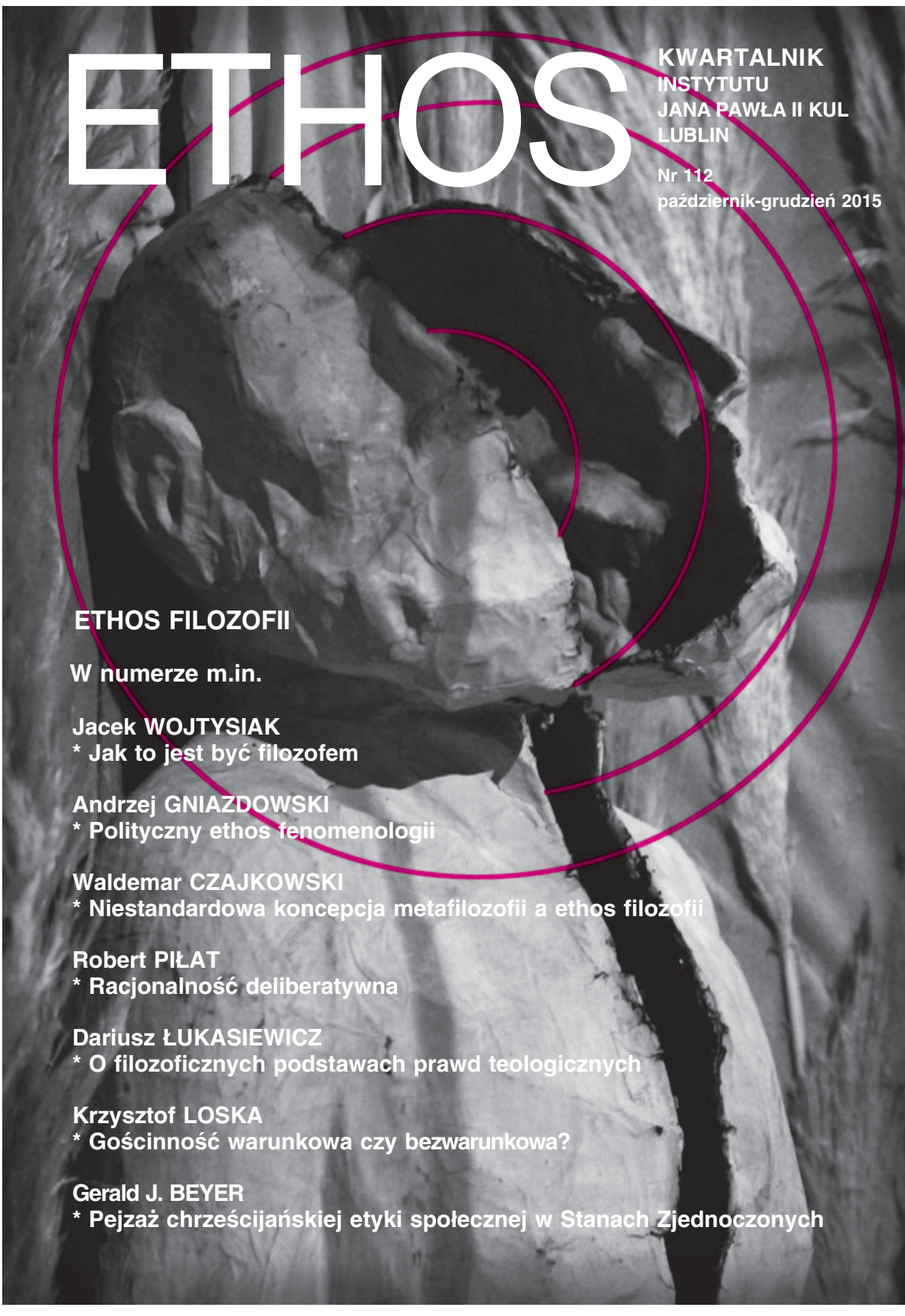


ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 112
październik-grudzień 2015

ETHOS FILOZOFII

W numerze m.in.

Jacek WOJTYSIAK

* Jak to jest być filozofem

Andrzej GNIAZDOWSKI

* Polityczny ethos fenomenologii

Waldemar CZAJKOWSKI

* Niestandardowa koncepcja metafizologii a ethos filozofii

Robert PIŁAT

* Racjonalność deliberatywna

Dariusz ŁUKASIEWICZ

* O filozoficznych podstawach prawd teologicznych

Krzysztof LOSKA

* Gościnność warunkowa czy bezwarunkowa?

Gerald J. BEYER

* Pejzaż chrześcijańskiej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Cezary RITTER, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Iwona ALECHNOWICZ-SKRZYPEK, ks. Grzegorz BARTH, Andrzej BRONK SVD
Paweł BYTNIIEWSKI, Piotr CELIŃSKI, Flavio FELICE, Wiesław GODZIC, Honorata JAKUSZKO
Jacek JAŚTAL, Ryszard KLESZCZ, Jan KŁOS, Wojciech KUDYBA, Mariola MARCZAK
Andrzej MARYNIARCZYK SDB, Piotr MAZUR, Jarosław MERECKI SDS, Jadwiga MIZIŃSKA
Mariusz MORYŃ, Zbysław MUSZYŃSKI, Jacek A. PROKOPSKI, Halina RAROT, Piotr SITARSKI
Agata SKAŁA, Dariusz SKÓRCZEWSKI, ks. Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI, ks. Sławomir SZCZYRBA
Maciej WOŹNICZKA, Szymon WRÓBEL, Michał ZEMBRZUSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI
Wojciech ŻELANIEC

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl

Nakład 700 egz.

ETHOS

Rok 28
2015 nr 4(112)

ETHOS FILOZOFII

- * Od Redakcji – Buntownicy, nauczyciele, towarzysze drogi... (P.M.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Mądrość rozumu, mądrość niezamknięta (List w stulecie urodzin Jacques'a Maritaina, Castel Gandolfo, 15 VIII 1982) **13**

KU ISTOCIE

- * Jacek WOJTYSIAK – Jak to jest być filozofem, czyli o filozofach i filozofii **19**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-03
- * Andrzej GNIAZDOWSKI – Polityczny ethos fenomenologii **40**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-04
- * Artur ANDRZEJUK – Na rozdrożu, czyli historyk filozofii o ethosie pracownika naukowego **61**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-05

KORZENIE

- * Kazimierz KRAJEWSKI – Doświadczenie moralne u źródeł jedności i ethosu filozofii **81**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-06
- * Marek P. PROKOP – Kultura – filozofia – człowiek. Esej o filozofii klasycznej jako inspiracji życia godziwego **98**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-07

AUTOREFLEKSJA

- * Waldemar CZAJKOWSKI – Niestandardowa koncepcja metafizologii a ethos filozofii **115**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-08
- * Robert PIŁAT – Racjonalność deliberatywna **134**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-09

MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ

- * Dariusz ŁUKASIEWICZ – O filozoficznych podstawach prawd teologicznych **151**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-10
- * Ks. Tadeusz DOLA – Inspiracje Heglowskie w teologii chrześcijańskiej **166**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-11

GRANICE I MOŻLIWOŚCI

- * Natalia STENCEL – Iluzja postępu? O filozoficznym sensie zwrotu cyfrowego w humanistyce **181**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-12
- * Aldona POBOJEWSKA – Filozofować z uczniami. Rola edukacji filozoficznej w szkole **193**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-13

KU ETHOSOWI SPOŁECZNEMU

- * Krzysztof LOSKA – Gościnność warunkowa czy bezwarunkowa? **211**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-14
- * Gerald J. BEYER – Christian Social Ethics in the United States: A Partial Survey of the Landscape **225**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-15
- * Gerald J. BEYER – Pejzaz chrześcijańskiej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych. Przegląd problemów i stanowisk (tłum. D. Chabrajaska) **254**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-16

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa* jako dzieło otwarte **291**
DOI 10.12887/28-2015-4-112-17

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Joanna BIELSKA-KRAWCZYK – Cyganka. O Krystynie Herling-Grudzińskiej w setną rocznicę urodzin **311**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Jolanta PROCHOWICZ – Kobieta w Kościele (rec. Z. Radzik, *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015) **321**
- * Urszula MOTYKA – O dramacie i teatrze religijnym (rec. *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*, red. W. Kaczmarek, J. Michalczuk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014) **326**
- * Michael MUSIELEWICZ – Pojęcie suwerenności narodu a problemy dnia dzisiejszego (rec. G. Nootens, *Popular Sovereignty in the West: Politics, Contention, and Ideas*, Routledge, New York 2013) **332**
- * Propozycje „Ethosu” (św. Hildegarda z Bingen, *Wyjaśnienie „Symbolu” św. Atanazego*, tłum. i oprac. M. Kowalewska, Centrum Oświatowo Dydaktyczne–Wydawnictwo Adalbertinum, Elk 2015; *Historia filozofii arabskiej*, tłum. K. Pachniak, A. Wąs SVD, red. P. Adamson, R.C. Taylor, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015) **337**

SPRAWOZDANIA

- * Krzysztof DYBCIAK – Jan Paweł II w dialogu dwóch kultur (XI Międzynarodowe spotkania literacko-artystyczne „Dialog dwóch kultur”, Krzemieniec–Lwów–Stawisko, 4-9, 19 IX 2015) **343**
- * Urszula DUDZIAK – W obronie życia i jego świętości (VI Międzynarodowa Konferencja im. ks. prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia „Wielcy obrońcy życia”, KUL, Lublin, 23 III 2015) **347**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Filozofia i nauka w służbie... **351**

BIBLIOGRAFIA

- * Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o ethosie poszukiwania prawdy. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015 (oprac. Maria FILIPIAK) **355**
- * Noty o autorach **367**
- * Abstracts **373**
- * Contents **391**

OD REDAKCJI

BUNTOWNICY, NAUCZYCIELE, TOWARZYSZE DROGI...

W literaturze filozoficznej wiele miejsca poświęcono refleksji, której przedmiotem jest sama filozofia, jej przedmiot, cele, metody oraz jej miejsce w kulturze, a także rola i powinności filozofa. Taki stan rzeczy nie jest bynajmniej następstwem szczególnej skłonności filozofów do autorefleksji – choć być może wielu taką cechę posiada – lecz wymogiem samej natury ich dyscypliny. Od początków istnienia filozofii jej przedstawiciele postrzegali swoją sytuację jako niezwykłą: podejmując swoje zadania, doświadczali bowiem rozdarcia między pragnieniem kontemplowania wiecznej prawdy, poszukiwaniem mądrości ze względu na nią samą, a zanurzeniem w codzienności, w ludzkich relacjach, w konkretnych sytuacjach i praktycznych wyborach, w całym kulturowym, społecznym i politycznym kontekście swoich czasów – a więc w tym, co przemijające.

Paradygmatyczne i dla filozofii fundujące ujęcie egzystencji filozofa (choć nie jest to w myśli zachodniej jedyny taki paradygmat) znajdujemy w dziele Platona. Odmalowuje on w nim – w wielu odsłonach, nie szczędząc pobudzających wyobraźnię i uczucia detali – postać swojego nauczyciela, filozofa żyjącego w ludzkiej wspólnocie i zaangażowanego w jej losy. O kontekście rodzinnym jego życia dowiadujemy się wprawdzie niewiele: Sokrates sam wyznaje, że ze względu na swoją misję dom zanieczyścił¹. Może warto jednak przypomnieć, że metafory wyjaśniającej cel jego prowokujących rozmów z współobywatelami dostarczył zawód jego matki, położnej. Sokratesa poznajemy jednak głównie w kontekście codziennych spotkań z przyjaciółmi, potyczek z przeciwnikami, jego różnorodnej aktywności jako obywatela Aten, a w szczególności podczas jego procesu oraz oczekiwania na wykonanie wyroku śmierci – taką właśnie karę poniósł za konsekwentne pełnienie swojej misji pobudzania Ateńczyków do oczyszczania umysłu z błędów i poszukiwania

¹ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 31 B, tłum. W. Witwicki, w: tenże, „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”. „*Uczta*”, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 63.

prawdy. On sam miał tę działalność określać jako służbę bożą; mówił, że jest jak „bąk z ręki boga puszczoney”², który natrętnym kłusaniem pobudza podobne ospałemu koniowi, gnuśniejące Ateny. Tym zaś, którzy go skazali, Sokrates przepowiadał karę: „Więcej się znajdzie takich, którzy was oskarżać będą; ci, których ja teraz byłem natchnieniem, a wyście tego nie widzieli. Będą tym przykrzejsi, im są młodszy; toteż was będą znacznie więcej oburzali”³.

W jednym z Platońskich dialogów znalazł się również opowiedziany przez Sokratesa mit o losach naszych dusz, gdy jeszcze byliśmy „niepogrzebani [...] w tym, co dziś ciałem nazywamy”⁴ – mit wyjaśniający między innymi pochodzenie filozofów. Platon przedstawia w nim duszę człowieka jako uskrzydłony zaprzęg złożony z dwóch koni różnej rasy i o różnych temperamentach (to namiętności różnej natury), z niemałym wysiłkiem prowadzony przez woźnicę – rozum. Zaprzęg ów przebiega nieboskłon, podążając za orszakiem bogów. Podczas tej podróży zarówno bogowie, jak i ludzie wpatrują się ponad niebo, by nasycić się odpowiednim dla siebie pokarmem, oglądając „wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”⁵.

Zarówno bogowie, jak i ludzie karmią się poznaniem bytu. Ci pierwsi jednak z łatwością prowadzą swoje zaprzęgi, dusze ludzkie natomiast doświadczają znacznych trudności: „A z innych dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najpodobniejsza, ponad głowę woźnicy w miejsce poza niebem zagląda [...], ale jej konie przeszkadzają ciągle, tak że ledwie się może bytom rzeczywistym przyjrzeć. A inna raz się podnosi, raz zniża; konie jej patrzeć nie dają, więc jedno zobaczy, a drugiego nie dojrzy. A inne za nią, choć wszystkie rwą do góry, nie mają sił dotrzymać kroku, toną w tłumie, [...] depcą się nawzajem i roztrącają, bo jedna się ciśnie przed drugą. Robi się ciżba, hałas, ścisk i pot okropny. Przez niedołęstwo woźniców niejedna tam zostaje kaleką; niejednej się skrzydła połamią. Wszystkie razem, zmordowane strasznie, jako iż niegodne były bytu rzeczywistego oglądać, odchodzą, a odszedłszy pożywają pokarm prawdopodobieństwa”⁶. Wśród owych nieszczęśników, skazanych teraz na życie w ciele, znajdują się jednak i tacy, którym udało się uchwycić nieco wiedzy o bycie. Co do ich losów, „prawo nakazuje, żeby ta, co najwięcej zobaczy, weszła w zarodek człowieka, który będzie filozofem”⁷.

² P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 30 E, s. 62.

³ Tamże, 39 D, s. 70.

⁴ T e n z e, *Fajdros*, 250 C, tłum. W Witwicki, Wydawnictwo Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 58.

