo, różnią (*differance*)², ślad (*tracę*), nabierające znaczeń w obrębie radykalnego kryzysu kultury europejskiej, z którego to faktu należy się raczej cieszyć, niż smuć. Nic, o czym warto wiedzieć, nie upoważnia do tego, aby zajmować umysł kategoriami przeszłości. Tradycja kulturowa jest zasadniczo pusta, co najwyżej ciąży swą racjonalnością i celowością. Porządkuje to, co z istoty, zdaniem Derridy, nie podlega określeniom i znaczeniowym ujęciom. Nowa jakość świata może się narodzić jedynie jako przejaw radykalnego zanegowania wszelkich kulturowych zdobyczy. Oczywiście owo zanegowanie będzie polegało na dekonstrukcyjnej lekturze tekstów filozoficznych, począwszy od Platona. Niemniej, lektura ta nie może polegać na przyswajaniu metafizycznych pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, w świetle których cała reszta jest już znana. Pozostaje swoistą mistyfikacją przekonanie, sugeruje Derrida, że każdy człowiek myśli i mówi tak, jakby wiedział o istnieniu i znaczeniu zasad, albowiem nie mógłby bez nich żyć, ani myśleć bez wprowadzenia zasad w czyn³. Zagadnienie jest bardziej skomplikowane i nawet dramatyczne, niż wynika to z głosów dawnych metafizyk. Okazało się, że nawet propozycje Heideggera gruntujące metafizykę nie wyzwoliły się spod jej wpływów. Dlatego należy szukać innych sposobów przewyciężenia tradycji, co oznacza próbę nie tylko skompromitowania klasycznych wzorców filozofowania, ale przede wszystkim wyrugowania ich z praktyki lekturowej. Oddala zatem Derrida pojęcie *duchowej postaci Europy*, ważne w refleksji Husserla⁴, jak również kategorie heideggerowskiego *bycia*. Proponuje własne wzorce językowej poprawności. Łamię czytelnicze przyzwyczajenia i oczekiwania. Nie istnieją żadne cele historii czy cele ludzkości. Trwa jedynie rzeczywistość prawdopodobieństwa, możliwości, a zatem porządek mitu, kołującego sensory dalekie od intersubiektywnie sprawdzalnej rzeczywistości. Ciekawszą procedurą poznawczą będzie natomiast opisywanie tego, co może do istnienia powołać

rzeczywistość językowa. Nic więc dziwnego, że Derrida (choć rzadko o tym wspomina) zwraca swą uwagę na strukturalizm lansowany przez de Saussure'a czy Levi-Straussa i w nim szuka naukowego sprzymierzeńca. Technika analizy tekstów kultury, bo o nią przede wszystkim w dekonstrukcjonizmie chodzi, nawiązuje i równocześnie przekracza strukturalistyczny poziom badania. Przekracza w tym znaczeniu, że nie prowadzi interpretacji, jeżeli mogę tak powiedzieć, wraz z systemem językowych, doszukujących się sensów istniejących (tworzących się) wewnątrz struktury językowej, a obramowanych pojęciem celu i prawdy, lecz chce dostrzegać w tekstach kulturowych „miejsca bezsensowne”, w które należy wkładać najbardziej subiektywne i odległe od zamierzeń autora treści. Strukturalizm jednakże fascynuje Derridę przede wszystkim z tych racji, że początkuje proces podważania metafizycznego pokrewieństwa pomiędzy językiem a bytem, rozumianym wedle arystotelesowskich propozycji⁵. Co prawda, w myśleniu strukturalistycznym, jak powiedziałyby Roland Barthes, dialektyka sensu i dialektyka znaczenia wciąż jeszcze zachowuje wyraźną funkcję historyczną⁶, niemniej odnajdujemy w nim, dopowiada Derrida, podstawy głębokiego zerwania z tradycyjną refleksją ontologiczną. Pojęcie celu lektury nie wiąże się ani z intencjami twórcy, ani — tym bardziej — z zasadami sztuki interpretacji (krytyki), lecz, jeżeli w ogóle wolno używać tego pojęcia, pomaga jedynie w procesie polegającym na ciągłym dokonywaniu rozchwiania znaczeń, demontowania tradycyjnych związków językowych. Wartość dekonstrukcji polega na nieustannym zawieszaniu ostatecznych wniosków interpretacyjnych i odwlekaniu samego rozumienia sensu czytanego tekstu. Osiąga się to poprzez najprzeróżniejsze chwytły badawcze, począwszy od przekształceń natury syntaktycznej, skończywszy zaś na mnożeniu aspektów i relacji wiążących w całość analizowane dzieło. Albowiem najbardziej autentyczna i wiarygodna jest i być może tylko i wyłącznie sfera języka pisanego. Są jedynie znaki i znaczenia, które wydobywamy z tekstów na wiele sposobów i zasadniczo nie mający końca fakt mnożenia lektury, czytania, a więc mnożenia treści. Żaden tekst nie może być więc wyposażony, pisze Stefan Morawski, w autorytet,

nie przysługuje mu bowiem znaczeniowa autonomia, tak samo zresztą jak niepodobna ją przypisać tej lub innej interpretacji. Dlatego też musimy poprzestać na stwierdzeniu, że lektura natrafia na „nieroztrzygalniki” (*les indécidables*), że filozof nie ma nic wspólnego z naukowcem, a bliski jest krytykowi artystycznemu czy literackiemu, albo zgoła samemu artyście. Nic tu nie da się udowodnić, nie ma ani Opatrzności ani świętych, ani Starego ani Nowego Testamentu. Księgi filozoficzne są po to, aby je rozbijać wskazując na ich logocentryczne i fonocentryczne podłoże, aby je odczytywać na nowo, demaskować zinstytucjonalizowane znaczenia, przekonywać się, że mamy do czynienia ustawicznie z powtórzeniami (*toujours déjà*) i nieprzerwanym łamaniem rzekomego konsensu myślowego. Filozofowanie wewnątrztekstowe to zamieszkiwanie w labiryncie znaków, które są tylko śladami znaczeń kiedyś ustanowionych i później zmienianych. Filozofia najlepsza to taka, która sama siebie nie bierze na serio, uodporniona jest bowiem na wszelkie ponawiane hipotezy, podejrzliwa wobec przekazanych „fałdów semantycznych”, kryjących niby-prawdę. Fałdów tych nie należy rozszyfrowywać, lecz je usuwać⁷. Wygłaszając powyżej przedstawione tezy Derrida opuszcza teren literatury i krytyki literackiej i rozpoczyna działania natury filozoficznej. Ujawnia tezy wyraźnie metafizyczne, z nadzieją, że metafizykę tradycyjną całkowicie wyeliminuje z obszaru europejskiej kultury.

Filozofia poza filozofią

Wszystkie tezy filozoficznego dekonstrukcjonizmu opierają się na następującym paradoksie: postulowanie uśmiercenia tradycyjnej filozofii, nazywanej nieco prześmiewcze filozofią obecności, zanegowanie wszelkich śladów tradycji i historii zmusza Derridę do wgłębienia się w tę negowaną filozofię. Chcąc zniszczyć wartości tradycji trzeba je najpierw przyswoić i zrozumieć. Filozofowanie czyste, absolutnie pozbawione istniejących treści kulturowych nie jest przecież możliwe. Stąd Derrida wczytuje się w filozoficzne teksty przeszłości.

Jednakże owa czynność nie jest zwykłą lekturą, do jakiej tradycyjnie jesteśmy przyzwyczajeni. Nie interesują go jakiegokolwiek ustalenia metodologiczne. Świadomie (mam nadzieję) likwiduje jasne gatunkowe rozróżnienia między filozofią, literaturą, krytyką literacką. Miesza wszystko ze wszystkim. Skoro filozofia obecności upadła, z literatury, impresji krytycznej, sztuki należy uczynić filozofię. I tak właśnie postępuje Derrida. Skoro nie powinno posługiwać się ustalonymi przez zachodnią metafizykę pojęciami, należy wymyślić coś innego. Tym „czymś innym” jest u Derridy postawa kwestionowania pojęć, brania w nawias, cudzysłów. Nawet najbardziej konieczne i ontologicznie ostateczne pojęcie istnienia zostaje przez Derridę porzucone, a właściwie graficznie przekreślone: *Otóż, jeśli różnią jest („jest” takie przekreślam) tym, co umożliwia uobecnienie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nikomu**. Nic więc dziwnego, że konsekwencją tego rodzaju filozofowania („filozofowania”, przekreślmy to określenie) mogło być tylko następujące stwierdzenie: wszystko, co warto podejmować jako działania filozoficzne, pozostaje sprawą strategii i przygody. Strategii, gdyż w przestrzeni pisma, tekstu, znaku nie tworzy się i nigdy tworzyć się nie może żadna prawda transcendentna, prawda w rodzaju prawd teologicznych. Nie ma bowiem żadnego sensu uprawianie filozofii w taki sposób, że będzie się posiłkowało kategoriami typu: byt, cel, mimesis, ekspresja, istota, istnienie. Są to pojęcia martwe, „przekreślone”, odsyłające do podmiotu i świata obiektywnego. A te nie istnieją. Istnieją, raz jeszcze powtórzmy, znaki i znaczenia, kłębowisko wirujących sensów, tworzących się poza całością sensu.

Dzieje się tak z powodu prostej przyczyny. Filozofowanie to kwestia nie tyle medytacyjnego kontaktu z rzeczywistością, ani nawet kwestia fenomenologicznego powrotu do rzeczy samych w sobie, lecz jedynie i wyłącznie kwestia przygody. Strategia ta nie jest zwykłą strategią, pisze Derrida⁹ w tym sensie, w jakim się mówi, że strategia nadaje kierunek taktyce w zależności od ostatecznego celu, od owego *telos* czy zadania polegającego na opanowaniu, zdobyciu i ostatecznym zawładnięciu jakimś ruchem czy dziedziną. Jest to ostatecznie strategia bez ostatecznego celu i można by ją nazwać

ślepią taktyką, empirycznym błędzeniem, gdyby empiryzm nie był przeciwieństwem filozoficznej odpowiedzialności. Tak oto doszło do całkowitego wyrugowania z filozoficznych propozycji filozoficzno-logicznego wywodu, a w polu zainteresowania pozostało tylko pojęcie gry, wyrażając jedność przypadku i konieczności znamiennej dla rachunku, który nie ma końca¹⁰.

Pismo nie ma celu

Pojęcie celu zjawiało się wraz z myśleniem filozoficznym. Grecy szybko odkryli, iż rzeczywistość jest poznawalna, że rozum jest w stanie wiele o niej orzec, że "wreszcie sama sytuacja pytania pozostaje godna szacunku i nawet swoiście pojętej godności. Arystoteles nadzwyczaj precyzyjnie rozbudował zagadnienie celowości i odniósł je do różnych „poziomów” świata, do spraw przyrodniczych, natury, jak by on sam powiedział, spraw etyki, życia praktycznego, sztuki. I wskazał, że cel zawsze jest i być musi początkiem wszelkiego rozumowania. Po przedstawieniu odpowiednich poglądowych przykładów Filozof uogólnia pisząc: „Konieczność jest w materii, celowość — w pojęciu””. Derrida wnosi radykalne zastrzeżenia przeciwko tego rodzaju propozycjom. Nie przyjmuje do wiadomości, że pytania o *arche*, o początek świata, który daje się wyjaśnić jako określona sensowna całość, o cel, są prawomocne i konieczne. Uważa za konwencjonalne złudzenia rozważania dotyczące świadomości religijnej i prawdy. Odrzuca też wszelkie formy hermeneutycznych dociekań, które dostrzegają jednorodny, choć ukryty sens, mieszczący się we wszystkich tekstach kultury. Pytać o *arche* i *telos* — uznawszy taki punkt wyjścia (i dojścia, gdyż obracamy się jedynie w kręgu rozpleniających sensy znaków) — jest bałamutne¹². Jediną rzeczą godną uwagi jest mediacja pomiędzy zastanymi sensami i tworzenie z nich coraz to nowych „zbitek semantycznych”, nowych subiektywnych rejonów poznawczych. Tradycyjne metafizyki odwoływały się do rzeczywistości istniejącej niezależnie od ludzkich możliwości poznawczych. Oto — powiada się w tamtych ujęciach — wszyscy

żyjemy w świecie realnym, który, jako że ma pytajnotwórczy charakter, domaga się wyjaśnienia. Sytuacja pytania wydaje się być naturalną sytuacją filozofii. Wspomagająca rola doświadczenia zmysłowego i poznania intelektualnego bywała na ogół rzadko poddawana krytyce. Swego rodzaju zdrowy rozsądek jest (był) sprzymierzeńcem działań filozoficznych. Także metafizyka przypomnienia (*anamnesis*) ugruntowana przez platońską dialektykę znajdowała swe miejsce w strukturze myślenia filozoficznego.

Zdaniem Derridy wszystkie te usiłowania przynoszą tylko zamieszanie i poznawczy chaos. Zresztą, samo pojęcie podmiotu, autora (rzeczywistości światowej, człowieka, rzeczy) niczego w istocie nie wyjaśnia. Gmatwa natomiast i tak zaburzoną dostatecznie przez metafizykę obecności przestrzeń ludzkiej aktywności i kreacji. Choćby był to Bóg, jego istnienie pomnaża pytania, na które nie sposób dać zadowalającej odpowiedzi. Filozofia aż do czasów dekonstrukcjonizmu właściwie, zdaniem Derridy, tworzyła tylko i wyłącznie *hipostazy*, unieruchamiające proces nieustannego odnawiania znaczeń, reinterpretowania w nieskończoność sensu tworzącego się w głębi Pisma, czy mówiąc precyzyjnie, *Archipisma*. Derrida wymienia jednym tchem, słusznie zauważa Małgorzata Kowalska, główne grzechy metafizyki tradycyjnej. Są to: logocentryzm, fonocentryzm, ontologizm, teologizm, teleogizm (czyli „onto-teo-teleologizm”), wreszcie etnocentryzm. Wszystkie te grzechy są ze sobą ściśle związane i wszystkie prowadzą do — albo wywodzą się z — pogardy dla pisma. Lub, co na jedno wychodzi, z kultu obecności, tzn. „żywego sensu” uobecniającego się (rzekomo) w myśli, wyrażającego się (z rzekomą bezpośredniością) w mowie, będącej (rzekomo) sensem bytu, który ostatecznie odsyła (rzekomo) do Absolutu czy Boga, który z kolei jest równoznaczny z istotą lub celem człowieka, ludzkości, historii. Taki jest, w najogólniejszym zarysie — przynajmniej w interpretacji Derridy — charakter zachodniej metafizyki. Jej rozwojowi sprzyjało (a może już było jej wyrazem) powstanie alfabetu fonetycznego, który — choć w rzeczywistości nigdy nie był i nie mógł być czysto fonetyczny — wspierał „przesąd” o wtórności o podrzędności pisma¹³.

Teologia negatywna à rebours Derridy

Powyższa formuła pochodzi, oczywiście, z zestawu pojęciowego tradycyjnej filozofii obecności. Derrida nie zgodziłby się na nią, choć rozumie zapewne, że niszcząc konstrukcje zachodniej metafizyki posługuje się jej określeniami, choćby z zamiarem negatywnego unieważnienia. Bo przecież najważniejsze pojęcie, a właściwie ani pojęcie, ani żadna kategoria bytu, w parmenidejskim sensie słowa, ale coś niewysłowionego, ukazującego się co najwyżej jako *zanik*, mianowicie różnią (*diffférance*), pełni funkcje, które odsyłają do heideggerowskiego bycia (*sein*). Filozof z Badenii nigdy właściwie nie wyjaśnił, jak należy rozumieć najważniejszy termin jego ontologii fundamentalnej. Stwierdził tylko enigmatycznie, że *bycie* jest „niepojęciem” (*Un-begriff*). Podobnie czyni Derrida. Posługuje się *diffférance* mając nadzieję, że poprzez ten neologizm będzie mógł zakreślać transcendentalne sfery sensów. Filozofuje więc w perspektywach kantowsko-husserlowsko-heideggerowskich¹⁴. Powtórzmy teraz drogę rozumowania przedstawioną przez Derridę w cytowanym już eseju *Różnią*.

Czasownik *diffférer* (łac. *differre* — różnić się) ma dwa odrębne znaczenia, mianowicie różnić się, być różnym, nie być identycznym i odwlekać, zwlekać, zatrzymać, rozszerzyć, odsyłać świadomie lub nieświadomie w czasie. Derrida pozostawia w oddaleniu pisownię ustaloną językową konwencją i zamienia « na a. W ten sposób podkreśla związek *diffférance* z imiesłowową formą „ant” — różniący się, odwlekający. Píše stanowczo, że tak pojęta różnią umożliwia uobecnianie się bytu obecnego. Jest projektem, horyzontem, w głębi którego zjawiają się znaczenia¹⁵, mogą wciąż wytwarzać się różnice. Dzięki temu mamy do czynienia z nieustanną „grą”, utrzymującą stan zwany „stroną pośrednią”, czyli czynnością, dzięki której powstała strona czynna i bierna języka. Jakże więc przybliżyć ową tajemniczą, magiczną różnię?

Głosy interpretatorów nie są tutaj zgodne. Jedni powołują się na heglowską jedność tożsamości i różnicy, inni na tradycje husserlowskie i heideggerowskie, mówiące o warunkach umożliwiających myśl-

lenie o bycie, inni jeszcze uważają różnię za wytrych literacki, odsyłający wszelkie filozofowanie już poza granice rozumu. Niemniej jedno pozostaje pewne: słowo to jest zbitką wielu treści, znajdujących się w skarbcu historii filozofii, ot, chociażby tych wywoływanych przez pojęcie *bytu* Parmenidesa, *stawania się* Heraklita, *apeironu* Anaksymandra czy *substancji* Spinozy. Mogę już teraz powiedzieć, że poprzez swą lingwistyczną operację Derrida nie osiąga niczego specjalnie oryginalnego. Odkrył różnicę, jak powiedziałyby Leśmian, czapką niewidką i krytykując zachodnią metafizykę, jej logikę i podmiotowo-przedmiotowe ujęcie świata zmusił samego siebie do zatrzymania się na poziomie ontologii negatywnej, którą chciałbym nazwać teologią negatywną *a rebours*. Jedyną derridiańską prawdą pozostaje, w powyższej perspektywie, namysł nad znakową warstwą świata, choć wciąż warto pamiętać o tym, że różnią zjawia się zawsze jako starsza od wszystkiego, nawet od Pisma. W klasycznej metafizyce ostatecznym punktem odniesienia jest realna rzeczywistość i Bóg. W dekonstrukcjonizmie ich miejsce zajęło mitycznie (mitologicznie) rozumiane Pismo, swoisty teren wszelkiego rodzaju dekonstrukcyjnych, niszczących działań interpretacyjnych. Filozofowanie zakończyło się. Na placu boju pozostały literackie formy przypuszczające i świadomość kresu kultury.

W pułapce monizmu

Być może jedynym celem postmodernizmu (autor *De la grammatologie* nie używał tego terminu) jest bunt przeciwko tradycji i pokazanie, że kategorie początku, substancji, podmiotu, przedmiotu, *telos*, są po prostu, pozbawione wiarygodnego sensu. Nie ma żadnych zasad ani żadnego zdrowego rozsądku. Wydaje się to aż nieprawdopodobne, a jednak cały ruch postmodernistyczny, żywiący się pomysłami Foucaulta¹⁶, Derridy, Deleuze'a¹⁷ czy Lyotarda¹⁸ doprowadził i wciąż doprowadza do unieważnienia filozofii jako takiej. Zawsze zresztą tak było, że dyscypliny filozoficzne miały świadomość własnej tymczasowości, to znaczy były otwarte na krytykę i dyskusję,

niemniej sytuacja obecnie panująca ma cechy wyraźnie krańcowe i schyłkowe. Derrida przekreśla pytania o sens ludzkiego istnienia, sens historii i wszechświata. Przyjmuje postawę *a priori* wobec rzeczywistości wpatrując się, niestety, bałwochwalczo w swą metodę dekonstrukcji i hybrydalne „pojęcie” różni. Konsekwencje tego są zatrważające i groźne. Negacja dziedzictwa kulturowego grecko-rzymsko-hebrajskiego sprawia, że zupełnie zanika szansa porozumienia. Atak na całe dziedzictwo aksjologiczne i moralne (trudno owe porządki oddzielić) sprzyja tworzeniu się obszarów objętych subiektywizmem, liberalizmem i dogmatyzmem. Zapanowała już w obrębie samej filozofii, jakaś filozofia *mythosu*, którą popularyzują współczesne badania naukowe. Derrida zdaje się być, w moim rozumieniu, skrajnym przykładem mitycznego podejścia do świata. Odrzucił on poznanie metaforyczne, które — niekiedy — wyzwala prawdę i odkrył Pismo, jako negatywny wyznacznik granic poznania. W ten sposób zafałszował prawdę, gdyż mit zawsze prawdę fałszuje. Proponowany przez niego filozoficzny dekonstrukcjonizm sprowadza się do procesu nakładania na rzeczywistość określonego lingwistyczno-artystycznego modelu, nie jest to w żadnym razie poznawanie, odczytywanie czy kontemplacja rzeczywistości. Być może warto dostrzec w koncepcji Derridy pewne metodologiczne wahanie, gdyż owe znaki, sensory, które dają się, w coraz to innych konfiguracjach, wyjmować z tekstów kultury, są prześwitujące. Przez nie koniecznościowo przejawiają się coraz to nowe możliwości kreacji znaczeń, lecz wówczas mielibyśmy do czynienia z monizmem, którego konsekwencje są nie do przyjęcia i stosowania w praktyce filozoficznej.

Nastąpił zatem w całej Europie wyraźny kryzys tradycji. Krzysztof Pomian zauważywszy smutek, w jaki pogrąża się nauka, pociechę odnajduje w astrologii. Czesław Miłosz przypomina, że od czasów, kiedy występujące u Baudelaire'a miasto zyskało określenie *cite infernale*, mamy do czynienia z pojęciem kryzysu jako europejskiej oczywistości. Leszek Kołakowski postawił natomiast całą cywilizację na ławie oskarżonych. Jedyne Hans-Georg Gadamer, choć przejęty do głębi ideą kryzysu, nawołuje do zdwojonego wysiłku, aby nie zginęła w kulturze ludzkiej nadzieja. Albowiem po to mówimy o kry-

zysie, aby mu się przeciwstawić i — może — przewyciężyć. Jak więc nazwać dzisiejszą sytuację, w której żyjemy i w której próbujemy się (jednakowoż) porozumieć. To czas nowego postmodernistycznego fatalizmu, powodującego zachwianie się klasycznej koncepcji człowieka oraz wzorcowego ideału kultury zachodniej. Jacques Maritain zaproponował nawet pojęcie „tragedii człowieka”, „tragedii kultury” i „tragedii Boga”. Są to — przynajmniej — niepokojące sformułowania, lecz potwierdza je chyba codzienność europejskiego życia. Filozofia, także za sprawą derridiańskiej filozofii bez-celowości, zbliża się obecnie do końca wielkiego okresu, który rozpoczął Kartezjusz. Mamy do czynienia z jakościowo odmienną, nawet od tej pokartezjańskiej, wizją kultury. Rozpanoszenie się apriorycznych koncepcji bytu, wręcz (jak u Derridy) negacja wszelkiej racjonalności i celowości, spowodowało nie tylko zanik transcendencji, ale kres humanistycznej wizji człowieka. Zamykając (*la cloture*) dotychczasową metafizykę Derrida zamknął jakąkolwiek możliwość rozmowy i porozumienia międzyludzkiego. Parafrazując Dostojewskiego można w imieniu francuskiego twórcy powiedzieć, że skoro nie ma ani Boga, ani tradycji, ani wartości, to wszystko wolno. Pozostał humanizm, ale już bez człowieka, bo skoro umarł Bóg, musi umrzeć i człowiek. Derrida zresztą odrzuca, podobnie jak Sartre, jakikolwiek humanizm. Jeden z bohaterów *Mdłości* mówi: „Jest przecież cel, proszę pana, jest cel..., są ludzie”¹⁹. Powyższa wypowiedź świadczy jedynie o tym, że trzeba natychmiast wzmocnić krytykę antropologizmu, co już zresztą zdaniem Derridy, rozpoczął zarówno Hegel jak i Husserl. Ten pierwszy interesuje Derridę przede wszystkim z powodu (jak czyta autora *Logiki*) specyficznej wizji człowieka skończonego, w której „zniesienie” (*Aufhebung*) odgrywa rolę podstawową. Chcąc bowiem dotrzeć do prawdy o samym sobie, do własnej istoty, należy przekroczyć siebie, zatracić się w obiektywnej rzeczywistości ducha. To *luzowanie* (Derrida pisze: *la releve*) człowieka stanowi jego *telos* czy też *eschaton*. „Jedność tych dwóch kresów człowieka, jedność jego śmierci, jego końca, jego spełnienia skrywa grecka myśl o *telos*, będący również dyskursem dotyczącym *eidōs*, *ousia* i *aletheia*. Dyskurs taki, zarówno u Hegla, jak i w całej

metafizyce, łączy nierozzerwalnie teleologię z eschatologią, teologią i ontologią". Myśl o kresie człowieka jest więc zawsze wpisana w metafizykę, w myśl o prawdzie człowieka²⁰. Oznacza to, że dialektyka heglowska ujawnia jedność celu i kresu ludzkiej w świecie obecności. Tym bardziej że francuskie *la fin* rzeczywiście mieści w obszarze swych znaczeniowych możliwości zarówno cel, jak i kres, koniec. Derrida jednakże nie przyjmuje własnej interpretacji Hegla, gdyż wciąż jest ona obciążona metafizycznością, w klasycznym sensie słowa. Przyjmuje (trudno tu o jasne przedstawienie, gdyż pisze on wieloznacznie i mętnie) jakieś odniesienia do koncepcji „nadc człowieka”, sugerując, że skończyła się tylko pewna wersja kultury (podobnie jak dla Nietzschego skończyła się kultura epoki mieszczańskiej z ideą Boga miłosiernego, przebaczącego), promująca istnienie celu człowieka czy historii. Zresztą, cokolwiek bym w omawianej kwestii napisał, może być zgodnie z intencjami Derridy, ponieważ on w ogóle nie dba o jakiś interpretacyjny porządek czy historyczną ciągłość, Uprawia „grę” z historią filozofii, gdyż — wciąż przypomina — trzeba mówić wieloma językami, piętując teksty, ich zmieniające się sensy. *De-konstrukcja* to przecież niszczenie wszelkich zastanych struktur, rozbijanie świata znaków na „senso-morfemy”, jeżeli mogą tak powiedzieć. To zabawa, w której nie może chodzić o prawdę, życie zgodne z wartościami tradycji czy religii. Przede wszystkim dlatego, że prawda zmusza do odpowiedzialności, a tej nie ma i być nie może. Rzeczywistość została sprowadzona do znakowego wymiaru pisma i nie wymaga żadnych kategorii preferowanych w filozofii obecności. Nie ma zatem wyjścia z monistycznej jaskini znaków. Poza sferą zainteresowań postmodernistycznej filozofii pozostały wszystkie problemy europejskiej filozofii. Od zagadnień natury religijnej Derrida ucieka, ponaglany nie tylko rozstrzygnięciami Heideggera, w którego myśleniu sens bycia (coś jakby transcendentnego) nigdy nie odkrywa swej istoty, a zatem unieruchamia porządek religijny, ale także, a może nade wszystko żelazną logiką dekonstrukcyjnych założeń. Bawi się nieco cynicznie swą artystyczną pomysłowością. I trudno przyjąć, że jego myśl mogłaby strzec przed pokusą

ideologii związanej z nią przemocy, jak sugeruje Małgorzata Kowalska²¹. Raczej czyni z naszego świata śmietnisko dowolności i próżności. Zbliża do stanu, który Jan Paweł II nazwał „cywilizacją śmierci”²². Filozofowanie przeciw filozofii nie mogło przecież skończyć się niczym innym.

PRZYPISY

1 Zob. É. Gilson: *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*. Przełożyła i przypisami opatrzyła H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 196.

2 O powyższej terminologii i jej funkcjach piszę w dalszej części artykułu. Tutaj zaznaczam tylko, że Derrida, wzorem Heideggera, dokonuje „cięć językowych”, wyrazowych przekształceń, pisze językiem zrozumiiałym jedynie w obrębie własnych wizji i interpretacji, choć słowo „interpretacja” jest chyba źle przeze mnie użyte.

3 Dokonałem tutaj parafrazy sformułowania É. Gilsona. Zob. *Contantes philosophiques de l'etre*, Paris 1983, s. 15-16.

⁴ Zob. E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przełożył i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 16.

5 Zob. J. Derrida: *Kres człowieka*, przekład P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1993, s. 158.

6 Zob. R. Barthes: *Essais critiques*, Paris 1964, Editions du Seuil, s. 197.

⁷ S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „Studia Filozoficzne”, 1990 nr 4, s. 48-49. Teza, iż Derrida zamienia filozofię w literaturę, nie wszystkim interpretatorom jego twórczości wydaje się słuszna. Przeciwnego zdania jest na przykład Grzegorz Działowski, który twierdzi, że literatura jest dla Derridy dogodnym sposobem „wejścia” w problematykę pisma, ale nigdy i nigdzie nie jest utożsamiona z pismem. Jednak uzasadnienie powyższej tezy, niestety, nie wychodzi poza projekty samego Derridy. Dotyczy więc niejako jego „poetyki sformułowanej”, nie zaś konkretnych spełnień francuskiego dekonstrukcjonisty. Zob. G. Działowski: *Czy Derrida zmienia filozofię w literaturę? w: Pojednanie tożsamości z różnicą?* pod red. E. Revers, Poznań 1995, Wydawnictwo Fundacji HUMANIORA, s. 103-112.

8 J. Derrida: *Różnią (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, Czytelnik, s. 378. Chciałbym podkreślić zasługi tłumaczki J. Skoczylas, która zgrabnie i „zrozumiale”, jak to tylko było możliwe, oddała niewypowiedzenia, elipsy, nawiasy i dygresje tłumaczonego tekstu Derridy.

9 *Ibidem*, s. 378-379.

10 *Ibidem*, s. 380.

¹¹ Arystoteles: *Fizyka*, 200a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, PWN, s. 63.

12 Por. S. Morawski: *O postmodernizmie filozoficznym — pozornym, przyćmionym*

i właściwym, w: *Oblicza postmoderny*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa 1992, Instytut Kultury, s. 21-22.

13 M. Kiwalska: *Przyswajanie Derridy, czyli jak wyjść z Europy, do której wchodzimy*, „Przegląd Filozoficzny” — Nowa Seria, 1994 nr 2 s. 84-85.

14 Zob. na przykład J. Derrida: *Geschlecht, Différence sexuelle, différence ontologique*, w: *Cahier de l'herne Martin Heidegger*, Paris 1983, L'herne, s. 571-595.

15 Por. *Różnią (différence)...*, s. 380-383.

16 W Polsce interpretatorem i tłumaczem pism tego myśliciela jest Tadeusz Komen-dant, znakomity krytyk literacki i eseista. Z uporem godnym lepszej sprawy przyswaja on naszej kulturze wytwory literatury postmodernistycznej, być może sądząc, że jedynie jej język jest w stanie zainteresować współczesnego czytelnika. Zob. jego monografię *Władza dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu samego siebie*, Warszawa 1994, Wydawnictwo SPACJA. W sferze filozoficznej, dodajmy, Foucault neguje, wręcz odrzuca wszelkie formy bytowej obecności, sugerując instnieniem jakiegokolwiek sensu, wiążącego z prawdą. Co najwyżej, jego zdaniem, można przyjąć istnienie dyskursu myślowego, dotyczącego sposobów społecznego zachowania się, zawsze łączonego z władzą. A Bóg? Jest tylko złudzeniem powodującym zamęt i umniejszenie siły ludzkiej wolności. Nie ma bowiem żadnych ponadhistorycznych zasad, a jedynie coraz większa liczba dyskursów myślowych. Wystarczy przebadać takie instytucje, jak szpitale psychiatryczne czy instytucje małżeństwa, by dostrzec, jak w danym czasie rozumie się normy życia społecznego, które nigdy nie wynikają z jakichś indywidualnych lub boskich predyspozycji, lecz jedynie z mnogości procedur poznawczych. Zob. np. M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przełożył i posłowiem opatrzył T. Komen-dant, Warszawa 1993, Aletheia-Spacja.

17 Zob. G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przełożył i posłowiem opatrzył B. Ba-nasiak, Warszawa 1993, Wydawnictwo SPACJA, Wydawnictwo PAVO.

18 J.-F. Lyotard nawiązując, co charakterystyczne, do F. Bacona, mówi, że wiedza jest władzą, a zarazem władza w dużym stopniu determinuje władzę. Nie chodzi więc o żadną kategorię prawdy, lecz walczy się o konkretną przewagę poznawczą. Prawda jako taka nie istnieje, autorytet zaś pochodzi z instytucji finansujących programy badawcze. Reguły i normy ustala się w zgodzie z kolegami-ekspertami i sprawdza w operacjach naukowych; jeśli ponosi się klęskę, reguły i normy oraz procedury zmienia się tak długo, aż sukces będzie zapewniony. Por. S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, s. 50-51.

19 J.-P. Sartre: *Mdłości*, przełożył i wstępem opatrzył J. Trznadel, Warszawa 1974, PIW, s. 162.

20 *Kres człowieka...*, s. 166.

21 *Przyswajanie Derridy...*, s. 92.

22 Zob. szerzej ks. Jan Sochoń: *Ewangelia życia — dla wszystkich*, „Gazeta Wyborcza”, 8-9 kwietnia 1995, s. 15.

Włodzimierz Dłubacz

Nauka a problem istnienia Boga*

Współczesna kultura pozostaje pod bardzo dużym wpływem nauki i związanej z nią techniki. Z tego powodu właśnie określa się ją mianem kultury naukowo-technicznej. Dziedziny te bowiem najbardziej przyczyniły się do zmiany świata i panujących o nim poglądów. Toteż człowiek bardzo je sobie ceni i spodziewa się od nich dalszych korzyści, zwłaszcza w poprawie swego bytowania. Od nauki także oczekuje odpowiedzi na nurtujące go pytania światopoglądowe, albowiem mniema, że to ona jest wiarygodnym sposobem poznania świata. Właściwie to każdy człowiek chce znać prawdę o sobie i otaczającym go świecie. Dziś, straciwszy przekonanie do różnych ideologii, a często i religii, żywi jeszcze zaufanie do nauki, choć ściśle rzecz biorąc, to nie wie, czym ona jest i jakie posiada kompetencje. Czy zatem jego zaufanie do nauki jest zasadne?

Historycznie rzecz ujmując, owa wiara w naukę pod postacią tzw. scjentyzmu powstała i rozprzestrzeniła się w Europie w XIX w. Początkowo przekonania takie żywili głównie sami uczeni. Z czasem jednak stały się one udziałem szerokich kręgów społecznych (zresztą kształconych w tym duchu) oraz niektórych XIX-wiecznych ideologii (*vide*: marksizm). Wpływ na podtrzymywanie takich poglądów — choć w złagodzonej postaci — miała i ma dziś nadal, oczywiście, technika.

* Jest to referat wygłoszony na międzynarodowym Kongresie *Nauka a jakość życia*, zorganizowanym przez Uniwersytet Polski w Wilnie w czerwcu 1994 r.

Jak wiadomo, to pozytywizm i związany z nim sejentyzm ograniczyły pojęcie nauki do nauk przyrodniczych. W ich ramach zaś naczelną rolę przyznano fizyce, która miała być manifestacją i wzorem naukowości. Przyjmując taką koncepcję poznania naukowego tym samym zakwestionowano dwa tradycyjne i najstarsze typy poznania racjonalnego, mianowicie filozofię i teologię, mieszczące się w nowym paradygmacie naukowości. W ten sposób wąsko pojęta nauka wystąpiła przeciw religii (teologii) i filozofii, a nawet miała je zastąpić. Role się zmieniły. W czasach średniowiecznych bowiem to właśnie religia (teologia) starała się ograniczyć naukę (filozofię), a sama teologia stanowiła naukę pierwszą. Od czasów Oświecenia zaś to nauka zaczęła rościć sobie pretensje do pełnego i wyczerpującego (z czasem) poznania świata. Wśród uczonych w XIX w. wystąpiło przekonanie o sprzeczności między wiedzą naukową a wiedzą religijną, dziedziny te bowiem, w aspekcie poznania, miały się wzajemnie wykluczać. W krajach Europy Środkowej i Wschodniej po wojnie światowej pogląd taki głosili i narzucali społeczeństwu marksiści. Przeciwwstawiając naukę religii (teologii) odmawiali tej ostatniej pretensji do prawdy. Po oficjalnym, można powiedzieć, upadku marksizmu pogląd taki nadal jest podtrzymywany przez różnych postmarksistów i neopozytywistów.

Zagadnienie wzajemnych relacji nauki i religii swoiście kulminuje w problemie stosunku nauki do pytania o istnienie Boga. Jest bowiem tak, że jeśli negatywnie rozwiąże się problem istnienia Boga, to pozostałe problemy czy sprawy związane z religią tracą w zasadzie swoje podstawowe znaczenie. Cała przecież wartość religii płynie z faktu istnienia Boga, jeśli zaś Jego nie ma, to religia może jedynie posiadać drugorzędne znaczenie w ludzkim życiu. Właśnie w wyniku przyjęcia takiego rozwiązania np. marksiści dążyli do eliminacji religii z kultury. Odwoływali się przy tym do nauki głosząc tzw. ateizm naukowy. To nauka miałaby rzekomo uprawomocnić tezę „nie ma Boga”.

Jednocześnie istnieli i istnieją uczeni (i teologowie) głoszący pogląd, że istnieją tzw. naukowe dowody na istnienie Boga'. Jedni i drudzy powołują się na tę samą naukę. Powstaje jednak pytanie:

jak to jest możliwe? Pojawia się więc problem stosunku poznania naukowego do zagadnienia (pytania o) istnienia Boga. Innymi słowy — czy nauka ma w tej kwestii coś do powiedzenia, a jeśli tak, to co? Krótko: czy nauka może poprawnie sformułować jakieś dowody istnienia Boga, bądź też tezę o Jego istnieniu zanegować?

Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, trzeba najpierw podać jakąś ogólną charakterystykę nauki. Czym jest to coś, co nazywamy nauką? Sprawa nie jest prosta. Okazuje się bowiem, że pojęcie nauki jest wieloznaczne i uwikłane w kontekst filozoficzny². Dlatego i wśród teoretyków nauki nie ma zgody co do tego, czym ona jest. Sytuacja jest zatem paradoksalna, bowiem w dziedzinie, która zdaje się być synonimem jasności i precyzji brak jednoznacznego pojęcia wiedzy naukowej. Pojawiają się więc różne tzw. kryteria naukowości, np. wedle jednych miałyby nią być prawdziwość twierdzeń, wedle jeszcze innych nowość tez czy brak ocen.

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt istnienia wielu różnych nauk. Nie tylko więc nie ma zgody co do tego, czym jest nauka (i uprawia się ją według różnych koncepcji naukowości), ale jednocześnie istnieje bardzo wiele różnych nauk. Mówienie zatem o nauce w ogóle jest pewnym uproszczeniem, albowiem w zasadzie coś takiego jak nauka jako taka nie istnieje, istnieją zaś poszczególne nauki czy teorie naukowe.

Współczesne pojmowanie nauki mieści się między dwiema skrajnymi jej koncepcjami — z jednej strony stanowiskiem neopozytywistycznym, ograniczającym naukę do zbioru twierdzeń sprawdzalnych empirycznie, z drugiej zaś tzw. racjonalną koncepcją nauki, wedle której jest nią wszelki sensowny i sprawdzalny namysł nad rzeczywistością. Szeroko pojęta nauka zawiera więc w sobie i teologię, i filozofię. Konkretna zaś nauka (teoria naukowa) charakteryzuje się swoim własnym przedmiotem badania, proporcjonalną doń metodą i celem. Można zaś ją określić jako uporządkowany zbiór twierdzeń o określonym przedmiocie zdobytych metodycznie, w celach teoretycznych. Przy tym twierdzenia te muszą być sensowne (komunikatywne) i sprawdzalne.

Jak wspomniano, nauki są różne i jest ich bardzo wiele. Jeśli więc

chce się mówić o stosunku nauki do zagadnienia istnienia Boga, to najpierw trzeba wskazać, o jaką (którą) naukę tu chodzi.

Przyjmuje się, że istnieją trzy główne rodzaje wiedzy o charakterze naukowym — filozoficzna, szczegółowa i teologiczna. Wśród nauk szczegółowych wyróżnia się tzw. nauki formalne i realne. Te ostatnie dzielą się na przyrodnicze (o naturze) i humanistyczne (o kulturze). Który zatem spośród wymienionych typów czy grup nauk może mieć coś wspólnego z problemem istnienia Boga?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że istnieją dwie takie dziedziny, tj. teologia i filozofia. Niestety, teologia właściwie zakłada (czy przyjmuje) istnienie Boga i jest nauką (wiedzą) o Nim w świetle tzw. Objawienia (Biblii). Tak więc ani w religii, ani w teologii nie ma problemu istnienia Boga. Cała przecież religia (i teologia) ufundowana jest na takim przeświadczeniu.

W filozofii również problem Boga nie występuje wprost, nie stawia się tu pytania: czy Bóg istnieje? Głównym zagadnieniem filozofii jest tzw. problem bytu: co to jest byt? Jaki jest i dlaczego jest taki? Dlaczego w ogóle jest?

Ponadto obie te dziedziny są niekiedy kwestionowane co do statusu ich naukowości. Zasadniczo współcześnie nikt nie neguje naukowości tzw. nauk przyrodniczych, a szereg innych nauk stara się nawet do nich upodobnić.

Mając to wszystko na uwadze, rozważanie naszego problemu (Bóg a nauka) należy ograniczyć do nauk przyrodniczych. Jak wspomniano, każda nauka ma przede wszystkim swój przedmiot, czyli to, co bada, metodę, czyli sposób badania, a także cel (po co to robi). Co zatem jest (i może być razem) przedmiotem nauk przyrodniczych na czele z fizyką?

Ogólnie rzecz biorąc, jest nim świat materii poznawalny empirycznie³. Taka wiedza odnosi się więc do tego, co daje się ująć na drodze tego rodzaju doświadczenia. Dlatego niekiedy mówi się, że jest to wiedza o zjawiskach, dotycząca takiego aspektu świata, który daje się określać poprzez obserwacje i pomiary oraz wyrażać w ilościowym języku matematyki.

Słusznie zatem mówi się, że nauki przyrodnicze ograniczają się do

poznania guasj-matematycznego oraz ujmowania dostępnych empirycznie a mierzalnych aspektów świata. Tym zaś, co daje się mierzyć, jest to, co czasoprzestrzenne (rozciągłe), czyli inaczej materialne.

Każda nauka ma też, jak wspomniano, swoją metodę, zawsze dostosowaną do natury przedmiotu, którym się zajmuje. A można powiedzieć nawet więcej — to metoda wykrywa (=wyznacza) w rzeczywistości właściwy przedmiot danej nauki i decyduje o jej charakterze. Metoda nauk przyrodniczych sprowadza się do obserwacji i eksperymentu, w których podstawową rolę odgrywa pomiar przedmiotu badania wyrażony w języku matematyki. Polega ona na podaniu dokładnej odpowiedzi na pytanie: jak coś się dzieje (funkcjonuje, zachodzi)? Tak pojęta odnosi się więc tylko do stosunków rzeczowych w świecie, tłumacząc jedne stany rzeczowe przez wskazanie na ich związek z innymi stanami rzeczowymi. Związki owe ujmuje w formuły matematyczne i nazywa prawami przyrody. Toteż tego typu poznanie dotyczy świata materii i tego, co się da w nim jakoś „zobaczyć” i nigdy nie może wykroczyć poza swój przedmiot. Inaczej mówiąc, taki rodzaj wyjaśniania rzeczywistości jest wobec niej immanentny. Z tego oczywiście nie wynika, że rzeczywistość ogranicza się do tego, co widzialne i daje się mierzyć. Istnieją bowiem inne aspekty świata nieilościowe, dlatego też mogą i powinny istnieć różne rodzaje wiedzy o charakterze naukowym, m. in. filozofia i teologia.

Jest rzeczą oczywistą, że Bóg niejako z definicji będący bytem duchowym, a więc niematerialnym, czyli nie podlegającym tak pojętemu doświadczeniu (i pomiarowi), nie może mieścić się w polu ani przedmiotu, ani metody tak pojętej nauki.

Żadna też nauka (z wyjątkiem teologii, ale to oddzielna sprawa) nie stawia sobie za cel poznania Boga i nie może tego robić właśnie ze względu na swój przedmiot i stosowane metody.

Zagadnienie Boga nie jest więc i nie może być problemem nauki. Można powiedzieć nawet więcej — w sensie ścisłym Bóg nie może stanowić przedmiotu żadnej nauki, właśnie z racji swego sposobu bytowania. Jest On transcendentnym ontycznie i epistemicznie. Nauka natomiast wymaga istnienia przedmiotu danego jakoś bezpośrednio

nio w poznaniu i dającego się dzięki temu badać. Zebranie zaś informacji na jakikolwiek temat nauki nie stanowi.

Gdzie zatem pojawia się problem Boga, jeśli nie w nauce filozofii i teologii? Najkrócej mówiąc, jest to problem światopoglądu, problem konkretnego człowieka. Każdy myślący człowiek musi sam sobie go rozstrzygnąć, ma zaś do dyspozycji różne źródła informacji o rzeczywistości. Podstawowym jest jego własne doświadczenie życiowe oparte na poznaniu zdroworozsądkowym. Ponadto korzystać może zarówno z istniejącej religii (teologii), jak też nauki i filozofii. Rzecz jednak w tym, by korzystać z nich zgodnie z zakresem ich kompetencji. Właściwie na skutek braku znajomości owych dziedzin dochodzi czasami do przeciwstawiania sobie owych dziedzin, zwłaszcza religii nauce⁴. Tymczasem dziedziny te są względem siebie autonomiczne, mają odrębne przedmioty i cele.

Dlaczego zatem mówi się niekiedy o ich sprzeczności? Dzieje się tak w związku z tym, że niektóre teorie naukowe graniczą z doktrynalnymi elementami religii. W interesującej nas kwestii chodzi o hipotezę powstania świata (w nauce) i mówienie o Bogu jako o przyczynie rzeczywistości (w religii). Nauka także zajmuje się przyczynami występującymi w naturze i mówi o tzw. prawach i siłach przyrody. Wskazywane w niej naturalne przyczyny wyjaśniają jednak wystarczająco zjawiska obserwowane w świecie, dlatego nie potrzebuje ona żadnej hipotezy istnienia Boga.

Inaczej rzecz wygląda w religii. Tutaj mówiąc o Bogu jako o przyczynie świata, ma się na uwadze inaczej pojmowaną przyczynę — przyczynę w sensie ontycznym, tak jak w filozofii. W religii Bóg jest pojmowany jako ostateczna przyczyna istnienia całej rzeczywistości. „Wyjaśnianie” religijne nie znosi więc wyjaśniania naukowego, ani go nie dubluje; rozgrywa się na innej płaszczyźnie. Nauka zatem w sprawie istnienia (bądź nieistnienia) Boga z konieczności musi zachowywać neutralność. Jedynie w filozofii, i to nie każdej, lecz tylko pojętej klasycznie, która jest wiedzą o charakterze naukowym (w sensie analogicznym) dochodzi do „wykrycia” istnienia Absolutu (Boga) jako bytu — w stosunku do świata — zewnętrznego i będącego przyczyną jego istnienia. Odkrycie to dokonuje się w wyniku

badania bytu (istniejących rzeczy) i jego koniecznych racji. Nie da się bowiem filozoficznie wyjaśnić ani świata, ani człowieka bez przyjęcia istnienia Absolutu, którego religia nazywa Bogiem. Inaczej ludzki rozum popada w sprzeczność — stwierdzając istnienie uprzyuczynowanych bytów, a nie przyjmując dlań proporcjonalnej (ostatecznej) przyczyny.

Jak więc to się dzieje, że formułuje się czasami tzw. naukowe argumenty za istnieniem Boga, skoro, jak stwierdziliśmy, nauka w tej sprawie zachowuje neutralność?

Punktem wyjścia takiej argumentacji jest zasadniczo obraz świata, jaki przedstawiają dziś nauki przyrodnicze. Zdaniem zwolenników argumentacji sam fakt istnienia nauki świadczy o tym, że rzeczywistość jest racjonalna, daje się bowiem badać. To zaś z kolei ma znaczyć, że nie jest ona dziełem przypadku, lecz pochodzić musi od jakiejś Inteligencji.

Również występowanie ewolucji ma wskazywać — ich zdaniem — na istnienie kierującego nią Rozumu. Istnienia Boga dowodzić miały także niektóre teorie kosmologiczne, wskazujące na czasowość świata (argumenty z entropii czy tzw. ucieczki galaktyk). Wnioskuje się tutaj, że jeśli świat nie jest wieczny, to ma swój początek i Początkodawcę⁵.

Wskazano powyżej na zasadnicze przesłanki, na podstawie których wyprowadza się wniosek — Bóg istnieje. Warto i trzeba zatem zwrócić uwagę na charakter prezentowanej argumentacji. W żadnej z nich teza o istnieniu Boga nie wynika bezpośrednio z przyjętych przesłanek, lecz ma jedynie charakter postulatu. Przedstawiony obraz świata okazuje się niezrozumiały, a więc, zdaniem jego interpretatora, postuluje przyjęcie Boga jako takiej przyczyny, która pozwala go zrozumieć. Rozumowanie takie wykracza więc poza samą naukę i nie jest jej częścią⁶. Jego wniosek zaś, który skądinąd może być prawdziwy, ma jedynie charakter postulatywny i probabilistyczny — bowiem nie wynika on logicznie z danej teorii. W rozumowaniu takim występuje więc brak ciągłości czy przeskok logiczny. Ma ono charakter nadbudowanej nad wynikami nauk przyrodniczych refleksji *quasi-filozoficznej*. Nie należy zatem *stricte* ani do filozofii, ani też do nauki.

W przyjęciu wniosku o istnieniu Boga decydującą rolę gra światopogląd człowieka interpretującego dostępne mu wyniki nauk szczegółowych. Tak np. ta sama teoria ewolucji jest „wykorzystywana” zarówno przez teistów jak i ateistów, by potwierdzić dwa różne względem siebie stanowiska. Nauka zatem, jak twierdzimy, ani nie może udowodnić istnienia Boga, ani też tezy o jego istnieniu obalić. Nie wymaga również ateizmu, jak chcieliby niektórzy. Potraktowana sama w sobie jest względem problemu istnienia Boga neutralna.

Człowiek budując sobie pogląd na świat potrzebuje wiedzy ogólnej, rzetelnej i zarazem dotyczącej spraw dlań zasadniczych. Dlatego też chce również znać odpowiedź na pytanie o istnienie Boga. Sama nauka (wąsko pojęta) takiej odpowiedzi mu nie udzieli, bo nie może. Trzeba pamiętać, że nauka ma charakter ściśle określonego narzędzia o ograniczonych kompetencjach, a nie jest uniwersalnym środkiem do rozwiązywania wszelkich ludzkich spraw. Z kolei ani religia, ani filozofia nie powstają na podstawie poznania naukowego⁷.

Nauka, owszem, może wspierać czyjeś przekonania religijne, a tzw. argumenty naukowe za istnieniem Boga mogą często być bardziej przekonujące dla niejednego człowieka niż ścisła (i trudna dlań) argumentacja filozoficzna.

Teza o istnieniu Boga nie należy zatem dó nauki, co jednak wcale nie znaczy, że jest ona nienaukowa czy antynaukowa — po prostu nie podlega takiej kwalifikacji. Jest twierdzeniem należącym i do religii (teologii), i do filozofii, i jeśli ktoś chce, to w tym ostatnim przypadku może je zasadnie określić jako tezę naukową (filozoficzną). Nie ma bowiem racjonalnych podstaw, by pojęcie wiedzy naukowej zacieśniać do samych tylko nauk szczegółowych z ich fragmentarycznymi i hipotetycznymi rozwiązaniami. Tym bardziej że tak aspiracje, jak i możliwości ludzkiego rozumu do pełnego poznania świata (prawdy) spełnia dopiero filozofia *sensu stricto*⁸.

PRZYPISY

¹ Por. np. St.L. Jaki: *Cod and the Cosmologists*, Edinburgh 1989; C. Tresmontant: *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970.

2 Por. np. S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.

3 Por. *Encyklopedia fizyki współczesnej*, Warszawa 1983.

⁴ Por. M.A. Krąpiec: *Chrześcijanin wobec nauki i religii*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973, s. 243-281; por. także *Nauka. Światopogląd. Religia*, (red. Z. Zdybicka), Warszawa 1989.

5 Filozoficzną i pozafilozoficzną argumentację za istnieniem Boga omawia w swojej książce Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 292-299.

6 Por. Z.J. Zdybicka: *Naukowy obraz świata materialnego a problem istnienia Boga*, w: ZN KUL 11 (1968) 2, s. 15-26.

i Por. Z.J. Zdybicka: *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

8 Chodzi tu o filozofię pojętą klasycznie, gdzie stanowi ona wiedzę o charakterze naukowym (sprawdzalną), autonomiczną w stosunku do innych nauk i religii (teologii) oraz jej teorią realnie istniejącego bytu i jego koniecznych przyczyn, por. M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

Włodzimierz Dłubacz

Byt a Bóg w filozofii klasycznej*

Filozofia w sensie klasycznym, a więc filozofia jako wiedza racjonalna i autonomiczna, powstała w starożytnej Grecji.

To myśliciele helleńscy odkryli ów filozoficzny aspekt rzeczywistości wyrażając go pojęciem bytu¹. Streszczało się w nim filozoficzne doświadczenie świata. Pojęcie to ogarniało sobą całą rzeczywistość. Z nim zaś z konieczności wiąże się pojęcie bytu Absolutnego. To pierwsze powstaje na kanwie bezpośredniego poznania świata, natomiast to drugie jest wynikiem filozoficznego wyjaśniania ujętej w aspekcie bytu rzeczywistości. Treść pojęcia Absolutu jest wyznaczona przyjętym rozumieniem owego bytu². Filozof bowiem niczego więcej nie wie o Absolucie, niż pozwalała mu na to jego wiedza o bycie. Dlatego problem Absolutu pojawił się wraz z powstaniem filozofii, a nawet poniekąd był problemem, który ją zrodził³.

Poszczególne koncepcje absolutu powstawały w wyniku poszukiwania proporcjonalnych racji (czy przyczyn) dla świata, były przeto odpowiedziami na stale ponawiane pytanie o ostateczne przyczyny bytu. A ponieważ refleksja filozoficzna (ontologiczna) ulegała stałemu pogłębianiu, w wyniku czego zmieniała się też wizja bytu, to z kolei pociągało za sobą zmianę koncepcji Absolutu jako jego racji ostatecznej. Innymi słowy, upraszczając, można powiedzieć, że jaka była wizja bytu, taka też była (proporcjonalnie) wizja Absolutu,

* Referat wygłoszony na V Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, wrzesień 1995 r.

albowiem ta — jeśli tylko system był konsekwentny — była funkcją pierwszej.

Tytułem przykładu można tu przywołać dwie różne, aczkolwiek mieszczące się w klasycznym nurcie filozofowania koncepcje Absolutu. Jedną z nich jest koncepcja wypracowana przez Arystotelesa, drugą zaś koncepcja Tomasza z Akwinu.

Jak wiadomo, Stagiryta wskazał na Pierwszy Motor będący przyczyną celową ruchu w kosmosie, jako na byt (substancję) Absolutny⁴. Określił Go, zgodnie z kategoriami swej teorii bytu, jako Czystą Formę i Czysty Akt oraz przydzielił niezależnie od filozofii miano Boga. To w wyniku analizy faktu ruchu (dokładniej: zmieniających się bytów) doszedł do wniosku, że ów Bóg musi istnieć i być bytem całkowicie niezmiennym, transcendentnym oraz udzielającym ruchu przez bycie przedmiotem pożądania tzw. pierwszej sfery niebios. Teoria ta odpowiada w pełni arystotelesowskiej koncepcji bytu i na niej się też opiera. Byt bowiem to dla Stagiryty przede wszystkim konkret-substancja, złożona z formy i materii, będących do siebie w stosunku aktu i możliwości. O bytowości owej substancji decyduje zasadniczo forma; ona nadaje materii określoność (=bytowość). Dlatego też to forma (istota) stanowi tu miarę bycia bytem (=czymś realnym)⁵, a pierwszy byt, jako najdoskonalszy, może być pojęty tylko jako Forma (Czysta). Jednakże nazywanie owej Formy Bogiem nie jest tu wynikiem przyjętego filozoficznego rozumienia rzeczywistości (bytu), lecz osobistego przekonania Arystotelesa, że tylko tak filozof może pojmować Boga. Pojęcie Boga zostaje tu wyraźnie „okrojone” czy zredukowane — na miarę właśnie filozoficznego rozumienia rzeczywistości (bytu).

Tomasz z Akwinu, choć nawiązuje do Arystotelesa, to jednak tworzy całkowicie inną teorię Absolutu (Boga). Dzieje się tak dlatego, że dysponuje on zupełnie innym rozumieniem rzeczywistości — inną, tzw. egzystencjalną koncepcją bytu, gdzie miarą bycia bytem (czymś realnym) jest nie niezmienność, ale istnienie. Dla Arystotelesa być bytem, przede wszystkim znaczy być czymś określonym. O tym zaś decyduje — jak wcześniej wspomniano — forma, i dlatego Absolut jest tu rozumiany jako Forma (Czysta)⁶.

Dla Tomasza zaś być bytem — znaczy być czymś istniejącym. W związku z czym i Absolut zostanie tu pojęty jako Istnienie (Czyste). Zasadniczym złożeniem bytu jest wedle Akwinaty złożenie z istoty i istnienia. Każdy tak złożony byt jest tzw. bytem przygodnym. Absolut zaś jawi się jako byt Konieczny, sprawcza przyczyna istnienia świata (*resp.* bytów przygodnych), czyli jego Stwórca oraz Opatrzność. Jest On także Osobą.

Dla Arystotelesa Bóg nie był ani stwórcą świata, ani dłań opatrznością; był jedynie celową przyczyną ruchu w świecie, choć jednocześnie nic o tym nie wiedział. Sam świat był zaś ze swej natury wieczny.

U Tomasza natomiast Bóg jest stwórcą „całego” bytu: jego istnienia, natury i zmian. Występuje tu pełna harmonia tej koncepcji z chrześcijańską wizją Boga⁷.

Obie przedstawione teorie Absolutu — i Arystotelesa, i Tomasza — wyrastają z logicznie wcześniejszych, metafizycznych wizji rzeczywistości (jako bytu) i są ich swoistą konsekwencją. Zarówno pojawienie się w nich problemu bytu Absolutnego, jak i jego określone rozwiązanie jest tu ich zagadnieniem wewnętrznym i koniecznym.

Koncepcja Absolutu pojawia się bowiem w filozofii jako nieodłącznie związana z procedurą wyjaśniania świata (bytu); z „logiką” filozofowania. Problem Absolutu jest przeto immanentnym problemem filozofii. Nie jest on (i nie powinien być) inkorporacją religijnego pojęcia Boga do myślenia filozoficznego. Jest on zatem ze swej istoty neutralny w stosunku do światopoglądu i religii.

Pytanie o istnienie Boga nie występuje więc w filozofii wprost, a podstawowym jej problemem nie jest problem Boga, lecz problem bytu: co to jest byt? Jaki jest i dlaczego jest taki? Dlaczego w ogóle jest?

Z kolei pamiętać trzeba, że samo pojęcie Boga też nie jest pochodzenia filozoficznego, jest ono pojęciem z dziedziny religii. W filozofii natomiast występuje pojęcie Absolutu, którego desygnatem jest byt Boży. Innymi słowy — krótko rzecz ujmując — to, co w filozofii określa się mianem Absolutu, to w religii określa się mianem Boga⁸.

Tak więc w filozofii pojawia się zagadnienie bytu Absolutnego. Jak zatem do tego dochodzi? W filozofii klasycznej przedmiotem

poznania jest wszystko to, co istnieje; cała rzeczywistość zwana bytem. Byt ów (dokładniej: byty) tym, że jest i czym jest, prowokuje ludzki rozum w ogóle (nie tylko filozofów) do stawiania pod jego adresem fundamentalnych pytań i szukania nań odpowiedzi⁹. Już spontanicznie ludzkie poznanie świata kulminuje w pytaniu typu: „dla-czego?”. Jego zaś podstawą — jest ostatecznie struktura bytu-konkrety: jego złożenie z tworzących go czynników. Są nimi przede wszystkim jego istota i istnienie¹⁰. Fakt więc nietrwałości (przygodności) bytu jest spowodowany (i wytłumaczalny) owym złożeniem, czyli nietożsamością tych elementów. A pytanie „dla-czego?” jest właśnie pytaniem o rację takiego (złożonego) bytu. Ludzki rozum bowiem jest „zaniepokojony” (zdziwiony, zaskoczony) tym, że taki nie mający w sobie racji swego istnienia byt — istnieje! Poznanie (doświadczenie) to zwiędca dopiero przyjęcie istnienia jakiegoś nie znanego bliżej, a wyższego, czy innego rodzaju bytu-przyczyny (pierwszej). Ludzki rozum zaś nie może takiego wyjaśnienia nie przyjąć — pod groźbą przyjęcia występowania w świecie (i poznaniu) absurdu. Musiałby bowiem uznać, że poznawany przez niego byt jest „uprzyczynowany” (tzn. domaga się istnienia swojej przyczyny) i zarazem, że takiej przyczyny nie ma. To właśnie jest sprzeczność. Nie pozwala jej uniknąć ani hipotetyczne przyjęcie nieskończonego w czasie ciągu uprzyczynowanych przyczyn (bytów), ani też uznanie za początek rzeczywistości nieokreślonego przypadku¹¹.

Tak więc podstawowe poznanie (doświadczenie) bytów występujących w świecie konkluduje przyjęciem istnienia ich przyczyny. Gdy dzieje się to w poznaniu spontanicznym, zdroworoządkowym, to doświadczenie to jest podstawą pojawienia się religii (przeświadczenia o istnieniu Boga). Gdy zaś rzeczywistość (byt) badana jest metodami filozoficznymi, wówczas pojawia się filozoficzna teoria Absolutu. Są to jednak różne sposoby poznania istnienia, ostatecznie tego samego bytu — Boga.

W filozofii to spontaniczne i w pewnym sensie naturalne dla człowieka poznanie bytu Absolutnego zostaje uwyraźnione. W badaniu tym okazuje się, że każdy znany nam konkret jest bytem niekoniecz-

nym, powstałym i przemijającym, innymi słowy: przygodnym. Jako złożony z istoty i istnienia świadczy swoją budową, że nie istnieje sam z siebie i dzięki sobie. W aspekcie przede wszystkim tego, że jest, wskazuje na istnienie swej przyczyny poza sobą. Taki byt wymaga więc z konieczności istnienia bytu nieprzygodnego, czyli koniecznego, Absolutnego, jako swojej przyczyny. Dopiero wtedy może on zaistnieć i zarazem być dla ludzkiego intelektu zrozumiały. Nieprzyjęcie istnienia bytu Absolutnego jest tu więc równoważne negacji faktu przygodności bytów-rzeczy. A negacja tego faktu jest z kolei odrzuceniem podstawowego doświadczenia świata, jakie każdy człowiek posiada — faktu przemijalności i czasowości wszystkiego.

Gdyby przeto byty-rzeczy nie były przygodne, to nie wymagałyby przyczyn(y) poza sobą. Same byłyby Absolutem, a nim nie są! To uzasadnienie jest zatem niepodważalne¹².

Tak więc istnienie Absolutu odkrywa się w filozofii na drodze analizy natury bytów i jego koniecznych przyczyn. W strukturze filozofii stanowi zaś zwieńczenie ogólnej teorii bytu.

Problem bytu Absolutnego nie przychodzi więc do filozofii z zewnątrz, lecz jest jej zagadnieniem wewnętrznym i powstaje w trakcie występującego tu ostatecznościowego wyjaśniania bytu-konkrety. Wszystko zaś, co się na terenie filozofii o Nim wie — a więc o Jego istnieniu i naturze (czym-kim jest?), pochodzi z badania danego doświadczalnie bytu-rzeczy.

Dlatego w filozofii istnieje zawsze ściśle powiązanie danej koncepcji Absolutu z występującą w niej koncepcją bytu.

Bóg jednak okazuje się bytem całkowicie transcendentnym (mówi się — Tajemnicą) i w swym istnieniu i dla ludzkiego poznania¹³. Dlatego nie stwierdza się nigdy Jego istnienia wprost, lecz właśnie nie wprost, poprzez badanie świata (bytu), którego istnienie jest niemożliwe bez takiej Przyczyny.

Jak Go zatem można pojąć, skoro nie posiadamy pozytywnego poznania Jego natury? Bliższe poznanie Jego istoty dokonuje się na dwa sposoby: (1) na drodze tzw. negacji tego wszystkiego, co w bytach ograniczone i potencjalnie (kategorialne), i (2) na drodze przy-

pisywania Mu doskonałości bytowych (właściwości transcendentalnych i osobowych) bez ograniczeń¹⁴.

W filozofii w ogóle, a zwłaszcza w poznaniu bytu Absolutnego, niezwykle ważną rolę odgrywa analogia, będąca „trzecią drogą” między poznaniem jednoznacznym a wieloznacznym. To dzięki tzw. analogii transcendentalnej (podobieństwie między bytami ujętymi transcendentalnie), opartej na relacjach powszechnobytowych, koniecznych, relnych, jest możliwe poznawcze ujęcie wszelkich bytów o różnych treściach i indywidualnych strukturach. To dopiero pozwala na poznanie innych bytów powiązanych analogią, w tym stwierdzenie konieczności istnienia Absolutu i określenie Jego natury. Takie relacje jak: istota — istnienie; cel — środek; odwzorowanie — wzór, „przebiegają” przez wszystkie byty i wskazują na Boga jako na główny ich Korelat¹⁵.

Z analizy metafizycznej wynika, że wszelkie przydzielane Bogu nazwy (atrybuty), poza nazwą „czyste istnienie”, są zależne od ludzkiego sposobu poznawania świata. Człowiek też pojmuje Go (i pojmował w swoich dziejach) na wzór siebie (osoby). Zasadniczo nie myli się wtedy, choć jednocześnie wiąże się z tym niebezpieczeństwo antropomorfizacji pojęcia Boga, jak i — w związku z tym — możliwość pojawienia się ateizmu. Ludzie bowiem nie tworzą sobie Boga, lecz jedynie Jego wyobrażenie.

W filozofii jednak rzecz ma się nieco inaczej. Ponieważ stwierdza się tu, że w bycie (przygodnym) to akt istnienia decyduje o jego realności i doskonałości, wnosi się z tego, że istotą Boga jest Jego istnienie. Wykrywa się to (i inne atrybuty) na drodze analizy koniecznych i ostatecznych warunków istnienia bytu oraz jego transcendentalnych właściwości. Byty bowiem posiadają w sobie określone podobieństwo — z racji swego istnienia i pochodzenia — do swej pierwszej przyczyny. To właśnie pozwala na przydzielenie Bogu pewnych atrybutów (cech). Mają one jednak zasadniczo charakter negatywny (pierwszy sposób), tzn. nie mówią one kim On jest, lecz kim nie jest. Dlatego twierdzi się w filozofii (paradoksalnie), że Bóg jest tu znany jako nieznan. Jaki zatem Bóg nie jest? Byty są złożone, Bóg więc nie; są zmienne, On nie; czasowe, On nie; materialne, On

nie; ograniczone, On nie. Ponadto — pozytywnie (drugi sposób) — przypisuje Mu się bycie Intelktem Czystym, Prawdą (Poznaniem), Dobrem (Miłością), Pięknem, Pełnią Istnienia, Stwórcą, Duchem i Osobą. Mając takie cechy jest Absolut tożsamy z Bogiem religii (chrześcijaństwa).

Tak więc filozofia o Bogu mówi zasadniczo o tym, co jawi się w pojęciach transcendentálnych, choć jednocześnie modelem pojmowania Go jest tu ludzka osoba.

Jak zatem w perspektywie filozoficznej przedstawia się stosunek takiego Absolutu do świata, a zwłaszcza do człowieka.

Absolut jawi się tu jako pierwsza przyczyna świata w trojakim znaczeniu: 1) sprawczym (świat zawdzięcza Mu swoje istnienie i trwanie); 2) wzorcym (porządek w świecie jest przez Niego zaplanowany i kierowany); 3) celowym (On sam stanowi motyw-powód tworzenia świata, dlatego też świat realizuje jego plan i do Niego zdąża).

Świat nie istnieje więc sam z siebie, lecz na mocy uczestnictwa (partycypacji) w istnieniu Absolutu¹⁶.

Podsumowując należy stwierdzić, co następuje. Filozofia pojęta klasycznie jest racjonalną wiedzą o całej rzeczywistości, wiedzą o charakterze naukowym (sprawdzalną), niezależną od innych nauk i religii (teologii). Jej przedmiotem jest byt (*resp.* istniejące konkrety jako byty), metodą odkrywanie przyczyn, a celem ostateczne wyjaśnienie.

W filozofii tej zagadnienie istnienia Boga (ze swej istoty światopoglądowe) nie występuje wprost. Podstawowym problemem filozofii jest problem bytu. Streszcza się on w następujących pytaniach: co to jest byt? jaki jest i dlaczego jest taki? oraz dlaczego w ogóle jest (czyli istnieje)?

W związku z ostatecznościowym wyjaśnianiem bytu (*resp.* bytów przygodnych) pojawia się — w ramach ogólnej teorii bytu — teoria bytu Absolutnego. Pełne filozoficzne poznanie bytów konkluduje bowiem przyjęciem istnienia ich ostatecznej przyczyny — owego Absolutu. Stwierdzenie konieczności Jego istnienia i określenie Jego natury dokonuje się na podstawie badania bytu (istniejącej rzeczywistości) — przedmiotu filozofii.

Problem Absolutu jest zatem immanentnym zagadnieniem metafizyki ogólnej. Pojęcie Boga natomiast jest pochodzenia religijnego, ale ze względu na określone podobieństwa obu koncepcji najwyższego bytu, można stwierdzić, że mają one ten sam desygnat.

Zagadnienie bytu Absolutnego jest przeto nieodłącznie związane z filozoficznym doświadczeniem świata. A ono zaś stanowi naturalne i racjonalne zarazem źródło występowania (wciąż) w kulturze problemu Boga. Dlatego właśnie problem ten nie znika z ludzkiego życia, bo jest on ostatecznie problemem fundamentalnego rozumienia rzeczywistości. Wydaje się też, że filozofia, która nie podejmuje owego zagadnienia bytu Absolutnego, nie zasługuje w pełni na miano filozofii.

PRZYPISY

! Por. np. E. Gilson: *Byt i istota*, Warszawa 1963; W Dłubacz: *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 126-127.

2 Por. np. M.A. Krąpiec: *Metafizyka*, Lublin 1982, s. 514–527; tenże: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 195-197.

3 Por. E. Gilson: *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982; W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1980.

4 Por. W. Dłubacz: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

5 Z tego powodu koncepcje tę nazywa się esencjalną. Na temat Arystotelesa koncepcji substancji por. np. M.A. Krąpiec, T. Żeleźnik: *Arystotelesa koncepcja substancji*, Lublin 1966; J. Owens: *The Doktrin of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1798 (3); W. Dłubacz: *Arystotelesa problem OUZIA*, w: RF 39-92) z. 1, s. 225-240.

6 Por. W. Dłubacz: *Problem Absolutu...*, dz. cyt., s. 153-164.

7 Por. E. Gilson: *Byt i Bóg*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1968, s. 281-332; oraz L.J. Elders: *Filozofia Boga*, Warszawa 1992.

8 Por. Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia*, Lublin 1994 (2).

9 Por. M.A. Krąpiec: *Metafizyka*, Lublin 1978 (2), s. 517.

10 Por. *ibidem*, s. 519.

1' *Ibidem*.

12 Por. S. Kamiński: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 151-177.

13 Por. Z.J. Zdybicka: *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 272-339.

14 Właściwości transcendentalne to właściwości przysługujące wszystkim rzeczom jako bytom; charakteryzują więc każdy „wypadek” bycia bytem.

15 Por. M.A. Krapiec: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1995 (2); E.C. Mascall: *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961.

16 Por. Z.J. Zdybicka: *Teoria partycypacji bytu*, Lublin 1972.

Henryk Kiereś

Klasyczna („prywatna”) teoria sztuki

Prawdą jest, że sztuka przenika nasze życie na wskroś, ale prawdą jest również, że „sztuka jest trudna”; trudno ją uprawiać, a jeszcze trudniej poznawać jej tajniki. Rzut oka na sztukę dnia dzisiejszego i na towarzyszącą jej teorię niesie z sobą potwierdzenie trafności przywołanego aforyzmu: w sztuce dominuje tzw. antysztuka, która programowo odcina się od piękna¹, a profesjonalni znawcy sztuki są skłóceni, bądź podobnie jak jej zwykli miłośnicy — zdezorientowani. Chociaż nie brak rzetelnych naukowo rozpraw, które śmiało wykraczają poza czysto sprawozdawcze ujęcie faktu antysztuki, głośno mówi się o kryzysie, a nawet o „śmierci” sztuki, czego przewidywanym następstwem ma być „śmierć” kultury europejskiej. Trudno nie spytać, czy kryzys, który byłby przeciw znakiem utraty rozumienia (sensu) świata, człowieka i jego poczynań, ma rzeczywiście miejsce?

Chociaż nie wszyscy są przekonani o jego obecności, można sądzić, że sam fakt głębokiej polaryzacji poglądów na problem sztuki i antysztuki jest jego symptomem. I tak, jedni uważają, że antysztuka jest przejawem zapaści kulturowej, a jej społeczna akceptacja to dokument zejścia kultury Zachodu na ideowe manowce², inni są zdania, że kryzys dotyczy wyłącznie teorii sztuki, że brakuje nam takiego wyjaśnienia, które pozwoliłoby zrozumieć antysztukę i usprawiedliwiłoby jej obecność we współczesnej kulturze³, wielu zwolenników zyskał pogląd, według którego antysztuka jest świadkiem oraz miejscem głębokiego przełomu kulturowego, że jest ona wzor-

cem (paradygmatem) postępowania i nadzieją na ostateczne wyzwolenie się człowieka z dotychczasowych idoli i mrzonek kulturowo-cywilizacyjnych, idoli „lansowanych” także na gruncie sztuki tradycyjnej⁴. — Kto ma rację?

Zanim odpowiemy na to pytanie, powtórzmy, że tocząca się dyskusja nie jest li tylko konfrontacją sankcjonowanych „teoretycznie” upodobań estetycznych, bowiem jej uczestnicy, zmuszeni osobiwością faktu antysztuki, wyraźnie odwołują się do twierdzeń i wyjaśnień filozoficznie podstawowych, czym rzecz jasna suponują pogląd, iż teoria sztuki *resp.* antysztuki powinna być zbudowana w kontekście filozoficznej teorii rzeczywistości. Chcą oni w ten sposób wyrazić słuszny pogląd, że ani sztuka *resp.* antysztuka, ani jej teoria nie są autonomiczne wobec kultury, że są one logicznie sprzężone z taką lub inną filozoficzną wizją świata, dzieląc z nią — każda na swój sposób — prawdę, fałsz i błąd. Wynika z tego, że teoretyk sztuki jest zobowiązany do postępowania filozoficznie samoświadomego, bowiem spór o sztukę i o teorię sztuki jest jednocześnie i nieodwołalnie sporem o filozofię.

Chociaż debata nad sztuką nowoczesną odsłania filozoficzny wymiar pytania o sztukę i zmusza jej uczestników do namysłu metafizycznego, jej poważnym niedostatkim pozostaje stosunkowo niewielka samoświadomość historycznofilozoficzna, dlatego niejednemu jej obserwatorowi jawi się ona jako spotkanie szkół mówiących odmiennymi „językami”, kierujących się nawykowo opiniami odnośnie do innych ujęć problemu sztuki, ale za to w równym stopniu roszczących sobie pretensje do monopolu na ostateczne rozstrzygnięcie tego problemu. Ten stan rzeczy skłania do sceptycyzmu bądź do relatywizmu, z którym zazwyczaj idzie w parze historycyzm (aktualizm) wnoszący z sobą głębokie rozwiązania natury ogólnofilozoficznej⁵. Rozwiązania te są równie głębokie, co jednostronne, jeśli nie fałszywe, bo przecież wiadomo, że sceptycyzm, a szczególnie relatywizm i suponowana przezeń ontologia (tzw. wariabilizm czy procesualizm) są poglądami wewnątrznie sprzecznymi, a więc negującymi własny sens oraz własne istnienie⁶. W tym stanie rzeczy powrót do dziejów filozofii, pokierowany intencją zrekonstruowania konku-

rających ze sobą teorii sztuki oraz przywołania ich tła filozoficznego — to zabieg nieodzowny.

Powyższy postulat jest w artykule realizowany proporcjonalnie, głównie z myślą o przypomnieniu zrębów tzw. prywatywniej teorii sztuki, która wyrasta z tradycji filozofii klasycznej, legitymującej się dorzeczną (realistyczną) i racjonalną metafizyką bytu (Arystoteles, Tomasz z Akwinu)⁷. Podczas prezentacji tej teorii będziemy się okazjonalnie zatrzymywać przy ujęciach konkurencyjnych, co —• miejmy taką nadzieję — dostarczy w miarę pełnego wglądu zarówno w problem, jak i w problematykę teorii sztuki w ich aspekcie historycznym oraz rzeczowym, co pozwoli również rozpoznać i usunąć niektóre głębsze nieporozumienia, które kładą cień na teorii „prywatywniej”.