⁵ Tamże, 247 D-E, s. 54.

⁶ Tamże, 247 E-248 B, s. 55.

⁷ Tamże, 248 D, s. 55n.

Ten Platowski mit o duszy dążącej do ujrzenia bytu, walczącej o uzyskanie takiej wizji, można również odnieść do realnych losów poszukującego prawdy człowieka, a także – w pewnym ironicznym wzmocnieniu i uproszczeniu – do losów filozofa we współczesnym świecie. Być może nawet ci, którzy zachowaliby dystans wobec metafizycznych założeń mitu, pomimo to rozpoznaliby w nim obraz swojej poznawczej pasji, a także warunków, w których przychodzi im ją realizować.

Realistycznie o niełatwej egzystencji filozofa pisał kilka lat temu Stanisław Judycki, wskazując, że źródłem trudu związanego z uprawianiem tego zawodu jest konieczność ujmowania w nawias wszelkich danych i oczywistości życia codziennego⁸, nie „zawieszając” jednocześnie uczestnictwa w wielokształtnym ludzkim życiu. Według Judyckiego „refleksja filozoficzna jest przeciw życiu”⁹, a związana z nią presja, wypływająca zarówno z samej jej natury, jak i ze społecznych wobec niej oczekiwań i niezrozumienia, z jakim się spotyka, skłania niekiedy filozofów do ustąpienia z pola walki, do swoistej zgody na „pożywanie pokarmu prawdopodobieństwa”: „Ucieczką od wyzwania, jakie stawia filozofowanie, mogą być turystyka konferencyjna, zaszcztyty (rzeczywiste bądź wyolbrzymione), naciskanie na własne środowisko, aby podejmowało ciągle nowe działania. Taką ucieczką może być quasi-mądrościowa postawa «wszystko już było», albo «filozofowanie to choroba młodości». Może nią być jawny, ale częściej dobrze ukryty, dogmatyczny agnostycyzm. I wreszcie ucieczką od filozofii może być «rzucenie się w ciepłe objęcia codzienności»: ogródek, ryby itp.”¹⁰.

Trudności egzystencji filozofa wypływają z istoty ludzkiej kondycji oraz z istoty filozofii, ich konkretny kształt wyznacza jednak kultura danego czasu. Dzisiaj zapewne doznania duszy, która „kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje”¹¹, tłumione są na przykład wysiłkiem sprostania wymogom rozbudowanej biurokracji. W tym miejscu należy też przywołać filozofów, którzy pozostają poza organizacyjnymi ramami uniwersytetu, ani nie nauczają jej w szkołach, ani też nie zajmują się nią w innej sformalizowanej postaci (choćby działając jako filozoficzni doradcy¹²), a filozofami pozostają, wykonując przypadkowe niekiedy zawody. Niełatwo jednak

⁸ Por. S. J u d y c k i, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, <https://www.kul.pl/files/108/Dlaczego%20filozofia%20jest%20trudna.pdf>, s. 8.

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 8.

¹¹ P l a t o n, *Fajdros*, 247 D, s. 54.

¹² Szerzej na temat poradnictwa filozoficznego zob. np. stronę internetową Centrum Praktyki Stoickiej (<http://centrumpraktykistoickiej.pl/>); „The Philo-Practice Agora. The Electronic Meeting Place of Philosophical Practitioners” (<http://www.philopractice.org/>).

dotrzeć do świadectw podejmowanego przez nich trudu – a może właśnie spełnienia – poza obszarami, w których typowo obecni są filozofowie.

Judycki twierdzi, że „pojęcie filozofii jest dzisiaj obciążone raczej wyłącznie negatywnymi skojarzeniami”¹³, między innymi ze względu na niepraktyczność tej dyscypliny, jej bezużyteczność nawet dla rozwiązywania kwestii światopoglądowych (które to zadanie wypełnia religia). Filozof zaś odbierany bywa – to bodaj najpoważniejszy z przytaczanych przez Judyckiego zarzutów – jako ktoś, kto „symulując dążenie do prawdy, w rzeczywistości służy jakiejś ideologii lub grupie ludzi”¹⁴.

Wydaje się, że już dzisiaj widoczne są oznaki zmiany w społecznym odbiorze filozofii. Aby zasygnalizować tę tendencję – i zapewne zachęcić kandydatów na studia – na stronie internetowej Wydziału Filozofii KUL, w zakładce „Filozof na rynku pracy” zebrano artykuły prasowe, przekonujące, że z jednej strony humaniści – w tym filozofowie – są niezbędni, by kultura nasza przetrwała, z drugiej, że pracodawcy coraz chętniej zatrudniają osoby po studiach filozoficznych oraz że filozofia może przynosić dochód¹⁵. Nie podejmując kwestii znanej niechęci Sokratesa do płatnych nauczycieli, warto być może w tym kontekście przypomnieć historyczną lekcję o niebezpieczeństwach instrumentalizacji filozofii. Doświadczył ich Platon, starając się doprowadzić do oddania władzy w ręce filozofów, a więc powierzenia im najbardziej użytecznej w państwie funkcji – przypłacił to sprzedaniem w niewolę; jeszcze bardziej dramatycznie – bo oddając życie – doświadczył tego Boecjusz, wsłuchany w naukę Platona o tym, „że sprawy państwa będą się szczęśliwie układać, gdy królować nad nim będą filozofowie, albo gdy się zdarzy, że królujący będą się zajmować filozofią”¹⁶.

W niniejszym tomie, zatytułowanym „Ethos filozofii”, zebrano wypowiedzi jej czynnych przedstawicieli. Zachowując więc z tradycją, poszukują oni takiego rozumienia swojej dyscypliny oraz sposobu pełnienia swej roli, które odpowiadałyby potrzebom naszego czasu. Podejmują refleksję o źródłach ethosu filozofii, o moralnych sprawnościach, jakich wymaga, o jej relacji do życia, o wyzwaniach związanych z jej nauczaniem, o jej spotkaniach – zarówno w wymiarze teorii, jak i filozofującej osoby – z religią i teologią, a także o jej społecznej odpowiedzialności. Artykuły te pokazują, że zadanie filozofów pozostaje trudne, chociaż zwykle nie pociąga takich ofiar, jakie ponieśli między innymi Sokrates i Boecjusz. Filozofów dzisiaj nie kusi także rola władców, a o swoich zadaniach opowiadają inaczej, niż czynił to Platon

¹³ J u d y c k i, dz. cyt., s. 1.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. „Filozof na rynku pracy”, <http://www.kul.pl/filozof-na-rynku-pracy,17361.html>.

¹⁶ B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, ks. I, 4, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 33.

przez postać Sokratesa. Być może ich rolę oraz powinności zarówno wobec poszczególnych osób, jak i społeczeństwa – czy rozumieją swoją aktywność jako wykonywanie zawodu, podążanie za powołaniem czy realizację misji – trafnie opisują skromne słowa, które Pani Filozofia wypowiada w celi śmierci do Boecjusza, gdy ten dziwi się jej odwiedzinom: „Nie byłoby to w porządku, gdyby Filozofia opuściła niewinnego człowieka samego na drodze”¹⁷.

P.M.

¹⁷ Tamże, ks. I, 3, s. 31.

JAN PAWEŁ II
MĄDROŚĆ ROZUMU, MĄDROŚĆ NIEZAMKNIĘTA

JAN PAWEŁ II

MĄDROŚĆ ROZUMU, MĄDROŚĆ NIEZAMKNIĘTA*

Z satysfakcją przyjąłem wiadomość, że z okazji stulecia urodzin Jacques’a Maritaina Katolicki Uniwersytet Sacro Cuore w Mediolanie organizuje międzynarodowe spotkanie naukowe, którego celem będzie zgłębienie podstawowych intuicji filozoficznych chrześcijańskiego filozofa, który wywarł i do dziś wywiera głęboki wpływ na filozofię i kulturę naszych czasów. Inicjatywa zwołania posiedzenia tym bardziej zasługuje na poparcie, że ma to być jednocześnie oddanie hołdu człowiekowi, który bez względu na upływający czas jest, i to coraz bardziej, znakomitym świadkiem wiary i jednym z bardziej znaczących heroldów rozumu.

Wprawdzie wraz z tą, która później miała stać się dlań nieodłączną towarzyszką życia i współpracowniczką dzieła, Raissą, Maritain przeżył w młodości głęboki i bolesny kryzys, bowiem nauczanie słuchanych przez niego mistrzów scjentystów i fenomenalistów doprowadziło go do „zwątpienia” w rozum, jednakże po chrzcie nastąpiło szczęśliwe odkrycie myśli św. Tomasa z Akwinu. „Odczułem wówczas – wyzna później Maritain – jakby olśnienie rozumu; moje powołanie filozofa zostało mi w pełni zwrócone”¹. Pojął on w tym momencie, że ukazane w całej swej czystości i autentyczności zasady filozofii Doktora Anielskiego, uważanego przezeń za „apostola czasów nowożytnych”, mogą rozjaśnić wielkie problemy naszego czasu, pozwalając na ujęcie w jednej szerokiej i żywotnej syntezie wszystkich wartości i wszystkich

* Fragment listu, który Jan Paweł II przesłał na ręce prof. Giuseppego Lazzatiego, rektora Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie z okazji międzynarodowego sympozjum „Jacques Maritain dziś”, zorganizowanego przez ten uniwersytet w dniach 20-23 października 1982 roku w ramach obchodów setnej rocznicy urodzin tego filozofa. Tekst listu publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 5 (1982), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1996, s. 278-280. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ J. Maritain, *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris 1960, s. 23n.

prawd, które są wytworem współczesnej wiedzy, sztuki i myśli. Maritain umiał rozpoznać aktualność myśli, której siła „dzięki zdobyczom nowych przestrzeni poznawczych jest tym większa, im bardziej zasady jej są mocne i organicznie powiązane”².

„Oświecenie rozumu” wzbudziło w młodym Maritainie tak wielkie przywiązanie do myśli św. Tomasza, że spontanicznym odruchem duszy stał się jednym z głównych twórców owego „odrodzenia tomistycznego”, którego Urząd Nauczycielski Kościoła z Leonem XIII na czele życzył sobie i które popierał jako odpowiedź na zasadnicze pytania nowożytnej kultury, widząc w nim także sposób zaradzenia „przeciwnemu naturze” rozejściu się rozumu i wiary³. Temu powołaniu, które kosztowało go wiele trudów, niezrozumienia i walk, Maritain pozostał wierny aż do śmierci.

Dla niego nie było to powtarzaniem formuł: w świetle tak bardzo odporne-go na działanie wydarzeń i czasu systemu myślenia wykonuje pionierską pracę. Z całą lojalnością dokonuje dzieła odnowy, wnosi swój własny, oryginalny wkład w refleksję filozoficzną, a także teologiczną, oraz w wiele dziedzin, takich jak metafizyka, antropologia, moralność, filozofia sztuki, epistemologia, filozofia przyrody, filozofia polityczna i filozofia historii, filozofia kultury i pedagogika, liturgia i kontemplacja. Czyni to niezależnie od okoliczności często niesprzyjających i od dyspozycyjności niektórych aspektów swojej myśli; czyni to z odwagą i w duchu słusznej autonomii rozumu, co łączyło się u niego z miłością do Kościoła i uległością wobec jego Magisterium.

Jacques Maritain, przyłgnąwszy całą duszą do wiary katolickiej, uważał poszukiwania filozoficzne za „mądrość rozumu, mądrość niezamkniętą, lecz otwartą na mądrość łaski”⁴. Otwarcie i umiejętność przyjmowania zaprowadzą go do uniwersalności filozofii bytu, do owej filozofii *actus essendi*, w której wartość transcendentna jest najprostsza drogą prowadzącą do poznawania bytu podstawowego oraz czystego Aktu, którym jest Bóg.

Bardziej aniżeli jakikolwiek inny element, Jacques Maritain ukazał oczywistość owej centralnej intuicji filozofii św. Tomasza, która zasługuje na miano „filozofii głoszącej byt”, „pieśni na cześć istnienia”⁵.

Uwaga skierowana na istnienie, to znaczy na całą rzeczywistość, prowadzi do zrozumienia harmonijnej dynamiki stopniowości poznania, do jej złożonej i pluralistycznej jedności. W tej perspektywie następuje pogodzenie wiedzy i mądrości, rozumu i wiary, filozofii i teologii, filozofii i wiedzy, wiedzy spe-

² Tamże, s. 26.

³ Por. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (1879).

⁴ Maritain, *Le philosophe dans la cité*, s. 27.

⁵ Jan Paweł II, *W duchu otwartości i uniwersalizmu. Filozofia św. Tomasza dla młodzieży naszych czasów* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Angelicum, Rzym, 17 XI 1984), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 561-568.

kulatywnej i wiedzy praktycznej. U Maritaina filozofia bytu staje się filozofią ducha, filozofią osoby, filozofią wolności.

Można uznać, że zmysł transcendencji i wolności w filozofii polityki i historii stanowi najwyższą inspirację myśli Maritaina. Bystry obserwator takich monstrualnych aberracji naszego wieku, jak totalitaryzm, przynoszący grozę i cierpienia, Maritain doszedł do przekonania, że właściwa koncepcja osoby ludzkiej stanowi konieczną bazę dla budowania każdej godnej człowieka struktury społecznej i politycznej.

W owym przekonaniu zakorzenione są w istocie zasadnicze tematy rozwinięte przez Maritaina: prymat tego, co duchowe; uznanie praw osoby; prawdziwa natura wspólnego dobra, którego celem jest dobro osoby; poszukiwanie środków działania, które będą odpowiadały godności ludzkiej. Jednocześnie podkreślał potrzebę dialogu i współdziałania w społeczeństwie pluralistycznym, które nie chce sprzeciwiać się wartościom transcendentalnym i ich prawdzie.

Jacques Maritain, bez żadnych złudzeń co do trudności zadania, jakie podejmuje, ani co do tego, jak długą będzie musiał przebyć drogę, był przekonany, że jeśli humanizm Wcielenia ma stanowić natchnienie dla procesu cywilizacyjnego, bezwzględnie wymaga to od chrześcijan wielkiego heroizmu i odważnych inicjatyw. Wiele aspektów tej myśli, która wyprzedzała swój czas, później stało się własnością wspólną; są to takie aspekty, jak czynny udział wszystkich w życiu polityczno-społecznym; wyostrome poczucie sprawiedliwości w świecie haniebnym nierówności; solidarność z ubogimi, zepchniętymi na margines, z małuczkami tego świata; nowa integracja mas.

Był człowiekiem dialogu. Bezkompromisowy, kiedy chodziło o prawdę, nigdy nie toczył walk o własne idee, zwłaszcza kiedy były one dyskusyjne. W tym sensie rzucił wyzwanie godne podjęcia przez każdego, kto zamierza być lojalnym sługą prawdy, która do niego nie należy, ponieważ go przewyższa. Prawdy, którą trzeba odkrywać poprzez poszukiwania, będące, z jednej strony, zaangażowaniem się w poważne z punktu widzenia naukowego badanie, z drugiej zaś – otwarciem na to, co przychodzi jako wkład Objawienia, wobec którego trzeba przyjąć postawę wiary i miłości.

W tym Maritain prawdziwie był mistrzem. Także dzięki temu myśl jego pozostaje we wzorowej zgodzie z wielkim programem Magisterium Kościoła dla doby obecnej: wszystko ożywić na nowo i odnowić w Chrystusie, przybliżając wiarę kulturze i kulturę wierze.

W tych ramach podjęta przez Katolicki Uniwersytet Sacro Cuore inicjatywa obchodów stulecia urodzin chrześcijańskiego filozofa, poza tym, że pomaga w zgłębieniu i upowszechnieniu jego myśli, może stać się okazją, która przysporzy mu uczniów i naśladowców, zwłaszcza spośród tych, którzy pracują w świecie kultury czy też do takiej pracy się przygotowują.

KU ISTOCIE

Jacek WOJTYSIAK

JAK TO JEST BYĆ FILOZOFEM CZYLI O FILOZOFACH I FILOZOFII

Czy rzetelny filozof skazany jest na nieustanne wewnętrzne napięcie między cnotą mądrości a cnotą intelektualnej transcendencji, między pragnieniem trwałego uchwycenia podstaw całości a radykalnym krytycyzmem, między kontemplatywną wizją a intelektualną grą, między pewnością zwrotu „tak jest” a dywagacjami wyrażanymi przez zwrot „a może jest inaczej”? Sądzę, że napięcie to stanowi nieusuwalny rys kondycji prawdziwego filozofa – filozofa, który zarazem chce być wierny swemu światopoglądowemu powołaniu, jak i sprostać wymaganiom maksymalnie krytycznego rozumu.

Nie lubię artykułów o filozofach i filozofii, tak jak nie lubię wykładów o naukowcach i nauce ani kazań o księżach i religii. Najlepszym sposobem wprowadzania i zachęcania do filozofii jest jej rzetelne uprawianie, a nie deliberowanie o jej doniosłości lub o sobie samym jako filozofie. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że nazwa „filozofia” jest na tyle wieloznaczna i nieprecyzyjna, że potrzebuje wyjaśnienia; sama zaś praca filozofa – często kojarzona z aktywnością społeczną – wymaga dziś usprawiedliwienia. Nic więc dziwnego, że podręczniki lub wstępy do filozofii muszą zawierać większą dozę rozważań autoreferencjalnych niż ich odpowiedniki z innych dyscyplin poznawczych.

W niniejszym tekście zastanowię się nad naturą aktywności filozoficznej. Będę to czynił, nie unikając odwołań do pewnej szkoły metafizycznej, za której kontynuatora się uważam¹, oraz do własnych poglądów, które wyrażałem w napisanych przeze mnie (meta)filozoficznych artykułach i podręcznikach. Pomimo tego kontekstu, postaram się wypowiedzieć raczej nie jako teoretyk, lecz jako praktyk – jako ktoś, kto już ponad dwadzieścia lat zawodowo angażuje się w uprawianie, nauczanie i popularyzowanie filozofii. Pytania o naturę filozofii i filozofowania spróbuję ująć nie tyle od strony deklaracji teoretycznych, ile od strony faktycznej praktyki zawodowej i osobowej. Skupię się więc na s p o s o b i e b y c i a filozofa lub – parafrazując tytuł słynnego artykułu Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*² – na tym, j a k t o

¹ Mam na myśli przede wszystkim koncepcje metafizyczne Antoniego B. Stepnia, a także – pokrewne im – koncepcje ks. Stanisława Kamińskiego i ks. Józefa Herbuta. Niektóre z ich prac będę w tym artykule przywoływać.

² Zob. T. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, tłum. A. Romaniuk, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219.

jest być filozofem. Skoro, zgodnie z ideą tego artykułu, odpowiedź na jego tytułowe pytanie może „znać” tylko nietoperz, to o tym, jak to jest być filozofem, może wiedzieć tylko filozof. Poniżej spróbuję się podzielić tą moją wewnętrzną wiedzą.

TYPY FILOZOFII

Nie sposób zrealizować przedstawionego wyżej zamierzenia bez wyjaśnienia, jak rozumiem filozofię. Uczynię to przez wprowadzenie kilku dystynkcji.

FILOZOFIA CZYSTA – FILOZOFIA STOSOWANA

Pierwsza z tych dystynkcji to rozróżnienie między filozofią czystą (lub podstawową) a filozofią stosowaną (usługową)³. Przez filozofię czystą rozumiem filozofię, której uprawianie służy pierwszorzędnie jej wewnętrznym celom. Filozofia stosowana zaś to filozofia uprawiana przede wszystkim na użytek innych działów kultury lub dyscyplin nauki. Z historycznego i merytorycznego punktu widzenia, filozofia czysta jest rdzeniem filozofii. Niestety, w środowisku akademickim bardziej się dziś ceni filozofów drugiego typu – filozofów, którzy traktują swą profesję jako „naukę pomocniczą”⁴.

Aby uniknąć nieporozumień, chcę ponadto podkreślić, że typologiczne rozróżnienie między filozofią czystą a stosowaną nie pokrywa się z podziałem na filozofię autonomiczną i nieautonomiczną⁵. Pierwsza dystynkcja odnosi się

³ Podział nauk dokonany za pomocą tych opozycji i terminów został poddany klaryfikacji i krytyce przez Kamińskiego (por. ks. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, oprac. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 300-305). Być może opozycję, o którą mi chodzi, lepiej wyrazić terminami: „filozofia autoteliczna” – „filozofia heteroteliczna”. Nie chcę jednak preferować tu terminów technicznych, które nie są powszechnie używane. Roger Scruton posługuje się dystynkcją „pure philosophy” – „applied philosophy” w zbliżonym, lecz nie identycznym sensie (por. R. S c r u t o n, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, Penguin Books, New York 1996, s. 12). Pierwsza zajmuje się swymi własnymi problemami, druga rozpatruje podstawy dziedzin niefilozoficznych. Podobne rozróżnienie odnotowuje u innych analityków Tadeusz Szubka (por. T. S z u b k a, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 219, zwł. przyp. 23).

⁴ Terminem tym w odniesieniu do filozofii analitycznej (i scholastycznej) z aprobatą posługuje się Józef Maria Bocheński (por. np. J.M. B o c h e ń s k i, *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, w: tenże, *Logika i filozofia*, oprac. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 44-47).

⁵ Por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 24-28, 66-71; K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 311-313. Podziały lub typologie proponowane przez tych autorów są bardziej złożone, jednakże na pierwszych szczeblach wyróżniają oni zawsze koncepcje autonomicz-

do celów filozofii, druga – do sposobów jej uprawiania. Owszem, metafizycy autoteliści uważają najczęściej, że filozofia nie powinna opierać się na twierdzeniach lub metodach innych dyscyplin czy aktywności. I w teorii, i w praktyce można jednak realizować własne cele filozofii, korzystając ze zdobyczy dziedzin pozafilozoficznych. Można na przykład korzystać z nauk szczegółowych, nie służąc realizacji ich celów.

FILOZOFIA HUMANISTYCZNA – FILOZOFIA NAUKOWA

Filozofię stosowaną, która służy (szeroko pojętej) humanistyce, nazwę „filozofią humanistyczną”. Dla filozofii usługowej wobec nauki w ogóle, a w szczególności wobec nauk niehumanistycznych, rezerwuję termin „filozofia naukowa”. W filozofii pierwszego typu wiodą prym historycy filozofii oraz filozofowie kultury i jej poszczególnych działów. W filozofii drugiego typu – logicy, metodologowie oraz filozofowie nauki i jej wybranych dyscyplin. Filozofowie humanistyczni pracują podobnie jak inni humaniści – ich zadaniem jest pielęgnacja (zachowywanie i opracowywanie) pewnego fragmentu lub aspektu ludzkiej kultury, jest ona bowiem przeniknięta kwestiami czysto filozoficznymi. Z kolei filozofowie naukowcy pomagają badaczom lub adeptom poszczególnych nauk w (re)konstruowaniu metod postępowania naukotwórczego, w tworzeniu syntez naukowych lub w identyfikacji podstaw (określonych obszarów) wiedzy. Spełniając te zadania (a zwłaszcza ostatnie z nich), również nie sposób uniknąć związków z czystą problematyką filozoficzną lub jej kontekstem⁶.

FILOZOFIA ŚWIATOPOGLĄDOWA – FILOZOFIA TECHNICZNA

Na czym jednak polega filozofia czysta? Jej zadaniem jest rozpatrywanie zagadnień specyficznie filozoficznych bez względu na ich powiązania z te-

ne (filozofia lub dana jej dyscyplina jako nauka metodologicznie samodzielna) i nieautonomiczne. Dalsze uwagi na temat filozofii czystej, a zwłaszcza filozofii światopoglądowej, będą dotyczyć nie tylko filozofii autonomicznej, lecz także (z ewentualnymi zmianami) filozofii nieautonomicznej (w szczególności zaś filozofii zależnej od nauk szczegółowych). Ewentualne zastrzeżenia i ograniczenia zostaną podane w końcowych segmentach niniejszego tekstu.

⁶ Terminów „filozofia humanistyczna” i „filozofia naukowa” w rozmaity sposób posługują się różni autorzy (w Polsce na przykład Andrzej Grzegorzcyk i ks. Michał Heller). Tu ograniczam się do podanych wyżej znaczeń tych terminów. Pomijam też problem, na ile filozofia usługowa jest realnie wykorzystywana przez nie-filozofów. Moje obserwacje wskazują, że w życiu akademickim korzysta się z filozofii głównie w aspekcie dydaktycznym, rzadziej – metodologicznym, a jeszcze rzadziej – merytorycznym.

matyką niefilozoficzną oraz na pozafilozoficzne funkcje lub konsekwencje tej czynności. Przez zagadnienia specyficznie filozoficzne rozumiem zaś zagadnienia światopoglądowe. Wyrażają się one w pytaniach, za którymi kryje się intencja naszkicowania całościowego i (lub) najbardziej fundamentalnego obrazu rzeczywistości. Centralną dyscypliną filozofii czystej jest więc metafizyka lub ontologia. Ponieważ jednak twórcami światopoglądu są ludzie, uwzględnia on także w znacznej mierze kwestie pozycji człowieka wśród innych bytów, jego wiodących egzystencjalnych celów i przedsięwzięć, w tym jego poznawania, wartościowania i działania. Dlatego do rdzenia filozofii zalicza się również antropologię filozoficzną, epistemologię, aksjologię oraz (czy też – w szczególności) etykę. Oczywiście, filozofia nie jest identyczna ze światopoglądem; rozpatruje ona jednak pytania, których odpowiedzi należą lub mogą (niewyczerpująco) należeć do intelektualnej warstwy światopoglądu. By użyć sformułowania Antoniego B. Stępnia, filozofię można uznać za „ostateczną płaszczyznę dyskusji światopoglądowych, ze względu na problematykę, jaką filozofia tradycyjnie podejmuje, oraz ze względu na walor poznawczy, do jakiego pretenduje”⁷.

Filozofów różni nie tylko odpowiedzi na pytania światopoglądowe, lecz także sposoby ustalania takich odpowiedzi. Stąd bierze się wielość kierunków filozoficznych i opcji metafizycznych. Jeśli chodzi o te ostatnie, to warto zwrócić uwagę, że już od początku istnienia filozofii wyraźnie dawała o sobie znać tendencja, by budowanie światopoglądu odbywało się w sposób racjonalnie zdyscyplinowany, uzasadniony i krytyczny. Tendencja ta, nasilająca się i wyostrająca wraz z rozwojem nauk szczegółowych, osiągnęła kulminację w wieku dwudziestym, w szerokim i zróżnicowanym nurcie filozofii (i metafizyki) zwanym filozofią analityczną.

Nie miejsce tu, by omawiać różne koncepcje, odmiany i przeobrażenia filozofii analitycznej⁸. Dla niniejszych rozważań ważne jest to, że znaczna część tej – dziś instytucjonalnie i publikacyjnie wpływowej (nie tylko w świecie anglosaskim!) – filozofii kładzie nacisk nie na światopoglądowość filozofii, lecz na jej krytycyzm. Fakt ten pozwala zwrócić uwagę na bardziej uniwersalne zjawisko. Otóż, w filozofii czystej w różnych proporcjach występowały i występują dwie tendencje: do budowania światopoglądu oraz do maksymalnego krytycyzmu. Ideałem byłoby, gdyby tendencje te połączyły

⁷ A.B. Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, red. A. Gut, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 39 (pełny tekst: s. 35-42).

⁸ Czyni to – z imponującą klarownością, kompetencją i erudycją – Tadeusz Szubka w przywołanej wyżej książce *Filozofia analityczna*. Z punktu widzenia treści niniejszego artykułu szczególnie ważne są następujące segmenty tej książki: rozdz. I.1-2 (s. 11-58), rozdz. III.1 (s. 187-204) i rozdz. III.3 (s. 220-227).

się, a więc gdyby filozofowie zajmowali się przede wszystkim rozpatrywaniem kwestii światopoglądowych w sposób wzorcowo czy wręcz radykalnie racjonalny. Częściej jednak bywało tak, że owe tendencje oddzielały się od siebie lub ścierały się ze sobą. W ten sposób powstawały w (meta)filozofii opozycje pokrewne, które hasłowo (w uproszczeniu) określano jako opozycje między filozofią maksymalistyczną a minimalistyczną, klasyczną a (neo)pozytywistyczną, spekulatywną a logiczno-empiryczną, systematyczną (syntetyczną) a analityczną, dogmatyczną a krytyczną (sceptyczną), przedmiotową a metaprzecmiotową (konceptualno-lingwistyczną) czy kontynentalną a anglosaską.