Można sądzić, że pierwszą z zalet filozofii klasycznej jest adekwatne określenie zadań, jakie stoją przed filozoficzną teorią sztuki. Teoria taka musi mianowicie odpowiedzieć na następujące kluczowe pytania: Co to jest sztuka? Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki? Jaki jest związek sztuki z rzeczywistością? — Kolejność powyższych punktów widzenia na sztukę nie jest przypadkowa, bowiem każdy następny z nich zakłada odpowiedź na poprzedni, a ponadto każdy wymaga spełnienia właściwych sobie wymogów poznawczych, które są podyktowane wzrastającym stopniowo zaangażowaniem teoretycznym poszczególnych zagadnień. — Zatrzymajmy się nad logicznie pierwszym problemem dotyczącym istoty sztuki.

1. Co to jest sztuka?

Słowem „sztuka” (gr. *techne*, łac. *ars*) oznaczamy bądź czynność wytwarzania, bądź wytwór (lub sumę wytworów) tej czynności, czyli dzieło. Z kolei mówimy o dziełach Bożych, o dziełach natury, dziełach przypadku oraz o dziełach sztuki, a więc odróżniamy od siebie pojęciowo: stwarzanie, czyli powoływanie do istnienia przez Absolut, od wytwarzania, a w zakresie wytwarzania odróżniamy: wytwórczość „z natury”, np. kiedy człowiek rodzi człowieka lub kiedy ptak buduje gniazdo, oraz wytwórczość „z przypadku”, kiedy powstała

rzecz nie była celem działania, od wytwórczości dzięki sztuce, np. kiedy człowiek buduje dom lub kiedy maluje obraz⁸. Wiemy z doświadczenia, że sztuka jako czynność wytwarzania jest zewnętrznym wyrazem obecnej w nas wewnętrznej sprawności wytwarzania, a zatem ostatecznie z tą sprawnością, jak dawniej mówiono: cnotą, czyli dzielnością (gr. *arete*, łac. *habitus*), należy wiązać istotę sztuki.

Potwierdzenie powyższych intuicji, które są udziałem każdego z nas, bo każdy z nas jest — w różnym stopniu, ale z konieczności — wytwórcą, znajdziemy u klasyków problemu sztuki. Dla Arystotelesa sztuką jest „trwała dyspozycja do, opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia”⁹; tę samą myśl wyraża nie mniej zwięźle Tomasz z Akwinu: *ars est recta ratio factibilium*¹⁰, co się tłumaczy następująco: sztuka jest, poprawnym (prawdziwym, słusznym) „pojęciem” o rzeczy, która ma być wytwarzana; sztuka to umiejętność należytego tworzenia zamierzonych dzieł; sztuka to rozumna produkcja tego, co zaplanowane”. — W definicji Tomaszowej spotykamy dwa człony: *recta ratio* oraz *factibile*; poddamy je wyjaśnieniu.

Słowo *rectum* oznacza wszystko, co jest stosowne (odpowiednie, słuszne, właściwe, dobre, należyte) do zrealizowania zamierzonego celu w sztuce. Kto tę zgodność z celem sztuki widzi i ocenia? O zgodność czego z celem sztuki chodzi? Zadanie to jest spełniane przez rozum: poznaje on cel, obmyśla plan i za jego pomocą dobiera oraz kieruje wszystkim (czynności, tworzywa, narzędzia), co przydatne do osiągnięcia tego celu. Jest on więc podmiotem sztuki, który przejawia tę sprawność jako: a) znawca celu, b) autor formy-koncepcji dzieła, c) twórca planu wytwarzania, d) zawiadujący procesem wytwarzania. Wyrażenie *recta ratio* dotyczy więc głównie odpowiednio usprawnionego rozumu, rozumu dysponującego „poprawnym «pojęciem»” czy też rozumu „właściwie kierującego tym, co ma być wytworzone”, ale ponieważ wtórnie oznacza ono także cel, formę, plan wytwarzania, tworzywa, narzędzia, bowiem są one strukturalnymi składnikami oraz analogicznymi „racjami” sztuki (rozum kieruje, lecz jest on również kierowany przez te „racje”!) i identycznie podlegają wymogowi stosowności. O zgodności wymienionych „racji” ze sztuką rozstrzyga rozum, zatem jest on podmiotem sztuki oraz

ostateczną instancją oceny stosowności celu, formy, strategii wytwarzania, tworzyw itp. i oceny stosowności własnych decyzji, dzięki czemu może on doskonalić posiadaną sprawność sztuki¹². — Kiedy rozum nabywa usprawnień zwanego sztuką?

Sztuka aktualizuje się, czyli bierze swój początek wraz z poznaniem celu i z towarzyszącym mu uświadomieniem konieczności realizacji tego celu. Cel jest ostateczną racją wytwarzania, jest on w sztuce poznawany jako pierwszy, a zatem bez celu nie ma sztuki. Cel *resp.* przyczyna celowa jest w sztuce „przyczyną przyczyn” (*causa causarum*), to znaczy w jej świetle rozum integruje pozostałe jej przyczyny: sprawczą, którą jest sam rozum i jego decyzje, materialną, czyli podlegające przekształcaniu tworzywo, oraz formalną, którą jest forma-koncepcja dzieła. Chociaż cel sztuki jest analogicznie jeden, a jest nim „dobro zamierzonego dzieła” (*bonum operis*), w jego zakresie wyróżnia się cel sztuki jako sztuki, kiedy dobrem jest samo dzieło, np. okręt, oraz cel sztuki jako cel dzieła, np. pływający okręt. Cel sztuki i cel dzieła sztuki są tym samym, ponieważ funkcja okrętu, jaką jest pływanie, jest dobrem właściwym dzieła oraz sztuki budowania okrętów. Gdyby okręt nie pływał, byłby on dziełem nieudanym, z czego wynikałoby, że sztuce, która go wytworzyła, przytrafił się fałsz logiczny lub błąd. Dzieło świadomie pozbawione swego dobra (celu) właściwego będzie wytworem pozbawionym sensu. Przywołane rozróżnienie pokazuje, że dzieło, które realizuje swój cel, transcenduje własną autonomię, *resp.* że cel sztuki wiąże jej dzieła z realną rzeczywistością¹³.

Odróżniamy sztukę jako czynność od sztuki jako dzieła (lub sumy dzieł) sztuki. Sztuka jako czynność realizuje się pierwotnie na poziomie operacji myślowych, które prowadzą do wytworzenia — choćby w mglistym zarysie — formy-koncepcji dzieła. Sama koncepcja jest już wytworem, a zatem już na poziomie operacji myślowych mamy do czynienia ze sztuką. Kolejny aspekt sztuki jako czynności to ucieleśnianie formy dzieła w stosownym materiale pozapsychnym, co wymaga zaangażowania pracy mięśni i stosownych dla nich

usprawnień. Artystą jest zarówno twórca formy dzieła, jak i jego wykonawca¹⁴.

Stwierdziliśmy, że podmiotem sztuki jest rozum, mamy więc prawo spytać, o jakie funkcje rozumu chodzi? — Arystoteles odróżnia od siebie rozum teoretyczny (*to epistemonikon*) oraz rozum praktyczny (*to logistikon*), a ściśle rzecz biorąc, odróżnia on dwie naczelne funkcje ludzkiego intelektu: funkcję teoretyczną (*theoria*), kiedy rozum poznaje bezinteresownie prawdę, oraz funkcję praktyczną, kiedy rozum wykorzystuje posiadaną wiedzę w działaniu, to jest w postępowaniu (*praxis*) i w wytwarzaniu (*poiesis*). Sztuka nie jest więc cnotą teoretyczną, nie jest ona „usprawnieniem rozumu do poznawania prawdy”, nie jest także poznaniem i nie ma na celu poznania, lecz jest ona sprawnością rozumu praktycznego do takiego pokierowania — i bycia pokierowanym — wiedzą, które prowadzi do osiągnięcia poznanej dobra. Jej dzieła są obrazem wiedzy artysty oraz wyrazem jego woli¹⁵. — Co to jest *factibile*

Słowo *factibile* oznacza wszystko, co jest przez sztukę wytwarzane, a jest nim dzieło na wszystkich etapach jego powstawania, oznacza także wszystko to, co służy wytwarzaniu (plany, tworzywa, narzędzia, czynności), oraz sam rozum, który nie tylko kieruje, ale jest również kierowany, dzięki czemu podlega on przetwarzaniu *resp.* doskonaleniu. — Tworzywem sztuki jest potencjalnie wszystko, co może być przetwarzane, a więc zarówno materia nieożywiona i ożywiona, jak i ludzkie myśli, postawy i uczucia¹⁶.

W filozofii klasycznej operuje się pojęciem sztuki o bardzo szerokim (analogicznym) zakresie orzekania, bowiem skoro sztuka jest wszędzie tam, gdzie coś się wytwarza, sztukami są w równym stopniu logika i poezja, taniec i medycyna, malarstwo i hodowla, muzyka i medycyna itp. Pogląd ten budzi dziś przynajmniej zdziwienie, dlatego pod jego adresem wysuwane są liczne wątpliwości, np.: Czy tak szerokie pojęcie sztuki nie obniża rangi pewnych sztuk, np. poezji? Czy przypadkiem nie prowadzi ono do pomieszania ze sobą nauk, np. logiki i medycyny, rzemiosł, np. szewstwa, tkactwa, i sztuk pięknych? Czy wreszcie jego szeroki zakres nie powoduje, iż jest ono po prostu banalne poznawczo, a w konsekwencji mało przy-

datne w praktyce obcowania ze sztuką? — Czy przytoczone wątpliwości są trafne i zasadne? Rozważmy je po kolei.

Czy poezja, taniec bądź malarstwo tracą coś ze swojego społecznego splendoru, jeśli zostaną przyrównane do szewstwa czy tkactwa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy odwołać się do doświadczenia, bo to przecież ono, a nie jakaś popularna, ale aprioryczna opinia, powinno dostarczyć nam rozstrzygających argumentów. W jego świetle zgodzimy się, że na czym innym polega umiejętność dowodzenia wojskiem, rzeźbienia, szycia butów czy wyprowadzania wniosków z określonych przesłanek, ale zgodzimy się także z tym, że zarówno dla dowódcy, szewca, jak i logika czy rzeźbiarza wspólna jest istotowo identyczna umiejętność wytwarzania czegoś: dowódca wytwarza stan rzeczy pożądaną na polu bitwy, szewc — obuwie, logik — wniosek, lekarz — zdrowie, a poeta — wiersz. W każdym przypadku mamy do czynienia z wytwarzaniem jako czynnością świadomą, czyli celową i roztropną, ekonomiczną, której celem jest to, co zgodnie z zamierzeniem wytwórcy być powinno jako — jak zauważył Arystoteles — konieczne, prawdopodobne lub możliwe¹⁷. Respektuje to lekarz, szewc, logik i poeta, a jeżeli któryś z nich opanuje zasady własnej sztuki w stopniu doskonałym i nie będzie popełniał błędów, nazwiemy go mistrzem.

Z kolejnym pytaniem wiąże się podejrzenie o pomieszczenie ze sobą dziedzin nauki, rzemiosła oraz sztuki. Czy rzeczywiście takie pomieszczenie czy też bezzasadna unifikacja mają miejsce? Skoro doświadczenie poucza, że logika, medycyna, hodowla i poezja czy muzyka są sztukami, skąd bierze się powyższe podejrzenie? Z pytaniem tym należy się zwrócić do dziejów naszej kultury, do tych poglądów i przemian, które podniosły pewne sztuki do rangi nauk, inne zdegradowały do roli rzemiosła, a jeszcze innym nadały status sztuk tzw. pięknych. Należy zastrzec, że problem jest bogaty w konteksty historyczne i ideowo złożony, zatem jego pełne wyświetlenie wymagałoby gruntownych studiów kulturoznawczych; z konieczności musimy ograniczyć się do wskazania zaledwie jego kilku ważniejszych wątków.

Otóż zauważmy, że niektóre ze sztuk, np. logika czy matematyka,

dokonują się na poziomie operacji czysto myślowych, a to je zbliża do czynności poznawczych. Jednakże samo myślenie *resp.* rozumowanie, które dokonuje się w oparciu o określone przesłanki (założenia), nie jest równoznaczne poznawaniu czegoś, bowiem prawdziwość jego konkluzji jest pochodna od prawdziwości przyjętych przesłanek. Także myślenie o czymś nie jest poznawaniem tego czegoś, a złudzenie jego poznawczości bierze się stąd, iż jest ono czynnością aktowo zorganizowaną, wyposażoną w intencję i dotyczącą określonego przedmiotu. Myślenie jest czynnością przypoznawczą, jest ono użyteczne (w formie logiki lub matematyki) przy opracowywaniu naszego doświadczenia na etapie nadawania mu stosownej formy, np. na etapie rozumowania (następującego po pojęciowaniu i sądzeniu) lub w matematycznym przyrodoznawstwie, które wykorzystuje systemy logiko-matematyczne nie tylko do opisu doświadczenia, ale także w fazie heurystyczno-hipotetycznej (stąd podział np. fizyki na doświadczalną i teoretyczną) właśnie sprawiło, że logika i matematyka stały się w czasach nowożytnych i współcześnie naukami, ale weszły one do panteonu nauk z przymiotnikiem: formalne (w odróżnieniu od realnych: przyrodoznawstwa i humanistyki, oraz filozofii i teologii). Natomiast do wydzielenia sztuk tzw. pięknych i późniejszych rzemiosł przyczyniły się różne podziały sztuk, które nie były wolne od różnego rodzaju supozycji filozoficznych lub społeczno-kulturowych, np. sztuki, które nie wymagały wysiłku fizycznego nazwano sztukami wolnymi, a ich autora i adresata widziano właśnie w człowieku-obywatelu, a nie w niewolniku czy człowieku niższego stanu (rzeźbiarzu, szewcu, murarzu), którego zajęcia wymagały pracy mięśni. Podobne i równie aprioryczne podziały, np. podział na rzemiosła i na sztuki tzw. piękne, tak mocno wrosły w świadomość społeczną, że dziś uważamy je — wbrew doświadczeniu! — za oczywiste i obowiązujące. Warto w tym miejscu przytoczyć ważką wypowiedź Tomasza, który rozważywszy kwestię podziału sztuk i uznawszy wyższość sztuk wyzwolonych, służebnych wobec poznania teoretycznego, powiada: „Z tego zaś powodu, że sztuki wyzwolone są wyższe od mechanicznych, nie wynika, by pierwsze bardziej zasługiwały na miano sztuki niż drugie”¹⁸. Tomasz chce powiedzieć,

że podział sztuk jest sprawą wtórną wobec problemu istoty sztuki, że każda sztuka pozostanie sztuką niezależnie od jej doniosłości w życiu ludzkim, jakkolwiek ostatecznym kryterium podziału sztuk należy poszukiwać ujmując poszczególne sztuki pod kątem ich miejsca w hierarchii celów partykularnych, umożliwiających realizację właściwego celu życia człowieka¹⁹. I wreszcie ostatnia wątpliwość, według której klasyczne określenie sztuki jest w gruncie rzeczy banalne poznawczo i w związku z tym bezużyteczne praktycznie. Czy tak jest? Odnotujmy wpierw, że zwolennicy powyższego poglądu są przekonani, że definicja sztuki powinna być pomocna w odróżnianiu sztuki *resp.* dzieła sztuki od nie-sztuki i jej wytworów, a powinna to zagwarantować wyszczególniając konieczne i dostateczne (wystarczające) kryteria sztuki *resp.* dzieła sztuki lub — jeśli operują oni pojęciem sztuk tzw. pięknych, powinna ona podać kryteria piękna *resp.* wartości estetycznej i (lub) artystycznej. — Jaki charakter ma klasyczna definicja sztuki?

Otóż powstałe dzięki niej pojęcie sztuki ma charakter analogiczny, to znaczy, treść oznaczona nazwą „sztuka” i realizowana w jej poszczególnych desygnatach jest w pewnej części ta sama, a w pewnej — różna. Inaczej mówiąc, w każdej sztuce branej oddzielnie zasady jej urzeczywistniania są różnorodne, ale cel pozostaje taki sam. Arystoteles nieustannie podkreśla, że w sztuce rozumne pokierowanie (*recta ratio*) dokonuje się ze względu na zawarte w *factibile* możliwości osiągnięcia zamierzonego celu, a ponieważ *factibile* jest niekiedy ogromnie bogate i zróżnicowane, „uniemożliwia to zastosowanie dowodzenia w sensie naukowym”. Sztuka porusza się w dziedzinie przypadłości, a tu może być tak lub inaczej, dlatego właśnie nie we wszystkich sztukach stosuje się identyczne zasady: „celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem sztuki budowania jest dom, a celem gospodarowania — bogactwo”. Skoro cele poszczególnych sztuk są tak odmienne, muszą się różnić także stosowne dla nich zasady, dlatego: „nie to samo jest słuszne w polityce i w poezji, i nie to samo w poezji, co w innych sztukach”. Co więcej, trudno mówić o istnieniu uniwersalnych reguł dla poszczególnych sztuk: „nie ma jednej sztuki lekarskiej dla wszystkich istniejących jestestw”²⁰. Wspom-

minaliśmy wcześniej, że w sztuce cel jest poznawany jako pierwszy i że cel determinuje *factibile*, a więc determinuje on również dobór stosownych dla danej sztuki oraz stosownych w danym przypadku zasad-reguł. Jak to wyraża Arystoteles: w jednej sztuce mogą istnieć różne reguły, które zaprowadzą tę sztukę do jej celu właściwego.

Przytoczony wywód Stagiryty może posłużyć dwóm sprawom. Po pierwsze, unieważnia on dość popularne przekonanie, iż to Arystoteles jest twórcą definicji sztuki, według której sztuka jest wytwarzaniem według uniwersalnych reguł. Taki pogląd należałoby raczej wiązać z Platonem, który wymagał od artysty „naśladowca wyglądy rzeczy”, aby kierował się receptami, „jakie podaje prawo i mądry prawodawca”. Platon miał po temu powody systemowe, a mianowicie, idealne państwo, w którym sztuka powinna pełnić określone funkcje i dlatego właśnie powinna być oparta na powszechnych zasadach; zasadach ściśle zdeterminowanych, stanowiących zarazem kryteria pozwalające odróżnić od siebie sztukę prawdziwą, czyli pożądaną z pewnych względów, od sztuki niepożądaną. Twórcą tych zasad nie może być artysta „naśladowca wyglądy”, ponieważ taki twórca „z natury niczego nie rozumie „, zatem należy ich oczekiwać od „mądrego prawodawcy”-filozofa²¹. Tak więc Platon jest początkodawcą poglądu, według którego na gruncie filozofii (sztuki) rozstrzyga się problem, kiedy sztuka jest piękna (prawdziwa, dobra) i zarazem ustala się uniwersalne kanony artystyczne. Dodajmy, że ten z gruntu błędny pogląd zdobył dużą popularność, czym wypaczył on estetykę filozoficzną i zaciążył negatywnie na jej relacji do samej sztuki.

I po drugie, wywód Arystotelesa jest swoistą filipiką przeciwko pokusie poszukiwania i urabiania uniwersalnej definicji sztuki, czyli definicji, która jednoznacznie podaje konieczne i wystarczające warunki-kryteria sztuki czy dzieła sztuki, bowiem wynika z niego, że każda taka definicja będzie aprioryczna, czyli będzie skażona normatywizmem i redukcjonizmem. Ma się rozumieć, identyczne niepowodzenie spotka każdą próbę zbudowania uniwersalnej definicji piękna czy wartości estetycznej. Do sprawy tej powrócimy.

Ciekawe, że do identycznych konkluzji doszli wspólnie zwoleńnicy tzw. antyesencjalizmu w teorii sztuki, którzy poddali krytyce popularne określenia sztuki i piękna, a w rezultacie tej krytyki oskarżyli je właśnie o normatywizm i redukcjonizm. Ze swej trafnej krytyki wyprowadzili oni jednak pochopnie wnioski, iż sztuka jest niedefiniowalna, że — paradoksalnie — nie posiada ona żadnej wspólnej istoty (*common nature; common denominator*) lub że na jej istotę składa się każdy jej przejaw. Wypada dodać, że antyesencjaliści nie znają klasycznej definicji sztuki, a jeśli znają jakąś jej uproszczoną postać, np. sztuka to zręczność (*skill*) tworzenia, uważają, iż jest ona banalna. Dlaczego? Bo nie podaje żadnych kryteriów jednoznacznie określających, kiedy sztuka jest piękna. — Dzieje się tak dlatego, bowiem nowożytna i współczesna teoria sztuki porusza się pomiędzy Scyllą jednoznaczności a Charybdą wieloznaczności w definicji sztuki. Jakie są tego owoce? Otóż, najkrócej mówiąc, jednoznaczność będzie zawsze prowadziła do redukcjonizmu i normatywizmu, czyli ugrzęźnięcie ona nieuchronnie w jakimś aprioryzmie, przy założeniu zaś wieloznaczności (*resp.* pluralizmu) w definicji sztuki (jak w przypadku antyesencjalistów wyrosłych z tradycji brytyjskiego empiryzmu i nominalizmu) sztuką będzie to, co uznamy za sztukę! Pomijając niezgodność z doświadczeniem i sprzeczności logiczne, w jakie uwikłany jest antyesencjalizm, zauważmy, że prowadzi on do innego aprioryzmu w teorii sztuki, a mianowicie do relatywizmu i konwencjonalizmu²².

Zatrzymajmy się przy jeszcze jednej ważnej kwestii. Otóż estetycy niezadowoleni z klasycznej definicji sztuki poszukiwali takiego określenia, które zawierałoby w sobie nie tylko kryteria pozwalające odróżnić od siebie sztukę i nie-sztukę, *resp.* poznanie, moralność i religię, ale pozwalające odróżnić od siebie sztukę piękną (dobrą, udaną) od sztuki złej,, nieudanej. Czy klasyczna definicja stwarza taką perspektywę?

Przypomnijmy, że Arystoteles budował definicję sztuki na tle tzw. teorii aspektu, czyli odróżnienia od siebie i wzajemnego ustosunkowania poznania (*theoria*), moralności (*praxis*) oraz sztuki (*po-jesis*). W ujęciu Tomasza poznanie teoretyczne określa formuła *recta*

ratio speculabilium, gdzie *speculabile* jest równoważne całej złożonej i bogatej rzeczywistości, co wyklucza istnienie poznania naukowego „po prostu”. Za Arystotelesem Tomasz mówi, iż w poznaniu teoretycznym chodzi o rozumne, zreflektowane pokierowanie poznawaniem, czyli o respektowanie w nim charakteru jego przedmiotu właściwego, a ponieważ przedmioty tego poznania są różne, inne będzie *recta ratio* w przypadku fizyki, inne w odniesieniu do historii, a jeszcze inne w filozofii. Poznanie filozoficzne dostarcza wiedzy najdońszej dla człowieka, bowiem dzięki niemu człowiek rozumie świat oraz rozumie samego siebie *resp.* poznaje ostateczny cel swego życia. Poznanie tego celu równa się poznaniu ogólnego kryterium celowości ludzkich poczynań w moralności i w sztuce. — Natomiast *agibile* i *factibile* wskazują na przedmioty poznania praktycznego. Jak już wiemy, w poznaniu tym nie chodzi o ujęcie prawdy dla niej samej, lecz o to, aby posiadaną wiedzę przyporządkować działaniu: postępowaniu w przypadku moralności (która doskonali działający podmiot) i wytwarzaniu w przypadku sztuki. Przedmiot tego poznania jest niezwykle bogaty, bowiem porusza się ono w perspektywie celów szczegółowych i ogromnej ilości możliwych realizacji tych celów, w związku z czym trudno oczekiwać od niego jednoznaczności w każdym przypadku. Jednoznaczność jest osiągana tam, gdzie przedmiot tego poznania jest ubogi, np. w logice, która dotyczy formalnego aspektu ludzkiego poznania, natomiast tam, gdzie *factibile* jest bogate, np. w medycynie czy w malarstwie, nieporozumieniem będzie poszukiwanie uniwersalnych reguł i zarazem kryteriów ocen tych sztuk. — Z powyższego wynika, że definicja sztuki wyrasta z opisu ludzkiego poznania i wypływającego zeń działania, a zatem implikuje ona taki kontekst teoretyczny, w którym odróżnia się wiedzę, moralność i sztukę oraz poznaje się relacje zachodzące pomiędzy nimi. — Spytajmy wreszcie, czy definicja sztuki powinna zawierać kryteria pozwalające rozpoznać sztukę udaną (piękną, dobrą, prawdziwą) i sztukę nieudaną?

Nikt nie zaprzeczy, że dziełem sztuki, wytworem celowej działalności człowieka jest zarówno tzw. brukowy romans, jak i *Hamlet* Szekspira, jest nim *Straż nocna* Rembrandta, ale także jarmarczna

makatka z jeleniem na rykowisku. Dziełem jest dom, niezależnie od tego, czy jest to luksusowa willa, czy tzw. blok bądź wiejska chałupa; dziełem jest bomba atomowa, obóz koncentracyjny... — Definicja musi to wszystko ogarnąć i uwzględnić, z czego wynika, że nie do niej należy rozstrzyganie, które z wytworów sztuki — i dlaczego — są dobre *resp.* piękne czy udane. Ta kwestia wymaga odwołania się do teorii filozoficznej wskazującej na ostateczne racje istnienia sztuki, czyli teorii rozstrzygającej pytanie: Dlaczego sztuka? Dzięki takiej teorii humaniści oraz — znający ją — nieprofesjonalni miłośnicy sztuki staną przed możliwością trafnej interpretacji i poznawczo ważnej oceny faktycznego dorobku człowieka w sztuce. — Co ma w tej mierze do powiedzenia filozofia klasyczna?

2. Dlaczego sztuka?

Odpowiedź na postawione powyżej pytanie jest zawarta w łacińskiej formule: *ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in illis in quibus natura déficit*²⁷. — sztuka naśladuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki tam, gdzie one występują. Jej autorem jest Tomasz z Akwinu, ale obecna w niej myśl była już dobrze znana autorom greckiej starożytności, np. poecie Arystofanesowi, filozofom Demokrytowi, Platonowi, a szczególnie Arystotelesowi²⁴. Myśl ta zawiera w sobie całą teorię sztuki: racją istnienia sztuki są braki (niedoskonałości) bytowe, a sposobem ich eliminacji jest naśladowanie (*mimesis, imitatio*) natury. Zanim poddamy ją eksplikacji, odnotujmy, że w dziejach teorii sztuki karierę zrobił jej pierwszy członek: *ars imitatur naturam (technē mimētai ten physin)*, a stało się to po oderwaniu go od jego kontekstu właściwego²⁵ i nadaniu mu rangi istotowej definicji sztuki. Ten błąd pociągnął za sobą poważne konsekwencje w teorii sztuki. Jakże? Otóż teoretycy stanęli przed koniecznością wyjaśnienia, co to znaczy „naśladować naturę”? Przyjęto najprostsze i jednoznaczne rozwiązanie, według którego natura to przyroda lub zastany przez artystę świat, a naśladowanie to przedstawianie tego świata w sztuce. Tej propozycji zarzucono, iż preferuje

ona określony kanon artystyczny i że w związku z tym nie ogarnia całości dorobku w sztuce (jest skażona normatywizmem i redukcjonizmem), bowiem pomija takie formy sztuki, jak kracjonizm i ekspresjonizm. W efekcie odrzucono ją bądź też uznano za jedną z wielu równoprawnych definicji sztuki²⁶. Wróćmy do klasycznej teorii sztuki. Chociaż pierwsi współautorzy tej teorii zgodnie podkreślają, że sztuka naśladuje naturę, ich drogi rozeszły się, kiedy przyszło im określić, co to jest natura? Trzy różne odpowiedzi legły u podstaw trzech różnych teorii sztuki, ale — co należy z naciskiem podkreślić — każda z nich odwołuje się *expressis verbis* lub *tacite* do określonego pojęcia natury, co wpływa na interpretację pojęć naśladowania i braku. Można więc sądzić, że pojęcia natury, braku i naśladowania fundują filozoficzną teorię sztuki. Poddajmy je wyjaśnieniu. Stwierdziliśmy, że pojęciem kluczowym dla teorii sztuki jest pojęcie natury; od jego rozumienia zależy interpretacja pojęć naśladowania oraz braku. Pojęcie natury jest jednocześnie jednym z centralnych pojęć filozofii bytu (ontologii, metafizyki), z czego wynika, że jaka będzie teoria bytu, taka będzie teoria sztuki²⁷. Spójrzmy na pojęcie natury występujące na gruncie filozofii klasycznej.

Arystoteles buduje teorię natury na tle analizy budowy bytów materialnych, składających się na świat przyrody nieożywionej i ożywionej. Między innymi stwierdza on, że każdy byt-konkret „składa się” z natury-formy substancjalnej (*ousia*) i z materii (*hyle*). Forma substancjalna jest w bycie tym, co z niego ujmujemy poznawczo, kiedy mówimy: koń, drzewo, człowiek; natura jest przez nas ujęta w pojęciu ogólnym jako istota czegoś, a w bycie-konkrete jest ona zespołem koniecznych relacji sprawiających, że ten byt jest właśnie koniem, człowiekiem czy drzewem. Na tle tego odróżnienia Arystoteles zauważa, że proces powstawania bytu z natury polega na unifikacji formy substancjalnej z „pobudzającą” ją materią (pierwszą); ta dynamiczna współzależność, dokonująca się na tle (i uzależniona także od) uwarunkowań zewnętrznych, może być powodem pojawienia się różnych defektów w bycie, może prowadzić do niezrealizowania się pełni rzeczywistości, do których natura-forma oraz materia są na swój sposób „zdolne”. Forma jest czynnikiem dyna-

micznym, kształtującym, jest ona podmiotem, podmiotem dynamizmu i celowości w bycie, natomiast materia jest składnikiem bytowym biernym, jest ona „możliwością dobra” przyjmującą w siebie działanie formy. W procesie stawania się bytu forma napotyka na „opór” materii, a także wspomnianych już okoliczności zewnętrznych — i właśnie ten „opór” sprawia, że w bycie-konkrete może wystąpić określony brak, czyli ontycznie rozumiane zło. Jest ono brakiem dobra przysługującego rzeczy na mocy jej natury, a „umieszcawia” się ono w elementach tzw. integrujących i doskonałościowych tej rzeczy²⁸.

Braki bytowe są faktem zastanym przez człowieka, a ich poznanie dokonuje się zawsze na tle wiedzy o istocie napotkanych rzeczy; bez tej wiedzy nie wiedzielibyśmy, co jest dla danego bytu-konkrete — bezwzględnie lub względnie — konieczne. Rozpoznanie braku stawia przed sposobnością jego eliminacji, a do tego konieczna jest sztuka! Zatem ostateczną racją istnienia sztuki, czyli tym, co usprawiedliwia jej obecność w życiu człowieka, jest występowanie braków bytowych. Inaczej mówiąc, gdyby natura urzeczywistniała wszystkie doskonałości, sztuka byłaby zbędna.

Może się jednak pojawić wątpliwość co do uniwersalności powyższej tezy, bowiem o ile można się zgodzić, że sztuki wytwarzające narzędzia uzupełniają braki, o tyle nie jest jasne, jakie braki są eliminowane przez sztuki służące duchowi ludzkiemu, zwane sztukami pięknymi? Przecież sam Arystoteles powiada, że „sztuki uzupełniają naturę w tym, czego ona nie może urzeczywistnić, bądź ją naśladować”²⁹. Nie każdego zadowoli odpowiedź, że tworzenie rzeczy pięknych jest *ex definitione* doskonaleniem ich twórcy i użytkownika, bo przecież — powie ktoś — w sztuce możemy przedstawiać coś, co jest idealne w swoim rodzaju, ale również to, co jest brzydkie, co ucieleśnia braki gatunkowe i rodzajowe. Jak zaświadcza Arystoteles: „naśladowcy naśladowają ludzi (...) jako gorszych, albo jako lepszych niż na ogół jesteśmy, albo takich, jakimi jesteśmy”. Można wreszcie przytoczyć argument rozstrzygający, ten mianowicie, że sztuki piękne także deprawują człowieka.

Dostrzegane trudności kazały nam się zatrzymać nad pojęciem na-

śladowania oraz nad kwestią jego związku z pojęciem braku; chcemy wiedzieć, co to znaczy, że „sztuka naśladuje naturę”? W jaki sposób sztuka naśladuje naturę i co jest przez nią w naturze naśladowane?

Według Arystotelesa artysta ma pełne prawo korzystać z tego, co jest niezbędne dla jego sztuki, a więc wolno mu przedstawiać rzeczy zarówno realne, jednostkowo obecne w realnym świecie, jak i rzeczy fikcyjne, czyli jedynie ucieleśniające obecne w świecie gatunki i rodzaje lub tworzące nowe ich odmiany, rzeczy piękne czy brzydkie, rzeczy „niemożliwe (empirycznie), ale trafiające do przekonania”. W każdym przypadku będzie on zarazem naśladowcą i twórcą, bowiem kto naśladuje, ten coś tworzy, a więc będzie on dodawał do świata coś, co w jego — słusznym czy niesłusznym — przekonaniu jest w jakiejś mierze nieodzowne. Przekonanie to jest żywione przez twórcę dlatego, ponieważ jego sztuka wyrasta z jego wiedzy o realnym świecie i jest ona naśladowczą (celową) transformacją tej wiedzy w dzieło, które z określonych względów powinno zaistnieć. Podajmy analizie pojęcie *mimesis*.

Kiedy Arystoteles wyjaśnia, w jaki sposób dochodzi do aktualizacji *mimesis*, mówi, iż w człowieku jest obecna naturalna skłonność do naśladowania, dzięki której „różni się on od innych istot żywych... i przy jej pomocy zdobywa on swe pierwsze wiadomości”³⁰. Wspominana aktualizacja dokonuje się na dwóch poziomach bytowania człowieka, a ściślej mówiąc, dokonuje się na dwóch genetycznie powiązanych ze sobą poziomach poznania jako sposobu bytowania, bowiem właśnie poznawcze bytowanie odróżnia człowieka „od innych istot żywych”. Arystoteles odróżnia od siebie *mimesis* pierwotną (*mimikrę*), która jest rodzajem „reakcji dostosowawczej” będącej następstwem pobudzenia przez rzeczywistość władz poznawczych człowieka, od *mimesis* zreflektowanej, która zaszczerpia się na *mimesis* naturalnej, uprzedmiatawia ją i stosownie do kontekstu życia ludzkiego, opracowuje i zużytkowuje. Zdaniem Arystotelesa *mimesis* pierwotna nie jest jeszcze sztuką, gdyż jest ona jedynie stanem świadomego współbytowania człowieka z otaczającą go rzeczywistością. O sztuce można, mówić dopiero wtedy, gdy pojawi się naśladowanie zreflektowane. Rzeczą tę wyjaśnia Krapiec: „Kiedy przed-

miotem poznania nie jest rzecz, ale jego (człowieka) własny realny układ przedstawień, który może przypominać układ rzeczy, w tym miejscu zaczyna się sztuka. Dotyczy ona układów naszych własnych konstrukcji myślowych, naszych przedstawień³¹. Dzieło sztuki jest materializacją tych przedstawień, ich ucieleśnieniem w pozapsychnicznym tworzywie.

Kiedy Arystoteles kontrastuje ze sobą wytwórczość „z natury” i w sztuce, podkreśla ich analogiczność: „Tak jak się wykonuje pewną rzecz świadomie, tak też powstają rzeczy z natury, i tak jak natura wytwarza pewną rzecz, tak też **sieją** tworzy świadomie³². Na kanwie tego stwierdzenia Tomasz powie wprost: „Posługując się materia artysta wytwarza tak, jak wytwarza natura” — *Artifex utitur materia, quam natura facit*, z czego wynika, że sztuka nie naśladuje natury w wytworze, lecz w sposobie swego działania: *Ars imitatur naturam in sua Operationen*^{3,3}. Pozostaje ważne pytanie: czym się cechuje działanie natury? Otóż jej dynamizm cechuje pierwszorzędnie celowość, zatem naśladowanie w sztuce dzieli tę właściwość wspólnie z naturą. Krótko mówiąc, *mimesis* w sztuce to celowość sztuki analogiczna do celowości natury, a jest to niezależne od tego, czy artysta „kopiuje” zastany świat, czy też tworzy światy fikcyjne, czy przedstawia rzeczy brzydkie, czy piękne, bowiem wszystko, z czego korzysta jego sztuka, jest podporządkowane celowi tej sztuki³⁴.

Wspominaliśmy wcześniej, że dużą popularność zdobył dziś pogląd, według którego pojęcie naśladowania jest nieprzydatne w teorii sztuki lub ma jedynie ograniczoną stosowalność. Dlaczego? Otóż — jak się argumentuje — sztuka to twórczość, a nie kopiowanie zastanego świata, co więcej, nie musi ona niczego przedstawiać, aby być sztuką, np. abstrakcjonizm czy antysztuka. Do tych uwag krytycznych można by dorzucić jeszcze jedną, a mianowicie, skoro cały sens *mimesis* sprowadza się do stwierdzenia, że sztuka jest działaniem celowym, trudno dopuścić myśl, że jest to teza szczególnie odkrywczą oraz użyteczną poznawczo, np. w humanistyce; przecież każde działanie ludzkie w sztuce jest działaniem celowym!

W odpowiedzi zauważmy, że autorem pierwszego argumentu jest

Arystoteles, bowiem to on właśnie wyjaśnił istotę naśladowania, dostrzegając w nim celową produktywność, właśnie twórczość, natomiast drugi zarzut, związany z faktem istnienia sztuki tzw. nie przedstawiającej, pomija możliwość, że sztuka tego rodzaju jest także naśladowaniem, tyle że zakłada ona odmienne od Arystotelesowego pojęcie natury i tym samym suponuje inną teorię sztuki! Pozostaje do „wyjaśnienia, czy ta teoria oddaje sztuce sprawiedliwość, czy jest teorią prawdziwą? Ostatnia wątpliwość wiąże się z podejrzeniem, iż przedstawione wyjaśnienie *mimesis* nie dostarcza ogólnego kryterium oceny dokonań człowieka w sztuce, czyli nie pozwala odróżnić sztuki dobrej (celowej) od sztuki rozmijającej się z celowością. — Czy ta wątpliwość jest zasadna? Czy w ogóle można mówić o istnieniu powszechnego kryterium oceny sztuki?

Wydaje się, że rozwiązania należy szukać w drugiej części analizowanej tezy zawierającej w sobie teorię sztuki, szczególnie zaś w dopowiedzeniu autorstwa Tomasza: sztuka uzupełnia braki natury, ale tam, gdzie one rzeczywiście występują (*in illis in quibus natura deficit*). Z tego dopowiedzenia wynika, że sztuka pełni swoje funkcje (*resp.* jest działaniem celowym) jedynie wówczas, kiedy eliminuje ona rzeczywisty, a nie pozorny brak. Wcześniej stwierdziliśmy, że wytwór jest obrazem wiedzy artysty o świecie, teraz możemy dodać, że celowość w sztuce będzie pochodną wartości (prawdziwości *resp.* fałszywości) tej wiedzy. Problem ten rozważmy przy okazji omawiania zagadnienia relacji sztuki do prawdy, a teraz spytajmy, jakie są rodzaje braków i w jaki sposób są one przez sztukę eliminowane?

Jak mówią klasycy tego problemu, brak jest zaprzeczeniem tego, co jest bezwzględnie lub względnie konieczne dla danego bytu; bezwzględnie konieczne jest to, co w jakimś stopniu gwarantuje temu bytowi osiągnięcie jego celu właściwego i ostatecznego, np. wiedza lub pożywienie dla człowieka, a względnie konieczne jest to, co ułatwia realizację jakiegoś celu partykularnego, np. narzędzie ułatwiający pracę. Sztuka może wystąpić w roli głównej przyczyny sprawczej, np. przy budowie domu, lub też może wystąpić jako współprzyczyna, np. kiedy wspomaga siły natury przy usuwaniu

choroby, a dokładnie mówiąc, kiedy eliminuje ona braki współpracując z naturą na bazie poznanych zasad działania natury, np. w medycynie lub hodowli, oraz transponując te zasady *per analogiam*, np. tak, jak się ma pięść do maczugi, maczuga do broni palnej, ptak do samolotu czy człowiek do posagu. — Chociaż trudno wskazać na taką sferę życia ludzkiego, która nie byłaby z konieczności związana ze sztuką, nadal pozostaje wątpliwość, czy np. rzeźbienie posągów, malowanie obrazów i komponowanie utworów muzycznych czy literackich rzeczywiście wiąże się z eliminowaniem jakichś braków?

Według Tomasza człowiek jest twórcą naturalnym, a każdy taki twórca jest niedoskonały, lecz zarazem jest on świadomy tej niedoskonałości i dlatego podejmuje działania, które gwarantują mu nabycie określonych sprawności-doskonałości. Jedną z nich jest sztuka; jej uprawianie oraz poznawanie jej dzieł równa się aktualizowaniu potencjalności osobowych człowieka: poznania, miłości, wolności, godności, podmiotowości i suwerenności. Wymienione doskonałości pozostają „w możliwości do aktualizacji”, a jak pisze Tomasz, komentując myśl Arystotelesa: „Wszystko, co znajduje się w możliwości, jest brakiem dopóty, dopóki nie znajdzie się w akcji”³⁵. Wydaje się, że we własnym doświadczeniu znajdziemy bez trudu potwierdzenie prawdziwości powyższej tezy. Po lekturze *Iliady* czy *Hamleta*, po obejrzeniu obrazów van Gogha czy Malczewskiego jesteśmy przekonani, że nabyliśmy nowego doświadczenia, że zinterioryzowane przez nas treści zawarte w wymienionych przykładowo dziełach doskonałą nas i bogacą, gotowi jesteśmy przyznać, że komu brak tego doświadczenia, ten jest w jakiejś mierze uboższy.

Wiele wątków dotychczasowych rozważań odsyła nas do problemu związku sztuki z realnym światem, przede wszystkim ze światem przyrody, ale także — ze światem kultury. Zanim jednak przejdziemy do tego aspektu teorii sztuki, zatrzymajmy się przy sygnalizowanej wcześniej sprawie wielości interpretacji pojęcia natury, co doprowadziło do pojawienia się różnych i konkurujących ze sobą do dziś teorii sztuki. Już u progu dziejów filozofii europejskiej wyłoniły się następujące koncepcje arche-natury: 1) ruch-zmienność-nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander), 2) idea-tożsamość-niezmienność

(Parmenides, Platon), 3) forma substancjalna realnie istniejącego bytu (Arystoteles). Z ostatniej z tych koncepcji wyłoniła się klasyczna teoria sztuki, którą nazwaliśmy „prywatyną”, ponieważ racją istnienia sztuki jest eliminacja zastanych w świecie braków (łac. *privatio* – brak). Zatrzymajmy się przy pozostałych ujęciach problemu sztuki.

Tam, gdzie naturą, osnową świata, tym, co „rzeczywiście rzeczywiste” jest ruch-zmiana-nieokreśloność, wyłoniła się teoria „maniczna” (*resp.* maniczno-ekspresyjna), natomiast tam, gdzie naturą jest idea-tożsamość-niezmiennność pojawiła się teoria ejdetyczna. Powtórzmy z naciskiem, że w obu teoriach sztuka jest naśladowaniem natury!

Według teorii „manicznej” u podstaw sztuki leży szlachetny szał — *mania, enthousiasmos, pneuma Theou*, który pojawia się w człowieku za sprawą bogów olimpijskich, bądź też leży kosmiczna *vis incognito*, nieokreślona i wolna, nieujmowalna rozumowo (*resp.* pojęciowo), generująca zmienny świat materialny i zmysłowy, a przejawiająca się jako np. *gra* (F. Schiller), *wola mocy* (F. Nietzsche), *id* (Z. Freud), *élan vital* (H. Bergson), *Bycie* (M. Heidegger), *Mistyczne* (L. Wittgenstein), *Niewyraźalne* (Th. Adorno), *różnią* (J. Derrida). Wspólnym założeniem różnych wariantów tej teorii jest teza, że doświadczany przez nas świat jest światem pozornym, jest on niższy i gorszy bytowo, jest uzależniony całkowicie od natury, która jest bezinteresowną i nieokreśloną zmianą. Jej poznawanie musi się więc z konieczności dokonywać na gruncie sztuki, bowiem obecna w niej „wytwórczość” jest właśnie naśladowaniem natury — czystego ruchu. Sztuka jest zatem doświadczaniem natury, a doświadczenie to ma charakter „maniczny”, ekstatyczny, egzystencjalny, „mistyczny”, jest ono — jak powiada B. Croce — intuicją-ekspresją, a jego cel to „wniknięcie” lub „zеткиnięcie” się oraz upodobnienie się (*metanoja*) do natury. Według zwolenników tej teorii sztuka jest rodzajem bezpośredniego, źródłowego doświadczenia (*Ur-Erfahrung; primordial experience*) natury, a ponieważ doświadczenie to ma charakter integralny, jest ona zarazem sferą autentycznie antropotwórczą. Podobnie kognitywny charakter ma teoria „ejdetyczna”, tyle że według jej zwolenników zasada świata *hic et nunc* jest statyczna, doskonale niezmienna, absolutna w swej pełni i jedności, a cel sztuki to jej

zmysłowe zobrazowanie. To zobrazowanie ma charakter (cel) poznawczy, zasadniczo racjonalny, zmierzający do prezentacji tego, co konieczne: idei (Platon), tego, co idealne (R. Descartes), tego, co idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden). Istnieją również bardziej neoplatońskie odmiany omawianej teorii, a niektóre z nich zbliżają się do teorii „manicznej”, np. kiedy natura jest historyczna, lecz teleologiczna, a więc kiedy zmierza ona w sposób konieczny w określonym kierunku, zadanie sztuki będzie polegać na „przewidywaniu” lub na „projekcji” tego, co konieczne na danym etapie dziejów ludzkich (G. Hegel, K. Marks, A.N. Whitehead), natomiast kiedy odrzuca się zachodzenie teleologii (celowości) w ruchu pierwotnej natury, sztuka będzie bądź projekcją sensów na świat — wariant optymistyczny, bądź ekspresją absurdalności (nierealizowalności) tych projektów — wariant pesymistyczny lub pesymistyczno-heroiczny (oba znajdziemy w nurcie szeroko rozumianej filozofii życia).

Czy teorie te oddają sztuce sprawiedliwość? Obie są bardzo popularne współcześnie, obie (wyraźniej „maniczna”) usprawiedliwiają obecność antysztuki w naszej kulturze i tym samym motywują antyartystów do ich osobliwych zachowań. Antyartyści są przekonani, że dzięki antysztuce uprawiana przez nich sztuka (ze słowa tego nie rezygnują!) wyzwala się ostatecznie spod kurateli filozofii. Czy tak jest? Wbrew temu przeświadczeniu działalność antyartystów jest jedynie ilustracją filozoficznych teorii, w dodatku teorii jednostronnych, jeśli nie fałszywych. Zatem w sporze o antysztukę racja jest po stronie tych, którzy są zdania, iż jest ona znakiem kryzysu naszej kultury, kryzysu spowodowanego błędami w filozofii, bowiem — powtórzmy — zarówno statyzm, jak i wariabilizm ontologiczny są teoriami niezgodnymi z naturalnym doświadczeniem i wewnętrznie sprzecznymi³⁶.

3. Sztuka a rzeczywistość

Problem ten ma przynajmniej trzy wymiary, a mianowicie: dotyczy on związku sztuki z prawdą, dobrem moralnym i pięknem. — Na czym polega związek sztuki z prawdą?

Ustaliliśmy, że sztuka nie przynależy do *theoria*, lecz że jest ona taką działalnością, w której wiedza jest przyporządkowana wytwarzaniu. Charakter tej wiedzy zależy od rodzaju sztuki, niemniej jednak da się w niej wyróżnić jakby dwa poziomy. Poziom pierwszy dotyczy sztuki jako sztuki, a więc jej celu właściwego oraz *factibile*, natomiast poziom drugi, głębszy wiąże się z różnego rodzaju sądami natury ogólnofilozoficznej, dotyczącymi świata, człowieka i sensu jego życia; świadomość obecności i doniosłości tej wiedzy, a co za tym idzie, stopień jej wyartykułowania — bywają różne. Kryterium prawdziwości (słuszności, stosowności) wiedzy dotyczącej *factibile* jest niewątpliwie zgodność tej wiedzy z przyjętym celem: artysta musi poznać taką formę dzieła, takie tworzywa, narzędzia i czynności, które pozwolą osiągnąć zamierzony cel. Nasuwa się pytanie, co jest sprawdzianem prawdziwości (stosowności, trafności) obranego celu?

Wcześniej odróżniliśmy od siebie dzieło jako cel sztuki (np. okręt) od celu dzieła sztuki (pływający okręt) oraz stwierdziliśmy, że dzieło, które nie realizuje swego celu (dobra) właściwego, jest dziełem nieudanym i że przyczyną tego stanu rzeczy jest fałsz lub błąd w sztuce jako sztuce. Wymienione cele można od siebie odróżnić, ale nie wolno ich ani w sztuce, ani w teorii sztuki rozdzielać bądź pomijać. Dlaczego?

W podanym powyżej przykładzie pływanie jest istotną własnością, celem czy dobrem właściwym okrętu oraz sztuki budowania okrętów: celem tej sztuki jest okręt, który pływa. Zauważmy, że realizując ten cel sztuka transcenduje własną autonomię, bowiem w swym wytworze ingeruje ona w zewnętrzną wobec niej rzeczywistość i wnosi do niej realne zmiany, które mogą być korzystne lub niekorzystne, zgodne lub niezgodne z nią, to znaczy, sztuka doskonali zastany świat lub pomnaża w nim braki! Sztuka pomnaża braki nie tylko wtedy, kiedy je wytwarza na skutek błędu w sztuce, lecz przede wszystkim wtedy, kiedy tworzy dzieła udane, realizujące swój cel właściwy, ale kiedy ten cel jest niezgodny z rzeczywistością, czyli fałszywy. Czym innym jest zgodność dzieła z przyjętym celem sztuki, a czym innym zgodność celu dzieła z zewnętrzną wobec niego rzeczywistością. Należy więc mówić nie tylko o fałszu w sztuce, lecz również o fałszu sztuki. — Kiedy taki fałsz przytrafia się sztuce?

Akceptacja celu sztuki, jej celu „zewnętrznego” dokonuje się zawsze — świadomie lub nieświadomie — na tle wiedzy o świecie, wiedzy leżącej u podstaw każdej doktryny artystycznej. Wiedza ta ma charakter filozoficzny, a zatem w niej zawierają się ostateczne uzasadnienia słuszności obranego dla sztuki celu, a skoro słuszność tego celu jest pochodną prawdziwości wiedzy filozoficznej, ostatecznym probierzem prawdziwości (celowości) sztuki jest prawdziwość tej wiedzy, czyli jej zgodność z realnym światem.

Sztuka oraz jej dzieła są obrazem ludzkiej wiedzy o świecie, a przecież wiemy dobrze, że nasza wiedza jest pełna lub fragmentaryczna, uzasadniona proporcjonalnie lub przyjęta przez nas „na wiarę”, że jest ona prawdziwa lub fałszywa. Doświadczamy także, że wiedza prawdziwa daje nam rękojmię celowego działania, wiedza fałszywa prowadzi zaś do rozminięcia się z pożądanym celem. Można więc bez obaw powiedzieć, że prawda sztuki jest pochodną prawdziwości naszej wiedzy dotyczącej rzeczywistości: jaka wiedza o świecie, taka sztuka. Jeśli wiedza ta będzie prawdziwa, prawdziwa będzie wyrosła z niej koncepcja sztuki, jeżeli zaś będzie ona fałszywa, jej fałszywość przechodzi na nasze czynności i wytwory. W tym więc miejscu sztuka spotyka się z prawdą klasycznie jako: *adaequatio intellectus et rei*. Z powyższego wynika, że prawda sztuki nie jest przez nas poznawana bezpośrednio, lecz pośrednio, dzięki odniesieniu koncepcji (celu) sztuki do realnej rzeczywistości, co rzecz jasna wymaga zaangażowania nie tylko rozległej wiedzy, ale również posiadania odpowiednich sprawności.

Popularny jest pogląd, według którego problem prawdy w sztuce powinno się rozpatrywać autonomicznie, a więc wyłącznie pod kątem prawdy tzw. artystycznej, którą w tradycji filozofii klasycznej definiuje się jako „zgodność dzieła z samym sobą” i którą sprowadza się do tego, co przyczynia się lub świadczy o sprawnym urzeczywistnianiu przez artystę jego sztuki w dziele, co nadaje temu dziełu jedność, „szczerłość” i moc oddziaływania na odbiorców³⁷. Stanowisko to ma swe źródło w estetyce I. Kanta, który postulował, aby sztukę poznawać wyłącznie w aspekcie bezinteresownego, czyli obojętnego na istnienie, dzieła (*resp.* obojętnego na związek dzieła z realnym

światem), a więc ograniczyć poznawanie sztuki do jej strony artystyczno-estetycznej³⁸. Przyznać należy, iż jest to ważny aspekt poznawczy sztuki, z czego jednakże nie wynika, że w nim wyczerpuje się problem prawdy sztuki. Taki redukcjonizm, kulminujący w estetyzmie, formalizmie czy idei „sztuki dla sztuki”, jest niezgodny z naszym doświadczeniem; ujmujemy przecież sztukę pod kątem jej prawdziwości, a więc w przekonaniu, że jej związek z realnym światem jest związkiem nieprzypadkowym, ważnym dla samej sztuki oraz dla nas. Czy jest to postępowanie błędne?

Jest ono błędne jedynie wtedy, kiedy traktujemy sztukę *resp.* to, co w niej przedstawione naiwnie, jako fragment otaczającego nas świata. Tę naiwność można jednakże usunąć dzięki nauczeniu się sposobu obcowania ze sztuką; zadanie to należy do humanistów. Daleko ważniejsze jest, że każdy z nas posiada świadomość, iż sztuka wnosi z sobą do świata i do naszego życia realne zmiany i że większą naiwnością byłoby jej autonomizowanie, sprowadzanie jej do sfery „beziinteresownego upodobania estetycznego”. Jak mówi T.S. Eliot: „Niewiele zrozumiemy z Dantego, Szekspira lub Goethego nie potrącając o teologię, filozofię, etykę i politykę³⁹”. Przywołujemy wymienione przez Eliota dziedziny, które składają się na naszą wiedzę o realnej rzeczywistości, po to, aby zrozumieć sztukę i aby ją sprawiedliwie ocenić, czym dajemy wyraz naszej troski o rzeczywistość i o sztukę.

Nawet najprostsze narzędzie — jeśli nie chce być dziwołagiem — musi być zbudowane zgodnie z prawami przyrody i zgodnie z celem życia ludzkiego jako ludzkiego, co zapewnia mu prawdziwość po prostu. Od tego wymogu odstąpić nie wolno. Za negatywny przykład niech posłuży obóz koncentracyjny: zbudowano go, nieustannie doskonaląc jego stronę artystyczną, bowiem w przekonaniu jego twórców świat był „skażony” brakiem zbyt dużej ilości „podludzi”; narzędzie to miało ten „brak” skutecznie wyeliminować ze świata. — Czy zaprzeczmy, że w tym przypadku i wizja świata twórców obozu, i koncepcja obozu zagłady, i sam wytwór tej koncepcji są logicznie fałszywe? Ten drastyczny, lecz przecież realny, z życia wzięty przykład adekwatnie ilustruje tezę, że jeśli człowiek nie uzgodni się prawdziwościami ze światem, jego sztuka, która jest

przecież „przedłużeniem” i materializacją jego wiedzy i woli, będzie z konieczności sztuką fałszywą, pomnażającą w świecie braki, nawet jeżeli jej dzieła będą artystycznie mistrzowskie. Teza powyższa stosuje się także, chociaż *mutatis mutandis*, do sztuk służących duchowi ludzkiemu, sztuk tzw. pięknych. Z uwagi na ich złożony charakter poznanie ich prawdziwości nie należy do zadań łatwych, ale od tego poznania nie ma dyspensy. Kultura Zachodu posiada od dawna świadomość istnienia i wagi tego problemu, dlatego nieprzypadkowo wyodrębnił się w niej osobny rodzaj poznania, które zyskało status uniwersytecki — poznanie humanistyczne. Jego przedmiotem jest człowiek historyczny widziany w aspekcie swych dzieł, a jego cel to zrozumienie tych dzieł i ich twórcy⁴⁰.

Oprócz prawdy logicznej i prawdy artystycznej sztuki należy jeszcze koniecznie wyróżnić podmiotowo-poznawczy aspekt naszego kontaktu ze sztuką. Realizuje się on w doświadczeniu twórczo-artystycznym oraz w doświadczeniu odtwórczym, które jest udziałem miłośnika sztuki. Jego charakter jest zróżnicowany, a zależy to w równej mierze od rodzaju sztuki, jak i od podmiotowo-osobowościowych uwarunkowań tego doświadczenia. Aspekt ten jest szczególnie bogaty w przypadku dzieł sztuki literackiej, dramatycznej czy filmowej, ponieważ przedstawione w nich światy są zazwyczaj nasycone takimi jakościami, jak prawdy ogólne, idee, truizmy, fałsze i kłamstwa, a także projekty, wizje, decyzje, postawy itp., którym towarzyszy z konieczności współczynnik prawdy. Wnosi je do dzieła artysta, a obrazują one jego wiedzę o świecie i jego rozumienie sztuki, ale ponieważ przechodzą one przez filtr osobowości twórcy, wyciska się na nich indywidualne piętno tej osobowości. W takiej postaci zastaje je, poznaje i ocenia miłośnik sztuki; jego stosunek do tych prawd jest uwarunkowany jego uposażeniem osobowościowym, posiadaną wiedzą i sprawnościami, ale zależy on także od prawdy artystycznej sztuki, czyli od jej siły czy sprawności konstruowania światów i oddziaływania na swych odbiorców⁴¹. Zauważa się, że im większa — subiektywnie czy obiektywnie — prawda artystyczna, tym większa iluzja rzeczywistości wywołana przez dzieło, a w konsekwencji — większa skłonność w poznającym je człowieku do naiwnego uznania

prawd budujących świat przedstawiony w tym dziele. O istnieniu tej zależności świadczą fakty manipulacyjnego wykorzystania sztuki, np. w reklamie czy przez ideologie. Wydaje się, że z powyższego płynie nauka, aby poznanie prawdy sztuki nie ograniczać do jej twórczego lub odtwórczego doświadczenia, ani do jej aspektu artystycznego, że niedozowne jest przekroczenie (względnej) autonomii dzieła i dotarcie do jego ostatecznego fundamentu, czyli do suponowanej przez nie wizji świata, człowieka, sztuki.

Związek sztuki z dobrem moralnym jest także bezsporny, chociaż także niebezpośredni i wieloaspektowy, na ogół jest on ujmowany pod kątem dopuszczalnych granic obrazowania sytuacji moralnych czy też prawa artysty do ich przedstawiania w sztuce. Jak rozwiązuje ten problem klasyczna teoria sztuki?

Wiemy już, że sztuka i moralność przynależą do sfery rozumu praktycznego — co je różni? Różni je przede wszystkim cel: celem realizowanym przez kierującą życiem człowieka roztropność jest właśnie to życie, ale brane pod kątem jego ostatecznego celu, jej „przedmiotem” są zaś czyny (decyzje) podejmowane przez człowieka. Zatem celem moralności jest dobro działającego *resp.* podejmującego decyzje ważkie życiowo (*bonum operantis*), natomiast celem sztuki jest dobro dzieła (*bonum operis*), sztuka znajduje bowiem swe sumienie w zewnętrznej wobec siebie materii. Arystoteles i Tomasz są świadomi, że dobro człowieka jako bytu moralnego jest w znacznym stopniu osiągane dzięki sztuce, ponieważ każda doskonałość — a taką jest cnota sztuki — „pracuje” na rzecz ostatecznego celu jego życia, ale z naciskiem powtarzając, że moralność nie jest konieczna dla sztuki jako sztuki, ponieważ „wewnętrzny” cel sztuki to wytworzenie udanego (zgodnego z formą-planem) dzieła. Sztuka jako sztuka doskonalili człowieka tylko formalnie: niegodziwiec może być wielkim artystą, mistrzem w swej sztuce⁴².

Ale jest jeszcze inny aspekt omawianej relacji. Skoro w sztuce rozum sam ustanawia i realizuje cele partykularne, a moralność jest ściśle związana z dobrem, jakim jest życie ludzkie, moralność zajmuje z konieczności wyższe miejsce w hierarchii cnót człowieka i w ten sposób stanowi dziedzinę nadrzędną wobec wytwórczości.

Jeżeli człowiek chce osiągnąć poznany cel ostateczny, cele szczegółowe nie mogą pozostawać w niezgodzie z celem naczelnym, bowiem dopiero na jego tle uwidacznia się ich sens. Streszczając: sztuka jako sztuka jest autonomiczna* wobec moralności, ale w kontekście życia moralność jest sferą nadrzędną, ważniejszą dla człowieka od sztuki. — W jaki sposób sztuka podlega moralności?

W sztuce mogą mieć miejsce dwa rodzaje uchybień moralnych, pierwsze, kiedy artysta nie osiągnie celu własnej sztuki i wytworzy dzieło nieudane, złe, drugie, kiedy świadomie zaplanuje wykonanie złego dzieła i przez to kogoś oszuka. Uchybienie samej sztuce jest niemoralne wobec sztuki jako sztuki, a czyn ten obciąża artystę jako artystę, natomiast w drugim przypadku odpowiedzialność moralną ponosi artysta jako człowiek. Mówiliśmy wcześniej, że sztuka jest obrazem wiedzy o świecie i że poprzez swe dzieła wnosi ona realne zmiany do tego świata, artysta jest zatem podmiotem sztuki: to on dokonuje w sposób rozumny i wolny wyboru celu-dobra, to on ponosi odpowiedzialność moralną za sam wybór (bo dobro może się okazać pozorne!) oraz za realizację wybranego dobra. Wolność, również wolność w sztuce, jest więc z konieczności związana z odpowiedzialnością. Tomasz powiada, że jeżeli sztuka służy wytwarzaniu dzieł, których nie można użyć bez naruszenia zasad moralnych, ich twórcy pomnażają zło, ponieważ stwarzają świadomie sposobność naruszenia tych zasad, natomiast jeżeli wytwarzają oni dzieła, których celem jest dobro człowieka jako człowieka, ale których można także użyć dla celów złych moralnie, te sztuki i dzieła nie obciążają moralnie artysty i je właśnie należy uważać za sztuki i dzieła w pełnym tych słów znaczeniu, gdyż ich istnienie jest uzasadnione realnymi potrzebami człowieka⁴³.

Charakterystyczne, że chociaż w rozważaniach Arystotelesa i Tomasza nieustannie przewija się myśl, że artysta nigdy nie przestaje być człowiekiem, że dokonując wyboru zawsze ponosi odpowiedzialność za własne decyzje i czyny, obaj nigdy nie pouczają artystów, co im wolno, a czego nie powinni, ale ciągle zwracają im uwagę na to, że nic ich — jako ludzi i jako artystów — nie zwolni z obowiązku rozumienia świata i rozumienia własnych wyborów w sztuce. Dłate-

go dla obu najważniejszą kwestią będzie troska o poznawcze i moralne doskonalenie człowieka, bo dopiero ono stwarza nadzieję, że posiadana sztuka będzie tworzona i używana zgodnie z jej naturą i zgodnie z życiem człowieka⁴⁴.

Wydaje się, że wyróżnienie pytania o związek sztuki z pięknem to zabieg retoryczny, przecież mówimy: sztuki piękne! Sygnalizowaliśmy wcześniej istnienie problemu zasadności wydzielenia sztuk tzw. pięknych, teraz dodajmy, że na gruncie klasycznej teorii sztuki tego rodzaju sztuk się nie wyróżnia, a samo rozróżnienie na sztuki piękne i niepiękne uznaje się za bezzasadne. Wszelka sztuka jest z konieczności przyporządkowana pięknu, można nawet powiedzieć, że słowa „sztuka” i „piękno” to synonimy. Dlaczego? Odpowiedź jest prosta: jeśli ostateczną racją istnienia sztuki jest eliminacja zastanych w świecie braków, czyli doskonalenie świata, sztuka ze swej istoty zmierza ku pięknu. Zupełnie inną sprawą jest to, że się artystom nie zawsze udaje osiągnąć zamierzone piękno. — W czasach nowożytnych, za sprawą filozofii, oderwano sztukę od jej naturalnego kontekstu, jakim jest realny świat, kontekstu, który uzasadnia jej istnienie i zautonomizowano ją, widząc w niej sferę bezinteresownego piękna. Kiedy z kolei spytano, czym jest to piękno, które sztuka ma realizować, pojawiły się nieprzezwyciężalne trudności. Żadna z wysuwanych propozycji zdefiniowania piękna nie zadowalała, ponieważ jedne były niejasne, a drugie — normatywne. W tym stanie rzeczy pojawił się antyesencjalizm z nonsensownym oświadczeniem, że piękno nie posiada istoty; podobna przygoda przytrafiła się sztuce. Na czym polega problem piękna w sztuce?

Odnotaliśmy wcześniej, że sztuka i piękno są analogiczne, że kryteriów sztuki i piękna jest nieskończenie wiele. Wbrew temu estetycy poszukiwali piękna uniwersalnego, takiego, które stanowiłoby miarę wszelkiej wytwórczości, a o jakim marzył już Platon w *Uczcie*. Rzecz jasna, takiego piękna nie ma, ponieważ każda rzecz obecna w realnym świecie i każdy wytwór ludzki jest piękny na swój sposób. Inaczej mówiąc, piękna jest przede wszystkim rzeczywistość, ale nie jest ona piękna — w konstytuujących ją bytach — jednoznacznie (uniwersalnie), bo wtedy byty nie różniłyby się od siebie,

lecz jest ona piękna transcendentalnie i analogicznie. Co to znaczy? Zatrzymajmy się przy ujęciu Tomaszowym.

W jego pismach spotykamy dwa określenia piękna. Według pierwszego z nich piękne jest to, co wzbudza upodobanie (*pulchrum est quod visum placet*), bądź to, czego samo ujęcie się podoba (*cuius ipsa apprehensio placet*)⁴⁵. To proste określenie wydaje się banalne, bowiem nie wyjaśnia ono, co — i dlaczego — w rzeczy powoduje, że wzbudza ona upodobanie? Tomasz zapewnia jedynie, że rzecz nie jest piękna z tej racji, że się podoba, lecz że to ona jest piękna i dlatego się podoba⁴⁶. Wiemy z doświadczenia, że nie każda napotkana rzecz i nie każde dzieło sztuki wywołuje w nas upodobanie. W tym momencie przychodzi w sukurs druga definicja: „Piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym z nich jest pełnia, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co posiada braki, jest brzydkie; drugi warunek to właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś warunkiem jest blask...”⁴⁷. Przy różnych okazjach Tomasz dookreśla podane kryteria piękna, bo przecież znowu nie wiadomo, na czym polega *integritas*, *consonantia* i *claritas*, ale wydaje się, że ten dodatkowy zabieg, by tak rzec, pachnie popadnięciem w błąd logiczny zwany *regressus ad infinitum*, bowiem pozostaje w mocy pytanie: na czym polega np. harmonia? Przecież realizuje się ona w świecie różnorodnie, a więc także różnorodnie może realizować się w sztuce. Spytajmy jednak, czy dookreślając swą definicję Tomasz ujednoznaczniał ją? Z całą pewnością nie o to mu chodziło, ponieważ zawsze dodawał, że chodzi o proporcję „stosowną dla danego rodzaju”, o „odpowiedni dla rzeczy blask” lub o „właściwą dla niej harmonię”⁴⁸. Wynika z tego, że druga definicja wcale nie podaje uniwersalnych i jednoznacznych warunków piękna, lecz że uwzględnia ona zróżnicowanie zachodzące w każdym bycie realnym i w każdym ludzkim wytworze, a zatem posiada także charakter analogiczny. Z drugiej jednak strony Tomasz dodaje, że wspomniane „warunki”, które realizują się różnoznacznie (analogicznie) w każdej rzeczy, realizują się zawsze „pod kątem” jej natury, że — krótko mówiąc — piękne jest w bycie to, co jest zgodne z jego naturą — *quod convenit naturae rei*. Jak się to ma do sztuki?

Sztuka naśladowuje naturę, a naturą w sztuce jest jej forma (koncepcja, plan), która zawiera w sobie zamierzony cel. Forma to zasada czynna sztuki, w niej zawierają się potencjalnie wszystkie doskonałości dzieła, a w dziele wykonanym znajdują się tylko te, które artysta mógł oraz potrafił ucieleśnić. Można więc powiedzieć, że — analogicznie jak w bycie powstałym „z natury” — w bycie-wytworze jego własne piękno to udana relacja pomiędzy formą dzieła a konieczną dla jego zaistnienia materią. Jeżeli fuzja tych składników jest w dziele udana, sztuka osiąga swój cel — jej dzieło jest piękne, a piękno to jest niezależne od tego, co jest tematem dzieła: Jak mówi Tomasz: *Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem*⁴⁹.

Powyższe wyjaśnienie nie dotyczy tylko piękna tzw. kategorialnego, Tomasz twierdzi bowiem, że piękny jest każdy byt, ponieważ swą bytowością — tym, że jest (istnieje) i że jest jakiś (posiada określoną treść) — aktualizuje w człowieku poznanie i miłość (upodobanie). Natomiast piękny kategorialnie jest ten byt (*resp.* to dzieło sztuki), który posiada optimum tego, co mu przysługuje na mocy formy, a wszystko, co posiada, jest w zgodzie z tą formą w taki sposób, że realizuje się jego cel właściwy. A więc każdy byt jest piękny transcendentalnie, jest on bowiem pierwotnie (z racji swej pochodności od Absolutu) inteligibilny i amabilny (w poznaniu zachodzi to już przedrefleksyjnie), ale nie każdy byt jest piękny kategorialnie, ponieważ nie każdy — i nie każde dzieło sztuki — stanowi udaną relację pomiędzy tym, co celowe a tym, co konieczne.

Jak mówiliśmy, dzieło jest czymś dodanym do świata w imię doskonalenia świata. Z pewnego punktu widzenia jest ono takim samym bytem, jak byty naturalne, ponieważ realizuje się w zastanej w świecie materii, ale w istocie jest ono jedynie bytem „udającym” byt samoistno-substancjalny, powstały „z natury”, ponieważ istnieje ono przypadłościowo: jako przypadłość dodana do bytu substancjalnego (np. „Hermes” jest jedynie kształtem dodanym do bryły marmuru) przez człowieka i w swym sensie istniejąca wyłącznie dzięki człowiekowi oraz dla człowieka, tylko przez niego jest bowiem ono aktualizowane i konkretyzowane. Pozór jego pełnej bytowości bierze

się stąd, że otwiera ono przed człowiekiem poznającym swój wewnętrznie autonomiczny świat. Ta dwuznaczność ontyczna dzieła ma swe źródło w tym, że powstając na tle realnego świata, czerpiąc z niego rację swego istnienia i swe *archai*, powstaje ono „na sposób” człowieka, według jego wiedzy i woli, jako materializacja jego wiedzy i miłości, ale jest poznawane — zarówno przez artystę, jak i przez odbiorcę sztuki — „na sposób” bytu. Inaczej mówiąc, jest ono materializacją poznania kategoryjnego, lecz zawiera w sobie z konieczności odniesienie do porządku transcendentnego, gdyż wyrasta z naturalnej afirmacji świata i w imię jego doskonalenia. Prawda, dobro i piękno w ich wymiarze artystycznym (a więc tam, gdzie są ujednoznacznione) jedynie „udają” swe odpowiedniki bytowe, stwarzają pozór (fikcję) obcowania z realną rzeczywistością. Ta iluzja, znana nam z doświadczenia, nie jest równoznaczna fałszowi logicznemu i złu moralnemu, ale — jak już wiemy dzięki analizie związku sztuki z prawdą — wywołujący ją aspekt artystyczny sztuki nie gwarantuje, że dzieło jest zgodne z realnym światem. Na tym właśnie zasadza się „syreni śpiew” piękna w sztuce, że jako swoiste *a priori* wniesione do świata przez człowieka, nie musi ono służyć prawdzie i dobru moralnemu; piękno artystyczne nie daje gwarancji obecności piękna prawdziwego i dobrego moralnie, dlatego właśnie i „sztuka jest trudna”, i „piękno jest trudne”. — Sztuka i piękno są „ze świata” i „z człowieka”, dlatego — jak mówi Michelangelo — nie wolno nam robić z nich autonomicznych idoli, bo zapomnimy o świecie i zagubimy sens własnego życia.

PRZYPISY

¹ W sprawie dyskusji wokół antysztuki zob. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna? (w związku z tzw. antysztuką)*, Lublin 1993, s. 17-67.

2 Np. K. Harries: *The Meaning of Modern Art. A Philosophical Interpretation*, Evanston 1968; J. Alsberg: *Modern Art and its Enigma. Theories from 1800 to 1950 based upon the writings of the period's artists and philosophers*, London 1983; H. Rookmaker: *Modern Art and the Death of Culture*, Downers Grove, Illinois 1970.

3 Np. L. Krukowski: *Art and the Concept. A Philosophical Study*, Amherst 1987;

M. Battin, J. Fisher, R. Moore, A. Silvers: *Puzzles about Art. An Aesthetic Casebook*, New York 1989.

⁴ Np. W. Weischedel: *Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst*, Tübingen 1952; M. Schrang: *Zur Emanzipation der Kunst*, Neuwied und Berlin 1971; W. Hock: *Kunst als Suche nach Freiheit*, Köln 1973; E. Lunn: *Marxism and Modernism. A Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley 1982, s. 34-38.

⁵ Sceptycyzm i relatywizm zostały wniesione do współczesnej teorii sztuki przez tzw. antyesencjalizm; jego pionierami są anglosascy filozofowie analityczni, zob. antologię J. Margolis: *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary Readings in Aesthetics*, New York 1962.

⁶ Współczesna teoria sztuki nawiązuje nie tylko do wariabilizmu, lecz również do statyzmu ontologicznego (oba terminy autorstwa W. Tatarkiewicza). Do sprawy tej powrócimy.

⁷ Wykład elementarnych zagadnień filozofii klasycznej zob. M.A. Krapiec, A. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992; zob. także T. Takowski (red.): *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, zwłaszcza s. 11-42.

⁸ Arystoteles: *Metafizyka* VII 7 103a.

⁹ *Etyka Nikomachejska* VI 4 1140a; 1140b.

¹⁰ Sth I-II, 57, 3c; 4, 1.

u Por. P. Jaroszyński: *Spór o piękno*, Poznań 1992, s. 38-49.

¹² Na temat tendencji antyracjonalistycznych (irracjonalistycznych) we współczesnej sztuce i teorii sztuki zob. G. Sztabiński: *Pytanie o rolę intelektu w sztuce*, „Sztuka i Filozofia” 1990 nr 3. s. 69-82.

¹³ Problem związku sztuki z realnym światem ma następujące wymiary: związku sztuki z prawdą, dobrem moralnym, pięknem oraz świętością (*resp.* religią); w artykule porusza się zagadnienia dotyczące trzech pierwszych relacji sztuki. W sprawie jej związku ze świętością i religią zob. N. Cieślińska (red.): *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989; H. Kiereś: *Sztuka religijna czy sacrum w sztuce*, „Człowiek w kulturze” 1996 nr 6/7.

¹⁴ Arystoteles: *O częściach zwierząt* I 640a 29; *Metafizyka* VII, 7.

¹⁵ We współczesnej teorii sztuki dominują ujęcia kognitywne, według których sztuka jest rodzajem poznania (bezpośredniego doświadczenia); będą one omówione w dalszej części artykułu.

• 6 Por. M.A. Krapiec: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 152 i n.

¹⁶ *Poetyka* 1141b; 1460b; 1409a.

¹⁸ Sth I-II, 57, 3 ad 3.

¹⁹ Por. M.A. Krapiec: *op. cit.*, s. 189-199; Kristeller: *The Modern System of the Arts. A Study in the History of Aesthetics* I, „Journal of the History of Ideas” 12 (1951), s. 496-527.

²⁰ *Fizyka* II 5 197a; *Etyka Nikomachejska* II 1 1094a; I 6 1097a, VI 4 1140a, VI 6 1140b, VI 7 1141a; *Poetyka* 1460b.

21 *Państwo* 378d, 650a, 606d, 607a.

22 Zob. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna?*, s. 99-74 i 117-122.

23 In IV Sent. 42 21 c.

24 *Fizyka* 199a; *Polityka* 1337a 1-3; *Zachęta do filozofii*, Frg. 13.

25 Powodów tego oderwania jest wiele; wydaje się, że jednym z nich jest wąska, dokonująca się wyłącznie pod kątem lektury *Poetyki* recepcja Arystotelesa teorii sztuki. W wymienionym dziele Stagiryta skupia się na analizie *Mimesis* i nie mówi *expressis verbis* o tym, że racją bytu sztuki jest doskonalenie natury.

26 Twierdzi się, że pojęcie *mimesis* jest pojęciem wieloznacznym, co podważa jego autorytet w teorii (*resp.* definicji) sztuki. Z kwestią tą borykają się np. współautorzy antologii pt. *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce* (Z. Mitosek [red.] Warszawa 1992).

27 W sprawie rozumienia przedmiotu filozofii zob. M.A. Krapiec: *Metafizyka*, Lublin 1978, szczególnie s. 76-125.

28 Por. M.A. Krapiec: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Warszawa 1962.

29 *Fizyka* 199a.

30 *Poetyka* 1448a.

31 *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 468.

32 *Fizyka* 199a.