Nie będę rozpatrywał niuansów znaczeniowych, merytorycznych i historycznych tych opozycji. Przywołałem je tylko w celu naprowadzenia czytelnika na odróżnienie dwóch typów czystej filozofii: filozofii światopoglądowej i filozofii technicznej. Pierwsza zmierza do poszukiwania odpowiedzi na pytania światopoglądowe (niekoniecznie w sposób bezkrytyczny); druga zaś zajmuje się pedantyczną – wykorzystującą wyspecjalizowane techniki krytycznego myślenia – analizą (niekoniecznie światopoglądowo nieważnych) zagadnień, które nie mieszczą się bezpośrednio w ramach nauk lub innych aktywności umysłowych. Walorem pierwszej jest szerokość spojrzenia i wrażliwość metafizyczno-aksjologiczna; walorem drugiej – intelektualna sprawność w prowadzeniu (by użyć określenia Edwarda Craiga) „intelektualnej gry”⁹ lub rozwiązywaniu „małych zagadek”¹⁰ czy „ekwiwalentu problemu szachowego”¹¹. Jak zauważa ten wybitny brytyjski filozof, niegdyś filozofowie mieli coś (światopoglądowo) ważnego do powiedzenia, coś, co wpływało na kształt naszej cywilizacji, natomiast w dzisiejszej sprofesjonalizowanej filozofii „istnieją pokusy i naciski, by pisać o zagadkach, [nie dla zwykłych ludzi, lecz – J.W.] dla innych profesjonalnych filozofów, i by pozwolić cywilizacji iść jej własnym biegiem”¹². Dodałbym, że filozofia techniczna w swej wyodrębnionej postaci jest rezultatem ewolucji filozofii światopoglądowej – filozofii w sensie źródłowym – polegającej właśnie na jej profesjonalizacji przez upodabnianie do nauki. Przejawem tego jest daleko idąca parcjalizacja i specjalizacja trady-

⁹ E. Craig, *Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 8. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – J.W.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 118. Przytoczone wypowiedzi ukazują jeden z powodów, dla których Craig – współczesny filozof analityczny – w swym wprowadzeniu do filozofii nie uwzględnia myśli żadnego ze swych kolegów, w istocie ograniczając się do omówienia koncepcji filozofów starożytnych i nowożytnych. Przy okazji zauważmy, że jednym z motywów wyodrębnienia filozofii technicznej była nadmierna rozbieżność poglądów w filozofii tradycyjnej. Przeznaczeniem – czy nawet rzekomą zaletą filozofii technicznej – okazała się jednak bezkonkluzywność lub konkluzywność w sprawach drugorzędnych.

cyjnej problematyki światopoglądowej, odrywanie jej poszczególnych zagadnień od ich pierwotnego kontekstu, dokonywanie ich paranaukowych parafraz. W ten sposób, by nieco sarkastycznie przywołać tylko po niektóre przykłady, odwieczną tajemnicę bytu przekształcono w badania konsekwencji użycia kwantyfikatora szczegółowego, klasyczny spór o uniwersalia – między innymi w zagadnienie własności koekstensywnych, kwestie natury prawdy i wiedzy – w dyskusję na temat schematu T i paradoksów Gettier'a, a dociekania nad istotą dobra – w metafizyczne analizy charakteru wypowiedzi oceniających.

Podsumujmy powyższe rozważania. Pojęcie filozofii można przybliżyć przez rozróżnienie filozofii czystej (autotelicznej) i filozofii stosowanej. W pierwszej z nich można wyróżnić filozofię światopoglądową i filozofię techniczną, w drugiej zaś – filozofię humanistyczną i filozofię naukową. Dalej zajmę się ethosem uprawiania filozofii czystej. Filozofia stosowana jest przecież wobec niej wtórna: filozofia humanistyczna polega na penetracji kwestii światopoglądowych i ich konsekwencji w kulturze, filozofia naukowa natomiast korzysta przede wszystkim z dorobku i metod filozofii technicznej¹³. Oczywiście, mamy tu do czynienia tylko z pewnymi typami filozofii, a nie z jej ściśle odgraniczonymi klasami. Dotyczy to zwłaszcza rozróżnienia między filozofią światopoglądową a filozofią techniczną, które traktuję raczej jako wewnętrzne (niekoniecznie wykluczające się) tendencje w uprawianiu filozofii czystej. Moim ideałem jest ich łączenie.

Przy okazji zaznaczę, że dobrym przykładem – trudnego i nieczęstego – realizowania tego ideału jest monumentalny (ponad sześćset dużych stron) podręcznik J.P. Morelanda i Williama L. Craiga *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*¹⁴. Tytuł, dobór i proporcje tematyki (nie tylko z zakresu metafizyki, epistemologii, etyki oraz logiki z teorią argumentacji i nauki, lecz także filozoficznej teologii i filozofii religii chrześcijańskiej) oraz preferowane stanowiska otwarcie wskazują na światopoglądowe motywacje autorów. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego są tam jednak budowane na szerokiej bazie ogólnofilozoficznej (z uwzględnieniem wiedzy naukowej) – z maksymalnym wykorzystaniem technicznych i merytorycznych osiągnięć filozofii analitycznej, logiki i metodologii, z kompetentną i krytyczną analizą argumentów różnych stron, z pedantycznym badaniem pojęciowych i problemowych szczegółów. Autorzy, definiując filozofię, wprost akcentują jej obie funkcje: konstrukcyjno-swiatopoglądową („filozofia [...] usiłuje dostarczyć jednolitej wizji [...]), stara się zorganizować wszystkie istotne fakty w racjonalny system

¹³ Nie wyklucza to oczywiście możliwości (i faktyczności!) wpływu, jakie na filozofię wywierają różne działy kultury (zwłaszcza, choć nie tylko, na filozofię światopoglądową i humanistyczną) oraz poszczególne nauki (zwłaszcza, choć nie tylko, na filozofię techniczną i naukową).

¹⁴ Zob. J.P. Moreland, W.L. Craig *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003.

i spekulować o formowaniu i uzasadnianiu ogólnych światopoglądów¹⁵) oraz krytyczno-techniczną („filozofia [...] bada założenia, pyta o uzasadnienie, stara się ujaśnić i analizować pojęcia”¹⁶). Notabene, znaczną część analitycznej filozofii religii stanowi techniczna analiza ważnych problemów światopoglądowych. Wielu filozofów religii uprawia ją z motywów religijnych, a filozofię traktuje jako miejsce wyrafinowanego klaryfikowania i korygowania, rzetelnego uzasadniania i testowania czy krytycznego dyskusowania swych przekonań światopoglądowych.

ETHOS FILOZOFA

Mając w pamięci powyższe uwagi i dystynkcje, zarysuję teraz moje rozumienie pracy filozofa. Nie zamierzam tutaj wyliczać związanych z nią czynności, chodzi mi o dotarcie do natury sposobu bycia lub postępowania filozofa, do jego wewnętrznego charakteru lub usposobienia. Ponieważ uczynię to w perspektywie moralnej i etycznej, zwrot „ethos filozofa” będzie tu właściwe nie tylko ze względów etymologicznych.

We współczesnej etyce zwraca się uwagę na trzy wielkie teorie etyczne lub koncepcje moralności. Są to (wymieniając w kolejności ich powstania): teoria cnót (Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu), deontologizm (Immanuela Kanta) oraz utilitaryzm (Jeremy’ego Benthama i Johna Stuarta Milla). Idee przewodnie tych teorii potraktuję w sposób swobodny, jako klucze do ukazania trzech aspektów moralnego wymiaru działalności filozoficznej. Zapytam mianowicie o powinności, przed jakimi staje filozof (aspekt deontologiczny); o sprawności lub cechy charakteru, jakie są wymagane przez naturę jego zawodu lub powołania (aspekt cnót); oraz o dobra lub społeczne korzyści, które przynosi lub zwiększa jego praca (aspekt utilitarny).

POWINNOŚCI FILOZOFA

Jeśli chodzi o aspekt deontologiczny, to łatwo wskazać na powinność, którą akademicki filozof dzieli z innymi pracownikami naukowymi wyższych uczelni. Jest nią powinność poszukiwania prawdy, a ściślej: metodycznego zdobywania i opracowywania prawdziwych informacji o (szeroko pojętej) rzeczywistości. Pozostaje jednak faktem, że specyfika filozofii powoduje, iż konkretyzacja tej powinności jest w niej diametralnie różna od tej, która występuje w naukach

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże.

szczegółowych. Można wręcz powiedzieć, że „czyści” filozofowie wyłącznie naśladowcy w swej pracy typowych naukowców lub naukowcy naśladowcy filozofów naruszają zasady swych zawodowych deontologii¹⁷. Dlaczego?

Otóż zadaniem filozofa światopoglądowego jest uzyskiwanie informacji o całości lub fundamentach rzeczywistości, typowy naukowiec interesuje się zaś jej wybranymi – a dostępnymi badaniu spełniającemu określone warunki – fragmentami lub partykularnymi aspektami. Bez względu na to, jaki mamy pogląd na realizowalność przedsięwzięcia filozoficznego i jego metodykę, musimy przyznać, że dążenie do ujęcia całości rzeczywistości lub jej ostatecznych zasad, do przekraczania granic metodologicznych i przedmiotowych, należy do istoty pracy filozofa. To, co dla filozofa jest trudnym (jeśli w ogóle wykonalnym) obowiązkiem, dla naukowca może być przewinieniem. Z pewnością negatywnie ocenimy naukowca-badacza, który – w ramach swej naukowej specjalności – będzie dokonywał daleko idących ekstrapolacji, pozwalał sobie na spekulacje czy wykraczał poza swój ściśle określony przedmiot.

Podobnie jest z filozofem technicznym. Z niego też nie powinien brać przykładu typowy naukowiec. Powinnością naukowca jest przecież konsekwentne postępowanie według określonej metody. Może on to robić w sposób twórczy, może on swą metodę udoskonalać. Nie wolno mu jednak się od niej dystansować i poświęcać czasu na rozważanie pytań takich, jak: Co to jest metoda? Czy możemy cokolwiek za jej pomocą poznać? Czy i (lub) jak istnieje przedmiot badania? Pytania takie, choć interesujące i – być może w szerszej perspektywie – naukotwórcze, paraliżują bieżące badania naukowe. Stanowią one jednak domenę filozofii technicznej. „Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnują z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać”¹⁸. Filozofia techniczna wymaga „zdolności do kwestionowania stanowisk powszechnie przyjmowanych [także w nauce – J.W.] i do dostrzegania problemów tam, gdzie inni niczego problematycznego nie mogą się dopatrzeć”¹⁹; „filozofia polega na ciągłym braniu w nawias nawet największych oczywistości zdroworozsądkowych”²⁰.

¹⁷ Podkreślam, że mówię tu o naukowcach typowych, czyli pracujących w stadium tak zwanej nauki normalnej oraz w ramach dziedzin, które nie mają bezpośrednich implikacji światopoglądowych. Mówię też o „czystych” filozofach, czyli filozofach światopoglądowych i technicznych. Gdy weźmiemy pod uwagę z jednej strony naukowców zmuszonych przez sytuację teoretyczną swej specjalności do filozofowania, a z drugiej strony – filozofów naukowych lub inspirujących się nauką, sprawa będzie bardziej skomplikowana.

¹⁸ J.M. B o c h e ń s k i, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 19.

¹⁹ S z u b k a, dz. cyt., s. 221.

²⁰ S. J u d y c k i, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, „Przegląd Filozoficzny” 40(2001) nr 4, s. 160. (<http://www.kul.lublin.pl/files/108/Dlaczego%20filozofia%20jest%20trudna.pdf>). Choć Judycki mówi tu raczej o krytycznie uprawianej filozofii światopoglądowej, cytat ten można odnieść

Powyższe uwagi ukazują nie tylko specyfikę, lecz także wewnętrzne napięcie deontologii zawodu filozofa. Z jednej strony powinien on starać się, niejako w jednym spojrzeniu, uchwycić całość rzeczywistości lub to, co w niej najważniejsze²¹. Z drugiej zaś strony zobowiązany jest do maksymalnego krytycyzmu. Skupienie się na pierwszym postulatcie grozi dogmatyzmem, z kolei położenie nacisku na drugim może skutkować porzuceniem realizacji źródłowego zadania filozofii. Godzenie obu tendencji stanowi więc przewodnią powinność filozofa.

CNOTY FILOZOFA

Wewnętrzne napięcie w aspekcie obowiązków przekłada się na podobne napięcie w aspekcie cnót. Można je uwyraźnić, zastanawiając się, jakich sprawności oczekivalibyśmy od dobrego filozofa.

Jeśli wzięlibyśmy pod uwagę aspekt techniczny, dobrego filozofa scharakteryzowalibyśmy zapewne następująco: Potrafi twórczo argumentować i obalać argumenty (bez względu na to, kto jest ich autorem – jest zdolny to czynić nawet wobec własnych argumentów) oraz błyskotliwie konstruować eksperymenty myślowe, a następnie analizować ich możliwe konsekwencje i założenia, posługując się wyszukаныmi dystynkcjami. Odznacza się zdolnością problematyzowania danych pochodzących zarówno ze zdrowego rozsądku, jak i z nauki. Dysponuje bogatym, trafnie wykorzystywanym arsenałem technik

także do filozofii technicznej. Według przywoływanego autora „trudność” filozofii (czystej) jest wyznaczona przez następujące czynniki: (i) „wymóg wszechwiedzy” (tamże, s. 155) – uwzględnienia w badaniach filozoficznych danych pochodzących niemal ze wszystkich dziedzin wiedzy; (ii) „holistyczność problemów filozoficznych” (tamże, s. 156) – ich wzajemne powiązania w obrębie różnych dyscyplin filozofii; (iii) konieczność uwzględnienia historycznie zastanych punktów widzenia – „zwrócenia się do swoich [filozofii] dziejów” (tamże, s. 156); (iv) „aporetyczność zagadnień filozoficznych” (tamże, s. 157) – brak środków do ich jednoznacznych rozstrzygnięć; (v) niezgodności i nieporozumienia między samymi filozofami – dla niewprawionego obserwatora lub adepta „historia filozofii jest ciągiem zaprzeczających sobie stanowisk” (tamże, s. 158), w tym dziwactw i niedowodliwych ogólników; (vi) konieczność radykalnej samodzielności i odpowiedzialności intelektualnej – filozofia wymaga „braku samooszustwa polegającego na lęku przed odpowiedzialnością za własne poglądy i ucieczce [...] w to, co myśli jakaś poważna szkoła filozoficzna” (tamże, s. 161n.), w filozofii „trzeba wszystko zaczynać samemu od nowa” (tamże, s. 162); (vii) asceza intelektualna – filozoficzny „wymóg radykalnej refleksji jest skierowany przeciw [...] potocznej formie [życia], polegającej na zatopieniu się w tym, co spontaniczne, [...] a nawet przeciw nawykom i przeświadczeniom intelektualnym dotychczas dobrze ugruntowanym” (tamże); prowadzi to do „dialektycznych spięć między myśleniem filozoficznym a przekonaniami” (tamże, s. 161) osobistymi filozofa, który stale musi brać pod uwagę obce mu poglądy.

²¹ Judycki mówi w podobnym kontekście o „kontemplacyjnym zwrocie ku najwyższym ideom”, „przeczcuciu ostatecznych przyczyn” i „antycypacji najwyższego dobra” (tamże, s. 167).

dyskusji, takich jak identyfikacja *petitionis principii*, *reductio ad absurdum* czy rozumowanie do najlepszego (lub najprostszego) wyjaśnienia.

Powyższą listę można by rozwijać. Sądę jednak, że dopisywanie do niej kolejnych punktów potwierdziłoby przekonanie, iż generalną techniczną cnotą dobrego filozofa jest radykalny (radykalniejszy niż w nauce) krytycyzm lub – lepiej – „intelektualna, refleksyjna transcendencja”²², czyli nieustanna zdolność do zachowania dystansu wobec rozpatrywanych (także własnych) opinii. Jak pisze Antoni B. Stępień, „nieodłączne od filozoficznego «sposobu bycia» jest poddawanie dyskusji nawet najbardziej podstawowych spraw i rozstrzygnięć”²³.