33 In VIII Phys. 2 974; In I Polit. I 1; Sth I 117 1.

34 Por. R.S. Crane: *The Language of Criticism and the Structure of Poethy*, Toronto 1953, s. 48.

35 Sth I, 44, 4; III, 9.

36 Wykazał to już Arystoteles w swej *Metafizyce* (I, 3-4). Por. M.A. Krapiec: *Metafizyka...*, s. 77 i n. W sprawie kryzysu zob. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna...*, s. 101-113. Tegoż: *Kryzys w sztuce*, „Człowiek w kulturze” 1993 nr 1, s. 75-93.

37 Zob. A.B. Stępień: *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 100 i n.

38 *Krytyka władzy sądenia*, Warszawa 1964, s. 62 i n.

39 *Goethe mędrzec*, w: *Szkice literackie*. Wybór i redakcja W. Chwalewik, Warszawa 1963, s. 317.

40 Por. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna?*, s. 217 i n.

41 Zob. M. Gołaszewska: *Poetyka idei ogólnych*, Kraków 1994.

42 STh I-II, 57, 5, ad. 2.

43 STh I-II, 21, 2, ad. 2.

44 STh II-II, 47, 4, ad. 2.

45 STh I, 5, 4, ad. 1; I-II 27, 1, ad. 3.

46 *In De Div. Nom.* 4 10 439.

47 STh I, 39, 8.

48 STh I, 5, 4, ad. 1; I, 9, 32; I 39, 8; II-II 145, 2; *In I Sent.* 312 1; *In IV Eth. Nic.* 8738; *In De Anima* 9 135.

49 STh I, 39, 8. Na temat absorpcji i brzydoty w sztuce zob. P. Jaroszyński: *Spór o piękno...*, s. 189-203.

Tadeusz Biesaga

Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej

1. Wstęp

Wielu filozofów XIX i XX wieku propagujących liberalizm choćby w formie propozycji wyzwolenia człowieka, społeczeństwa czy niłło to pod hasłami walki z religią chrześcijańską. Nic dziwnego, że ateistyczny liberalizm wywołał reakcję ze strony chrześcijańskiej, która demaskując jego nihilizm nadała określeniom „liberał”, a jeszcze bardziej „libertyn”, znamię negatywnej agresywności względem religii i moralności chrześcijańskiej.

Dziś po stu latach potyczek ateistycznego liberalizmu z chrześcijaństwem, po załamaniu się proponowanych przez niego utopijnych systemów wyzwolenia człowieka, po przełamaniu przez chrześcijan strachu wywołanego przepowiadany przez ateistów zniknięciem religii, kończy się być może ateizm krzykliwy i napastliwy i spokojniej można prowadzić z nim dialog.

Niemniej liberalizm ateistyczny jest obecny przy tworzeniu się nowych systemów społecznych, przy budowaniu demokracji w Europie Środkowo-wschodniej, a więc również w Polsce.

Liberalizm, oczywiście w innym ujęciu, pojawia się również wśród myślicieli chrześcijańskich: filozofów, teologów moralistów, twórców czy teoretyków katolickiej nauki społecznej i to tak daleko, że niektórzy np. encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus* przedstawiają jako katolicką wersję liberalizmu¹, to znów encyklikę *Veritatis*

splendor jako krytykę liberalizmu tzw. nowej teologii moralnej², i stąd Michael Novak zastanawia się, czy liberalizm jest wrogiem czy też sprzymierzeńcem Kościoła³.

Ponieważ w budowaniu demokracji w Europie Środkowo-wschodniej, w tym również w Polsce, sięga się dość mocno do liberalizmu ateistycznego, pożyteczne jest przywołanie tego nurtu myślowego i proponowanym przez niego form wyzwolenia człowieka.

2. Religia na ławie oskarżonych

Niektórzy filozofowie XIX i XX wieku wystąpili z drastycznym potępieniem epoki poprzedzającej i przepowiadaniem nowej przyszłości. Dotychczasową filozofię czy kulturę uznali za zniewalającą człowieka i zaproponowali nowe formy wyzwolenia.

Twórca pozytywizmu A. Comte poddając ostrej krytyce poprzednie okresy historii ludzkiej, czyli w jego terminologii okres teologiczny i metafizyczny, zapowiadał wszystkim świetlaną przyszłość w postaci nadchodzącej ery pozytywnej, czyli naukowej. To rewolucyjne przeciwstawienie się starej epoce i wiara w nową zostaną podbudowane przez ruchy społeczne: Wiosnę Ludów, Rewolucją Francuską jak również działalność K. Marksa i rewolucję komunistyczną.

Już u A. Comte'a warunkiem tej nowej epoki będzie obalenie wiary w Boga i wzmocnienie wiary w człowieka, w jego boski rozum. Rozwój rozumu, który ujawnia się w naukach ścisłych, doprowadzi ludzkość do wielkości i szczęścia. W miejsce kultu Boga. A. Comte wprowadza kult ludzkości i kult rozumu. Siebie i swoich uczniów czyni kapłanami nowej wiary. Odtąd religia chrześcijańska zostanie posadzona na ławie oskarżonych i sądzona przez naukę. Kapłan będzie osądzany przez naukowca.

3. L. Feuerbacha detronizacja Boga

To L. Feuerbach wytworzy powszechne przekonanie, powtórzone

później w różnych wersjach przez K. Marksa, Z. Freuda, F. Nietzschego, czy w skrajnej postaci przez J.P. Sartre'a, że człowiek wyzwoliwszy się od Boga, uwierzy w swoje własne siły, stanie się silniejszy i pokona wszelkie trudności. To właśnie upatrywanie nadziei poza ziemią demobilizuje człowieka, jest hamulcem postępu i przyczyną nędzy społeczeństw. Człowiek uciekając swą myślą, niebu, ku życiu wiecznemu, nie walczy o ziemię z całą energią, którą natura go obdarzyła.

Bóg zdaniem L. Feuerbacha jest projekcją ludzkich pragnień. Człowiek dostrzegł w sobie atrybuty boskości: rozum i wolność. Ponieważ nie są one spotykane w przyrodzie, nie uwierzył, że są to jego własne cechy. Swoje pragnienie nieskończoności, zamiast wiązać z wiecznością gatunku ludzkiego, związał z wytworzoną przez siebie istotą — Bogiem. Przez upersonifikowanie swoich cech i umieszczenie ich poza światem w Bogu, zubożył on siebie i ogołocił się ze swoich sił i możliwości. Stał się przez to wyalienowanym stworzeniem podporządkowanym złudnej, nadrzędnej wobec siebie istocie⁴. Tę naszą własną ludzką nieskończoność chce Feuerbach sprowadzić znów na ziemię.

W imię wolności i siły człowieka, należy — jego zdaniem — dokonać detronizacji takiego Boga. „Teologia — stwierdza on — jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku Bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką, a zatem historia religii, albo historia boga, jest tylko historią człowieka”⁵. „Te wszelkie energie należy wycofać z zaświatów i oddać do dyspozycji człowieka. Będą się one mogły obrócić w siły rewolucyjne i skoncentrować na przekształcaniu świata”⁶. W myśl tego antropoteizmu, przez detronizację Boga powrócą do człowieka jego boskie atrybuty i stanie się on najpotężniejszym stworzeniem świata: *Homo Uomini Deus est*. Detronizując Boga Feuerbach będzie głosił, że to gatunek, państwo, jest człowiekiem nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, doskonałym i boskim.

W imię więc wolności i wielkości człowieka postawiono diagnozę: Bóg musi umrzeć, religia musi zginąć, aby mógł żyć człowiek.

Religia zginie — zdaniem Feuerbacha — gdy człowiek uświadomi sobie, że sam jest nieskończony w swym gatunku. Teza o nieuniknionym zanikaniu religii stanie się odtąd wspólnym dziedzictwem ateistycznych nurtów XIX i XX wieku.

K. Marks, w powtarzonym określeniu: religia to opium dla ludu, przyzna jej jedynie rolę lekarstwa uśmierzającego lęki. Religia rodzi się z lęków ludzi, którzy w nieszczęściach sięgają po nią jako oszałamiający narkotyk uśmierzający ich bóle. „Religia zniknie wtedy, gdy komunizm raz na zawsze położy kres biedzie i nędzy, zapewniając dobrobyt wszystkim swoim obywatelom”⁷.

Z. Freud posunie się jeszcze o krok dalej, odrzuci interpretację religii jako lekarstwa uśmierzającego ludzkie lęki i wprost przeciwnie oskarży ją o wywoływanie chorób w postaci różnorodnych nerwic. To właśnie religia istniejąca w naszym *superego* spycha nasze instynkty *id* w podświadomość i powoduje nerwice. Od czasów Freuda człowiek religijny będzie traktowany nie tylko jako zacofany, hamujący postęp ludzkości, ale jako chory psychicznie.

4. F. Nietzschego oskarżenie chrześcijaństwa i zapowiedź urodzin nadczłowieka

Nic dziwnego, że po takiej krytyce religii F. Nietzsche przystąpił do ostatecznej rozprawy z chrześcijaństwem i ogłosił siebie grabieżem Boga.

W imię etyki panów, czyli tych, którzy są uosobieniem sił witalnych, instynktów, drapieżności przyrody, przeciw judaistycznej i chrześcijańskiej etyce niewolników, którym przyroda poskąpiła swych darów i dlatego przegrali z silniejszymi, przystępuje Nietzsche do rozprawy z chrześcijaństwem.

Żydzi, jako mały nieporadny naród, przegrywając z innymi, wymyślili Boga i religię, aby nią zniewolić swoich zwycięzców⁸. Tymczasem przyroda — jak to pokazał K. Darwin — obdarzyła rasy barbarzyńskie znamieniem siły i potęgi i one są ucieleśnieniem wszystkiego co najlepsze w przyrodzie. W nich w pełni ujawnia się moc

wolności. „Chrześcijaństwo — stwierdza Nietzsche — stanęło po stronie tego wszystkiego co słabe, niskie, niewydarzone i uczyniło sprzeciw wobec samozachowawczych instynktów właściwych życiu”⁹. Głosząc błogosławieństwa dla cichych, płaczących, cierpiących prześladowania, ubogich — opowiedziało się za tym, co słabe, a przeciw temu, co najsilniejsze, najlepsze w przyrodzie. Uczyniło ono z człowieka łagodne, potulne zwierzę domowe, niszcząc w nim podstawowe instynkty przyrody. Nietzsche wzywa, aby odrzucić chrześcijaństwo i wyhodować nadczłowieka, który rozwinie w sobie wszystkie zahamowane instynkty drapieżnika, barbarzyńcy. Potępia on chrześcijańską Europę. Europa — jego zdaniem — zaczyna cuchnąć tym potulnym człowiekiem. Ale wkrótce narodzi się nadczłowiek, który jednocześnie będzie śmiercią dotychczasowej formy człowieka¹⁰. Nowa antychrześcijańska cywilizacja wyłoni z siebie nadludzi. „Trudno nie dostrzec — pisze on, że gdzieś w głębi tych wszystkich szlachetnych ras tkwi drapieżne zwierzę, wspaniała pożądliwie wypatrująca łupu i zwycięstwa płowa bestia (...). Zwierzę musi się wydostać, musi znów wracać do stanu dzikości: szlachta rzymska, arabska germańska, japońska, bohaterowie homeryccy, wikingowie skandynawscy — to właśnie te szlachetne rasy pozostawiły i odcisnęły na wszystkim pojęcie barbarzyńca”¹¹. Niewolnicy patrząc na rozkosz zwycięzców nazwali ich Gotami, Wandalami i barbarzyńcami.

Również rasę germańską uważa Nietzsche za ucieleśnienie tej siły. „Głęboka, lodowata nieufność, którą budzi Niemiec, jeśli dochodzi do potęgi jest także i teraz oddźwiękiem owej niezatartej grozy, z jaką przez długie stulecia Europa śledziła wściekłość germańskiej płowej bestii”¹².

W imię nadczłowieka i rasy nadludzi, Nietzsche uderza w samo serce chrześcijaństwa. To właśnie litość, współczucie, miłosierdzie chrześcijańskie niszczy rozwój właściwej cywilizacji i powstanie nadczłowieka. „Kto współczuje — pisze on — traci energię. Litość przekreśla na ogół prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Zachowuje to, co dojrzało do upadku. Działa na korzyść wydziedziczonych i skazańców życiowych, zatrzymując przy życiu mnogość wszelkiego rodzaju niewydarzonych tworów”¹³. Stąd też stawia rewolucyjną diagnozę. „Pośród naszej niezdrowej nowoczesności nie

ma nic bardziej niezdrowego niż litość chrześcijańska. Tu być lekarzem, tu być nieubłaganym, tu ciąć nożem, to nasz obowiązek, po to jesteśmy filozofami"¹⁴.

Po tym uderzeniu we współczucie czy miłosierdzie chrześcijańskie, Nietzsche formułuje ocenę: „Ruch chrześcijański jako ruch europejski jest od początku ogólnym ruchem wszelkiego rodzaju elementów odpadowych i odrzuconych”. (...) Feruję więc wyrok: potępiam chrześcijaństwo, wznoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń i nazywam je piętnem hańby na ludzkości"¹⁵.

F. Nietzsche uważał siebie za ostatecznego grabarza Boga. Negację Boga i walkę z chrześcijaństwem uczynił on najwyższym aktem wyzwania się człowieka¹⁶.

5. J.-P. Sartre: wolność obaliła niebo

J.-P. Sartre sądził, że program wyzwania się od Boga trzeba poprowadzić jeszcze dalej. Negację Boga w imię absolutnie pojętej wolności człowieka posunie on tak daleko, że musi zanegować człowieka, miłość i wszelkie wartości. Uznanie wszystkiego za absurdalne, będzie ostatnim słowem ateizmu nihilistycznego.

J.-P. Sartre przywołuje moment, kiedy objawiła mu się wolność i obaliła wszystko. „I nagle wolność runęła na mnie i przeniknęła mnie aż do szpiku kości — mówi on ustami Orestesa z dramatu *Muchy*. Przyroda odskoczyła jakby o krok... I niebo okazało się nagle puste. I nie było już ani zła, ani dobra, ani nikogo, kto by mi mógł rozkazywać"¹⁷.

W imię tej wolności należy bezwzględnie zanegować Boga. Jeśli człowiek jest wolny, Bóg nie istnieje. Gdyby istniał, człowiek byłby zniewolony. Bóg bowiem stwarzając człowieka, podporządkowałby go swoim prawom i przeznaczeniom. „Jeśli Bóg istnieje — mówi Kiryłow, jeden z bohaterów *Biesów* F. Dostojewskiego — wszystko zależy od niego i nic nie mogę poza jego wolą, jeśli nie istnieje, wszystko zależy ode mnie i muszę stwierdzić moją niezależność, (...)

moją straszną wolność". Zgodnie z protestancką ideą predestynacji, Bóg wszystko wiedziałby o człowieku, przewidywałby jego losy i obserwowałby realizację tego przeznaczenia. Człowiek byłby odgórnie kierowanym narzędziem w jego ręku, niewolnikiem wykonującym jego plany. Człowiek nie byłby sobą, lecz aktorem, którego rola wcześniej przez kogoś drugiego byłaby całkowicie opracowana. Od siebie nic nie mógłby uczynić. Jeszcze nie rozpocząłby swej roli, a już jego ostatni akt byłby znany od dawna. Człowiek nie byłby twórcą siebie, lecz biernym wykonawcą, niewolnikiem grającym zaplanowaną rolę na scenie świata.

Bóg nie może istnieć, gdyby istniał, nie mógłby stworzyć człowieka: istotę wolną, wyrrywającą się z jego praw i nakazów. Mógłby jedynie stworzyć istotę podporządkowaną całkowicie prawom przyrody. Przyroda martwa mogłaby świadczyć o istnieniu Boga. To, co się w niej dzieje, jest bowiem ustanowione odgórnie. Bóg nie mógł jednak stworzyć istoty wolnej, która dla potwierdzenia swej wolności musiałaby się zbuntować przeciw niemu i odrzucić jego panowanie.

6. Spojrzenie Boga moim zniewoleniem

W swej autobiografii J.-P. Sartre wspomina o lęku przed zniewalającym spojrzeniem Boga. „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On (Bóg) istnieje. Bawiąc się zapałkami przypaliłem dywanik; kiedy zamalowałem farbą ślady występku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na tę niedyskrecję tak ordynarną i nabluźniłem”¹⁸.

Z pozycji absolutnej wolności, przypisywanej przez Sartra człowiekowi, każde spojrzenie Boga jest zniewalające, ponieważ domaga się ode mnie moralnego postępowania. W spojrzeniu tym Bóg pretenduje do roli mojego sędziego, wyznacza mi, co jest dobre i złe, śmie mnie oceniać. Jest to jednak uzurpacja, w której ktoś poza nami próbuje nami kierować. Spojrzenie Boga staje się próbą odebrania mi wolności, próbą zniewolenia.

Sartre dziwi się, jak Bóg śmie być tak niedyskretny i podglądać człowieka, gdziekolwiek on się znajduje. Człowiek cały czas obraca się w w jego spojrzeniu, nie może być sam, nie może być w intymnych sytuacjach z kimś drugim. Zawsze jest widziany przez tego, który patrzy krytycznie, z drwiącym uśmiechem, uważając czyny ludzkie za dziecinadę lub głupotę.

Czując się śledzonym przez Boga i bezbronnym przed jego oceniającym spojrzeniem, Sartre odtrąca go bluźnierstwami, oskarża o nieuczciwe podglądanie, niedyskrecję, niszczenie intymności i wolności ludzkiej. W imię tych oskarżeń Bóg musi umrzeć, jego spojrzenie musi zgasnąć. Dlatego Goetz, bohater sztuki Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg*, wpada w szalony taniec wolności i woła szczęśliwy do swojej ukochanej: „Bóg umarł. Nie mamy już świadka. Ja tylko jeden widzę twoje włosy i twoje ciało.(...) Nareszcie jesteśmy sami. (...) Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy. Bóg mnie nie zna. Jeśli człowiek istnieje, Bóg jest nicością”¹⁹.

7. Spojrzenie drugiego człowieka moim zniewoleniem

J.-P. Sartre nie poprzestał na zanegowaniu Boga i jego spojrzenia. Poszedł o krok dalej. Zanegował również spojrzenie drugiego człowieka. Spojrzenie to bowiem jest pełne żądań: czegoś ode mnie oczekuje, czegoś się domaga. Spojrzenie głodnego domaga się ode mnie chleba, chce, abym swoje działanie podporządkował tym żądaniom.

W tym roszczeniowym, pretensjonalnym spojrzeniu, drugi człowiek chce mnie potraktować jako rzecz. Chce mnie uprzedmiotowić dla swojej wolności i swoich własnych celów. Między mną a drugim zachodzi odwieczny konflikt: albo ja, albo on.

Drugi nie tylko chce mnie wykorzystać, potraktować utylitarystycznie, ale śmie mnie oceniać. Chce mnie zniewolić. Zniewalające spojrzenie Boga ukryło się i wyziera ze spojrzenia drugiego człowieka. Sartre dostrzeże w nim dopiero co uśmiercone spojrzenie Boga. „Bestia się ukrywała, nagle w oczach bliźniego zaskakiwało nas jej spojrzenie; uderzyliśmy: była to konieczna samoobrona...”²⁰.

Zwalczając wroga ludzkości w spojrzeniu Boga, Sartre decyduje się zniszczyć go również w spojrzeniu człowieka. Drugi to wróg mojej wolności. Piekło to inni. Jeśli ulegnę spojrzeniu drugiego, przegram swoją wolność. Zezwolę na własną alienację i zgodzę się na własne niewolnictwo.

Moje spojrzenie jest również zniewalające dla drugiego. Konflikt jest więc w zarodku każdego kontaktu z drugim człowiekiem. To nie tylko walka klas, jak chciał K. Marks, czy walka ras, jak chciał F. Nietzsche, ma prowadzić do wolności, lecz walka każdego z każdym²¹. Po negacji i pogrzebie Boga, zaczyna się — zaznacza M. Neusch — obrzęd pogrzebu człowieka.

8. Miłość moim niewoleniem

Miłość między osobami jest — zdaniem Sartre'a — również zniewoleniem. Uważa się ją za dar, a każdy dar poniża wolność człowieka, który go otrzymuje. Ujawnia bowiem, to że on czegoś potrzebuje, traktuje go jak biedaka, nad którym trzeba się ulitować i go czymś obdarzyć. „Dać coś komuś, napisze Sartre — to znaczy wziąć go w niewolę. (...). Dać coś, to znaczy (...) tego komu się daje, uczynić swoim niewolnikiem”²².

Osoba, która darzy mnie miłością, ukazuje moją niewystarczalność, lituje się nad moją nędzą i musi potraktować mnie jak nędzarza. Postępuje ona jak pan, który rzuca niewolnikowi ochłapy ze swojej szczodroblewości. Jeśli daje, to znaczy uważa się za coś wyższego, traktuje mnie jako przedmiot swojej satysfakcji. W geście miłości jest więc chęć uzależnienia i zniewolenia. Aby być wolnym, należy wzgardzić każdym darem, w tym również miłością.

9. Życie w absurdzie szczytem wolności

Absurdalność życia i obrzydzenie wobec wszystkiego przyjmuje się jako najwyższą postawę wolności. „Odkąd zetknąłem się z absur-

dem — wyznaje ten nihilizm A. Camus — uleczyłem się z wiary w tę wolność, która wskazywała mi, że jestem więźniem celów, jakie wynaczyłem sobie w codziennym życiu. Jednocześnie osiągam wolność autentyczną, która jest wolnością absurdalną. (...) Człowiek absurdu dostrzega w ten sposób (...) zlodowaciały, przejrzysty i ograniczony wszechświat, w którym nie istnieją żadne możliwości, (...) poza którym jest przepaść i nicość. (...) Odrzucenie przez niego nadziei jest uporczywym świadectwem życia bez pocieszenia"²³.

Tak więc negacja Boga, negacja religii poprowadziła Sartre'a o krok dalej, do negacji człowieka, do negacji wszelkich wartości. Pogrzeb Boga okazał się w konsekwencji pogrzebem człowieka, pogrzebem cywilizacji.

Z pozycji tej zbuntowanej, przenikniętej nieograniczoną pychą wolności, świat nie mógł mieć jakiegos sensu nadanego mu przez Stwórcę, nie mógł człowiekowi sugerować praw czy obowiązków. Stąd też ateistyczny egzystencjalista świat, a nawet swoje życie uważa za bezsensowne. „Nieunikniona śmierć u końca naszej drogi — napisze Sartre — pograża naszą przyszłość w mroku, nasze życie nie ma przyszłości, jest tylko serią teraźniejszych chwil"²⁴. Człowiek jest tym, który przychodzi znikąd i donikąd zmierza. Rzucony jest w bezkresny ocean świata, jest przypadkiem, który uświadomił sobie, że zabłysnął po to, by znów zimny, milczący wszechświat pogrzył go w śmierci"²⁵. Świat jest kurzawą nonsensu — powie Sartre — a człowiek naczyniem przekleństwa.

W tej chorobliwej, obsesyjnej pysze Sartre wyzna: „Nie mam żadnego usprawiedliwienia dla mojego życia. (...) Niewiele da mi się 0 życiu powiedzieć, prócz tego, że było przegraną partią (...). Na krótką chwilę opuściło mnie obrzydzenie, ale wiem, że ono znów powróci. To jest mój stan normalny. Nudzę się, to wszystko"²⁶.

Przez pychę, obrzydzenie i nudę przewija się chęć zniszczenia tego nędznego życia. Zabiję się — powie Kiryłow bohater *Biesów* Dostojewskiego — by stwierdzić moją niesubordynację, moją nową i straszną wolność. „Czyi nie jesteśmy wszyscy rzucony na ten świat (...) by się męczyć. (...) Dlaczego nie zdmuchnąć tej świecy, skoro widok tego wszystkiego wzbudza wstręt"²⁷.

Podsumowując ten nihilizm ateistyczny, M. Neusch stwierdza: „Znaniem XX wieku, jest to, że coraz rzadziej widać żałobę po Bogu, natomiast cały legion płąsa wokół trumny człowieka. (...) Czy nie ma w tym sprawiedliwej pomsty Boga? Należałoby się, by grabarz poszedł za Bogiem do grobu! Lub też przychodzi czas, by Bóg znów zmartwychwstał”²⁸.

10. Wyrwanie się z choroby samozniszczenia

J.-P. Sartre konsekwentnie pokazał drogę, którą prowadzi ateizm nihilistyczny. Ocena tego ateizmu przez chrześcijańskiego egzystencjalistę G. Marcela jest surowa. Uważa on, że tego rodzaju filozofia jest obsesyjną chorobą samozniszczenia. Jest ona pokazaniem „procesu samozniszczenia, dokonującego się w łonie skazanego społeczeństwa, w łonie ludzkości, która zerwała lub sądzi, że zerwała swoje ontologiczne powiązania z Bogiem i ludźmi”²⁹.

„Akt — stwierdza G. Marcel — w którym jakikolwiek filozof — czy to będzie Nietzsche, Jaspers czy Sartre — neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie, wyrazem nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu egoizmu, ile raczej szatan ską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość”³⁰.

Propagowanie „tego dreptania w zamkniętym kręgu piekielnym, (...) i złorzeczenia Bogu (...) jako niesłuchanego postępu metafizycznego lub jako tryumfu wyjątkowej przenikliwości jest otumaniającym gestem.(...) Gestem, którym odrzuca się wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając nas do lochu, (...) gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się swoją własną odwagą, swoją dumą, swoim upartym negowaniem wszystkiego — i Boga i bytu, słabości i nadziei — którym mimo wszystko jesteście”³¹.

U podstaw takiej filozofii stoi zdaniem G. Marcela nieograniczona pycha, odrzucająca z góry wszelkie gesty wsparcia, pomocy

i miłości. „Mamy tu do czynienia — pisze on — z pretensjonalnym postanowieniem, by się nie dać pocieszyć, a postanowienie to zakłada pychę całkowicie obcą prawdziwemu uczonemu jako takiemu”³².

Aby uleczyć człowieka z tej choroby samozniszczenia, należy zdaniem G. Marcela przywrócić mu nadzieję gwarantowaną wiarą. „Muszę wierzyć w racjonalność świata, jeśli mam nie ulec pokusie przyzywania go w postawie aburdalnego empiryzmu. (...) Muszę wierzyć w siebie, jeśli mam nie popaść w rezygnację w obliczu trudności życia (...). Muszę wierzyć w osobę drugiego, by go kochać autentycznie, ze względu na niego, takiego, jakim jest rzeczywiście i odkryć przez to pełną rzeczywistość samego siebie. Muszę wierzyć w Boga, by zwrócić się ku Niemu, nie jako wytworowi mojej wyobraźni, ani niejako bezosobowej zasadzie, (...) lecz w autentycznym odniesieniu «Ja-Ty»”³³.

Jeśli ateizm pomógł chrześcijaństwu pozbyć się tryumfalizmu, to wydaje się, że nadszedł czas, aby oczyścić z tej postawy sam siebie. Refleksja nad zaproponowanymi przez ateizm sposobami wyzwolenia człowieka, poprzez rasę silnych (Nietzsche), poprzez rewolucyjną klasę (Marks), czy negującą wszystko, nihilistyczną wolność jednostki (Sartre) — jest pouczająca. Przeniesienie wiary w Boga na wiarę w bożki, w postaci ludzkiego rozumu (Comte), gatunku czy państwa (Feuerbach), rasy (Nietzsche), klasy (Marks) czy też samej wolności człowieka (Sartre) — potraktowano tryumfalistycznie jako postępowe i najwyższe osiągnięcia naszej cywilizacji. Dziś nadchodzi czas, by liberalizm ateistyczny, w wersji rasizmu, klasizmu, czy też nihilizmu, wyciągnął wnioski z kosztów, jakie ludzkość poniosła realizując zaproponowaną przez niego soteriologię.

Jeśli dziś, być może w wyniku dialogu z ateizmem, prawdziwy Bóg przemawia z pokorą, to krzykliwość i tryumfalizm bogów okazuje się niepomernie większym błędem ateizmu, niż ten, który chciał on z chrześcijaństwa usunąć. Tryumfalizm liberalizmu ateistycznego, ujawniający się np. w postawach niektórych polityków przy tworzeniu demokracji w Polsce, wynika być może z braku krytycznej refleksji nad własną przebytą drogą, i traci przez to fanatyczną wiarą tych utopijnych i rewolucyjnych programów, które kosztowały tyle istnień ludzkich.

PRZYPISY

- 1 M. Zięba: *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 136.
- 2 Zob. A. Szostek: *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990; T. Biesaga: *Encyklika Jana Pawła II Veritatis splendor próbą scalenia rozbitego człowieka*, w: „Człowiek w kulturze”, 1995 nr 4-5.
- 3 Michael Novak: *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.
- 4 L. Feuerbach: *O istocie chueścijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 82.
- 5 L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 25.
- 6 M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 70.
- ⁷ *Podstawy marksizmu i leninizmu. Podręcznik*, tłum. R. Hekker i in., Warszawa 1962, s. 1005.
- 8 F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 76 i n.
- 9 F. Nietzsche: *Antychryst*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 227.
- 10 *Z genealogii moralności*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *Nietzsche...*, s. 223; zob. *Wola Mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 163, 172 i n.
- ¹¹ *Z genealogii moralności...*, s. 221.
- ¹² *Ibidem*.
- u Nietzsche: *Antychryst...*, s. 228.
- 14 *Ibidem*, s. 229.
- 15 *Ibidem*, s. 234.
- 16 G. Marcel: *Homo viator*, tłum. P. Lublicz, Warszawa 1984, s. 275.
- ¹⁷ J.-P. Sartre: *Muchy*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 78.
- 18 J.-P. Sartre: *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 82.
- 19 *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” 9 (1959), s. 67.
- 20 J.-R Sartre: *Więźniowie z Altony*, tłum. J. Kott, „Dialog” 5 (1961), s. 107.
- 21 *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 303.
- 22 J.-R Sartre: *Więźniowie z Altony...*, s. 107 i n.
- 23 A. Camus: *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1967, s. 83 i n.
- 24 J.-P Sartre: *Essays*, New York 1957, s. 58.
- 25 Zob. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 344.
- 26 J.-P Sartre: *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 221; zob. J. Kossak: *Egzystencjalizm i filozofia w literaturze*, Warszawa 1976, s. 61 i n.
- ²⁷ L. Tołstoj: *Anna Karenina*, t. II, Warszawa 1953, s. 439, 442.
- 28 M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu...*, s. 287.
- 29 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 271.

30 *Ibidem.*

³¹ *Ibidem*

32 *Ibidem*, s. 308.

33 E. Gilson i in.: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 339.

Tadeusz Biesaga

Źródła zagrożenia rodziny

1. Sytuacja rodziny we współczesnej kulturze

Papież Jan Paweł II już w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*, zajął się oceną pozytywnych i negatywnych czynników współczesnej cywilizacji, które sprzyjają bądź utrudniają właściwy rozwój rodziny.

Do pozytywnych czynników naszej cywilizacji zaliczył on: żywsze poczucie wolności człowieka współczesnego, podkreślenie godności kobiety w małżeństwie i społeczeństwie, zwrócenie uwagi na lepsze więzy miłości w małżeństwie oraz na odpowiedzialne rodzicielstwo i wychowanie dzieci¹.

W *Liście do Rodzin*, w rozdziale zatytułowanym: „Cywilizacja miłości” zajął się pozytywnym wyłożeniem chrześcijańskiego ujęcia rodziny, jednocześnie w różnych miejscach *Listu*, a szczególnie w paragrafie zatytułowanym: „Dwie cywilizacje”, jeszcze ostrzej niż w *Adhortacji* ujawnia zagrożenia rodziny płynące z postnowożytnego racjonalizmu, agnostycyzmu, utylitaryzmu i — jak to określa — neomanicheizmu. „Nasza cywilizacja — pisze Papież — pomimo licznych osiągnięć pozytywnych, z wielu względów jest cywilizacją chorą i źródłem głębokich schorzeń człowieka”².

Dzieje się to dlatego, że obecna cywilizacja, poprzez dualistyczne rozerwanie człowieka w myśli nowożytnej po Kartezjuszu na ciało i ducha, w dalszych różnych „-izmach”, degradowała go do przyrody,

wytwarzając jednocześnie kulturę użycia. „Cywilizacja ta — pisze Papież — została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka, (...) czym jest naprawdę dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania”³.

2. Dualistyczne rozbicie tożsamości człowieka

To właśnie Kartezjusz potraktował ciało ludzkie jak maszynę, w którą został wrzucony duch ludzki obdarzony rozumem i wolnością. Stanowisko to uderzyło w chrześcijańskie ujęcie człowieka, w którym rozumiano go jako duchowo — cielesną jedność, jako powołany do istnienia przez Boga „ucieleśniony duch” czy „uduchowione ciało”⁴.

Szybki rozwój nauk przyrodniczych coraz bardziej przyczyniał się do traktowania ciała ludzkiego jedynie jako cząstki materii biologicznej. Materialistyczne traktowanie człowieka pogłębiały nurty filozoficzne zaprzeczające możliwości poznania Boga, albo wprost przeciwnie: przeczące jego istnieniu. Człowiek w tej perspektywie coraz bardziej traktowany był jako bezradna cząstka pulsująca życiem materii.

Rozwój techniki wzbudził nadzieję, że mimo nieobecności czy nawet nieistnienia Boga, człowiek, świadoma cząstka materii, jako *homofaber*, *homo aeconomicus*, stanie się kiedyś *homo Deus*. W utopii tej sądzono, że przez technikę i produkcję stworzymy dla człowieka szczęście na ziemi.

Przyrodnicze potraktowanie człowieka i techniczne szukanie zaspokojenia jego cielesnych, biologicznych, seksualnych czy psychicznych potrzeb — stworzyło kulturę użycia, cywilizację utylitaryzmu, produkującej dobra konsumpcyjne i traktującej człowieka również jako tego, który używa rzeczy i jako rzecz może być używany. „Rozdziął pomiędzy tym, co duchowe, a tym co materialne w człowieku — pisze Papież — przyniósł wraz z sobą skłonność do tego,

aby ludzkie ciało traktować nie w kategoriach specyficznego podobieństwa do Boga, lecz w kategoriach podobieństwa do wszystkich innych ciał w przyrodzie, które człowiek traktuje jako tworzywo dla produkcji dóbr konsumpcyjnych"⁵.

Zastosowanie takiego podejścia do człowieka jest, zdaniem Papieża, katastrofalne. „Kiedy ciało ludzkie oderwane od ducha i myśli staje się tworzywem podobnie jak ciała zwierząt, kiedy dokonuje się manipulacji na embrionach i płodach, trzeba wówczas przyznać, że stajemy w obliczu straszliwej klęski etycznej”⁶.

3. Neomanicheizm w ujęciu cielesności i płciowości człowieka

Powyższe, błędne ujęcie cielesności, a w niej płciowości człowieka, nazywa Papież neomanicheizmem. „Jeśli duch nie ożywia ciała i ciało nie żyje z ducha, to wtedy człowiek nie jest osobą, nie jest podmiotem, lecz wyłącznie przedmiotem”⁷, czyli rzeczą, zespołem biologicznych instynktów, które kultura techniczna ma zaspokajać i eksploatować dla pomnożenia swych zysków.

Stąd też cywilizacja neomanichejska, którą w błędnym ujęciu płciowości można nazwać seksizmem, poprzez pornografię czy filmy, propagujące zamiast miłości i więzi małżeńskiej, przemożną, nieprzewycięzoną, rządzącą człowiekiem, bezosobową siłę instynktu seksualnego — odiera ciało ludzkie z tajemnicy, z bycia czymś integralnym w więzi międzyosobowej, z perspektywy daru, a tym bardziej z perspektywy uczestniczenia w stwórczej działalności Boga⁸.

Neomanicheizm (czy w teorii płciowości — seksizm) wytworzył mentalność, w której powszechne jest przekonanie, że instynkt seksualny, to olbrzymia siła przyrody, którą człowiek nie jest zdolny kierować. W tej perspektywie niemożliwa jest humanizacja seksualności człowieka, stąd za rozumne uznano poddanie się temu fatum, czyli zrezygnowanie z rozumnego nim kierowania. Mimo że w tym ujęciu nie da się włączyć seksualności człowieka w osobową miłość małżeńską, nie da się nią kierować, to jednak można ją technicznie pozbawić prokreacyjnych skutków.

4. Antynatalistyczna mentalność

Tego typu apersonalistyczne ujęcie płciowości i propozycja technicznego opanowania tej siły wytwarzają mentalność przeciw życiu (*antilife mentality*). *Eros-fatum* jest bowiem siłą poza wolnością człowieka, można więc jego prokreatywność obezwładnić jedynie środkami chemicznymi, mechanicznymi, antykoncepcją, sterylizacją czy aborcją. W tej perspektywie nie mówi się o osobach: o mężczyźnie i kobiecie oraz o dziecku, które jest owocem ich miłości i jedności, lecz o będącej poza wolnością człowieka biologicznej sile, która sprawia, że kobieta jest przedmiotem użycia dla mężczyzny i odwrotnie, a mające urodzić się dziecko niechcianym produktem tegoż użycia.

Antynatajstyczna, antyprokreacyjna oraz proaborcyjna mentalność podtrzymywana jest również przez kulturę techniczną. Rodzice krajów bogatych lękają się ekonomicznych i osobistych kosztów posiadania dziecka. Kultura techniczna, w której matka zmuszona jest zarabiać na życie, w której praca w zakładzie jest pracą produkcyjną, cenioną i nobilitującą kobietę, a praca w domu, wychowanie dzieci uważane za niekorzystne, a nawet poniżające kobietę — tworzy przez to społeczne i ekonomiczne warunki przeciw życiu.

Postawy antynatalistyczne podsycane są przez demografów tej samej mentalności⁹, którzy straszą ludzkość przeludnieniem, głodem i w miejsce wojen, które zdaniem niektórych socjologów były regulatorami liczby ludności, proponuje się wojnę narodzonych przeciw mającym się narodzić.

Mentalność technicznego, w tym antykoncepcyjnego, a nawet aborcyjnego powstrzymania niepohamowanej siły *Erosa* podtrzymują wielkie koncerny przemysłowe, które bogacą się na produkcji coraz to nowych środków antykoncepcyjnych, lub uzyskują coraz to większe dochody z wrywania z lęku przed porodem dziecka, coraz bardziej wystraszonych kobiet. Jest to więc coraz wyraźniej cywilizacja śmierci, w której człowiek sterowany jest, aby czynił to, co się dla niego produkuje. „Trendy te — pisze Papież — grają na słabości człowieka i czynią go coraz słabszym i bezbronnym”¹⁰.

5. Mentalność antyrodzinna

Niektórzy — zdaniem Papieża — chcąc nadać neomanichejskiemu podejściu do płciowości pozory ludzkich więzi, opowiadają się za tzw. „wolną miłością”¹¹. Odwołują się przy tym szerzej nie do zimnego instynktu płciowego, lecz do autentyczności uczuć. Nazwa „wolna miłość” służy im do ukrycia prawdy o poddaniu siebie bodźcom pożądania i uczuciom erotycznym. Próbuje zataić prawdę, że ich wolność jest bezwolna, bo łamie się przy każdym następnym bodźcu seksualnym. Dają temu wyraz, kiedy stają na stanowisku, że nie mogą na stałe czy na zawsze złożyć w wolności przyrzeczenia daru z siebie drugiej osobie, a to dlatego, że w ich mniemaniu uzależnione to jest nie od ich wolności, ale od będących poza ich wolnością zmiennych przeżyć. Przeżycia te mogą jutro rozbić dotychczasową „więź” i wejść w nowe związki.

W ten sposób tworzy się znów mentalność o niemożliwości wytrwania w stałej, nierozzerwalnej więzi małżeńskiej. Więż ta bowiem nie jest ich zdaniem zbudowana na zaangażowaniu wolności¹², lecz jest zależna od gry instynktów, uczuć, które w każdej chwili mogą zmienić obiekt swego zainteresowania.

„Wolna miłość” jest więc bezwolna, to znaczy nikt nie wie, kiedy i w jakiej sytuacji *Eros-fatum* obezwłasnowolni kogoś z partnerów i nie licząc się z losem żony, męża czy dzieci pchnie go i to nawet, jak proponuje wiele filmów, drogą zbrodni, do nowej przygody.

6. Rodzina chrześcijańska wobec współczesnych zagrożeń

Przeciwstawienie się tym niszczącym rodzinę trendom współczesnej cywilizacji nie jest łatwym zadaniem. Chrześcijanie są jednak wezwani do właściwego rozumienia rodziny i do budowania poprzez przykład własnej rodziny cywilizacji miłości.

Doniosłość tego zadania podkreśla ważność rodziny dla każdego człowieka, społeczeństwa, państwa czy narodu. Rodzina jest szkołą człowieczeństwa w każdej postaci — zaznacza Papież. Jest ona

szkolą miłości, szkolą patriotyzmu i szkolą najwyższych wartości ludzkich. „Nie będzie przesadą powiedzieć — pisze on — iż życie narodów, państw, organizacji międzynarodowych przebiega przez rodzinę”¹³.

W ujęciu chrześcijańskim małżeństwo to bezinteresowny dar z samego siebie drugiej osobie. To wzajemne obdarowanie i wzajemne przyjęcie siebie i daru życia¹⁴.

Przyjąć drugą osobę, to przyjąć ją z jej płciowością: kobiecością, męskością, to również przyjąć wpisane w naturę kobiety i mężczyzny: macierzyństwo i ojcostwo¹⁵. Zanegowanie rodzicielstwa wpisanego w naturę osoby i naturę tej więzi, to zburzenie podstaw małżeństwa — rodziny.

Jeśli Stwórca jest dawcą natury mężczyzny i kobiety, to odrzucenie macierzyństwa, ojcostwa, czyli rodzicielstwa, to odrzucenie nie tylko drugiego człowieka w tym, czym on z natury jest, lecz zanegowanie i odrzucenie zamysłu Boga, który powołał rodzinę do uczestnictwa w stwórczym dziele zrodzenia nowego człowieka.

Trzeba dziś odkryć na nowo pierwotny sens „stwórczości” i twórczości człowieka, którą rozumie się technicznie jako wytwarzanie rzeczy, zapominając, że jest on szczególnie twórczy rodząc, rozwijając osobowe życie. W tym dziele podobny jest on do Stwórcy, który z miłości stworzył człowieka. „Bóg chce człowieka dla niego samego — pisze Papież. Trzeba, ażeby w to chcenie Boga włączyło się ludzkie chcenie rodziców: aby oni chcieli nowego człowieka, tak jak go chce Stwórca”¹⁶.

Nie można też zapomnieć, że dziecko jest darem, a nie zagrożeniem dla rodziny czy społeczeństwa. „Istnienie — życie jest pierwszym darem Stwórcy dla stworzenia — przypomina Papież”¹⁷. Rodzice obdarowują dziecko istnieniem dając mu życie, ale w zamian dziecko staje się darem dla swych dawców życia. Nie można tego daru porównywać do posiadania rzeczy. Dar osoby jest największą wartością.

Dwoje ludzi w małżeństwie nie może rozwijać swojej miłości inaczej niż przez bycie obdarowanym miłością dziecka. Przy odrzuceniu miłości dziecka, grozi miłości małżeńskiej cofnięcie się, zgorzknienie i uwiąd.

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II: *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, nr 6. Komentarz pod red. T. Stycznia SDS, Lublin 1987.

² Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 20, tekst polski, Kraków 1994.

³ Jan Paweł II: *Ust do Rodzin*, nr 20.

⁴ *Ibidem*, nr 19; zob. Jan Paweł II: Encyklika *Veritatis splendor* nr 33 i 46, tekst polski 1993; A. Szostek: *Natura, rozum, wolność*. Rzym 1990, s. 99 i n., 189 i n.; tenże: *Normy moralne a natura ludzka*, w: RF 24 (1976) z. 2 s. 123-128; tenże: *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki Humanae vitae*, w: SPhCh 25 (1989) nr 2, s. 43-64.

⁵ Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 19.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 19.

⁸ Personalistyczne ujęcie płciowości zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962; Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981.

⁹ Krytykę tych stanowisk zob. G.F. Dumont: *Przeludnienie — historia problemu*, w: KAI Biuletyn z 19 IX 1994, s. 11-15.

•0 Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 13.

>> *Ibidem*, nr 14.

12 K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969, s. 220 i n. 230 i n.

13 Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 15.

¹⁴ *Ibidem*, nr 11.

15 K. Wojtyła: *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 67 (1975) t. 84, z. 1, s. 17-31; J.W. Gałkowski: *Osoba jako dar w nauczaniu Jana Pawła II*, w: SPhCh 25 (1989) nr 2, s. 29-42.

16 Jan Paweł II: *List do Rodzin*, nr 9.

17 *Ibidem*, nr 11.

Krzysztof Wroczyński

Dla kogo konkordat?

0 tożsamości i przyszłości Polski

28 lipca 1993 roku podpisano w Warszawie nowy konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Poprzedni został jednostronnie zerwany przez komunistyczne państwo już w 1945 roku. Prace nad obecnym tekstem trwały kilka lat¹, a sam konkordat podpisywano z nadzieją, że kończy on ostatecznie okres niepewności w stosunku państwa do Kościoła katolickiego, że jest znakiem rzeczywistej przemiany. Czas wrogości do Kościoła zakończył się wraz z komunistycznym reżimem, ale powszechnie odczuwano potrzebę trwałych uzgodnień na przyszłość. Temu ma służyć uroczysta umowa konkordatowa. Niestety, do ratyfikacji konkordatu, jak dotąd, nie doszło na skutek politycznych układów w polskim parlamencie. Fakt ten szkodzi Polsce — zarówno jej obrazowi na zewnątrz, jak i wewnętrznej solidarności. Trzeba więc raz jeszcze przypomnieć, dla kogo i po co konkordat?

Brak ratyfikacji konkordatu jest nie mniejszym złem niż trwająca od dwóch lat „debata” na temat jego treści. Służy ona pokłóceniu i tak zdezorientowanych ludzi poprzez odświeżanie ideologicznych haseł przeszłości i rozbudzanie nieuzasadnionych obaw. „Debata” owa przeszła, jak się wydaje, kilka etapów, stosownie do politycznej koniunktury, gdy walka z Kościołem mogła dawać pewne korzyści. Pierwszy etap charakteryzował się tym, że uczestniczący w nim oponenti konkordatu albo w ogóle go nie znali, albo znali pobieżnie. Stąd poziom argumentów był na ogół żenujący, a nawet obraźliwy.

Później liczba zgłaszanych zastrzeżeń zmniejszyła się, aż wreszcie tekst trafił do komisji sejmowej. Ostatecznie brak ratyfikacji jest wynikiem kilku zastrzeżeń oponentów, które słusznie biskupi polscy ocenili jako możliwe do wyjaśnienia, ale nie renegocjacji. Nie życzy też sobie tego Stolica Apostolska.

Rozważania poniższe nie mają jednak na celu opisywania politycznych rozgrywek i niuansów, ale próbę odpowiedzi na pytanie „komu służyć ma konkordat?“, oraz wskazanie na różnorodność perspektywy, z jakiej można widzieć i oceniać tę wyjątkową umowę międzynarodową. Owa perspektywa często umyka w dyskusjach, które skupiają się na sprawach drugorzędnych bądź czysto technicznych.

W kręgu doświadczeń historii

Obszerna preambuła konkordatu wymienia szereg okoliczności, jakie skłaniają do podpisania, tej międzynarodowej umowy. Niektórych dziwi tak duża ich liczba, ale w istocie powodów jest wiele. Wśród nich podkreśla się między innymi rolę odegraną przez Kościół w tysiącletnich dziejach państwa Polskiego... Jest to zagadnienie bardzo obszerne samo w sobie, ale na niektóre wątki historii należy zwrócić uwagę.

Niewątpliwie decyzja, jaka zapadła na poznańskiej Górze Lecha prawdopodobnie jeszcze przed 966 rokiem — decyzja o przyjęciu chrztu przez księcia, dwór i lud, była aktem natury nie tylko religijnej. Historiografia jest co do tego zgodna². Była również decyzją natury politycznej. Podobnie polityczny charakter miały też i późniejsze starania Bolesława Chrobrego o erygowanie nowych biskupstw, a zwłaszcza arcybiskupstwa w Gnieźnie. Poprzez te decyzje Polska zyskiwała uznanie jako samodzielny twór państwowy w ramach Europy Zachodniej związanej z Rzymem. Konsekwencje tych decyzji były rozliczne i do dziś są badane przez historyków. Bo przecież w ten sposób Polska broniła się przed zaborczym działaniem Germanów (chrzest dokonał się za pośrednictwem Czech), włączała się w nurt kultury greckiej i rzymskiej, przejmowała organizację pań-

stwa wzorowaną na tradycjach rzymskich, zastępowała prawa plebienne prawem przyniesionym przez misjonarzy-kanonistów, tworzyła zręby dyplomacji, organizowała za pomocą Kościoła oświatę, dzieło misyjne (św. Wojciech) itp. Od początku zatem dziejów Polski Kościół i państwo sprzęgły się we wspólnym dziele.

Mieczysław A. Krapiec w interesującym szkicu pt. *Jeszcze Polska nie zginęła...* (i zresztą w wielu innych) podkreśla ten właśnie fakt. Wymienia też te momenty historii, w których religia chrześcijańska zdecydowanie przyczyniła się do „uratowania od rozpadu i zagłady samego narodu”. Dokonywało się to przez struktury organizacyjne Kościoła rzymskokatolickiego³. Sprzęgnięcie było zresztą obopólne. Próby likwidacji czy to państwa polskiego, czy całego narodu wiązały się zawsze z prześladowaniem Kościoła, a nawet próbą jego fizycznej likwidacji (np. w czasie ostatniej wojny).

Najważniejsze momenty, w których działanie Kościoła (współdziałanie z narodem) okazało się zbawienne dla państwa i narodu, to, zdaniem MA. Krapca, oprócz samego faktu chrztu 1) decydująca rola Kościoła w wyjściu Polski z rozbitcia dzielnicowego (Przemysław, Łokietek), 2) okres szwedzkiego „potopu” (obrona Częstochowy, śluby Jana Kazimierza we Lwowie), 3) okres rozbiorów Polski (gdy religia katolicka konsoliduje podzielony kraj), 4) okres II wojny światowej, 5) okres komunistyczny, 6) rola nauczania i autorytetu Jana Pawła II w zwyciężeniu spuścizny komunizmu i umocnieniu wiary w Polsce.

Można mnożyć przykłady świadczące o ścisłym powiązaniu racji polityczno-narodowych z misją Kościoła katolickiego w polskiej historii. Zwróćmy choćby uwagę na fakt, iż Polska przez stulecia jako *antemurale christianitatis* — przedmurze chrześcijaństwa, nie tylko wytworzyła wspaniały etos rycerski, tak sugestywnie opisywany przez Sienkiewicza, ale też wzmacniała przez to rację swego politycznego bytu i zyskiwała uznanie w Europie. Tym bardziej że Polacy broniąc wiary orężnie nie chrzcili mieczem (jak Krzyżacy). Podobnie kult Matki Bożej w naszym kraju, często niezrozumiały dla obcokrajowców i dysydentów, okazał się zbawienny w utrwalaniu tożsamości własnej, zwłaszcza w okresach wojen. To także opisuje Sienkiewicz.

Można również na rolę religii katolickiej w umacnianiu narodu i państwa polskiego spojrzeć niejako „od zewnątrz” — od strony wrogów, czy to niepodległego bytu państwowego, czy w ogóle naszego narodu. Staje się to szczególnie wyraziste po reformacji i wojnach religijnych w Europie (których Polska szczęśliwie uniknęła). Wtedy to bowiem wokół Polski (i Litwy) powstały państwa niekatolickie. Na północy kalwińska Skandynawia, na zachodzie luterzańskie Prusy, na południu husyckie Czechy i świat islamu, na wschodzie prawosławie. Rola religii katolickiej stała się wówczas, zwłaszcza w czasie wojen, szczególnie spajająca dla państwa i narodu. Tak też i państwa ościenne postrzegały Polskę w okresie wojen szwedzkich, a sytuacja stała się szczególnie wyrazista przed rozbiorami. Polskę ominęły co prawda wojny religijne, ale sytuacja polityczno-prawna tzw. dysydentów, czy ludności prawosławnej była licha. Kraje ościenne, dążące do osłabienia Polski (Prusy i Rosja kłóciły się już o sposób podziału Rzeczypospolitej) nalegały na poprawę sytuacji dysydentów. Chodziło głównie o udostępnienie im wyższych urzędów państwowych zarezerwowanych dotychczas niemal wyłącznie dla katolickiej szlachty⁴. Przyszli zaborcy rachowali (Rosja broniła praw ludności prawosławnej), iż ludność niekatolicka na wysokich urzędach będzie koniem trojańskim polskiej państwowości. Katolicka szlachta, biorąc pod uwagę polską rację stanu, nie zachowywała się mądrze⁵, a w kwestiach religii była nieprzejednana (łapówki brała, a głosowała po swojemu). Tymczasem caryca Katarzyna II w osłabieniu katolicyzmu widziała szansę na ostateczny koniec Polski. Niemało nabiedził się wszechwładny w Warszawie ambasador rosyjski książę Mikołaj Repnin, aby na sejmie 1768 roku wymóc prawa dla dysydentów (ale i to na krótko, bo Sejm Czteroletni niebawem wszystko uchylił). Sprawa z dysydentami jest dziś sprawą historyczną, ale pokazuje, jak dużą wagę przywiązywali zaborcy do rozmontowania w Polsce katolickiej większości. Scenariusz ten powtarzał się też w późniejszych czasach.

We wspomnianej pracy M.A. Krapiec zwraca uwagę na spajającą rolę katolicyzmu w okresie rozbiorów. W istocie tak było, wspólna wiara i tradycja spajała polską ludność w trzech zaborach, a jedno-

czesnie odróżniała od drapieżnych sąsiadów. Wystarczy przywołać tu tzw. teorię urzędowej narodowości w Rosji, aby zauważyć, jak obca była ona polskiemu duchowi i tradycji, jak bardzo zabór rosyjski różnił się od Rosji właściwej. Teorię tę sformułował (bardzo zresztą skrajnie) w czasach mikołajowskich Sergiusz Uwarow (minister w rządzie cara Mikołaja I). Z modyfikacjami przetrwała ona do końca caratu. Uwarow pisał: „Rosjanin miłujący swoją ojczyznę nie przystanie na wyzbycie się choćby jednego dogmatu naszego Prawosławia, tak jak nigdy nie zgodziłby się na kradzież choćby jednej perły z carskiej korony. S a m o w ł a d z t w o jest kamieniem węgielnym politycznego bytu Rosji. Na nim zbudowana jest wielkość rosyjskiego olbrzyma. Zbawienna przesłanka głosząca, że Rosja żyje dzięki duchowi potężnego, litościwego i oświeconego samowładztwa i jest przezeń chroniona, musi przeniknąć ludową oświatę i wraz z nią się umacniać. Do tych dwóch narodowych zasad dochodzi trzecia, nie mniej potężna Narodowość”⁶. Ani słowa tu o tak bliskiej Polakom tolerancji, o instytucjach demokratycznych, a pod strzechy nikt u nas nie niósł oświeconego samowładztwa. Uwarow rozumiał naród specyficznie (car również). Rosyjski lud to wyższa i szlachetniejsza forma społeczności niż społeczność zachodnia, pluralistyczna i liberalna. Rosyjski lud z natury jest karny i ofiarny, szanujący władzę i wrażliwy, bezwzględnie religijny, jednomyślny, nie ma innej woli niż wola cara⁷. Tradycja tolerancji, demokratyzmu i katolicyzmu odróżniała Polskę od Rosji.

Z drugiej strony na Zachodzie rozwijała się polityka germanizacyjna (zwłaszcza w okresie Kulturkampf) zwalczająca Kościół katolicki, wokół którego gromadziła się ludność polska. Otto von Bismarck, polityk zdecydowany, ale ostrożny, z papieżem nie zadzierał, rozumiejąc znaczenie moralne Stolicy Apostolskiej, czego jednak na ogół w Prusach nie rozumiano (Bismarck proponował nawet papieżowi azyl w Prusach, gdyby ten musiał uciekać z Włoch, co wówczas zdawało się możliwe). Ale Polski katolicyzm i Kościół tępił, znany był z nieprzyjaznego stosunku do Polaków (w okresie powstania styczniowego, gdy współpracował z Rosją, i później, po 1871 roku). Sytuacja Kościoła katolickiego w zaborze pruskim i na Łużycach

była relatywnie znacznie gorsza niż w innych częściach państwa niemieckiego⁸. I znów racje narodowe i religijne splatały się w naszej historii.

Dla współczesnego pokolenia odległe w czasie historyczne prawdy nie zawsze są wiadome czy też żywo przeżywane. Niestety są, na skutek celowych działań, czy to zaborców, czy też rękodajnych władców Polski ostatniego czasu, zapoznane. O wiele bardziej przekonują bezpośrednie doświadczenia okresu okupacji hitlerowskiej i później stalinowskiego i komunistycznego reżimu. Są one bliższe czasowo i nie pozostawiają wątpliwości zarówno co do wpływu Kościoła katolickiego na popieranie sprawy narodowej i państwowej, jak też co do jego rzeczywistych osiągnięć we współpracy z wierzącym narodem.

Mieczysław A. Krapiec we wspomnianym szkicu kładzie nacisk na takie działania Kościoła katolickiego w tym okresie umacniające naród, jak: 1) niedopuszczenie do rozbicia Kościoła jako jedynej ogólnospołecznej organizacji niezależnej od panującego reżimu, 2) utworzenie niezależnego szkolnictwa katechetycznego, gdzie oprócz religii uczono również elementów polskiej kultury, 3) przełamanie marazmu i nieufności powstałego na skutek terroru w społeczeństwie polskim. Okazją stała się organizacja obchodów tysiąclecia chrztu Polski (działalność Kard. Stefana Wyszyńskiego), a następnie organizowanie się społeczeństwa wokół wspólnych celów (komitety budowy kościołów, ruch oazowy, nieformalne ruchy religijne i samokształceniowe itp.), 4) przeciwstawianie się ideologii i „filozofii” walki klas i przemocy lansowanej przez marksizm. Przeciwstawienie tej ideologii doktryny miłości bliźniego i solidaryzmu społecznego. W tej pracy szczególną rolę odegrał Kard. Stefan Wyszyński, następnie polski Papież Jan Paweł II, którego nauczanie stwarza zupełnie nową perspektywę dla przyszłości polskiego narodu i państwa w dziedzinie duchowego i materialnego rozwoju⁹.

Do tej charakterystyki należy też dodać ogólnie znaną działalność Kościoła katolickiego w okresie masowych strajków i stanu wojennego. Nie brak tu działań nawet heroiczych. Na tle powyższych uwag, dotyczących organicznego niemal powiązania w historii Polski

naszych narodowopoliitycznych racji z religią katolicką, można zadać pytanie, komu służyć będzie w przyszłości podpisany konkordat? Czy umocni on Polskę w relacjach międzynarodowych i czy broniąc wolności religijnej w kraju i realizacji prawa do religii utwali polską tradycję i tożsamość?

Konkordat dziś

W preambule konkordatu wyrażone jest przekonanie, iż między Kościołem i państwem należy dążyć do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków oraz oświadczenie, iż Rzeczpospolita Polska uwzględniła swe zasady konstytucyjne i ustawy, a Stolica Apostolska dokumenty Soboru Watykańskiego II dotyczące wolności religijnej i stosunków pomiędzy Kościołem i wspólnotą polityczną... Te dwa ważne punkty preambuły nawiązują, jak się zdaje, do współczesnego rozumienia stosunków państwo-kościół i umowy konkordatowej. Rozumienie to bowiem ewoluowało w ciągu wieków i nieuwzględnienie tego prowadzi do poważnych nieporozumień i obaw (obaw o konstrukcję państwa wyznaniowego, o dyskryminację innych wyznań, o przywileje itp.).

Regulowanie stosunków wzajemnych w interesujących obie strony kwestiach poprzez umowę konkordatową ma bardzo starą tradycję. Za jeden z najstarszych uważa się konkordat wormacki z 1122 roku. Również Pierwsza Rzeczpospolita podpisywała konkordaty (1519 r., 1525 r., 1736 r.). Jednakże współczesne rozumienie konkordatu zaczęło kształtować się dopiero w wieku XIX, począwszy od konkordatu napoleońskiego, z 1801 roku¹⁰. Różnica między tym konkordatem i wcześniejszymi (feudalnymi) polegała na tym, że nie był on, jak w epoce feudalnej, przywilejem wydanym przez papieża na rzecz władcy świeckiego, ale przeciwnie: miał już charakter umowy dwustronnej (powstał w drodze rokowań między Napoleonem i Stolicą Apostolską) i pewnym ograniczeniom podlegały obie strony. Kon-

kordaty zawierane w XIX wieku w dużym stopniu wzorowały się na napoleońskim (bawarski 1817, pruski 1821, hiszpański 1851 i austriacki 1855). Konkordat austriacki, negocjowany przez kilka lat, kończył kilkadziesiąt lat trwający konflikt z Rzymem, spowodowany reformami józefińskimi", zmierzającymi do podporządkowania Kościoła państwu (Kościół uzyskiwał w tym konkordacie status religii dominującej, przez co Franciszek Józef I usiłował wzmocnić dynastię). Potraktowanie konkordatu jako umowy bilateralnej (międzynarodowej), gdzie stronami są państwa i Stolica Apostolska (przez stronę rozumie się biskupa Rzymu lub instytucję, za pomocą której papież kieruje Kościołem)¹², było ujęciem nowoczesnym, zgodnym z duchem czasu, ale oczywiście nie wykluczało ani konstrukcji państwa wyznaniowego, ani wynegocjowania przywilejów (jak np. we wspomnianym konkordacie austriackim). Było to tym bardziej możliwe, gdy dominującą rolę religii katolickiej gwarantowały konstytucje. W Polsce Konstytucja 3 Maja wyróżniała religię katolicką, konstytucja Księstwa Warszawskiego z 1807 roku uznała religię katolicką za religię państwową (przy zachowaniu ogólnej wolności w zakresie wyznania). Podobnie konkordat podpisany przez Rzeczpospolitą Polską a Watykanem 10 lutego 1925 roku przyznawał Kościołowi katolickiemu pewne przywileje. Wynikało to w dużej mierze z zapisów w Konstytucji, gdzie religia katolicka została wyróżniona (w słynnym art. 114 sformułowano zasadę „naczelnego stanowiska Kościoła katolickiego wśród równouprawnionych wyznań”). W związku z tym konstytucja marcowa określała zakres autonomii Kościoła katolickiego i tryb regulacji jego sytuacji prawnej inaczej niż dla innych wyznań¹³. Dzisiejsze rozumienie umowy konkordatowej różni się od XIX, a nawet XX-wiecznej praktyki. Stąd w preambule nawiązanie do Soboru Watykańskiego II.

Należy więc wskazać na niektóre przynajmniej elementy współczesnego rozumienia konkordatu w nawiązaniu do toczących się dziś w publicystyce krytyk i zasadniczych nieporozumień. Przede wszystkim, każdy konkordat jako umowa między Stolicą Apostolską a konkretnym państwem jest inny¹⁴. Nie ma ogólnego szablonu dla zawieranych konkordatów i nigdy go nie było. Zresztą byłby to nonsens,

zważywszy na fakt, że każdy kraj ma inne uwarunkowania historyczne i kulturowe, a umowa ma służyć konkretnym wspólnotom, a nie abstrakcyjnym wizjom. Jest umową konkretną, dwustronną. Niefrasobliwe przyrównywanie polskiego konkordatu do innych i wyciąganie z tego pochopnych wniosków jest dużym błędem. Trzeba więc powiedzieć, że polski konkordat uwzględnia polską tradycję i polskie doświadczenie historyczne. W wieku XIX, za sprawą wielkiego papieża Leona XIII, zarysowały się też zręby nowoczesnego ujmowania stosunku państwo-Kościół, w tym i problemu konkordatu. Niektóre elementy tej doktryny warto przypomnieć w kontekście dzisiejszych dyskusji nad tzw. „rozdzieleniem Kościoła od Państwa.” Istnieją, jak wiadomo, poważne naciski, aby taką formułę umieścić w nowej konstytucji. Encykliki społeczne Leona XIII, *Diuturnum illud* (1881) i przede wszystkim *Immortale Dei* — o chrześcijańskim ustroju państwa (ogłoszona przez papieża 1 listopada 1885 roku), powstały w dość dramatycznych okolicznościach doktrynalnych i praktycznych. Państwo kościelne nie istniało (od 1870 roku). Królestwo Włoch odmawiało Stolicy Apostolskiej jakiegokolwiek podmiotowości prawnej w stosunkach międzynarodowych⁵, szerzył się liberalizm prawniczy i polityczny (Mancini, Esperson). Odżył nawet duch koncyliaryzmu nawiązujący do poglądów Marsyliusza z Padwy, negujący hierarchiczną strukturę Kościoła, który miałby się upodobnić do świeckiej struktury politycznej demokratyzno-liberalnej. Encykliki były oczywiście odpowiedzią na toczące się wówczas zażarte dyskusje, ale zawarte w niej tezy mają znaczenie do dziś. Papież potwierdza pośrednie pochodzenie władzy państwowej od Boga, skoro człowiek jest z natury istotą społeczną (*Diuturnum illud*). Sprawy rodzaju ludzkiego Bóg powierzył dwom władzom: duchowej i doczesnej, które są autonomiczne i w zakresie swoich zadań doskonałe (*Immortale Dei*). Społeczność doskonała jest wówczas, gdy posiada wszystkie środki do realizacji swego celu. Przyjęto definicję kardynała Camillo Tarquiniego, w myśl której władza musi być pełna i posiadać wystarczające środki, jeśli społeczność ma być doskonała (*societas perfecta*). Z ustaleń encykliki wynikało szereg teoretycznych i praktycznych wniosków (również politycznych). Między innymi

i ten, że Stolica Apostolska posiada suwerenność i podmiotowość prawną w stosunkach międzynarodowych, nawet jeśli nie posiada terytorium. Terytorium nie wchodzi bowiem w zakres środków niezbędnych dla realizacji celów władzy duchownej (choć może być pomocne). Z ustaleń encykliki wynikały jednak i wnioski natury ogólniejszej.

Przede wszystkim, skoro ten sam człowiek ma zarówno cele doczesne jak i ostateczne, nadprzyrodzone, to władza duchowna i doczesna muszą działać dla dobra człowieka. Zarówno Kościół jak i państwo realizują boży plan. Sztuczny rozdział tych dwóch celów (doczesnego i wiecznego) w myśl encykliki byłby czymś niezrozumiałym. Zatem i negacja współdziałania władz byłaby czymś sztucznym, choć są one całkowicie autonomiczne, podobnie jak cele. Encyklika wskazuje, że państwo ma obowiązek uznawać religię i popierać jej rozwój¹⁶.

Encyklika rzuca więc światło na stosunki państwo-Kościół wewnątrz państwa (nie muszą być one antagonistyczne) oraz na podmiotowość Stolicy Apostolskiej w płaszczyźnie międzynarodowej. Papież opowiada się za rozwiązaniem konkordatowym. Z rozważań wynika nadto, iż posiadanie dóbr nie jest celem władzy duchownej, a jedynie może być pomocne przy realizacji jej suwerenności. Dobra mogą być zatem posiadane i na różnych drogach uzyskiwane (m. in. w drodze przywileju). Ale żadna forma posiadania i droga jej nabycia nie jest konieczna z uwagi na cel władzy duchownej i nie wpływa na jej suwerenność.

Zagadnienia poruszone w encyklice *Immortale Dei* i innych dokumentach dotyczących stosunku władzy duchownej do władzy doczesnej miały różnorodną interpretację wśród przedsoborowych kanoistów¹⁷. Sobór Watykański II ustalił współczesne rozumienie konkordatu. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* podkreśla autonomiczność wspólnoty państwowej i religijnej oraz konieczność zdrowej współpracy przy zachowaniu okoliczności miejsca i czasu. Deklaracja natomiast *Dignitatis humanae* proklamuje zasadę wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Oznacza to prawo do swobodnego wyboru wyznania przez każdego człowieka (wymiar indywidualny) i prawo

wspólnoty (Kościoła) do wolnego działania w ramach wspólnoty politycznej (państwa)¹⁸. Z powyższych ustaleń płyną naczelnne postulaty dotyczące umów konkordatowych.

Z uwagi na wysuwane niekiedy w publicystyce zarzuty pod adresem konkordatu warto (za ks. J. Krukowskim) wskazać na podstawowe postulaty postrzegane w trakcie prac nad tym dokumentem¹⁹.

1) Postulat, aby w pierwszej kolejności „były uznane i respektowane prawa wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności religijnej”; 2) gotowość zrzeczenia się przez Kościół przywilejów zgodnie z zapisem w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (nr 76), iż Kościół „nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków”; 3) postulat pod adresem władz państwowych, aby samorzutnie zrezygnowały w przyszłości z przywilejów dotyczących nominacji na stanowiska biskupie.

W duchu tych właśnie postulatów i nowego ujęcia umowy konkordatowej po Soborze Watykańskim II dokonywano korekt w istniejących konwencjach²⁰ (konkordatach), włoskiej, hiszpańskiej i in., gdzie znajdowały się zapisy związane czy to z przywilejami, czy też państwem wyznaniowym. Polski konkordat (z 1993 roku) jest już umową w pełni nowoczesną i zgodną tak z polską konstytucją, jak i ustaleniami Soboru. Szczególnie zaś wszystkie ustalenia wynikają z *Przestrzegania prawa do wolności religijnej...*²¹, a nie z jakichś innych racji (interesu, przywileju itp.).

Wolność religijna w cieniu staromowy

Podpisany przez rząd Rzeczypospolitej Polskiej w 1993 roku konkordat jest konwencją w pełni nowoczesną. Zapisy w preambule mówiące o uwzględnieniu zasad konstytucyjnych Rzeczypospolitej i ustaw, o Soborze Watykańskim II, o twałości i harmonijności wza-

jemnych stosunków w przyszłości świadczą, że nie chodzi tu o żadne przywileje, dyskryminacje, wspaniałościomyślne zgody państwa itp. Chodzi o prawa katolików do wyznawania swojej religii. W preambule znajdujemy zapisy świadczące jeszcze dobitniej o charakterze obecnego konkordatu. Chodzi o odniesienie do osoby ludzkiej (każdej!) i jej godności. Czytamy mianowicie, iż umawiające się strony kierują się zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych. Drugi zapis na ten temat podkreśla doniosły wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności. Na pierwszy rzut oka zapisy odwołujące się do godności każdego człowieka, czy też praw człowieka (nawet w preambule) mogą dziwić w umowie dotyczącej jedynie społeczności katolików.

Istotnie, konkordat formalnie dotyczy wyłącznie katolików (wymiar indywidualny) i Kościoła katolickiego (wymiar wspólnotowy). Jednakże istotą konkordatu jest obrona religii (podstawowego prawa człowieka)²² i w tym względzie jego ustalenia mogą mieć znaczenie szersze. I rzeczywiście, wynegocjowane w konkordacie uprawnienia dotyczące Kościoła, prawa do tworzenia odpowiednich struktur (diecezji, ordynariatów itp.), czy jego członków (np. prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci), mogą być przedmiotem analogicznych zapisów w ustawach dotyczących innych kościołów. Praktyka ostatnich lat pokazała, że istotnie Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwała ustawy o treści ściśle analogicznej do konkordatu dotyczące innych Kościołów (prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego i in.). Praktyka taka istnieje również w innych krajach²³. Konkordat jest nawet pewnym wzorcem, a biorąc pod uwagę długoletnią walkę Kościoła katolickiego o wolność religijną i jego w tym względzie zasługę, można powiedzieć, iż toruje on drogę wszystkim, którym swoboda wyznania leży na sercu. Można też na omawiane zagadnienie spojrzeć od strony negacji. W konkordacie nie ma żadnego zapisu, który uniemożliwiłaby innym wyznaniom uzyskanie upraw-

nienia analogicznego, w czym wyraża się wspomniana nowoczesność konkordatu.

Konkordat zmierza zatem przede wszystkim do ochrony prawa do religii katolików. Co właściwie znaczy prawo do religii? Nie jest ono dzisiaj kwestionowane w żadnym demokratycznym kraju²⁴. Uznają je wszystkie konwencje²⁵. Jaka jest zawartość tego uprawnienia? Szczegółowe wyliczenie elementów wchodzących w to uprawnienie jest bardzo szerokie. Konkordat wyznacza jedynie podstawowe ramy, mianowicie te elementy, które są całkowicie niezbędne i zgodne z potrzebami wiernych w dzisiejszych czasach. I tak na przykład chodzi o uprawnienie do indywidualnych praktyk religijnych, do przezwania się w Kościele i węższych społecznościach (parafialnych, oazowych), do uzewnętrzniania swych przekonań, do otrzymywania odpowiedniego wykształcenia religijnego (lekcje religii, kościelne ośrodki nauczania), do otrzymania posługi religijnej niezależnie od sytuacji, w jakiej się człowiek znajduje (w wojsku, szpitalu, więzieniu), do uroczystego obchodzenia świąt religijnych, a nawet do poszanowania przekonań religijnych człowieka ze strony innych obywateli. Podobnie Kościół, aby mógł pełnić swą misję, musi mieć podmiotowość publicznoprawną, autonomiczną strukturę hierarchiczną i terytorialną, możliwość kształcenia księży (seminaria duchowne) itp. Wszystko to wchodzi w zakres prawa do religii, a listę można rozszerzać.

Można jednak zwrócić uwagę, że przecież w obecnej Polsce wszystkie te przykładowo przytoczone uprawnienia są realizowane. Po co zatem konkordat? I, jak chcieli niektórzy, czy nie wystarczy zwykła regulacja ustawowa w prawie wewnętrznym? Gdy chodzi o sprawę drugą, to przyjęcie rozwiązania konkordatowego jest oczywiste, gdy wziąć pod uwagę hierarchiczną strukturę Kościoła i prawo kanoniczne. Głową Kościoła jest Papież i on jest ostateczną instancją i stroną w negocjacjach dotyczących pozycji Kościoła katolickiego w różnych krajach. Dlatego tak ważne było uznanie podmiotowości prawnej Stolicy Apostolskiej w kontaktach międzypaństwowych, o czym pisaliśmy wcześniej. Gdy chodzi o praktyczną realizację prawa do religii, to istotnie konkordat niewiele tu zmienia (jedynie np. w kwes-

tii skutków cywilnych ślubu kościelnego czy kilku innych sprawach). Co więcej, cały szereg uprawnień z tej dziedziny realizowany był i w czasach realnego socjalizmu (zwłaszcza od lat siedemdziesiątych). Nie o to tu jednak chodzi. Konkordat jest jednak uroczystą umową międzynarodową, dotyczącą prawa do wyznawania religii (przez katolików). Chodzi więc o gwarancje formalnoprawne, i to w bardzo ogólnym zarysie. Praktyczna realizacja prawa do religii może być nawet szersza niż przewiduje konkordat, jeżeli zajdzie taka potrzeba i jeśli będzie to zgodne z innymi ustawami. Jest charakterystyczne, jak często konkordat odwołuje się do polskiej sytuacji prawnej i przyszłych rozstrzygnięć i precyzacji ustawowych czy przepisów wykonawczych, pozostawiając szerokie pole możliwości w ramach umowy.

Pozostaje do rozważenia sprawa dość bulwersująca, a nawet groteskowa. Konkordat jest gwarancją swobód religijnych dla katolików (a w sensie nieformalnym nie tylko dla katolików) i jednocześnie nie zawiera żadnych przywilejów, czy to dla Kościoła katolickiego jako takiego, czy poszczególnych ludzi, katolików. Nie godzi w żadne inne wyznanie ani w osoby niewierzące, powinien więc być akceptowany przez tych wszystkich, którzy wolność religijną uważają za niezbywalne prawo człowieka. Jeśliby ktoś miał kwestionować konkordat, to ewentualnie ci, co nie uznają prawa do innej religii niż własna (niektóre odłamy fundamentów islamskich, niektóre sekty, wojujący ateści). A tymczasem konkordat budził sprzeciwy i polemiki nawet ze strony katolików²⁶. I nie chodzi tu jedynie o wąską grupę polityków i publicystów, którzy widzieli w tym interes polityczny, czy o grupy ekstremalne, ale dość szerokie kręgi społeczeństwa.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do historii i uzmysłowić sobie spuściznę mentalną, jaka niewątpliwie pozostała po czasach komunistycznych. Nie jest to może jedyna przyczyna obecnych nieporozumień, ale z pewnością główna. Po drugiej wojnie światowej zapanował w Polsce reżim komunistyczny przywleczonego ze wschodu. Choć jego korzenie doktrynalne wywodzą się z idealistycznej filozofii niemieckiej (prymat państwa-ogółu przed jednostką — Hegel) i materialistycznej (Feuerbach, Marks, Engels) w zakresie

teorii rewolucyjnej praktyki klasykiem pozostawał W.I. Lenin. Komunizm był ideologią „globalną”, reglamentującą wszystkie aspekty życia społecznego i wszystkie instytucje społeczne. W ekonomii, przykładowo, oznaczał kolektywizację i nacjonalizację własności, w strukturze i funkcjonowaniu państwa — centralizm i prymat polityki przed prawem, w dziedzinie polityki — monopartyjność realną, w dziedzinie filozofii — materializm dialektyczny i historyczny, „upaństwowienie” kultury, w dziedzinie wartości — relatywizm, w dziedzinie religii — ateizm. Doktryna marksizmu-leninizmu wraz ze swą metodologią opisu i oceny zjawisk społecznych była wykładnią ideologii komunistycznej. Dla komunistycznych ideologów stosunek do zagadnień wiary i religii, stosunek do kościołów (zwłaszcza Kościoła katolickiego), do chrześcijańskich wartości czy konkordatu, w takim kraju jak Polska, był sprawą szczególnej wagi. U podstaw owego stosunku tkwił ateizm, a więc i negacja faktu, że religijność jest wpisana w naturę człowieka i że jest on istotą z natury otwartą na Boga. Wypracowano zatem w ramach ideologii komunistycznej cały system argumentacji i pojęć określających nowy stosunek do religii i Kościoła. Ten dialektyczny twór, „nowo-twór”, pretendujący do obiektywności, korzystał z różnych filozoficznych nurtów: scjentyzmu, pozytywizmu itp. Stanowił swoistą nowomowę (używając terminologii G. Orwell), wyrażał bowiem nie tyle prawdę o człowieku i świecie, ile raczej ideologiczne i arbitralne przekonania jego twórców, a ściślej ideologii państwowej (zresztą ulegającej ewolucji). Komunizm przeminął, ale ten system pojęć i argumentacji pozostał w przekonaniach wielu ludzi stając się dziś „staromową”. Warto może przypomnieć, przykładowo, najbardziej obiegowe pojęcia owej „staromowy”, które dziś są zarzewiem dyskusji wokół konkordatu.

Niewątpliwie pojęciem kluczowym był „rozdziół Kościoła od państwa”. Formuły „rozdziółowe” znajdują się w konstytucjach wielu państw (Francji, Stanów Zjednoczonych), ale w państwie komunistycznym formuła ta odgrywała rolę szczególną. Pozwalała bowiem na stopniowe izolowanie struktur Kościoła od życia społecznego, w miarę jak państwo reglamentowało coraz to nowe jego dziedziny. Autonomia celów i struktur Kościoła i państwa, zinterpretowana jako

„rozdział”, stawała się więc dogodnym punktem wyjścia do walki z Kościołem. Sens „rozdziału” był inny niż np. we Francji (koncepcja państwa świeckiego), a tym bardziej w Stanach Zjednoczonych, gdzie oznacza on jedynie niewyróżnianie żadnego konkretnego Kościoła czy religii, ale nie oznacza rozdziału państwa od religii w ogóle²⁷. Przeciwnie, zasady religijne uznaje się oficjalnie za podstawę dla demokracji (stąd inwokacje, odwoływanie się do Bożego porządku itp.). Próby oparcia polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej na tzw. wartościach chrześcijańskich szły w podobnym kierunku.

Zasadzie rozdziału Kościoła od państwa towarzyszyła zasada „neutralności światopoglądowej państwa”. W teorii oznaczało to przede wszystkim, że państwo nie jest wyznaniowe, że nie ma żadnej religii państwowej oraz że żadna religia czy Kościół z zasady nie są przez państwo wyróżnione. W praktyce formuła ta (wraz z kilkoma innymi, np. ze swoiście interpretowaną zasadą tolerancji²⁸) pozwalała na relatywizację wartości oraz niedostrzeganie wartości z punktu widzenia interesu państwa i narodu, również moralności. Ponadto zasada ta pozwalała na usuwanie z instytucji państwowych wszelkiej symboliki religijnej.

Ważną i bardzo znaną zasadą był postulat o „niemieszaniu się Kościoła do polityki”. W sytuacji państwa komunistycznego postulat ten był nieco groteskowy. Życie polityczne bowiem, w sensie swobodnego ścierania się różnych przekonań, „opcji” i interesów, na które ewentualnie mógłby oddziaływać Kościół, nie istniało. „Mieszanie się Kościoła w decyzje polityczne partii komunistycznej był nierealny. Była to najbardziej bałamutna zasada w słowniku staromowy, gdyż wszelka działalność publiczna (a nawet niekiedy prywatna) z założenia miała charakter polityczny. Jakakolwiek zatem publiczna działalność Kościoła mogła być poczytana za „mieszanie się” do polityki. Zwłaszcza zaś za działalność polityczną uważano próby oceny przez Kościół praktyki państwa komunistycznego. W istocie więc chodziło o reglamentację rozumienia dobra wspólnego (tylko organy państwa wiedzą, co dla narodu jest dobre).

Kolejną zasadą staromowy była teza, iż „religia jest prywatną sprawą obywatela”. Zasada ta dotyczyła zarówno wyboru wyznania,

jak i uzewnętrzniania przez człowieka swych przekonań religijnych. Oznaczało to, iż życie publiczne miało przebiegać tak, jakby problem Boga, wiary i religii w ogóle nie istniał²⁹. Zasada ta sprzyjała wprowadzaniu cenzury (w sprawach światopoglądowych) oraz tworzenia dwóch moralności, publicznej i prywatnej. Sugerowała też silnie propagandową tezę, że zagadnienia religii i wiary są z gruntu nieracjonalne, subiektywne, a nawet oddolne.

Wreszcie ważną tezą staromowy było przekonanie, iż „religia jest zjawiskiem wyłącznie kulturowym”. A więc jest zmienna w przestrzeni i w czasie. Przyjdzie też czas, kiedy w ogóle zaniknie. Podobnie wartości i zasady moralne są zmiennie i podlegają dialektycznym zasadom historii.

Można wskazać na wiele jeszcze zasad i argumentacji obecnej ideologii państwa komunistycznego. Pozostaje wszak niewątpliwe, że ten aprioryczny styl myślenia wciąż oddziałuje na stosunek ludzi do religii i Kościoła (zwłaszcza katolickiego) i utrudnia im właściwą ocenę podpisanego konkordatu i jego rzeczywistego znaczenia dla wolności religijnej i Polski³⁰. Wydaje się, że racjonalny namysł nad apriorycznymi schematami odziedziczonymi po nieodległej przeszłości i wyzbycie się nieuzasadnionych uprzedzeń pozwoli spojrzeć obiektywnie na sam konkordat. Odpowiedź na pytanie postawione w niniejszych rozważaniach — dla kogo konkordat? — wydaje się oczywista. W świetle doświadczenia historii współczesnego rozumienia umowy konkordatowej oraz prawa człowieka do religii można uznać go za kolejny krok w budowie wolnej, sprawiedliwej i suwerennej Polski.

PRZYPISY

1 Na temat historii powstania tego dokumentu istnieje szereg źródeł. Por. m.in. wywiad z ks. bpem Alojzym Orszulikiem: *Prawda o konkordacie*, Częstochowa 1994, s. 145-153.

2 Początki państwa polskiego były i są przedmiotem licznych badań fachowych. Wiele ustaleń jest jednak bezspornych, jak np. opisywane tu różnorodne cele i skutki chrztu, jak fakt wcześniejszego przenikania chrześcijaństwa na ziemię polskie (zwłaszcza w Małopolsce), jak fakt, że chrzest przyjął lud nieźle już zorgani-

zowany i centralnie rządzony oraz że chrystianizacja następowała stopniowo. Por. m.in. P. Jasienica: *Polska Piastów i Polska Jagiellonów*, Warszawa 1986.

3 M.A. Krapiec konkluduje: „Tysiącletnia historia potwierdza, że Kościół katolicki i jego wiara nie jest tylko dodatkiem historycznym do polskości, ale jej składnikiem istotnym w skali makrospołecznej”. M.A. Krapiec: *Jeszcze Polska nie zginęła...: Suwerenność... czyja?* Łódź 1990, s. 87.

4 Por. K. Krasowski i in.: *Historia ustroju państwa*. Poznań 1993, s. 156.

5 Na sejmie 1768 roku bez wielkiego trudu zgodziła się szlachta na niekorzystne ustalenia co do armii, byle nie dopuścić do *dominium absolutum* i na potwierdzenie tzw. praw kardynalnych (w dodatku gwarantowanych przez kraje ościenne).

6 W. Bruce Lincoln: *Mikołaj I*, Warszawa 1988, s. 256.

1 Por. *ibidem*, s. 265 i n.

⁸ Por. R. Bender: *Kościół katolicki i słowiańskie idee niepodległościowe*. „Chrześcijanin w świecie” nr 105 (1982), s. 1-8. Zupełnie odrębny rozdział stanowi udział Kościoła katolickiego, a zwłaszcza udział niższego kleru w krzewieniu idei niepodległościowej i organizacji powstań narodowych. Udział ten był ogromny i niekwestionowany. Por. *ibidem*, *passim*.

9 Por. M.A. Krapiec: *Jeszcze Polska nie zginęła...*, s. 85-87.

•0 Por. K. Krasowski i inni: *Historia...*, s. 239.

1' Por. S. Grodzicki: *Franciszek Józef I*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1983, s. 118.

¹² J. Krukowski: *O naturze nowego konkordatu*, w: *Prawda o konkordacie...*, s. 37-38.

13 Por. K. Krasowski i in.: *op. cit.*, s. 362.

14 Por. J. Krukowski: *op. cit.*, s. 50-51.

15 Wiązało się to z obawami młodego Królestwa Włoch przed restytucją Państwa Kościelnego, co siłą rzeczy wiązałyby się z utratą terytoriów. Spory w tej sprawie były bardzo gwałtowne. Pomimo jednak tak zdecydowanej postawy Królestwa Włoch, autorytet Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych nie malał, ale przeciwnie — wzrastał. W latach 1870-1929 ilość przedstawicielstw dyplomatycznych wzrosła z 16 do 36. Por. R. Buchała: *Państwa a Stolica Apostolska*, „Chrześcijanin w świecie” nr 61 (1978), s. 10-13. Prawnomiędzynarodowa pozycja Stolicy Apostolskiej była przedmiotem monumentalnej pracy austriackiego prawnika Herberta Franza Kocka pt. *Die Völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin Zachodni 1975.

•6 W tym kontekście jest oczywiście zrozumiałe potępienie przez papieża różnych błędnych rozwiązań, takich na przykład teorii jak suwerenność ludu, pozytywizmu prawnego i politycznego, również teorii rozdziału Kościoła od państwa, teorii państwa jako wyniku umowy społecznej itd. Por. J. Majka: *Katolicka nauka społeczna*, t. 2, Warszawa 1988, s. 283.

17 Por. J. Krukowski: *O naturze...*, s. 43-45.

•8 Por. *ibidem*, s. 47-48.

19 Por. *ibidem*, s. 49-50.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 48.

²¹ *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, art. 5.

²² Por. A. Grześkowiak: *Konkordat a prawo do religii*, w: *Prawda o konkordacie...*, *passim*: „Konkordat trzeba widzieć jako normatywny wyraz uznania prawa katolików do religii. Zawiera on system prawnych gwarancji korzystania z prawa do religii w państwie, którego obywatelami są katolicy”, s. 59. Dalej zaś dodaje: „Prawo do religii jest tak ważne, że zostało uznane przez wszystkie międzynarodowe akty praw człowieka za jedno z fundamentalnych praw człowieka”.

²³ Por. J. Krukowski: *op. cit.*, s. 52-53: „Jest więc rzeczą słuszną, aby przedstawiciele Kościołów mniejszościowych i związków wyznaniowych wystąpili z inicjatywą wobec władz państwowych w celu uzyskania takich samych lub analogicznych gwarancji wolnościowych, jakie zostały wpisane do Konkordatu”.

²⁴ Por. A. Grześkowiak: *op. cit.*, s. 61 i n.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 62-63. Niezależnie od badań psychologicznych, socjologicznych czy dogmatyczno-prawnych dotyczących prawa do religii podstawowa w tym wypadku wydaje się refleksja filozoficzna. Prawo do religii jest bowiem pierwszym prawem człowieka w sferze ducha (jak prawo do życia w sferze materii), gdyż najgłębiej motywuje postępowanie ludzkie do ostatniej chwili świadomego życia. Wielokrotnie na ten temat wypowiadał się w swych pracach Mieczysław A. Krapiec OP. Por. np. *O ludzką politykę!* Katowice 1993, s. 200-206 (zawarty jest tam komentarz do art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka).

²⁶ Na sprawę tę zwraca uwagę A. Grześkowiak w cytowanym artykule, s. 59-60, pisząc: „Trudno jest pojąć niektóre dyskusje prowadzone w Polsce nad konkordatem, tym trudniej, gdy krytyczne opinie o konkordacie pochodzą od samych katolików negujących bądź samą ideę konkordatu, bądź jego szczegółowe rozwiązania”.

²⁷ Por. K. Krasowski i in.: *op. cit.*, s. 213.

²⁸ Problem rozumienia tolerancji to zagadnienie odrębne związane nie tylko z ideologią komunistyczną. W interesującym nas aspekcie trzeba jedynie zaznaczyć, iż wolność religijna nie oznacza liberalizmu religijnego i indyferentyzmu (*Promiscuam religionum liberatatem*), tolerancja zaś nie oznacza relatywizmu prawdy. Mówi o tym już papież Leon XIII we wspomnianych wcześniej encyklikach. Por. J. Majka: *Katolicka etyka społeczna*, Warszawa 1988, s. 284.

²⁹ Warto przytoczyć tu wypowiedź ks. A. Maryniarczyka na łamach „Słowa — dziennik katolicki. Magazyn” (10-11-12 listopad 1995 s. 23). Autor analizując argumentację ideologii komunistycznej pisze: „Skutki tego typu myślenia o religii i religijności są do dziś odczuwalne. Dalej bowiem chce się budować ustrój państwa i organizować system oświaty i wychowania dla ludzi, którzy jakoby «z natury» mieli być a-religijni, a-moralni, a-racjonalni”.

³⁰ Zwracamy tu uwagę jedynie na elementy doktrynalne, zawarte w ideologii komunistycznej. Ponadto istniała cała sfera praktyki, która niestety polegała na kłamstwie i bałamutnej ideologii sprowadzającej zjawiska społeczne do nieustannej walki. Rola Kościoła katolickiego w dziejach Polski i Europy była przedstawiana (m.in. w podręcznikach szkolnych) w świetle zdecydowanie negatywnym, co uporczywie powtarzane wpływało na obraz katolicyzmu.

Marek Piechowiak

Projekt konstytucji RP i prawa człowieka

Ustawa konstytucyjna jest podstawowym aktem prawnym, określając podstawy organizacji życia społecznego określa jednocześnie miejsce, jakie przypada jednostce w jej relacjach do systemu prawnego czy państwa. Chcąc, nie chcąc, przyjmuje się pewne rozstrzygnięcia filozoficzne dotyczące koncepcji człowieka, prawa i państwa. Zagadnienia te ogniskują się w przyjętej koncepcji praw człowieka. Właśnie z punktu widzenia koncepcji praw człowieka, proponuję refleksję nad częścią projektu konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, przygotowywanego przez pracującą obecnie Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego (Sejmu 2 kadencji i Senatu 3 kadencji)'. Niżej przedstawione analizy są, z jednej strony, przyczynkiem do dyskusji nad powstającym projektem, z drugiej strony, mają — jak sądzę — walor uniwersalny, pokazują na konkretnym przykładzie obecność w prawie stanowionym rozwiązań filozoficznych i ich praktyczną doniosłość. Dla podjętego zagadnienia, fundamentalne znaczenie mają dwa pierwsze rozdziały projektu: rozdział pierwszy — ustalający zasady ustroju, oraz rozdział drugi — dotyczący praw, wolności i obowiązków człowieka i obywatela. Skoncentruję się na postanowieniach zawartych w zasadach ustroju, oraz w zasadach ogólnych rozdziału drugiego. One wyznaczają koncepcję państwa, podstawy konstytucyjnych gwarancji praw człowieka, oraz ramy dla interpretacji szczegółowych rozwiązań dotyczących ochrony tych praw. Nie podejmuję wszechstronnej analizy szczegółowych rozwiązań przyjętych w konstytucyjnym katalogu podstawowych praw

i wolności, ale analizuję je o tyle, o ile wyznaczają miejsce jednostki w państwie i podstawy koncepcji praw człowieka.

Zmierając do oceny projektu konstytucji biorę pod uwagę koncepcję praw człowieka, która legła u podstaw powojennej międzynarodowej ochrony tych praw; koncepcję, której zasadnicze elementy wyznaczyła *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948) oraz *Międzynarodowe paktory praw człowieka* (1966). Koncepcję tę traktuję jednak nie jako konstrukt prawa międzynarodowego (stanowionego), ale jako wyraz ujęcia człowieka stojącego wobec fundamentalnych zagrożeń.

Proponowane niżej analizy- mają charakter krytyczny; świadomie koncentruję się na wadach, a nie na zaletach projektu. Przyjęcie tego typu strategii- jest zasadne z tego względu, że zwłaszcza w przypadku regulacji mających zabezpieczać przed działalnością ustawodawczą, która pozwalałaby godzić w dobro jednostki, wystarczy jedna zasadnicza wada, by wszelkie zalety nie miały praktycznego znaczenia. Trzeba też pamiętać, że konstytucyjne gwarancje praw człowieka nie powinny być formułowane przy założeniu, że wszyscy chcą i będą chcieli respektować te prawa; przeciwnie, formułowane są po to, by w możliwie największym stopniu utrudnić zadanie tym, którzy chcą je omijać. Jednym z zasadniczych celów współczesnej ochrony praw człowieka jest zabezpieczenie jednostki przed organami państwowymi, w tym i przed działalnością organów ustawodawczych. Oczywiście, doskonałych zabezpieczeń nie ma. Krytyka przyjmowanych rozwiązań jest krytyką o tyle zasadną, o ile istnieją lepsze możliwości zabezpieczania celów, do których się zmierza. Wskazywaniu tych lepszych rozwiązań służą też przytaczane porównania z prawem międzynarodowym. Porównania te pozwalają także dostrzec istotne aspekty rzeczywistości, które powinny uwzględniać również regulacje konstytucyjne.

Moje analizy zmierzają zasadniczo do tezy, że proponowane w projekcie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego zasady, fundamentalne dla porządku prawnego, wskazują na konsekwentne przyjęcie perspektywy, w której — mówiąc skrótowo — to nie państwo jest dla jednostki, ale jednostka dla państwa; i w której prawo nie tyle formułowane jest dla ochrony podstawowych praw i wolności, ile te prawa i wolności konstytuuje. Przyjęcie takiej per-

spektywy stawia pod znakiem zapytania praktyczną doniosłość szczegółowych postanowień dotyczących praw człowieka.

Paradygmatyczna koncepcja praw człowieka

Na wstępie wypada scharakteryzować pokrótce koncepcję praw człowieka, którą obecnie można uznać za paradygmat rozumienia tych praw nie tylko w prawie międzynarodowym, ale także w dyskursie typu praktycznego w polityce, moralności czy religii.

Współczesna koncepcja praw człowieka zakorzeniona jest w doświadczeniach ustawowego bezprawia z okresu drugiej wojny światowej, kiedy to w majestacie prawa dokonywano zbrodni, i jednostkom należącym do pewnych kategorii odmówiono statusu człowieka. Koncepcja ta obejmuje próbę diagnozy przyczyn tych tragedii i propozycję rozwiązań mających zabezpieczyć przed ich powtórzeniem; rozwiązań obejmujących tak standardy postępowania, jak i zagadnienia strukturalne, dotyczące relacji jednostki do prawa i państwa. Nie lekceważmy tej lekcji. Szczególne doświadczenia dają sposobność dostrzeżenia aspektów rzeczywistości ludzkiej w jej wymiarze indywidualnym i zbiorowym, które w innych warunkach uchodzą uwadze, a których nieuwzględnienie prowadzić może do bolesnej powtórki z historii.

Zdają sobie sprawę, że rekonstruowana poniżej paradygmatyczna koncepcja praw człowieka nie znajduje uznania wśród teoretyków. Często, na podstawie trudności ze skonstruowaniem teorii pozwalającej uwzględnić wszystkie zasadnicze elementy tej koncepcji, wysuwany jest wniosek o błędności samej koncepcji praw człowieka i o nieistnieniu praw człowieka o charakterystyce wskazywanej w dyskursie typu praktycznego. Niemniej jednak trudno nie dostrzec, że wskazywane tu elementy tej koncepcji są, mimo teoretycznych trudności, wciąż na nowo potwierdzane; aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać przyjęty na drodze konsensu dokument końcowy światowej Konferencji Praw Człowieka, która odbyła się w Wiedniu w 1993 roku. Na potrzeby niniejszych rozważań przyjmuję hipotezę, że to nie teoretycy negujący istnienie praw człowieka

mają rację i że ich trudności wynikają w dużej mierze z przyjętych błędnych założeń typu filozoficznego.

We wstępach do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* jak i do *Międzynarodowych paktów praw człowieka* czytamy między innymi: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”. W preambułach *Paktów* uznaje się ponadto, że „prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka”. Mimo że w międzynarodowym prawie praw człowieka nie ma jednej, powszechnie uznanej koncepcji godności ludzkiej, to jednak można wyprowadzić szereg wniosków dotyczących zakładanej koncepcji człowieka i jego relacji do prawa i państwa².

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę, że podstawowe prawa i wolności są powszechne, przysługują każdemu człowiekowi, niezależnie od tego, co on sobą aktualnie prezentuje. Ich podstawa jest przyrodzona. Nie są one ani nabywane, ani nadawane przez jakiegokolwiek działania człowieka, lecz powinny być w tych działaniach respektowane. Uznając przyrodzoną godność za źródło praw i wolności, uznaje się, że są one wtórne wobec rzeczywistości, istniejącej niezależnie od woli tak pojedynczego człowieka, jak i zbiorowości. Wynikające z przyrodzonej godności prawa są także niezbywalne. Nikt nie może kogoś pozbawić tych praw, ani samemu nie można się ich zrzec. W takim ujęciu podstawowe wolności i prawa człowieka nie są zrelatywizowane do stanowionych norm prawnych, ale ustanowienie odpowiednich norm jest postulowane, w celu ich ochrony i określenia sposobów ich realizacji. Normy prawne nie ustanawiają podstawowych praw i wolności, ale jedynie je gwarantują. Ostateczną podstawą (racją) tego, że pewne działania lub zaniechania są jednostce należne, jest to, kim człowiek jako człowiek jest; jest to, co decyduje o jego wyjątkowości lub co jest tej wyjątkowości nieodłącznym wyrazem, a określane bywa mianem godności. Każdy człowiek uznany jest za cel sam w sobie, stąd postulat nieinstrumentalnego traktowania oraz uznania przyporządkowania każdego człowieka do rozwoju osobowego i prowadzących doń warunków. Ustanowione w prawie pozytywnym standardy praw

człowieka czy normy określające uprawnienia lub obowiązki w sensie prawnym są tylko środkiem mającym zagwarantować poszanowanie godności. Jednym z istotnych elementów współczesnej koncepcji praw człowieka jest uznanie faktu, że są granice, których nie wolno przekroczyć ani władzy państwowej, ani większości. Podstawowe prawa i wolności wyznaczają granice dopuszczalnego kompromisu — jest nań miejsce w sporach o środki i drogi rozwoju człowieka, nie ma miejsca tam, gdzie jego zawarcie byłoby równoznaczne z zanegowaniem podstawowych praw czy wolności. Uznanie godności i wynikających z niej praw jest podstawą sprawiedliwości; jest postrzegane jako dobry fundament dla systemu prawa, pomocny tak w zabezpieczaniu go przed przerodzeniem się w system niesprawiedliwy, jak i w eliminowaniu pojawiających się elementów ustawowego bezprawia.

Uznanie zarysowanej tu koncepcji praw człowieka wymaga przyjęcia pewnej koncepcji państwa, określać ją tu będę mianem indywidualistycznej lub personalistycznej, w której zasadniczym celem państwa jest dobro każdej jednostki. Państwo pełni funkcje służebne: zabezpiecza jednostkę przed instrumentalnym traktowaniem i kształtuje warunki dla wszechstronnego rozwoju jednostki. Inne zadania państwa są podporządkowane tym funkcjom i mogą być realizowane tylko w granicach wyznaczonych poszanowaniem podstawowych praw i wolności. W koncepcji państwa zgodnej z paradygmatyczną koncepcją praw człowieka nie tylko państwo nie może być uznane za ostateczne źródło praw i wolności, ale źródłem tym nie jest także umowa społeczna czy wola jednostek tworzących społeczność państwową. Prawa człowieka nie są też traktowane jedynie jako warunki możliwości społecznego dyskursu czy — szerzej — jako warunki, które musi spełniać system, by był funkcjonalny.

Zagadnienie celu

Projektując konstytucję państwa służącego dobru człowieka nie wystarczy zwracać uwagę jedynie na formułowane standardy ochrony

praw człowieka; trzeba jeszcze przyjąć odpowiednią koncepcję tych praw i trzeba udzielić odpowiedzi na pewne podstawowe pytania dotyczące przyjmowanej koncepcji państwa. Konstytucja jest specyficznym aktem prawnym: określa podstawy organizacji państwa, wyznacza sposób tak tworzenia, jak i stosowania prawa. Konstytucja leży zatem u podstaw reguł określających sposób działania, tak organów państwowych, jak i grup ludzi czy wreszcie jednostek. Jeżeli mam zorganizować pewien system, sformułować zasady działania, muszę przede wszystkim wiedzieć, jaki jest zasadniczy cel, któremu służyć ma system i formułowane reguły postępowania. Krótko: aby wiedzieć, jak działać, trzeba znać cel działania. Z tego, że konstytucja normuje (ustanawia) ustroj państwa, nie wynika, że sprawnie funkcjonujące państwo jest zasadniczym celem regulacji konstytucyjnych. Trzeba bowiem pytać o zasadniczy cel istnienia państwa, co wymaga spojrzenia na konstytucję i prawo niejako „od zewnątrz”. W przypadku konstytucji podstawowe pytanie brzmi: w jakim celu istnieje prawo (i państwo), jaka jest racja jego istnienia i racja przyjęcia takich a nie innych zasad funkcjonowania; c© jest rzeczywistością, ze względu na którą prawo stanowiące istnieje?

Jeśli zgodnie z paradygmatyczną koncepcją praw człowieka uznaje się dobro jednostki, jej podstawowe prawa i wolności za podstawę porządku prawnego, wówczas przy projektowaniu porządku konstytucyjnego, podstawowym pytaniem nie jest pytanie o zadania czy cele państwa jako pewnej struktury wziętej samej w siebie; lecz pytanie, jakie są podstawowe warunki nieinstrumentalnego traktowania człowieka i jego rozwoju, oraz jakie miejsce w ich zapewnieniu przypada państwu i prawu. Koncepcja państwa jest wtórna wobec koncepcji człowieka: najpierw muszę wiedzieć, jakie podstawowe dobra są człowiekowi należne (co nie znaczy jednoznacznie określić sposoby jego rozwoju!), potem projektować reguły organizowania społeczeństwa i zasady ustalania tych reguł. Formułowane w konstytucji standardy ochrony podstawowych praw i wolności są formuło-

wane i interpretowane ze względu na dobro jednostki, które jest dobrem człowieka niezależnie od istnienia państwa i prawa stanowionego.

Niewątpliwie jednym z celów porządku konstytucyjnego jest stworzenie podstaw dla budowy funkcjonalnych struktury społecznych i ekonomicznych. Może się jednak zdarzyć, że realizacja tego celu będzie w konflikcie z podstawowymi dobrami jednostek. Problem nie sprowadza się wówczas do znalezienia kompromisu między celem, jakim jest budowanie określonych struktur makrospołecznych, z celami poszczególnych obywateli. Cele te nie są porównywalne, gdyż sprawne struktury makrospołeczne nie są dobrem pożądanym dla niego samego. Ich budowa nie może się odbywać kosztem przedmiotowego (instrumentalnego) traktowania człowieka.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę, że w projekcie nie określono jasno zasadniczego celu państwa i prawa. Co więcej, w pracach Komisji Konstytucyjnej kwestionowano nawet potrzebę określenia w konstytucji zadań państwa³. Kwestionując potrzebę określenia celu i zadań państwa, przyjmuje się *implicite*, że projektowanie jego podstaw wyczerpuje się we wskazaniu elementów pewnego systemu i relacji między nimi. Zasadniczym celem budowniczych jest wówczas istnienie i stabilność samego państwa. Praca taka przypomina konstruowanie pojazdu, którym można będzie podróżować w rozmaitych kierunkach. Nie ogranicza się możliwości wyboru takiego kierunku, który nie wyklucza gwałcenia podstawowych praw i wolności. Co więcej, od odpowiedzi o cel istnienia konstruowanych struktur nie ma ucieczki. Ujawnia się to zwłaszcza w przypadku konfliktów w realizacji celów, uznanych w konstytucji za równorzędne, oraz w przypadku konfliktu podstawowych dóbr jednostki ze stabilnością skonstruowanego systemu. Ponieważ nie ma punktów odniesienia poza system, wówczas podejmując rozstrzygnięcia zakłada się, że dobrem niekwestionowanym i nadrzędnym jest samo państwo, sam system prawa, będący w takiej perspektywie warunkiem możliwości realizacji określonych w nim celów.

Projekt konstytucji

Biorąc pod uwagę scharakteryzowaną wyżej koncepcję praw człowieka, zastrzeżenia budzi już art. 1 obowiązującej Konstytucji, przyjęty również w projekcie Komisji Konstytucyjnej: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”. Jak na to wskazuje dotychczasowa praktyka stosowania tego artykułu w Polsce, przejęta z niemieckiej doktryny koncepcja państwa prawnego (*Rechtsstaat*) została zredukowana do elementów formalnych, konstytutywnych dla koncepcji „państwa ustaw” (*Gesetzesstaat*), odrzuconej w Niemczech ze względu na doświadczenie ustawowego bezprawia. Za fundamentalną uznaje się zasadę zgodności działań z formalnie obowiązującym prawem. Nie znajdziemy tu zatem żadnego odniesienia do rzeczywistości poza systemem prawa, ze względu na którą prawo pozytywne jest formułowane.

Elementów treściowych określających podstawy porządku konstytucyjnego można się doszukiwać w drugiej części zdania, postulującej urzeczywistnianie zasad sprawiedliwości społecznej. Postulat ten trudno jednak pogodzić z uznaniem paradygmatycznej koncepcji praw człowieka. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że za podstawowe uznaje się realizowanie zasad sprawiedliwości społecznej. Prymat przypada nie temu, czego te zasady dotyczą, czego ochronie służą — rzeczywistości społecznej, ale samym zasadom. Po drugie, wskazanie w art. 1 na zasady sprawiedliwości społecznej jest w gruncie rzeczy uznaniem prymatu społeczności przed jednostką i otwiera drogę do instrumentalnego traktowania jednostki. Narzuca się pytanie, dlaczego Polska ma urzeczywistniać sprawiedliwość społeczną, a nie po prostu sprawiedliwość (nie zapominajmy o różnicy między demokracją a demokracją socjalistyczną).

Nie można też zgodzić się z argumentacją przytaczaną w obronie formuły sprawiedliwości społecznej, wskazującą, że formuła ta jest już dobrze ugruntowana w doktrynie prawa konstytucyjnego i jej przyjęcie „zakłada, że prawo ma ucieleśniać określony system wartości akceptowanych społecznie (ma być w szczególności sprawied-

liwe)"⁴. Mamy tu do czynienia ze swoistą ekwilibrystyką: zasadę sprawiedliwości, bez przymiotnika, uzasadnia się sprawiedliwością społeczną. Ekwilibrystyki tej można by łatwo uniknąć w nowej konstytucji. Trzeba też zwrócić uwagę, że w przyjętym w projekcie ujęciu, realizowanie samej sprawiedliwości nie jest podstawą prawa, lecz jedynie jednym z elementów składających się na sprawiedliwość społeczną. Ponadto, punktem odniesienia są wartości akceptowane społecznie. Natomiast w koncepcji państwa opartego na paradygmatycznej koncepcji praw człowieka istotne jest wyjście poza to, co aktualnie akceptowane społecznie; istotne jest uznanie ograniczeń istniejących niezależnie od akceptowania ich przez społeczeństwo (większość obywateli, ogół obywateli). Konstytucja byłej RFN, podkreślając ten fakt, w art. 79 stanowi, że niedopuszczalne są zmiany konstytucji, które podważałyby fundamentalne dla ochrony praw człowieka zasady (ustanowione w art. 1 i art. 20). Zmiany takie są w byłej RFN niedopuszczalne niezależnie od tego, jaką większością dysponowałiby ich zwolennicy. Nie bez kozery w literaturze przedmiotu dotyczącej ochrony praw człowieka nie pozostaje się przy formule demokratycznego państwa prawnego, ale mówi się o „demokratycznym państwie prawnym respektującym prawa człowieka”.

Poszukując przepisów dotyczących podstaw przyjętej w projekcie konstytucji koncepcji praw człowieka, trzeba zwrócić uwagę na art. 2, który głosi: „Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”. Zdaniem projektodawców, zasada ta służy podkreśleniu, iż państwo nie może być sprowadzone do piramidy organów władczych, ale jest wspólnotą obywatelską, za którą odpowiedzialni są wszyscy jej członkowie⁵. Zasadniczo artykuł ten mówi o odpowiedzialności wszystkich obywateli za państwo i obowiązkach wobec niego⁶. Nie daje jednak wyraźnej wskazówki co do miejsca, jakie w porządku konstytucyjnym i państwie przypada prawom i wolnościom. Dlaczego idea obowiązków wobec państwa została postawiona w konstytucji tak wysoko, znacznie wyżej niż idea obowiązków wobec jednostki i związanych z nimi podstawowych praw i wolności?

Niektórzy wskazują, że sformułowanie art. 2 obejmuje ideę słu-

żebrności państwa wobec obywateli, gdyż nawiązuje do koncepcji dobra wspólnego spotykanej w myśli chrześcijańskiej i nauczaniu społecznym Kościoła⁷. Trudno jednak podać racje za przyjęciem tego typu interpretacji. Odrzucono propozycję wskazania na chrześcijańskie korzenie państwa czy konstytucji, stąd nie ma powodu, aby przyjęty zapis interpretować w duchu nauki społecznej Kościoła. Ponadto, omawiany zapis stwierdza, że Rzeczpospolita jest „wspólnym dobrem”, a nie — jak to jest przyjęte w nauce społecznej Kościoła — „dobrem wspólnym”. W języku polskim umieszczenie przymiotnika przed lub po rzeczowniku, którego dotyczy, często w sposób istotny modyfikuje znaczenie wypowiedzi. Zwykle, gdy przymiotnik występuje po rzeczowniku, przymiotnik nie określa jedynie pewnej cechy przygodnej przedmiotu określonego rzeczownikiem, ale tworzy wraz z nim jedno pojęcie gatunkowe (np. panna młoda, węgiel kamienny)⁸. Tak też się sprawa ma ze zwrotem „dobra wspólne”. Zgodnie z nauką społeczną Kościoła katolickiego dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”⁹; „polega [ono] przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”¹⁰. Stąd na gruncie nauki społecznej Kościoła nie jest tautologiczne stwierdzenie, że „wspólnym dobrem jest dobro wspólne”. Chcąc nawiązać w konstytucji do koncepcji dobra wspólnego należałoby, na przykład, powiedzieć, że jest ono podstawą ustroju czy praw Rzeczypospolitej. Wówczas można by było mówić o pośrednim uznaniu jednostki i jej podstawowych praw za fundament Rzeczypospolitej. Postanowienie, że Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym, byłoby bowiem sformułowaniem postulatu pod adresem państwa; postulatu dotyczącego tego, jakie państwo ma być (że ze względu na jednostki mają być tworzone określone warunki). W przyjętym brzmieniu mamy natomiast do czynienia z postulatem pod adresem jednostki, określającym, jak jednostka powinna traktować państwo”.

Z punktu widzenia praw człowieka bardzo poważnie muszą niepokoić sformułowania zawarte w art. 3: „Rzeczpospolita Polska jest Państwem jednolitym i niepodzielnym.” Nie zostało dookreślone,

czego owa jednolitość państwa dotyczy. Artykuł ten może być wykorzystany dla ograniczania wolności i praw w każdej dziedzinie życia. Pewne ograniczenie dla nadużyć stanowią zawarte w innych artykułach gwarancje pluralizmu, niemniej jednak potencjalne zagrożenia pozostają, przede wszystkim ze względu na przyjętą w projekcie koncepcję podstawowych praw i wolności. Jak zobaczymy, te prawa i wolności są nie tyle uznawane w konstytucji, ile nadawane. Istotne znaczenie dla ich określenia i interpretacji mają zatem inne postanowienia konstytucji. Stąd postanowienia mówiące o jednolitości, umieszczone już w art. 3, mogą być źródłem poważnych zagrożeń dla podstawowych dóbr jednostki. Nie można przy tym zgodzić się z poglądem, że art. 3 należy logicznie łączyć z gwarancjami jednolitości i niepodzielności terytorium RP zawartymi w art. 7¹². Właśnie porównanie z art. 7 nasuwa wątpliwości, czy w art. 3 chodzi o jednolitość terytorialną. Po pierwsze, art. 7 mówi o gwarancjach niepodległości i nienaruszalności, które raczej należałoby wiązać z niepodzielnością, a nie jednolitością. Po drugie, jeżeli nawet uznać, że tak w art. 3, jak i art. 7 chodzi o jednolitość terytorialną, to budzi zdziwienie, dlaczego jednolitość jest jedynym elementem art. 7, o którym już wcześniej była mowa. Przecież jeżeli art. 3 stanowiłby, że RP jest państwem jednolitym terytorialnie, to z tak sformułowanej zasady wynika postulat, że RP strzeże tej jednolitości; po co więc postulat ten miałby być powtarzany?

Art. 4 projektu głosi: „Władza zwierzchnia należy do ogółu obywateli — tworzących Naród, który sprawuje ją przez swoich demokratycznie wybranych przedstawicieli lub bezpośrednio” [podkr. *MPJ*]. Nie wnikając w tym miejscu w zawiłości związane z proponowaną tu koncepcją narodu w sensie politycznym¹³, warto porównać brzmienie tego artykułu z art. 25 *Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych*: „Każdy obywatel ma prawo i możliwość (...) uczestniczenia w kierowaniu sprawami publicznymi bezpośrednio lub za pośrednictwem swobodnie wybranych przedstawicieli (...)” [podkr. *MPJ*]. Inaczej niż w *Paktach*, art. 4 projektu nie gwarantuje prawa poszczególnym obywatelom, lecz uznaje prawo pewnej zbiorowości. Otwiera to szerokie pole interpretacji w przy-

padku próby odpowiedzi na pytanie, na czym polega bezpośrednie sprawowanie władzy przez ogół (Naród). Przypomnijmy z niedalekiej przeszłości kategorię „przodującej siły narodu” czy wyraziciela „prawdziwej” woli ogółu.

Problemy z uznaniem podmiotowości jednostki w życiu politycznym wzrastają po lekturze dwóch kolejnych artykułów. Art. 5 stanowi m. in.: „Rzeczpospolita Polska gwarantuje wolność tworzenia i działania partii politycznych. Partie polityczne zrzeszają na zasadach dobrowolności i równości obywateli Rzeczypospolitej Polskiej w celu wpływania metodami demokratycznymi na kształtowanie polityki Państwa.” W żadnym innym artykule określającym zasady ustroju nie ma mowy wprost o sposobach kształtowania polityki państwa. W cytowanym artykule to nie jednostka, lecz partia polityczna traktowana jest jako podmiot życia politycznego. Co więcej, wygląda na to, że partie polityczne są jedynymi zrzeszeniami kształtującymi politykę państwa. Art. 6 stanowi bowiem: „Rzeczpospolita Polska gwarantuje wolność tworzenia i działania związków zawodowych, stowarzyszeń, ruchów obywatelskich, fundacji i innych dobrowolnych zrzeszeń działających na podstawie prawa w celu realizacji interesów oraz wyrażania opinii obywateli.” Nie jest jasne, czy „realizacja interesów” obejmuje również kształtowanie polityki państwa, czy też jedynie realizowanie określonych celów w ramach aktualnej polityki¹⁴. Trudno wskazać, na jakiej podstawie zakwestionować by można interpretację, która z dopuszczalnych celów innego typu zrzeszeń niż partie polityczne wykluczałaby kształtowanie polityki państwa. Trzeba też zauważyć, że art. 6 zawiera sformułowania typowe dla koncepcji państwa, zgodnie z którą państwo nie tyle gwarantuje wolność, ile jest jej źródłem. Ściśle rzecz biorąc, art. 6 nie tylko gwarantuje, lecz konstytuuje wolność działania zrzeszeń. Stwierdza bowiem, że zrzeszenia działają na podstawie prawa. Formuła „na podstawie prawa” jest zwykle stosowna w odniesieniu do działań organów władzy państwowej. W odniesieniu do zrzeszeń wymienionych w art. 6 projektu właściwe byłoby określenie „w granicach prawa”. W przypadku regulacji dotyczących wolności zasadniczym celem prawa stanowionego jest wskazanie tego, czego nie

wolno, oraz racji dla dopuszczalnych ograniczeń działalności. Ze względu na formułę „na podstawie prawa” nie można uznać za trafny argument, który głosi, że cele polityczne byłyby wykluczone jedynie wtedy, gdyby to zostało *expressis verbis* wskazane¹⁵. Trzeba przy tym zauważyć, że odróżnienie „w granicach prawa” od „na podstawie prawa” jest w konstytucji uwzględniane; art. 8 stwierdza, że „organy władzy publicznej działają na podstawie i w granicach prawa”. Znając historię trzeba się też zastanowić, czy — nawet przy odpowiednim brzmieniu art. 6 — jest do przyjęcia w Polsce wskazywanie w zasadach ustroju (art. 5) na partię polityczną jako szczególnego pośrednika między społeczeństwem a Państwem?

W części dotyczącej zasad ustroju, o prawach człowieka mowa jest wprost dopiero w art. 7, określającym zadania państwa: „Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, gwarantuje wolności i prawa człowieka, zapewnia bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego¹⁶ oraz zapewnia ochronę środowiska kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju”. Wolnościom i prawom człowieka nie przypada szczególne miejsce. Ich realizacja jest jednym z zadań, co najwyżej równorzędnym z innymi wymienionymi. Bezpodstawność powoływania się na ten artykuł, w celu wykazania, że projekt przyjmuje indywidualistyczną koncepcję państwa¹⁷, ujawnia się zwłaszcza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, że odrzucono redakcję tego artykułu proponowaną przez opozycję; redakcję, która od przyjętej różni się w zasadzie jedynie tym, że prawa człowieka znalazły się na pierwszym miejscu wśród zadań państwa, a nie na trzecim, jak to przyjęto w projekcie.

Z punktu widzenia koncepcji praw człowieka przyjętej w projekcie, komentarza wymaga art. 10 ust. 1, który stanowi, że RP „przestrzega wiążącego Ją prawa międzynarodowego”. Posługując się tym artykułem można rozproszyć niektóre wątpliwości dotyczące interpretacji przepisów. Niemniej jednak powoływanie się na ten przepis nie jest trafnym argumentem na rzecz przyjęcia w projektowanej dopiero konstytucji sformułowań, które wzięte same w sobie sugerują przyjęcie odmiennych niż w prawie międzynarodowym rozstrzygnięć i które trzeba dopiero przeinterpretowywać w świetle tego prawa.

Ponadto, jeżeli mówimy o przestrzeganiu prawa międzynarodowego, mówimy zasadniczo o przestrzeganiu określonych w nim standardów. Nie bada się natomiast zgodności zakładanych rozstrzygnięć filozoficznych (tzw. „założeń aksjologicznych”), które obejmują również omawiane tu elementy koncepcji państwa. „Założenia aksjologiczne” konstytucji są niekiedy argumentem w uzasadnieniach orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego. Oczywiście, interpretacja standardów postępowania może niekiedy modyfikować „założenia aksjologiczne” konstytucji, może też modyfikować zakładane w konstytucji rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji państwa. Jest to jednak droga bardzo określona, może-godna polecenia, gdy trzeba współżyć z tekstem obowiązującej już ustawy konstytucyjnej, ale nie wtedy, gdy konstytucję się projektuje. Dodatkowo trzeba zauważyć, że argumenty z prawa międzynarodowego miałyby w przypadku interpretowania przepisów konstytucji ograniczone zastosowanie, gdyż trzeba mieć na uwadze art. 9-projektu, który jednoznacznie stwierdza, że „Konstytucja jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej”.

Wygląda na to, że przepisy dotyczące zasad ustroju nie tylko nie uznają jednostki, jej podstawowych praw i wolności, za podstawę porządku konstytucyjnego, ale co najmniej sugerują uznanie zbiorowości za ostateczny punkt odniesienia. Biorąc pod uwagę postulat całościowego podejścia przy ocenianiu projektu, przy braku jasnego ustalenia miejsca praw człowieka w przyjętych zasadach ustroju (czy raczej: przy jasnym wskazaniu, że ich ochrona jest tylko jednym z celów państwa); należy postulować, aby postanowienia dotyczące praw człowieka umieszczone po zasadach ustroju widzieć przede wszystkim w perspektywie koncepcji państwa przyjętej w rozdziale pierwszym projektu.

Nawet jednak nie rozstrzygnąwszy zagadnienia, czy rozdział pierwszy interpretować w perspektywie drugiego, czy drugi na podstawie pierwszego, należy zauważyć, że aby odpowiednio chronić dobro jednostki, nie wystarczy wprowadzić rozbudowanego rozdziału dotyczącego praw człowieka, nie wystarczy również zagwarantować je każdej jednostce (art. 26), co więcej, nie wystarczyłoby nawet wskazanie na prawa człowieka w pierwszym artykule; trzeba jeszcze

zadbać, aby przyjęta w konstytucji koncepcja praw człowieka była odpowiednia. Problem leży bowiem w tym, że sama ta koncepcja może być oparta na założeniach prowadzących do rozwiązań sprzecznych z podstawowym dobrem człowieka.

Jaka jest koncepcja praw człowieka przyjęta w projekcie konstytucji? Niestety, idei, które legły u podstaw międzynarodowej ochrony praw człowieka, nie znajdziemy także w zasadach ogólnych rozdziału drugiego projektu konstytucji, zatytułowanego „Prawa wolności i obowiązki człowieka i obywatela”. Otwierający ten rozdział art. 20 głosi: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie jest obowiązkiem władz publicznych”. Znajdujemy tu istotne w koncepcji praw człowieka elementy, jakimi są przyrodzoność i niezbywalność godności, oraz zasadę jej nienaruszalności. Mimo to przyjęte w projekcie rozwiązanie trzeba, w perspektywie paradygmatycznej koncepcji praw człowieka, uznać za niewystarczające. Zauważmy, że artykuł ten, to artykuł dopiero dwudziesty; stąd na podstawie przyjętej systematyki nie można uznać godności za podstawowy punkt odniesienia w porządkowaniu życia społecznego. Ponadto brak jest stwierdzenia, że ochrona godności jest — na przykład — pierwszym, podstawowym czy zasadniczym obowiązkiem władz publicznych. Stwierdza się tylko, że jest po prostu obowiązkiem, jednym z wielu, jakie ma władza publiczna; wyróżnionym, co prawda, w konstytucji, ale — jak na to wskazuje art. 7 — nie najważniejszym.

Artykuł 20 nie przesądza też o tym, że to godność, a nie np. państwo, jest źródłem przyrodzonych praw. Ani w art. 20, ani w żadnym innym nie ma mowy o relacji między godnością a podstawowymi prawami i wolnościami. Artykuł ten można zatem traktować jako ustanawiający godność jako *sui generis* wartość konstytucyjną, pozbawiając kategorię „godności” funkcji, jakie pełni ona w prawie międzynarodowym. Problemu źródeł podstawowych praw nie można też rozstrzygnąć stosując pośrednią argumentację, opartą na miejscu art. 20, otwierającego rozdział o prawach i wolnościach. Wśród konstytucjonalistów panuje zgoda co do tego, że pojęcie godności jest pojęciem niedookreślonym. Biorąc pod uwagę panującą obecnie

w Polsce modę na filozoficzne koncepcje prawa typu kantowskiego¹⁸, trudno wykluczyć, że konstytucjonaliści przyjmą taką koncepcję godności, zgodnie z którą treść zasady poszanowania godności dopiero wyznaczana by była treścią podstawowych praw i wolności, przy czym w konstytucji prawa i wolności nie tyle byłyby uznawane, ile przyznawane. Mówiąc nieco upraszczająco, godność byłaby w takim ujęciu wtórna wobec prawa stanowionego (konstytucji) określającego to, co jest jednostce należne lub co jej wolno. Godność można by uznać nawet za przyrodzoną, ale byłaby ona jedynie kategorią formalną służącą całościowemu ujęciu różnorodnych praw i wolności przyznawanych jednostce; byłaby „formą” gotową na przyjęcie treści wyznaczonych prawem stanowionym. Co więcej, w tego typu koncepcji filozofii ostatecznie prawo stanowione rozstrzyga o tym, kto jest uznany za człowieka i komu godność przysługuje. Godność byłaby przyrodzona w takim sensie, że przysługiwałaby każdemu, kto przez prawo uznany jest za człowieka. Można by wówczas nawet mówić o służebności państwa i prawa, ale byłaby to służebność nie ze względu na konkretną jednostkę, ale ze względu na przyznane jej prawa i wolności. Oczywiście, naszkicowana tu koncepcja godności oraz związana z nią koncepcja państwa i jego służebności nie dadzą się pogodzić z personalistycznymi podstawami państwa ani z paradygmatyczną koncepcją praw człowieka. Nie widzę jednak przekonujących argumentów, że taka koncepcja godności nie jest do przyjęcia na gruncie postanowień przyjętych w projekcie konstytucji. Właśnie ze względu na tego typu koncepcję godności tak istotne jest wyraźne stwierdzenie w konstytucji, że przyrodzona godność człowieka jest źródłem podstawowych praw i wolności, którego to stwierdzenia w projekcie zabrakło. Dlatego też z projektowanych przepisów konstytucyjnych nie można wnioskować, że niezbywalne są podstawowe prawa i wolności, że podstawa ich treści jest przyrodzona. Nie można też wnioskować o wtórności lub służebności prawa pozytywnego i państwa wobec jednostki. Sprawa przedstawiałaby się zgoła odmiennie, gdyby artykuł uzupełniono formułą mówiącą o relacji między godnością a prawami człowieka i państwem¹⁹. Dlaczego tego nie uczyniono?

Zastrzeżenia budzi także sformułowana w art. 21 zasada wolności. Art. 21 ust. 1 głosi wprawdzie, że „Każdy może czynić to, czego nie zabrania ustawa. Nikogo nie wolno zmuszać do tego, czego ustawa nie zakazuje”, nie wspomina się jednak nic o podstawach regulacji określających prawa i wolności; nie mówi nic o dopuszczalnych racjach, ze względu na które można wprowadzać zapisy konstytucyjne ograniczające swobodę działania. Komentowane tu sformułowanie art. 21 ust. 1 niewiele się różni od drugiego zdania art. 5 francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 r. Kontekst jest jednak zdecydowanie różny. W Deklaracji Praw Człowieka z 1789 r. pierwsze zdanie artykułu 5 głosi: „Ustawa może zabraniać tylko takiego postępowania, które jest szkodliwe dla społeczeństwa” [podkr. *MP*], a w artykule poprzedzającym czytamy m. in. „Wolność polega na czynieniu tego wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu” [podkr. *MP*]. Deklaracja wskazuje ostatecznie dobro jednostek jako jedyną rację ograniczania swobody działania. Idei tych nie znajdziemy w projekcie konstytucji. Nie wskazuje się wprost racji, które brać winien pod uwagę ustawodawca (również konstytucyjny) ograniczając swobodę działania poprzez określanie praw i wolności. Dotychczasowe analizy wskazują, że za taką rację należałoby uznać nie tyle dobro jednostki, ile państwa: jednostka **0** tyle wolna, o ile jest to w interesie państwa, zapewnia jego sprawność i pokój wewnętrzny.

W tym miejscu warto poczynić ważną dygresję dotyczącą wolności. Przyjęta w projekcie konstrukcja spójna jest z indywidualistyczną koncepcją wolności człowieka. Indywidualistycznej koncepcji wolności człowieka, która zasadniczo dotyczy podstaw kryteriów dobra i zła, nie wolno mylić z przyjętą w podstawach ochrony praw człowieka indywidualistyczną (personalistyczną) koncepcją państwa, która dotyczy relacji między jednostką a państwem. Istotnym elementem indywidualistycznej koncepcji wolności jest uznanie, że jednostka sama wyznacza kryteria dobra i zła, co zwykle wiązane jest z tezą, że nie ma obiektywnych podstaw pozwalających określić, co jest dobrem człowieka. Warto zauważyć, że między tymi dwiema koncepcjami zachodzą pewne logiczne związki: przyjęcie indywidualis-

tycznej koncepcji wolności, co wydaje się być paradoksalne, zakłada uznanie prymatu państwa i prawa stanowionego przed jednostką i nie pozwala jednocześnie przyjmować indywidualistycznej koncepcji państwa. Przyjąwszy indywidualistyczną koncepcję wolności trzeba bowiem uznać, że w sytuacjach konfliktu w realizacji interesów poszczególnych jednostek, wszelkie indywidualne przekonania i zamierzenia występują „na równej stopie”, i dopiero państwo i system prawa stanowionego jest ostatecznym źródłem kryteriów rozstrzygnięcia. Jeżeli mówi się o wolności jednostki, to jest na nią miejsce jedynie w obszarze pozakonfliktowym, nie unormowanym prawem stanowionym. Stąd postulat oddzielenia sfery moralnej od prawnej oraz postulat całkowitej wolności w tej pierwszej, zakłada jednocześnie, że to prawo stanowione ostatecznie określa, co do sfery moralności (i wolności) należy. W sposób oczywisty stoi to w sprzeczności tak z paradygmatyczną koncepcją praw człowieka, jak i indywidualistyczną koncepcją państwa.

Powróćmy do projektu konstytucji. Art. 21 ust.3 stanowi: „Ograniczenia w zakresie korzystania z praw i wolności mogą być ustalone tylko ustawą, gdy są konieczne w demokratycznym państwie, w interesie bezpieczeństwa Państwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia lub moralności publicznej, albo praw i wolności innych osób”. Zwrócić trzeba uwagę, że zapis nie rozwiązuje wyżej wskazanych trudności; wskazuje on jedynie racje dopuszczalnego ograniczania praw i wolności już konstytucyjnie ustalonych, a nie racje ograniczania swobody działania przez określanie w konstytucji granic swobody działania (choćby przez charakteryzowanie wolności lub praw). W art. 21 ust. 3 punktem odniesienia są konstrukcje prawne (konstytucyjne prawa i wolności), a nie przyrodzone prawa.

W związku z art. 21 ust. 3, określającym warunki dopuszczalności ograniczeń sformułowanych w konstytucji praw i wolności, trzeba zwrócić uwagę, że zawarty w nim przepis znalazł się w zasadach ogólnych rozdziału o prawach i wolnościach. Wynika z tego, że — przy braku dodatkowych zastrzeżeń — w części szczegółowej można na podstawie tej klauzuli ograniczać każde z wymienionych dalej praw lub każdą z wymienionych wolności. Tytułem przykładu, moż-

na zauważyć, że dotyczy to również prawa do ochrony życia (art. 27) czy wolności od bycia poddawanym torturom (art. 28)²⁰. Poszukując interpretacji spolegliwej, która jednak stawia pod znakiem zapytania sens wprowadzenia klauzuli ograniczającej w zasadach ogólnych, można postulować kierowanie się jedynie klauzulami umieszczanymi przy poszczególnych artykułach następującego dalej katalogu praw. Pojawia się wówczas cała rzesza pytań, na przykład: dlaczego w przypadku wolności zgromadzeń stwierdzono lapidarnie, że „ograniczenie tej wolności może określać ustawa”? Dlaczego w przypadku wolności wyrażania poglądów i rozpowszechniania informacji brak jest jakiegokolwiek wzmianki o możliwych ograniczeniach? Dlaczego w przypadku uzewnętrzniania religii umieszczono klauzulę ograniczającą w rozszerzonej formie, pozwalającej na większe ograniczenia niż klauzula przewidziana w zasadach ogólnych?²¹

Warto przy okazji zauważyć, że z punktu widzenia prawa międzynarodowego, zaproponowana w projekcie, w zasadach ogólnych, klauzula ograniczająca jest trudna do obrony również w tych przypadkach, gdy zastosuje się ją do praw i wolności, do których stosowanie podobnych klauzul jest przez prawo międzynarodowe przewidziane (np. do wolności wypowiedzi). W porównaniu z uznanymi w prawie międzynarodowym klauzulami projekt konstytucji wprowadza pewne nowum. Za rację usprawiedliwiającą ograniczanie przyjęto ochronę środowiska. Jeżeli treść tego pojęcia nie wyczerpuje się w treści innych pojęć określających dopuszczalne ograniczenia (jeżeli się wyczerpuje, to jego wprowadzenie jest zbędne), prawomocny jest wniosek, że proponowana w projekcie konstytucji klauzula dopuszcza szerszy zakres ograniczania praw i wolności niż prawo międzynarodowe. Ponadto trzeba zauważyć, że jak każdy termin bez określonego znaczenia w doktrynie praw człowieka, wprowadzenie nowej kategorii stanowi potencjalne zagrożenie pojawienia się zgodnych z prawem stanowionym nadużyć w ograniczaniu podstawowych praw. obrońców ochrony środowiska można uspokoić, że przy przyjęciu tradycyjnego sformułowania klauzuli ograniczającej, dobro, jakim jest środowisko naturalne, może być chronione ze względu na porządek publiczny lub ochronę zdrowia publicznego.

Gdy mowa już o dopuszczalnych ograniczeniach wolności, warto powrócić na chwilę do zasad ustroju, do art. 14 ust. 2, który stwierdza, że „ograniczenie swobody działalności gospodarczej jest dopuszczalne tylko w ustawie i ze względu na ważny interes publiczny”. Na podstawie art. 21 ust. 3 większe restrykcje można nakładać na podstawowe prawa i wolności niż na działania gospodarcze. W takim świetle, działalność gospodarcza stoi wyżej w hierarchii celów niż człowiek, i w konsekwencji należałoby uznać, że to człowiek jest dla życia gospodarczego, a nie życie gospodarcze dla człowieka. Biorąc pod uwagę, że życie gospodarcze jest istotnym elementem państwa jako całości, kluczowym dla jego istnienia, to również tutaj ujawnia się uznanie prymatu państwa przed jednostką.

Dla charakterystyki miejsca jednostki i jej podstawowych praw i wolności w systemie prawnym i w państwie, istotne znaczenie ma sposób określenia środków ochrony praw człowieka. Zagadnienia tego dotyczy art. 59 i 60 projektu. Art. 59 stanowi: „1. Każdy ma prawo do wynagrodzenia szkody, jaka została mu wyrządzona przez niezgodne z prawem działanie organów władzy publicznej. 2. Ustawa nie może nikomu zamykać drogi sądowej dla dochodzenia naruszonych praw i wolności”. Jest zasadnicza różnica między niezamykaniem możliwości a zapewnianiem ich. Cytowany artykuł, zakazując wprowadzenia ustaw zamykających drogę sądową, nie gwarantuje pozytywnie możliwości dochodzenia naruszonych praw i wolności. Mogą zatem zdarzyć się sytuacje, w których naruszeniu praw towarzyszyć będzie brak jakichkolwiek ustawowo gwarantowanych środków odwoławczych dostępnych jednostce, której prawa zostały naruszone. Proponowane w projekcie postanowienie jest sprzeczne z art. 13 *Europejskiej Konwencji o Prawach Człowieka*, który każdemu przyznaje prawo do skutecznego środka odwoławczego w przypadku naruszenia podstawowych praw czy wolności.

Sprzeczności tej nie znosi art. 60 ust. 1 projektu, który stanowi: „Każdy, którego konstytucyjne prawa zostały naruszone ma prawo, na zasadach określonych w ustawie, wniesienia skargi do Trybunału Konstytucyjnego o stwierdzenie zgodności z Konstytucją ustawy lub innego aktu normatywnego, na podstawie którego sąd lub organ

administracji publicznej orzekł ostatecznie o jego prawach i wolnościach lub obowiązkach określonych w Konstytucji". Przedmiotem skargi nie jest krzywdząca decyzja, ale akt normatywny. W świetle art. 59 i 60 nie są wykluczone sytuacje, w których jakieś podstawowe prawo zostanie pogwałcone, nie ze względu na zastosowanie aktu normatywnego niezgodnego z konstytucją, ale ze względu na merytoryczną wadliwość decyzji, i przy tym brak będzie środków odwoławczych. Jako że art. 60 dotyczy relacji między konstytucją a aktami normatywnymi niższej rangi, można jego zasadniczy cel widzieć nie w ochronie konkretnego człowieka, ale w strzeżeniu spójności porządku prawnego.

Podsumowanie

Powyższe analizy wskazują, że formułując zasady ustroju oraz podstawowe zasady dotyczące praw, wolności oraz obowiązków człowieka i obywatela, w projekcie konstytucji przygotowywanym przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego, konsekwentnie przyjmuje się rozwiązania, które wskazują na prawo i państwo, jako na rzeczywistość podstawową. Za zasadniczy cel uregulowań prawnych należałoby uznać raczej dobro państwa, niż dobro jednostek. To nie dobro jednostki jest racją istnienia i kształtu państwa i prawa, ale państwo pojęte jest jako rzeczywistość wobec człowieka pierwotna. W analizowanym tekście brak jest — znanych skądinąd — formuł wykluczających interpretację antypersonalistyczną. W takiej perspektywie nie mieści się idea przyrodzonych i niezbywalnych praw i wolności jednostki ludzkiej. Nie można mówić o podstawowych wolnościach i prawach jako fundamencie sprawiedliwości czy podstawie porządku prawnego, lecz raczej państwo należałoby uznać za ich źródło. Trzeba tu z naciskiem podkreślić, że samo uznanie praw człowieka w konstytucji nie wystarcza, trzeba jeszcze, aby przyjęta koncepcja praw człowieka była odpowiednia do wymagań ochrony człowieka i aby koncepcja ta była osadzona w odpowiedniej koncepcji państwa.

Zawarte w projekcie konstytucji założenia są właściwe koncepcji państwa, które może się przekształcić w sprawnie funkcjonujący aparat ustawowego bezprawia. Oczywiście, Polacy mogą sami sobie wybrać stosowne po temu zasady. Optymistom, do których należą, pozostaje jednak nadzieja, że obecny projekt konstytucji, przynajmniej w części dotyczącej zasad ustroju i podstaw ochrony praw człowieka, zostanie w porę uznany za wypadek przy trudnej pracy budowania państwa, w którym dobro człowieka znajdzie należne sobie miejsce.

PRZYPISY

¹ W programie prac Komisji jest jeszcze przewidziana dyskusja nad całością i możliwe jest dokonanie zmian jeszcze przed przekazaniem projektu do Zgromadzenia Narodowego. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę przyjętą w Komisji metodykę pracy, nie należy oczekiwać poważniejszych zmian w sprawach podstawowych.

² Zob. M. Piechowiak: *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1992, z. 1, s. 37 i n.

³ Ostatecznie artykuł określający cele państwa (art. 7) wprowadzono w związku z wnioskami przedstawicieli opozycji parlamentarnej i nadano mu formę trudną do zaakceptowania. O ułomności tego artykułu piszę poniżej. Por. P. Winczorek: *Dyskusja nad podstawowymi zasadami ustroju RP w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 57 (1995), z. 2, s. 25.

⁴ B. Banaszak: *Zasady ustroju a prawa jednostki*, „Rzeczpospolita”, 14 VI 1995.

⁵ Por. Winczorek: *op. cit.*, s. 17.

⁶ Przyjęte w projekcie sformułowanie jest, poza inną nazwą państwa, identyczne z art. 1 ust. 1 konstytucji kwietniowej z 1935 r. Zawarty w niej przepis mówi o obowiązkach wobec państwa; obowiązkach, które były skonkretyzowane w kolejnych ustępach tego artykułu, mówiących o trosce o istnienie państwa, o jego siłę i powagę. Artykuł 4 ust. 1 konstytucji kwietniowej, stanowiący, że „W ramach państwa i w oparciu o nie kształtuje się życie społeczne”, nie pozostawia wątpliwości, że w konstytucji tej państwo miało prymat nad jednostką.

⁷ Za: Winczorek: *op. cit.*, s. 17.

⁸ Zob. W Kobański, B. Klebanowska, A. Markowski: *O dobrej i złej polszczyźnie*, Warszawa 1989, s. 231.

⁹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 74.

¹⁰ Jan XXIII: *Pacem in terris*, 60.

n Moje zastrzeżenia pod adresem omawianego tu artykułu nie są zastrzeżeniami dotyczącymi istnienia obowiązków jednostki wobec państwa. Krytyka moja zmierza jedynie do wykazania, że — wbrew pojawiającym się opiniom — artykuł ten nie wskazuje na prymat jednostki przed państwem i na służebną rolę tego ostatniego.

• 2 Banaszak: *op. cit.*

• 3 Uznanie ogółu obywateli za naród jest sprzeczne z potocznymi intuicjami. Jeżeli każdy obywatel Polski jest członkiem narodu polskiego, to praktycznie nie może być w Polsce mniejszości narodowych. Jest to arbitralne narzucanie przynależności do narodu polskiego. Jednocześnie trzeba przyjąć, że Polacy będący obywatelami innych państw nie należą do narodu polskiego. Trudności można by mnożyć. Niektórzy wskazują, że trudności znikają, gdy wprowadzi się rozróżnienie między narodem w znaczeniu politycznym i etnicznym, oraz gdy weźmie się pod uwagę, że we współczesnej doktrynie demokratycznego konstytucjonalizmu słowo „naród” rozumiane bywa wyłącznie w znaczeniu politycznym. Jest to jednak rozwiązanie jedynie częściowe lub nawet pozorne. Samo bowiem odróżnienie narodu w sensie politycznym i etnicznym jest sporne. Zamieszanie terminologiczne i pojęciowe oraz związane z tym możliwości nadużyć są niepomierne. Można na przykład argumentować, że czym innym jest przynależność etniczna a czym innym przynależność do narodu jako wspólnoty kulturowej. Niekiedy za podstawę przynależności narodowej przyjmuje się samookreślenie jednostki. O tym, że nie są to problemy jedynie teoretyczne, można się przekonać na przykładzie Francji, która — odwołując się do rozwiązań podobnych do proponowanych w projekcie — na arenie międzynarodowej zaprzecza istnieniu problemów związanych z mniejszościami narodowymi.

14 Aktualnie obowiązujący, utrzymany w mocy i znowelizowany art. 84 ustawy konstytucyjnej z 1952 r. nie rodzi tego typu wątpliwości i jednocześnie stanowi, że różnorodne zrzeszenia „skupiają obywateli dla czynnego udziału w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturalnym”.

'5 Zob. Banaszak: *op. cit.*

16 Godne zasygnalizowania jest pytanie, dlaczego nie posłużono się tu zwrotem „dziedzictwo kulturowe”. Czy wybitne osiągnięcia kultury światowej, które trafiły lub trafią do Polski, nie zasługują na ochronę równą ochronie spuścizny narodowej? Na ile dziedzictwo narodowe obejmuje dziedzictwo narodów żyjących w Polsce?

17 Banaszak: *op. cit.*

18 W podejściach typu kantowskiego mamy do czynienia z radykalnym rozdziałem sfery bytu od sfery powinności; za przyrodzone można uznać jedynie pewne formalne momenty podmiotu, na przykład samą powinność jako formę ujmowania treści działań powinnych. Ujmowana treść tego, co powinno, nie jest jednak zakorzeniona w samym bycie ludzkim, jest zmienna, a jej źródeł trzeba szukać w świecie kultury, a ostatecznie w prawie stanowionym. Jedną z najmodniejszych koncepcji tego typu jest proponowana przez M. Szyszkowską koncepcja tzw. prawa natury o zmiennej treści (zob. np. M. Szyszkowska: *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989).

19 Mogłaby to być, na przykład, formuła: „Niezbylwalne i nienaruszalne prawa człowieka, mające swoje źródło w jego przyrodzonej godności, są podstawą życia państwowego i społecznego”. Por. *Prawa, wolności i obowiązki człowieka i obywatela w nowej polskiej konstytucji*, red. Z. Kędzia, Poznań 1990, s. 179.

20 Oczywiście, międzynarodowe prawo praw człowieka nie dopuszcza klauzul ograniczających w przypadku tych praw.

21 Postanowienia projektu dotyczące wolności religii omawiam szczegółowo w artykule *Wolność religii w projekcie konstytucji*, „Rzeczpospolita”, 25 V 1995.

Katarzyna Stępień

Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny

Podstawowym problemem w dziejach dyskusji nad koncepcją prawa jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, które pojawiło się w XIX wieku, a dotyczyło niezwykle doniosłego problemu. Ryzykując uproszczenie, można streścić ten problem następująco: Co jest źródłem norm prawnych — arbitralne postanowienie prawodawcy czy naturalny porządek rzeczy? To, że problem ów został tak sformułowany w XIX wieku, nie znaczy wcale, że wcześniej się nie pojawiał. Przeciwnie, pierwsze rozważania dotyczące relacji między prawem stanowionym a naturalnym pojawiły się już u Heraklita. Różne były losy tego zagadnienia. Na pierwszeństwo prawa naturalnego, albo przynajmniej na silny związek, jaki powinien łączyć oba prawa, wskazywały umysły tej miary co Platon, Arystoteles, wybitni myśliciele wczesnego średniowiecza i tzw. „złotego wieku scholastyki”. Jakiś wyraźny przełom nastąpił dopiero w XVII wieku. W tej epoce apoteozy ludzkiego rozumu, epoce wielkiej człowieczej pychy, zaczęto coraz powszechniej kwestionować zasadność łączenia obu rodzajów praw. Doprowadziło to do tego, że w XIX wieku dominującą koncepcją stał się pozytywizm prawniczy, który uznaje fakt formalnego stanowienia prawa za najważniejszy dla jego obowiązywania. Oznacza to, że tylko to, co jest zapisane w konstytucji, ustawach, kodeksach, czy innych dokumentach prawnych, może obowiązywać jako prawo, oraz, co jest dla tych rozważań bardziej ważne, cokolwiek by było zapisane jako norma prawna, już z po-

wodu samego zapisania normą się staje. W myśl tego „najpodlejsze prawo musi zostać uznane za wiążące, o ile tylko powstało w sposób formalnie poprawny” — jak twierdził K. Bergbohm — zwolennik prawa rozumianego jako logiczny, wewnętrznie spójny system w pełni autonomiczny¹.

Tym, który ostro odzielił sferę prawną od sfery moralności, był filozof Immanuel Kant. Normy moralne regulują tylko wewnętrzną stronę ludzkiej wolności. Zewnętrzna podlega prawu stanowionemu, które pochodzi z woli prawodawcy. I chociaż Kant przyznawał pierwszeństwo normom prawa naturalnego, to było ono jednak w jego systemie specyficznym — nie jako odzwierciedlenie porządku rzeczy, lecz jako aprioryczny twór świadomości. Tak rozumiane prawo naturalne jest właściwie zaprzeczeniem tego, co przez to pojęcie rozumieli np. scholastycy. Wspominamy tutaj Kanta i jego pogląd dlatego, że bardzo zaciążył on na rozumieniu stosunku prawa naturalnego (moralności) do prawa stanowionego.

Takież rozróżnienie występuje również w teorii prawa angielskiego prawnika — praktyka Johna Austina. Naczelna teza jego teorii stała się, śmiało można to powiedzieć, dogmatem współczesnego pozytywizmu prawnego. Prawem dla Austina są jedynie normy postępowania ustanowione przez władzę państwową i przez państwo sankcjonowane. Austin nie wyklucza co prawda możliwości istnienia innych norm postępowania, przyjmuje np. istnienie prawa Bożego i prawa naturalnego. Ale jako że nie spełniają dwóch podstawowych warunków, jakie Austin stawia normom prawnym *sensu stricto*, tzn. pochodzenia od władzy ustawodawczej i możliwości zagrożenia sankcją państwową, dlatego w rezultacie nie mają charakteru prawnego. A nawet należy im odmówić prawa wstępu do sfery stosunków społecznych. Austin formułuje tezę, że prawo naturalne istnieje wyłącznie w społeczeństwach przedpaństwowych. Stąd odrzuca rozróżnienie na prawo naturalne i prawo pozytywne. To, co określa się jako prawo naturalne, w rzeczywistości żadnym prawem nie jest. Prawem bowiem jest to, co uchwali władza państwowa. Naturalnymi określa Austin te reguły, które są użyteczne dla ogółu, bez względu na to, czy regulują potrzeby specjalne czy ogólnoludzkie. Do ustaw natu-

ralnych można zaliczyć np. ustawy podatkowe, zakazy morderstw czy kradzieży — ale mocy prawa nabywają te ustawy wówczas dopiero, gdy zostaną uchwalone przez władzę.

J. Austin jest utylitarystą, dlatego określa prawo Boże za pomocą zasady użyteczności. Bóg dał człowiekowi rozum po to, by mógł on rozpoznać, co jest Bogu miłe, a co nie. Celem istnienia ludzi jest poszukiwanie maksymalnego szczęścia. W związku z tym — rozumie Austin — wszystko, co do szczęścia prowadzi, jest miłe Bogu, czyli jest zgodne z prawem Bożym. „Akt, który jest powszechnie użyteczny, odpowiada prawu Bożemu przez zasadę użyteczności” — powiada Austin.

Po doświadczeniach ostatniej wojny i działalności Trybunału Norymberskiego wydawałoby się, że nikt nie przeszkodzi temu, aby prawo naturalne stało się podstawą praktyki prawnej, tymczasem pojawiły się protesty przedstawicieli prawników-praktyków. Zarzuty prawników i filozofów prawa są następujące: powoływanie się w orzecznictwie na coś pochodzącego spoza systemu prawnego, istnienie więc dwóch równoległych porządków prawnych (zarzut ten stawiają głównie pozytywiści, którzy postulowali pełną autonomię prawa, np. C. de Malberg), oraz niemożność zdefiniowania natury związana z odejściem od racjonalistycznej arystotelesowsko-tomistycznej filozofii. To ostatnie zwłaszcza owocuje niezwykle koncepcjami natury, a tym samym prawa naturalnego, np. koncepcje A. Reinacha², G. Radbrucha³ czy W. Maihoffer⁴. Chociaż ci myśliciele postulują w swoich systemach przewyżnienie pozytywizmu czy wprost określają się zwolennikami prawa natury (Maihoffer), koncepcje te pozostają na gruncie idealizmu i relatywizmu, dokonywane są z punktu wyjścia charakterystycznego dla kantyzy, gdzie 'wprowadza się ideę prawa jako *a priori* porządku społecznego (Radbruch), lub egzystencjalizmu (Maihoffer). Charakterystyczną koncepcją pozytywistyczną jest też koncepcja H. Kelsena, zwana czystą teorią prawa (normatywizm), pozostająca pod wpływem kantyzy⁵. Inne koncepcje prawa, jak teoria szkoły historycznej F.K. Savigny, L. Duquita, czy te teoria psychiki prawnej L. Petrażyckiego, stoją na gruncie woluntaryzmu prawnego, którego naczelną tezą jest to, i pra-

wo pochodzi od woli zwierzchnika społeczności, władzy państwowej. Jak pisze o. Krąpiec, teoria woluntaryzmu prawnego jest jedyną alternatywą w stosunku do koncepcji prawnonaturalnych. Pozytywizm zaś, na gruncie którego twierdzi się, że prawem jest tylko to co płynie od władzy państwowej, mającej wyłączność na ustalanie nakazów i zakazów, a przez to kreacja tego, co dobre i złe — jest czystym przykładem woluntaryzmu. Według woluntaryzmu prawo jest produktem ustawodawcy, a treść jego zależy wyłącznie od jego woli⁶. Różne są współczesne próby ustalenia ograniczeń dla swobody woli ustawodawcy. Wskazuje się na ograniczenia z uwagi na charakter rzeczywistości społecznej itp. Rzadkością są poglądy wskazujące na czynnik rozumu, który zdolny jest odczytać naturalny, obiektywny układ rzeczy. Natomiast na gruncie tomizmu fakt ten jest podkreślany. Skoro bowiem zauważa się, że norma prawna jest normą przez to, że jest dziełem rozumu, to wskazuje się na obiektywne istnienie bytu, naturalnego układu rzeczy i osób, na którego poznanie nastawiony jest rozum. Właśnie byt odczytany, poznany przez ludzki rozum, staje się obiektywną podstawą dla wskazania, co w naturze jest dobrem, a co nie. W świetle tego, co powiedziane, zrozumiała staje się tomistyczna koncepcja prawa natury, prawa natury, którego naczelnym przejawem jest zasada *bonum est faciendum* przy odczytaniu tego, co konkretnie jest dobrem. W tej koncepcji działanie rozumu roztropnościowego ustawodawcy jest zbliżone do działalności ludzkiego sumienia, co owocuje bliskim związkiem prawa stanowionego z prawem naturalnym. W konsekwencji prawo natury jest dla stanowionego fundamentem.

Filozoficznych uzasadnień dla woluntaryzmu prawnego poszukuje się u różnych autorów, zwłaszcza u tych, którzy uzasadniali powstanie państwa i prawa umową społeczną (T. Hobbes), ale wydaje się, że głównym źródłem tej koncepcji jest teoria wszechmocnej woli i niczym nie ograniczonej wolności W. Ockhama. W tej koncepcji widać zanegowanie roli rozumu w prawie oraz obniżenie funkcji celowości, co później we współczesnych teoriach prawa zaowocuje wskazywaniem na jakieś partykularne cele stanowienia prawa.

Gdy przyglądamy się dzisiejszym sporom o kształt prawa, trudno

oprzeć się wrażeniu, że przeważa w nich kilka poglądów Kanta i Austina. Dziś bowiem również uznaje się pozytywny porządek prawny za jedynie obowiązujący. Chociaż trzeba przyznać, że nie utożsamia się prawa pozytywnego z prawem stanowionym. Niemniej jednak pierwszeństwo przyznaje się normom stanowionym. Zwolennicy tej koncepcji zgadzają się niekiedy na możliwość zaistnienia ustawowego bezprawia, ale jednocześnie silnie akcentują trudności związane z podaniem kryteriów weryfikacji stanowionych norm.