Powyższa sprawność – lub zestaw sprawności – choć może być traktowana jako warunek niezbędny dobrego filozofowania, z pewnością nie stanowi jego warunku wystarczającego. Filozof jako radykalny krytyk lub subtelny analityk może stać się karykaturą filozofa w sensie właściwym. Nikt wszak nie będzie poważnie traktował lub uważał za prawdziwego filozofa kogoś, kto jest wyłącznie intelektualnym (choćby najbłyskotliwszym) kontestatorem lub kto tylko dzieli (nawet w sposób doskonały) przysłowiowy włos na czworo. Dlatego dobremu filozofowi przypisujemy obok cnoty intelektualnej transcendencji – lub wręcz ponad nią – cnotę zwaną przez klasyków filozofii światopoglądową mądrością.

O renesansie pojęcia mądrości w filozofii analitycznej świadczy fakt, że renomowany analityczny przewodnik po epistemologii poświęca mu odrębny artykuł²⁴. Mądrość teoretyczna (bo na niej się tu skupiamy) jest w nim definiowana jako „szczególna forma [...] głębokiego rozumienia”²⁵ lub „wiedza o zasadach, które wyjaśniają rzeczy w odpowiedniej dziedzinie”²⁶. Cytowany tu autor nawiązuje do klasycznej koncepcji Arystotelesa i neoklasycznej koncepcji Lindy Zagzebski, choć wprowadza do nich pewne modyfikacje. Jeśli zwrócimy na nie uwagę (kontrastując jego ujęcie z ujęciem Arystotelesa–Zagzebski), napięcie między techniczną a światopoglądową sprawnością filozofa ukaże się szczególnie wyraźnie.

Po pierwsze, klasyczne (i neoklasyczne) pojęcie mądrości nie relatywizuje jej do określonej dziedziny, lecz wiąże z pierwszymi zasadami lub przyczyn-

²² Szubka, dz. cyt., s. 221. Termin ten został wprowadzony przez Szubkę przy okazji omawiania poglądów metafizycznych Hilary’ego Putnama. Szubka pisze też o „uniezależnianiu się od zastanych, obiegowych opinii” (tamże, s. 220) oraz o „dużej autonomii intelektualnej” (tamże, s. 221) czy „wyrobionym zmyśle krytycznym” (tamże) filozofa.

²³ Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 323.

²⁴ Zob. D. Whitham, *Wisdom*, w: *The Routledge Companion to Epistemology*, red. S. Bernecker, D. Pritchard, Routledge, New York–London 2014, s. 95–105.

²⁵ Tamże, s. 102.

²⁶ Tamże.

nami wszystkiego. Po drugie, mądrość jest w tym ujęciu raczej sprawą intelektualnego wglądu czy intuicji niż dyskursu. Po trzecie, mądrość to cnota umysłowo-osobowa, a więc usprawniająca całego człowieka, włącznie z jego pragnieniami (zwłaszcza pragnieniem prawdy), a nie tylko sam intelekt. Po czwarte, mądrości nie nabywa się przez realizację ścisłej instrukcji, lecz można ją uzyskać przez naśladowanie mistrzów – tych, którzy już ją posiadli²⁷.

Łatwo zauważyć, że tak – klasycznie – pojętą mądrość trudno pogodzić ze wspomnianym wyżej ideałem intelektualnej transcendencji. Mądrość wymaga przecież światopoglądowego nastawienia na całość, a nie na techniczne detale; wiąże się z ćwiczeniem intelektu przede wszystkim w aspekcie intuicji, a nie tylko w aspekcie sądów i rozumowań (lub mówiąc bardziej metaforycznie: wiąże się raczej z kontemplatywnym słuchaniem niż z twórczą grą); angażuje egzystencjalnie całego człowieka, a nie ogranicza się do jednej z jego władz; bliższy jej jest autorytet niż algorytm; a także uczenie się, a nie intelektualna przekora.

Czy rzetelny filozof skazany jest na nieustanne wewnętrzne napięcie między cnotą mądrości a cnotą intelektualnej transcendencji, między pragnieniem trwałego uchwycenia podstaw całości a radykalnym krytycyzmem, między kontemplatywną wizją a intelektualną grą, między pewnością zwrotu „tak jest” a dywagacjami wyrażanymi przez zwrot „a może jest inaczej”? Sądzę, że napięcie między wymienionymi tu cnotami, powinnościami i stanami stanowi nieusuwalny rys kondycji prawdziwego filozofa – filozofa, który zarazem chce być wierny swemu światopoglądowemu powołaniu, jak i sprostać wymaganiom maksymalnie krytycznego rozumu.

Pamiętajmy, że powyższe napięcie nie musi oznaczać niemożliwości zbliżania się do ideału godzenia w uprawianiu filozofii tendencji światopoglądowej i tendencji technicznej. Można bowiem, jak już sugerowałem, wyrażać i uzasadniać swój światopogląd w sposób na tyle krytyczny, na ile jest to możliwe. Można też radykalnie krytycznie rozpatrywać „małe zagadki” filozoficzne, by coraz bardziej przybliżać się do fundamentalnych prawd o rzeczywistości. Jak to czynić?

²⁷ Por. A r y s t o t e l e s, *Ta meta ta fysika. Metaphysica. Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 4-18; L. Z a g z e b s k i, *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, w: *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, University Notre Dame Press, Notre Dame 1993, s. 199-225 (zwł. 209-217). Notabene, Whitcomb wprost cytuję definicję mądrości teoretycznej podaną przez Zagzebski („uchwytywanie całościowej struktury rzeczywistości”), częściowo dystansując się od niej (por. W h i t c o m b, dz. cyt., s. 100). W tym miejscu warto przytoczyć definicję Kamińskiego: „[Mądrość teoretyczna] jest dogłębnym i zaangażowanym poznaniem istotnych i ostatecznych pryncypiów wszystkich rzeczy oraz ich uporządkowaniem wedle naczelných wartości. Nie stanowi tylko teorii, ale zawiera wiedzę przeżyta, z dużym ładunkiem osobistego zaangażowania” (K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 310).

Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest postulat uprawiania filozofii światopoglądowej w oparciu o jasno sprecyzowane i krytycznie dobrane metody. Kodyfikacja tych metod – zwłaszcza gdy zostanie przeprowadzona w sposób metodologicznie wzorcowy²⁸ – prowadzi jednak do wniosków i wątpliwości, które sugerują ostrożność w ocenie poznawczych możliwości filozofii. Wśród tak zwanych metod filozofii metody specyficznie filozoficzne stanowią mniejszość; z kolei wśród tej mniejszości niewiele jest metod niewikłanych w filozoficzne założenia²⁹ oraz – co ważniejsze – dających się stosować w taki sposób, że za każdym razem przynoszą rezultaty ściśle określone i niezależne od intelektualnych preferencji ich użytkowników. Jak zauważa w konkluzji swej książki o metodach filozoficznych Chris Daly, „to, jakie dane i zasady są dopuszczalne w filozofii, samo jest otwartą sprawą debaty filozoficznej”³⁰. Metafilozofia nie różni się tu od filozofii. Notabene, autor ten w każdym niemal segmencie wspomnianej książki zwraca krytycznie uwagę na ograniczenia i dyskusyjność każdej z omawianych – a (skądinąd) elitarnie dobranych i metodologicznie wysubtelnionych – metod oraz na brak zdeterminowania ich konkretnych zastosowań i wyników. Przykładowo, przy pewnych założeniach aplikacja metody rozumowania do najlepszego wyjaśnienia potwierdza hipotezę istnienia świata zewnętrznego, a przy innych – prowadzi do preferowania hipotezy przeciwnej³¹.

²⁸ Przykładem takiej kodyfikacji jest książka *Elementy metodologii filozofii* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2004) ks. Józefa Herbuta, który nawiązuje zwłaszcza do koncepcji Bocheńskiego, Kamińskiego i Stępnia, wybranych filozofów niemieckich oraz metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej.

²⁹ To samo można powiedzieć o metodach nauk szczegółowych. Metody te mają jednak – wymienione dalej – zalety, których brakuje filozofii. Poza tym powszechność akceptacji rezultatów potwierdzanych zastosowaniami praktycznymi jest w nauce radykalnie większa niż w filozofii. W tym kontekście warto sięgnąć do tekstów Judyckiego (zob. J u d y c k i, dz. cyt.; t e n ż e, *Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(1993) nr 4, s. 15-41 (http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/czy_istniejeja.pdf).

³⁰ Ch. D a l y, *An Introduction to Philosophical Methods*, Broadview, Toronto 2010, s. 213. Autor rozpatruje sześć metod: trzy sposoby nabywania danych dla filozofii (zdrowy rozsądek, eksperyment myślowy, korzystanie z nauki) oraz trzy sposoby formułowania na ich podstawie filozoficznych hipotez (analiza, wyjaśnianie, zasada prostoty).

³¹ Por. tamże, s. 175-180. Do podobnych wniosków prowadzi niemal każdy wnikliwy przegląd fachowej – metodologicznie i argumentacyjnie wysubtelnionej – dyskusji filozoficznej na światopoglądowo ważny temat. Na przykład Marcin Iwanicki następująco podsumowuje profesjonalne debaty na temat identyczności osobowej w filozofii analitycznej: „Przebieg sporu [...] sugeruje, że prowadzi on do impasu. Przytaczane przypadki zagadkowe wywołują odmienne intuicje w zależności od sposobu ich opisu, a problemy jednego stanowiska okazują się po namyśle również problemami przeciwnej strony. Ani więc intuicje, ani zarzuty [...] nie dają jednoznacznych rozstrzygnięć” (M. I w a n i c k i, *Identyczność osobowa*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 310). Niektóre inne teksty *Przewodnika* kończą się podobnym wnioskiem.

Powyższy negatywny wniosek Daly równoważy – dość ostrożnie – wnioskiem pozytywnym. Sugeruje mianowicie, że można znaleźć metodę (czy raczej metametodę) filozofii, która pozwala uprawiać ją w sposób jak najbardziej krytyczny, a zarazem relatywnie konkluzyjny. Jest to metoda czy postawa badawcza określona mianem intelektualnej „analizy kosztów i korzyści”. Daly opisuje ją następująco: „Aby osiągnąć rozwiązanie danego problemu filozoficznego, rozważamy argumenty za i przeciw każdej teorii, która proponuje jego rozwiązanie. Następnie formułujemy «rozrachunek/arkusz bilansowy» (ang. balance sheet). Pokazuje on mocne i słabe strony każdej teorii – na ile jest prosta, na ile wyjaśniająca, jak bardzo zgadza się z już przyjętymi teoriami, z którymi intuicjami jest spójna, a z którymi nie, itd. Ważymy koszty każdej teorii w porównaniu z przynoszonymi przez nie korzyściami i formułujemy tak ranking teorii. Teoria, która znalazła się na szczycie rankingu, teoria, która dostarcza najwięcej korzyści przy najmniejszych kosztach, jest tą, którą powinniśmy na próbę uznać”³².

Co jednak mamy czynić, gdy szczyt rankingu zajmuje więcej niż jedna z konkurencyjnych teorii czy hipotez? Jak postąpić, gdy jedna z nich jest „hipotezą, która wyjaśnia więcej kosztem bycia mniej prostą”³³, druga zaś „hipotezą, która jest prostsza kosztem tego, że mniej wyjaśnia”³⁴? Musimy wówczas wybierać, a wybór świadczy o tym, która racja jest dla nas bardziej przekonująca i która zaleta poznawcza jest dla nas ważniejsza – jaki koszt jest wart jakiego zysku. W filozoficznym rozstrzygnięciu sporu lub alternatywy światopoglądowej mamy prawo użyć sprawności analogicznych do tych z życia praktycznego. Stąd dwaj współcześni filozofowie religii, po przedstawieniu argumentów za istnieniem Boga i przeciw niemu, tak doradzają czytelnikowi szukającemu rozstrzygnięcia tej kwestii: „Użyj tych samych umiejętności krytycznego myślenia, którymi się posługujesz, kiedy rozsądzasz, na którego kandydata głosować w wyborach lub kiedy decydujesz, który samochód najlepiej kupić”³⁵.

Rzeczywiście, konkluzyjna analiza teoretycznych zysków i strat – lub postępowanie pokrewne – jest najlepszą metodą rzetelnie uprawianej filozofii światopoglądowej. Można bowiem jej problemy rozpatrywać poprzez wyważanie racji z maksymalną starannością i krytycyzmem. Owszem, nie musi to

³² D a l y, dz. cyt., s. 214. Daly nawiązuje tu do praktyki filozoficznej Davida Lewisa i Davida M. Armstronga. Szubka, w szerszym kontekście erudycyjnym, mówi o pokrewnej metodzie refleksyjnej równowagi (por. S z u b k a, dz. cyt., s. 225-227). Ja zaś będę używać zwrotu „metoda wyważania racji”.

³³ D a l y, dz. cyt., s. 180.

³⁴ Tamże.

³⁵ M. J. M u r r a y, M. R e a, *An Introduction to Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008, s. 189.

prowadzić do powszechnej zgody, do wspólnie akceptowalnych i nieobalalnych czy niepowątpiewalnych wniosków. Wyklucza to jednak kaskadę nieustannych wątpliwości, bezkonkluzywność lub totalny sceptycyzm. Owocem stosowania tej metody będzie zawsze świadomość badawczej rzetelności oraz rozumienie czynników, które przeważają u danego filozofa – także u samego siebie – w wyborze określonego poglądu; rozumienie przybliżające nas do uchwycenia fundamentów rzeczywistości, do tego, co w niej „podstawowe i zasadnicze”³⁶ lub warunkujące.

Dodajmy, że metoda wyważania racji to de facto metoda klasyków filozofii światopoglądowej. Wystarczy tu wspomnieć Platona (metodę dialektyczną), Arystotelesa (metodę aporematiczną) i św. Tomasza z Akwinu (metodę scholastyczną lub metodę dysput). Zmienia się tylko terminologia, kontekst historyczny i problemowy, sposób precyzacji i realizacji metody oraz jej wyniki. Natura metody pozostaje jednak ta sama – jest nią uważne oszacowywanie racji za daną tezę i przeciw niej. U klasyków metoda ta zawsze współwystępowała z intuicją „uniwersalnych aspektów rzeczywistości”³⁷.

Z powyższych rozważań można wyprowadzić wniosek, że cnota mądrości – charakteryzująca prawdziwego filozofa – zawiera dwa uzupełniające się czynniki: zdolność do ujmowania tego, co najbardziej fundamentalne i (lub) pierwotne w całości rzeczywistości (i w ważnych dla człowieka jej głównych dziedzinach), oraz umiejętność dochodzenia na tej lub podobnej podstawie do określonych twierdzeń przez bezstronne wyważanie wszelkich możliwych racji. Filozof-mędrzec to zarazem ktoś, kto widzi „szerzej” (całość) lub „głębiej” (pierwsze zasady i (lub) ostateczne przyczyny), jak i ktoś maksymalnie rozważny – ktoś, kto waży racje różnych stron lub godzi rozmaite punkty

³⁶ S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 25. Autor ten dodaje (s. 23n.), że właśnie owa graniczność i subtelność (formalnego) przedmiotu filozofii, dostępnego tylko przez (trudne do intersubiektywnego opisu i komunikacji) bezpośrednie poznanie lub intuicję, stanowi powód niezgodności wyników jej uprawiania. Dodatkowy czynnik stanowi – historycznie uwarunkowany wielością szkół filozoficznych – brak jednolitego języka, metodyki i organizacji przedsięwzięcia filozoficznego. Świadomość tych trudności umożliwia filozoficzny dialog i postęp (por. tamże).