Współczesne koncepcje prawa prowadzą między innymi do zaniegowania związku prawa z celem. Opierają się bowiem na twierdzeniu, że istota prawa sprowadza się do jego przyczyny sprawczej, przy równoczesnym pomijaniu przyczynowości celowej. Prawie wszystkie odłamy pozytywizmu starają się wyeliminować z analiz prawa moment celu na rzecz analiz struktury normy prawnej bądź jej źródeł. Ma to służyć pełnej autonomizacji dziedziny prawa. Zapomina się, że prawo jest jedynie środkiem prowadzącym do dobra wspólnego jako celu, a do celu należy determinacja środków. Unika się więc we współczesnych koncepcjach prawa skonkretyzowania celu, do którego prawo-środek ma prowadzić. Najostrzej występuje to u H. Kelsena, dla którego prawo jest techniką społeczną mającą służyć różnym celom. Stanowi ono formę dającą się wypełnić najrozmaitszą treścią⁷. Czy rzeczywiście znalezienie takich kryteriów jest tak trudne i czy stanowisko, które określamy mianem pozytywizmu prawnego, jest dość mocno uzasadnione? Czy też może jest to tylko „dziecko epoki”, w której człowiek chciał postawić siebie poza dobrem i złem? Tu rysuje się problem ważny dla teorii prawa, to jest problem funkcji celu w prawie. Istnieje stara teoria filozoficzno-prawna, która odpowiedź na powyższe pytania może ułatwić, mianowicie koncepcja Tomasza z Akwinu. Hierarchiczna teoria prawa Doktora Anielskiego stanowi wyczerpujące rozwiązanie problemów, z którymi boryka się współczesna filozofia prawa.

Św. Tomasz z Akwinu tak pisze w *Sumie teologicznej*: „Prawo naturalne to uczestnictwo prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”⁸. Co to oznacza?

Człowiek, jako byt rozumny, uczestniczy w odwiecznym prawie

Boskim, co wyraża się w inklinacji człowieka do właściwego sobie dobra według wskazań naturalnie działającego rozumu. Prawo naturalne jest więc nakierowaniem natury ludzkiej, rozumnej i wolnej, na proporcjonalne dla tej natury dobra. Owa rozumna natura musi objawiać się we właściwy sposób, a więc w postaci jakiegoś podstawowego sądu wydanego przez rozum. Ten sąd to zarazem pierwsza zasada prawa naturalnego. W tradycyjnym sformułowaniu jest wyrażana następująco: „Dobro należy czynić, zła unikać”.

Nie sposób omawiać tutaj metafizykę człowieka, niemniej należy wspomnieć, że człowiek jest bytem przygodnym. Jako taki może istnieć tylko na moay aktu stwórczego, przez partycypację w bycie absolutnym. Oznacza to, że jest nie tylko sprawczo uprzyczynowany przez Absolut. Absolut jest także przyczyną wzorcą i przyczyną celową człowieka. Jeśli więc mówi się, że prawo naturalne jest partycypacją prawa odwiecznego, oznacza to, że naturalne inklinacje człowieka pochodzą od Absolutu. Natura ludzka, poprzez inklinacje wyznacza człowiekowi jego ostateczny cel, a także środki do niego prowadzące. Można więc powiedzieć, że w naturę ludzką wpisane są normy, których przestrzeganie umożliwia dotarcie do celu. Tym zaś jest pełna doskonałość bytu ludzkiego, a patrząc od innej nieco strony — Bóg. Źródłem prawa naturalnego jest więc istota człowieka, ostatecznie zaś jej Stwórcy. Pierwsza zasada prawa naturalnego — „dobro należy czynić” (*bonum est faciendum*) — jest najważniejszą normą działania. Oczywiście, w konkretnych ludzkich decyzjach ta zasada jest realizowana na różny, indywidualny sposób. Przez to z każdą ludzką decyzją wiąże się sprawa odpowiedzialności osobistej. Każdy człowiek sam formułuje sobie szczegółowe normy działania, za pomocą władzy rozumu-sumienia, któremu winien się podporządkować, nie zaś nakazom czy normom, których nie akceptuje. Często może się to wiązać ze sprzeciwem wobec społeczności, wobec praw pozytywnych, które nie są realizacją prawa naturalnego. Gdy prawo obowiązujące, prawo stanowione nie gwarantuje słusznego rozstrzygnięcia, które respektuje porządek rzeczy i zasadę *bonum est faciendum* — wówczas w rozstrzygnięciu należy powołać się na prawo naturalne.

Prawo naturalne jest bardzo silnie związane z moralnością. Każda realizacja prawa naturalnego i każde zastosowanie sądu praktycznego „czyń dobro” są tym samym zawarte w porządku moralnym. Poza tym prawo naturalne jest niezienne. Niezmiennność ta dotyczy najistotniejszych zasad prawa naturalnego, przepisy i nakazy szczegółowe, będące realizacją konkretną pierwszych zasad, mogą się zmieniać, zależnie od okoliczności. Natomiast naczelne sformułowanie prawa natury nigdy i pod żadnym pozorem nie może podlegać zmianie, nakaz bowiem czynienia dobra obowiązuje zawsze i bezwzględnie. Inna może być tylko konkretna aktualizacja tego nakazu, inaczej, poprzez poszczególne decyzje dobro się realizuje. Prawo naturalne musi być promulgowane. Promulgacja polega na odczytaniu rozumem naturalnego porządku rzeczy i zastosowania do tego porządku zasady *bonum est faciendum*.

Przy rozpatrywaniu wzajemnych relacji między prawem stanowionym a prawem pozytywnym sprawą niezwyklej wagi jest uświadomienie sobie bezwzględnej pierwotności prawa naturalnego. Oczywiście nie jest możliwa dedukcja (choć takie próby w dziejach filozofii prawa nieraz się zdarzały) prawa stanowionego, pozytywnego z prawa naturalnego. Powodem jest fakt, że prawo naturalne, będące odczytaniem porządku rzeczowego, nie jest możliwe do sformułowania w terminach jednoznacznych, ponieważ sama rzeczywistość nie jest jednoznaczna, lecz analogiczna. Wiadomo zaś, że treść analogiczna jest tylko pod pewnym względem taka sama — w konkretnej realizacji za każdym razem jest inna. Nie można więc opierając się na analogicznym porządku rzeczy wyprowadzić jednoznacznych reguł prawnych. Można jednak ustalić związki prawa naturalnego z prawem pozytywnym. Oto jeżeli analizując racje obowiązywania prawa stanowionego, dostrzegamy, że odrzucenie jakiegoś prawa stanowionego jest zarazem odrzuceniem reguły „dobro należy czynić”, to wiemy, że mamy do czynienia ze związkiem koniecznościowym konkretnej, rozważanej reguły prawa stanowionego i prawa naturalnego (*per modum conclusionis*). Odrzucenie owej reguły stanowionej jest równoznaczne z odrzuceniem prawa naturalnego. Jeśli zaś omawiany związek nie jest koniecznościowym (prawo pozytywne

wyprowadzone z naturalnego *per modum terminationis*) — wówczas moc obowiązująca prawa pozytywnego nie jest absolutna i przekroczenie jego normy nie stoi w kolizji z sądem „dobro należy czynić”.

Z powyższego rozumowania wynika, że kształt państwa i prawa jest zależny od wcześniej przyjętej koncepcji człowieka. Mało kto zdaje sobie dziś z tego sprawę. Także w naszym kraju politycy kruszą kopie o sprawy drugorzędne (np. dotyczące rozstrzygnięć ekonomicznych — większych lub mniejszych skal podatkowych) nie dostrzegając, że rozwiązanie kwestii spornych leży zupełnie gdzie indziej, np. zawsze w bardziej pierwotnych koncepcjach ludzkiej osoby. Te bowiem koncepcje wyznaczają kształt prawa, a więc i kształt rozwiązań ekonomicznych. Dlatego trzeba pokusić się o stwierdzenie, że dobro wspólne jako dobro osoby ludzkiej jest ostateczną racją i celem istnienia prawa.

Człowiek ujęty jako byt przygodny, niedoskonały, nakierowany jest na dobro. Tylko dobro jawi mu się jako obiekt godny pożądanía. Dobro jest celem każdego osobowego dążenia. Może ono stać się dobrem wspólnym wszystkich ludzi, którzy są ze sobą powiązani (z racji potencjalności) relacjami. Wówczas wzrost dobra (doskonałości) poszczególnej osoby jest wzrostem dobra całego społeczeństwa. Celem społeczności, a więc i prawa, jest stworzenie warunków do jak najpełniejszej aktualizacji osobowej, czyli umożliwienie jak najpełniejszej realizacji dobra wspólnego. Inne interpretacje realizacji dobra wspólnego to koncepcja indywidualistycznego liberalizmu, gdzie „człowiek rodzi się jako wolny”, i jako taki z natury nie może podlegać żadnym nakazom ani zakazom. Taki człowiek jest zmuszony organizować społeczeństwo na drodze umowy, w której rezygnuje z niektórych swych uprawnień. Społeczeństwo, którego fundamentem jest umowa, kieruje się prawem będącym rezultatem woli części społeczeństwa (np. w demokracji większości parlamentarnej). Stosowanie prawa opartego nie na realnym stanie rzeczy, lecz na woli władzy grozi potraktowaniem człowieka jako środka do realizacji takich czy innych celów grupy rządzącej.

Liberalne podejście do pochodzenia społeczeństwa prowadzi prostą drogą do anarchizmu i totalitaryzmu. Przykłady tego mamy w historii

— nieraz już bowiem zdarzało się tak, że konsekwentny liberalizm przekształcał się w anarchizm, który z kolei jest zawsze doskonałą pożywką dla tyranii.

Taki jest zawsze rezultat odrzucenia prawa natury, jako pierwotnego i wiążącego prawo pozytywne. Zalety wysuwane przez pozytywistów prawnych okazują się niczym wobec realności zagrożeń, jakie niesie stosowanie ich zasad w praktyce. System prawny III Rzeszy spełniał przecież warunki poprawności nakładane przez pozytywistów na prawo. Jednego w nim zabrakło: prawdy o celu rozumianym jako dobro ludzkiej osoby. Warto to mieć na uwadze dziś, kiedy pozytywiści prawni, niepomni na wymowną lekcję, jakiej nie tak dawno udzieliła historia, wciąż niefrasobliwie głoszą swoje poglądy.

PRZYPISY

¹ Zob. M. Piechowiak: *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa*, Warszawa-Poznań 1992.

² Natura rzeczy to konieczna i aprioryczna struktura pojęć prawnych, którymi posługuje się każde prawo obowiązujące, więc pojęć takich jak umowa czy zobowiązanie. T. Gizbert-Studnicki: *Koncepcje natury rzeczy w zachodnio-niemieckiej filozofii prawa*, „Etyka” 19 (1981).

³ Dla Radbrucha prawo jest zjawiskiem kulturowym. Kulturą zaś w jego systemie jest zespół zjawisk, których sens polega na urzeczywistnianiu wartości. Najwyższą wartością, nie podlegającą uzasadnieniu opartym na innych, jest u Radbrucha „idea”. Prawo więc to zjawisko, którego sensem jest urzeczywistnienie idei prawnej. Idea prawna jest wartość sprawiedliwości, która u niego pojmowana jest formalnie. Do urzeczywistnienia idei prawnej potrzebna jest rzeczywistość społeczna, tzw. „materia prawna”. Natura rzeczy zaś dla Radbrucha pojawia się w chwili zachodzenia wpływu materii prawnej na ideę prawną. Chodzi tu o spór, jaki rzeczywistość stawia wartościom, czyli realizację idei prawnej. Chodzi tu więc o naturę rzeczywistości społecznej. Jest to zatem typ idealny, stanowiący konstrukcję pojęciową faktu historycznego: sens stosunku społecznego w relacji do pewnych wartości, albo wartość zrealizowaną w rzeczywistości (*ibidem*, s. 146-147).

⁴ U Maihoffera natura rzeczy to źródło prawa stojące obok ustawy — natura regulowanych stosunków społecznych. Powstaje jako skonstruowana na mocy „roz sądnych” oczekiwania wobec ustawodawcy — ocena danej ustawy lub postulat pod adresem jeszcze nie istniejącej (*ibidem*, s. 146-147).

⁵ Kelsen przyjmuje kaniowskie rozróżnienie na dziedzinę bytu (*sein*) i dziedzinę

powinności (*sollen*). Między nimi nie ma żadnych punktów styčných. Dlatego rzeczywistość nie może stanowić mocy obowiązującej prawa, które należy do dziedziny powinności. Jediną podstawą prawa jest immanentna dziedzina powinności. Tworzy więc Kelsen hierarchiczny model prawa niezależny od rzeczywistości, podstawą zaś obowiązywania tegoż systemu jest *Grundnorm* o treści „należy słuchać władzy”. *Grundnorm* jest najwyższą normą, od której zależą wszystkie inne normy. Skoro bowiem prawa nie można oprzeć na rzeczywistości, przyjmuje się hipotetyczną normę podstawową. M.A. Krapiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1994, s. 84-85; A. Mycielski: *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1980, s. 95-100.

⁶ Pojawia się to już u Ulpiana - *quod principi placet legis habet vigorem*, a następnie owocuje nader często nadawaniem bezprawiu rangi i godności prawa.

⁷ „Społeczny cel normy prawnej jest praktycznie obojętny”, a stąd „błędny jest zapatrywanie, że cel jest istotną cechą normy”. H. Kelsen: *Czysta teoria prawa*, Warszawa 1964, s. 23-24.

⁸ *Jus naturalis est participatio legis aeternae in rationalis natura* (Sth. I - II 91 a.2).

Arkadiusz Robaczewski

Czy etyka bez celu?

Wstęp

Spór o podstawy etyki przebiega we współczesnym świecie w sposób szczególnie burzliwy. Toczy się nie tylko w zaciszu uniwersyteckich katedr, wychodzi nawet na ulice. Nic dziwnego, przecież te „akademiczkie” problemy dotyczą spraw najbardziej zasadniczych: ludzkiej wolności, autonomii sumienia, wreszcie zagadnień tzw. aborcji czy eutanazji. To, ku jakim rozstrzygnięciom w tych sprawach będziemy się skłaniać, zależy jednak od odpowiedzi na pytanie bardziej zasadnicze: co sprawia, że jedne z działań ludzkich uznajemy za dobre, a inne za złe?

Pojawia się wiele różnych odpowiedzi na to pytanie. Niektóre z nich ogniskują się wokół sporu o rolę celu w etyce. Ci, którzy są skłonni przyznawać celowi istotną rolę w kwalifikacji moralnej czynu, są atakowani przez tych, którzy widzą tu niebezpieczeństwo jakiejś próby bilansowania przewidywanych zysków i strat. Proponują oni inne normy, dzięki którym można by odróżnić czyny dobre od złych, np. umowę bądź posłuszeństwo prawu czy (bliżej niesprecyzowanej) intuicji moralnej. Przedmiotem ataków, i to przeprowadzanych z różnych stron, jest również etyka Św. Tomasza z Akwinu, nazywana czasami etyką eudajmonistyczną bądź etyką celowościową (teleologiczną). Choć zagadnienia teleologizmu i różnych jego odmian leżą w centrum obecnie prowadzonych sporów etycznych, to nie są to problemy nowe — mają swoją długą historię.

Jako pierwszy wyraźny sprzeciw nie tylko wobec eudajmonizmu, lecz także wobec wszelkiej etyki teleologicznej, wyartykułował I. Kant¹. Korzenie sprzeciwu wobec teleologizmu i eudajmonizmu sięgają jednak znacznie głębiej — aż do Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama.

Uzasadnione przekonanie, że działania ludzkie są dla celu i że ostatecznym celem ludzkich dążeń jest szczęście, było obecne w niemalże wszystkich systemach moralnych, aż do schyłku średniowiecza². Szczęściem (określanym słowem *eudaimonid*) oznaczano stan, „który polega na osiągnięciu pewnego zespołu dóbr”³. Jednocześnie upatrywano w tym „najwyższy cel i ideał życia ludzkiego”⁴. Między filozofami starożytnej Grecji nie było tylko zgody co do tego, jakie dobra mogą uszczęśliwić człowieka⁵.

Pierwszy, systematyczny i rozbudowany wykład eudajmonizmu znajdujemy w etyce Arystotelesa. Szczęście uznał Stagiryta za największe i najlepsze z ludzkich dóbr⁶. Człowiek pożąda zawsze jakiegoś dobra, które jest celem jakiegoś dążenia. Ten pogląd ma w systemie Arystotelesa charakter przesłanki pierwotnej. Nie wszystkie jednak z dóbr, których pożąda człowiek, są celami ostatecznymi. Taki cel może być tylko jeden. Jest on tym celem, dla którego pożąda się wszystkie inne. Takim celem jest, jak identyfikuje Arystoteles, szczęście⁷. Czym jest Szczęście według Arystotelesa? Po pierwsze, szczęście zdaje się być samowystarczalne⁸. Samowystarczalność szczęścia nie oznacza uszczęśliwienia tylko jednego człowieka, żyjącego życiem samotnika. Oznacza uszczęśliwienie wszystkich jego bliskich. Samowystarczalny cel to również taki cel, który czyni życie dla niego pożądanym godnym, ponieważ pozbawia je wszystkich braków. Nie jest jednak szczęście sumą wszystkich dóbr. Chociaż, owszem, pewna suma tych dóbr jest człowiekowi potrzebna. Do szczęścia wymagane są dobra zewnętrzne, ale konieczne są też dobra duchowe — szczególnie dzielność etyczna. Czynnością jednak najbardziej uszczęśliwiająca jest kontemplacja. Daje ona szczęście, chociaż nic oprócz niej samej się z niej nie rodzi.

W jaki sposób człowiek osiąga szczęście? Czy przez naukę, czy przez przyzwyczajanie, czy może przez jakiś inny rodzaj ćwiczenia?

Arystoteles nie wyklucza żadnej z tych rzeczy. Ale zaznacza, że jeśli istnieje w ogóle coś, co ludzie zawdzięczają bogom, to szczęście jest darem bożym, i to bardziej niż którekolwiek z innych dóbr⁹. Z jednej strony jest więc szczęście dziełem człowieka, skutkiem jego etycznej dzielności i jego czynności intelektualnych. Z drugiej strony jest darem bogów, czymś boskim, jest błogosławieństwem¹⁰.

Swoją koncepcję etyki eudajmonistycznej mógł Arystoteles zbudować na kanwie pewnych metafizycznych założeń. Dobrem jest to, co jest przez byt pożądane. A jest pożądane dlatego, że może uzupełnić braki tego bytu (umożliwić przejście z możliwości do aktu). Dla człowieka dobrem jest szczęście płynące z kontemplacji. A kontemplacja to optymalna aktualizacja najwyższej ludzkiej władzy — rozumu.

Koncepcja bytu zdaje się w istotnym stopniu fundować koncepcję etyki. Dowodzą tego dzieje etyki i swoiste napięcie, jakie od początku XIV w. zrodziło się między etyką teleologiczną a powinnościową (normatywną). Napięcie to jest konsekwencją przemiany, jaka nastąpiła w pojmowaniu bytu od czasów nominalizmu. Wybitny współczesny teolog moralista Servais T. Pinckears, rozważając przyczyny usunięcia zagadnień celu i szczęścia z nauk moralnych obciąża odpowiedzialnością za to usunięcie W. Ockhama". Pojawienie się myśli tego filozofa porównuje Pinckears do pierwszego wybuchu jądrowego w czasach nowożytnych¹². Dla nominalizmu istnieje tylko rzeczywistość indywidualna. Wszystko, co ogólne, to tylko *flatus vocis*. Każde działanie rozumu, które próbowałyby się doszukiwać wspólnych struktur w rzeczywistości, jest nieuprawnioną uzurpacją. Dotyczy to również działania ludzkiego. Píše Pinckears: „[U Ockhama] postępowanie człowieka staje się ciągiem jednostkowych czynów, linią składającą się z punktów, moralnych atomów, które nie zachowują między sobą żadnej głębokiej więzi (...)”¹³. Zrozumiałe, że w takim systemie nie będzie miejsca na cel, który spinałby wszystkie ludzkie akty, nadawałby im sens i był podstawą kwalifikacji moralnej. „Niewątpliwie przypisuje Ockham rzeczywistą wagę celowi, który nazywa głównym przedmiotem dobrowolnego czynu; celu dopatruje się on jednak wyłącznie wewnątrz jednostkowego czynu i cel ten nie może już tworzyć istotnych więzi łączących kilka czynów”¹⁴.

Właśnie u Ockhama cel przestaje pełnić właściwą sobie funkcję w moralności.

Duch ockhamizmu, jego intelektualne zerwanie z naturą rzeczy, torowało drogę nowożytnemu empiryzmowi i zaciążyło na rozwoju teologii moralnej i filozofii moralności. U Ockhama miejsce spinające nasze działania moralne celu zajmuje powinność (*obligatio*) pochodząca z prawa, któremu wola ma się podporządkować. Pojęcie *obligatio* do tej pory obce było teologii moralnej, obce również św. Tomaszowi. Odtąd będzie jednak stale towarzyszyć refleksji etycznej.

Na fakt zastępowania pojęcia celu pojęciem powinności miały decydujący wpływ koncepcje kształtujące się u początku nowożytnej filozofii. Są one związane z Janem Dunszem Szkotem i Franciszkiem Suarezem, który od Szkota przejął koncepcję bytu. Z kolei z myślą scholastyczną Suareza zapoznał się dość gruntownie ojciec nowożytnej filozofii René Descartes¹⁵. Kartezjusz, „by uzasadnić swą opcję filozoficzną, skorzystał ze scholastycznego rozróżnienia, tak mocno akcentowanego przez Suareza pomiędzy *conceptus subiectivus* i *conceptus obiectivus*. Podstawy tego rozróżnienia są, oczywiście, związane z koncepcją *natura tertia*, tak skwapliwie przyjętą przez Jana Dunsza Szkota. (...) Jeśli w myśl tych ujęć sama natura-istota jest przedmiotem pojęciowego poznania, to w akcie poznawczym stanowi ona treść *conceptus obiectivus* — a *conceptus subiectivus* jest skonstruowany w aktach poznawczych, jako „obraz rzeczy”. Kartezjusz odrzucił to rozróżnienie jako podwajanie tej samej rzeczywistości. Wszystko bowiem, co było zawarte w pojęciu formalnym, jest poznawalne, jako obiektywna treść rzeczy. Zatem każde pojęcie formalne jest tym samym „pojęciem obiektywnym”, albowiem przedstawia tę samą koniecznościową treść. I tak rozumiane pojęcie obiektywno-przedmiotowe zarazem funduje „przedmiotowe istnienie”, funduje sam przedmiot, jedynie wartościowy, naszego poznania. W takim stanie rzeczy nie jest ważne realne istnienie przedmiotu, ale ważne jest jedynie „przedmiotowe bytowanie”, a więc zawartość samej idei. „Jeśli idea jest jasna i wyraźna, to przez to samo mamy pożądaną przedmiot naszego wartościowego poznania”¹⁶. Skutki kartezjańskiego podejścia do zagadnienia bytu dały się odczuć nie tylko w po-

rządu metafizycznym, dotknęły także etyki. Stało się to za sprawą Tomasza Hobbesa¹⁷. W wyniku przeniesienia „idei jasnej i wyraźnej” na rozważania o człowieku powstał Hobbesowski człowiek — monada, idea człowieka zamkniętego w sobie, który sam dla siebie jest celem.

Kartezjańska metoda doprowadziła też do powstania angielskiego empiryzmu, w którym przekreślono możliwość poznania natury bytu, tego, co określilibyśmy jako jego metafizyczną strukturę. Zawężenie pola poznawczego do świata zjawisk musiało prowadzić do negacji przyczyn, szczególnie przyczyny celowej¹⁸. W etyce oznacza to negację istnienia celu transcendentnego, a nawet uniemożliwienie budowania etyki perfekcjonistycznej. Ponieważ poznawalne są tylko zjawiska, tylko one mogą być celem ludzkich działań. Ponieważ nie ma poznania natury bytu, nie ma też poznania jego braków. Nie można dostrzec braku jakiejś doskonałości. Jeżeli jakieś braki się dostrzeżają, to tylko na poziomie zjawiskowym, psychofizycznym¹⁹. Etyka Hobbesa, Hume'a, czy dziewiętnastowieczny utilitaryzm J. Benthama i J.S. Milla są tego przykładem.

Przeciwko etyce utilitarystycznej wystąpił Immanuel Kant. Bardzo stanowczo opowiedział się przeciwko wszelkiemu teleologizmowi w etyce. Popełnił jednak błąd *pars pro toto*; w swoim radykalnym sprzeciwie miał na myśli tylko jedną wersję teleologizmu, mianowicie humeowski, utilitarystyczny. Wiadomo, że Hume był tym filozofem, który przeprowadził radykalną krytykę substancji i pojętej metafizycznie natury bytu. W związku z tym nie może być u Hume'a teleologizmu, działania dla celu w takim rozumieniu, w jakim występowało w scholastyce, u Św. Tomasza z Akwinu. Jeżeli u Hume'a jest mowa o szczęściu, to jest to szczęście pojęte na sposób empiryczny, psychologiczny.

Tak właśnie pojęte szczęście stało się przedmiotem krytyki ze strony Kanta²⁰ i tych wszystkich, którzy w imię bezinteresowności i kategoryczności normy (kantycyści), bezwzględności wartości (fenomenologowie) czy afirmacji osoby (personalicyści) podnieśli sprzeciw wobec rzekomego eudajmonizmu etyki perypatetyckiej.

Pośród tych, którzy celowi przypisywali największą wagę w ocenie

wartości moralnej czynu znajduje się Św. Tomasz z Akwinu. Jego myśl jest często wypaczana; jest to skutek jej niezrozumienia. By zrozumieć, czym jest dla św. Tomasza cel działania i jaką rolę odgrywa w etyce, trzeba wiedzieć, że rozumienie tych zagadnień wypływa z rozumienia Tomaszowej teorii bytu.

Fakt działania bytów (szeroko rozumianego ruchu) jest faktem pierwotnym, danym w bezpośredniej obserwacji. Samo działanie jest jakimś bytem. Jest ono, po pierwsze, związane z jakimś podmiotem istniejącym. Działa to wszystko, co istnieje²¹. Działanie bowiem jest zawsze aktem bytu, aktem wtórnym, wpływającym z aktu pierwszego²². Bardzo wyraźnie wyraża też tę prawdę scholastyczna formuła: *operatio sequitur esse*. Na ten temat pisze Gilson: „(...) słowa te znaczą nie tylko to, że jaki jest byt, takie jest jego działanie, ale również i przede wszystkim to, że jego działanie jest rozwinięciem w czasie pierwszego aktu istnienia, który użyczył mu bytu”²³. Ale w pojęciu bytu działającego — *agens* — mieści się także nie tylko działanie tranzytywne, lecz także immanentne, pozostające w bycie działającym, które ubogacają podmiot nie wykraczając poza niego²⁴. Do zaistnienia działania nie wystarczy jednak samo tylko istnienie podmiotu. Musi istnieć jeszcze inny czynnik, przedmiot działania, będący jego racją-motywy²⁵. I właśnie ten motyw jest celem. Jest racją konieczną działania. Bez niego działanie nie byłoby możliwe. Czy może mieć on swój udział w kwalifikacji moralnej czynu?

Cel w etyce św Tomasza

I. Główne założenia Tomaszowej koncepcji człowieka

Znajomość celu jakiegoś bytu, ustalenie treści bytowej celu ostatecznego zakłada wiedzę o strukturze danego bytu. W wypadku działania moralnego człowieka trzeba przyjrzeć się, choćby najbardziej pobieżnie, filozoficznym założeniom, które człowieka dotyczą. To człowiek bowiem jest źródłem działania moralnego. Aby lepiej

i właściwiej zrozumieć samo działanie, przyjrzyjmy się jego źródłu — człowiekowi.

1. Człowiek jako byt przygodny

Człowiek jest bytem przygodnym. Oznacza to, że racja jego istnienia jest poza nim, a ostatecznie jest nią Bóg-Absolut. Zależność człowieka od Boga nie dotyczy wyłącznie aspektu egzystencjalnego. Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą człowieka, lecz także jego przyczyną celową²⁶. Oczywiście dążenie do Boga ma swoje mocne uzasadnienie w strukturze bytu ludzkiego. Człowiek, jak każdy byt, istnieje w sposób niepełny, nie do końca zaktualizowany. Istniejąc w taki sposób, pragnie swoje istnienie dopełnić, pragnie swojej doskonałości²⁷. Nie może jej osiągnąć inaczej, niż poprzez dążenie i upodobnianie się do Pełni Istnienia — czyli do Boga²⁸. Wyrazem dążenia do doskonałości jest *appetitus naturalis* (naturalne pragnienie dobra), który może być zaspokojony tylko przez Dobro Nieskończone²⁹. Realizacja *appetitus naturalis* odbywa się przez *appetitus elicited* — pożądanie wyłonione wobec konkretnego dobra³⁰. Krapiec tak pisze: „Człowiek, byt przygodny, o swojej przygodności przekonuje się poprzez każdy akt swej natury rozumnej i wolnej, a mimo to stale brakującej, i przeżywa ją w nieustannej potrzebie dobra, którego mu brak i które stara się wytworzyć lub osiągnąć”³¹. Znakiem ludzkiego przyporządkowania do dobra jako do dobra jest pragnienie szczęścia. Owo pragnienie, przejawiające się na różnych poziomach bytu, wskazuje, że w ludzką naturę wpisane jest przyporządkowanie do jedyne-go, ostatecznego celu życia. Zmierzenie do tego celu odbywa się poprzez działanie wobec konkretnych dóbr-motywów. Są one środkami do Dobra ostatecznego i o tyle, o ile do niego prowadzą, są dobre³².

2. Człowiek jako struktura możliwościowo-aktowa

Człowiek, jak każdy byt przygodny, posiada strukturę możliwościo-

wo-aktową. Pozwala to mówić o możliwości rozwoju człowieka — jego przechodzenia z bytowości niepełnej do coraz pełniejszej, do aktualizacji wszystkich potencjalności (por. analizy z poprzedniego rozdziału), o przechodzeniu ze stanu mniej doskonałego (możności) do stanu bardziej doskonałego, aż do *optimum* (aktu). Ta możnościowo-aktowa struktura wskazuje na celowość i na związane z tą celowością powinności. Wgląd w naturę ludzką pozwala dostrzec, że nie wszystkie dobra, które jawią się jako możliwe do osiągnięcia, są dla tej natury odpowiednie. Innymi słowy, nie wszystko to, co może przedstawić się jako cel-motyw, prowadzi do celu kresu³³. A osiągnięcie celu-kresu (*optimum potentiae*) jest dobrem człowieka i jego działania podlegają ocenie moralnej właśnie ze względu na to, czy prowadzą do tego celu, czy nie³⁴. Zbliżania się do celu-kresu domaga się porządek stworzenia³⁵. Celem bowiem człowieka jest upodobnienie się do Boga — Pełni Istnienia. A ponieważ Bóg jest pełnią istnienia, dlatego człowiek nie może upodabniać się do Niego inaczej, jak przez upełnianie się w istnieniu. W tym świetle należy patrzeć na „właściwą człowiekowi autoteleologię kresu”³⁶.

3. Człowiek jako substancja duchowo-cielesna

Człowiek jest substancją duchowo-cielesną. Substancja jako natura bytu jest źródłem jego działania. Jej bardzo swoista³⁷ dwoistość każe zastanowić się nad proporcjonalnymi dla tej dwoistości celami. Natura bowiem jako źródło działania wpływa nie tylko na jego charakter, ale też wyznacza temu działaniu proporcjonalne cele. Wypada tu zaznaczyć i podkreślić Tomaszowy realizm, który jest wyrażany w przypisywaniu szczególnej roli rozumu w czynie. W dobrowolnym czynie ludzkim rozum jest jakby przyczyną i odnosi się do woli jako do podmiotu³⁸.

A. Rola rozumu w działaniu. Udział rozumu w działaniu jest zagadnieniem bardzo istotnym — w dużej mierze rozstrzygnięcie tego zagadnienia decyduje o kształcie koncepcji etyki³⁹. Jest tak dlatego, że dobro jest u św. Tomasza ściśle związane z bytem, który

jest przedmiotem intelektu⁴⁰. Jest rozpoznawane w bycie, stosownie do jego doskonałości, do doskonałości jego bytowania⁴¹. Rozpoznanie tego dokonuje rozum, a rezultat tego rozpoznania przedstawia woli, która podąża (lub nie) do wskazanego celu (stosownie do sądu intelektu). Rozum rozpoznaje więc naturalny porządek rzeczy i stosownie do tego rozpoznania wydaje sądy praktyczne. Pośród rozpoznanych bytów nie wszystkie uznaje intelekt za godne dążenia. Te tylko mogą być pożądanym, które są odpowiednio doskonałe, na tyle doskonałe, że upełnią człowieka, który będzie do nich dążył. Dobra bowiem układają się hierarchicznie⁴². Człowiek przez to, że posiada władze duchowe, do żadnego z tych dóbr nie jest w sposób konieczny przyporządkowany. Posiadając rozum i wolę może nad swoimi koniecznymi (wynikającymi z cielesności) determinantami panować. Działając, odczytuje rozumem obiektywną hierarchię dóbr (naturalny porządek rzeczy) i dostrzega, że jedne z nich mają wybitnie charakter środka, który prowadzi do jakiegoś celu. Relacja dóbr, jako środków do celu, podyktowana jest naturą, ludzką, jej duchowo-cielesną strukturą. Struktura ta jest hierarchiczna — władze duchowe są szlachetniejsze od władz cielesnych, które mamy wspólne ze zwierzętami. To rozumność ludzkiej natury stanowi formę człowieka i do niej, jako do celu i zasady działania, powinien człowiek dostosowywać swoje uczynki. Jeśli działanie człowieka będzie zgodne z odczytanym przez prawy rozum stanem rzeczy, wówczas będziemy mieli do czynienia z działaniem dobrym.

B. Rola woli w działaniu. Wola jest przez św. Tomasza określana jako *appetitus rationalis*. Określenie to wskazuje na fakt, że wola w swoim działaniu jest ściśle związana z rozumem⁴³. Jednak o ile przedmiotem intelektu jest byt jako prawdziwy i jego natura, o tyle przedmiotem woli jest byt jako dobro, czyli byt, w którego strukturze intelekt odkrył jakąś odpowiedniość w stosunku do przedmiotu pożądania⁴⁴. Przez swoje odniesienie ku dobru wola odnosi się także do celu. Dążenie — szeroko rozumiane — skierowane jest ku dobru na mocy *amor naturalis* — kosmicznej inklinacji ku dobru, które jest dobrem pełnym. Wola ludzka, jako pewna kategoria owego powszechnego dążenia, jest skierowana ku tym szczególnym dobrom,

które mogą całkowicie zaspokoić dążenie ludzkiej natury. Aby do tego metafizycznego zaspokojenia mogło dojść, wola musi dążyć do tych dóbr, które zostały przez rozum rozpoznane jako dobre. W tym celu musi narzucić swoją moc popędom i pożądlivościom ze sfery zwierzęcej, która jest w człowieku obecna. Takie jest jej naturalne zadanie. Mówiąc obrazowo, to *appetitus rationalis* (rozumne pożądanie) ma być motorem ludzkich czynów, a nie ślepe uczucia lub inne władze pożądawcze⁴⁵. W ten sposób skierowuje ludzkie działanie ku godnym człowieka celom, a przez to skierowanie respektuje obiektywną hierarchię dóbr, naturalny układ rzeczy. Respektuje przede wszystkim prawdę o sobie, jako bycie spotencjalizowanym, przyporządkowanym do takich właśnie, a nie innych celów. *Appetitus rationalis* jest posłuszne nakazowi *bonum est faciendum*⁴⁶. W ten sposób staje się jasne, że człowiek przez swoją transcendencję, przez swoje działanie wobec transcendentnych dóbr, buduje, upełnia siebie. Mamy tu raz jeszcze ukazane, jak działanie wobec celu-motywu wiąże się z ludzkim celem-kresem. Przeprowadzone rozważania uwiadaczniają, jak działanie wobec transcendentnych bytów i transcendencia osoby w czynie są związane z jego autoteleologią. Człowiek, jego obiektywna doskonałość, jest celem ludzkich działań⁴⁷.

II. Rola celu w czynie ludzkim

Cel odgrywa w św. Tomasza rozumieniu etyki niebagatelną rolę⁴⁸. Związek między celem a strukturą bytu starałem się pokazać w dotychczasowych rozważaniach. Teraz przyjrzyjmy się, jaką według Akwinaty rolę odgrywa cel w czynie ludzkim, czyli w działaniu tego szczególnego bytu, jakim jest człowiek.

1. Dobro celu a dobro ludzkich aktów

O dobroci jakiegoś bytu decyduje jego istnienie, stopień bytowości, ze względu na który jest on pożądany przez inne byty jako ten,

który może upełnić ich bytowość⁴⁹. Dopełnienie istnienia jest tym celem, do którego każdy byt z natury swej zmierza⁵⁰. Aby to upełnienie (aktualizacja) mogło mieć miejsce, dobro pożądane musi być odpowiednio doskonałe, by to upełnienie umożliwić. Dobro wtedy staje się dobrem pożądanym, jeśli jest w stanie zaktualizować, upełnić przez swoją doskonałość pożądający byt. Z tego też powodu dobro ma charakter przyczyny celowej — wyzwala pożądanie bytu, któremu brakuje tego właśnie dobra do odpowiedniej doskonałości. Cel jest wówczas dobry, kiedy w sposób rzeczywisty upełnia obiektywne braki w tym bycie, który stał się celem. Nie każdy więc cel jest dla człowieka godnym pożądania. Nie każdy bowiem w sposób rzeczywisty odpowiada naturze człowieka, tzn. nie każdy dopełnia jego istnienie do właściwej, określonej formą miary. Forma człowieka, jego *differentia specifica*, wyznacza więc normę pozwalającą odróżnić czyny dobre od czynów złych. Otóż dobre są te czyny człowieka, które prowadzą do dobrych (odpowiadających ludzkiej naturze) celów. Działanie dobre to działanie prowadzące do dobrych celów, na tyle dobrych, że są w stanie uzupełnić braki w bytowości pożądającego i doprowadzić tę bytowość do określonej formą miary. W tym sensie forma stanowi przyczynę celową działania, a tym samym jest jego zasadą, wyznaczającą przedmiot i kierunek działania⁵¹. Zgodność czynu z celem człowieka jest więc kryterium pozwalającym odróżnić czyn dobry od czynu złego⁵². Przyjrzyjmy się odnośnemu tekstowi Akwinaty. Źródłowy dla tego zagadnienia jest tekst z q. 18 z I - II.

Na pytanie pierwszego artykułu q. 18 — czy czyny ludzkie różnicują się według dobra i zła — odpowiada św. Tomasz twierdząco. Zauważa tam mianowicie, że o dobroci lub złu uczynków mówimy podobnie jak mówi się o rzeczach, że są dobre lub złe⁵³. Rzeczy są o tyle dobre, o ile posiadają wyznaczoną formą porcję istnienia. Podobnie jest z działaniem; o tyle jest dobre, o ile można w nim odczytać naturę bytu, o ile ona w tym działaniu istnieje. Złe działanie jest wówczas, o ile brakuje mu czegoś do tej pełni istnienia, które należy się działaniu ludzkiemu⁵⁴.

Dalsze artykuły q. 18 są pogłębieniem tej tezy. Dobro i zło czynu

pochodzi z należnego istnienia lub jego braku. Pełnia istnienia leży w tym, że rzecz posiada w pełni to, co daje jej rodzaj. Tak jak rzecz naturalna ma rodzaj ze swojej formy, tak działanie ma z przedmiotu, a ruch z kresu⁵⁵. Tomasz wskazuje na związek między formą rzeczy, przedmiotem działania i jej celem-kresem. Związek ten jest jeszcze silniej podkreślony w artykule czwartym. Św. Tomasz mówi tam, że cel jest dla działania tym samym, czym dla rzeczy forma. To dzięki niemu możemy orzekać o czynie, że jest dobry lub zły⁵⁶. Można wysunąć wniosek, że cel ma dla orzekania o dobroci czynu fundamentalne znaczenie. To z niego właśnie płynie normatywność dla ludzkich działań.

Co to bliżej oznacza? Św. Tomasz twierdzi, że o działaniach ludzkich orzekamy, że są dobre lub złe, przez odniesienie do rozumu⁵⁷. Przy czym w tym wypadku rozumność nie oznacza władzy ludzkiej, lecz formę, która specyfikuje ludzką naturę. W świetle tego staje się oczywiste, że działanie ludzkie wtedy tylko jest dobre, jeśli tę rozumną formę ma na względzie. Powyższe twierdzenie może być dwojako rozumiane: po pierwsze, czyn zgodny z rozumną formą jest wówczas, gdy człowiek przy podejmowaniu decyzji liczy się z obiektywnym układem rzeczy, liczy się z prawdą — z prawdą o człowieku, jako bycie spotencjalizowanym i przyporządkowanym do określonych dóbr, które umożliwiają mu przejście z możliwości do właściwego aktu⁵⁸. Cel-przedmiot dążenia, spełnia człowieka jako człowieka, człowiek urzeczywistnia się (lub nie) w czynach, które za przedmiot obierają właściwe (lub niewłaściwe) człowiekowi dobro⁵⁹. Po drugie, czyn jest zgodny z rozumem w ten sposób, że rozumność jest celem-kresem, do którego człowiek musi poprzez działanie dorastać.

Powyższe analizy wskazują, że nie można rozpatrywać dobra i zła od teleologicznego dynamizmu. Dogodnym obszarem do szukania normy jest właśnie spotencjalizowana osoba, która jest przyporządkowana do tego właśnie (a nie innego) celu-kresu. Dążąc do niego poprzez wybór właściwych (bo do kresu prowadzących) przedmiotów-celów, działa zgodnie ze swoją naturą i naturą rzeczywistości. Upełniając siebie we właściwym (określonym przez formę) istnieniu doskonalili siebie, a doskonaląc czyni dobro.

2. Obiektywizm Tomaszowego rozumienia dobra

Rozpatrywanie Tomaszowego rozumienia dobra (*bonum est quod omnia appetunt*) w oderwaniu od analiz przeprowadzonych przez Akwinatę na temat znaczenia tego określenia w całej koncepcji bytu musi prowadzić do nieporozumień. Każdy byt stworzony pożąda swojej doskonałości na mocy swojej natury — ta teza ma dla interesującego nas zagadnienia podstawowe znaczenie. Aby nadać jej nieco jasności, należy wyakcentować niektóre elementy Tomaszowego rozumienia dobra. Posłuży to także, z jednej strony, do podkreślenia tego, co do tej pory zostało powiedziane, z drugiej zaś umocni grunt, z którego w dalszej części pracy będą odpierane zarzuty wobec rozumienia etyki, które przedstawia św. Tomasz.

Postawienie wobec Tomaszowego określenia dobra (*bonum est quod omnia appetunt*) zarzutu relatywizmu, który prowadzi do subiektywizmu dobra, jest możliwe tylko wówczas, jeśli nie weźmie się pod uwagę, że racje pożądania bytu-dobra leżą w ontologicznej strukturze zarówno przedmiotu jak podmiotu działania⁶⁰. Dobrem nie jest każdy przedmiot, który jest przez byt pożądany, ani nie taki, co do którego pożądającemu wydaje się, że go obdarzy szczęściem. Dobrem jest to, co rzeczywiście doskonali byt. Dopiero na tym tle staje się zrozumiałe, czym jest *appetitus* w Tomaszowym systemie. *Appetitus* jest działaniem jakiegoś podmiotu, który pożąda właśnie dlatego, bo ma jakiś brak, którego mieć nie powinien. Brak ten, wyrażony w możliwości, to brak pewnego aktu istnienia, który się należy bytowi z racji formy⁶¹. Dlatego skierowuje on swoje pożądanie tylko ku tym celom, które mogą do aktualizacji doprowadzić⁶². Oczywiście może zająć pomyłka w rozpoznaniu albo działanie niezgodne z poznaniem, ale wówczas mamy do czynienia ze złem moralnym.

Przeprowadzone rozważania jeszcze raz dobitnie dowodzą, że poglądy etyczne św. Tomasza są niezwykle ściśle zespolone z jego rozumieniem bytu. Każda próba rozpatrywania Tomaszowych zapatrywań na dobro i zło w oderwaniu od koncepcji bytu musi prowadzić do nieporozumień i stawianiu etyce Akwinaty nietrafnych zarzutów.

3. Cel ostateczny. Jego treść i rola w rozumieniu czynu

Dobra, które otaczają człowieka i których może on pożądać, układają się w pewną hierarchię. Jednych pożąda człowiek dla nich samych, innych dla jakiegoś celu. Podstawą ontyczną do tego, że jedne byty są bardziej dobre i godne pożądania od innych, jest zasób bytowości, jest porcja istnienia, która się w nich zawiera. Te, które są doskonalsze, bardziej zaktualizowane, są też przez człowieka bardziej pożądane. A ponieważ w hierarchii celów nie możemy zmierzać w nieskończoność, musi więc istnieć taki cel, który jest naszym celem ostatecznym, tzn. zaspokajającym całkowicie pragnienie upełnienia, niwelującym wszelkie niedoskonałości. Dla niego chcemy wszystkie inne cele (dobra), on sam jest bowiem dobrem najlepszym⁶³. Bóg, jako Dobro Najwyższe, jest ostatecznym celem. Powrót rzeczy, także człowieka do Boga, dzieje się poprzez realizację naturalnych skłonności. Miarą tej realizacji jest forma. Forma istnieje w intelekcie Absolutu — dlatego dążąc do swojego kresu, realizując swoją naturę, każdy byt dąży, na swoją miarę, do podobieństwa do Absolutu⁶⁴.

W zrozumieniu zagadnienia hierarchii celów pomocna będzie platońsko-augustyńska teoria partycypacji, której elementami wzbogacił św. Tomasz swoją egzystencjalną teorię dobra. W jej myśl tylko Bogu przysługuje pełnia istnienia i tym samym przysługuje mu pełnia dobroci. Wszystkie zaś byty stworzone tylko o tyle są dobre, o ile partycypują w istnieniu i dobroci Absolutu⁶⁵. Obiektywny układ rzeczy jest więc jakoś ustopniowany. Im jakaś rzecz jest doskonalsza, tym bardziej jest podobna do Boga. Człowiekowi zaś przysługuje podobieństwo najwierniejsze. Doskonalać się przez działanie, człowiek nie tylko jest posłuszny naturze i realizuje regułę *bonum est faciendum*, ale tym samym zbliża się do Pełni Dobra, którym jest Bóg. Odbywa się to przez dążenie do upełniania się w istnieniu, które wypełnia byt do miary wyznaczonej przez formę⁶⁶.

Z dążeniem do doskonałości związane jest szczęście, które płynie z oglądania Bożej Istoty — Dobra Najwyższego. Aby lepiej zrozumieć, o co chodzi, zechcemy zwrócić uwagę na krótki tekst z *Questiones quolibetales: Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis*

naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium, secundum modum suum: quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus attingit quod dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est communi omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem. (...) Dico autem per operationem, in quantum rationalis natura cognoscit et amat Deum⁶¹. W przytoczonym tekście można wyróżnić trzy elementy: a) szczęście, które jest skutkiem dążenia do samospełnienia się bytu; b) dążenie do upodobnienia się do Boga; c) spoczynek, który ludzkie pożądanie znajduje w oglądaniu i miłowaniu Boga. Przyjrzyjmy się im po kolei.

A. Związek szczęścia z samospełnieniem się bytu. Św. Tomasz powiada, że tak jak każda rzecz pożąda swojej doskonałości, tak też byty obdarzone intelektem pożądają szczęścia⁶⁸. Szczęście jest więc tym dla człowieka, czym pełna aktualizacja dla bytów nie posiadających intelektu. Ale i u człowieka jest ona związana z osiągnięciem kresu. Miarą jego osiągnięcia jest tożsamość bytu z jego formą substancjalną, ideą wzorcą. To osiągnięcie kresu w wypadku bytów posiadających poznanie intelektualne wiąże się ze szczęściem. Na czym szczęście polega?

Każdy byt o tyle jest doskonały, o ile w odpowiedni sposób dosięga tego, co jest jego początkiem i zasadą, przeto można domniemywać, że celem człowieka jest Bóg, jako początek, Stwórca człowieka. Rzeczywiście, człowiek przez swoje działanie dąży do upodobnienia się do Boga. Upodobnienie to, jak jest zaznaczone wyżej — odbywa się przez fakt realizowania w bycie jego formy, osiąganie właściwej mu doskonałości. Formą człowieka jest jego rozumność. Zrozumiałe jest więc, że przez doskonałość władz rozumu upodabnia się człowiek do Boga. Doskonałość zaś tych władz polega na poznawaniu prawdy. Osiągają swą doskonałość, gdy poznają Pełnię Prawdy — Boga.

B. Dążenie do upodobnienia się do Boga. W dalszym ciągu cytowanego tekstu z *Questiones quolibetales* św. Tomasz powiada: (...) *ad principium, quod est Deus attingit quod dupliciter: Uno modo per similitudinem, quod est communi omni creature.*

Bóg, który jest Pełnią Istnienia, jest celem dążeń człowieka. Ponieważ Bóg jest Czystym Aktem, Pełnią Istnienia, dlatego każdy byt, również człowiek, nie może upodabniać się do Boga inaczej, jak na drodze upełniania swojego bytu. Byt jest doskonały wówczas, gdy miejsce jego potencjalności zajmą stosowne akty. Miarą dla upełnienia bytu istnieniem (aktem) jest jego forma gatunkowa; każdy byt o tyle jest doskonały, o ile znajdujemy w nim odpowiednią dla niego pełnię istnienia, tzn., gdy istnieje nie tylko jego substancja (*ens simpliciter*), ale gdy istnieją w nim również wszystkie potrzebne przypadłości (*entia secundum quid*)⁶⁹. Innymi słowy, doskonałość bytu polega na osiągnięciu naturalnego celu. Celem tym jest, stosowne do posiadanej formy, podobieństwo do Boga⁷⁰.

Mamy tutaj wskazany moment doskonałościowy, który polega na upodobnieniu się do Boga. Pozostaje wykazać, że jest to także moment szczęściorodny.

C. **Szczęście w poznaniu i miłowaniu Boga.** W dalszym ciągu rozważanej kwestii cisze Św. Tomasz: (...) *ad primum, quod est Deus attingit quod dupliciter: (...) alio modo (...) per operationem, inquantum rationalis natura cognoscit et amat Deum*⁷¹. Boga zaś można poznawać i kochać na dwa sposoby: doskonały i niedoskonały. Na sposób niedoskonały człowiek poznaje i kocha Boga w Jego stworzeniach — poznając i pragnąc byty stworzone, przygodne. Będąc otwartym na rzeczywistość, zarówno poznawczo, jak i wolitywnie, ostatecznie jest człowiek otwarty na Boga, czy sobie to uświadamia czy nie. Działając wobec bytów stworzonych, pożądamy dobra, które w sobie zawierają, człowiek ostatecznie pożądamy Dobra Absolutnego, czyli Boga⁷². Byty stworzone zaspokajają ludzkie dążenia w sposób niedoskonały. Pełne upełnienie ludzkich pragnień może dać tylko Dobro Nieskończone — Bóg⁷³.

4. Szczęście jako skutek obiektywnej doskonałości

Celem bytu jest obiektywna doskonałość, do której każdy działający z natury swej zmierza. Zmierzając do doskonałości respektuje

naturalny porządek rzeczy i przyczynia się do powstawania dobra. Działaniu związanemu z realizacją dobra towarzyszy szczęście, które wraz z osiągnięciem Dobra Doskonałego przekształca się w szczęście doskonałe. Jednak św. Tomasz zaznacza, że doskonała szczęśliwość nie może być dana w tym życiu⁷⁴. Wyrażając taki pogląd, Św. Tomasz odgrodził się przepaścią od etyki teleologicznej Arystotelesa. O ile teleologiczny perfekcjonizm Arystotelesa można określić jako etykę szczęścia, o tyle etykę Akwinaty, opartą na dążeniu do doskonałości, trzeba określić jako etykę dobra, ostatecznie Dobra Absolutnego⁷⁵. Przy takim spojrzeniu wyznacza horyzont zgoła inny, niż zdają się sądzić niektórzy spośród jej oponentów. Szczęście jest stanem towarzyszącym osiągnięciu Dobra Doskonałego, jest stanem, który towarzyszy Jego oglądaniu. Byt, który osiągnął Dobro Absolutne, nie odczuwa już żadnych braków. Osiągnął swój ostateczny stan, poza którym nie może już osiągnąć nic doskonalszego. Temu stanowi towarzyszy szczęście⁷⁶. Ale akcent położony jest na dobro, do którego realizacji każdy byt przez działanie zgodne z naturą się przyczynia.

Na pełny obraz celu ostatecznego składają się więc trzy zasadnicze elementy:

1. Doskonałość bytu — jest to stan przedmiotowy celu ostatecznego. To on jest dla filozofii moralności najważniejszy. Jego osiągnięcie jest optymalnym wypełnieniem reguły *bonum est faciendum*.

2. Szczęście — jest stanem, który towarzyszy osiągnięciu doskonałości bytu. Umożliwia je:

3. Relacja do najdoskonalszego bytu — Boga. Jest on bowiem dobrem doskonałym, uzupełniającym wszelkie braki⁷⁷.

Wymienione elementy są trzema aspektami, w których może być ujmowany ostateczny cel życia ludzkiego. Wskazują one, co raz jeszcze trzeba podkreślić, że ostatecznym celem ludzkiego życia jest osiągnięcie Dobra Absolutnego. Od strony przedmiotowej dobrem tym jest Absolut — Bóg. Od strony podmiotowej doskonałość bytu, który osiągnął *ultimum*. Skutkiem zaś osiągnięcia Absolutu (*ultimum* doskonałości) jest szczęście.

Etyka w ujęciu św. Tomasza jawi się jako teoria działania, w której istotną rolę odgrywa cel. Nie jest tylko, jak chcą autorzy zarzutów

jej stawianych, felicytologią albo eudajmonologią. Jest w pełni teorią działania moralnego. Normy tej etyki nie są formułowane na podstawie relacji normowanych czynów do szczęścia tego, który te czyny spełnia. Szczęście w etyce Tomasza nie wyprzedza dobra. W centralnym miejscu tej etyki znajduje się Pełnia Dobra, do której przybliża się człowiek przez pełną aktualizację wszystkich potencjalności swojej natury, która jest też upełnianiem bytu w istnieniu. Czyny o tyle są dobre, o ile rzeczywiście upełniają byt. Miarą dobra czynu jest prawda bytu, jego odpowiedniość jako celu dla natury pożądającego. Etyka teleologiczna jest więc zarazem etyką normatywną, a celowość nie przekreśla normatywności.

Żywe są próby wyrugowania celowości z ludzkiego działania moralnego. Choć często odbywa się to w zaciszu uniwersyteckich katedr, to przecież znajduje odzwierciedlenie w naszym — zwykłych ludzi — życiu. Bowiem zawsze coś z tych sporów, często w zwulgaryzowanej postaci przenika różnymi drogami do mass mediów, a stamtąd do świadomości społecznej. A problem jest niezwykle ważny. Zanegowanie bowiem celowości działania i jego fundamentalnego znaczenia dla moralności opiera się albo na negacji natury ludzkiej (przyporządkowanej do określonych dóbr), albo jest rezultatem poszukiwania jakiejś normy *a priori* — to z kolei może owocować totalitaryzmem lub tyranią.

Jedynie działanie celowe i w jego świetle ocenianie moralne ludzkich czynów pozwala oprzeć normy moralne na prawdzie o człowieku. Pozwala wreszcie — co może najważniejsze — wskazać na otwartość i transcendencję człowieka, a tym samym wyraźniej zobaczyć jego godność. W świetle bowiem analizy działania celowego — i tylko przez zwrócenie uwagi na celowość ludzkich działań — można stwierdzić, że ostatecznym ich celem, celem usensowniającym całe ludzkie życie jest Dobro Absolutne — Bóg.

PRZYPISY

¹ „Wprost przeciwieństwem *principium* moralności jest to, gdy motywem determinującym woli czyni się *principium* szczęśliwości: a do tego (...) musi się zaliczyć

w ogóle wszystko, co opiera motyw determinujący, który ma służyć za prawo, na czymś innym niż na formie prawodawczej maksymy". I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 61, zob. także s. 98.

2 Zob. S. Olejnik: *Eudajmonizm*, Lublin 1958, s. 6-7.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

⁵ Nie zostaną tu omówione poglądy i różnice między nimi. Dla przedstawianego problemu nie mają one bowiem znaczenia.

6 *Etyka eudemejska*, ks. I, 1217a., w: *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.

⁷ „Szczęścia nikt nie pragnie dla (innych) rzeczy, ani w ogóle dla niczego innego poza nim” *Etyka nikomachejska*, 1097b. w: *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, tłum. D. Gromska.

8 *Ibidem*, 1076b.

9 *Ibidem*, 1099b. Wskazywałyby na to również etymologia greckiego słowa *eudaimonia*: *eu* — dobry, *daimonion* — bóg.

10 Należy poświęcić we „Wstępie” stosunkowo dużo miejsca Arystotelesowi, dlatego że jest on zaliczany, obok św. Tomasza z Akwinu, do reprezentantów eudajmonizmu perfekcjonistycznego. Tak czynią np. personaliści ze szkoły lubelskiej. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Stagiryta koncepcja szczęścia różni się, mimo wielu podobieństw, od koncepcji szczęścia Akwinaty. Różnice te mają swoje źródło w odmiennej koncepcji bytu i świata. Są one na tyle istotne, że nie można stawiać znaku równości między teologizmem Arystotelesa i św. Tomasza.

u S.T. Pinckears: *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 228.

¹² *Ibidem*.

13 *Ibidem*, s. 229-230.

14 *Ibidem*, s. 230.

15 Zob. M.A. Krąpiec: *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 194.

16 *Ibidem*, s. 195, zob. także M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 73.

17 Zob. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 37.

18 Jest to również bardzo wyraźny skutek nominalizmu w wydaniu W. Ockhama.

19 „Hume potrafił przekonać o tym, że poszukiwanie środków do celu zawsze jest dążeniem do samej przyjemności. Innego celu poza nią nie widać, a wobec tego nie widać też moralności: z teologią musiałyby łączyć się sam tylko utilitarystyczny eudajmonizm”. K. Wojtyła: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, w: RF t. VI, 1958 z. 2 s. 25.

20 *Kant separet conceptus summi boni hominis et beatitudinis eius, inde ortum duxit quod beatitudinem seu concipit exclusive ut delectationem, voluptatem vel satisfactionem appetitus*. J. Ramirez: *De hominis beatitudine*, Madrid 1972, s. 274.

21 *Non enim est operari, nisi in actu* — Sth I, 75, 3c. Por. M.A. Krąpiec: *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 184.

22 *Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est firma et integritas rei, actus autem secundus est operano*, Sth I, 48, 5c.

23 Zob. É. Gilson: *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1970, s. 510.

24 „Pojęcie więc bytu działającego mieści w sobie zarówno czynności przyczyn sprawczych, które przechodzą z przedmiotu na skutek i doskonałą rzecz, jak i czynności czysto immanentne, które pozostając w podmiocie, doskonałą sam podmiot”. M.A. Krapiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 227.

25 Por. M.A. Krapiec: *Metafizyka...*, s. 184-185.

26 *Finis inter alias causas primum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem. Ex agente autem materia in actum formae reducitur. Unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis. Non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est. Deus igitur est ultimus omnium finis.* CG. III, 17.

27 „Skoro osoba spełnia czyn, a przez niego i w nim spełnia również siebie, zatem moralność rozważana od strony ontologicznej świadczy o tym, co metafizyka tradycyjna określała jako przygodność (*contingentia*) bytu: człowiek jest bytem przygodnym. Każdy byt, który musi dochodzić do własnej pełni, który podlega aktualizacji — jest przygodny. W inny jeszcze sposób zdaje się o tym świadczyć moralność jako fakt aksjologiczny. Możliwość bycia dobrym lub złym, czyli spełnienia siebie przez dobro, a niespełnienia poprzez zło moralne, świadczy o szczególnej przygodności osoby”. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 198.

28 *In omnibus rebus evidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter; unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc, ubi conserventur (...). Secundum hoc autem esse habent omnia, quod Deo asimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia.* CG, III, 19.

29 „(...) ludzka wola jest zawsze nastawiona na coś więcej aniżeli konkretne chce. Żadne konkretne chcenie nie dorównuje ciągle żywej pojemności woli, która jest nastawiona na nieskończoność”. M.A. Krapiec: *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 450.

30 *Ibidem*.

31 M.A. Krapiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 203.

32 „Naturalne i konieczne (choć samo z siebie nieskuteczne!) pragnienie szczęścia jest zawsze obecnym w człowieku promotorem wszelkich jego działalności. W stosunku do dobra jawiącego się w postaci pragnienia szczęścia przyporządkowanego dobru — celowi. Wszelkie ludzkie czynności rozmaicie motywowane konkretnymi dobrami — celami stanowią w rzeczy samej jedynie środki (czyli pośrednie cele), mające mniej lub bardziej udanie aktualizować w człowieku realizowanie się celu ostatecznego, wyznaczonego poprzez naturalne pragnienie szczęścia”. M.A. Krapiec: *Religia gwarantem praw człowieka*, w: *Religia a sensu bycia człowiekiem*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1994, s. 20.

33 Pisze K. Wojtyła: „(...) egzystencjalnie właściwą człowiekowi bytującemu

i działającemu w świecie jest nade wszystko autoteologia kresu". Zob. *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia kresu*, w: K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 490.

34 Jeśli teraz wspominam o tym, to w tym celu, by wskazać na systemowość doktryny św. Tomasza. Z tego powodu zagadnienie celu, samospełnienia i szczęścia nie może być rozumiane bez odniesienia do założeń metafizycznych.

35 Wskazuje na to choćby Prolog części *prima secundae* „Summy”. Św. Tomasz pisze w nim: *Homo factus qd imaginatio Dei dicitur* (człowiek został stworzony na obraz Boży) i ten wzór poprzez swoje wolne i rozumne działanie ma człowiek urzeczywistniać. W tym duchu pisze Gilson: „Lecz chociaż to ludzkie odwzorowanie działalności Bożej — którego istnienia domaga się porządek stworzenia jest (...) zapewnione, to jednak każda dusza rozpatrywana jednostkowo stanowi tylko częściową realizację swego idealnego wzoru. Kiedy jest zgodna z własną definicją, wówczas jest ona w akcie i jest tym, czym być powinna; kiedy natomiast urzeczywistnia ją niedoskonale, wówczas jest tylko w możliwości, tzn. nie jest całkowicie tym, czym mogłaby być; a nawet jest w niedostatku, gdyż ma świadomość, iż powinna być czymś, czym nie jest”. Zob. *Tomizm...*, s. 270.

36 *Res omnes creatae sunt quaedam imaginesprimi agentis, scilicet Dei: agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut representet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.; ad hoc autem imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.* CG DI, 19.

37 Por. B. Rydzewska-Friedrich: *Czy dualizm bytowej struktury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu)*, w: RF. t. 41 (1993), z. 1, s. 223-234.

38 *Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio*, Sth, I-II, 17, 1, 2c.

39 „(...) wokół rozumu krystalizuje się cała koncepcja normy, przeto jej rola — kierownicza lub służebna — rzutuje na charakter owej normy”. K. Wojtyła: *op. cit.*, s. 13.

⁴⁰ *Dicendum quod omne ens, inquantum est ens est bonum.* Sth I, 5, 3.

41 *Omne ens inquantum est ens est in actu et quoadmodo perfectum: quia omnium actus perfectio quaedam est. Ibidem.*

42 Hierarchiczność dóbr pozwala nam dążyć do celów w sposób obiektywnie uporządkowany, pozwala nam w dążeniu do celu liczyć się z obiektywną miarą doskonałości bytów. Zob. K. Wojtyła: RT- K, t. 6 (1959), z. 1-2, s. 113.

43 „Gruntowna analiza woli jako osobowej struktury samostanowienia wskazuje na to, że każde pełnowartościowe jej rozstrzygnięcie, wybór czy dojrzałe chcenie określonej wartości zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy. Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka”. *Osoba i czyn...*, s. 485.

44 Intelkt jest doskonalszy i szlachetniejszy od woli, gdyż przedmiot intelektu obejmuje i zawiera przedmiot woli. Wola dąży do dobra, jako do tego, co jest godne pożądania; dobro zaś zakłada byt: dobro godne pożądania może pojawić się wówczas, gdy zaistnieje byt dobry i godny pożądania, byt jednak jest właściwym przedmiotem intelektu; istota dobra, którego wola pożąda, jest zatem tym samym, co poznaje intelekt. Por. *Tomizm...*, s. 342.

⁴⁵ *Dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tomen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentis.* Sth II-II, q. 155, 3, ad. 3. Aby owo panowanie woli nad uczuciami i innymi „nie widzącymi” obiektywnej hierarchii dóbr władzami pożądawczymi mogło być zaprowadzone, potrzeba cnót. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z działaniem, które się z tą obiektywną hierarchią dóbr nie liczy. U św. Tomasza aretologia zajmuje poczesne miejsce. Co znamienne, etyki odżegnujące się od celowości, jako źródła norm rzadko wspominają o sprawnościach moralnych, jako warunkach koniecznych do dobrego działania.

⁴⁶ „(...) zgodność z sobą, która urzeczywistnia się na gruncie transcendencji osoby, transcendentnego stosunku do prawdy, wchodzi jak gdyby w definicję samospełnienia, czyli autoteologii człowieka. *Transcendencja osoby w czynie...*, s. 487.

⁴⁷ „Wymiar transcendencji właściwej osobie ludzkiej konstituuje się poprzez odniesienie do prawdy, do dobra, do piękna w znaczeniu transcendentnym, a zarazem poniekąd absolutnym. Odniesienie owo nie pozostaje oderwanym wymiarem ducha ludzkiego, ale wchodzi w realne struktury działania i bytowania osoby. (...) Moment ów jako realny wyraz transcendencji osoby w czynie wystarcza, aby uzyskać gruntowniejsze spojrzenie na sprawę autoteologii człowieka. Samo wyrażenie «telos» oznacza zarówno cel, jak i kres. Autoteologia człowieka wskazuje więc także na to, że człowiek sam dla siebie jest celem”. *Ibidem*, s. 486.

⁴⁸ „Głównym znamionym rysem postępowania ludzkiego, rzucającym się przed innymi w oczy każdemu, kto bada życie człowieka, jest jego świadoma celowość. Rys ten stał się punktem wyjścia pierwszego metodycznego opracowania filozofii moralnej, jakie nam dał Arystoteles w swej *Etyce nikomachejskiej*, on jest treścią pierwszej kwestii otwierającej część moralną *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu”. J. Woroniecki: KEW, t. 1, r. II, par. 5, s. 61.

⁴⁹ *Bonum est omne id quod est appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae radonem habeat bonitatis.* Sth I, 48, 1.

⁵⁰ *Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile (...).* Sth I, 5, 1c.

51 Tak więc dusza ludzka czy jakakolwiek forma cielesna jest pewną doskonałością niezupełną, lecz zdolną do osiągnięcia pełni i odczuwającą jej potrzebą lub nurtowaną jej pragnieniem. Dlatego to właśnie forma pod wpływem braku tego, czego jej nie dostaje, stanowi zasadę działania bytów naturalnych. *Tomizm...*, s. 270.

52 Takiego zdania jest np. F. Bednarski. Wśród komentatorów Tomasza nie ma jednak na ten temat zgody. Por. np. T. Ślipko: *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu?* w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 282-324.

53 *De bono et malo in actionibus opoetet loqui, sicut de bono, et malo in rebus; eo quod unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse.* Sth I-III, 18, 1.

Tekst powyższy wskazuje na to, jak bliskie jest dobro moralne (dotyczące ludzkich uczynków) dobru transcendentalnemu (które orzekamy o rzeczach). Jest to wskazówka pouczająca, że Tomaszowa etyka jest w bardzo silnym związku

z metafizyką. Nie da się rozpatrywać dobra i zła moralnego w oderwaniu od rozumienia bytu.

⁵⁴ *Sic igiyur dicendum est, quod, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.* STh I - II, 18, 1.

55 Bonum et malum actionis attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi videtur est id, quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet ex obiecto; sicut et motus ex terminis. Sth I - II, q. 18. a.2.

56 Sicut esse rei dependent ab agente et forma, ita bonitas rei dependent ab finem. Sth I - II, 18, 4.

57 In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad radonem. (...) Bonum hominis est secundum radonem esse, malum autem quod est praeter radonem. Sth I - II, q. 18, a. 5.

58 W tym sensie można mówić, że w czynie zawarte jest istnienie, które odbija sposób — rozumny — istnienia działającego bytu.

59 „Człowiek spełnia siebie jako osoba, jako ktoś i jako ktoś może się stawać dobry lub zły — to znaczy może się spełnić i może się poniekąd nie spełnić. W tym przeciwstawieniu wkraczymy już w moralność jako rzeczywistość aksjologiczną, ontologicznie bowiem każdy czyn jest czymś spełnieniem osoby. Aksjologicznie jednak owo spełnienie jest spełnieniem tylko przez dobro, przez zło moralne jest poniekąd nie-spełnieniem”. *Osoba i czyn...*, s. 197.

60 zarzut o relatywizm w pojmowaniu dobra stawiał etykom teologicznym w wersji perypatetyckiej m.in. D. von Hildebrandt. Zob. tegoż autora np. *Moralia. Gesamtelte werke*, t. IX, Regensburg 1980.

61 Należałoby postawić pytanie, czy pragnienie przez byt swojego upełnienia jest pragnieniem ze względu na siebie, czy też może ze względu na to, że tak jest dobrze. Czy przy pożądaniu jakiegoś proporcjonalnego do natury dobra mamy do czynienia tylko z samodoskonaleniem się, czy też może z realizacją pierwszej zasady prawa naturalnego: *Bonum est faciendum!*

62 Voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni: cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile et conveniens: cum igitur omnis res, inquantum est ens, et substantia, sit quodam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est, quod Philosophus dicit in I Ethic, quod bonum est quod omnia appetunt: sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam: sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re: ita id, in quod tendit appetitus animalis est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.

Et propter hoc, Philosophus dicit in 2 Phisic. (lex. 31., quod finis est bonum vel apparens bonum. STh I - II, 8, 1.

63 (...) *alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter seipsum, et non propter aliquid aliud: Ule finis non solum est bonus, sed est optimus. In Eth., L. I, 1. IX, 127.*

⁶⁴ *Omnia, appetendoproprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse. Et sic eorum, quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente. Sth I, 6, 1 ad. 2.*

65 *Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. C G. III. 20.*

66 *God the ultimate Final Cause of the universe and all things in it is also the First Extrinsic Formal Cause of each and every being. All finite beings exist only in as far as they are imitations of His Divine Essence and their perfection is dependent upon the perfection with which they approach that Divine Exemplar. C. Grindel: The relation between Formal and Final Cause, w: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 1949, s. 135-136.*

67 Quol. X, XVII.

68 *Sicut unaquaeque res appetit suam perfectinam, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. STh I, 26, 2.*

69 Por. K. Wojtyła: *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu*, w: RF, t. 5 (1956), z. 4.

70 *Res omnes creatae sunt quedam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem. C G. DI, 19.*

71 Quol. X. 17.

72 *Omnia cognoscentia cognoscunt implicate Deum in quolibet cognitio. Sicut enim nihil habet radonem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis, Ver., 22, 2.*

73 „(...) żadne konkretne dobro stanowiące przedmiot aktów woli nie wypełnia, nie syci ludzkiego pożądania, które na mocy naturalnego pożądania (na mocy swej struktury) skierowane jest ku dobru ogólnemu. Owo nakierowanie ku ogólnemu dobru jest naturalnym pragnieniem szczęścia, nigdy nie ugaszonym przez dobra konkretne. Owo ogólne pragnienie szczęścia, będące motorem wszelkich konkretnych pragnień i zarazem towarzyszące każdemu wyłonionemu aktowi pożądania, jest naturalnym, nigdy nie wygasłym pragnieniem Absolutu — Boga”. M.A. Krapiec: *Ja — człowiek...*, s. 450.

74 *De ratione perfecte felicitas est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. In Eth. L. I. 1. X. 124.*

75 Entre la fin ultime absolue, le Bien transcendant qui doit être aimé plus que toutes choses, et la Fin ultime subjective ou le Bonheur de l'être humain, il y avait en pareil cas une distance, un abîme infini. Ainsi est explicitée et manifestée d'une façon bien claire la distinction, qu'avait manquée Aristote entre le Bien et le Bonheur. J. Maritain: *La philosophie morale*, Paris 1960, s. 106.

⁷⁶ *Ultimo autem concludit (...) scilicet quod felicitas, cum omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum.* In *Eth.*, L. I, 1. IX, 117.

⁷⁷ Wobec tego, że Bóg jest ostatecznym celem dążeń ludzkich, często pojawia się zarzut, że jest On traktowany instrumentalnie, właśnie jako Ten, który zaspokaja ludzkie dążenia. Pozwolę sobie na ten temat przytoczyć niezwykle trafną uwagę Kajetana: *Volo Deus mihi, non propter me. Et cum dicitur quia omnia non potest amari Deus propter nos, respondetur quod non potest amari propter nos, sed nobis.* Caietan, in II-II q. 17, a. 5, 8.

Piotr Moskal

Wolność sumienia, czy prawo i prawda?

Problem związku wolności, sumienia, prawa i prawdy należy bez wątpienia do najbardziej palących problemów współczesności, a sformułowany w postaci alternatywy: albo wolność sumienia, albo prawo i prawda, jest świadectwem pewnego nieporozumienia, zrodzonego przez filozofię nowożytną i współczesną, a dezorientującego mentalność nie tylko przeciętnego człowieka. Alternatywne zestawienie wolności sumienia oraz prawa i prawdy suponuje niebezpieczne przesunięcie w rozumieniu tego, czym jest sumienie i wolność sumienia oraz czym jest prawo i prawda.

Rozpocznę pewnym przykładem. Oglądałem kiedyś w telewizji sondę uliczną na temat aborcji. Pytania brzmiały: czy wolno w pewnych sytuacjach dokonywać aborcji i czy aborcja powinna być prawnie zabroniona? Większość pokazanych w audycji respondentów odpowiadała mniej więcej tak: nie powinno być takiej ustawy, a problem aborcji to prywatna sprawa sumienia kobiety. Niech postępuje zgodnie ze swoim sumieniem! Czy odpowiedź nie mogła pójść dalej? Przecież sprawa jest ewidentna: nie wolno zabijać człowieka ani w okresie prenatalnym, ani starczym, i to bez względu na motywy. Dlaczego taka odpowiedź nie padała? Myślę, że respondenci mieli bardzo osobliwe rozumienie sumienia, wolności i wolności sumienia: takie rozumienie, które przeciwstawia wolność sumienia prawdzie i prawu.

Sięgnijmy do dwóch słownikowych określeń wolności sumienia.

W *Małym słowniku terminów i pojęć filozoficznych* (Warszawa 1983) czytamy, że wolność sumienia to prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem. (Tak rozumiana wolność sumienia jest niezmienną nauką Kościoła). Inne określenie zawiera *Słownik języka polskiego* (PWN): „Wolność sumienia to prawo gwarantujące obywatelowi swobodę w wyborze przekonań, poglądów, wyznawanej religii itp.” Jest to bardzo „nieostre i dość pokrętnie sformułowanie, które akcentuje moment swobody wyboru i może być interpretowane słowami „Róbta co chceta!”

Tytuł tej wypowiedzi mógłby równie dobrze brzmieć następująco: *Wolność sumienia, dzięki prawu i prawdzie* zamiast *Wolność sumienia, czy prawo i prawda?* Współczesną kulturę znamionują nieporozumienia co do spraw podstawowych: co to jest prawda? Co to jest prawo? Co to jest sumienie? Co to jest wolność (i wolność sumienia)? Problemy te podejmuje Papież zwłaszcza w drugim rozdziale encykliki *Veritatis splendor*. Nie będę tu ani cytował obszernych fragmentów, ani ich streszczał. Zachęcam do uważnej lektury samej encykliki. Przedstawię natomiast elementy analiz filozoficznych, do których mniej lub bardziej wyraźnie i bezpośrednio Jan Paweł II odwołuje się w encyklice.

Co to znaczy, że jakieś zdanie jest prawdziwe? Czy to, że przynosi korzyści lub że jest zgodne z innymi zdaniem, lub że na to zdanie wszyscy się zgadzają, czy też to, że rzeczywiście jest tak, jak to zdanie stwierdza?

Co to jest prawo? Czy tylko lub przede wszystkim ustawa sejmowa lub rozkaz przełożonego? Czy nie ma jakiegoś bardziej pierwotnego prawa, które nie podlega ludzkim ustaleniom?

Czy funkcją sumienia jest stanowienie, a więc decyzja o dobru i złu, czy też odpoznanie tego, co jest dobre lub złe?

A wolność? Czy jest to jakaś samoistność lub jedyny czynnik konstytuujący człowieka (wedle Sartre'a człowiek jest wolnością)? A może jednak wolność to tylko sposób ludzkiego działania? Na czym więc ona polega? Czy na tym, że człowiek realizuje zmysłowe impulsy, namiętności, czy też na tym, że sam się determinuje do dobra rozumem poznanego?

Tak oto dotykamy struktury bytowej człowieka i jego działania. Jesteśmy w obszarze filozoficznej antropologii. Błąd antropologiczny, niezrozumienie tego, kim jest człowiek, funduje błąd etyczny i źle postawione pytanie: „wolność jest zależna od prawdy” (VS 34); „przez przyjęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia” (VS 35). Na jakiej podstawie stawia takie tezy? Nie jest to z pewnością myślenie życzeniowe czy postulatywne. Papieskie nauczanie ma podstawę w strukturze rzeczywistości.