³⁷ K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 308. Pomijam tu spory interpretacyjne dotyczące – deklarowanej i faktycznej (lub jawnej i ukrytej) – metafizologii wyżej wymienionych klasyków. Jeśli chodzi o wiek dwudziesty, to warto przywołać metafizologię Nicolaia Hartmanna z jej – pokrewnymi do omówionych wyżej – napięciami między „badawczym myśleniem problemowym” (N. H a r t m a n n, *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii* [fragment], tłum. W. Galewicz, w: W. G a l e w i c z, N. Hartmann, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 210) a „konstrukcyjnym myśleniem systemowym” (tamże), między poprzedzoną fenomenologią i nastawioną na zagadki czy problemy aporetyką a teorią, traktowaną jako „ogarnięcie wzrokiem tego, co wypatrzone we wszechstronnym przejęciu się wielością różnorodnych aspektów przedmiotów” (tamże, s. 221), między szeroko rozumianymi problemami ontologicznymi a powiązanymi z nimi problemami metafizycznymi (nieodpartymi problemami „o irracjonalnym zabarwieniu” (tamże, s. 223), „których nie można ostatecznie [lub bezpośrednio] rozwiązać” (tamże).

widzenia czy aspekty. Tak rozumiana cnota mądrości zdaje się najlepszym środkiem do realizacji ideału filozofii jako doskonałej równowagi między tendencją światopoglądową (wizyjno-intuicyjną) a tendencją techniczną (krytyczno-dyskursywną).

POŻYTKI Z FILOZOFA

Pozostaje do omówienia kwestia dóbr, które praca filozofa może przynieść społeczeństwu. Wspomniałem już, że jeśli dostrzega się takie dobra, to raczej wiążą się one z filozofią stosowaną. Filozof-humanista (a najlepiej kulturoznawczo zorientowany historyk filozofii) oraz filozof-metodolog (najlepiej mający również kompetencje w określonej dyscyplinie naukowej) z pewnością mogą oddać wymierne usługi wyższej uczelni – nauczając studentów lub uczestnicząc w metodycznej organizacji badań i porządkowaniu ich wyników. Jeśli zaś kulturę humanistyczną i badania naukowe uważa się za ważne dla życia społecznego, filozofowie mogą wnieść do niego – choć raczej pośrednio – swój wkład.

Nie negując tego wkładu, należy pamiętać, że filozofia usługowa powstała na bazie filozofii czystej i merytorycznie od niej zależy. Innymi słowy: bez pracy w ramach filozofii czystej nie byłoby wymiernych korzyści z filozofii stosowanej. Co więcej, społeczna użyteczność filozofii czystej na tym się nie kończy. Realizując swe immanentne cele, ma ona do zaoferowania szerszemu gronu odbiorców – najlepiej poprzez różne formy popularyzacji – coś bardzo wartościowego.

Nie zgadzam się z moimi kolegami, którzy bronią przydatności filozofii w szkolnictwie średnim i wyższym, akcentując jej zastosowania i wtórne korzyści³⁸. Uważam bowiem, że z tego, co filozof może ofiarować, najlepsze jest to, do czego powołuje go jego profesja i co stanowi pierwszorzędny wynik jego pracy. Na podstawie dotychczasowych rozważań łatwo się domyślić, że chodzi mi tu o dobrze uzasadniony światopogląd oraz wzorzec krytycznego (czy lepiej: wyważonego) myślenia.

Filozof powinien nie tyle wyposażać innych w pełny i gotowy światopogląd (co jest niemożliwe, a byłoby wręcz szkodliwe), ile umożliwiać lub ułatwiać im jego uświadamianie sobie, klaryfikację i racjonalizację; dostarczać argumentacyjnego wsparcia lub zapewniać korektę światopoglądu oraz budzić samą refleksję światopoglądową. Każda społeczność lub wspólnota skupiona

³⁸ Być może jest to rezultatem taktyki medialnej, a być może zjawiska, które Judycki określa jako ucieczkę zawodowych filozofów od filozofowania. Por. J u d y c k i, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, zwł. s. 161.

wokół jakiegoś światopoglądu potrzebuje filozofa, który – w szerszym kontekście kultury i racjonalności – objaśnia jego strukturę i elementy oraz racje na rzecz jego przyjęcia. Zwiększa to poziom światopoglądowej i racjonalnej świadomości tej społeczności. Dzięki racjonalnej refleksji nad światopoglądem na pierwszy plan wysuwają się w nim czynniki poznawcze, a nie emocjonalno-wolitywne; jego podmiot nabiera pewnego dystansu wobec swych przekonań, lepiej rozumie różnicowanie jego składników i ich różnorakie pochodzenie czy poznawczą bazę. Sprzyja to z jednej strony pogłębieniu, interioryzacji i racjonalizacji przekonań światopoglądowych, zwiększa identyfikację indywidualną i grupową; to zaś – z drugiej strony – umożliwia między innymi efektywny dialog z ludźmi o odmiennych poglądach.

Światopogląd odgrywa kluczową rolę w życiu jednostek i społeczności. Jest formą samorozumienia i samookreślenia człowieka w kontekście zasad całości rzeczywistości i hierarchii wartości; (współ)determinuje program lub sposób życia, fundamentalną orientację egzystencjalną, postawy moralne. Jeśli przyjmujemy takie rozumienie światopoglądu, to społeczna funkcja czy użyteczność filozofa staje się oczywista. Rezultaty jego pracy mogą przecież pomóc innym w samoświadomym i intelektualnie dojrzałym budowaniu, uzasadnianiu lub rewizji własnego światopoglądu. Jak pisze Stępień, „rezygnacja z korzystania z filozofii to rezygnacja z racjonalizacji naszego światopoglądu [...] Stąd: 1) społeczeństwo musi starać się o posiadanie w swym gronie kompetentnych badaczy filozoficznych, którzy w odpowiednich warunkach pełnej autonomii [...] uzyskają świadomość ludzkiej pozycji bytowej; 2) wielkiej doniosłości nabiera sprawa właściwej popularyzacji, właściwego korzystania niefilozofów z dorobku filozofów”³⁹.

Obserwacje współczesnego stanu kultury masowej skłaniają mnie do przekonania, że w opisanej wyżej funkcji filozofa należy dziś kłaść nacisk na samo budzenie refleksji światopoglądowej. Kultura doraźności zdaje się zagłuszać lub wypierać pytania światopoglądowe. W tej sytuacji filozof, który dzieli się wynikami swej pracy z innymi, zanim pomoże im odpowiadać na pytania światopoglądowe, najpierw powinien inspirować do ich stawiania; powinien zachęcać do poszukiwania światopoglądu lub do jego uświadamiania sobie. Wciąż aktualne są słowa ks. Stanisława Kamińskiego: „Czasem na co dzień człowiek jakby rezygnuje z tego [poszukiwań metafizyczno-swiatopoglądowych]. Nie dlatego, że codzienność wydaje mu się zrozumiała; zawiesza ona jedynie jego ciekawość naturalną. Ale gdy przyjdą sytuacje trudne albo chwile spontanicznej refleksji, odżywa pragnienie rozumienia sensu życia i najogólniejszych racji świata. Nawet dziś więc jest miejsce dla filozofii, co najmniej

³⁹ Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, s. 37.

jako wypracowującej wspólną hierarchię wartości, pomocną ludziom w rozwiązywaniu ich życiowych problemów⁴⁰.

Jak widać, autonomiczna działalność filozofa może (zwłaszcza) poprzez popularyzację – we współpracy na przykład z duszpasterstwem, poradnictwem psychologicznym, czy instytucjami kulturalno-oświatowymi – budzić i podtrzymywać „ciekawość naturalną”, „spontanyczną refleksję”, „pragnienie rozumienia sensu życia i najogólniejszych racji świata” oraz odpowiadać na nie.

Co w takim razie z drugim – technicznym – aspektem pracy filozofa? Stwierdziłem już, że nie należy izolować go od aspektu światopoglądowego. Faktem jest jednak – o czym też wspominałem – że nieraz ów aspekt techniczny odrywa się on od swego źródła, funkcjonując jako odrębny typ filozofii, nie roszczący sobie „prawa do rozwiązywania egzystencjalnych, moralnych czy światopoglądowych zagadnień”⁴¹, jako „gra dla specjalistów obca życiu”⁴².

Józef M. Bocheński OP – autor cytowanych wyżej określeń – uważa, że nawet taki (aprobowany przez niego) typ filozofii odznacza się istotną społeczną doniosłością. Według niego filozofia taka „przyczynia się do zachowania i pielęgnowania rozumu ludzkiego”⁴³. To ważne, ponieważ „największym niebezpieczeństwem, które nam dzisiaj grozi, jest coraz powszechniejsze odwracanie się człowieka od rozumu”⁴⁴.

Rozwijając myśl Bocheńskiego, można powiedzieć, że filozofia techniczna (jako wpływowa część filozofii analitycznej) dostarcza pewnych wzorców bezstronnego lub wielostronnego, radykalnie sumiennego i krytycznego rozwiązywania problemów. Chodzi tu zwłaszcza o problemy pozanaukowe, nie istnieje bowiem sprawdzona, powszechnie akceptowana i owocna metoda ich rozpatrywania. Jeśli problemów światopoglądowych, religijnych, moralnych czy politycznych nie możemy rozstrzygać naukowo, to w jaki sposób do nich podejść? Można uznać, że są one domeną osobistych preferencji, można jednak uczynić je przedmiotem dyskusji na tyle racjonalnej, na ile jest to możliwe. Aplikacja zasad postępowania wypracowanych przez filozofów technicznych

⁴⁰ Kamiński, dz. cyt., s. 309.

⁴¹ Bocheński, *O filozofii analitycznej*, s. 48. W innym miejscu Bocheński pisze o obowiązkach filozofa względem własnego światopoglądu (są nimi: dostarczanie narzędzi teoretycznych do jego klaryfikacji; usuwanie zabobonów, które przeszkadzają w jego przyjęciu; ewentualnie także rozpatrywanie niektórych jego zagadnień). Choć Bocheński jest sceptyczny wobec filozofii światopoglądowej, dostrzega jednocześnie techniczne „usługi”, jakie filozofia może wobec światopoglądu spełniać (por. tenże, *Światopogląd a filozofia*, w: tenże, *Sens życia*, Philed, Kraków 1993, s. 172-178). Pomimo różnic, moja propozycja da się uzgodnić z koncepcją Bocheńskiego. Brak miejsca nie pozwala tu podjąć szczegółowych dyskusji na temat rozróżnień Bocheńskiego dotyczących pojęć filozofii i światopoglądu.

⁴² Tenże, *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 48.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

lub trening sprawności cenionych i nabywanych w ich szkole może być w takiej dyskusji bardzo pomocny.

Sądzę, że tak jak kontakt z filozofem światopoglądowym może uwrażliwiać na pytania (i odpowiedzi) ostateczne, tak obcowanie z filozofem technicznym – poprzez dydaktykę, popularyzację, lekturę tekstu specjalistycznego – może wyostrzać zmysł krytycyzmu i zdolność do wyważania argumentów. W obu tych domenach filozofowie powinni świecić przykładem. Generalnie rzecz biorąc, kontakt z jakąkolwiek dobrą filozofią uczy dostrzegać sprawy naprawdę ważne (choć nierzadko ukryte), odświeża myślenie i oswaja z wielością poglądów, racji i aspektów (także z tym, że może być inaczej niż nam się wydaje).

MIĘDZY SCJENTYZMEM A HUMANIZMEM

Zbliżając się do zwieńczenia niniejszych rozważań, pozwolę sobie na pewną dygresję na temat stanu (meta)filozofii współczesnej. Uczynię to na marginesie eseju Bernarda Williamsa *Filozofia jako nauka humanistyczna*⁴⁵. Lektura tego eseju – zawierającego bliskie mi dystynkcje – pozwala bowiem wyrazić i szerzej oświetlić niektóre bronione tutaj przeze mnie tezy.

Według Williamsa wielu filozofów ulega dziś jakiejś postaci scjentyzmu. Jedna z nich, zbliżona do filozofii naukowej w moim rozumieniu, polega na „asymilowaniu filozofii do celów, lub przynajmniej sposobów, [uprawiania] nauk”⁴⁶. Jest to potrzebne, gdy chodzi o przedłużenie czy „rozszerzenie nauk przyrodniczych lub matematycznych”⁴⁷, w odniesieniu do tego, co nazywam filozofią czystą, jest to jednak jawnym błędem. Druga odmiana tendencji scjentystycznej we współczesnej filozofii to „scjentyzm stylistyczny”⁴⁸ – analogat mojej filozofii technicznej – polegający na naśladowaniu wymienionych nauk w „pewnym rodzaju rygorze”⁴⁹ czy dyscyplinie. Taka „imitacja skrupulatnych

⁴⁵ Zob. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, w: tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 180-199. Za zwrócenie uwagi na związek tego eseju z tematyką mojego artykułu dziękuję anonimowemu recenzentowi mego tekstu. Przy okazji warto odnotować, że w polskiej literaturze z metafizycznymi poglądami Williamsa w interesujący sposób dyskutowali między innymi Tadeusz Szubka (por. Szubka, dz. cyt., s. 206-220) oraz Paweł Pijas (zob. P. P. P. i j a s, *Analiza krytyczna Bernarda Williamsa koncepcji filozofii*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 1(2012), s. 55-79).

⁴⁶ Williams, dz. cyt., s. 182.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

procedur naukowych”⁵⁰ prowadzi jednak – jak złośliwie sugeruje Williams, dostrzegając także jej pozascjentystyczne motywacje – do powstawania swoistych dziwologów, takich jak „filozoficzny odpowiednik protokołu biochemicznego”⁵¹.

Aprobowaną przez Williamsa alternatywą dla scjentystycznej koncepcji filozofii jest koncepcja humanistyczna. Według niej filozofia „powinna myśleć o sobie jako o części szerszego przedsięwzięcia humanistycznego, polegającego na rozumieniu (ang. making sense) nas samych i naszych aktywności, oraz – aby odpowiedzieć na wiele stawianych przez siebie pytań – powinna zajmować się innymi częściami tego przedsięwzięcia, a w szczególności historią”⁵². Okazuje się bowiem, że „w wielu przypadkach treść naszych pojęć jest przygodnym historycznym fenomenem”⁵³, a tylko historia (wraz z innymi naukami humanistycznymi lub społecznymi) może pomóc ukazać ich genezę, a tym samym wyjaśnić, dlaczego je przyjmujemy i jak one nas kształtują oraz stają się właśnie naszymi pojęciami. Tak rozumiana filozofia jest „refleksyjnym rozumieniem naszych idei i motywacji”⁵⁴, których nie można wyrwać „a priori z uniwersalnych warunków naszego życia”⁵⁵. Ponieważ owo samorozumienie dotyczy nas samych jako ludzi w ich dziejowo-kulturowych uwarunkowaniach, filozofia musi być nauką humanistyczną i historyczną⁵⁶.

Nie będę tu dokładnie prezentował koncepcji i argumentów Williamsa ani podejmował z nimi szczegółowej dyskusji. Zauważę tylko, że celnie oddają one motywy powszechnej dziś tendencji myślowej, by filozofię wiązać z humanistyką czy wręcz sprowadzać do niej, względnie by filozofię cenić wyłącznie jako jej część. Takie podejście zakłada jednak, że podstawowa aspiracja

⁵⁰ Tamże, s. 184.

⁵¹ Tamże. Sądzę, że krytyka przeprowadzona przez Williamsa jest przesadna. Przecież jeśli filozofię techniczną uprawia się ze świadomością jej ograniczeń i możliwych społecznych korzyści, a także w związku z filozofią światopoglądową, nie musi dochodzić do jej wynaturzeń. Inna sprawa, że – jak sugerowałem wyżej – pedantyczna dbałość o ścisłość i krytycyzm jest przeznaczeniem tego typu filozofii, jeśli nie filozofii w ogóle.

⁵² Tamże, s. 197. Występujący w cytacie zwrot „making sense” można tłumaczyć zarówno jako „rozumienie”, jak i „nadawanie sensu”.

⁵³ Tamże, s. 191.

⁵⁴ Tamże, s. 192.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 190-194. Omawiany autor zauważa przy tym, że tylko dzieje teorii naukowych mają charakter „windykacyjny”, w tym sensie, że przejście od jednej teorii do drugiej może być uznane przez zwolenników ich obu za „ulepszenie”, co pozwala w dalszych badaniach pominąć koncepcję starszą (a tym samym historię powstania koncepcji aktualnie znanej). Tak nie jest jednak w innych dziedzinach, a zwłaszcza w filozofii, gdzie argumenty na rzecz danej koncepcji są raczej jej częścią i trudno znaleźć wspólną dla konkurencyjnych koncepcji płaszczyznę porównawczą, która pozwoli obiektywnie wybrać jedną z nich. Znamienne jednak, że przykłady podawane przez Williamsa ograniczają się do etyki i filozofii politycznej (por. tamże, s. 189-192).

filozofii czystej – aspiracja do budowania światopoglądu – jest niewykonalna i należy ją zredukować: zamiast poszukiwać całościowego lub fundamentalnego ujęcia rzeczywistości (jak w filozofii światopoglądowej), powinniśmy się skupić na rozumieniu aktywności jej szczególnego fragmentu, jakim jesteśmy my sami (jak w filozofii humanistycznej). Z kolei taka redukcja wymaga – być może wbrew intencjom Williamsa – przyjęcia poglądu, który nazwałbym scjentyzmem epistemologiczno-metafizycznym („nauka i tylko nauka opisuje świat takim, jaki jest sam w sobie, niezależnie od perspektywy”⁵⁷) bądź metafizycznym agnostycyzmem (poznawczo fundamentalny – a tym samym niezrelatywizowany do jakiejś ludzkiej perspektywy – opis świata jest niemożliwy lub dla nas niedostępny).

Esaj Williamsa trafnie ukazuje alternatywę, przed którą stoi wielu współczesnych filozofów: albo scjentyzm, albo humanizm, albo filozofia naukowa lub techniczna, albo filozofia humanistyczna lub światopoglądowa, ale redukująca światopogląd do wymiaru antropocentrycznego. Omawiany autor wybiera drugi człon tej alternatywy, pisząc, że „choć filozofia gorzej radzi sobie w pewnych sprawach, takich jak odkrywanie natury galaktyk (lub jeśli mam rację co do tak zwanej koncepcji absolutnej, odzwierciedlanie świata takim, jaki jest sam w sobie), lepiej powodzi się jej w innych – na przykład w rozumieniu tego, co próbujemy robić za pomocą naszych czynności intelektualnych”⁵⁸. Z tego jednak nie wynika, że filozofia powinna się ograniczać – jak sugeruje Williams – do opracowywania owego rozumienia. U podstaw jego koncepcji filozofii humanistycznej leży scjentyistyczne przekonanie, że filozofia maksymalistycznie światopoglądowa jest niemożliwa lub że jej funkcje przejęła nauka.

Pamiętajmy jednak, że bez filozofii światopoglądowej z filozofii w ogóle pozostanie tylko imitacja lub dopełnienie wspomnianego „protokołu biochemicznego” bądź genealogia ludzkich myśli. Nie neguję potrzeby ani jednego, ani drugiego. Nie neguję też konieczności uwzględniania w budowaniu światopoglądu aktualnej wiedzy przyrodniczej oraz „ludzkiego” punktu widzenia i ludzkich, uwikłanych w dziejowość, spraw. Jednak bez filozofii stawiającej własne pytania światopoglądowe i szukającej – jako filozofia właśnie, na własny rachunek – odpowiedzi na nie we wszelkich możliwych (także naukowych i humanistycznych) źródłach, filozofia przestanie być sobą. Tym samym „rozpłynie” się w innych dziedzinach ludzkiego poznania lub kultury, zdradzając swoje rdzenne dziedzictwo.

⁵⁷ Tamże, s. 184.

⁵⁸ Tamże, s. 186.

*

W niniejszym tekście wyraziłem moje rozumienie filozofii za pomocą rozróżnienia filozofii czystej i filozofii stosowanej. W tej drugiej, bardziej dziś cenionej, odróżniłem filozofię humanistyczną od filozofii naukowej. W pierwszej zaś – rdzennej i najważniejszej – dostrzegłem dwie tendencje, które trudno ze sobą pogodzić: filozofię światopoglądową i filozofię techniczną. Sądzę, że sposób bycia filozofem czy jego ethos (zarówno w aspekcie deontologii, jak i aretologii) polega na ciągłym napięciu między nimi, na przysłowiowym łączeniu wody z ogniem. Jeśli jednak uwzględnimy przewodnią cnotę filozofa – mądrość pojętą jako dogłębność i całościowość spojrzenia, a zarazem jako zdolność do wyważania racji – sprawa nie wygląda tak źle. Powyższa cnota sprawia, że ludzie mogą korzystać nie tylko z wąskich wyników pracy filozofów poszczególnych typów, zwłaszcza filozofii naukowej i filozofii humanistycznej. Jeśli bowiem w społeczeństwie znajdują się filozofowie sensu stricto, a więc uczeni, którzy nabyli pełną cnotę mądrości, to mogą się oni dzielić z innymi owocami swej pracy w sposób integralny. Najważniejszym z tych owoców jest uzyskany w oparciu o tę cnotę, wyważony namysł nad kwestiami światopoglądowymi, czyli sprawami, które w ostatecznym rozrachunku są najistotniejsze dla każdego człowieka.

Andrzej GNIAZDOWSKI

POLITYCZNY ETHOS FENOMENOLOGII

Wystąpienie w roli rzecznika interesów kultury europejskiej nie miało z perspektywy Husserla charakteru światopoglądowego, gdyż jako zrodzona z idei nauki, miała być ona kulturą ludzką par excellence. Fakt, że kultura europejska – widziana oczami współczesnych mu sceptyków i relatywistów – chciała w swym zbłąkanym racjonalizmie uznać siebie za kulturę jak każda inna, uważał on za wyraz duchowej nędzy naszych czasów.

Publikacja *Czarnych zeszytów* Martina Heideggera podniosła na nowo falę dyskusji na temat relacji między jego filozofią a ujawnionym przez niego w roku 1933 urbi et orbi światopoglądem politycznym¹. W zapiskach tych autor *Bycia i czasu* miał wprowadzić nie tylko dać wyraz swemu antysemityzmowi i fascynacji narodowym socjalizmem, lecz także rozpoznać je jako błędną, „bezmyślną” odpowiedź na postawione przez siebie pytanie o prawdę bycia². Fakt, że odpowiedź ta padła w chwili rozstrzygającej o możliwości oceny politycznej odpowiedzialności jego myślenia, nie pozwala jednak przejść obojętnie nad problemem rozmyślnego czy też odpowiedzialnego postawienia samego tego pytania. Fakt ten każe się zastanowić, czy rzeczywiście – jak się niekiedy sądzi – to zwolniona z wszelkich usprawiedliwień „niestrudzoneść zapytywania”³ stanowi „jedyny żywioł myślenia”⁴, czy może jest nim raczej – w tej samej mierze, co ethos pytania – ethos odpowiedzialności. Każe zapytać, czy o prawdzie bycia samego myślenia nie świadczy gotowość do zdania sprawy z racji jego rozstrzygnięć – zarówno metafizycznych, dokonywanych w „zaułkach ciszy”⁵, jak i politycznych, obwieszczanych publicznie.

Na ponowne przemyślenie zasługuje w świetle tego faktu także relacja „przypomnianego” przez Heideggera pytania o prawdę bycia do stawianego przez Edmunda Husserla – równie niestrudzenie – pytania o sens samej prawdy.

¹ Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; t. 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; t. 96, *Gesamtausgabe*, t. 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014.

² Por. C. Wodziński, *Nie zabijajcie Heideggera*, „Gazeta Wyborcza” z 15 VIII 2014 (http://wyborcza.pl/magazyn/1,140187,16474994,Nie_zabijajcie_Heideggera.html).

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

O jego idei fenomenologii jako uprawianej „w duchu radykalnej filozoficznej samoodpowiedzialności”⁶ ścisłej nauki Heidegger już w latach dwudziestych wyrażał się z lekceważeniem. Zapożyczając się u Karola Marksa, można powiedzieć, że swojego nauczyciela traktował „tak samo, jak zacny Mojżesz Mendelssohn za czasów Lessinga traktował Spinozę, mianowicie jak «zdechłego psa»⁷. W liście do Karla Jaspersa z roku 1923 Heidegger pisał: „Husserl już całkiem odciął się od życia – jeśli w ogóle miał z nim kiedykolwiek jakiś kontakt, co ostatnio wydaje mi się coraz bardziej wątpliwe – miota się tu i tam i wygłasza godne politowania banały”⁸.

Ponieważ sam Husserl w późno rozpoznanym przez siebie „zaślepieniu” widział w Heideggerze jedyne go ucznia, który mógłby kontynuować jego filozofię, tym większe musiało być jego rozczarowanie, gdy po lekturze *Bycia i czasu* doszedł do smutnego wniosku, że „z tą Heideggerowską głębią, z tą genialną nienaukowością filozoficznie nie ma nic wspólnego”⁹. I bez lektury *Czarnych zeszytów* rozczarowanie to miało się wkrótce pogłębić. Jak pisał z goryczą w roku 1933 w liście do Dietricha Mahnkego: „Najpiękniejszym zakończeniem tej rzekomej filozoficznej przyjaźni dusz stało się dokonane publicznie 1 maja (bardzo teatralne) wstąpienie [Heideggera] do partii narodowo-socjalistycznej [...] oraz jego coraz wyraźniej ujawniający się w ostatnich latach antysemityzm – również na wydziale, wobec zachwyconych nim żydowskich uczniów”¹⁰.

Dążąc do weryfikacji tezy Heideggera o oderwaniu Husserla od życia, w tekście tym podejmę próbę rekonstrukcji światopoglądu politycznego autora *Idei czystej fenomenologii*. Głównym tematem artykułu stanie się relacja tego światopoglądu do idei fenomenologii jako ścisłej nauki. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy sformułowanie przez Husserla tej idei należy interpretować jako akt jego odcięcia się od życia i żywionych przez siebie poglądów politycznych – jak z perspektywy swego zaangażowania w niemiecką rewolucję narodową twierdził Heidegger – czy może raczej jako ich wyraz. Przedmiotem namysłu stanie się tu w ten sposób kwestia, na ile słusznie – również dziś – w idei fenomenologii jako ścisłej nauki dostrzega się wraz Heideggerem „godny politowania banał”, a na ile rację miał jego nauczyciel,

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 8.

⁷ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Książka i Wiedza, [tłumacz, miejsce i rok wydania nieznane], s. 16.

⁸ Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 144.

⁹ Cyt. za: tamże, s. 143. Por. *Pfänder Studien*, red. H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag 1982, s. 342.

¹⁰ E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 3, *Die Göttinger Schule*, red. E. Schuhmann, K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 493. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.G.

gdy w swoim wykładzie na temat toczącej Europę choroby naturalizmu pisał: „Wydaje mi się, że ja, rzekomy reakcjonista, jestem dużo bardziej radykalny i dużo bardziej rewolucyjny niż ci, którzy dziś pozują na radykałów”¹¹.

WYKSZTAŁCONY MIESZCZANIN

Istotną trudność w rekonstruowaniu światopoglądowego kontekstu idei fenomenologii stwarza fakt, że o poglądach politycznych Edmunda Husserla w okresie poprzedzającym pierwszą wojnę światową i jego stosunku do poszczególnych partii wiadomo niewiele¹². Wątpliwości zdaje się nie ulegać jedynie lojalność Husserla wobec monarchii, której poddanym został w roku 1896, kiedy to po dziewięciu latach pełnienia funkcji Privatdozenta na uniwersytecie w Halle wystąpił o tak zwane obywatelstwo pruskie (niem. Preussische Staatsangehörigkeit). Lojalność tę Edith Stein określiła w liście do Romana Ingardena jako wręcz „bezkrytyczną”¹³. Faktem jest, że jeszcze na krótko przed rewolucją 1918 roku Husserl podpisał adres przeciwko abdykacji cesarza, a wiele miesięcy po niej przyznawał w swoich listach, że „politycznie zawsze stał na gruncie monarchicznym”¹⁴.

Starając się zrekonstruować stanowisko Husserla w sprawach nurtujących w tym czasie niemiecką opinię publiczną, można próbować umieścić je, jak czyni to na przykład historyk Christian Tilitzki, w szerszym kontekście poglądów niemieckiej profesury w państwie wilhelmińskim. W swojej monografii na temat filozofii uniwersyteckiej w Republice Weimarskiej i w Trzeciej Rzeszy wskazuje on, że choć profesorowie filozofii z pokolenia Husserla objęli w wielu wypadkach swoje urzędy z nadania monarchistycznego ministerstwa kultury i oświaty, zróżnicowanie ich politycznych stanowisk było już wcześniej na tyle zaawansowane, że po zmianie systemu nie stali się oni bynajmniej automatycznie reakcyjną frondą. „Wielkie obozy światopoglądowo-polityczne, które określiły los Republiki, ukształtowały się przed rokiem 1918: socjalizm, liberalizm narodowy i lewicowy, katolickie centrum i niemiecka prawica narodowa”¹⁵.