Kim jest człowiek — ów podmiot wolności, i dlatego podmiot moralności? Jest bytem osobowym, jednością psychofizyczną. Istnieje istnieniem niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, która ma różne władze (potencjalności): ma między innymi władze poznania zmysłowego (te mają także zwierzęta) oraz intelektualnego, duchowego (tę posiada tylko byt osobowy). Posiada także władze działania zmysłowego, instynktownego (jak zwierzęta) oraz duchowego, czyli wolę. Taka jest natura (struktura) człowieka. Jeśliby człowiek działał tylko na poziomie instynktów, działałby w sposób niepełny w stosunku do własnej natury. To bowiem, co jest naturalne u psa, u człowieka jest już poniżej natury. A zatem, jakkolwiek ludzkie działanie będzie miało zawsze swój współczynnik materialno-zmysłowy, emocjonalno-instynktowny, to będzie zarazem czymś więcej: będzie działaniem wyłonionym przez wolę. Tym, co ostatecznie konstytuuje działanie moralne, jest decyzja woli. Czym jest wola? Jest władzą duchowego chcenia, a więc takiego chcenia, które nie tylko jest pobudzone czy modyfikowane przez emocje i pożądanja zmysłowe, ale które przede wszystkim jest zdetonowane przez intelektualnie poznane dobro. Wola jest więc pewną zdolnością ku dobru intelektualnie poznanemu. Czym jest wolność? Jest ona istotnym znamięniem woli. Człowiek nie jest zdeterminowany do działania (choć są determinanty przyrodnicze i kulturowe), ale sam się musi — w sposób wolny — do działania zdeterminować. Na czym ta auto-determinacja polega?

To, że człowiek działa, że podejmuje pewne decyzje i je realizuje, jest faktem. Działania są zawsze w stosunku do czegoś: idę po desce, mówię do mikrofonu, myję zęby, żenię się z dziewczyną. Ale dla-

czego w stosunku do tego czegoś w ogóle podejmuję działanie? Otóż dlatego, że to coś jawi mi się jako coś cennego, jako dobro: po desce przejdę na drugą stronę zalanej uliczki, dzięki mikrofonowi będę lepiej słyszany, czyste i zdrowe zęby pozwolą mi na nieskrępowany uśmiech, bez tej dziewczyny to sobie życia nie wyobrażam. Człowiek działa więc ze względu na dobro. Jest to fakt, a nie postulat. Jest jakieś dobro do „zdobycia” już to na sposób konsumpcji, posiadania albo daru z siebie czy kontemplatywnego zachwytu. Człowiek nie jest absolutem, nie jest pełnią, ale jest przyporządkowany osobowego upełnianiu się przez dobro: przez różne dobra przygodne, a ostatecznie przez Dobro Absolutne, ożyli Boga, który sam jeden jest Dobry. To przyporządkowanie do dobra nie jest tylko postulatem. Ono jest faktem. „Zdobываяć” dobro sam człowiek działający staje się lepszy, staje się coraz bardziej człowiekiem.

Dwa momenty tej analizy należy podkreślić: Działanie jest zawsze w stosunku do jakiegoś przedmiotu. Ten przedmiot jest zarazem dobrem w jakiś sposób upełniającym działający podmiot. Oba te momenty są dwiema stronami (dwoma aspektami) jednego i tego samego moralnego działania.

Człowiek działa w stosunku do pewnego przedmiotu. Może w stosunku do niego postąpić współmiernie lub niewspółmiernie. Dlaczego? Otóż przedmiot działania jest jakąś racjonalną strukturą. Można mówić o prawdzie przedmiotu. Z kolei sąd praktyczny kierujący działaniem albo jest współmierny, albo nie jest współmierny do prawdy tego przedmiotu. Kiedy przedmiotem działania jest osoba, działanie — określone przez sąd praktyczny — albo jest, albo nie jest zgodne z prawdą o godności osoby i w związku z tym szanuje albo narusza jej uprawnienia. Jeśli człowiek nie działa współmiernie do prawdy o przedmiocie swojego działania, nie następuje faktyczne „zdobycie” tego przedmiotu — dobra. I tak na przykład, nie ma faktycznego osobowego zjednoczenia dwojga ludzi wówczas, gdy traktują się instrumentalnie. Człowiek wówczas nie tylko się nie upełnia, nie staje się lepszy, ale przeciwnie — rozprasza swoje osobowe potencjalności i staje się gorszy. Zatem człowiek działa zarazem (jednocześnie) albo zgodnie z prawdą przedmiotu swojego

działania i prawdą o swojej dynamicznej strukturze nakierowanej na dobro, albo niezgodnie z prawdą przedmiotu i prawdą o sobie.

Tak oto nie ma w moralności ucieczki od prawdy: albo się ją uszanuje, albo się ją pogwałci. Uszanowanie (respektowanie) prawdy jest zarazem szacunkiem dla struktury kosmosu i godności osobowej człowieka, w stosunku do którego podmiot działa, jak i sposobem (drogą) własnego osobowego spełnienia podmiotu. I odwrotnie — lekceważenie prawdy niszczy strukturę kosmosu, narusza uprawnienia drugiego człowieka i powoduje osobową destrukcję działającego podmiotu. Przyroda niejako „woła” do działającego podmiotu o uszanowanie jej celowości; drugi człowiek ma w stosunku do tego podmiotu pewne uprawnienia. Można tego nie uszanować. Ale czy wolno?

Relacja podmiotu moralności do dobra nie jest relacją tylko postulowaną. Jest to pewien fakt: obiektywne, niezależne od naszego rozeznania i uznania, przyporządkowanie do dobra. Człowiek jest strukturą zdynamizowaną ku dobru. Nie ma ucieczki od tego dynamizmu. Nie ma ucieczki od działania w stosunku do dobra. Jest tylko problem odpowiednich decyzji, pokierowanych odpowiednim sądem praktycznym. Jeżeli człowiek działa niewspółmiernie do prawdy o dobru będącym przedmiotem jego odniesienia, dobra tego w sensie właściwym nie zdobywa, a co za tym idzie, dokonuje frustracji swego osobowego zdynamizowania i tym samym postępuje wbrew prawdzie o strukturze swojego bytu. Gdy postępuje właściwie, działa jednocześnie zgodnie z prawdą o swoim bycie.

Jeżeli podmiot moralności działa zgodnie lub niezgodnie z prawdą o przedmiocie swego działania i z prawdą o sobie samym, pojawia się problem rozpoznania prawdy o dobru. Problem ten wiąże się z charakterem ludzkiego działania, które jest wolne w tym sensie, że człowiek sam — przez wybór sądu praktycznego — determinuje się do działania. Poznanie i wybór prawdy o dobru jest więc nieodzownym, koniecznym warunkiem wolnego działania. W tym sensie nie ma wolności bez prawdy. Jeżeli wola nie zechce dać się pokierować poznana prawdą o dobru, pozostanie jej pójść za impulsami zmysłowymi. Będzie to jednak swoiste zejście w obszar determinizmów materialnych, a więc — zniewolenie.

Jak dokonuje się rozpoznanie zgodności treści sądu praktycznego, kierującego działaniem, z treścią dobra będącego przedmiotem działania? Dokonuje się to we współwiedzy, w poznaniu refleksyjnym – łac. *conscientia*, co tłumaczymy na język polski jako „sumienie”. Sumienie nie jest aktem arbitralnej decyzji co do dobra, ale jest aktem poznania, odpoznania prawdy o dobru. Ludzie, którzy na pytanie o aborcję odpowiadali, że to sprawa sumienia kobiety, zdawali się rozumieć sumienie właśnie jako arbitralną decyzję człowieka. Sumienie nie tworzy prawdy o dobru. Sumienie tę prawdę odczytuje.

Co jest źródłem racjonalnej struktury rzeczywistości? Skąd bierze się prawda przedmiotu ludzkiego działania i prawda samego działającego podmiotu? Skoro rzeczywistość jest przygodna, to jedynym wytłumaczeniem racjonalnej struktury rzeczy jest Intelpekt Boski, zwany też Odwiecznym Prawem Bożym (*lex aeterno.*): Bóg, o ile jest Myślą określającą strukturę (statyczną i dynamiczną) wszystkich jestestw. Ludzkie, a więc przez rozum, odczytanie tego Odwiecznego Prawa Bożego to tzw. prawo naturalne (*lex naturalis*), które z istoty swej ma charakter moralny. To ludzkie, naturalne, wyłącznie racjonalne odczytanie prawa moralnego u ludzi wierzących znajduje wzmocnienie w postaci objawionego przez Stwórcę prawa moralnego (Dekalog, Kazanie na Górze, nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła). Zatem ludzki rozum kierujący działaniem, czytając prawdę o dobru staje zarazem wobec Bożej Mądrości, Bożego Prawa. Prawo moralne w postaci pozytywnych i negatywnych norm moralnych (np. Dekalogu) pokazuje natomiast, co jest dobrem, odsłania prawdę o dobru. A jeśli tak, to nieporozumieniem jest przeciwstawianie prawa moralnego ludzkiej wolności, skoro sensem wolności jest dobrowolne związanie się człowieka z dobrem intelektualnie poznanym.

Istnieje również tzw. pozytywne prawo ludzkie, stanowione między innymi przez parlamenty. Jego sensem jest zabezpieczenie dobra wspólnego na obszarze sprawiedliwości. W tej mierze, w jakiej to czyni, wiąże w sumieniu.

Jak pisze Papież, „osąd sumienia jest o s t a t e c z n ą instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem” (VS 59), a zarazem zauważa, że „sumienie nie jest sędzią nieomylnym, może

zabłądzić" (VS 62). Jeżeli tak, to należy zawsze iść za głosem sumienia, nawet gdyby ono błędziło (bo człowiek w danym momencie nie wie, że błędzi), a jednocześnie należy ciągle formować sumienie tak, aby było ono tym, czym jest ze swej istoty: świadkiem prawdy, świadkiem Bożego Prawa.

Piotr Moskal

Metafizyka dziejów

Filozofię dziejów (historiozofię) określa się niekiedy jako naukę o czynnikach, prawach i sensie dziejów (F.Sawicki) lub jako dyscyplinę filozoficzną o ostatecznych czynnikach sprawczych, istocie i sensie ludzkich dziejów jako całości (S.Kamiński). Jak dotąd nie powstała jednak żadna tak rozumiana filozofia dziejów, która byłaby filozofią realistyczną i autonomiczną tak w stosunku do wiedzy objawionej, jak i w stosunku do nauk humanistycznych o ludzkich dziejach. Powstałe dotąd historiozofie są w dużej mierze zbitką wątków teologicznych (czasami w wersji karykaturalnej), scjentystycznych (psychologia, socjologia i daleko posunięte syntezy historyczne), a także monistycznych i idealistycznych.

Jeżeli do tej pory nie powiodły się próby realistycznej filozofii dziejów, to stało się to z kilku powodów: mylono porządku poznawcze w wyjaśnianiu (nie rozróżnianie między teologią, naukami szczegółowymi i filozofią), nierealistycznie interpretowano to, co nazywamy „dziejami” (interpretacje monizujące i idealizujące), wreszcie nie określano poprawnie faktów, które nazywano „dziejami”, a które chciano zinterpretować i wyjaśnić. Jeżeli tego opisu faktu w ogóle nie lekceważono, to skupiano się na jego aspektach jakościowych (właściwych humanistyce), czasami kwantytatywnych (właściwych matematycznemu przyrodoznawstwu) a nie egzystencjalnych (właściwych realistycznej filozofii bytu). Ponadto „przemycano” w fazę opisu różne teoretyczne rozstrzygnięcia z nauk histo-

rycznych i hipostazowano różne uogólnienia, użyteczne dla historyka, ale niebezpieczne dla filozofa-realisty (np. „nurt filozoficzny”, „dzieje kultury”).

W tym stanie rzeczy podejmujemy próbę naszkicowania realistycznej filozofii dziejów: określimy fakty nazywane „dziejami”, uchwycimy ich ontyczną strukturę (to, jakiego rodzaju są bytem) oraz — w rezultacie redukcyjnego wyjaśnienia — wskażemy ostatecznie, bytowe czynniki, dzięki którym wskazane fakty w ogóle zachodzą¹.

1. Życie konkretnych osób ludzkich

Dzieje konkretnego człowieka — bytu osobowego, od poczęcia aż do śmierci pojętej czynnie, to proces, zmian, czyli metafizycznie rozumiany ruch: przechodzenie z możności do aktu. Podmiotem tak rozumianego ruchu jest właśnie konkretna osoba ludzka. Aktualizowanie potencjalności osobowych polega na sukcesywnym rozwoju władz wegetatywnych (rozmnażania, wzrostu i odżywiania), motorycznych, zmysłowych (zmysłów zewnętrznych, wewnętrznych oraz uczuć), a nade wszystko — w aspekcie specyficznie ludzkim — władz intelektualnego poznania i intelektualnego pożądanego, czyli woli.

Dlaczego człowiek działa, rozwija siebie, jest w metafizycznie rozumianym ruchu i dlaczego rozwój ten jest czasowy?

Fakt rozwoju człowieka znajduje swoje wyjaśnienie w tym, że jest on bytem spotencjalizowanym i przyporządkowanym (relacja transcendentna) do dobra absolutnego jako do celu ostatecznego.

Sukcesywny, rozciągły, a więc i czasowy charakter życia ludzkiego tłumaczy się wewnętrznym złożeniem ciało-dusza: tym właśnie, że proces życia ludzkiego — zarówno gdy chodzi o czynności wegetatywne czy zmysłowe, jak i gdy chodzi o czynności intelektualnego poznania i intelektualnego pożądanego — uwikłany jest w materię i jej zmienność. Ciało ludzkie jest bowiem współczynnikiem konstytutywnym człowieka będąc racją konieczną (ale nie wy-

starcząca) zaistnienia samej duszy oraz będąc współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania jako ludzkiego. Dusza bowiem, istniejąc istnieniem własnym i organizując sobie materię do bycia ciałem ludzkim, jest zarazem formą tego ciała. Dusza „działa” więc także jako forma ciała i dlatego każdy akt ludzki nacechowany jest materialnością (przynajmniej jej śladem). I ten właśnie element materialności jest racją, dla której każdy akt, nie tylko „materialny”, ale i „duchowy” (np. skonstruowanie pojęcia), jest rozciągnięty w czasie.

2. Sukcesywne zaistnienie, pojawianie się w świecie ludzi, ich działań i wytworów kulturowych

W interpretacji faktu sukcesywnego pojawiania się — zaistnienia osób, bytów społecznych, konkretnych czynności i faktów złożonych, indywidualnych i kolektywnych wytworów kulturowych, trzeba się strzec niebezpieczeństwa, jakim jest hipostazowanie ujęć poznawczych (platonizm). Oto uwzględniając następstwo osób i zdarzeń oraz różne związki między zdarzeniami, tworzy się czasowo-przestrzenne uogólnienie typu „nurt”, „tendencja”, „dzieje narodu”, czy wreszcie „dzieje ludzkości”. W przypadku uogólnienia „dzieje ludzkości” ustawia się poznawczo (oczywiście selektywnie i aspektownie) na osi czasu minione, obecne i spodziewane (oczekiwane) fakty ludzkie. I w tym momencie rodzi się niebezpieczeństwo potraktowania tych faktów jako etapów i momentów jednego ruchu, który rychło interpretuje się jako metafizycznie rozumiany ruch, a podmiotem tego ruchu (czyli dziejów) czyni się ludzkość. W rezultacie następuje zsubstancjalizowanie bytu społecznego (połączone z rozumieniem go na wzór żywego organizmu, w którym wymieniają się elementy, ale który jako witalna całość trwa nadal) i potraktowanie jako kategorii metafizycznej tego instrumentu poznawczego historyka, jakim jest kategoria rozwoju zdarzeń.

Filozoficzną interpretację faktu sukcesywnego zaistnienia ludzi, ich działań i wytworów zaczniemy od przypomnienia, że wszelkie grupy

społeczne są tworam i relacyjnymi, a ich jedność jest jednością relacyjną, a nie substancjalną. Samoistność przysługuje podmiotom — osobom, a nie bytom społecznym. Relacje wiążące osoby są relacjami kategorialnymi. Przypomnijmy także, że wyjaśnieniem faktu powstania relacji społecznych jest spotencjalizowanie bytu ludzkiego i przyporządkowanie go do dobra wspólnego jako ostatecznego celu. Toteż byt społeczny jest tworem koniecznościowym w swych podstawach (transcendentalne relacje osoby ludzkiej do dobra wspólnego), a zarazem konieczne jest pojawienie się samych relacji kategorialnych jednej osoby do drugiej; każdorazowy charakter tych relacji jest względnie konieczny. Podobnie, gdy chodzi o działania ludzkie, są one zawsze konkretnymi działaniami konkretnych osób. Tak zwane fakty globalne czy działania złożone są właśnie relacyjną zbitką jednostkowych działań. Dlatego też interpretacja (a także wyjaśnienie) faktu sukcesywnego zaistnienia bytów społecznych i działań złożonych sprowadza się do interpretacji (i wyjaśnienia) sukcesywnego zaistnienia konkretnych osób i ich działań, z których niektóre (dziedzina *poiesis*) materializują się w wytworach.

Czy sukcesywnie powstające nowe byty osobowe i ich działania dają w rezultacie owej sukcesywności jakiś nowy rodzaj bytu na podobieństwo bytu społecznego, powstającego w rezultacie wzajemnych odniesień ludzi? Wprawdzie mówi się niekiedy o dialogu z ludźmi w czasie. Ale mówienie takie wydaje się być albo jakimś skrótem myślowym, albo wręcz metaforą. Mój dialog ze starszym ode mnie profesorem jest możliwy nie tyle dlatego, że on urodził się wcześniej, ile dlatego, że i on i ja żyjemy. Czytanie dzieła nieżyjącego już człowieka jest interioryzowaniem treści pochodzących od niego, a naniesionych na jakiś materiał pozapsychiczny. Autora jednak już nie ma. Co prawda trwa (istnieje) jego samoistna i niematerialna dusza. Jeśli jednak wprowadzić na moment wątek wiedzy teologicznej o świętych obcowaniu, to relacja ze zmarłymi jest możliwa nie dlatego, że oni istnieli, ale dlatego, że aktualnie — chociaż w innej rzeczywistości — istnieją.

Zatem fakt następowania po sobie i przemijania osób, ich działań i wytworów nie daje w rezultacie owej sukcesywności żadnego no-

wego, obiektywnie istniejącego bytu, choćby relacyjnego. Owszem, fakty te i zdarzenia mogą stać się treścią poznania historycznego i mogą stanowić jedność poznawczą, czyli „taką oto” treść bytu intencjonalnego — treść istniejącą istnieniem poznającego podmiotu. Tym bardziej — na gruncie realizmu ! pluralizmu bytowego — nie do przyjęcia jest interpretacja traktująca poszczególne fakty i działania jako momenty większej całości — procesu, czyli ruchu jakiegoś jednego podmiotu.

Jeden z aspektów dziejów ludzkich polega więc na tym, że sukcesywnie zaczynają istnieć i sukcesywnie — w wymiarach tego świata — tracą istnienie: osoby-podmioty (będące bytami substancjalnymi), ich aktywizm, ich działania (przypadłości) oraz wytwory kulturowe (byty wtórnie intencjonalne).

Sukcesywnie zaczynające istnieć i sukcesywnie przestające istnieć osoby, ich aktywności i wytwory kulturowe istnieją dzięki temu, że znajdują się w relacji skutkowo-sprawczej, skutkowo-wzorczej i skutkowo-celowej z Absolutem. Wszystko, cokolwiek było, jest lub będzie, istniało, istnieje lub będzie istnieć dzięki koniecznym, transcendentnym relacjom do Absolutu w porządku przyczynowania celowego, wzorczego i sprawczego. Toteż sukcesywnie pojawiające się byty osobowe i ich osobowy dynamizm możemy potraktować jako przejaw kresującego w rzeczywistości przygodnej, zmiennej i czasowej, stwórczej aktywności Absolutu, który sam nie podlega zmianom i jest aczasowy; to w perspektywie Boga — transcendentnego celu, wzoru i sprawcy wszelkiego bytu i wszelkiego bytowego dynamizmu — można mówić o dziejach jako o kresującym w konkretnych osobach i ich aktywności dynamizmie Absolutu.

Jednak na gruncie poznania filozoficznego wiemy o Boskim dynamizmie tylko tyle, ile jawi się nam na drodze ostatecznościowej eksplanacji konkretnie istniejących i działających bytów. Jakiekolwiek ustalenia dotyczące zamiarów, które Bóg chce poprzez dzieje — w drodze sukcesywnego pojawiania się osób, ich działań i wytworów kulturowych — zrealizować, ustalenia dotyczące celu, kierunku i kresu dziejów możliwe są tylko na podstawie danych objawionych.

3. Dziejowość człowieka, społeczeństwa, kultury

Człowiek rodzi się, a następnie wzrasta nie tylko w środowisku przyrodniczym, ale i w określonym środowisku społeczno-kulturowym. Wzrasta w środowisku żyjących i działających ludzi, którzy są od niego starsi (urodzili się wcześniej), i tych, którzy są jego rówieśnikami bądź są młodszy od niego. Wzrasta wreszcie w uprzednio zaistniałym środowisku wytworów kulturowych, takich jak infrastruktura gospodarcza, fabryki, narzędzia, ustroj polityczny, dzieła literackie, naukowe, plastyczne, określony język jako system znaków, określona religia, przyjęte zwyczaje, obyczaje, a wreszcie w różny sposób utrwalona i przekazywana wiedza o tym, co już było, co się dotąd wydarzyło (historia i tzw. świadomość historyczna).

Człowiek w procesie odpoznawania świata nie jest skazany wyłącznie na siebie. Uczy się poznawać za pomocą innych — tych, którzy już wcześniej się nauczyli: rodziców oraz nauczycieli szkolnych i akademickich. Odpoznanie tego, jak się rzeczy mają, dokonuje się za pomocą prześledzenia zaistniałych już wcześniej propozycji rozwiązań. Nie jest obojętny dla wyników podejmowanych badań aktualny stan wiedzy w określonej dziedzinie. Przystawając sobie istniejącą już wiedzę nie trzeba zaczynać wszystkiego od przysłowio-wego ABC.

Rzeczywistość zaś jest w pewnym stopniu wytworem minionych działań i zmienia się wraz z upływem czasu. Toteż dziejowość poznania dotyczy nie tylko procesu poznawczego, tzn. treści poznawczych i aktu poznawczego, ale także przedmiotu poznania. Zmienia się nie tylko wiedza o rzeczywistości, ale rzeczywistość sama. W starożytności nie istniał problem muzyki elektronicznej, a w średnio-wieczu nie musiano się zastanawiać nad skutkami tzw. efektu cieplarnianego. Z biegiem lat pojawiają się po prostu nowe problemy badawcze.

Szczególną formą dziejowości w poznaniu jest tzw. świadomość historyczna. Otóż aktualna sytuacja społeczno-polityczna i w ogóle kulturowa jest w pewnym stopniu wytworem minionych lat i stuleci:

aktywizm osób „materializuje się” w wytworach kulturowych, które obok świata natury stanowią kontekst osobowego życia następnych pokoleń. Toteż trwa obecnie to, co zostało dokonane w przeszłości (np. podział polityczny świata, literatura, rzeźba), a ponadto trwające dziś wytwory z przeszłości w różnym stopniu modyfikują aktualne (teraźniejsze) życie ludzi i całych narodów. Stąd świadomość historyczna, znajomość wydarzeń minionych, ułatwia głębsze zrozumienie teraźniejszości i własnej tożsamości.

Znajomość historii umożliwia także przewidywanie — z pewnym prawdopodobieństwem — przyszłości (*coniecturatio*). Przewidywanie to jest oparte na schematach wnioskowania przez analogię.

Także w sferze moralności ujawnia się dziejowość człowieka. Odwołanie się do historycznego doświadczenia poprzednich pokoleń, otwarcie się na dobre rady innych, lektury przemyśleń dawnych mędrców, przewidywanie przyszłości i możliwych reperkusji podejmowanych działań, wszystko to stwarza szansę lepszego ukonstytuowania się sprawcy działania moralnego.

W dziedzinie twórczości dziejowość człowieka ujawnia się w tym, że korzystamy z osiągnięć technicznych pokoleń poprzednich, kontemplujemy dzieła sztuki dawnych mistrzów. Także w procesie tworzenia: czy będą to dzieła sztuki plastycznej czy literackiej, czy też formy organizacji życia politycznego i społecznego, nieobojętne jest uwzględnienie historycznego dziedzictwa. Wszak wychodzi się zazwyczaj z jakiejś szkoły (np. malarskiej), a ponadto na przestrzeni dziejów wypracowano już różne kanony i techniki tworzenia w różnych dziedzinach sztuki i nie jest się skazanym wyłącznie na pionierskie rozwiązania. Podobnie w dziedzinie organizacji życia politycznego, społecznego i gospodarczego zaistniały już kiedyś rozwiązania, którym warto się przyjrzeć, zanim się podejmie własną działalność w tym zakresie. A podejmując ją trzeba się liczyć z aktualnym stanem, będącym poniekąd konsekwencją minionych działań w tym zakresie.

W sferze twórczości — działalności tranzytywnej, znajdującej swoje ucieleśnienie w materiale pozapsychicznym — szczególnie łatwo daje się zauważyć wychylenie w przyszłość, w kierunku następnych

pokoleń. Nie tylko do współczesnych (a i oni odczytają intelektualną treść po tym, jak ona w pierwz zostanie skonstruowana w naszej psychice), ale i do tych, którzy przyjdą po nas, adresuje się różne kroniki, dzieła sztuki plastycznej czy architektury. Choć nie będą żyli już ich twórcy, dzieła te, jako pochodne od ducha, przez ducha ludzkiego będą mogły być odczytywane i rozumiane.

Dziejowość człowieka ujawnia się także w religii, która jest zasadniczym sposobem jego istnienia. I chociaż w aspekcie egzystencjalnym religia nie jest czymś historycznie uwarunkowanym, to jednak zarówno rozumienie Absolutu (i jego symbolizowanie), jak i w ogóle formy religii są historycznie zmienne, zależne od kulturowego środowiska człowieka: od poznania teoretycznego, od przeżyć moralnych, od ludzkiej twórczości i samego historycznego dziedzictwa religii. Faktycznie człowiek nie jest skazany wyłącznie na siebie, gdy chodzi o rozpoznanie swojej zależności od Boga, ale religia zostaje mu zazwyczaj przekazywana od najwcześniejszych lat jego życia przez otoczenie, zwłaszcza rodzinne. Człowiek przyswaja sobie tradycję doktrynalną, liturgiczną i obyczajową oraz włącza się w zastane formy organizacyjne danej religii. W swoim przeżywaniu wiary „posiłkuje się” jej historycznie narosłym dziedzictwem.

Oddziaływanie dziedzictwa kulturowego ma charakter dość ambiwalentny, tzn. nie zawsze pozytywny. Przyswojenie istniejącego dorobku naukowego może usprawnić proces poznawania świata, ale może też skierować badania w ślepią uliczkę. Pozytywne wzorce moralne ułatwiają zaprawianie się w cnocie, ale złe tradycje (np. tradycja pojedynku) mogą na całe wieki „zachwiać” *ethos* pewnych grup społecznych. W dziedzinie techniki obok niewątpliwych ułatwień i osiągnięć otrzymujemy w spadku zanieczyszczenie środowiska. W sferze religijności zastaje się dziedzictwo mistyki chrześcijańskiej, ale i osobliwe formy zachowań niektórych religii w postaci ofiar z ludzi czy prostytucji sakralnej.

I wreszcie, chwila obecna dziejowo usytuowanego człowieka (konkretnej osoby, ale i bytu społecznego) nie jest nigdy do końca wyłącznie wypadkową czy funkcją dotychczasowych dziejów. Po pier-

wsze dlatego, że człowiek zachowuje wolność także w stosunku do zastanych dóbr kulturowych i może na przykład zmienić swoje obywatelstwo czy religię, może nauczyć się nowego języka i zarzucić język wyniesiony z domu rodzinnego, może reaktywować, „ożywić” różne, tzn. te lub tamte treści kulturowe powstałe w przeszłości bliższej lub bardziej odległej. Kulturowe dziedzictwo okazuje się być olbrzymim rezerwuarem możliwości (wartości, dóbr), z których człowiek selektywnie korzysta. Człowiek może także zająć postawę jakby antyhistoryczną, gdy świadomie, z rozmysłem — jak w rewolucji francuskiej czy bolszewickiej — burzy stary świat, by dopiero na jego gruzach wzniesić świat nowy. Jest to — przynajmniej w zamierzeniu — odcięcie się od historycznego dziedzictwa. Po drugie, człowiek nie tylko asymiluje wiedzę o rzeczach, ale sam te rzeczy poznaje. Nie tylko przejmuje obiegowe sądy o tym, co dobre lub złe, ale sam rozpoznaje, co jest dobre, a co jest złe. Nie tylko otrzymuje religijne lub laickie wychowanie, ale sam — czy to w poznaniu spontanicznym (zdroworozsądkowym), czy też w poznaniu filozoficznym lub religijnym — rozpoznaje istnienie Absolutu i swojej od niego zależności w bytowaniu.

Jakim bytem jest dziejowość człowieka? Jest ona zespołem relacji. Podmiotem tych relacji jest byt ludzki — konkretny człowiek. Kresem są inne byty osobowe (starsze lub młodsze, bardziej lub mniej „zaktualizowane”), ale nade wszystko byty kulturowe pochodzące z przeszłości bądź dotyczące przeszłości lub przyszłości, a więc byty wtórnie intencjonalne.

Dlaczego człowiek wchodzi w te relacje? Są one konieczne ze względu na spotencjalizowanie ludzkiej natury i jej konieczne, transcendentalne relacje do dobra (ostatecznie do Absolutu) aktualizującego potencjalności w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji. Stąd, chociaż każdy człowiek musi przebyć drogę od poczęcia aż do śmierci aktualizując tak czy inaczej swoje osobowe potencjalności, dokonując w większym lub mniejszym stopniu uduchowienia (spirytualizacji) swojej osoby, to dziejowość jego bytu (podobnie jak wymiar społeczny) umożliwia mu pełniejsze zrealizowanie tych potencjalności.

4. Narastanie dziedzictwa kulturowego

Chociaż trudno mówić o jakimś kumulatywnym postępie, jaki głosiły oświeceniowe filozofie dziejów, pozostaje faktem, że wraz z upływem czasu narasta ilość wytworów kulturowych.

Narastanie dziedzictwa kulturowego to nie jakiś wzrost „ducha obiektywnego”, jakiejś „idei” lub jakkolwiek rozumianego podmiotu — substancji dziejów. Chodzi mianowicie o to, że człowiek — byt osobowy, tworzy kulturę: w swej psychice zapodmiotowuje treści nie swoje, ale obce, intencjonalne. Następnie treści te nanosi na materiał pozapsychoiczny i tak-powstaje wytwór kulturowy — byt wtórnie intencjonalny. Inni ludzie nie tylko tworzą nowe byty kulturowe, ale wchodzą w intencjonalno-wolitywny kontakt z bytami kulturowymi już istniejącymi. Interioryzują treści bytów wtórnie intencjonalnych i wrażają je w swoją psychikę, ale także treści te wnoszą w nowy materiał pozapsychoiczny. Dokonują także innej rzeczy: przeciwdziałają rozpadowi materialnego podłoża dzieł sztuki, czyli wzmacniają fizyczną kondycję podłoża dla treści intencjonalnych.

Działania te znajdują swoje ostateczne wyjaśnienie w przygodnej i spotencjalizowanej strukturze bytu ludzkiego i przyporządkowaniu go do dobra aktualizującego jego potencjalności, zwłaszcza w zakresie poznania, miłości i wolności. Większy dorobek kulturowy zwiększa od strony przedmiotowej szansę „spełnienia się” człowieka, zwłaszcza w aspekcie życia osobowego, chociaż nie tylko, bo np. rozwój medycyny czy agrotechniki zabezpiecza biologiczne podstawy życia ludzkiego.

5. Istnienie związku przyczynowego między występującymi sukcesywnie zdarzeniami-faktami

Każde zdarzenie (zarówno fakt indywidualny, jak i globalny) jest jakąś bytową przemianą: może to być powstanie nowego bytu substancjalnego bądź zmiana przypadłościowa, powstanie nowego bytu kulturowego (bytu wtórnie intencjonalnego) lub nieznaczna modyfi-

kacja tego bytu. Chodzi przy tym zazwyczaj nie o numerycznie jeden byt, ale o wiele bytów.

Przed człowiekiem staje więc nowa gama bytów, które są pożądane (każdy byt jest dobrem) i mogą się stać celem jego aktywności. Jednocześnie uległy zniszczeniu bądź niewielkim przemianom te byty, które być może dotąd stanowiły cel jego aktywności. Nadto pewne twory kulturowe (zwłaszcza literatura, film, piosenka) mogą naprowadzać uwagę człowieka — przez wyakcentowanie pewnych treści bytowych i sprowokowanie pewnych stanów emocjonalnych — na inne byty niż dotychczas.

Przemiany bytowe, o których wyżej, otwierają możliwości nowych form działania: płyną one stąd, że zmieniają się cele, do których ludzie dążą, bądź przy tożsamości celów rysują się możliwości nowych sposobów ich realizacji. Nadto wspomniana przed chwilą moc sugestywna pewnych wytworów kulturowych także powoduje zmianę stylu bycia i działania.

Krótko mówiąc, metafizyczna interpretacja faktu związku przyczynowego między sukcesywnie występującymi faktami jest następująca: w następstwie pewnych przemian bytowych ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorce swoich działań. W żadnym wypadku nie jest tak, że wydarzenie wcześniejsze, które historycy nazywają źródłem lub przyczyną, jest metafizycznie rozumianą przyczyną sprawczą. Tą bowiem są konkretni ludzie — podmioty emanujące z siebie konkretne działania.

Odpowiedź na pytanie o ostateczną rację, dla której ludzie w następstwie pewnych faktów zmieniają przyczynę celową i wzorcą działania, koncentruje się na dwóch momentach.

a) Niektóre fakty kulturowe (np. literatura) wprost sugerują (zawierają w swej treści) cele i wzorce działania i wystarczy je przejąć. Podstawą ontyczną tej asymilacji przyczyny celowej i wzorczej jest spotencjalizowanie ludzkiej natury i przyporządkowanie jej do odpowiedniego dobra, a także ten rys przygodności, jakim jest niemożliwość aktualizacji potencjalności osobowych samodzielnie, bez pomocy osób i bez kontekstu zastanej kultury.

b) Człowiek jako byt spotencjalizowany przyporządkowany jest

działaniu, poprzez które się aktualizuje. Nie ma jednak działań nie-uprzedmiotowanych. W związku z przemianami bytowymi zmienia się rejestr bytów mogących stanowić przedmiot ludzkiej aktywności. Zmieniają się także możliwe środki-sposoby działania. I stąd to ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorce swoich działań.

6. Układanie się wydarzeń w pewne ciągi, szeregi, kierunki, trendy, tradycje, style, epoki itp.

Co dokładniej mamy na myśli, kiedy mówimy o dziejach jakiegoś państwa, o nurcie filozofii podmiotu, o sztuce gotyckiej czy bizantyjskiej, o dziejach związku zawodowego „Solidarność”, o dziejach transportu czy o wojnie trzydziestoletniej?

Mówiąc o dziejach określonego państwa mamy na myśli sukcesywnie powstające czyny i dokonania ludzi, którzy byli lub są złączeni określonymi relacjami między sobą i z władzą zwierzchnią i zamieszkiwali bądź zamieszkują określone terytorium.

Kiedy mówimy o nurcie czy tradycji filozofii podmiotu, chodzi nam o stwierdzenie faktu, że od czasów Kartezjusza wielu filozofów podobnie filozofuje, rozpoczynając poznanie od analizy treści pojęć, tzw. strumienia świadomości, znaków językowych (języka naukowego lub potocznego) czy jakichkolwiek znaków.

Wydarzeń układających się w pewne nurty, kierunki czy jakieś inne „całości” w żadnym razie nie wolno interpretować tak, jakby stanowiły jakąś łąwą całość — czy to podmiot (substancję), czy też raczej ruch tegoż podmiotu. Wydarzenia te są bowiem dziełem różnych podmiotów (substancji), nie tylko współcześnie żyjących, ale — i o to nade wszystko obecnie nam chodzi — sukcesywnie się pojawiających i odchodzących z tego świata. A zatem w kategoriach bytowych pewne ciągi zdarzeń, jak np. nurty, kierunki, dzieje państw czy dzieje jakichś dziedzin kultury, to tyle, co cechujące się tą samą bądź taką samą czy podobną przyczyną celową lub podobną przyczyną wzorczą konkretne, sukcesywnie występujące działania konkretnych osób-podmiotów.

7. „Renesansy”

Jest faktem, że zdarzają się różnego rodzaju „renesansy”, nie tylko ów klasyczny renesans w Europie wieku XV i XVI. Zjawiska określone terminami „neoscholastyka” czy „neogotyck” są świadectwem, że dawniejsze osiągnięcia w różnych dziedzinach życia społeczno-kulturowego, pomimo częściowego, trwającego nieraz przez wieki zapomnienia czy lekceważenia, mogą być niejako odświeżone, podjęte na nowo i w nowy sposób zrealizowane.

Renesans — nie będąc jakimś dosłownym powtórzeniem czy wskrzeszeniem przeszłości — polega na tym, że ludzie w jakiejś dziedzinie życia podejmują te same, takie same lub podobne cele i wzorce działania, jakie podejmowali ludzie kiedyś, ale nie w najbliższej przeszłości.

Dlaczego ludzie w swoim życiu naśladują przyczyny celowe i wzorce działań ludzi sobie współczesnych i z najbliższej przeszłości (nurdy, tendencje), albo z przeszłości bardziej odległej (renesansy)?

Ostateczną podstawą takich faktów jest przygodność i spotencjalizowanie bytu ludzkiego oraz jego konieczne, transcendentalne relacje do dobra aktualizującego jego potencjalności, zwłaszcza na linii intelektu i woli. Człowiek nie może zaktualizować swych potencjalności sam. Jest to przejaw jego bytowej przygodności. Uczy się poznawać, kochać, produkować, wytwarzać za pomocą innych osób. Nie tylko sam uzgadnia się poznawczo z rzeczywistością, nie tylko sam określa przyczynę celową i wzorcą swej aktywności, ale korzysta — w różnym stopniu — z dokonanych prób i propozycji innych ludzi. Sięga więc po rozwiązania czasowo sobie najbliższe, bądź bardziej odległe. Zachowując zdolność autodeterminacji w stosunku do zastanych dóbr kulturowych, selektywnie czerpie z ogromnego dziedzictwa przeszłości bliskiej i bardziej odległej.

8. Odejście od przeszłości, czyli tzw. rozrachunki, rozliczenia z przeszłością

Zjawiska te przybierają różne formy i stopnie nasilenia. Mamy tu na myśli takie formy reakcji na dziedzictwo przeszłości, jak rewolucja

francuska czy bolszewicka, ale także przybierające inny kształt procesy destalinizacji. Odejście od przeszłości to zmiana, a więc porzucenie dotychczasowych a obranie innych czy zmodyfikowanych celów oraz form działania. Chodzi więc o to, że ludzie zaczynają żyć inaczej, co w języku filozofii bytu określamy jako zmianę przyczyny celowej i wzorczej działania.

Ostateczną racją tłumaczącą te fakty jest po stronie podmiotowej wielokrotnie już podkreślane spotencjalizowanie bytu ludzkiego i przyporządkowanie go do dobra aktualizującego jego potencjalność. Natomiast po stronie przedmiotowej zauważa się, że całokształt rzeczywistości społeczno-kulturowej jest taki, że jego zinterioryzowanie nie ułatwia i nie zabezpiecza w należyтым stopniu aktualizacji osobowych potencjalności. Dzieje się tak na skutek braku odpowiednich bytów mogących stanowić przedmiot działania, braku dostępu do tych dóbr bądź wreszcie obecności bytów nieodpowiednich, niezgodnych z wymogami ludzkiej natury. Przez byt-dobro rozumiemy tu wszelki byt natury i kultury, byt substancjalny i przypadłościowy.

9. Aspekt zmienności

Potoczna obserwacja wsparta wiedzą historyczną dostarcza informacji świadczących, że pod pewnymi względami pojawiają się działania i wytwory coraz lepsze, a pod innymi wcale nie, a może nawet gorsze. Dotychczas nie osiągnięto zgody co do tego, czy globalnie rzecz biorąc, jest coraz lepiej czy coraz gorzej. Znane są ujęcia zarówno ewolucyjne i perfekcyjorystyczne jak i dewolutywne, degradacyjne.

Przemiany w świecie ludzkim to nie ruch monistycznie zinterpretowanej rzeczywistości humanistycznej, ale fakt, że różni ludzie w różnych czasach obierają różne (nie takie same) przyczyny celowe i wzorce swoich osobowych aktywności oraz że w rezultacie tych działań powstają nowe i inne wytwory kulturowe, czyli byty wtórnie intencjonalne.

Zauważany postęp w jakiejś dziedzinie to fakt, że działania i wy-

twory późniejsze realizują doskonale, tzn. w większym stopniu cel prawdy (w poznaniu teoretycznym), dobra (w moralności), analogicznie pojętego piękna (w sztuce i w technice) oraz świętości (w religii), aniżeli realizowały to działania i wytwory późniejsze. Regres ma miejsce wówczas, gdy działania i wytwory późniejsze realizują wspomniane cele w stopniu mniej doskonałym niż działania i wytwory wcześniejsze.

W rezultacie podejmowania „lepszyc” lub „gorszy” działań oraz w rezultacie wytwarzania lub interioryzowania „lepszyc” lub „gorszy” wytworów kulturowych — bytów wtórnie intencjonalnych — „lepiej” lub „gorzej” aktualizuje swoje potencjalności byt ludzki. Toteż postęp bądź regres dotyczy nie tylko sfery wytworów i działań, ale wewnętrznego, osobowego bogactwa człowieka.

Ostateczne racje, dla których następują w ciągu wieków zmiany w sposobie życia ludzi, niekiedy na lepsze, niekiedy zaś na gorsze, są także natury podmiotowej i przedmiotowej.

Od strony przedmiotowej racją przemian jest (obok rzeczywistości przyrodniczej) narastające dziedzictwo kulturowe, które człowiek zastaje i interioryzuje.

Od strony podmiotowej ostateczną racją narastających przemian jest spotencjalizowanie bytu osobowego. Chodzi przy tym nie tylko o to, że każdy człowiek jest przyporządkowany do dobra doskonałego jego naturę, ale i o to, że w procesie aktualizacji potencjalności swojej natury ma on niejako do dyspozycji — jako większą lub mniejszą pomoc — kulturowe dziedzictwo z przeszłości, a nie tylko relacje społeczne tworzące byt społeczny. Jest bowiem — jak już wspomniano w punkcie 3 — istotą dziejową. I właśnie dlatego, że jest bytem przygodnym i spotencjalizowanym, jego aktywności poprzez różne władze osiągają tylko w pewnym (większym lub mniejszym) stopniu owo *optimum potentiae*. Toteż człowiek zarówno w odniesieniu do bytów naturalnych jak i w odniesieniu do bytów kulturowych, stanowiących dziedzictwo przeszłości, może popełnić — i faktycznie popełnia — błędy poznawcze, zarówno w płaszczyźnie poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Nadto poznaje zawsze fragmentarycznie i aspektownie. W dziedzinie działania mo-

ralnego i wytwórczości wybiera nie zawsze najlepszy sąd praktyczny o dobru mającym być wykonanym: zachowuje wszak zdolność wyboru w stosunku do wszelkich dóbr przygodnych, skoro przedmiotem woli jest dobro bez granic. Stąd jakkolwiek spotencjalizowanie bytu ludzkiego i jego konieczne relacje do dobra aktualizującego te potencjalności są racją poznawczo-wolitywnych relacji z kulturowym dziedzictwem przeszłości, wskutek których to relacji staje się możliwe pełniejsze zrealizowanie osobowych potencjalności (postęp), to w rezultacie tej samej przygodności i potencjalności jest możliwe, iż pomimo istniejącego dziedzictwa kulturowego człowiek w sposób mniej pełny zrealizuje swoje możliwości niż jego poprzednicy (regres).

10. Aspekt stałości i względnej jednorodności

Jak daleko sięga pamięć historyczna, człowiek zawsze miał swoją „zwierzęcą” stronę, charakteryzującą się raczej ułomnością niż doskonałością wyposażenia naturalnego. Choć z biegiem czasu powstały nowe gałęzie wiedzy i nowe style myślenia, człowiek — tak, jak go znamy — poznawał racjonalnie, a nie tylko zmysłowo, używał języka, symboli, wytwarzał narzędzia, czcił jakieś istoty względem siebie transcendentne, organizował się w życie wspólne, kochał i nienawidził, budował domy, prowadził wojny, wytwarzał dzieła sztuki, przeżywał różne problemy życia wewnętrznego. Te zaś nie musiały wraz z upływem wieków zmienić się aż tak zasadniczo, skoro człowiek schyłku XX wieku z wielkim pożytkiem duchowym sięga do *Biblii*, *Wyznań* św. Augustyna czy *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli i skoro dostrzega wnikliwość i aktualność psychologicznej charakterystyki bohaterów w dramatach Szekspira.

Względna jednorodność ludzkiego życia — niezależnie od tego, o jaki okres historyczny by chodziło — polega na tym, że ludzie wszystkich czasów wykonują działania poznawcze i dążeniowe, których przedmiotem i celem jest byt jako prawda (*theoria*), byt jako dobro (*praxis*), byt jako piękno (*poiesis*) i — jak w religii — Bóg,

który jest absolutną Prawdą, Dobrem i Pięknem. Aktywności te mają charakter nie tylko cielesny i zmysłowy, ale i nade wszystko umysłowy. Ludzie wszystkich czasów wchodzą w kategoriałne relacje O charakterze poznawczo-dążeńiowym z innymi ludźmi tworząc różne byty społeczne.

Fakty te znajdują swoje wyjaśnienie w takiej samej strukturze bytowej człowieka, niezależnie od czasów, w których żyje. Znaczy to między innymi, że każdy człowiek (jakiegokolwiek epoki historycznej) jest bytem osobowym, że istnieje istnieniem niematerialnej i nieśmiertelnej duszy będącej zarazem formą organizowanego przez siebie ciała. Znaczy to także, że każdy człowiek działa poprzez władze duszy: umysłowe (intelekt i wola), zmysłowe (zmysły zewnętrzne i wewnętrzne oraz uczucia) i wegetatywne (rozmnażania, wzrostu i odżywiania). Każdy człowiek jest bytem przygodnym i spencjalizowanym, przyporządkowanym koniecznie (relacje transcendentalne) do dobra aktualizującego jego potencjalności. Dobrem tym są różne dobra przyrodnicze i kulturowe, przede wszystkim zaś byty osobowe, a w sensie naczelnym — Osoba Boga.

Inaczej mówiąc, ludzi wszystkich czasów cechuje taka sama, wielokrotnie złożona struktura wewnątrzbytowa oraz transcendentalne relacje do dobra — ostatecznie do Absolutu jako transcendentnego celu, wzoru i sprawcy.

Tak — w wielkim skrócie — przedstawia się propozycja realistycznej filozofii dziejów. Nie jest nauką o czynnikach sprawczych, prawach, sensie i celu dziejów jako całości. Daje jednak podstawowe rozumienie dziejów. Ponadto funduje ontologiczne podstawy tak dla teologii dziejów, jak i dla historiozofii humanistycznych. Jak już wskazano, wszystkie fakty (w aspekcie bytowości) tłumaczą się ostatecznie stwórczą aktywnością Absolutu. Opierając się na danych objawienia można mówić o zamyśle, jaki Bóg w dziejach realizuje, o sensie i kresie dziejów. Będzie to jednak teologia dziejów. Natomiast zwrócenie uwagi na aspekty kwalitatywne wskazanych przejawów dziejów otwiera drogę historiozofiom humanistycznym, podejmującym między innymi problem czynników dziejowych, pewnych prawidłowości i tendencji dziejowych.

PRZYPISY

' Szersze ujęcie tej problematyki zawiera moja książka *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*. Lublin 1993, RW KUL.

Henryk Kiereś

Sztuka religijna czy *sacrum* w sztuce?*

Pośród modnych ostatnio słów, np. opcja, paradygmat, tolerancja, wartość, dialog, spotykamy słowo *sacrum*. Wydaje się, że kariera tych słów nie wnosi jakichś zasadniczych zmian do kultury, bowiem w orbitach ich użyć rozpoznajemy bez trudu znane od dawna tropy problemowe, a nawet jeśli nie wszystkie pokrywa uszlachetniająca patyna czasu, to przecież zastępują one tylko słowa „zużyte”, dziś nieporęczne, np. „wartość” zamiast „dobro”, „opcja” zamiast „wybór” czy *sacrum*¹ w miejsce „Bóg”. Chociaż więc słowa są (względnie) nowe, problemy są stare, można więc sądzić, że ich popularność to rezultat znanego językoznawcom naturalnego procesu „powierzchniowego odświeżania się” języka, także działania prawa ekonomii językowej (minimum słów — maksimum treści), a ostatecznie — oddziaływania nieszkodliwej w sumie mody. Chciałoby się skonkludować, że zmienia się tylko szata zewnętrzna kultury Zachodu, a jej jedność ideowa pozostaje nienaruszona. Czy to przekonanie jest słuszne?

Wbrew powyższej argumentacji warto odnotować, że problem jedności naszej kultury widzimy w aspekcie znaczeń wymienionych słów ogromnie się komplikuje, ponieważ są one obarczone wieloznacznością, a dokładniej mówiąc, ogniskują one w sobie różne,

* Wykład wygłoszony na XXXVII Tygodniu Filozoficznym Studentów KUL nt. *Spór o przedmiot filozofii — rzeczywistość czy mak.* Lublin, 13-16 III 1995 r.

nierzadko radykalnie odmienne tradycje myślowe i związane z nimi teorie świata i człowieka. Jak się przekonamy, tak jest ze słowami „sztuka” i *sacrum*.

Jednym z istotnych warunków poznania naukowego jest rozpoznanie i neutralizacja wieloznaczności; nie zawsze się to udaje, a częstym tego powodem jest inercja poznawcza, która właśnie przybiera postać bezkrytycznego ulegania modzie. Wydaje się, że współczesne dociekania nad związkiem sztuki z religią cechują się niedostatkiem sondażu historycznego, a przecież nie jest to problem nowy. Jest to po części spowodowane obecnością w nich modnego, lecz błędnego przeświadczenia, że słowo *sacrum* niesie z sobą obietnicę znalezienia uniwersalnego, neutralnego ideowo punktu widzenia na istotę tego związku². Ponadto badania historyczne, nawet jeżeli zawężymy je do chrześcijaństwa, są w tym przypadku wyjątkowo złożone, bowiem problem przenika religię oraz teologię i filozofię. Wymienione dziedziny kultury stoją przed niełatwą kwestią podziału kompetencji oraz przed koniecznością zintegrowania różnorodnej wiedzy z uwagi na cele praktyczne (kultowe). — Zachowując świadomość tych trudności spróbuję choćby wskazać na główne wątki historyczne sporu o związek sztuki z religią, co — miejmy nadzieję — rzuci nieco niezbędnego światła na jego wymiar rzeczowy. Będą nas „pilotować” następujące pytania: Kiedy i dlaczego pojawiło się pojęcie *sacrum*? Co to jest *sacrum*? Dlaczego uznano sztukę za sferę bezpośredniego doświadczenia *sacrum*? Na czym polega związek sztuki z religią?

Pojęcie *sacrum* związało się w szczególny sposób ze sztuką nowoczesną, z tzw. antysztuką; spotykamy je w różnych formach słownych w manifestach artystów i w komentarzach profesjonalnych znawców sztuki. Ci pierwsi chętnie głoszą, że sztuka awangardowa jest źródłowym miejscem doświadczenia *sacrum*, że jest ona syntezą religijności człowieka, a nawet, że zastąpi religię instytucjonalną. Z kolei teoretycy sztuki, reprezentujący zresztą różne orientacje światopoglądowe, są na ogół powściągliwi w sądach, a roszczenia artystów i fakt społecznej *quasi-vt\|g\|ne* celebracji antysztuki odczytują jako znak przemiany sztuki w „świecką religię”, w substytut religii odpowiadający zsekularyzowanej, postmodernistycznej inteli-

gencji³. Jednakże większość teoretyków zajmuje postawę pragmatyczną, a mianowicie, sięgają oni po słowo *sacrum*, ponieważ — jak sądzą — stwarza ono ponadświatopoglądową, a dzięki temu płodną poznawczo płaszczyznę dialogu nad zapomnianym aspektem sztuki i kultury⁴. Nie brak wreszcie prób filozoficznego rozważenia zasadności wiązania sztuki *resp.* antysztuki z *sacrum*; ich autorzy zmierzają w dwóch kierunkach: wynajdywania związków przeżycia estetycznego z przeżyciem religijnym⁵ lub też związków konkretyzacji estetycznej z (możliwą) konkretyzacją tzw. numinotyczną⁶, a mają na uwadze następujące cele: rozpoznanie relacji sztuki do *sacrum* oraz uchwycenie, by tak rzec, oblicza samego *sacrum*. Rozważania te niewątpliwie przyczyniają się do zdynamizowania dyskusji, ale ich rezultaty nie wychodzą poza banalne ogólniki i ryzykowne hipotezy. Nim poznamy ostateczne przyczyny wspomnianych niepowodzeń, spójrzmy na trudności piętrzące się przed zwolennikami nurtu sakralnego.

Po pierwsze, antysztuka nie tyle przedstawia, ile programowo wyraża, a więc cechuje ją ekspresjonalizm i ikonoklazm, co pociąga za sobą ważne pytanie, czy związany z nią kanon artystyczny jest stosowny dla treści religijnych? Problem ten nabiera ostrości na tle konfliktu pomiędzy artystami a Kościołem, bowiem artyści pomawiają Kościół o tradycjonalizm, zaś Kościół broniąc się przed antysztuką słusznie podejrzewa, że jej twórcy suponują zniekształconą koncepcję Boga ukrytą za „ekumenicznym” słowem *sacrum*.

Po drugie, pojęcie *sacrum* bywa także odnoszone do sztuki przedstawiającej, tradycyjnej czy — jak się niesłusznie mówi — mimetycznej, a stosuje się je zarówno do dzieł bezpośrednio uczestniczących w sprawowaniu kultu religijnego, jak i do dzieł pozostających poza kultem, a przedstawiających treści religijne. Dodajmy, że w obu przypadkach mówimy o sztuce religijnej i że wspomniana „religijność” jest raczej niezależna od stopnia artystycznej doskonałości dzieł sztuki. Ta sytuacja katalizuje obecność i wagę postawionego już pytania o ostateczne — teologiczne, filozoficzne, artystyczne czy praktyczne — racje usprawiedliwiające poznawczo-religijne pretensje różnych kanonów artystycznych.

Po trzecie, antyartyści i teoretycy antysztuki zakładają, że istnieje religia „w ogóle”, a ponieważ jest to teza ryzykowna, zachodzi podejrzenie, że myślą oni religię z faktem powszechnej religijności człowieka, a religijność ta konkretyzuje się różnorodnie, także w sposób niewłaściwy!

Po czwarte, przeciwstawia się sobie *sacrum* i *profanum*, z czego wynika, że istnieją dzieła religijne i dzieła, by tak rzec, świeckie, nie poruszające żadnych treści religijnych. Jest to podział dyskusyjny, bowiem z tego, że sztuka przedstawia (lub nie przedstawia) określone treści religijne, nie wynika automatycznie jej związek (czy też brak związku) - z religijnością człowieka⁷.

Po piąte, przeciwstawia się sobie także *sacrum* i *antysacrum*, a mianowicie, artyści czerpią wzorce ikonograficzne czy symbole z tradycji religijnej dla celów pozareligijnych, a nawet świadomie antyreligijnych, zaś ci, którzy mówią o związku ich sztuki z *sacrum*, jedynie zapożyczają treści i formy religijne, a udając celebry religijną nadają im pozornie uniwersalny, bo ludyczny, a więc pogański sens, a przy okazji dopuszczają się zachowań jawnie świętokradczych i bluźnierczych, co każe sądzić, iż jedni i drudzy błędnie pojmują religię i dlatego niewłaściwie realizują własną religijność⁸.

Po szóste, chociaż artyści i teoretycy związani z nurtem sakrologicznym bronią się twierdząc, że religia oraz sztuka są trudne i że w związku z tym — jak dodają — uprawniony jest pluralizm podejść do kwestii wyrazu własnej (czy: po prostu) religijności w sztuce, można i należy kontrargumentować, że chociaż każdy artysta na swój sposób przeżywa problemy trapiące każdego człowieka, jego działalność ma także wymiar obiektywny, uwarunkowany jego wiedzą oraz kulturą wykorzystania wiedzy o religii i sztuce we własnej praktyce! Jak się przekonamy, wiedza ta, występująca w postaci nieświadomych założeń czy bezkrytycznie zaakceptowanej opinii, wywiera ogromny wpływ na poczynania artystów i na sądy teoretyków — i nierzadko sprowadza je na jałowe traktaty antysztuki, gdzie błędnie stawia się problem związku sztuki z religią.

Po tym wstępie, unaoczniającym współczesne trudności związane z podjętym problemem, zatrzymamy się nad jego stroną historyczną.

Starożytni Grecy jako pierwsi odkryli problem Boga, a wyrazili go w pytaniu: czy — i jak — można obrazować bogów? Ich naturalna religijność znalazła swe ujście w mitach, ale wraz z chwilą, kiedy pojawiła się filozofia ze swym pytaniem o *arche* — przaprzyczynę Kosmosu, doszło do kolizji obu sposobów wyjaśniania świata i związanych z nimi obrazów boga. Antropomorfizm i antropopatyzm mitu kłócił się z naturalnym — i wspartym filozoficzną analizą — przekonaniem o doskonałości „wyższego świata”, dlatego już Ksenofanes zauważa: „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo, wzajemne oszustwa”⁹, zaś Platon, mimo szacunku dla Homera i Hezjoda za to, że „zbudowali Helladę”, potępia obu za układanie mitów fałszywych, szkodliwych z moralnego, tj. wychowawczego i politycznego punktu widzenia. Na kanwie polemiki z mitologicznym wyobrażeniem boga Platon przeprowadza, bodaj jako pierwszy, analizę ejdetyczną idei, dzięki której dowodzi, że „bóg jest prosty, niezmienny i nie oszukuje nikogo ani we śnie, ani na jawie”¹⁰. Ten sposób obrazowania natury boga zadomowi się — obok innych — w naszej kulturze.

Przy okazji warto odnotować, że w powyższej dyspucie uwyraźnił się problem tzw. hermeneutyczny, który w przyszłości zwiąże się na stałe z teologią i humanistyką, a nawet z niektórymi odmianami filozofii. Otóż Grecy traktowali pisma poetów paradygmatycznie, doszukując się w nich wzorców postępowania i wykładni przyszłych wydarzeń; ten wątek spotkał się z krytyką racjonalnie usposobionych myślicieli, ale problem hermeneutyczny pozostał i wyraża się on po dziś dzień w pytaniu: czy i w jaki sposób tekst jest rozstrzygalny, *resp.* jakie jest ostateczne kryterium (podstawa) interpretacji tekstu? W tradycji greckiej interpretowano, czyli poszukiwano jednoznacznej wykładni sensu dla tekstów poetów-maników, później problem przeniósł się na Pismo Św. jako tekst objawiony oraz na teksty filozoficzne i artystyczne, a w hermeneutyce filozoficznej na świat doświadczenia jako tekst”.

Grecy postawili problem Boga, ale pozostawili w spadku dwa jego rozbieżne ujęcia — mitologiczne i filozoficzne, i choć bóg filozofów

suponował już cechy osobowe (Demiurg, Nieruchomy Poruszyciel, samomyśląca się Myśl¹²), zdaniem E. Gilsona fuzja obu wyjaśnień nie była możliwa na gruncie myśli greckiej, a szansa taka pojawiła się wraz z Objawieniem judeochrześcijańskim¹³. Stwarza ją rzecz jasna Pismo Św., które jest dla chrześcijan uwiarygodnionym przez Boga zapisem obrazującym Boga oraz dzieje Jego związku z człowiekiem od ich początku aż do ich „zakończenia”. Co więcej, mówi ono o człowieku jako obrazie i podobieństwie samego Boga (Rdz 1,26; 1, 27) i jest świadectwem ingerencji Chrystusa, widzialnego Boga-Człowieka w dzieje ludzkie. Podejmuje ono i komentuje kwestię udziału dzieł człowieka w sprawowaniu kultu religijnego, i tak, przestrzega przed pokusą bałwochwalstwa i zakazuje sporządzania tego, co zbędne w kulcie lub co mogłoby spowodować idolatrię (Wj 20, 4; 20, 23), ale zarazem szczegółowo instruuje, co do sposobów wykonywania przedmiotów z konieczności związanych z kultem, a nawet pełniących funkcje zdobnicze (Lb 21,8-9; Wj 25,18; 3 Kri 6,23, 28; 41,18-19). Jednakże zasadnicze problemy, przed jakimi stawia Pismo Św. swojego interpretatora, dotyczą natury Trójcy św. oraz natury Chrystusa, który według własnego świadectwa i świadectwa apostołów jest współistotny Ojcu i Duchowi Św., ale zarazem jako Słowo wcielone jest obrazem Boga-Ojca (J 14,9; Kol 1,3; Hbr 1,3).

Wczesne chrześcijaństwo staje jednocześnie przed wielkim problemem, obecnym w nim zresztą do dzisiaj, a mianowicie, co począć z grecką filozofią, dziełem pogan? Chociaż już u jego początków były w nim obecne tendencje fideistyczne i antyfilozoficzne (np. u Tertuliana), to jednak otwiera się ono na tradycję filozoficzną. Dlaczego? Głównym powodem nieodzowności tego otwarcia się jest problem Pisma Św., a dokładniej mówiąc, problem hermeneutyczny dotyczący rozstrzygalności zawartej w nim nauki. Pismo św. jest dziełem natchnionym przez Boga, ale jest ono zredagowane przez człowieka i z myślą o człowieku, zawarte w nim myśli są nierzadko wyrażone przenośnie, co wymaga stosownych zabiegów interpretacyjnych, które ustaliłyby jednoznacznie kanon wiary i pomogły zorganizować życie religijne. Zauważmy, że rodząca się teologia musi wziąć na

siebie to zadanie wraz z odpowiedzialnością za trafny wybór filozoficznej tradycji, która byłaby pomocna w interpretowaniu Biblii. Jak wiemy, od tego wyboru zależy w dużej mierze oblicze chrześcijaństwa, które do dziś wyraża się w dramatycznej dysjunkcji: *Credo quia absurdum* (Tertulian) albo *Scio cui credidi* (Jan Eriugena, Św. Anzelm z Canterbury).

Przywołana filozofia wiąże się z początkującą teologią w tzw. filozofię chrześcijańską¹⁴, w której godniejsze miejsce zajmuje *sacra doctrina*, filozofia zaś, dająca na różne sposoby racjonalny fundament hermeneutyce (*ars interpretandi*), traktowana jest jako *ancilla theologiae*¹⁵. Służebna rola filozofii przybierała różne formy i wydała różne owoce, bowiem wchłonięcie dorobku myśli greckiej, z jej głównymi nurtami — platonizmem i neoplatonizmem, arystotelizmem i stoicyzmem, dokonujące się na przestrzeni kilkunastu wieków, równało się przyswojeniu różniących się pomiędzy sobą teorii świata. Zatem od mariażu teologii z określoną filozofią zależy w dużej mierze pogląd teologa na kwestie trynitologiczne i chrystologiczne, a konsekwencją tych poglądów będzie jego stanowisko w tzw. teologii ikony, która rozważa zagadnienie możliwości i warunków udziału dzieł sztuki w kulcie religijnym. Krótko mówiąc, jaka będzie w przekonaniu teologa natura Syna i Jego relacja — jako Wcielonego Słowa, Obrazu i Podobieństwa — do Ojca, taka będzie relacja obrazu-wytworu człowieka (zawartych w obrazie treści) do jego Prawzoru, czyli Boga i całego bogatego kontekstu wiary religijnej. Różnice te, jeśli pominiemy motywy polityczne i nawyki kulturowe, prowadzą w teologii ikony do sporu pomiędzy ikonofilami i ikonoklastami¹⁶.

Zwolennicy kultu obrazów, ikonofilii (Grzegorz z Nysy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Złousty, Jan z Damaszku) czerpią z neoplatonizmu, który rozporządza gotowym schematem jedności świata: od Dobra-Absolutu-Ducha poprzez kolejne hipostazy — Logos, dusze, aż do materii, a także rozporządza teorią jedności emanacyjnej, która sprzyja nauce o Stworzeniu i Wcieleniu, jak również sięgają do stoicyzmu z jego teorią Logosu-Pneumy (o boskich cechach) tkwiącym immanentnie

w świecie jako jego czynna zasada, obecna w rzeczach w postaci racjonalnych zarodków (*logoi spermatikoi*). Wymienieni ikonofile dalecy są od idolatrii, traktują oni obrazy jako „księgę dla niepiśmiennych” (*biblia pauperum*), a znamieną dla ich stanowiska jest myśl, iż ikonoklazm uderza w podstawy nauki Kościoła; są też świadomi, że sztuka religijna wymaga kanonów, które chroniłyby ją przed błędem niewspółmierności wobec tematu i właściwych dla niej funkcji w kulcie. Natomiast ikonokłaści, żywiący obawę, że kult obrazów grozi bałwochwalstwem (Tertulian, Klemens z Aleksandrii, Laktancjusz, Euzebiusz z Cezarei i wielu biskupów z okresu nasilenia się obrazoburstwa w czasach panowania cesarzy Leona III i Konstantyna V w VIII w.), wywodzą swą myśl ze skrajnego dualizmu platońskiego, a sprzymierzeńców ideowych znajdują w monofizytach (Nestoriusz, Eutyches), co pozwala im głosić, że Bóg jest nieprzedstawialny, bowiem natura boska i ludzka Chrystusa jest po Wcieleniu oraz po Zmartwychwstaniu niepodzielna lub — po prostu — że nie można przedstawić w materii tego, co święte bez naruszenia jego istoty.

Chociaż u podstaw ikonoklazmu nie leżą wyłącznie argumenty teoretyczne, ale również wpływ judaizmu i islamu oraz zmagania polityczne pomiędzy Bizancjum a Rzymem, przypomnienie sporu o ikony jest zarazem wskazaniem na ogromną rolę, jaką odgrywa filozofia. Nie jest to sprawa przypadku, a zatem wybór określonej tradycji filozoficznej również nie może być przypadkowy. Filozofia i teologia dzielą ten sam problem, który jest centralnym problemem człowieka i którego rozwiązanie wpływa na charakter budowanej przez niego kultury, a mianowicie, problem natury Bytu Najwyższego: Absolutu w filozofii, a Boga wiary w teologii, a zatem — jak już mówiłem — od ich doboru i współpracy zależy właściwie rozwiązanie tego problemu. Filozoficzna teoria Absolutu zależy logicznie od teorii bytu, a ta z kolei będzie warunkować poznawczo teorię Boga w teologii. Można sądzić, że ten istotny wątek chrześcijaństwa znajduje swą adekwatną syntezę w myśli Tomasza z Akwinu, w której rozstrzyga się problem filozofii, kwestię relacji zachodzących pomiędzy filozofią a teologią, jak i interesujący nas problem sztuki

religijnej. Do wyjaśnień Tomasza powrócimy, a teraz spytajmy, co w dalszych dziejach naszej kultury sprawiło, że miejsce Boga zajęło *sacrum!*

Istotne dla tego procesu były dzieje pojmowania samej filozofii, a na tym tle dzieje rozumienia jej przedmiotu właściwego — bytu. Wbrew tradycji filozoficznej arystotelesowskiej, która zmierzała traktem racjonalnej i dorzecznej analizy rzeczywistości, a której ukoronowaniem była myśl Tomasza, już za sprawą J. Dunska Szkota następuje powrót do idei filozofii chrześcijańskiej, której przedmiot jest *a priori* wskazany przez wiarę i teologię. Ten oczywisty fideizm oraz teologizm sprawia, że filozofia zostaje zredukowana do roli narzędzia służącego racjonalnemu opracowaniu treści wiary. Odcina to ją od poznawania rzeczywistości i z konieczności skierowuje ku krytyce różnych teorii i ich interpretacji jako swemu przedmiotowi. Szkot buduje własną koncepcję bytu nawiązując do Awicenny teorii „trzech natur” (w której ma miejsce wymieszanie realistycznej metafizyki z ontologizmem¹⁷) i na jej tle konstruuje warstwicową teorię struktury bytu, u której podstaw kładzie niezdeteminowaną w sobie i niesprzeczną warstwę, wspólną wszelkiemu możliwemu i realnemu bytowi! Warstwa ta ogarnia swym zakresem także Boga: tym, co w Nim najszersze, ale jeszcze niezdeteminowane, jest „byt”. Nasuwa się pytanie, jakim bytem jest Bóg?

Jego naturę możemy zdaniem Szkota określić za pomocą transcendentaliów tzw. dysjunktywnych (skończony-nieskończony, zależny-niezależny, względny-bezwzględny, złożony-niezłożony), czyli — ujmując rzecz w języku ontologii R. Ingardena — tzw. momentów bytowych, których niesprzeczną kombinatoryka wyczerpuje wszelkie możliwe zróżnicowania bytowe, oraz za pomocą doskonałości „metafizycznych”, *resp.* czystych, czyli — jak powie Kartezjusz — doskonałości zawartych w idei Boga w stopniu eminentnym, czyli najwyższym z możliwych do pomyślenia. Jaki jest rezultat takiego podejścia?

Zauważmy, że jest to powrót platonizmu i że oderwanie poznania filozoficznego od realnego bytu i skierowanie go ku ontologicznym spekulacjom, sprowadzającym się w gruncie rzeczy do „gry pojęcio-

wej", owocuje „zawieszeniem” teorii Boga na jego niesprzecznym logicznie, lecz przecież tylko i wyłącznie pomyślanym, apriorycznym „obrazie”; taki Bóg nie jest realny, lecz jedynie możliwy do pomyślenia!

Czasy schyłku średniowiecza i początków nowożytności to okres nasilenia się krytycyzmu i sceptycyzmu w odniesieniu do filozofii i jej pretensji poznawczych w teorii Boga; na tym tle pogłębiają się podziały obecne w łonie chrześcijaństwa, świadkiem zła trawiącego chrześcijańską Europę był R. Descartes; podjął on epokową próbę przywrócenia jedności kulturze, kładąc pod nią podwaliny nowej filozofii. Przekonanie słuszne, bowiem filozofia to fundament kultury, lecz rezultaty jego realizacji rozminęły się z intencjami Kartezjusza, ponieważ jego propozycja filozoficzna jest błędna. Spójrzmy na węzłowe momenty myśli Descartesa pod kątem problemu Boga.

Krytyka poznania zmysłowego jako rzekomego źródła wiarygodnej o świecie prowadzi Kartezjusza do jego słynnego *Cogito* jako nowej zasady myślenia, gwarantującej temu myśleniu pewność, ale odcina to myślenie od poznania, czyli od jego związku z realną rzeczywistością, w rezultacie czego nie wiadomo, czy w ogóle istnieje jakiś świat i czy nowa metoda filozoficzna ma charakter przedmiotowy. Aby tę trudność pokonać, Kartezjusz przywołuje koncepcję tzw. pojęć wrodzonych, z naczelną pośród nich ideą Boga, a następnie analizuje tę ideę (w stylu Św. Anzelm dowodu ontologicznego) i „wykrywa”, że „nieskończenie dobry Bóg” nie chce zwodzić człowieka, dlatego jest On ostatecznym gwarantem naszego naiwnego, przedkrytycznego przekonania o istnieniu świata i o jego poznawalności.

Kartezjańska teoria Boga przypomina racjonalną analizę idei Boga, jaką najwcześniej przeprowadził Platon, ale pamiętać należy, że jej tłem światopoglądowym jest — podobnie jak u Anzelm i Szkota — Bóg religii chrześcijańskiej! Związek pomiędzy analizą idei Boga a obrazem Boga wiary chrześcijańskiej nie jest związkiem koniecznym, lecz całkowicie przypadkowym, związanym z tradycją kulturowo-religijną, w jakiej przyszło żyć Kartezjuszowi. Dalsze dzieje filozofii będą się toczyć traktem myśli autora *Rozprawy o metodzie*, ale myśl ta będzie ukrytyczniana zarówno w jej warstwie logicznej, jak i w aspekcie tradycyjnego przekonania, że Bóg-Absolut jest

przedmiotem poznania filozoficznego *resp.* że jest On ostateczną racją istnienia świata.

B. Pascal powie, że Bóg nie wynika z kartezjańskiego „nie-sprzecznego pojęcia”, dzieła rozumu obiektywnego, lecz że jest On wyłącznie osiągalnym aktem wolnego wyboru, którego symbolem jest ludzkie serce kierujące się racjami ważkimi życiowo. Pascalowski obraz Boga jest również wypełniony treściami pochodzącymi z religii chrześcijańskiej, tyle że ów obraz jest — wbrew tradycji religijnej — podatny na subiektywizację, bo przecież każdy człowiek przeżywa na swój sposób dramat swojego bytowania i na tej podstawie tworzy sobie obraz „własnego” Boga. Tą drogą pójdzie egzystencjalizm teistyczny (S. Kierkegaard, G. Marcel). D. Hume pogłębi przekonanie o zależności obrazu Boga od tradycji plemiennej oraz konwencji. I wreszcie I. Kant podda krytyce anzelmiańsko-kartezjański dowód ontologiczny, dzięki czemu — jak sam mówi — „obali metafizykę, aby zrobić miejsce dla wiary” i usytuuje problem Boga w sferze psychologicznej życia człowieka: idea Boga — obok idei świata i duszy — jest jedynie spekulatywno-praktycznym postulatem i zasadą regulatywną życia ludzkiego. W konsekwencji problem Boga staje się po Kancie — jak się do dziś oficjalnie mówi — „problemem praktycznym”. Dla pełni obrazu wypada wspomnieć o panlogicznych i panteistycznych spekulacjach Fichtego, Schellinga i Hegla, w których Bóg to boskość przewijająca się w świecie, człowieku i jego dziełach, boskość zmierzająca do obiektywnej i wsobnej adekwacji. — Opisana tradycja doczekała się krytyki w myśli A. Comte’a, L. Feuerbacha, K. Marksa oraz F. Nietzschego, którzy — każdy na swój sposób — proklamują „śmierć Boga”, czym chcą powiedzieć, że idea Boga nie generuje już kultury, że straciła ona swą moc „wyjaśniania świata” i normowania ludzkich poczynań. Za tą krytyką poszedł postulat eliminacji pojęcia Boga i religii z kultury, gdyż nie mogą one być niczym innym, jak tylko pozostałościami tradycyjnego, naiwnego myślenia i reakcyjnym „opium dla ludu”. A więc do dwóch sposobów „mówienia” o Bogu — racjonalnej spekulacji nad Jego ideą bądź irracjonalnej ekspresji Niepoznawalnego — przyłącza się nieprzypadkowo nurt ateistyczny i antyteistyczny¹⁸.

Jednakże pomimo ciągłego „ukrytyczniania” problemu i obrazu Boga, pomimo prób zastąpienia religii przez ideologie i utopie społeczne, oparła się ona tym zabiegom i pozostała faktem. Spowodowało to pojawienie się różnych form naukowego zainteresowania się jej fenomenem, a więc badań religioznawczych i religiologicznych — historii, etnologii czy etnografii religii (np. J. Frazer, B. Malinowski, W. Schmidt), badań socjologicznych (np. E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, L.L. Makarius, R. Girard, R. Callois), fenomenologicznych (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Scheler, N. Söderlom), analitycznych (np. P. F. Ramsey) czy hermeneutycznych (M. Eliade). — Jakie były ich rezultaty?

Otóż wykazały one, po pierwsze, powszechność faktu religii, po drugie, duże zróżnicowanie jej form (od prostych do rozbudowanych, od naturalnych do objawionych, od właściwych do zasadniczo zdegenerowanych), po trzecie, doniosłość funkcjonalną religii w życiu jednostki i społeczności oraz zależność kształtu tego życia od charakteru religii, po czwarte, nieredukowalność faktu religii z uwagi na jej autonomiczne funkcje, po piątę, transcendencję relacji religijnej nad innymi relacjami (poznawczą, moralną, wytwórczą). — I właśnie na gruncie powyższych badań pojawiło się słowo *sacrum* (lub jakiś jego odpowiednik), a oznacza się za jego pomocą wszystko to, co było, co jest lub co będzie przedmiotem kultu religijnego człowieka.

Typowe dla tego rodzaju badań jest porównywanie ze sobą przedmiotów kultu religijnego i wyszukiwanie w nich elementów inwariantnych lub statystycznie powtarzających się. Za tym zabiegiem idą zazwyczaj uogólnienia i ekstrapolacje, konieczne na gruncie danej nauki czy ich zespołu oraz ciekawe poznawczo, ale niestety zwodnicze, gdy je naiwnie przeniesiemy na grunt filozofii czy teologii, bowiem z ludzkich poglądów i wyobrażeń Boga nie wynika nic koniecznego i obowiązującego. Religia jest faktem, ale z tego nie wynika, że z uwagi na jej różne formy przedmiotem wiary religijnej człowieka jest *sacrum*. Słowo *sacrum* jest dla religiologa jedynie znakiem tego, w co wyznawcy różnych religii wierzą. Nie istnieje „religia w ogóle”, a zatem nie istnieje również „Bóg w ogóle”. Wynika z tego, że bezkrytyczne używanie słowa *sacrum* np. na gruncie

chrześcijaństwa prowadzi do jakiejś estetyzacji czy wręcz demonizacji obrazu Boga tej religii¹⁹.

Za sprawą błędów filozofii współczesna kultura uległa pokusie posługiwania się poręcznym i „ekumenicznym” słowem *sacrum*, a dziedzinami, w których słowo to zrobiło karierę, są sztuka i teoria sztuki. Zatrzymajmy się nad problemem teorii sztuki.

Dominują dziś dwie teorie sztuki, znane od greckiej starożytności i nieprzypadkowo, że tak powiem, „ekshumowane” w czasach nowożytnych i najnowszych. Pierwsza z nich, „maniczna”, znajduje swe filozoficzne usprawiedliwienie na gruncie tzw. wariabilizmu ontologicznego, gdzie Naturą, czyli tym, co jest naprawdę, lub pierwszym atrybutem Natury jest ruch-nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander). Drogą do jej poznania może być jedynie jakaś szczególna „intuicja”, szlachetny szał — „mania” — *enthousiasmos* pojawiający się w człowieku za sprawą powyższych sił, np. bogów czy muz lub religijnej inspiracji, bądź też za sprawą nieokreślonej siły kosmicznej, wolnej i generującej świat otaczający człowieka, a przejawiającej się jako, np. gra (F. Schiller), woła mocy (F. Nietzsche), *Id* (Z. Freud), *elan vital* (H. Bergson), Bycie (M. Heidegger), Mistyczne (L. Wittgenstein), Niewyraźalne (Th. Adorno), archepismo, różnią (J. Derrida) czy Nieprzedstawialne (J.-F. Lyotard). Zadanie sztuki to egzystencjalne „wniknięcie w”, ekstatyczne „zetknięcie” się z Naturą, która jest czystą, bezinteresowną i niezdeterminowaną zmianą. Poznawany przez artystę świat zmysłowy, świat niższy i gorszy bytowo, jest jedynie rezerwuarem tworzywa, służącego jako „narzędzie” czy medium osobliwego wglądu w samą Naturę. Podobnie jest w drugiej teorii, „ejdetycznej”, wyrastającej z tzw. statyzmu ontologicznego (Platon), gdzie Naturą jest idea-niezmiennność-tożsamość, a cel sztuki to „poznawcze zobrazowanie” tej zasady: sztuka ma odsłaniać to, co konieczne: idee (Platon); to, co idealne (R. Descartes); idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden). Z bardziej neoplatońskim wariantem tej teorii mamy do czynienia wówczas, kiedy Natura jest historyczna i teleologiczna, a zadanie sztuki to swoiste „przewidywanie” lub obrazowanie tego, co konieczna (idealne, wartościowe) na danym etapie historycznym (G.W. Hegel, K. Marks, A. N. Whitehead), a przy

wariancie pesymistycznym (Naturze brak celowości), sztuka to ekspresja absurdalności świata i ludzkiego życia (J.P. Sartre, A. Camus).

Obie teorie traktują sztukę kognitywnie, jako rodzaj pradoświadczenia (*Ur — erfahrung, primordial experience*), a więc również jako źródło doświadczenia religijnego, a zatem kiedy artysta „manik” czy „ejdetyk” będzie przypadkowo usposobiony religijnie, przedmiotem poznania i celem jego sztuki *resp.* antysztuki będzie z konieczności sfera *sacrum*, utożsamiająca się z Naturą bądź aspektem Natury. Obie teorie są błędne, ponieważ błędne są filozoficzne ontologie leżące u ich podstaw. Ontologie wariabilistyczna i statyczna wyrastają z podejścia tzw. epistemicznego (z krytyki poznania jako punktu wyjścia filozofii), co z konieczności prowadzi je do dualizmu w planie teoriopoznawczym i bytowym. W tej sytuacji sztuka — jeśli ma mieć jakąś doniosłość w kulturze — musi być narzędziem przezwyciężenia obu dualizmów, integrowania w wytworze zarówno odmiennych sposobów poznawania (normalnego z manicznie-ekstacyjnym bądź zmysłowo-doksalnego z czysto rozumowym), jak i odmiennych sfer bytowych (Natury z niższym światem)²⁰.

Pozostała nam trzecia teoria sztuki, tzw. klasyczna *resp.* „prywatyna”, ale nim ją poznamy, poczyńmy ważne rozróżnienia pojęciowe.

Zgodzimy się, że istnieje sztuka religijna oraz że istnieją różne religie i że nie każda z nich wiąże się ze sztuką, gdyż w niektórych obowiązuje ikonoklazm. Jeśli tak jest, tzn. jeśli nie ma religii „w ogóle”, nie ma też sztuki religijnej „w ogóle” (z czym nie należy mylić powszechnej religijności człowieka). Czym zatem jest sztuka religijna? Możliwa jest tylko następująca odpowiedź: jest to sztuka związana z określoną religią, sztuka obrazująca specyficzne dla niej treści w sposób zgodny z kanonem wiary. Gdy zatem zdecydujemy się mówić o *sacrum* w sztuce chrześcijańskiej, musimy wiedzieć i respektować wiedzę o tym, że treść i zakres pojęcia *sacrum* będą inne na gruncie katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. — Czy „prywatyna” teoria sztuki respektuje powyższe ustalenia?

Kontekstem myślowym tej teorii jest racjonalna i dorzeczna, nie mieszająca poznania z bytowaniem, metafizyka bytu (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). W „prywatynnej” teorii sztuki odróżnia się od

siebie trzy punkty widzenia na sztukę: „Co to jest sztuka?” „Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki?” „Jaki jest związek sztuki z rzeczywistością przyrody i kultury, a więc również religii?”.

Czym jest sztuka? Jest ona sprawnością (cnotą) rozumu praktycznego do celowej realizacji zamierzonego celu *resp.* sztuka to rozum pokierowany przez to, co stosowne (odpowiednie, właściwe, współmierne) do zamierzonego celu. Sztuka nie jest poznaniem, ale wyrasta ona z wiedzy człowieka o świecie i jest ona tej wiedzy (również wiedzy religijnej) obrazem i wyrazem. Racją istnienia sztuki jest usuwanie zastanych w świecie braków, czyli doskonalenie świata. Jeśli tak jest, nic nie stoi na przeszkodzie, aby sztuka obrazowała treści religijne i uczestniczyła w kulcie, bo przecież kult można i trzeba doskonalić. Zdaniem Tomasza jest to nieodzowne, a powody — ale również warunki! — są następujące.

Akwinata odróżnia od siebie dwojaki sposób sprawowania kultu: zewnętrzny i wewnętrzny. Ten drugi polega na odniesieniu myśli i miłości człowieka ku Bogu i — z konieczności — posiada swe formy zewnętrzne, które są jednakże „jakby drugorzędne i podporządkowane formom kultu wewnętrznego”²¹. Z samego faktu złożenia człowieka z duszy i ciała płynie konieczność wyrażania się człowieka poprzez znaki materialne. Pomiędzy tymi znakami a ich „znaczeniem” nie ma koniecznego przyporządkowania, bowiem znaki te są jedynie wehikułami znaczeń, a więc zależą od ugody pomiędzy ich użytkownikami, ale — podkreśla Tomasz — nie są one dowolne! Dlaczego? Wszelka wiedza ludzka wywodzi się z poznania zmysłowego i chociaż człowiek nie może poznać zmysłami Boga, znaki zmysłowe są po to i muszą być tak dobrane, aby „pobudzić myśl w taki sposób, ażeby zmierzała ona ku Bogu”²². Tomasz zauważa, że sprawy Boże były ludziom objawione stosownie do ich możliwości poznawczych, co było celowe, gdyż ochroniło człowieka przed wzdargą dla tego, co jest dla niego za trudne i czego nie pojmuje. Płynie z tego ważna wskazówka, aby treści wiary przedstawiać zgodnie z zasadą stosowności formy podawczej względem zdolności poznawczych²³. Czy można w tej mierze coś zalecać?

Tomasz zaleca zasadę umiaru, czyli zasadę złotego środka oraz

zasadę prostoty przekazu. Wszelkie uzewnętrznianie, które równa się uspołecznianiu wiedzy i woli (wiary) powinno unikać zarówno niedomiaru, jak i nadmiaru (przesady); reguła ta chroni np. przed oddaniem czci czy zobrazowaniem czegoś w sposób niewłaściwy czy też niewspółmierny do natury bądź godności tego czegoś. Z kolei zasada prostoty wymaga posługiwania się środkami obrazowania zrozumiałymi dla każdego; niesie ona z sobą korzyści poznawcze, bowiem dzięki prostocie każdy poznaje prawdy zawarte w obrazie „wprost tak, jak one są same w sobie”, a co więcej, prostota czyli dosłowność jest najlepszą podstawą wszelkiej interpretacji teologicznej i wydobywania sensów przenośnych²⁴.

Tomasz wymienia jeszcze jeden istotny warunek, który musi być bezwzględnie spełniony przez artystę, a mianowicie, stoi on przed powinnością posiadania prawdziwej wiedzy dotyczącej przedmiotu kultu religijnego. Jak sam mówi, brak tej wiedzy, równający się „nieznajomości prawdziwego Boga”, prowadzi do zabobonu i bałwochwalstwa, a wpada w nie ten, kto poprzestaje na zwyczajach, modzie i opiniach, czyli „kto nie posługuje się naturalnym sposobem zdobywania wiedzy, a mianowicie poszukiwaniem i nauką”²⁵.

Tak więc dla Tomasza problem sztuki religijnej to wypadkowa wiedzy oraz... sztuki, czyli umiejętności właściwego wykorzystania tej wiedzy w procesie tworzenia dzieł obrazujących treści religijne, a także umiejętności rozumiejącego i roztropnego korzystania z nich w kulcie religijnym czy też poza nim. Na tę wiedzę składa się filozofia, która daje rozumienie świata, człowieka, jego sztuki i religii w aspekcie ich istoty oraz ostatecznych przyczyn i przeznaczenia, oraz teologia, która wsparta wiedzą filozoficzną interpretuje Objawienie i ustala kanon wiary. Wiedza ta chroni artystę przed błędem i fałszem w jego sztuce, a przez to nadaje jego dziełom nośność społeczną. Te głębokie uwarunkowania sztuki, która chce obrać za swój cel tematykę religijną, sprawiają, iż jest ona „rzeczą trudną”²⁶. — Tworzenie antyszuki i mówienie, iż dzięki niej doświadcza się *sacrum*, jest z pewnością dużo łatwiejsze, ale jak widzieliśmy, pogląd ten różni się całkowicie z prawdą o sztuce i z prawdą o religii, naturalną zaś religijność człowieka skazuje na niewłaściwe dla niej formy wyrazu.

PRZYPISY

¹ Lub np. „Niepoznawalne”, „Niewyraźalne”, „Mistyczne”, „Metafizyczne”, „Numinosum”, „Wieczne”.

² NIA popularność nurtu sakrologicznego w sztuce i w teorii sztuce wpływa również błędne, kognitywne traktowanie sztuki.

³ Np. E. Lunn: *Marxism and Modernism. A Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkley, Los Angeles, London 1982, s. 38 i 47; H.R. Rokmacker: *Sztuka nie potrzebuje usprawiedliwienia*, Katowice 1992, s. 17 i n.

⁴ Np. niektórzy współautorzy tomu: *Sacrum i sztuka*. N. Cieślińska (red.), Kraków 1989; S. Sawicki: *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981, s. 173.

⁵ Zob. np. J. Fischer: *Doświadczenie estetyczne a doświadczenie religijne*, w: *Ethos sztuki*, M. Gołaszewska (red.), Warszawa-Kraków 1985, s. 141-149.

⁶ Zob. np. W. Stróżewski: *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka...*, s. 23-38. Zob. dyskusję z propozycją Stróżewskiego, zwłaszcza trafne uwagi krytyczne J. Białoostockiego i S. Sawickiego, *ibidem*, s. 54 i n.

⁷ Zdaniem M. Gołaszewskiej istotna funkcja sztuki to funkcja estetyczna, a więc nawet jeśli w dziele są obecne treści konkretnej religii, „estetyczne” absorbuje „religijne”, a poza tym z faktu obecności w dziele treści religijnych nie wynika jego „religijność” *resp.* że musi ono wzbudzić przeżycie religijne. Zob. *Sacrum i profanum sztuki*, w: *Ethos sztuki...*, s. 14-44. — Sąd ten jest podzielany przez wielu artystów i teoretyków sztuki i jest on trafny, ale ujmuje rzecz w „powierzchnowej” perspektywie omawianego problemu, a to z tej racji, że wszelka sztuka jest związana z obecną w człowieku relacją religijną, gdyż jest ona (sztuka) z konieczności doskonaleniem świata i człowieka, a więc jest ona drogą ku doskonałości, doskonałość zaś jest korelatem relacji religijnej. Do sprawy tej powrócę.

⁸ Zob. K. Czemi: *Antysacrum — czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią*, w: *Sacrum i sztuka...*, s. 186-196.

⁹ Pod. za: M. Kurdziałek: *Jedność filozofii i teologii*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1992, s. 55.

10 *Państwo* II 17 337d; 337a-383.

u Zob. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1982, szczególnie s. 7-118; D.C. Hoy: *The Critical Circle. Literature. History and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, Los Angeles, London 1978; J.M. Connolly, Th. Keutner, transl., ed.: *Hermeneutics versus Science?* Notre Dame 1988.

12 Por. W. Dłubacz: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

13 *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982, s. 39 i n.

>⁴ Na temat pojęcia filozofii chrześcijańskiej zob. M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 55 i n.

15 Zob. St. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 281-286. Służebna rola filozofii wobec teologii, a ostatecznie wszystkich dziedzin kultury,

przejawia się na trzy sposoby, a mianowicie, dostarczaniu racjonalnego modelu świata, modelu ontologicznego lub kosmologicznego (platonizm, neoplatonizm, stoicyzm) lub logiki (dialektyki, retoryki) jako narzędzia dla racjonalnego opracowania treści wiary albo realistycznej wizji rzeczywistości, racjonalnej i dorzeczej analizy bytu (arystotelizm).

16 Zob. L. Brehier: *La querelle des images*, Paris 1904. E. Sandler: *Icone, image de l'invisible*, Paris 1982! J. Ries: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve 1978.

17 Zob. M.A. Krapiec: *O rozumienie filozofii...*, s. 72-94.

'8 Por. St. Kowalczyk: *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970.

19 Zob. M.A. Krapiec: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 377 i n.

20 Należy wiedzieć, że czym innym jest sztuka jako przedmiot wyjaśniania filozoficznego, gdzie również rozstrzyga się kwestię, która z konkurujących ze sobą teorii sztuki "oddaje sztuce sprawiedliwość", czym innym jest sztuka jako źródło wiedzy np. o kulturze, o jej twórcy i jego sposobie rozumienia świata, a czym innym jest sztuka jako wyraz bądź źródło doświadczenia i "wiedzy" poszerzającej rozumienie świata, człowieka i jego kultury, także religii. Artysta musi znać teorie sztuki, bo to daje mu rozumienie jego własnych poczynań, ale musi on także znać i rozumieć pozostałe sfery kultury. Por. A. Mercier: *Sztuki i odpowiedzialność*, w: *Ethos sztuki...*, 113-134. É. Gilson: *Szkoła Muz*, Warszawa 1965, s. 222-243.

21 Sth I-II, 101, 2; II-II, 81, 7.

22 Sth II-II, 85, 1; I, 1, 10; II-II, 84, 2, 3.

23 Sth I, 1, 10; I-II, 101, 2.

24 Sth I, 1, 10.

25 Sth II-II, 93, 1; 94, 4; 96, 1.

26 Por. M.A. Krapiec: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, szczególnie s. 239-259; Z.J. Zdybicka SJK: *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, w: *W kierunku religijności*, Bp. B. Bejze (red.), Warszawa 1983, s. 283-295.

Andrzej Maryniarczyk

Aby przywrócić „mowę” rzeczom

Czy argumentacja filozoficzna za istnieniem Boga „ma jeszcze jakieś znaczenie dla człowieka, który dzisiaj stawia sobie pytania na temat Boga, Jego istnienia i Jego istoty”? — tak brzmi piąte z pytań, które postawił Janowi Pawłowi II reporter Vittorio Messori w imieniu poszukującego odpowiedzi na to pytanie człowieka.

1. Skąd wyrasta niepokój?

Niepokój tego pytania wyrasta z uformowania się we współczesnej kulturze i filozofii „umysłowości pozytywistycznej”, która stała się „szkołą podejrzeń” w ściganiu i rugowaniu wszelkich odznak *sacrum* — mówi Papież. „Granice ludzkiej racjonalności zostały całkowicie podporządkowane zmysłom, wewnątrznie zaś kierowane prawami matematyki, które okazały się szczególnie przydatne do racjonalnego porządkowania zjawisk, a także do sterowania procesami technicznego postępu. Stając na stanowisku pozytywistycznym, takie pojęcia, jak na przykład «Bóg» czy «dusza», nie mają po prostu sensu. Nic bowiem nie odpowiada im w zakresie zmysłowego doświadczenia”¹.

Nic więc dziwnego, że tak z nauki jak i z obszaru ludzkiego myślenia wypchnięto problematykę Boga. Absolutyzując zaś poznanie sensualistyczne uczyniono rozum „ślepy” na prawdę rzeczy. „Okaleczenie rozumu” jest największą szkodą, jaką wyrządziła „po-

zytywistyczna szkoła podejrzeń" współczesnemu człowiekowi i kulturze. Jednym z „nieszczęść” pozytywistycznego myślenia było to — jak pisał A. Boyce Gibson — tzw. „nieszczęście epistemologiczne” polegające na utożsamieniu empiryzmu z sensualizmem. Drugim „nieszczęściem”, które spotkało filozofię, to opowiedzenie się za paralelizmem pomiędzy podmiotem i przedmiotem, zgodnie z którym przedmiot poznania i treści ujęć poznawczych pozostają w stosunku do siebie jak „jeden do jednego”. Trzecim zaś „nieszczęściem” jest odrzucenie poznania intuicyjno-intelektualnego, które daje możliwość bezpośredniego „wglądu” w naturę rzeczy jako z konieczności prowadzącej do błędu².

Do tego należy jeszcze dołączyć programowe przeciwstanie rozumu zmysłom, filozofii nauce oraz „ideologizację” poznania filozoficznego przez podporządkowanie go metodom nauk matematyczno-przyrodniczych i redukcję wszelkiego typu racjonalności do matematycznej.

Tak więc te w głównej mierze „nieszczęścia” stały się udziałem współczesnej filozofii i kultury. Tymczasem — zwraca uwagę Jan Paweł II — dla nikogo nie jest zaskoczeniem, że ludzkie poznanie jest w pierwszej instancji poznaniem zmysłowym. Żaden też klasyk filozofii, ani Platon, ani Arystoteles, nie kwestionował tego. Realizm poznawczy, zarówno tak zwany realizm naiwny, jak i realizm krytyczny zgadza się na to, że *nihil est in intellectu, in prius fuerit in sensu* (nie ma nic w umyśle, co najpierw nie byłoby w zmysłach).

Jednakże granice tego *sensus* nie są wyłącznie sensualityczne. Wiemy przecież, że człowiek poznaje nie tylko barwy, tony czy kształty, ale poznaje przedmioty całościowo — na przykład poznaje nie tylko zbiór jakości związanych z przedmiotem „człowiek”, ale również człowieka samego w sobie (owszem, człowieka jako osobę). Poznaje więc prawdy ponadzmysłowe lub też inaczej mówiąc, transempiryczne. Nie można też powiedzieć, żeby to, co transempiryczne, przestawało być empiryczne.

W ten sposób można odpowiedzialnie mówić o doświadczeniu człowieka, o doświadczeniu moralności czy też o doświadczeniu religii. A skoro można mówić o takich doświadczeniach, to trudno

zaprzeczyć, że w orbicie ludzkich doświadczeń znajduje się także dobro i zło, znajduje się prawda i piękno, znajduje się także Bóg³. Sam jednak Bóg nie jest oczywiście bezpośrednim przedmiotem ludzkiego doświadczenia i poznania, ale jest nam dostępny w świecie stworzeń, w którym jak „w księdze” możemy odczytywać ślady Jego dobroci, mądrości i wszechobecności. Ponadto sam człowiek w doświadczeniu i poznaniu samego siebie, odkrywa siebie jako istotę otwartą na Boga, istotę, która poznając swą przygodność bytową, poszukuje ostatecznego ugruntowania swego istnienia w Bogu⁴.

Tej jednak umiejętności czytania „księgi świata” nie został nauczony człowiek, który pyta o istnienie Boga, przez współczesną filozofię. Nadzieja jednak w tym, że można zauważyć „cofanie się zakorzenionych „przeświadczeń pozytywistycznych” — zauważa Papiież. Stąd rodzi się też nadzieja, że człowiek współczesny znowu uwolni swój rozum z więzów „naukowej ideologii” i stanie się wolnym w poznawaniu, że w nauce i filozofii zostanie przywrócona jedność tego, co zostało rozbite; jedność rozumu i zmysłów oraz komplementarność tego, co zostało sobie przeciwstawione: materii i ducha.

Jest to ważne nie tylko dla filozofii czy teologii lecz przede wszystkim dla człowieka i kultury. Człowiek bowiem jako byt osobowy doskonali się poprzez działanie poznawczo-wolitywne. To zaś nie może dokonać się poza „dobrem i prawdą”, którego nośnikiem jest świat osób i rzeczy.

2. Zjednoczyć to co rozbite

Słynne zdanie, które Tomasz zanotował w *Summie filozoficznej*, że do poznania Boga można dojść nie tylko drogą Objawienia, ale i drogą rozumu (CG, I, c. 4,7) i że te drogi nie są sobie przeciwne, było podsumowaniem wysiłku całych pokoleń filozofów i stało się fundamentem teologii naturalnej (teodycei).

Tradycje, które ścierały się w filozofii i poprzedzały Tomaszowa *Sumę teologiczną* i *filozoficzną*, można uporządkować w trzy trendy.

Jeden z nich umieszczał poznanie Boga po stronie wewnętrznego przeżycia (Augustyn), które dane jest w duszy i ono winno być przedmiotem nie tylko poznania, lecz przede wszystkim kontemplacyjnego przeżywania. Drugi wskazywał na sam rozum, jako jedyne źródło poznania Boga, w którym pojawia się Bóg jako najdoskonalsza Idea (Anzelm). Trzeci wreszcie z trendów wskazywał na świat jako księgę, z której rozum poprzez zmysły może odczytać prawdę, że „Bóg istnieje”.

Tomasz nawiąże do tego właśnie trzeciego trendu tradycji teologii naturalnej, która przez Arystotelesa nazywana była Teologią. Tomasz za bezpośrednich poprzedników w wyróżnieniu drogi Objawienia i drogi filozofii w poznaniu Boga, uważa Bonawenturę oraz swego nauczyciela filozofii i przewodnika Alberta Wielkiego. Osobistym wkładem i zasługą Tomasza będzie to, że w praktyce wykładu prawd wiary i poznania Boga zastosuje tę metodologiczną zasadę, czego przykładem będzie *Suma filozoficzna i teologiczna*.

Wielkim osiągnięciem Tomasza w dziejach teologii naturalnej jest bez wątpienia ukazanie, że poznanie Boga jest nie tylko dziedziną Objawienia, lecz także i filozofii. Ponadto, że drogi filozoficznego poznania Boga i Objawienia nie są sobie przeciwne. Prowadzą bowiem do tej samej prawdy. I choć mogą być dwie drogi; rozumu i wiary, to jednak jest jedna Prawda tak w przypadku poszczególnych rzeczy jak i całej rzeczywistości. Nie może więc filozofia, jeśli jest namysłem nad rzeczywistością, i Objawienie różnić się w ukazywaniu ostatecznej prawdy o Bogu czy człowieku.

Tomasz rozwijając filozoficzną argumentację za istnieniem Boga, zwiąże wszystkie analizy z doświadczeniem świata realnie istniejącego, który jest zmienny, uprzyczynowany, przygodny, uporządkowany i jako taki domaga się wyjaśnienia. Nie przeciwstawia on świata zmysłowego doświadczenia poznaniu rozumowemu, lecz właśnie je łączy ukazując równocześnie, za całą tradycją filozofii realistycznej, że świat ten jest „księgą”, z której uczymy się prawdy o nim samym i o Stwórcy.

Doświadczenie istnienia świata i człowieka stało się dla Tomasza bazą do odkrycia ostatecznej prawdy o świecie i człowieku, a prawdę

tę wyraża konkluzja, jaką wyprowadza, że „musi istnieć Pierwszy poruszyciel, Pierwsza przyczyna, Pierwszy samoistny byt, Najwyższe dobro oraz ostateczny cel wszelkiego dążenia”. W przeciwnym bowiem razie istnienie świata i człowieka jest niewytłumaczalne (chyba, że zgadzamy się na absurd, czyli przypadek, ale przez to zadajemy „gwałt rozumowi”, którego naturalną właściwością jest wyciąganie wniosków i szukanie ostatecznych racji i przyczyn).

Jan Paweł II w swej odpowiedzi na pytanie o sens-cel filozoficznego poznania Boga nawiązuje do Tomaszowej propozycji. Równocześnie uświadamia współczesnemu człowiekowi, że poprzez współczesną naukę i filozofię został wydziedziczony z prawdy o Bogu i pozbawiony możliwości jej poznania. A tymczasem człowiek jako istota rozumna, zwraca się ku Bogu nie tylko sercem (uczuciem), lecz i rozumem. Chce bowiem uwierzyć, by poznawać, i poznawać, by móc jeszcze bardziej wierzyć.

Dla Tomasza poznać, „że Bóg istnieje”, znaczyło odnaleźć ostateczny zwornik zrozumienia świata i człowieka, który będąc przygodny w swym bytowaniu istnieje i ma sens. Dlatego — jak powie Papież — „nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne. Św. Tomasz wyrażał to w języku filozofii istnienia jako *actu essendi*. Filozofia zaś religii wyraża to w kategoriach antropologicznego doświadczenia”⁵. Wołanie, pod adresem filozofii i nauki, o uczenie sztuki czytania Boga w świecie, o przywrócenie „mowy” rzeczom jest wyrazem troski o człowieka, który nie może do końca zrozumieć sam siebie i odkryć sensu swego życia, jeśli nie odkryje tej ostatecznej Prawdy o sobie i świecie.

PRZYPISY

¹ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 44.

² A. Boyce Gibson: *Theism ad Empiricism*, New York 1970; por. L. Mascall: *Otwartość bytu*, Warszawa 1988, s. 221 (tłum. S. Zalewski).

³ *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 45.

⁴ *Ibidem*, s. 45.

⁵ *Ibidem*, s. 46.

Paweł Gondek

Mądrość jako cel filozofii

Od początku dziejów filozofia, co odpowiada jej etymologicznemu znaczeniu, zawsze ściśle związana była z mądrością, jako jej umiłowanie, poszukiwanie. I właśnie na takim gruncie wytworzyły się drogi i metody zreflektowanego poznania naukowego. Sama „mądrość” jest wyrażeniem, które można rozumieć wieloznacznie. Rozumienia owe da się sprowadzić do dwóch podstawowych: mądrość nadprzyrodzona, czyli osiągnięta przy pomocy Bożej, lub poprzez wiarę i rozumowanie lub też jako dar Ducha Świętego; druga to mądrość przyrodzona, która może dotyczyć życia codziennego jako umiejętność radzenia sobie w życiu (czy nawet tak zwanego sprytu życiowego) lub jako dotyczące całego świata i człowieka, najgłębsze rozumienie rzeczywistości w aspekcie ostatecznych racji i celów¹. Trzeba przy tym zaznaczyć, że nie kryje się pod pojęciem mądrości wszechstronne nagromadzenie i zestawianie informacji. Mądrość jest przede wszystkim tym, co poprzez osiągnięcie wysokiej sprawności poznania teoretycznego staje się też wiedzą kierującą wolnym ludzkim działaniem.

W starożytności (a także w średniowieczu) głównym zadaniem postawionym filozofii była wiedza dla samej wiedzy (*scire propter ipsum scire*) — czyli zdobycie mądrości. Wysoko postawiony teoretycznie ideał poznania — osiągnięcie prawdy — był centralnym momentem, w którym człowiek „uzgadniał” się z rzeczywistością, w którym aktualizował swoje najwyższe potencjalności, czyli władze

poznawczo-wolitywne. Tak pojęta filozofia ukazuje harmonię człowieka ze światem i zarazem ostateczny sens jego egzystencji.

Tymczasem można zaobserwować, że we współczesnej kulturze w aspekcie rozumienia mądrości dokonało się znaczne redukujące przesunięcie. Zawężenie horyzontu poznawczego doprowadziło do stechnologizowania świata, a także samego człowieka. Ideał mędrca, uosabiający zrealizowanie niezmiernie trudnego celu, jakim jest teoretyczne poznanie; mędrca wolnego poprzez miłość do prawdy dla niej samej, dziś właściwie nie funkcjonuje, a jedynie egzystuje zapomniany gdzieś na obrzeżach nowoczesnej (postmodernistycznej) kultury.

Już Arystoteles mówił, że mędrzec poszukuje wiedzy dla poznania (czyli prawdy), a nie dla korzyści, bo tylko taka wiedza jest wolna, która istnieje dla niej samej. Koncepcja wiedzy wyłożona przez Arystotelesa była jedną z fundamentalnych teorii, jakie pojawiły się na przestrzeni całej historii filozofii i nauki. Opisywał on filozofię od strony przedmiotu i celu poznania oraz metod uprawomocnienia i budowania wiedzy. Filozofia nie ma badać materialnych arche-rzeczy (np. wody czy ognia) ani idei rzeczy (jak u Platona), lecz samą rzecz — rzeczywistość daną w doświadczeniu zmysłowym, która dostarcza realnych treści dla rozumu.

Poprzez postawienie wiedzotwórczego pytania — „dzięki czemu?”, starał się doprowadzić do wskazania w zmiennej rzeczywistości koniecznego czynnika, będącego racją zachodzących zmian — czyli bytu jako substancji. Substancja jako naczelný przejaw bytu jest pierwotnie nam daną rzeczywistością, gwarantującą jednocześnie przedmiotowość, realizm i naukowość poznania². Filozofia według Stagiryty stawia sobie za cel mądrość, która jest wyjaśnianiem istoty rzeczy poprzez zasady i przyczyny. Jak sam pisze w *Zachęcie do filozofii*: „Mądrość jest dobrem samym w sobie, nawet gdyby z niej nic pożytecznego nie wynikało dla ludzkiego życia”, lecz w dalszej części dodaje, że „w ogóle wszystko, co dobre, uzyskujemy dzięki niej”³.

Koncepcję filozofii jako mądrości, która zmierza do dobra, przejęli także średniowieczni myśliciele. To mędrzec jest tym, który sam siebie i innych kieruje według najważniejszego celu do najwyższego

dobra, ponieważ zajmuje się kontemplacją prawdy. Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i wielu innych wskazywało na prawdę jako najwyższy cel ludzkiego poznania, bo to ona najpełniej doskonalili tego, kto ją poznaje. „Ten, który poszukuje mądrości — pisze Tomasz z Akwinu — upodabnia się do Boga, Bóg bowiem wszystko w mądrości uczynił”⁴. I wtedy można nazwać człowieka szczęśliwym i mądrym, gdy w poznaniu i działaniu pragnie naśladować Boga. Nie znaczy to oczywiście, że w rozważaniu filozoficznym rozpoczynamy od pojęcia Boga — takie podejście wykluczałoby autonomię filozofii. Punktem wyjścia w poznaniu świata, człowieka, a także Boga jest realnie istniejący byt (dany w doświadczeniu zmysłowym). Bóg natomiast jest jego celem.

Epoka, która nastąpiła po średniowieczu, dokonała na terenie filozofii i wywodzących się z niej nauk zasadniczych zmian. Już wiek czternasty przynosi nominalizm Wilhelma Ockhama i *via moderna*, czym utarował drogę nowożytnemu empiryzmowi i przekreślił zdobycze starożytności a szczególnie tak zwanej klasycznej scholastyki trzynastego wieku. Ścisły związek z empiryzmem i funkcjonowaniem przyrody miały reguły i prawa matematyki. Rozumowanie takie wydobyto w dobie renesansu z doktryn modnych w owym czasie filozofów, takich jak Pitagoras czy Platon, dzięki którym twierdzono, iż harmonia liczb jako konieczne założenie doprowadza nas do matematycznej koncepcji struktury świata. Dalszą konsekwencją tego było hasło Galileusza, że „księga przyrody napisana jest językiem matematyki”, a więc harmonia matematyczna odkrywana w obserwowanych faktach jest racją, dla której są one takie jakie są, tym samym matematyka zyskuje miano jedynej metody w badaniach naukowych, a także w filozofii. (Pamiętajmy przy tym, że matematyka w Arystotelesowskim podziale nauk teoretycznych była tylko na drugim stopniu abstrakcji, przed fizyką, ale po filozofii).

Na takim gruncie wyrosła filozofia Kartezjusza, który wraz z „zamknięciem” rozważań filozoficznych w umyśle (w obrębie samego ducha), podziałem przedmiotu poznania na *res extensa* (rzecz rozciągłą, materię) i *res cogitans* (sam umysł) i odrzuceniem prawomocności realnego świata, jednocześnie neguje koncepcję czterech przy-

czyn Arystotelesowskich. Mimo iż postuluje on jeszcze sapiencjalny cel filozofii, to odrzucenie przyczyny celowej i ograniczenie się jedynie do uznania przyczyn materialnych i sprawczych, które ostatecznie były (szczególnie przyczyna sprawcza) racjami najczęściej o charakterze matematycznym, było definitywnym przekreśleniem tego postulatu.

Zaowocowało to wielką koncepcją naukowego poznania, zapoczątkowaną przez Immanuela Kanta, gdzie przyczynowość (a także konieczność) jest aprioryczną kategorią umysłu. Jest to konsekwencją postawienia głównego pytania naukotwórczego o treści — „jakie są aprioryczne warunki wartościowego poznania?”. Dlatego też poznanie naukowe u Kanta posiada już w sobie, immanentnie, charakter koniecznościowy. Badanie naukowe to swoiste zwrócenie się rozumu do świata po odpowiedź, gdy z jednej strony ma się w sobie *a priori* formy i zasady, a z drugiej posługuje się obserwacją. Twierdzenie naukowe ma się „uzgodnić” do form i zasad. Główną rolę odgrywa u Kanta czynnik aprioryczny — umysł tworzy formy, dzięki którym możliwa jest nauka, co jest absolutnym zaprzeczeniem filozofii jako mądrości. To Kant pyta, czy w ogóle metafizyka może być nauką. **1** odpowiedź pada negatywna. Koncepcja ta wywarła znaczący wpływ na późniejsze, formalistyczne traktowanie nauk⁵.

August Comte — twórca pozytywizmu, programowo usuwa z nauki dociekanie przyczyn i pytania typu „dzięki czemu?”, negując tym samym tłumaczenie celowe jako nieprzydatne dla wiedzy. Proponuje ograniczyć się do pytań typu „jak?” uważając, że nauka nie ma dociekać istoty rzeczy, ani poszukiwać przyczyn dla faktów, ale ma poszukiwać praw — stąd nie kauzalizm, lecz legalizm jest dla pozytywizmu celem nauki. Dlatego też wyznacza się nauce zadania wąłacznie praktyczne, traktując ją jedynie instrumentalnie. Prawa mają ułatwić orientację w świecie codziennego doświadczenia oraz usprawniać życie. Filozofia ma służyć jedynie encyklopedycznemu zestawianiu nauk.

Jeszcze dalej poszli przedstawiciele Koła Wiedeńskiego stwierdzając, że wszelkie problemy, które nie dadzą się rozstrzygnąć za pomocą reguł metody naukowej (czyli empirycznej analizy języka

naukowego) są problemami pozornymi. Biorą się one ze źle postawionych pytań, czy też z błędów w rozumowaniu⁶. Stąd używanie metod i języka metafizycznego nie jest wskazane, ponieważ może wpływać na zniekształcenie poznania naukowego.

Konsekwencją tego jest swoista synteza aprioryczności Kanta z klasyfikacjonizmem Comte'a, której dokonał w swojej koncepcji nauki Karl R. Popper. Wedle tej teorii racjonalność ma miejsce w strukturach naukowych, a nie w rzeczach. Stąd pewne zjawiska czy dziedziny są nauką wtedy, gdy nie zostaną odrzucone przez metodę falsyfikacji.

Widzimy więc, iż współczesny rozwój nauki, który od XVII stulecia pod wpływem matematyzacji i zawężenia obszaru badań skierowany został przede wszystkim w stronę wytwarzania i doskonalenia narzędzi ludzkiej działalności, całkowicie odrzucił sapiencjalny charakter wiedzy. Średniowieczne hasło *scire ipsum propter scire* jednoznacznie zastąpiono postpozytywistycznym *scire propter uti*, czyli wiedzieć jak użyć.

Kartezjańskie rozdzielenie i przeciwstawienie sobie świata ducha i świata materii oraz skoncentrowanie uwagi poznawczej na tym drugim poprzez stosowanie teorii mierzalnego typu poznania staje się podstawą rozwoju nauk przyrodniczych. O świecie ducha możemy jedynie coś powiedzieć wyłącznie poprzez analizę układu idei (jasnych i wyraźnych). Tego rodzaju koncepcja naukowego poznania nie jest w stanie poznać świata realnego czy też natury człowieka i udzielić odpowiedzi na pytania o sens jego istnienia. Możemy jedynie stosunkowo dużo wiedzieć o człowieku z punktu widzenia materialnego, czyli poznać jego fizjologię, fazy rozwoju i tym podobne.

Intensywny rozwój nauk szczegółowych, przejawiający się tworzeniem i doskonaleniem materialnych wytworów i narzędzi, stał się jej doraźnym celem, a nawet synonimem „naukowości” nauki. Miarą sukcesu poznania naukowego jest użyteczność, a nie wiedza (mądrość). Jest oczywiste, że filozofia na tym tle jawi się jako nieefektywna i nieprzydatna, stąd została ona zepchnięta na pobocza społecznego zainteresowania naukowego lub stosowana jest jedynie w celach systematyzujących. Wynikiem tego jest zafałszowany

obraz rzeczywistości, w której z góry odrzuca się możliwość uzasadnień ostatecznych (czynnik rozumowy) i pozostawia duże pole dla interpretacji eksponujących rolę przypadku i niezdeterminowania w naturze.

Intensywny postęp i zawężenie celów nauk przyrodniczo-technicznych doprowadziło do sytuacji, w której wyjaśnianie rzeczywistości, czyli mądrość, przestaje być celem wiedzy, a realne dobro człowieka zostaje pomijane lub zastąpione pseudowartościami. Coraz większe zanieczyszczenie środowiska naturalnego⁷, śmiałe badania na gruncie inżynierii genetycznej, manipulowanie środkami masowego przekazu i wiele innych przykładów zaczerpniętych ze współczesnego świata wskazuje na instrumentalne traktowanie także samego człowieka. Zostaje on wykorzystywany do celów zgoła innych niż jego osobowe dobro. W takiej sytuacji człowiek nie jest w stanie realizować potencjalności typowo ludzkich w zakresie władz poznawczo-wolitywnych, co prowadzi w prostej linii do dezintegracji i destrukcji zarówno w człowieku, jak i przez jego działanie w otaczającym go świecie.

Widzimy więc wyraźnie, że sytuacja taka wymaga ponownego przemyślenia funkcjonowania filozofii jako mądrości w budowaniu koncepcji racjonalnego poznania naukowego. Jawi się potrzeba odczytania rzeczywistości w świetle przyczyn i wskazanie na cel, czyli dobro jako rację ich istnienia i działania szczególnie w obszarze badań naukowych. Nie wolno zamykać w lamusie historii filozofii tak doniosłej dla naszej, liczącej prawie trzy tysiące lat, kultury postawy, jaką jest postawa mędrca.

Racjonalnego poznania naukowego nie można traktować jedynie jako dochodzenia do wyidealizowanego postulatu naukowości, która w gruncie rzeczy nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Nie może się ono sprowadzać także do tworzenia fikcji naukowych, których sposobem weryfikacji staje się zaszczerpienie tychże w społecznościach ludzkich pod postaciami różnorodnych ideologii (ideologie starają się podać receptę nawet na zbawienie ludzkości, pretendując do miana „religii”). A przecież celem filozofii nie jest tworzenie „prawdy”, ale wyjaśnianie rzeczywistości.

Naukowe poznanie nie jest w stanie dać nam całościowego obrazu, ze względu na swą aspektowość (niepełność). Filozofia, jeśli ma być mądrością, musi być wyjaśnianiem realnego świata jako całości, czyli wszystkiego, co rzeczywiste, i nie mogą na niej ciążyć jakiegokolwiek wyniki nauk szczegółowych. Musi być neutralna (niezależna). Należy ją pojąć także transcendentalnie, czyli jako dochodzenie do prawdy, dobra i piękna, co daje wiedzy mądrościowej charakter podstawowy, fundamentalny. Dlatego mądrość jako cel filozofii nie może być zastąpiona przez naukowość jako aprioryczny postulat, który ma ją weryfikować czy wręcz falsyfikować.

PRZYPISY

1 Por. S. Kamiński: *Nauka i filozofia a mądrość*, w: *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 55-56.

2 Por. M.A. Krąpiec: *Substancja główną kategorią bytu*, w: M.A. Krąpiec, T.A. Zeleźnik: *Arystotelesa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*, Lublin 1966, s. 47-61.

3 Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, Frg. 45 i 51. 4 S.G. I, 1.

5 Por. S. Kamiński: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 95.

6 Por. S. Amsterdamski: *Ideał nauki Koła Wiedeńskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” nr 34, s. 317.

1 Na ten temat ciekawa praca, trafnie odczytująca sedno problemu por. M.A. Krąpiec: *Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii*, „Człowiek w Kulturze” nr 2, s. 17-29.

Henryk Kiereś

Zagłada — przemoc — manipulacja*

U źródeł zagłady — fizycznej i duchowej — leży przemoc. Czym jest przemoc? Słowo „przemoc” jest derywatem od „przemóc”, a przemóc to tyle, co przewyciężyć (pokonać, złamać) wolę jako suwerenną moc sprawczą decyzji. Decyzja jest rdzeniem wolności, zatem przemoc jest ostatecznie wymierzona w wolność. Czy zatem przemoc jest złem?

Zapytani o to odpowiemy raczej bez wahania, że tak, lecz po chwili zastanowienia, kiedy sięgniemy po przykłady z życia codziennego, staniemy w obliczu wątpliwości: oto doświadczenie poucza, że z faktu użycia przemocy nie wynika logicznie zło; przemoc może, ale nie musi prowadzić do zła. Każdy z nas bez trudu wskaże na taką konkretną sytuację, w której odwołanie się do przemocy jest nieodzowne, kiedy zastosowanie jej „wychodzi komuś na dobre”. Wiemy ponadto, iż jest ona zawsze bolesna dla kogoś, kto jej doznaje, ale bywa ona także bolesna dla tego, kto jest zmuszony uciec się do niej jako do tzw. zła koniecznego. To dwuznaczne logicznie i moralnie oblicze przemocy skłania do zatrzymania się nad kwestią ludzkiej wolności, której osnową jest — powtórzmy — moment decyzyjny.

* Artykuł powstał na zamówienie jednego z lubelskich kwartalników, ale niestety P.T. Redakcja dopuściła się na nim manipulacji odcinając jego trzecią część, w której zagłada jest ilustrowana przykładem aborcji, a ponieważ artykuł ukazał się bez zgody autora, postanowiono opublikować jego pełną wersję.

Przedmiotem decyzji, czyli wyboru jest zawsze dobro. Wiemy z doświadczenia, że nie każdy z nas i nie zawsze potrafi podjąć trafną (słuszną) decyzję; w takich sytuacjach bądź zawieszamy sąd o decyzji, bądź zdajemy się na czyjąś radę, a w ostateczności na cudzą wolę — w ostatnim przypadku świadomie ograniczamy własną sprawczość, czyli własną wolność. Zdanie się na cudzą decyzję ma swe źródło w żywionej przez nas obawie przed niekorzystnymi konsekwencjami naszego autonomicznego wyboru, jest ono wyborem autorytetu i — formalnie rzecz biorąc — podzieleniem się, a nawet uchynieniem się przed odpowiedzialnością za decyzję i za naszą jej realizację. Z wolnością bowiem jest nierozłącznie związana odpowiedzialność za decyzję, a dokładniej mówiąc, jest z nią związana odpowiedzialność za obrane dobro.

Wolność, która spełnia się wyłącznie w momencie ludzkiej decyzji, nakłada na nas odpowiedzialność dwojakiego rodzaju, a mianowicie, odpowiedzialność za realizację dobra oraz odpowiedzialność za to, czy wybrane dobro jest dobrem prawdziwym czy tylko pozorem dobra. Ta dwojaka odpowiedzialność sprawia, że nasza wolność jest trudna! Wiemy o tym dobrze i dlatego wchodzimy nierzadko — z własnej woli — w rolę niewolnika; obawiamy się czegoś, co można by nazwać „złudzeniem poznawczym dobra”.

Lęk przed takim złudzeniem prowadzi do „ucieczki od wolności”; w jej skrajnym przypadku bieg spraw pozostawiamy losowi, czyli działaniu anonimowych sił i przypadkowi, ale — co już było sygnalizowane — najczęściej spontanicznie poszukujemy autorytetu. Jest nim ktoś, kto wie, co to jest dobro i jakie są jego rodzaje, kto potrafi posiadaną wiedzę teoretycznie uzasadnić i kto posiada ukształtowaną, dobrą i mocną wolę jego realizacji.

Na autorytetach — świadkach dobra, opiera się wychowanie; jego cel to „nauczenie” nas dobra, a więc zaktualizowanie w nas i utrwalenie cnoty (dzielności) poznawania dobra oraz cnot warunkujących jego heroiczną realizację: roztropności, umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości. Ale powie ktoś — i słusznie — że autorytet może sam ulegać złudzeniu poznawczemu dobra i że działając „w dobrej wierze” może on zalecać oraz kształtować w innych sprawność urzeczy-

wistniania dobra pozornego. Nie możemy także wykluczyć takiej możliwości, kiedy ktoś uznany za autorytet kieruje się świadomie „złą wolą”, a więc wolą wprowadzenia innych w błąd. To wszystko prawda, ale z przedstawionych możliwości wynika jedynie to, że nic i nikt nie może nas zwolnić z obowiązku poznawania dobra oraz z odpowiedzialności za nie. To my sami stoimy przed koniecznością rozumnego i roztropnego urzeczywistniania własnej wolności — na tym polega sztuka życia. Wróćmy do problemu przemocy.

W jaki sposób postępujemy wobec kogoś, kto uległ złudzeniu poznawczemu dobra i „w dobrej wierze” realizuje zło? W takich przypadkach uciekamy się do przemocy perswazji, która polega na wyjaśnieniu komuś, na czym polega błąd wzięcia zła za dobro oraz na skłonieniu tego kogoś, aby — poznawszy swój błąd — przemógł własną wolę ku realizacji dobra rzeczywistego. Zabieg ten nie udaje się wtedy, kiedy ten ktoś ma — jak mówimy — „za mało rozumu” i w związku z tym jest krnąbrny lub niezdecydowany (ma chwiejną wolę). Stosujemy wówczas przemoc polecenia (rozkazu), a w przypadku jej niespełnienia — bezpośrednią przemoc fizyczną; jej charakter i rozmiar będzie zależał od okoliczności towarzyszących konkretnym przypadkom. Identycznie, ale bardziej zdecydowanie zachowujemy się wobec kogoś, kto działa kierowany „złą wolą”, czyli świadomym zamiarem realizowania zła.

Zmaganie się ze złem motywuje nas do ustanawiania praw i obowiązków, które mają u swych podstaw intencję społecznego zabezpieczenia tzw. dobra wspólnego, a także powoduje powołanie środków egzekucji tych praw i obowiązków. Nasuwa się więc nieodparcie konkluzja, że przemoc wchodzi w strukturę postępowania ludzkiego także jako środek zabezpieczania się przed... złem. Ta pozorna paradoksalność przemocy znika, kiedy uświadomimy sobie, że przemoc jest niekiedy złem mniejszym, które nie dopuszcza do pojawienia się zła większego.

Naturalna niechęć do wszelkich postaci zła, a więc również do przemocy koniecznej, skłania nas do tolerancji, do takiego doskonalenia praw i instytucji ich egzekwowania, które minimalizowałyby sięganie po przemoc. Tolerancja to rezygnacja z prawa do użycia

przemocy bezpośredniej tam, gdzie wyrządzone zło jest skutkiem błędu, czyli nieświadomego wzięcia zła za dobro. Czy tolerancja obowiązuje w przypadku zła, które jest „skutkiem zamierzonym”, czyli kiedy wynika ono ze świadomej akceptacji i realizacji „fałszywego dobra”?

Jak zauważają klasycy naszego problemu, Arystoteles i Tomasz z Akwinu, człowiek zawsze wybiera dobro, a unika zła, natomiast kiedy życie stawia go przed koniecznością wyboru zła, wybiera on zło mniejsze. Tak jest właśnie z przemocą, która jest niekiedy złem mniejszym; kto ją stosuje, mówi zazwyczaj: „Robię to dla twojego dobra!”. Ale zauważają oni także, że wybór zależy od wiedzy o dobru i o złu, ta zaś może być przecież — i jakże często bywa — fałszywa, a skoro fałsz w poznaniu prowadzi do zła w działaniu (w postępowaniu moralnym oraz w wytwórczości), wobec fałszu nie może być tolerancji!

*

Tomasz odróżnia przemoc miłości od przemocy strachu; dzięki pierwszej człowiek odnajduje — poznaje i realizuje — dobro, które jest jego dobrem własnym i które gwarantuje mu osiągnięcie ostatecznego celu jego życia. Tego rodzaju przemoc ma swe ugruntowanie w uzasadnionym przekonaniu, że czyn ludzki zależy od „woli czynu godziwego”. Jak już mówiliśmy, przemoc tego rodzaju leży u podstaw wychowania, a wychowanie to rzecz sztuki, czyli umiejętności celowego, rozumnego i roztropnego pokierowania życiem człowieka do jego celu właściwego. W zakres przemocy miłości wchodzi także przemoc fizyczna bezpośrednia, która polega na ograniczeniu woli (w żadnym wypadku rozumu!) realizowania takich decyzji, które prowadziłyby do naruszenia dobra. Krótko mówiąc, celem tego rodzaju przemocy jest zabezpieczenie dobra tej osoby, wobec której stosuje się przemoc.

W odróżnieniu od niej przemoc strachu jest przemocą, która ma na celu dobro cudze: zniewalany człowiek nie odnajduje, ani nie realizuje dobra własnego. Jeżeli pominiemy przypadki świadomego realizowania zła, które znajdują swe ostateczne wyjaśnienie w jakichś dewiacjach psychicznych, korzenie przemocy terroru odnajdziemy zawsze w określonej apriorycznej wizji świata i człowieka, w jakimś sponowanym jego ideale, pod który rzecz jasna nie podpada wszyst-

ko i wszyscy. Nie spełniające go osoby, wspólnoty plemienne czy religijne są na mocy przyjętej „teorii” czymś gorszym, a nawet uznaje się je za przejaw zła, które równie można, co i należy usunąć ze świata w imię jego doskonalenia. Tacy ludzie mogą być dobrem wyłącznie *per accidens*, np. jako narzędzia lub jako „surowiec”. Można ich selekcjonować, dopuszczać się na nich aborcji lub eutanazji, można ich poddawać eksperymentom medycznemu, wyniszczać fizycznie przez pracę lub po prostu unicestwiać. Ta forma przemocy prowadzi w prostej linii do zagłady, nadaje jej sankcję prawną i usprawiedliwia jako powinność moralną.

Z powyższą odmianą przemocy związana jest jeszcze inna jej postać, daleko bardziej zakamuflowana i subtelna, cechująca w równej mierze społeczności demokratyczne i totalitarne, a mianowicie przemoc manipulacji. Zewnętrznie przybiera ona kształt przemocy miłości, bazuje bowiem wyłącznie na perswazji i na argumentacji, której przedmiotem jest dobro, na ogół: dobro większe od tego, które bylibyśmy skłonni wybrać, ale faktycznie prowadzi ona do przemocy terroru, a w konsekwencji do prawnego i instytucjonalnego uprawnienia zagłady.

A co to jest manipulacja? Jest ona sztuką wprowadzania w błąd, która polega na zastosowaniu przymusu za pomocą środków niejawnych i dla celów niegodziwych moralnie, a więc złych. Manipulacja jest oszustwem, przedstawia bowiem zło jako dobro lub dobro mniejsze jako dobro właściwe. Słowo „manipulacja” wywodzi się z łacińskiego słowa *manus* (ręka) i z *manipulatio* (podstęp, fortel), a zatem samą manipulację należy wiązać co do jej źródłowego sensu z tzw. prestidigitatorstwem, czyli ze sztuką cyrkową polegającą na zręcznym (dzięki niedostrzegalnemu przez oko ruchowi ręką) wytworzeniu iluzji rzeczywistości. W jej efekcie ma miejsce osobliwa sytuacja: jesteśmy naoczniymi świadkami wydarzenia, które pozostaje w niezgodzie z naszym doświadczeniem oraz z wiedzą. W cyрку podziwiamy sztukę wywoływania złudzenia, która — jak się domyślamy — polega na zręcznym ukryciu środków prowadzących do złudzenia; gorzej, kiedy manipulacja ma miejsce w realnym świecie, w której przedmiotami są ludzie.

O manipulacji napisano wiele, a kierowano się przy tym intencją rozpoznania jej różnych przejawów i ich realnych skutków. Choć badania te są zróżnicowane, zgodnie podkreśla się, iż jest ona wyjątkowo perfidną formą przemocy, gdyż uderza w rozum oraz w podmiotowość człowieka. Otóż kiedy podstawia się nam zęcinnie zło za dobro, jesteśmy siłą rzeczy przeświadczeni, że obcujemy z dobrem i w efekcie podejmujemy suwerenną decyzję o powinności jego realizacji, a faktycznie „godzimy” się na zło. Stajemy się w ten sposób nieświadomym narzędziem cudzego wyboru i żywiąc — fałszywe! — przekonanie o własnej sprawczości, godzimy się na pełną odpowiedzialność za nasze czyny. Czyny te uderzają w efekcie w nas samych, ale także — wbrew pozorom! — niosą one zło temu, kto nami świadomie manipuluje. Jest tak dlatego, ponieważ nie może być dobra rzeczywistego, które nie jest dobrem dla każdego człowieka, dobro jest bowiem pełnią rzeczywistości przysługująca bytom „z natury”.

Analiza różnych przykładów manipulacji wykazuje, że przypadki rozmyślnego podstawiania zła za dobro lub dobra mniejszego (np. użyteczności lub przyjemności) za dobro właściwe są raczej rzadkie. Najczęściej mamy do czynienia z samomanipulacją, gdyż sami manipulujący ulegają nieświadomie wspomnianemu „poznawczemu złudzeniu dobra” i dlatego — choć działają „w dobrej wierze”, o czym świadczy pasja, z jaką angażują się po stronie określonego poglądu — stają się mimowiednie fałszywymi autorytetami. — Sięgnijmy do kilku przykładów (samo) manipulacji.

Ostatnio powszechnie debatuje się nad kwestią tzw. aborcji, czyli prawa do — jak się mówi — „usuwania niepożądanego ciąży”. Otóż zauważmy, że już samo użycie powyższych i podobnych wyrażenń to wstęp do (samo) manipulacji, bowiem oba są eufemizmami, czyli zastępnikami wyrażenń drażliwych, dosadnych, „nazywających rzecz po imieniu”, np. „prawo do zabicia dziecka nie narodzonego”. Słowo „aborcja” — od łacińskiego *a bortus* (usunąć poza) lub *abortus* (płód naturalnie poroniony) — brzmi „zagranicznie i elegancko, nie dopuszcza myśli, że kryje się za nim coś złego, a kryje się, ponieważ jego współczesne znaczenie to: „sztuczne (celowe) wywołanie poronienia”, czyli pozbawienie życia, zabicie.

W przypadku kiedy dyskutujący zgodzą się, że aborcja, czyli sztuczne poronienie, to zadanie śmierci, fundują oni sobie inny zabieg lingwistyczny, a mianowicie, głoszą, że „płód” to nie to samo, co „człowiek”, z czego ma wynikać, że aborcja to tylko „usunięcie płodu”, a nie zabicie człowieka. Dodaje się przy tym, iż w przypadku aborcji chodzi o „płód niepożądany”, co retorycznie wzmacnia ruch proaborcyjny, bo przecież wiadomo, że jeżeli coś jest niepożądane, to należy to coś usunąć!

W mniemaniu autorów tego poglądu sankcjonuje on w zupełności prawo do aborcji, ale — jak zauważają ich oponenci — stawia on przed ważnym pytaniem: Od kiedy „zaczyna się” człowiek? W odpowiedzi usłyszymy, iż problem „początku” człowieka, czyli kryteriów bycia człowiekiem to już zupełnie odrębna sprawa, nie dotycząca kwestii dopuszczalności aborcji, to sprawa, z którą należy zwrócić się do specjalistów (!). Innymi słowy, niespecjaliści autorytatywnie twierdzą, że płód nie jest człowiekiem, specjaliści zaś mają rozstrzygać, od kiedy — wyjąwszy życie płodowe! — zaczyna się człowiek. Specjaliści, czyli ludzie nauki, mają potwierdzić, że niespecjaliści mają rację!

Chociaż środowisko naukowe dystansuje się od tego rodzaju propozycji, nie brak tzw. specjalistów, którzy wysuwają arbitralne propozycje kryteriów człowieczeństwa, a dlatego arbitralne, że pomija się w nich etap życia płodowego... człowieka! Za kryteria takie przyjmuje się cechy i relacje, które dla człowieka jako człowieka są nieistotne. Takie stawianie sprawy jest naiwne, czyli naukowo nieodpowiedzialne, i niebezpieczne, bo jeśli na podstawie takich cech i relacji ogłosimy, że płód nie jest człowiekiem, będziemy zmuszeni — na mocy przyjętej logiki — przyznać, że rację mieli ci, którzy twierdzili, że Żyd, Murzyn czy Cygan nie jest człowiekiem, nie jest nim także niewidomy czy kulawy, a nawet — paradoksalnie — nie jest nim stolarz czy szewc, bo przecież co innego być stolarzem, szewcem (czy płodem), a co innego — człowiekiem.

W publicznych dyskusjach nad problemem aborcji biorą udział przedstawiciele różnych nauk, sztuk i profesji; mówią oni wiele rzeczy prawdziwych i ciekawych poznawczo, ale niestety sposób,

w jaki organizuje się takie spotkania, a w związku z tym ich przebieg i rezultaty, to znakomity przyczynek do kwestii (samo) manipulacji. W dyskusjach tych nie istnieje żadna hierarchia ważności punktów widzenia, ani nie istnieją żadne granice kompetencji, w rezultacie czego wszystkie wypowiedzi jawią się jako równosilne logicznie lub cała dyskusja to dla nas jedynie „wymiana poglądów”. A zauważmy, że z faktu równosilności wypowiedzi lub kakofonii poglądów nie wynika nic poza sympatią lub antypatią do kogoś z dyskutujących albo zniechęceniem do całej sprawy. W tej sytuacji znakomita większość czynnych i biernych uczestników debaty przystanie chętnie na to, aby zarządzić... demokratyczne głosowanie, co jest przecież równoznaczne zdaniu się na bezrozumne zaufanie, iż ślepy los rozstrzygnie lub zastąpi... prawdę!

Niektórzy zwolennicy aborcji stawiają sprawę tak, jakbyśmy w pewnych przypadkach stali wyłącznie przed wyborem zła, a ponieważ w takich sytuacjach wybieramy zło mniejsze, powinniśmy ich zdaniem dopuścić aborcję jako właśnie zło mniejsze. Na przykład, kiedy zachodzi podejrzenie, że płód jest uszkodzony lub kiedy rodzice nie posiadają odpowiednich (jakich?) środków materialnych gwarantujących dziecku życie godziwe i kiedy decydują się na jego urodzenie, tym samym narażają oni to dziecko na biedę, na cierpienie, na życie „na marginesie społecznym”. W tej sytuacji złem mniejszym będzie aborcja, ponieważ ochroni ona dziecko i jego otoczenie od zła większego. Krótko mówiąc, autorzy powyższego wywodu wmawiają sobie i nam, że w niektórych przypadkach zabieg aborcji znajduje swe usprawiedliwienie w przemocy... miłości, że zabijamy w imię dobra osoby zabijanej!

W ten sposób za sprawą manipulacji i samomanipulacji, które są w równej mierze owocem naszej ignorancji i krótkowzroczności, godzimy się na prawa drakońskie, czyli na „prawa krwią ludzką pisane”, a co gorsze, piszemy je święcie przekonani o ich słuszności. Dekretując takie prawa godzimy się na to, aby trwały częścią naszej kultury były manipulacja oraz przemoc terroru, czyli zagłada: eksterminacja, shoah, aborcja, eutanazja...

Mirosław Mylik

Czy istnieje ostateczny cel życia ludzkiego?

Z codziennego doświadczenia wiemy na ogół, że każdy czyn ludzki, zwłaszcza świadomy, zmierza do jakiegoś celu. Jednakże nie wiadomo powszechnie, czy wszystkie czyny razem, które składają się na całe życie ludzkie, spełniane są dla osiągnięcia jednego wspólnego i ostatniego celu? Należy więc odpowiedzieć, czy cel taki będzie wspólny, czyli że wszystkie czyny człowieka do niego zmierzają, i czy będzie ostatnim, czyli że po jego osiągnięciu nie będzie już więcej niczego pożądać? Odpowiedź na to właśnie dwuczłonowe pytanie stanie się przedmiotem poniższych rozważań.

Najpierw jednak należy zdać sobie sprawę z tego, co to jest w ogóle cel (*finis*). Otóż przez cel rozumie się najogólniej to, ze względu na co coś się dokonuje lub jest dokonywane. Zasadniczo więc cel może być pośredni lub względny (*finis intermedius*) i ostateczny lub absolutny (*finis ultimus*).

Cel pośredni jest środkiem do zrealizowania innego celu nadrzędnego, a cel ostateczny jest wyrazem spełnienia się całego szeregu czynności. Może też cel ostateczny być albo względnie ostatni albo bezwzględnie ostatni. Pierwszy jest końcem pewnego szeregu czynności, natomiast drugi jest tym celem, który, ani pośrednio, ani bezpośrednio nie daje się odnieść do innego, wyższego celu. Dlatego ostatecznym i najwyższym celem ludzkiego życia należałoby nazwać ten cel, poza którym niczego więcej człowiek już nie pragnie, i do którego woła ludzka zmierza z tą nadzieją, że osiągnąwszy go, znajdzie w nim swoje całkowite zadowolenie i uspokojenie.

W tej zaś mierze mamy doświadczenia z życia codziennego, iż ludzie stawiają sobie w życiu nieraz bardzo wielkie cele względnie ostatnie, np. zostać wielkim aktorem czy znanym politykiem. Nie wiadomo natomiast powszechnie, czy człowiek ma przed sobą jeden cel bezwzględnie ostatni?

Dlatego, najpierw trzeba wziąć pod uwagę to, że każda czynność ludzka składa się z wielu mniejszych czynności. Te bardzo drobne nieraz czynności nie zostałyby w ogóle wykonane, a zatem i żadna z takich składowych czynności nie zostałaby zrealizowana, gdyby nie był postawiony jakiś cel ostatni, do którego wszystkie one zmierzają. Taki stan rzeczy można wykazać na niezliczonych przykładach, choćby przygotowań do podróży czy zawodów sportowych, które wymagają przecież mnóstwa rozmaitych czasem czynności, z których żadna tak naprawdę nie zostałaby spełniona, gdyby nie zamiar ostatni podróży lub zawodów. Cel zatem ostateczny jest powodem (motywe) dla wykonania każdej ludzkiej czynności. Stąd też się wzięła znana maksyma filozoficzna: *ultimum in assentione est primum in intentione*. To bowiem, co jest ostatnie w wykonaniu, jest pierwsze w pomyśleniu. Dlatego ten, kto ma przed sobą cel, który wymaga, przykładowo, dwadzieścia pięć czynności po sobie następujących, to już pierwszą czyni przez wzgląd na ostatni cel, bo bez tego celu w ogóle nie zabierałby się do pierwszej. Tak np. Hannibal, starożytny wódz Kartaginy, przez długie lata gotował zemstę Rzymowi za zniewolenie swojej ojczyzny, a zatem wszystko, co robił, czynił ze względu na ten cel ostatni. Podobnymi bohaterami poetycznymi, którzy cały swój ziemski trud skierowali do jedyne go celu, są Irydion, Konrad Wallenrod, Hamlet. Nie tylko jednak poezja czy historia ukazuje nam takie postacie, które ożywione często wielką miłością prawdy bądź wielkiej sprawy, poświęcały jej swoje jedyne przecież życie. Przykładem tu może być każdy wielki filozof, każdy uczonej wielkiej miary, każdy odnowiciel narodu, każdy apostoł nowej religii, każdy reformator nowej idei społecznej, politycznej, każda matka żyjąca tylko dla swego jedyne go dziecka, etc. Niechaj za tych wielu wystarczy tylko przykład Kopernika i Kolumba, którzy, jeden dla prawdy, a drugi dla sprawy wielkiej, zmienili radykalnie ludzki

obraz świata. Pierwszy bowiem ze względu na prawdę wstrzymał Słońce, a ruszył z posad Ziemię, drugi zaś, kierując się szlachetną sprawą oswobodzenia Ziemi świętej spod jarzma niewiernych, ruszył w tym celu po bogactwa nową drogą do Indii, przez co przypadkowo odkrył nowy ląd — Amerykę.

Zdarza się też jednak często w życiu, że człowiek, osiągnąwszy swój wielki cel życia, przymierza się zaraz do następnego przedsięwzięcia, czyli stawia sobie przed sobą nowy cel, a po jego osiągnięciu, zabiera się do jeszcze nowszego, etc. Mogłoby się więc wydawać, że ludzie, stawiając sobie coraz to nowsze i w sumie nieraz trudne do zliczenia cele, a nawet często ze sobą sprzeczne, nie mają tak naprawdę ostatecznego celu wszystkich swoich poczynań. Nieraz przecież widzimy, że ten sam człowiek czasem z niesłychaną wprost energią gromadzi wielkie bogactwa, a potem je po prostu marnotrawi czy porzuca dla innego celu, jak to np. miało miejsce w przypadku Wokulskiego. Zdarzają się też ludzie, którzy równocześnie chcą oddawać się nauce i ubiegać się za sportowymi wyczynami, przez co nieustannie zmieniają swój sposób bycia i plany życiowe. Takie jednak niespokojne duchy ludzkie, przerzucające z jednego celu w drugi, wcale jeszcze nie dowodzą, jakoby wola nasza nie miała ostatecznego celu, w którego posiadaniu szuka swojego szczęścia i pokoju. Fakt powyższy tylko i aż dowodzi tego, iż ludzie swoje chwilowe zadowolenie uważają za cel ostateczny, ale poznawszy błąd swój, starają bądź w innym celu, bądź za pomocą innej drogi trafić do tego, co im wydaje się być szczęściem ostatecznym. To szukanie dowodzi zatem najwyraźniej, że człowiek zdąża nieuchronnie do swego celu ostatecznego, a powyższa trudność powstaje w wyniku tego, że istota ludzka jest wolna w wyborze celów względnie ostatnich, które wiodą (lub nie !) do celu ostatecznego. Błądzą natomiast ci z nas, którzy biorą cel względnie ostatni za cel bezwzględnie ostateczny, przez co zamieniają to, co ma być środkiem, w cel samodzielny. Nie dziwny się więc, że poznawszy w taki czy inny sposób swój błąd powyższy, rzucają się w wir nowych poszukiwań dobra prawdziwego i ostatecznego.

Albowiem wszystkie świadome czynności człowieka bywają speł-

niane zwykle z trzech zasadniczych powodów, a mianowicie w celu korzyści, przyjemności i samodoskonalenia (czyli cnoty). Są to zarazem trzy strony dobra, stąd nic dziwnego, wola ludzka zdąża do takiego dobra. Jego posiadanie daje szczęście człowiekowi, stąd można powiedzieć, że gdy wola zdąża do dobra, to tym samym podąża za szczęściem. W ten sposób motywem ludzkiego działania staje się szczęście, czyli posiadanie dobra. Wszyscy bowiem czynią wszystko dla tej rzeczy — jak powiada Arystoteles — która wydaje się być dla nich dobra¹. Człowiek zresztą nie może chcieć dla siebie czegoś złego, o ile jest to złem rzeczywistym, a nie pozornym. Musiałby bowiem pragnąć rzeczy, które przynoszą mu szkodę, ból, hańbę, wstręt, etc. Tego zaś przecież nikt tak naprawdę nie chce. Gdyby zresztą wola mogła chcieć zło jako zło, to musiałaby również chcieć dobra jako dobra, a wówczas zło i dobro trzeba byłoby podciągnąć pod jedno wyższe pojęcie wspólne, co jest z kolei niemożliwe, ponieważ zło i dobro wzajemnie się wykluczają, podobnie jak fałsz i prawda. Jak zatem rozum nasz nie może mieć za swój przedmiot zdobywanie fałszu, lecz poznanie prawdy, tak i wola nasza nie może pragnąć zła, ale chcieć dobra.

Wszystko zatem, czego wola nasza pragnie, jest albo dobre, albo przynajmniej takim jej się wydaje. Dlatego np. szekspirowski Makbet poprzez zabójstwo zdobywa koronę, a kolejne zbrodnie popełnia dla jej zachowania, bo tylko w koronie ujrzał swoje najwyższe szczęście. Podobnie również liczne na całym świecie nałogi picia alkoholu, palenia papierosów czy używanie narkotyków wydaje się być ciągle dla zbyt wielu pozornym dobrem, etc.

Szczęśliwość jest zatem pewnym stanem posiadania i używania dobra. Jest to jakby trzeci i ostatni zarazem moment w drodze woli ku dobru. Albowiem do jakiegokolwiek bądź dobra zmierzałaby nasza wola, to i tak zawsze ostatecznie pragnie je osiąść i użytkować. Stąd więc szczęśliwość zjawia się niejako u końca każdego aktu woli, a że życie ludzkie, czyli cała suma pojedynczych aktów woli, musi mieć jakiś cel ostatni i najwyższy koniec, przez to i życie każdego z nas zdąża do zupełnej szczęśliwości, ponieważ tak cel ostateczny, jak i szczęście wiekuiste są w gruncie rzeczy tym samym

i jednym pojęciem, które raz to subiektywnie, a raz obiektywnie się zdobywa. W obiektywny bowiem sposób wola nasza kieruje się do dobra jako do swego celu ostatecznego. Gdy zaś dobro takie raz zostało przez nas osiągnięte, to daje nam ono zarazem najwyższą, zupełną i subiektywną szczęśliwość.

W takim razie raz jeszcze się potwierdza, że najwyższym i ostatecznym celem człowieka jest ten cel, do którego zmierzają wszystkie jego czynności, i który nie odnosi się już do celu wyższego. Ten najwyższy cel jest zarazem pierwszym motywem dla ludzkiej woli. Jednakże ten motyw byłby dla niej czymś obojętnym, gdyby u końca jego drogi nie spodziewał się człowiek osiągnąć poszukiwanego przedmiotu i dojść do swego całkowitego zrealizowania. W innym wypadku musiałaby wola wyznaczyć sobie inny cel, jako ten najwyższy, i w nim dopiero znaleźć swoją całkowitą szczęśliwość.

Dlatego filozofowie nigdy właściwie nie spierali się o to, co jest ostatecznym celem człowieka, bo było dla nich pewnikiem, iż była to zupełna szczęśliwość człowieka. Spór natomiast zawsze rodził się wtedy, kiedy próbowano przedstawić, na czym polega owa szczęśliwość. Innymi słowy, problem nie leży w tym, co jest ostatecznym celem ludzkiej egzystencji, ale w tym, co jest istotą ludzkiego szczęścia. Ta jednak kwestia wymaga zbadania w oddzielnym studium.

W kwestii zaś przez nas rozważanej ważne jest jeszcze to, że nie może mieć człowiek kilku celów bezwzględnie ostatecznych. Albowiem wola nasza, w najszerszym znaczeniu, zdąża zawsze do jakiegoś celu, który jest ostatnim bodźcem wszystkich jej działań. Tym celem jest, jak już powiedzieliśmy, szczęście w obiektywnym znaczeniu, a sama szczęśliwość w subiektywnym. Oczywistym jest więc, że wola ludzka, oprócz jej całkowitej szczęśliwości, nie może mieć jeszcze innego celu bezwzględnie ostatecznego. Może natomiast taki cel ostatni składać się z kilku przedmiotów w znaczeniu obiektywnym, ale też wówczas nie można żadnego z nich brać z osobna czy uważać za ostatni i najwyższy cel w życiu ludzkim!

Powiedzieliśmy już bowiem, że cel ostatni w znaczeniu bezwzględnym polega na zupełnej szczęśliwości działającego podmiotu. Gdyby zatem posiadał człowiek dwa lub więcej celów bezwzględnie ostat-

nich, to żaden z nich nie uczyniłby zadość wymaganiom celu najwyższego, gdyż osiągnąwszy jeden, byłby w dalszym ciągu człowiek niezadowolony, zostawiając inne cele, które mogłyby dać mu wreszcie szczęście całkowite.

Przy tym należy pamiętać, że wola nasza jest władzą przyrodzoną. Każda zaś taka władza, bądź to zmysłowa, bądź to umysłowa, zdąża zawsze do jedynego celu. Tak przecież np. zmysł wzroku odnosi się jedynie do widzenia barw światła, a zmysł słuchu tylko do wysłuchania wszystkich tonów dźwięków. Podobnie wygląda z myśleniem ludzkiego umysłu, który nie zdąża tylko do jednej lub drugiej myśli, lecz do znalezienia prawdy, choćby nawet człowiek nie zdawał sobie z tego jasno sprawy. Byłoby więc co najmniej dziwnym bądź też czymś nie na miejscu, gdyby jedna tylko wola nie miała przed sobą wyznaczonego celu ostatecznego? Jak zatem przedmiotem naszej zmysłowości jest przyjemne uczucie, a umysłu prawda ostateczna, tak i przedmiotem woli jest zupełna szczęśliwość.

Przy tym też trzeba jeszcze pamiętać, że wszyscy ludzie są „ulepieni z tej samej gliny” i dlatego mają te same władze, choć mogą w nich zachodzić różnice ilościowe. Musi zatem wola ludzka mieć u wszystkich ludzi ten sam najwyższy przedmiot swoich dążeń. Jeśli ludzie ubiegają się w rzeczywistości za różnymi celami, to jednak są to ich względne cele ostateczne, bo w gruncie rzeczy wszystkie one szukają szczęścia całkowitego. Nie tylko bowiem Horacy w swojej satyrze dostrzegął, że ludzie jednych stanów uważają się za nieszczęśliwych, i dlatego wychwalają szczęście ludzi innych stanów². Nieraz się przecież słyszy narzekania żołnierzy na trudy służby wojskowej, a za to wychwalających szczęście spokoju życia cywilnego, ale i cywile, znudzeni często niemało monotonią swojego stanu, ogładają się nieraz za żołnierską zawieruchę; mieszczuchy zaś zazdroszczą rolnikom, a ci znowu mieszkańcom miast; panny natomiast zazdroszczą mężątkom, i na odwrót. Ich wzajemne narzekania nie ucichną nawet wtedy — przyzna niejeden rację Horacemu — kiedy rzymski Jowisz pozwoli im się zamienić swoimi rolami, ponieważ w żadnym stanie nie można być zupełnie szczęśliwym, a w każdym można być jedynie względnie szczęśliwym. Nic więc

dziwnego, że ludzie wybierają sobie różne stany jako cele względnie ostateczne, gdyż im się zdaje, że w każdym mogą dostąpić szczęścia. Jest bowiem w nas różna siła intuicji, która wraz z indywidualną naszą organizacją (predyspozycją) oraz z różnymi bagażami doświadczeń i stopniem wykształcenia, powoduje to, że jedni z nas uważają to za złe, co inni z kolei mają za dobre. Rozpatrując zatem obiektywnie kwestię szczęścia, należy powiedzieć, że różnym ludziom różne cele przedstawiają się jako godne wszelkiego wysiłku i dążenia, przez co ich drogi się rozchodzą, natomiast rozważając ją subiektywnie powiemy, że do szczęścia wszyscy ludzie dążą, żeby być szczęśliwymi, i w tym właśnie ze sobą się schodzą.

I choć każdy z nas inaczej pojmuje swoje szczęście, to jednak każdy pragnie go dostąpić. Każdy bowiem chce być szczęśliwym, ponieważ kocha siebie samego, z tym że jednemu się zdaje, że będzie szczęśliwym, gdy idzie za głosem swego powołania, drugiemu natomiast podoba się tylko to, co dogadza jedynie jego zmysłom. Stąd najprawdopodobniej tych, którzy tylko siebie kochają i swojej wyłącznie szukają korzyści nazywa, Arystoteles i inni egoistami lub samolubami (gr. *filautous*). Z drugiej jednak strony nie należy zapominać o tym, iż każdego człowieka największym przyjacielem jest on sam, stąd wydaje się, że każdy winien najbardziej kochać siebie samego. Dlatego też uważa się za Arystotelesem, że człowiek, który kocha swoją tzw. część zmysłową, czyli dogadza jej przeróżnymi bogactwami, rozkoszami czy innymi zbytkami cielesnymi, jest po prostu egoistą w pierwszym, pogardliwym znaczeniu greckiego słowa *filautous*. Kto natomiast pokochał przedniejszą część swojej natury, a mianowicie sferę duszy i stara się ją ubogacić w liczne cnoty, do niego również będzie się odnosić to greckie słowo, ale już w drugim, pozytywnym znaczeniu, określającym poniekąd człowieka cnotliwego³. Często też w problematyce celów ludzkich niemały udział bierze indywidualny charakter człowieka. Sam natomiast charakter może być dwojako rozumiany. Raz w znaczeniu materialnym jako znak wyciśnięty na rzeczy, po którym ją poznajemy, np. odcięnięte w ziemi ślady zwierząt. Drugi zaś raz w znaczeniu moralnym, wyrażającym się we wszystkich czynnościach istoty działającej,

w których przebija pewna regularność, tendencja, sposób stałego zachowania się, etc. Charakter też może być bądź na wskroś metafizyczny, gdyż jest ważnym czynnikiem naszej indywidualności, który rozpoczyna się od chwili wstąpienia duszy w ciało, a zatem jako taki sięga także i poza doczesność, albo też mieć charakter empiryczny, który jest po części swej przez nas wyrobiony, a po części nam przyrodzony, czyli dany nam w chwili przyjścia na świat. W istocie bowiem swojej charakter danego człowieka składa się z mnóstwa przymiotów, które mówiąc obrazowo do połowy tkwią w ludzkiej duszy, a do połowy znajdują się w jego ciele. Trzeba bowiem wiedzieć, że charakter przynosimy ze sobą na świat niezależnie od naszej woli, ale i jest też on w nas czymś początkowo niewyrobionym. Innymi słowy, jest on w chwili narodzin człowieka jeszcze nie wyrobioną indywidualnością, czyli że jest, jakby wyrobiskiem gliny, z której można wyrobić do pewnego stopnia dowolne dzieło. I jak bez artysty nie można ukształtować z gliny gotowego dzieła, tak i bez pracy początkowo rodzica czy nauczyciela, a potem samego siebie, nie" da się wychować cnotliwego człowieka.

Sam natomiast fakt istnienia w ludziach różnych charakterów przemawia na korzyść poszukiwań przez człowieka swego celu ostatecznego. Charakter bowiem, jaki by on nie był, jest zawsze tendencją zmierzającą do jednego i tego samego celu, i to bez względu na zewnętrzne czy nawet w nas samych znajdujące się przeszkody. Ceniśmy przy tym sobie tzw. ludzi z charakterem, czyli posiadających stabilny, wyrobiony charakter, gdyż jesteśmy na ogół przekonani, że w określonym wypadku w ten sposób postąpią, a nie inaczej. Takie postępowanie ludzi pozwala zarazem stwierdzić, że człowiek ma przed sobą wytyczony jakiś jeden cel najwyższy, który jest nie tylko bodźcem całego jego życia, ale i motywem jego czynów. I choć w życiu często spotykamy tzw. chwiejne czy złe charaktery, to jednak czujemy wewnętrznie, że tak być nie powinno, i dlatego szukamy wzorców i te stawiamy sobie i innym za wzór do naśladowania, zwłaszcza tym, którzy nie mają jeszcze wyrobionego charakteru. Co więcej, żądamy nawet wewnętrznie, by w każdej powieści, w każdej sztuce teatralnej, w każdym filmie od początku do końca charakter

danej postaci był zachowany i konsekwentnie przeprowadzony. Gdy się tak dzieje, to chwalimy pisarza czy reżysera, uznając go za mistrza, a jego dzieło nazywamy arcydziełem, ale gdy nie wywiązuje się z naszych żądań, to w jego naganie brakuje nam zwykle słów, a o jego dziele szybko potomność zapomina. Analiza choćby postaci ze sztuk Sofoklesa czy Szekspira potwierdza ten sąd w zupełności. W dziejach natomiast ludzkich tak starożytni Rzymianie, jak i pierwsi chrześcijanie mieli bodaj najwięcej ludzi z wyrobionym charakterem, i dlatego do dziś ich podziwiamy.

W świetle powyższych ustaleń można powiedzieć, że ostateczny cel każdego życia ludzkiego, tj. szczęśliwość, składa się z dwóch głównych czynników, które wzajemnie się uzupełniają, a mianowicie z pewnego stanu duszy z pewnej przyczyny, której on jest skutkiem. Taki stan duszy jest szczęściem subiektywnym, choć w mowie potocznej i ten stan zwie się szczęściem, i obiekt, który je sprawia. Jak bowiem inaczej traktuje się np. słowa: „posiadanie bogactwa jest najwyższym szczęściem”, co znaczy po prostu tyle, że posiadanie bogactw materialnych daje nam wewnętrzną satysfakcję, którą nazywamy szczęściem. Jeżeli zatem o pierwszym się mówi, to o drugim się myśli, gdyż drugie bez pierwszego nie miałoby odpowiedniej wartości.

Jeżeli więc mędrcy wszystkich czasów zgadzali się na ogół co do szczęścia subiektywnego, czyli na to, że każdy człowiek pragnie być szczęśliwym, to różnią się czasem bardzo w oznaczeniu obiektywnej przyczyny, która może wywołać wspomniane szczęście subiektywne. Innymi słowy, różnili się, różnią i chyba w przyszłości też będą się różnić w określeniu dobra najwyższego (*summum bonum*), albo, co na jedno wychodzi, w zdefiniowaniu ostatniego celu człowieka (*finis ultimus*). W samej tylko starożytności Varron naliczył aż 288 różnych zdań w tej kwestii, które następnie sprowadza do dwunastu głównych, co i tak jest liczbą niemałą i nie rozwiązującą w zasadzie całej sprawy⁴. Te jednak różnice zdań dowodzą przede wszystkim ogromnej ważkości przedmiotu celu ostatecznego, czyli prawdziwego szczęścia człowieka. Albowiem kwestia ta nie od dziś jest najważniejszą, najwyższą i najżywotniejszą w życiu każdego człowieka.

Nic więc też dziwnego, że w tej sprawie chyba najczęściej błędzono w historii myśli ludzkiej, ponieważ nie da się tej kwestii należycie rozwiązać bez znajomości Boga i stosunku człowieka do Niego. Dlatego już w starożytności filozofowie, starający się znaleźć receptę na szczęście, wypisywali ją nieprawdziwie ze względu na błędne pojęcie Boga jakie wówczas panowało w mitologii. Może więc nie należy tak bardzo się dziwić temu, że w tym czasie niektórzy mędracy greccy zwątpili zupełnie w to, że może człowiek kiedykolwiek dostąpić prawdziwego szczęścia. Twierdzili raczej, że nikt ze śmiertelników nie jest szczęśliwym (*mortalium nemo est felix*), albo też za Pliniuszem powtarzali, że za szczęśliwego można uważać tego, o którym można powiedzieć, iż nie jest nieszczęśliwym (*qui jure did non infelix potest*). Jednakże takie ich poglądy, jak i dziś zresztą wielu, należy nazwać sceptycyzmem, bo jeśli uważa się, że celem życia ludzkiego jest szczęście, ale człowiekowi nie daje się zobaczyć tego szczęścia żadnym sposobem i jego dostąpić, to nic innego mu się nie pozostawia jak tylko czarną rozpacz. Dlatego żeby uchronić człowieka przed wszelkiego rodzaju sceptycyzmem, agnostycyzmem czy innym błędnym poglądem na istotę szczęścia, należy ją właściwie rozpatrzeć, co jest już jednak przedmiotem innych, nie mniej pasjonujących rozważań.

PRZYPISY

¹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, I, c. 1, 1094 a 1-2; por. tegoż: *Polityka*, I, c. 1.

² Horacy: *Satyry*, ks. I, sat. 1.

³ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, IX, c. 8.

⁴ Św. Augustyn: *De civitate Dei*, XIX, 1.

Wojciech Kaute

Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego a synteza dziejów Polski Joachima Lelewela

Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego od czasu jej powstania w latach siedemdziesiątych XIX wieku funkcjonuje w kulturze w ustalonej interpretacji. Zgodnie z deklaracjami samego Bobrzyńskiego jest to koncepcja dziejów Polski podporządkowana idei „silnej władzy”. Idei tej jednak nie poddaje się głębszej analizie, uznając, że jest ona zrozumiała sama przez się: „silna władza” to władza przeciwstawiona władzy „słabej”. Synteza Bobrzyńskiego to tu — ostatecznie — koncepcja przyznająca państwu pierwszeństwo wobec społeczeństwa, uznająca priorytet rządu wobec jednostki.

Nie jest zatem przypadkowe to, że do tej syntezy — tak zinterpretowanej — miały i mają miejsce nawiązania różnych nurtów politycznych. Każda orientacja polityczna musi deklorować, że władza, którą posiada, czy też, którą chce zdobyć, ma być „silna”; władza „słaba” nie jest władzą. Jest to, zgłaszany przez każdą orientację polityczną, postulat karności, niezależny od przyznawanego zakresu legitymizmu, a więc ustalenia granic — różnych w różnych nurtach politycznych, w ich ideologiach i programach — tej karności. Jak się wydaje, taka interpretacja syntezy Bobrzyńskiego jest powierzchowna i stanowi jej duże uproszczenie.

Synteza historyczna

Podstawową kwestią dla zrozumienia istoty i znaczenia koncepcji dziejów Polski Kobrzyńskiego jest problem ustalenia, co to jest synteza historyczna. Synteza historyczna to rekonstrukcja dziejów, określona wizja przeszłości, przedmiot historiografii. Jej treść powstaje w efekcie takiej czy innej selekcji faktów, przy całym skomplikowaniu pojęcia „fakt historyczny”. W procesie syntetyzowania „faktów” powstaje narracja, pewna całość.

Refleksja nad syntezą wiąże się z najbardziej skomplikowanymi problemami filozofii. To zagadnienie odpowiedzi na pytanie — mające długą jak filozofia tradycję — o możliwość dotarcia do prawdy w sytuacji właściwej *hominis sapientis*, gdy poznanie człowieka — on sam — jest częścią poznawanego przedmiotu, bytu. To problem rozstrzygnięcia, w jakim zakresie istnieje możliwość rekonstrukcji dziejów „wie es eigentlich gewesen war”. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że — z jednej strony — w takiej rekonstrukcji nie można umieścić się wewnątrz czasu minionego; przeszłość w sensie ontycznym nie istnieje. Z drugiej strony, nie można przyjąć, iż następstwa opisywanych zdarzeń są nam równie nieznanne, jak ich uczestnikom; każdy opis przeszłości jest selekcją faktów z punktu widzenia — znanych nam — ich następstw. Skoro tak jest, to dla uniknięcia niebezpieczeństwa modernizacji, fałszu, powstaje pytanie o kryteria selekcji.

Synteza historyczna to efekt łączenia wyodrębnionych w drodze analizy fragmentów dziejów. Nie każde jednak połączenie tych fragmentów stanowi opracowanie syntetyczne. Jeżeli jest to mniej lub bardziej mechaniczne ich połączenie, to mamy wówczas do czynienia z czymś, co nie jest opracowaniem syntetycznym, a tylko do tego pretenduje, czy też za nie uchodzi. Synteza historyczna w sensie właściwym to takie wiązanie fragmentów dziejów, w wyniku którego powstaje całość, w tym rozumieniu, że jest to całość koherentna. Treść syntezy jest rezultatem selekcji, jej warunkiem podstawowym — co nie oznacza, że wystarczającym — jest koherencja.

Rekonstrukcja przeszłości będąca syntezą za fundament przyjmuje

taką czy inną teorię. Teoria to podstawa historiografii, przedmiot analiz tej części jej metodologii, która zajmuje się tzw. wiedzą pozaźródłową. Jej najistotniejszym składnikiem jest określony „pogląd” na dzieje, filozofia dziejów. Filozofia i historiografia zasadniczo różnią się od siebie. W filozofii myśl zmierza do ujęć systematycznych i jednoznacznych, gdy historiografia operuje przede wszystkim idioqramami. Bez filozofii, filozofii dziejów nie da się jednak skonstruować syntezy historycznej.

Synteza historyczna, rozumiana jako rekonstrukcja dziejów obejmuje nie tylko przeszłość. Jest ona zawsze tworzona przez konkretną współczesność. Historiografia, siłą rzeczy, obejmuje także terażniejszość. „Historia — pisze Fernand Braudel — jest jednocześnie wiedzą o przeszłości i nauką o terażniejszości — tym, «co się stało», i o tym, «co się staje», podejmującą trud rozróżnienia w każdym z «czasow» historycznych, dotyczących dnia wczorajszego czy też dnia dzisiejszego, tego, co trwa i uwiecznia się z siłą, oraz tego, co tylko prowizoryczne, czy nawet efemeryczne”¹. Terażniejszość zresztą *de facto* nie istnieje. Każda terażniejszość jest właściwie dopiero co minioną terażniejszością, a więc niedawną przeszłością.

Terażniejszość — z kolei — skłania do spojrzenia w przyszłość. Historiografia ujmując — poprzez terażniejszość — przyszłość, ma w perspektywie, w mniejszym lub większym zakresie, czas przyszły. „Jeśli nie wszyscy i nie zawsze — to przynajmniej najwięksi, twórcy szkół i kierunków, Voltaire i Guizot, Michelet i Thierry, de Toqueville i Niebuhr, Lelewel i Czernyszewski — wszyscy oni wiedzieli, dlaczego i po co zajmują się historią, wiedzieli czego i dlaczego w niej szukają” — konstatuje Witold Kula². „Jednym z podstawowych motorów pchających ludzi do zajmowania się przeszłością jest ciekawość przyszłości. Jeśli nie jest to prawdziwe w stosunku do rzeszy bezpretensjonalnych antykwarystów — to jest to prawdziwe zwłaszcza wobec wielkich uczonych (...) i... laików”³. W przekonaniu W. Kuli „nie wchodząc (...) w sprawę wartości poznawczej przewidywań opartych na analizie przeszłości — stwierdzić trzeba, że innej bazy do przewidywań społecznych społeczeństwa ludzkie nie mają, a bez przewidywań żyć nie mogą”⁴.

Jednym z najistotniejszych składników teorii, stanowiącej podstawę syntezy, jest nauka o polityce. Nauka o polityce to refleksja o państwie i prawie. Zawiera ona problemy związane z rozumieniem mechanizmu władzy, kwestie usytuowania jednostki w społeczeństwie i państwie, a także koncepcje stosunków między narodami i państwami. W syntezie przyjmuje się taką czy inną teorię polityczną, która — obok filozofii — wyznacza kształt narracji. Nie ma syntezy historycznej bez doktryny politycznej.

Synteza dziejów Polski: „optymizm” — „pesymizm”

Dzieje Polski w zarysie Kobrzyńskiego, praca, która od jej ukazania się w 1879 roku doczekała się szeregu wydań, to synteza w sensie właściwym. Rzecz w tym, iż dla zrozumienia jej istoty niezwykle ważna jest kwestia ustalenia, co to jest synteza dziejów Polski. Synteza dziejów Polski to rekonstrukcja dziejów Polski, określona wizja przeszłości Polski. Jej treść, jak każdej, jest rezultatem selekcji, stanowi ona, jak każda, koherentną całość. Problem w tym, iż ta synteza od początku czasów nowożytnych do współczesności, niezależnie od tego, kto jest jej autorem, jakie tezy i treści przedstawia, wykazuje istotną odmienną w porównaniu do syntez dziejów innych narodów, tworzonych na gruncie ich kultury. Jest to jej uwarunkowanie. Synteza dziejów Polski jest uwarunkowana przez to, że — po pierwsze — podstawowym problemem dla historiografii w rekonstrukcji dziejów Polski jest kwestia zrozumienia „swoistości” tych dziejów od początku czasów nowożytnych. „Centralnym chyba zagadnieniem historii polskiej było i jest zagadnienie tej swoistości drogi Polski, która szła odwrotnie niż cała Europa” — pisze Jan Adamus⁵. Istnieje potrzeba zrozumienia „tej głównej zagadki dziejów polskich”⁶.

Po drugie, od początku czasów nowożytnych do współczesności ma miejsce w kulturze polskiej, co ma mniejszy lub większy wpływ na historiografię, krytyka *status quo* w Polsce; krytyka formułowana mniej lub bardziej jednoznacznie i *expressis verbis*. Krytyka ta ma

miejsce albo z pozycji „optymizmu”, albo z pozycji „pesymizmu” — żeby pozostać przy tradycyjnych kategoriach. Diagnoza krytykowanego *status quo* w obu poglądach jest odmienna. W ujęciu „optymizmu” rzeczywistość w Polsce, zło, jakie ma miejsce, jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane ideały jej kultury. Wedle „optymisty” brak realizacji wzorów kultury, które on akceptuje, wynika w dużym stopniu z winy samych Polaków. Wobec powyższego program naprawy sprowadza się w „optymizmie” do postulatu uzgodnienia rzeczywistości z tymi wzorami. W ujęciu „pesymizmu” zło, jakie ma w Polsce miejsce, nie jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane ideały jej kultury, lecz przeciwnie. Wedle „pesymisty” jest to efekt tego, iż wzory kultury są błędne. W „pesymizmie” program naprawy sprowadza się do postulatu zasadniczych zmian tych wzorców.

„Optymizm” — Lelewel

Najbardziej obszerny i precyzyjny wykład „optymistycznej” koncepcji „swoistości” drogi Polski przedstawił Joachim Lelewel. Jest to przede wszystkim jego dzieło pt. *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (wydanie francuskie — 1844, wydanie polskie — 1855), praca, która w historii historiografii nie doczekała się opracowania monograficznego i jest cytowana raczej rzadko. Naczelną kategorią filozofii dziejów w syntezie Lelewela jest kategoria „wolności”, jest to, po pierwsze, „wolność” jednostki od dominacji władzy. Po drugie, jest to „wolność” od wyzysku ekonomicznego. „Wolność”, tak rozumiana, należy do istoty kultury Słowian, a szczególnie Polaków. Lelewel tak charakteryzuje „przymioty słowiańskiego plemienia”: „Miłość narodowości i wolności (...) szczególnie Słowian oznacza; gościnność i słodycz obyczajów im właściwa; wyobraźnia smętna, nie unosi ich do fanatyzmu (...). Opóźnieni w tej materialnej cywilizacji o jaką zachodnie strony gonią, w urządzeniu towarzyskim i obywatelskim ich szczęście zapewniającym prześcignęli mnogą narodów liczbę. Mierność zdolności ich pozorna jest, dlatego, że ich

zwyczaje i pojęcia nie są zgodne z tym co im obca narzuca cywilizacja⁷. Tak zaś charakteryzuje „przymioty” Polaków; jest to: „gościnność, wspaniałość, otwartość, zamiłowanie wolności. (...) Szukając rzeczywistości w polityce, ich działania prozaiczne, jasne; (...) W postępie wygod i cywilizacji materialnej, gościnność przeobrażała się we wspaniałość. (...) Do życia politycznego nie tyle powodowały ich chęć sławy albo próżność, co przywiązanie do narodowości a miłość wolności i niepodległości; (...) Wymawiano im lenistwo i mały pociąg a wstręt do rzemiosł i przemysłu; małą dbałość o siebie, niestatek, nieprzezorność, płochość; kto jednak zważy jak byli całkiem obywatelstwem i rolnictwem zaprzątzeni wyznać musi, że ma przed sobą ludzi powołania statecznych co pracowali nie przerzucając się w inne. (...) Dobrze jest dostrzegać ich łatwe, niewymuszone, bez przysady ruchy, owoc niepodległości i swobody; prostotę z powagą, uprzejmość z republikancką rubasznnością, przejmując stron zachodnich etykiety przydzielili ją wyrazem godności; jeśli co sobie przyswoili z pompy lub uniżoności wschodu, uszlachetnili to i zatarli pochodzenie⁸.

Polska wedle Lelewela stworzyła „cywilizację” odmienną od tej, jaka ukształtowała się w Europie w czasach nowożytnych. „Potomność jeżeli nie zapłacze surową będzie w ocenianiu rozumu wielku naszego: a my pytać się możemy siebie, przy pięknych słowach, dokąd dążymy? Wiek oświecenia, cywilizacji, postępu, wynalazków, nowych postrzeżeń, wzniosłych pomysłów, toczy się w opacnym kole — pisze. (...) Obejrzyj się co się ze swobodą osobistą dzieje? Przemysł protegowany: ruszajże błąkać się w odmęcie zawad, przepisów, zastrzeżeń, formalności, utrudzeń. Mnoży się gałganów na świecie a nie ma ich dosyć na wyroby potrzebnego papieru. Ułatwione komunikacje: ruszaj wiatrem: bariera, roгатki, paszport twój, granica, duana przetrząśnie, omaca, rozepnie, rozmama, puści; a gdzie się obrócisz wszędzie ujrzyś dopatrujących by mieli powód zatrzymać, uwięzić; zawsze podejrzany, zawsze czujesz się więźniem. Cywilizacja woła, skruszyć niewołą, wyzwalać, równość między ludźmi, a na wszystkie zastawki kuje pęta i więzy, aby w powszechnym więzieniu wszyscy się w nich zarówno rozlubowali⁹. Lelewel

przeciwstawia cywilizacji Europy nowożytnej — „cywilizację”, jaka istnieje w Polsce. „Cudzoziemcy — twierdzi — sądzą o nas z siebie, a ich ciemnym i uprzedzonym wyobrażeniem stawić czoła mogliśmy jedynie wyjaśnieniem prawdy, gdyby do tego był czas. My zaś od dawna, a to się wzmogło w tułactwie, rezonujemy z francuska, niepomni, że u nas trocha inaczej było w Koronie, trocha inaczej w Litwie, trocha inaczej na Rusi; a wszędzie zupełnie inaczej, aniżeli we Francji”¹⁰. W Polsce — pisze — „Mieliśmy ludzkość, równość, braterstwo, wolność, użycie posiadłości swobodne, domy otwarte baz dzwonek, bezpieczeństwo, bogobojność, byt, niepodległość, uznanie siebie”¹¹. Jest zatem Lelewel przeciwny „analogii mylnie chwycionej”¹² z Zachodu, bo „posada i stan towarzyski wschodnich europejskich krain były całe inne”¹³. I postuluje: „Nie radźmy się dziejów zachodnich, ale postępu zdarzeń miejscowych lub pobliskich, które mogą coś podobnego do prawdy nastreczyć, na wnioski do prawdy podobne naprowadzić”¹⁴.

Lelewel przeciwstawia państwom w Europie nowożytnej — państwo, jakie istnieje w Polsce. Państwo w Polsce to „gminowładztwo” — „wszechwładztwo ludu”. Jego fundamentem jest „duch obywatelski”, „duch narodowy”, „duch gminny”, „samowładztwo narodowe”, „rozsądek narodowy”, „myśl narodowa”, „obywatelstwo”, „obywatelski umysł”, „myśl obywatelska”, „uczucie narodowe”, „duch Rzeczypospolitej”. „Gminowładztwo” to takie funkcjonowanie państwa, gdzie jednostki-obywatele działają na rzecz dobra publicznego tak, że każda inicjatywa jest to inicjatywa indywidualna. Na dobro publiczne składają się prawa indywidualne — takie same dla każdego. „Gminowładztwo polskie stoi bez przewodnika, działa tłumnie przez pojętą zasadę”¹⁵.

Synteza Lelewela to, z jednej strony, akceptacja i obrona archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej — rozumianej *sensu largo*, jako ogół wartości, norm, wzorów, postaw i zachowań dotyczących relacji: obywatel — władza, władza — obywatel. Jest to akceptacja „swoistości” drogi Polski. „Cywilizacja” w Polsce, równoznaczna z „ludzkością” i „wolnością”, oraz państwo w Polsce, gwarantujące autentyczną „równość”, różnią się od cywilizacji

i państwa w Europie w czasach nowożytnych *in plus*. Z drugiej strony Lelewel konstatuje w Polsce u progu czasów nowożytnych „upadek”. Jest to „upadek” kultury, kultury politycznej. W jej periodyzacji po okresie „samowładztwa” (lata: 860-1139), „możnowładztwa” (lata: 1139-1374) i „gminowładztwa szlacheckiego” (lata: 1374-1607) ta ostatnia data (rokosz Zebrzydowskiego — bitwa pod Guzowem) wyznacza początek okresu „gminowładztwa szlacheckiego w zawichrzeniu” (1607-1795). Od tego czasu istnieje podstawa dla krytyki *status quo* w Polsce. „Upadek” to proces, „kiedy w politycznym ruchu naród zawodu doznaje; (...) mimo woli pojęcia swe koszlawi, drażni się, fanatyzuje, a skutkiem tego są nieład w jego myśli, nieład w kraju; rozdziera się ze swą bracią, bo się szarpie w błędzie”¹⁶. Jest to „szczerze przywiązanie do zwyczajów i ustaw, ale poniżenie i upadek ducha narodowego”¹⁷, „zesłabnienie ducha i krzepkości narodowej”¹⁸, „letarg polityczny”¹⁹. W przekonaniu Lelewela w Polsce od początku XVII wieku istnieje „nieład, anarchią zwany”²⁰.

Nie oznacza to jednak, twierdzi Lelewel, że anarchia w Polsce to „upadek” jej „cywilizacji” i państwa. Przeciwnie. Jest to tylko ich „zawichrzenie”. Anarchia w sensie właściwym ma miejsce w Europie. „Cudzoziemcy mimowolnie anarchii polskiej cześć oddają zapatrując się na nią pod względem moralnym — pisze. Nie braknie anarchii wszędzie, które się toczą pod firmą porządku. Boć są anarchie dynastyczne, intryg dworskich, ustawicznych zmian ministrów, bankructw, ordonansów i ukazów, anarchie bezecne, gnębiące, narody upadające. (...) Są to anarchie zachwalanego porządku, podległości i niewoli; Polska jest anarchią swobody”²¹. Jest to „anarchia na baczenie zasługująca”²². W konsekwencji podziela rady Jana Jakuba Rousseau, jakich ten udzielił konfederatom barskim. „Nie wznosicie twierdz, mówi im — relacjonuje stanowisko Rousseau Lelewel; nie utrzymujcie stałego wojska, nie myślcie o przemyśle lub policji; zaklina ich na wszystko, aby tronu dziedzicznego nie tworzyli: ujmijcie królowi rozdawnictwo łask, powściągnijcie ministrów waszych władze, senat wasz przeistoczcie w senat senatorów obieranych, poprawcie zarząd i zawiadowanie krajem, obdarzcie szlachectwem, obywatelstwem cały wasz lud, urządźcie lepiej sejmy,

sejmiki, konfederacje, naprawiajcie, polepszajcie a nie zmieniajcie nic w instytucjach waszych, pomnąc, że jacymi jesteście, toście im obowiązani"²³.

„Pesymizm” — Bobrzyński

Synteza dziejów Polski Lelewela oddaje istotę i treść archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej. Ten archetyp stworzyła szlachta, ukształtuje on jednak — w większym lub mniejszym zakresie — przekonania i postawy innych grup społecznych. Synteza dziejów Polski Bobrzyńskiego to najbardziej radykalne wystąpienie przeciwko syntezie Lelewela. *Dzieje Polski w zarysie*, w ujęciu współczesnej historii historiografii, „stanowiły nie pierwszą wprawdzie w naszej historiografii, ale z pewnością najwybitniejszą, najgłośniejszą i najbardziej konsekwentną odpowiedź na Lelewelowską wykładnię dziejów Polski, ze wszystkimi jej intelektualnymi, a także politycznymi i społecznymi konsekwencjami"²⁴. Jest to zatem, jak wolno sądzić, najbardziej radykalna krytyka archetypu kultury polskiej.

„Czytając pogląd Lelewela, dziwimy się dzisiaj, jak można było popaść w takie zбочenia i błędy — twierdzi w punkcie wyjścia swojej krytyki Bobrzyński. Słyszac nieustannie podnoszoną wolność, dziwimy się, jak można było spuścić z oka drugi warunek zdrowego rozwoju każdego narodu, mianowicie siłę i sprężystość jego władzy rządowej"²⁵. „Zasadniczy błąd całego Lelewelowskiego poglądu wystąpił jednak jaskrawo w swoich logicznych wynikach — pisze. *Dzieje Polski* w ten sposób na teorii gminowładczej zbudowane nie dały się pogodzić z dziejami innych spóczesnych państw i narodów, które na absolutyzmie się wychowały, na sile rządu swoją opierają świetność. Jeżeli więc cały pogląd Lelewela nie miał upaść, należało tę sprzeczność koniecznie usunąć. Dokonano tego ku zupełnemu własnemu zadowoleniu, lecz w jaki sposób! Usunięto naród polski i jego przeszłość spod praw ogólnych, którym w rozwoju swoim ulegają inne narody, przyznano mu wyjątkową rolę i posłannictwo

ludzkości i dla tej misji pozwolono mu istnieć bez poszanowania rządu i prawa, bez wojska i podatków. Żądano od innych narodów, aby zapoznając własne korzyści i zyski, korzyły się przed wybrańcem. Był to już zupełny obłąd"²⁶.

Synteza Bobrzyńskiego to „pesymistyczna” koncepcja „swoistości” drogi Polski. Naczelną kategorią w tej koncepcji jest kategoria „siły”. Jest to, po pierwsze, „siła” jednostki, kiedy ta usytuowana jest w strukturze — społeczeństwie, państwie. Po drugie, jest to „siła” tworzenia dorobku ekonomicznego. „Siła”, tak rozumiana, należy do istoty kultury krajów Europy nowożytnej, do istoty kultury Zachodu.

Bobrzyński podziela przekonanie Lelewela, iż Polska stworzyła „cywilizację” odmienną od tej, jaka ukształtowała się w Europie w czasach nowożytnych. Fakt ten jednak poddaje zdecydowanej krytyce. Według niego historia Polski od XVI wieku robi „wrażenie raczej młodocianych porywów i niebezpiecznych igraszek niż dojrzałej pracy i mąskich zapasów, a wrażenie nie mija się zupełnie z rzeczywistością"²⁷.

Autor *Dziejów Polski w zarysie* przeciwstawia państwu w Polsce — państwa, jakie istnieją w Europie nowożytnej. Istota tych państw da się sprowadzić do jednego modelu. Jest to „państwo prawne” — „równowaga społeczne”. Jego fundamentem jest „organizacja”. „Nowożytne państwo prawne” to takie funkcjonowanie państwa, gdzie jednostki-obywatele działają tak, że jest to działanie w strukturze. Na dorobek zbiorowości składa się realizacja uprawnień jednostek; są one dla każdej jednostki różne. Państwo w Europie nowożytnej to urzeczywistnienie „zdrowej wolności, to jest wolności idącej w parze z porządkiem i prawem"²⁸.

Synteza Bobrzyńskiego to, z jednej strony, brak akceptacji i krytyka archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej. Jest to brak akceptacji „swoistości” drogi Polski. „Cywilizacja” w Polsce oraz państwo w Polsce w czasach nowożytnych różnią się od cywilizacji i państwa w Europie *in minus*. Z drugiej strony Bobrzyński stawia tezę, iż „pozostając Polakiem, nie potrzeba w myśli swojej i dążeniach się cofać, (że) można iść równym krokiem z najnowszym rozwojem ludzkości"²⁹.

„Upadek” Polski, twierdzi Bobrzyński, to nie tylko „zawichrzenie” jej „cywilizacji” i państwa. Przeciwnie. Jest to fakt nieistnienia cywilizacji i państwa po prostu, anarchia w powszechnie przyjętym tego słowa znaczeniu. Jego książka przedstawia „katastrofę, jakiej widownią stały się dzieje polskie w ciągu trzech ostatnich stuleci”³⁰. W konsekwencji Bobrzyński formułuje następujący program: „Musimy przyznać się do błędu, ażeby z nim zerwać. Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa swawoli w przeszłości, ażeby dzisiaj je rozpoznać i tępić, ażeby zbudzić w sobie ducha karności, łączności i zgody. Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa zabijającej równości, ażeby w dzisiejszej pracy społecznej uszanować jednostki, przodujące siłą swojej tradycji, talentu, wykształcenia, zasług, ażeby zdrową hierarchię wyrobić i utrzymać, ażeby jedni umieli prowadzić, a drudzy ich popierać i słuchać. Musimy odsłonić w całej grozie skutki lekkomyślnych, na chwilowym uczuciu polegających porywów, ażeby, zachowując zapą, zbudzić w sobie zmysł polityczny, wyzyskanie warunków, męską energię wytrwania i pracy”³¹.

„Silna władza”

Synteza dziejów Polski Bobrzyńskiego, jego koncepcja „siły i sprężystości władzy rządowej”, usytuowana w opozycji do syntezy Lelewela, jest główną kontrowersją kultury polskiej wokół tożsamości politycznej Polaka. Nie idzie tu o jej zawartość erudycyjną. Ma ona w miarę rosnącego dorobku historiografii coraz mniejsze znaczenie. Tu idzie o jej fundamenty, główne idee. Struktura syntezy Bobrzyńskiego jest zasadniczo taka sama jak ujęcia Lelewela. I w jednej, i w drugiej idzie o cywilizację państwa; o usytuowanie w ich kontekście człowieka, jednostki. Obie zakładają istnienie tego, co można ująć jako „indywidualność” Polski, polskość. I jedna, i druga przyjmuje jako „fakt” istnienie „swoistości” drogi Polski od początku czasów nowożytnych. Co więcej, synteza Bobrzyńskiego ma nie tylko taką samą strukturę, jak ujęcie Lelewela, ale także ten sam świat

wartości. Jak o tym była mowa, podstawowym pojęciem w koncepcji Bobrzyńskiego jest kategoria „siły”, przeciwstawiona „wolności” — kategorii podstawowej w koncepcji Lelewela. Przy przyjęciu intuicyjnej interpretacji tych pojęć „siła” wyklucza „wolność”, a „wolność” pozostaje w sprzeczności z „siłą”. Tak jednak w syntezie Bobrzyńskiego, a także w syntezie Lelewela, nie jest. Bobrzyński nie postępuje kategorii „wolności”, jeżeli ta jest rozumiana, tak jak w myśli Lelewela, jako „wolność” jednostki od dominacji władzy, a także jako „wolność” od wyzysku. Z kolei Lelewel nie postępuje kategorii „siły”, kiedy ta jest rozumiana, tak jak później w myśli Bobrzyńskiego, jako „siła” jednostki usytuowanej w strukturze społecznej, a także jako „siła” tworzenia dorobku ekonomicznego. W koncepcji Bobrzyńskiego idzie i o „siłę” i o „wolność”, tak jak w koncepcji Lelewela idzie — wbrew obiekcji Bobrzyńskiego — i o „wolność”, i o „siłę”.

W tradycyjnej interpretacji, i taki jest pogląd Mariana Henryka Serejskiego, istota syntezy Bobrzyńskiego to „idea państwa”³². Bobrzyński wychodzi, twierdzi Serejski, „z założenia od nadrzędnej roli państwa i stosuje jednolite kryterium oceny — rację stanu”³³. Synteza Lelewela to „koncepcja dziejów Polski ujęta z punktu widzenia idei narodu”³⁴. Jak się wydaje, alternatywa: „państwo” — „naród” nie oddaje istoty odmienności obu ujęć. Nie ma w myśli Bobrzyńskiego przeciwstawienia kategorii „państwa” — kategorii „narodu”. Bobrzyński przedstawia i analizuje, tak jak Lelewel, dzieje narodu. Z kolei w myśli Lelewela nie ma przeciwstawienia kategorii „narodu” — kategorii „państwa”. Nie da się udowodnić tezy, iż w syntezie Lelewela nie istnieje kryterium racji stanu. Nie oddaje także różnicy obu ujęć pogląd, że da się ona zinterpretować jako alternatywa: „monarchizm” — „republikanizm”. Takie jest stanowisko Adamusa, wedle którego koncepcja Bobrzyńskiego to „monarchizm”, w tym znaczeniu, że da się ona sprowadzić do postulatu monarchii w Polsce, „program przejścia do ustroju monarchicznego, [który] opierał się na wzorach zachodnich”³⁵. Opozycja syntezy Bobrzyńskiego wobec syntezy Lelewela jest przez Adamusa rozumiana jako reakcja propagatora absolutyzmu na idee zwolennika republiki; a republika dla Le-

lewela to tyle, co demokracja. Taki pogląd także nie jest zgodny z faktycznym stanem rzeczy. Kiedy Bobrzyński deklaruje się jako przeciwnik tego, co określa jako „republikańską formułkę” Lelewela, nie postuluje wcale monarchii, monarchii absolutnej, jako jedynie możliwej formy rządu. „Państwo prawne” w koncepcji Bobrzyńskiego oznacza, jak o tym była mowa, określony model państwa. „Nowożytnie państwo prawne”, paradygmat ustroju w Europie, to nie taka czy inna forma rządu. Jest ona w przekonaniu Bobrzyńskiego kwestią drugorzędną — o ile w ogóle istotną. Nie ma wedle niego najlepszej formy rządu; nie wskazuje na monarchię, monarchię absolutną, jako na taką formę. Nie ma także najgorszej formy rządu; nie jest nią republika. „Nie należymy zgoła do tych, którzy szczęście narodu uważają od jednej, ulubionej przez nich formy rządu, czy to republiki, czy monarchii, czy wreszcie arystokracji. Każda forma rządu jest dobra, która w danych warunkach zapewnia narodowi i państwu pieczę jego interesów, silny rząd i ogólny rozwój” — twierdzi Bobrzyński³⁶. „Monarchia absolutna (...) nie [jest] konieczną cechą państwa nowożytnego”³⁷. Rzecz w tym, iż „gminowładztwo” w koncepcji Lelewela także oznacza, wbrew opinii Bobrzyńskiego, określony model państwa. „Gminowładztwo”, paradygmat ustroju w Polsce, to nie taka czy inna forma rządu. Jest ona także w przekonaniu Lelewela kwestią drugorzędną — o ile w ogóle istotną. Również wedle niego nie ma najlepszej formy rządu; nie wskazuje na republikę, jako na taką formę. Nie ma także najgorszej formy rządu; nie jest nią monarchia. Nie przeszkadza zatem Lelewelowi fakt, że jest w Polsce król, bo jest elekcja i jest to „tylko najwyższa magistratura”³⁸.

Gdzie zatem tkwi istota idei „silnej władzy” w syntezie Bobrzyńskiego? Do czego da się sprowadzić jego krytyka „gminowładztwa”? Dla uzyskania odpowiedzi na te pytania istnieje potrzeba ustalenia, co Bobrzyński rozumie przez pojęcie „kultura Europy”, a konkretnie jej — jak pisze — „nowożytne dzieje”.

Epoka nowożytna w dziejach Europy została zapoczątkowana przez renesans. Renesans, z jego humanizmem i antropocentryzmem, to formacja, która — w swej istocie — sytuuje się w opozycji wobec światopoglądu chrześcijańskiego średniowiecza. Na gruncie doktry-

ny politycznej program walki o autonomię człowieka sformułował w kulturze Europy nowożytnej Niccolo Machiavelli. „Machiavelli jest (...) pierwszym «nauczycielem podejrzliwości» — zauważa Pierre Manent. Mówi się dziś chętnie (...) o Marksie, Nietzsche i Freudzie jako o triadzie «mistrzów podejrzania». (...) Ale to Machiavelli był pierwszy, a w dodatku skierował swe podejrzania w stronę tego niezwykle strategicznego miejsca ludzkiej kondycji: ku ich publicznemu współżyciu, ku życiu politycznemu. Nie ulega wątpliwości, że odtąd podejrzanie to już nas nie opuszcza”³⁹. „Jednym z najbardziej ugruntowanych założeń myśli politycznej Zachodu — konstatuje I. Berlin — jest teza (...) o istnieniu jakiejś naczelnej zasady, która nie tylko reguluje bieg słońca i gwiazd, ale wyznacza również drogę postępowania wszystkim żyjącym istotom”⁴⁰. Tę formację, wedle Berlina, Machiavelli „zaatakował tak, że rozpekła się na dwoje”⁴¹. Istota przełomu, jakiego w kulturze Europy dokonał autor *Księcia*, tkwi w tym, iż odsłonił on, jak to ujmuje Manent, „przemianę, jaka dokonała się w statusie dobra”⁴². Państwo w jego koncepcji stanowi całość i wartość autonomiczną, „która jest tylko tym, czym jest, a czym stała się dzięki przemocy, gwarantującej w dodatku wyłącznie jej istnienie”⁴³. Nie ma tu odniesienia do jakiejś transcendentnej zasady. Kiedy Machiavelli pisze o „uzbrojonych prorokach” i kiedy przeciwstawia ich „prorokom nieuzbrojonym”, którzy zawsze przegrywali, to przekonuje współczesnych, „by spojrzeli na zło — pod postacią gwałtu, przemocy, nadużycia — jak na konieczność, jak na konieczne źródło organizacji politycznej ludzi, która zamknięta jest na jakąkolwiek ideę «dobra»”⁴⁴.

Program autonomii jednostki i państwa znalazł realizację przy budowie fundamentów nowożytnej demokracji. Jej podstawową formą jest demokracja liberalna. Jej istotę wyznacza idea umowy społecznej. Idea umowy społecznej w doktrynie liberalizmu da się sprowadzić do tezy, że państwo i prawo powstają w drodze uzgodnienia woli jednostek, z których każda jest suwerenna, w najpoważniejszym i najszerszym tego słowa znaczeniu. Umowa suwerennych jednostek to droga — jedynie możliwa — odejścia od stanu natury, w którym *homo homini lupus est*, gdzie ma miejsce *helium omnium contra*

omnes, jak to jest w koncepcji Thomasa Hobbesa, którego myśl stanowi wprowadzenie dó liberalizmu. W koncepcji Johna Locke'a, podstawowej dla liberalizmu, umowa społeczna to sposób — jedynie możliwy — zagwarantowania realizacji praw naturalnych jednostki: prawa do życia, wolności, własności mienia oraz prawa osądzania i karania za złamanie przez innych tych praw. W liberalizmie państwo i prawo — efekt umowy — zajmują miejsce transcendentnego „dobra”. Fundamenty teoretyczne demokracji nowożytnej współtworzy doktryna Rousseau. W koncepcji Rousseau, tak jak w liberalizmie, państwo i prawo stanowią wartość autonomiczną. I, tak jak w liberalizmie, jest tu idea umowy społecznej, rozumiana jako umowa pomiędzy suwerennymi jednostkami. Umowa społeczna w myśli Rousseau nie jest to jednak, jak tam, artykulacja odosobnionych woli poszczególnych jednostek. Przeciwnie. Jest to artykulacja tego, co określa on jako „wolę powszechną”; wola wszystkich jednocześnie. Umowa społeczna poprzez „wolę powszechną” daje identyfikację woli każdej jednostki z wolą zbiorowości, ogółu; daje jedność woli. Demokracja w ujęciu myśli nowożytnej to, z jednej strony, doktryna liberalizmu, z drugiej — koncepcja Rousseau. Obie współtworzą podstawy tego, co określa się jako społeczeństwo obywatelskie.

„Silna władza” w syntezie Bobrzyńskiego to określenie dla modelu państwa, jaki funkcjonuje w kulturze, która zaadaptowała doktrynę Machiavellego. Jest to jednocześnie określenie dla modelu państwa, którego fundamenty wyznacza idea umowy społecznej. Bobrzyński akceptuje przede wszystkim liberalną wersję tej idei. Dla oddania istoty koncepcji „silnej władzy” w jego dziele przydatna jest typologia, jaką wprowadził współtwórca doktryny liberalizmu Benjamin Constant. W 1819 roku dokonał on rozróżnienia „wolności starożytnych” i „wolności nowożytnych”. Pierwsza to „wolność” Greków i Rzymian. Polegała ona na pyrtycypowaniu we władzach, uczestniczeniu w obradach na Agorze czy Forum. „Wolność starożytnych” wedle Constanta, to w ujęciu Andrzeja Walickiego: „współuczestniczenie we władzy politycznej”; była ona „wolnością polityczną, wolnością w sferze publicznej, wolnością polityczną, wyrażającą się we współdzierzeniu władzy, w aktywnym współ-

uczestniczeniu w zbiorowej suwerenności ludu"⁴⁵. Inaczej „wolność nowożytnych”. „Wolność” w czasach nowożytnych polega wedle Constanta na tym, że obywatel przydaje mniej wagi do udziału w życiu politycznym, a zależy mu bardziej na niezależności od państwa, z której nie jest skłonny rezygnować na rzecz korzystania z uprawnień politycznych. Jest to w jego przekonaniu konsekwencją charakterystycznego dla czasów nowożytnych zjawiska, że — po pierwsze — współczesny obywatel jest zagubiony w masie, stąd możliwość jego wpływu na działalność społeczeństwa i państwa jest znikoma. Po drugie, duch przedsiębiorczości społeczeństw nowożytnych obywateli się bez udziału we władzy⁴⁶. „Wolność nowożytnych” wedle Constanta, to — jak pisze Walicki — „wolność od władzy politycznej, a więc (...) maksymalne ograniczenie zakresu tej ostatniej”; jest ona „wolnością negatywną, wolnością od władzy państwowej, wolnością w sferze prywatnej — przy założeniu (zgodnie z klasycznym liberalizmem), że do owej sfery prywatnej należy prawo własności, wolność zawierania kontraktów, słowem cała dziedzina regulowana przez „prawo prywatne” (w odróżnieniu od „prawa publicznego”)⁴⁷.

Idea „silnej władzy” w syntezie Bobrzyńskiego nie jest równoznaczna z koncepcją przyznania państwu pierwszeństwa wobec społeczeństwa, z uznaniem priorytetu rządu wobec jednostki. Nie jest prawdziwą tezą, iż, jak twierdzi Wilhelm Feldman, ta idea to postulat budowy „od góry”. Jest to „dogmat o społeczeństwie jako o materiale biernym w rękę umiejacej rządzić siły”⁴⁸. Kiedy Bobrzyński mówi o „organizacji”, „porządku”, „karność”, „zdrowej hierarchii”, to — jak zauważa Konstanty Grzybowski — „mówi tu o nierówności społecznej, a nie prawnej, o zjawisku socjologicznym i jest w tym bliski ówczesnym liberałom”⁴⁹. Struktura, w jakiej działają w państwie nowożytnym jednostki, to struktura ekonomiczna. Uprawnienia jednostek, dla każdej jednostki różne, to ich sytuacja w strukturze ekonomicznej, zróżnicowanie pod względem własności. Przeciwnie tezie Feldmana przemawia idea „równowagi społecznej” w koncepcji Bobrzyńskiego. Idzie tu — jak to ujmuje Grzybowski — „o zachowanie równowagi w różnych warstwach społecznych wobec państwa

i w samym aparacie państwowym"⁵⁰. Nie ma w tej koncepcji postulatu zróżnicowania praw politycznych. Nie wyklucza ona także idei samorządu. Synteza Bobrzyńskiego ma za podstawę doktrynę, która należy do takich, jakie — jak pisze Jerzy Szacki — „zdarzyły się w XIX wieku (...) (np. Tocqueville), w których trudno oddzielić od siebie elementy liberalne od konserwatywnych"⁵¹. Jest to synteza konserwatysty, trudno jednak jednoznacznie uznać, że jest to synteza konserwatywna. Powoływanie się różnych nurtów politycznych na myśl Bobrzyńskiego, wiązanie jej z postulatem karności, rozumianej po prostu jako posłuch wobec narzucanej odgórnie woli, jest w dużej mierze efektem niezajomości tej myśli.

Krytyka „gminowładztwa”, przedstawiona w syntezie Bobrzyńskiego, da się sprowadzić do zarzutu, adresowanego wobec kultury w Polsce, iż w jej archetypie nie ma miejsca na „wolność nowożytnych”. Tę kulturę uosabia określony wzór Polaka. „Był to Polak — pisze Bobrzyński, a jest to jeden z częściej cytowanych fragmentów jego dzieła — oczywiście z podgoloną czupryną, w kontuszu i przy karabeli, dosiadający dzielnie rumaka, spieszący na każde zawołanie na pomoc ojczyzny, rozbijający długim proporcem ściśnięte zastępy wrogów, katolik zapisany do szkaplerza i odmawiający gorliwie koronkę, cnotliwy i przykładny w życiu domowym, choć rączy do pałasza za lada przycinek, topiący w pucharze węgryzna sąsiedzkie niesnaski, dumny ze swego szlacheckiego klejnotu i szlacheckiej równości, wychowany w konwikcie zakonnym, ogłodzony na dworze pańskim, otarty w palestrze, mówiący płynnie po łacinie, wymowny przy każdej uroczystości, w sądzie i na sejmiku, garnący się gorliwie do publicznego życia, zgodny na sejmie, Kato w trybunale, szanujący majestat królewski, walczący w obronie wolności i wiary, a na koniec, rzecz dziwna, nic przy tym nie mówiono, czy też ten ideał Polaka płaci regularnie podatki"⁵². Kultura polska, uosobiona w tym wzorze, nie akceptuje przełomu, jaki dokonał się w kulturze Europy wraz z myślą Machiavellego. Nie ma tu miejsca na ideę umowy społecznej w znaczeniu nadanym jej przez doktryny Hobbesa i Locke'a. Nie ma tu także miejsca, jak wolno sądzić, na koncepcję umowy społecznej w rozumieniu Rousseau, jeżeli tę usytuuje się

w kontekście tradycji zapoczątkowanej przez myśl Machiavellego; nie ma miejsca na *religion civile* Rousseau. Jak zauważa autor monografii poświęconej tej ostatniej kwestii, „z całej ogromnej spuścizny źródłowej, jaka pozostała po Konfederacji Barskiej, wśród tysięcy przekazów odzwierciedlających mentalność, nastroje, dążenia i czyny konfederatów, żaden prawie nie pozwalał domyślać się, że o nakreślenie przyszłego kształtu Rzeczypospolitej zwrócą się oni do prominentów francuskiego Oświecenia”⁵³; obok Rousseau idzie tu o Gabriela Mably'ego. Istota kultury, kultury politycznej w Polsce, to wedle Bobrzyńskiego „wolność starożytnych”, która w Europie nowożytnej — w jego przekonaniu — należy już do przeszłości. Wedle niego ten fakt powoduje, że kulturze tej brakuje w czasach nowożytnych „siły”. Z tego wynika wszelkie zło w Polsce.

„Władza” w ujęciu „ optymizmu”

Krytyka archetypu kultury politycznej w Polsce, jaką przedstawia Bobrzyński, może prowadzić do wniosku, że istota tego archetypu jest równoznaczna z ideą władzy „słabej”, iż jest to koncepcja przyznająca społeczeństwu pierwszeństwo wobec państwa, uznająca priorytet jednostki wobec rządu. Nie jest prawdziwa teza, między innymi Feldmana, że Lelewel buduje od społeczeństwa i że to wszystko w jego koncepcji wyjaśnia. Kiedy Lelewel mówi o „duchu obywatelskim”, o działaniu „bez przewodnika, tłumie”, to mówi tu o równości prawnej, a nie społecznej, nie o zjawisku socjologicznym, i jest w tym bliski ówczesnym romantykowi politycznym. Dobro publiczne, na rzecz którego działają jednostki-obywatele, to ich inicjatywa polityczna. Prawa jednostek, dla każdej jednostki takie same, to ich usytuowanie w strukturze politycznej, ich równość pod względem prawa, z której każdy szlachcic chce korzystać czynnie. „Polski szlachcic nie uważał się za człowieka prywatnego”⁵⁴. Idea „wszechwładztwa ludu” nie wyklucza jednak „równowagi społecznej”. Nie ma w tej koncepcji postulatu zrównania wszystkich na siłę i pod każdym względem; to nie *Gleichschaltung*. K. Grzybowski w pracy

na temat teorii reprezentacji w Polsce w epoce Odrodzenia pisze o idei i praktyce *partis sanioris*⁵⁵. Antoni Mączek interpretuje to tak, że „posłowie ziemscy z połowy XVI stulecia nie widzieli korzyści z rezygnacji z zasady, że rację ma *pars sanior* (co można by przełożyć jako „część dojrzalsza, roztropniejsza”), na rzecz prostej większości (*pars maior*), choć wydaje się to prostą konsekwencją ich walki przeciw tendencjom oligarchicznym możnowładztwa. Szlachta z reguły burzyła się na myśl, że mogłaby być liczona: stawać się nie osobami, lecz jednostkami”⁵⁶. Koncepcja powyższa nie wyklucza także potrzeby scentralizowanego, czy nawet jednoosobowego kierownictwa. Wedle K. Grzybowskiego idea „gminowładztwa” w myśli Lelewela „wymaga trzeźwej oceny w oderwaniu od wielkich naukowych zasług (...) [jej] twórcy, od politycznych walorów jego działalności, od wielkości człowieka”⁵⁷. Jest to synteza demokracji, trudno jednak jednoznacznie uznać, że jest to synteza demokratyczna; zależne to będzie od tego, jakie przyjmie się rozumienie demokracji. Nie zmienia to faktu, który trzeba zdecydowanie podkreślić, że uznanie — jak tego chce Bobrzyński — iż myśl Lelewela to — w swej istocie — akceptacja i postulat anarchii w powszechnie przyjętym tego słowa znaczeniu, a więc rozumianej jako przeciwieństwo karności, to w dużej mierze uproszczenie tej myśli.

Obrońca „gminowładztwa” przedstawiona w syntezie Lelewela da się sprowadzić do tezy, iż jedynie „wolność starożytnych” (stosując terminologię Constanta), będąca istotą „cywilizacji” i państwa w Polsce, to wolność w najistotniejszym znaczeniu tego słowa. „Nieraz mówią Wam, iż jesteście wpośród Narodów ucywilizowanych i macie od nich uczyć się cywilizacji, ale wiedźcie, że ci, którzy Wam mówią o cywilizacji, sami nie rozumieją, co mówią — przekonuje Adam Mickiewicz, którego myśl koresponduje z koncepcją Lelewela. Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelom zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą (...). Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska (...); wszakże była cnotą. Ale potem w bałwochwalczym pomieszaniu języków nazwano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra

i szerokie drogi. (...); ale na człowieka to nie dosyć"⁵⁸. W kulturze polskiej nie kwestionuje się, rzecz jasna, potrzeby płacenia podatków. Polak płaci podatki, płaci je jednak w państwie czy państwu, którego model jest zasadniczo inny niż model państwa, jaki funkcjonuje na Zachodzie (choć Lelewel zauważa, iż szlachta w okresie „zawichrzenia” płaciła podatki niechętnie). Do „wolności starożytnych” należy przyszłość; chociaż brzmi to paradoksalnie. Kultura polska w czasach nowożytnych dysponuje dużym potencjałem. Jeżeli jest w Polsce źle, to jest to efekt tego, iż nie stwarza się możliwości realizacji tego potencjału.

Lelwel — Bobrzyński: „przepaść” nie do wyrównania

Synteza dziejów Polski to taka wizja tych dziejów, która — jak każda synteza historyczna w sensie właściwym — daje ich koherentną interpretację. Ta wizja kieruje, poprzez teraźniejszość, w przyszłość. Jest to koncepcja „swoistości” dziejów Polski od początku czasów nowożytnych i jednocześnie koncepcja naprawy *status quo* w Polsce. W kulturze dominuje interpretacja, jaką przedstawił Lelewel. Znaczenie syntezy Bobrzyńskiego polega na tym, iż — podejmując polemikę z ujęciem Lelewela — poddaje krytyce fundamenty kultury polskiej. Jest to próba sprawdzenia ich wytrzymałości. Jego wizja przeszłości i przyszłości Polski jest dokładnym przeciwieństwem wizji Lelewela. Bobrzyński stawia te same problemy, jakie stawia Lelewel. Używa tego samego języka. To samo nie oznacza jednak tego samego. Odmienność jego ujęcia to nie przejaw odmienności przyjętych wartości, lecz wyraz innych ich hierarchii. Wartości są te same, różne ich systemy. „Są to rzeczy — zauważa Adamus — w których myśli (...) obu (...) rozchodzą się we wręcz przeciwnych kierunkach, pomimo nawet pewnych zbieżności literalnych w sformułowaniu”⁵⁹. Pozornie może się wydawać, że myśl Bobrzyńskiego dzieli od myśli Lelewela „zaledwie włossek, gdy w rzeczywistości różnica jest bardzo duża”⁶⁰. Jest to „przepaść nie dająca się wyrównać”⁶¹. To przesądza o odmiennym naświetleniu, ocenie faktu sła-

bości stanu trzeciego w dawnej Polsce, roli katolicyzmu, znaczenia reformacji, „złotej wolności”, instytucji *liberum veto*, konfederacji i rokoszu, panowania Stefana Batorego i szeregu innych, bardziej lub mniej fundamentalnych kwestii. To przesądza także o tym, że, jak konstatuje Adamus, „gdy Bobrzyński domaga się, by się naród wyleczył ze swoich wad, znaczy to (...) całkiem coś innego, gdy to samo, zewnątrznie rzecz biorąc, pisze Lelewel”⁶².

Próba sprawdzenie wytrzymałości fundamentów kultury polskiej, podjęta przez Bobrzyńskiego, nie była pierwsza w tej kulturze. Jest to jednak próba najbardziej radykalna. Będzie ona kontynuowana w czasach późniejszych, także współcześnie.

PRZYPISY

- 1 F. Braudel: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 253.
- 2 W. Kula: *Problemy i metody historii gospodarczej*. Warszawa 1963, s. 729.
- 3 *Ibidem*, s. 720-730.
- 4 *Ibidem*, s. 730.
- 5 J. Adamus: *Polska teoria rodowa*. Łódź 1958, s. 280.
- 6 *Ibidem*.
- ¹ J. Lelewel: *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 275-276.
- 8 *Ibidem*, s. 276-279.
- 9 *Ibidem*, oraz w: *Uprzednia myśl czyli słowa do poszukiwań wstępne*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej...*, s. 20-21.
- 10 *Ibidem*, s. 8.
- u *Ibidem*, s. 22.
- 12 *Uwagi...*, *op. cit.*, s. 434.
- 13 *Ibidem*.
- 14 *Ibidem*, s. 436.
- 15 *Ibidem*, s. 254.
- 16 *Ibidem*, s. 280.
- 17 *Ibidem*, s. 441.
- 18 *Ibidem*, s. 461.
- 19 *Ibidem*, s. 448.
- 20 *Ibidem*, s. 466.
- 21 *Ibidem*, s. 468, przyp. 203.
- 22 *Ibidem*, s. 466. Jest to tytuł ostatniego podrozdziału *Uwag...*

- 23 *Ibidem*, s. 468.
- 24 M.H. Serejski, A.F. Grabski: *Michał Bobrzyński i jego „Dzieje Polski w zarysie”*, wstęp do: M. Bobrzyński: *Dzieje Polski w zarysie*. Warszawa 1974 (przedruk wyd. I z 1879 r.), s. 6.
- 25 M. Bobrzyński: *Dzieje...*, s. 401.
- 26 *Ibidem*, s. 52.
- 27 *Uwagi...* w: *Dzieje Polski w zarysie*, wyd. IV, t. II, 1927, s. 312.
- 28 *Ibidem*, s. 397.
- 29 *Ibidem*, s. 408.
- 30 *Ibidem*, s. 397.
- 31 *Ibidem*, *Uwagi.*, w: *Dzieje Polski w zarysie...*, s. 312.
- 32 M.H. Serejski: *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*. Warszawa 1973, s. 203.
- 33 *Ibidem*, s. 204.
- 34 *Ibidem*, s. 114.
- 35 J. Adamus: *O kierunkach polskiej myśli historycznej*, Łódź 1964, s. 71.
- 36 M. Bobrzyński: *Sejmy polskie za Olbrachta i Aleksandra*, 1876, w: *Szkice i studia historyczne*, t. I, Kraków 1922, s. 215.
- 37 *Ibidem*, *Jan Ostroróg*, 1884, w: *Szkice i studia...*, t. II, s. 67.
- 38 J. Lelewel: *Uwagi...*, s. 465.
- 39 R. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*, 1990, s. 17.
- 40 I. Berlin: *Oryginalność Machiavellegb*, „Literatura na świecie” 1986 nr 6 (179), s. 253.
- 41 *Ibidem*, s. 254.
- 42 R. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 17.
- 43 *Ibidem*, s. 22.
- 44 *Ibidem*.
- 45 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 15-16.
- 46 W. Szyszkowski: *Beniamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*. Warszawa-Poznań-Toruń 1984, s. 120-121.
- 47 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy...*, s. 15-16.
- 48 W. Feldman: *Dzieje polskiej myśli politycznej 1864-1914*, wyd. II, Warszawa 1933, s. 197.
- 49 K. Grzybowski: *Szkoła historyczna krakowska. Michał Bobrzyński (1849-1935)*. Studia z dziejów Wydziału Prawa UJ, pod red. M. Patkaniowskiego. Zesz. Nauk. UJ, C, Prace prawnicze, z. 18, Kraków 1964, s. 175.
- 50 *Szkoła historyczna krakowska*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, (red. B. Skarga), Warszawa 1975, s. 574.
- 51 J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, Część pierwsza, s. 161.
- 52 M. Bobrzyński: *Uwagi...*, s. 403-404.
- 53 J. Michalski: *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977, s. 3.
- 54 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy...*, s. 17-18.
- 55 K. Grzybowski: *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 300-301.

56 A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowoczesnej*, Warszawa 1986, s. 42.

57 K. Grzybowski: *Szkoła historyczna...*, s. 183.

58 A. Mickiewicz: *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław-Kraków 1956, s. 39-40.

59 J. Adamus: *O kierunkach...*, s. 56.

60 *Ibidem*, s. 57.

61 *Ibidem*, s. 56.

62 *Ibidem*.

Waldemar Prusik

Elzenbergowskie pojęcie „woli meta-empirycznej”

Przedmiotem zainteresowań aksjologii Henryka Elzenberga jest wartość perfekcyjna. Termin „wartość perfekcyjna” pochodzi tu od łacińskiego *perfectio*, odpowiadającego polskiemu słowu „doskonałość”. Wartość ta ma bowiem cechę doskonałości, szlachetności czy wręcz *godności*, przez co stanowi cel sam w sobie. Swoją rację posiada w sobie samej, co oznacza, że wartością jest niezależnie od istnienia jakiegokolwiek innej. W związku z tym obowiązuje w sposób bezwzględny, wyznaczając pole kulturotwórczej działalności człowieka. Tworzyć bowiem kulturę to w znaczeniu Elzenberga tyle, co realizować wartość w formie piękna i dobra, które są jej odmianami. Odpowiednio do tego aksjologia staje się filozofią kultury i rozpada na dwie dyscypliny: estetykę i etykę.

Wartość perfekcyjną Elzenberg definiuje przez pojęcie *powinności* i powiada, że przedmiot wartościowy to taki, jaki powinien być. Takie związanie wartości z *powinnością* budziło jego zastrzeżenia, gdyż sama *powinność* nie miała należytego uzasadnienia. W związku z tym nie wiadomo, dlaczego rzeczy powinny być takie raczej niż inne. Aby ta definicja wartości stała się zrozumiała, należało ugruntować *powinność* w jakimś podmiocie. W tym celu Elzenberg skonstruował pojęcie „wola meta-empiryczna”, w której naturę wpisana jest *powinność*.

Określając, czym jest wola metaempiryczna, Elzenberg powiada, że jest to wola *autonomiczna* wobec motywów empiryczno-

-zmysłowych, a przy wyborze celów kieruje się tylko racjami rozumnymi, przez co pozostaje niezmienna i identyczna we wszystkich podmiotach. Jako taką autor przedstawia ją woli heteromicznej, która zależy od motywów zmysłowych (zewnętrznych) i zawsze jest zmienna i ściśle indywidualna¹.

Widać tu od razu, że pojęcie woli metaempirycznej stanowi jakieś *a priori*. Najpierw zwróćmy jednak uwagę na szczególnie ważny tu moment powinności. Otóż zdaniem Elzenberga „powiniem” to tyle samo, co „chcę wola metaempiryczną”, czy też: powinny stan rzeczy to taki, co do którego każdy podmiot chciałby, żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną². Mówiąc inaczej, powinność jest równoważna chceniu jako aktowi woli autonomicznej. Skoro tak, to jasne jest, że powinność przysługuje woli jak gdyby „z natury”. Stanowi więc dla woli *aprioryczną* kategorię, poprzez którą autor definiuje wartość. Na podstawie definicji wartości da się powiedzieć, że wartość perfekcyjna jest zgodnością między powinnym i faktycznym stanem rzeczy. Występują tu więc jakaś powinność stania się (bycia) takim a takim, która dotyczy przedmiotu (rzeczy), oraz powinność czynu dotycząca człowieka. Przy pomocy tych dwóch kategorii — „powinności bycia” i „powinności czynu” — Elzenberg uzasadnia wartość jako „to, co powinno być”. Bez apriorycznej kategorii powinności niemożliwa byłaby powinność bycia. To wola przy poznawczym ujęciu rzeczy (bytu) „nakłada” na rzecz kategorię powinności i tym samym ustanawia, jaką rzecz powinna się stać (powinność bycia), czyli wyznacza wartość dla rzeczy. Z kolei to, jakim byt powinien być, domaga się realizacji ze strony człowieka, gdyż sama rzecz nie może zrealizować swojego stanu powinnego. Zatem powinność bycia implikuje tu powinność czynu, który sprawi, że rzecz spełni wymogi, jakie postawiła jej wola, czyli zrealizuje ustanowioną wartość³.

W taki sposób, zdaniem Elzenberga, wartości perfekcyjne dyktują normy postępowania, wola metaempiryczną zaś wartości te uniesprzecznia, pełniąc funkcję zasady ich konstytucji i realizacji. Tym samym więc to wola funduje całą dziedzinę ludzkiej aktywności kulturotwórczej, czyli takiej, która polega na urzeczywistnianiu war-

tości w formie dobra i piękna. Skoro zaś wartość określana jest przez powinność przysługującą apriorycznie woli, to należy powiedzieć, że wartość to aprioryczna kategoria woli tożsama z pojęciem powinności, bo to, co powinno, jest tym, co wartościowe. Widzimy więc, jak wola, kierując się jedyną immanentną dla siebie racją — kategorią wartości — wyznacza dyrektywy działania. I na tym właśnie podleganiu własnej racji (czyli samej sobie), a nie motywom zewnętrznym, polega autonomiczność (metaempiryczność) Elzenbergowskiej woli. Podobnie więc, jak było w systemie Kanta, autonomiczna wola w sposób aprioryczny ustanawia prawo, któremu sama podlega.

To konstytuowanie dziedziny ludzkiego działania nie jest przy tym jedyną funkcją woli. Nie wdając się w szczegóły analiz, zaznaczymy tylko, że stanowi ona również poznawczą władzę człowieka. Kategoria wartości pełni tu bowiem funkcję zbliżoną do Kantowskich apriorycznych zasad intelektualnego poznania. To dzięki niej człowiek Elzenberga ujmuje rzeczy w aspekcie aksjologicznym i tym samym konstytuuje wartość, czyli przedmiot swojego poznania. Wola metaempiryczna przejmuje więc wszystkie funkcje intelektu i stanowi jedyną duchową władzę człowieka.

Wiemy już, że dla Elzenberga wola metaempiryczna jest niezmienna i identyczna we wszystkich podmiotach. Jako taką można więc uznać ją tylko za coś idealnego. O podmiocie zaś autor powiada, że podmiot „nie jest w naturze *ut imperium in imperio* (...) bo podmiot w ogóle nie jest w naturze”⁴. Jeżeli więc podmiot nie jest w naturze, to istnieć może tylko poza naturą i w terminologii Elzenberga określany jest jako „meta-empiryczny” („meta-naturalny”). Metaempiryczna zaś jest tu tylko wola. A zatem to ona stanowi ów idealny, nadempiryczny podmiot, którym jednostka jest „z góry” obdarzona i w nim „uczestniczy”. Widzimy teraz, że następuje tu wyidealizowanie człowieka na sposób platoński. Podobnie jak w systemie Platona, jednostka zrozumiała jest tylko w świetle gatunkowej idei „człowiek”, którą w tym wypadku stanowi wola metaempiryczna.

Elzenbergowska wola metaempiryczna to zatem antropologiczne *a priori*, w którym zbiegają się dwie filozoficzne koncepcje człowieka: platońska, gdzie człowiek to idea-gatunek, w kontekście, którego

zrozumiała dopiero staje się jednostka, oraz kantowska koncepcja człowieka jako transcendentalnej jaźni, z której jednostka czerpie swoje akty poznawczo-dążeniowe.

To *a priori* woli wyznacza przy tym wizję świata i człowieka. Sam w sobie świat materialny jawi się jako bezwartościowy (szpetny i zły)⁵, gdyż nie jest on taki, jaki powinien być. Świat dany jest bowiem jako faktyczny, powinnoś (wartość) występuje zaś tylko po stronie nadempirycznego podmiotu. W tym punkcie widać, że w teorii Elzenberga obecna jest kantowska opozycja bytu i wartości, gdzie wartość sytuuje się po stronie podmiotu, a nie świata. Skoro zaś człowiek „uczestniczy” w owej idealnej jaźni, to tylko za jego sprawą wartość może być światu nadana. Człowiek więc to kreator świata, „uduchawiający” świat poprzez nadawanie mu wartości. Świat wartościowy do dla Elzenberga świat kultury. I tylko jako taki może być on sensowny (racjonalny), gdyż wartość jest jedynym źródłem sensu dla wszystkich rzeczy⁶. A zatem być bytem to dla naszego autora tyle, co być sensownym, być zaś sensownym to być wartościowym perfekcyjnie (bezwzględnie). Widać więc, że wartość zastępuje tu byt, wobec czego bytem jest tylko to, co istnieje jako wartościowe. Tym samym więc świat materialny, jako pozbawiony pierwotnie wartości, pozbawiony jest również bytowości i przedstawia się jako niezrozumiała, absurdałna materialność (fizykalność). Każdy byt realny, jako przyporządkowany do intelektu, jest bowiem zawsze racjonalny (prawdziwy), gdyż być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jedno i to samo. Negować racjonalność świata to zatem tyle samo, co niweczyć jego bytowość. Tego właśnie dokonuje Elzenberg oddzielając wartość od bytu (rzeczy) i dopatrując się w niej źródła racjonalności (sensowności). Zredukowanie więc świata do sfery fizykalnej, z jednej strony, oraz absolutyzacja wartości z drugiej doprowadzają autora do utożsamienia teorii bytu z aksjologią. A skoro aksjologia jest tym samym co filozofia kultury, to filozofia kultury staje się filozofią świata. Jej zadaniem nie jest wyjaśnianie świata, lecz urzeczywistnienie jego aksjologicznego paradygmatu podyktowanego przez *a priori* woli. W takim stanie rzeczy świat Elzenberga nie jest światem rzeczywistym, lecz systemem „przedmiotów aksjo-

logicznych” (wartości), wytworem ludzkiego ducha, tworem kulturowym.

Człowiek Elzenberga to jednak nie tylko podmiot, który kreuje świat. Wola bowiem, wyznaczając wartości dla danego „bytu” w akcie poznania, konstytuuje tym samym wartość, którą powinien posiadać sam podmiot (w akcie poznawczego uprzedmiotowienia się podmiotu). I tu następuje aksjologiczna autokonstytucja człowieka. Człowiek staje się przedmiotem ukonstytuowanym przez samego siebie w swoich intencyjnych aktach, które czerpie z nadempirycznej jaźni, i stanowi jedną z wielu urzeczywistnionych wartości składowających się na Elzenbergowską rzeczywistość kulturową.

„Człowiek — pisze Elzenberg — jest czymś tylko o tyle, o ile jest taflą, w której odbija się słońce jakiejś idei. Nieco dalej zaś dodaje: Ludzie są jak moneta papierowa; mają wartość tylko o tyle, o ile jest na nich pieczęć, piętno idei”⁷.

Tą ideą, jak już wiemy, jest tutaj nadempiryczna wola, która bytuje w jakiejś *Pleromie* nazywanej przez autora *metaempirią*, i to ona ma się „odbijać” w każdym człowieku. Skoro zaś jedyną funkcją woli jest ustanawianie wartości, to odwzorowanie to może polegać tylko na przejściu przez jednostkę wartości, co powiedział zresztą sam autor w przytoczonym przed chwilą zdaniu.

Czy w takim razie jest człowiek w pierwotnym stanie nieuwarościowienia? Jeżeli nie posiada wartości, to nie może być bytem, bo o bytowości decyduje tu wartość. Człowiek więc, podobnie jak cały świat, ulega zredukowaniu do sfery fizycznej i przedstawia się tylko jako twór przyrody, żyjąca materia (organizm), ustrój czysto biologiczny. Dlatego też Elzenberg może powiedzieć, że kultura, jako „suma przedmiotów wartościowych”, jest wyniesieniem ludzkości ponad „wspólnotę ^wajj-biologiczną”⁸.

Widzimy teraz, jak natura człowieka zostaje tu „wyprana” z pierwiastka duchowego. Wobec tego element duchowy musi być mu niejako „wlany” za sprawą woli metaempirycznej, co — jak już zaobserwowaliśmy — polega na uczynieniu go wartościowym.

A zatem człowiek, w rozumieniu Elzenberga, zyskuje swój status ontyczny dopiero wówczas, gdy staje się „uduchowiony” czy „war-

tościowy", tzn. jeżeli jego stan faktyczny osiąga zgodność z aksjologicznym paradygmatem, czyli — mówiąc inaczej — jeśli stanowi on odbicie ogólnej idei „człowiek-wartość-wola metaempiryczna”. Z jednej więc strony człowiek jest przedmiotem — wytworem ukonstytuowanym w swych aktach poznawczych na sposób kantowskich, z drugiej zaś stanowi odwzorowanie swojej idei, podobnie jak w systemie Platona. Wola metaempiryczna nie jest zatem tylko czysto teoretycznym pojęciem, skonstruowanym na użytek systemu, jak było to u Kanta, lecz idealnym podmiotem istniejącym w świecie *Plewmy*, i tym samym prezentuje się jako swoiste połączenie kantowskiej jaźni transcendentalnej z platońską ideą człowieka. Człowieczeństwo zawiera się w woli i jak gdyby udziela jednostce. Stąd też Elzenbergowski „człowiek wartościowy” to wcielenie czy konkretyzacja owej woli (idei), w której znajduje swoją przyczynę wzorca.

Wola metaempiryczna przejmuje przy tym funkcje duszy jako formy — aktu, gdyż ona — jeżeli można tak się wyrazić — aktualizuje ludzki twór materialny do bycia człowiekiem („człowiekiem wartościowym”). Ta swoista „dusza” pojęta jest tu po platońsku, z tą jednakże różnicą, że o ile Platon rozumiał ją jako odwiecznie istniejący duch-umysł, to Elzenberg utożsamia ją z odwiecznie istniejącą wolą metaempiryczną. Widzieliśmy, jak ta odwieczna dusza wcielała się w „bezwartościowego”, a więc nacechowanego złem i brzydota człowieka, czyniąc go tym samym „człowiekiem wartościowym”, czyli, na ile to możliwe, zbliżonym do stanu idealnego. Nietrudno teraz zauważyć, że — znowu podobnie jak u Platona — to jej egzystowanie w ludzkim ciele jest dla niej czymś nienaturalnym, skoro jej naturą jest wartościowość (idealność), a człowiek w pierwotnym stanie wartości nie posiada. Toteż, o ile dla Platona ostatecznym celem filozofii i poznania prawdy było zbawienie duszy człowieka i zapewnienie jej powrotu do świata boskiego, to w przypadku Elzenberga aksjologia i tworzenie wartości ma zbawić odwieczną wolę metaempiryczną i zapewnić powrót do świata „metaempirii” („Nieokreślonego”).

Tak więc człowiek Elzenberga niewiele ma wspólnego z człowiekiem realnym. Człowiek rzeczywisty jest osobą, a więc indywidual-

nym podmiotem-substancją istniejącym w sobie, samoświadomym i wolnym. Człowiek Elzenberga natomiast podmiotowość swoją czerpie z podmiotu idealnego i tylko w nim ma swoje istnienie. Indywiduum — „ja”, stanowi więc coś wtórnego i pochodnego od ogółu, i istnieje na sposób przypadłości-wytworu, a nie na sposób samoistnego podmiotu-substancji. Ponadto wola metaempiryczna, która — jak chciał sam Elzenberg — miała być z natury wolna (autonomiczna), w gruncie rzeczy wolności nie posiada. Pozostaje bowiem zawsze — i właśnie ze swej natury — zdeterminowana do poznawania i „tworzenia” świata jedynie w aspekcie wartości, które w nim ustanawia. Człowiek jest zatem ukonieczniony do poznawania tylko wartości i do działania tylko takiego, które polega na urzeczywistnieniu tychże wartości w nim samym oraz w świecie zewnętrznym. Również godności osobowej człowiek ten z natury nie posiada i musi ją sobie dopiero nadawać poprzez czynienie siebie „przedmiotem wartościowym”, bo tylko tą drogą dochodzi się do człowieczeństwa.

Pojęcie woli metaempirycznej w Elzenbergowskim kulturalizmie odgrywa zatem rolę kluczową. To ono uzasadnia bowiem wartości perfekcyjne i wyznacza odpowiedni model rzeczywistości. Wizja świata i człowieka — notabene nie sformułowana tu *expressis verbis* — jest tym samym wizją aprioryczną. Jeżeli ponadto cała rzeczywistość okazuje się pochodną woli, to taką koncepcję należy określić jako woluntarystyczną. Toteż nic dziwnego, że teoria Elzenberga ostatecznie mija się ze światem rzeczywistym i w niczym go nie tłumaczy, skoro nie rzeczywistość była tu punktem wyjścia dla filozofii, lecz na odwrót.

PRZYPISY

¹ Zob. B. Wolniewicz: *Mysł Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 12, s. 61.

² *Ibidem*.

³ Por. *ibidem*, s. 60; U. Schrade: *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 12, s. 94, 101.

⁴ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 366.

5 *Ibidem*, s. 305, 321.

6 H. Elzenberg: *Aksjologiczne pojecie sensu*, w: *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 345.

7 H. Elzenberg: *Kłopot z ismieniem...*, s. 38.

8 H. Elzenberg: *Motywacja etyczna (Wartość religii w kulturze)*, „*Studia Filozoficzne*” 1986 nr 12, s. 14.