Samego Husserla Tilitzki włącza w badanym przez siebie okresie na podstawie pozostawionej przez niego korespondencji do całkiem dużej – zdaniem

¹¹ T e n z e, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 38.

¹² Por. K. S c h u h m a n n, *Husserls Staatsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1988, s. 23.

¹³ E. S t e i n, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. J.I. Adamska OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 159.

¹⁴ Ch. T i l i t z k i, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002, t. 1, s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 46.

historyka – grupy profesorów zwyczajnych starszego pokolenia, stanowiącej heterogeniczne środowisko „mieszczańskich lewicowych intelektualistów”¹⁶. Jak przyznaje, żaden z tych profesorów – do których zalicza również komunizujących po wojnie Paula Natorpa i Leonarda Nelsona – nie mógł sobie pozwolić przed rokiem 1914 na przystąpienie do lewicowej, reformistycznej SPD, a tym bardziej nie podzielał stanowiska dialektycznego materializmu. W tworzonej przez nich grupie można według Tilitzkiego wyróżnić liberałów, liberałów społecznych i społecznych idealistów, których poglądy cechowała optymistyczna filozofia historii oraz nadzieje związane z ruchem robotniczym. Opowiadanie się za prawami podstawowymi i reformą społeczną aż do upadku Hohenzollernów w przypadku tych uczonych nie pociągało za sobą sprzeciwu wobec ustroju monarchii konstytucyjnej, łączyło się raczej z ideą „społecznego królestwa ludowego”¹⁷. Odrzucając marksizm jako doktrynę materializmu i ekonomizmu, uznając, że humanistyczne cele społeczne można realizować nie tyle na drodze walki klasowej, ile wychowania, socjalizm utożsamiali oni przede wszystkim z „socjalizacją ducha”¹⁸. Wierzyli, że cele te można osiągnąć przez reformę szkolnictwa, kształcenie robotników oraz propagowanie idei pacyfizmu i związku narodów.

Pozbawiona politycznych odniesień przedwojenna korespondencja Husserla poświadcza, że w ostatnim dziesięcioleciu dziewiętnastego wieku, a prawdopodobnie aż do wybuchu wojny, także jego określona przez mieszczańsko-profesorski „byt społeczny” lub – jak sam by to ujął – „empiryczna” świadomość polityczna pozostawała zasadniczo nieukształtowana. W roku 1919 w liście do jednego ze swych uczniów, Arnolda Metzgera przyznawał: „Nie miałem wówczas jeszcze wyrobionego spojrzenia na rzeczywistość praktyki i kultury, jeszcze żadnego rozpoznania ludzi i narodów, żyłem jeszcze wolą prawie wyłącznie teoretycznej pracy”¹⁹. Świadomość taka ujawniała wszystkie cechy heteronomii politycznej typowej dla niemieckiego wykształconego mieszczaństwa (niem. Bildungsbürgertum)²⁰. Mając jeszcze większe prawo niż Tomasz Mann, aby określać siebie mianem „prawdziwego dziecka dziewiętnastego stulecia”²¹,

¹⁶ Tamże, s. 50n.

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E. H u s s e r l, *List do Arnolda Metzgera*, tłum. A. Gniazdowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4(72), s. 538. Szczegółowa analiza tego listu zob: A. G n i a z d o w s k i, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 79-103.

²⁰ Zob. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, red. W. Conze, J. Kocka, t. 1-4, Clett-Kotta, Stuttgart 1985-1989. Hubert Orłowski jako alternatywne tłumaczenie tego kluczowego w literaturze niemieckiej pojęcia proponuje „kwalifikowane mieszczaństwo” lub „inteligencję mieszczańską” (H. O r ł o w s k i, *Wprowadzenie*, w: *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, tłum. J. Kałużny, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 32).

²¹ T. M a n n, *Rozważania człowieka apolitycznego*, w: *Sonderweg*, s. 86.

również Husserl mógłby powiedzieć o sobie, że romantyzm, nacjonalizm i mieszczańskość jako składniki atmosfery minionej epoki tworzyły „bezosobowe części składowe”²² jego bytu. W szczególności byłby wraz z Mannem skłonny zadeklarować, że jako Niemiec „nigdy nie zdoła pokochać demokracji politycznej”²³ i samej polityki oraz że „okrzyczane «państwo autorytatywne» jest i pozostanie odpowiednią”²⁴ i przez niego wraz z całym narodem niemieckim „w gruncie rzeczy chcianą formą państwa”²⁵.

ISTOTA ŚWIATOPOGLĄDU POLITYCZNEGO

Spojrzenie Husserla na rzeczywistość praktyki i kultury nie było jednak w owym czasie niewyrobione na tyle, aby nie zdawał on sobie sprawy z wagi politycznego „wykształcenia” (niem. Bildung) nie tylko z punktu widzenia „wyizolowanej osobowości”²⁶, lecz również „wspólnoty kulturowej i epoki”²⁷. Wykształcenie takie można zdobyć, jak pisał w opublikowanym w roku 1911 artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, wyłącznie na podstawie praktycznego doświadczenia, „spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw”²⁸. Wskazując na znaczenie takiego wykształcenia dla jednostki, Husserl zauważał, że w codziennym życiu „dokonujemy doświadczeń nie tylko teoretycznych, lecz także aksjologicznych i praktycznych”²⁹. „Zgodnie z tym człowiek wszechstronnie doświadczony lub, jak również powiadamy, «wykształcony» ma nie tylko doświadczenie świata, lecz także doświadczenie lub «wykształcenie» religijne, estetyczne, etyczne, polityczne, praktyczno-techniczne i in.”³⁰. Stwierdzał również: „Jest zatem jasne, że tak jak każdy powinien dążyć do tego, by być jak najbardziej i pod każdym względem sprawną osobowością – sprawną we wszystkich podstawowych kierunkach życia, które ze swej strony odpowiadają podstawowym rodzajom możliwych postaw – tak też powinien starać się o to, by w każdym z tych kierunków być jak najbardziej «doświadczonym», jak najbardziej «mądrym»”³¹.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 92.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ E. H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 64.

²⁷ Tamże. Szerzej na temat pojęcia świadomości politycznej w myśli Husserla zob. A. G n i a z d o w s k i, *Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2009, nr 4(72), s. 413-451.

²⁸ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 62.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 65.

Jeszcze przed wojną Husserl w pełni zdawał sobie sprawę z doniosłości wykształcenia politycznego, rozumianego jako „właściwie ukształtowana zdolność do rozumnych sądów o przedmiotach, wobec których zajmuje się takie postawy”³², dla samej kultury. Dał temu wyraz we wspomnianym artykule, rozważając z perspektywy swojej idei filozofii jako „ściślej nauki” sens i prawomocność „filozofii światopoglądowej” (niem. Weltanschauungsphilosophie). Do rozwijania takiej filozofii – przeżywała ona w Niemczech na przełomie wieków wyjątkową koniunkturę i sama również definiowała siebie w ten sposób – dała asumpt między innymi przeprowadzona przez Wilhelma Diltheya „krytyka rozumu historycznego”³³, do której Husserl w swoim artykule bezpośrednio nawiązywał³⁴. W szczególności odnosił się do dokonanej przez Diltheya na jej kanwie próby typologii dotychczasowych, historycznych stanowisk filozoficzno-metafizycznych jako nie tyle występujących z roszczeniem do prawdy stanowisk teoretycznych, ile będących pewnymi subiektywnymi, praktycznymi „ideologiami życiowymi” światopoglądów³⁵. Wobec pogłębionego w ten sposób kryzysu zaufania nie tylko do religii, lecz również do filozofii jako autorytetów organizujących życie człowieka masowo powstająca w Niemczech literatura światopoglądowa – odwołująca się do najnowszych zdobyczy nauki, a jednocześnie popularna – podjęła zadanie nadania tej sytuacji sensu i orientacji egzystencjalnej³⁶.

Najbardziej znany przykład takiej filozofii światopoglądowej stanowiła wówczas idealistyczna krytyka cywilizacji dokonana przez laureata nagrody Nobla z roku 1908 Rudolfa Euckena³⁷, z którym Husserl wszedł w kontakt listowny w roku 1911 w związku ze staraniami o uzyskanie profesury w Jenie³⁸.

³² Tamże, s. 64.

³³ Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004. Zob. też: E. Paczkowska-Łagowska, *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1981; t a ż, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

³⁴ W swoim artykule Husserl cytuje rozprawę Diltheya *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach filozoficznych*. Zob. W. Dilthey, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach filozoficznych*, tłum. E. Łagowska-Paczkowska, w: tenże, *O istocie filozofii i inne pisma*, PWN, Warszawa 1987, s. 113-175. Por. też: H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 55n.

³⁵ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Schwabe Verlag, Basel 1963, s. 21.

³⁶ Por. H. Thomé, hasło „Weltanschauung“, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 12, red. G. Gabriel, Schwabe Verlag, Basel 2005, s. 457.

³⁷ Zob. R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Verlag von Veit, Leipzig 1896. Na temat politycznego sensu idealizmu Euckena por. L ü b b e, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 21 i 176-182.

³⁸ Por. E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 2, *Die Münchener Phänomenologen*, red. K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 85n. Fakt, że Husserl tej profesury nie uzyskał, związany był prawdopodobnie z jego żydowskim pochodzeniem (por. F.W. Graf, *Die*

Rozwijanej przez Euckena filozofii Husserl nie odmawiał bynajmniej doniosłości dla życia i istotnego znaczenia praktycznego. Podczas gdy światopogląd jako płynąca z indywidualnego doświadczenia mądrość praktyczna był dla niego utrwaloną przez nawyk „habitualną własnością” konkretnej osoby, określaną przez klasyczną filozofię mianem *ethosu* lub cnoty, filozofię światopoglądową można było – z jego punktu widzenia – potraktować jako swego rodzaju dianoetyczny kapitał epoki: jako „wykształcenie” konkretnej, historycznej wspólnoty kulturowej³⁹. Jak wszystkie „wielkie filozofie” przed nią, stanowiące dzieła genialnych osobowości, była ona w ujęciu Husserla nie tylko faktem historycznym. Spełniała „wielką, ba, jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wnosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu”⁴⁰.

Decyzję o rozwijaniu filozofii światopoglądowej, a nie ściśle naukowej Husserl czynił kwestią indywidualnej skłonności względnie wewnętrznego powołania⁴¹. Dotyczyło to w jego ujęciu również filozofii politycznej, będącej dla niego sprawą ludzi o skłonnościach praktycznych, którzy podobnie jak artyści, teologowie i prawnicy „nie chcą swoimi pismami służyć czystej teorii, lecz przede wszystkim wpłynąć na praktykę”⁴². Filozofia światopoglądowa – wyrastając z praktycznego doświadczenia i opracowując je pojęciowo w krytycznym nawiązaniu do swoich historycznych postaci – miała za zadanie „w obrębie rozumnego, aczkolwiek nienaukowego «poglądu na świat i życie» przewyciężyć dysharmonie zaznaczające się w stanowisku, jakie zajmujemy wobec rzeczywistości – wobec życiowej rzeczywistości, która ma dla nas znaczenie i w której my powinniśmy mieć znaczenie”⁴³. Dopóki – jak w myśli Rudolfa Euckena – filozofia ta służyła „wyższym interesom praktycznym – religijnym, etycznym, prawnym itp.”⁴⁴, musiała stawiać się „kształcącą mocą o najwyższej doniosłości, punktem, z którego promieniują najwartościowsze siły o kształcącym wpływie na najbardziej wartościowe osobowości danej epoki”⁴⁵. W tej mierze, w jakiej stawiała sobie za cel „względnie doskonałe konkretne ucieleśnienie idei człowieczeństwa”⁴⁶, posuwała również naprzód, według niego, „duchowe życie ludzkości”⁴⁷.

gescheiterte Berufung Husserls nach Jena. Drei unbekannte Briefe, „Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften” 10(1996), s. 135n.).

³⁹ Por. H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 64.

⁴⁰ Tamże, s. 62.

⁴¹ Por. t e n ż e, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

⁴² T e n ż e, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 69.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 73.

⁴⁷ Tamże.

W POSZUKIWANIU POLITYCZNEJ AUTONOMII

Zrelatywizowany do epoki, wyłącznie praktyczny charakter filozofii światopoglądowej (a wszystkie dotychczasowe stanowiska znane z historii filozofii Husserl – podobnie jak Dilthey – uważał za jej odmiany) nie był dla niego jedynie konsekwencją jej niedostatecznego radykalizmu. Paliatywny charakter wszelkiej dotychczasowej filozofii praktycznej – w tym także „pozującej” na radykalną filozofii politycznej – wiązał się w oczach Husserla ze stojącą jej na zawadzie „krótkością” czasu czy też skończonością człowieka. Jak pisał, „pod naporem życia, stojąc wobec praktycznej konieczności zajęcia stanowiska, człowiek nie mógł czekać, aż – na przykład za tysiące lat – powstanie nauka”⁴⁸. Podczas gdy zaprojektowana przez Husserla – dotychczas nigdy nieureczywistniona – autentycznie radykalna filozofia uprawiana w sposób ściśle naukowy była dla niego ideą ponadczasową, wymagającą zespołowej teoretycznej pracy wielu pokoleń, filozofia światopoglądowa, jak każda inna dyscyplina praktyczna, stanowiła we wszystkich czasach dzieło tych, „którzy wytyczają sobie cel w skończonej odległości, którzy chcą mieć swój system, i to na tyle wcześniej, aby móc jeszcze według niego żyć”⁴⁹.

Wobec stwierdzanej przez Husserla niezaprzeczalnej doniosłości filozofii światopoglądowej dla życia, już w samej rezygnacji z jej rozwijania, w osobistym odżegnaniu się od wszelkiej chęci wpływania na praktykę należałoby zatem dostrzegać pewne faktyczne samookreślenie polityczne. Ponieważ swoją własną niedojrzałość polityczną Husserl przedstawiał we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera jako, mówiąc słowami Kanta, zawinioną przez siebie⁵⁰, w realizowanej przez niego kosztem politycznego doświadczenia „woli prawie wyłącznie teoretycznej pracy” wolno jednak dostrzegać zarazem jego dążenie do nie tylko teoretycznej, lecz również politycznej autonomii. W swoim liście Husserl stwierdzał jednoznacznie, że z rozwijania filozofii praktycznej zrezygnował w swoim czasie nie dlatego, jakoby prawda i nauka stanowiły dla niego najwyższą wartość. „Przeciwnie – pisał – «Intelekt jest sługą woli», a zatem również ja jestem sługą tych, którzy praktycznie kształtują życie, przewodników ludzkości”⁵¹.

Koncentrację Husserla na badaniach czysto teoretycznych należałoby z perspektywy tej deklaracji interpretować jako wyraz jego przeświadczenia o ich również politycznej doniosłości. Określając znaczenie fenomenologii Husserla w historii filozofii politycznej, Richard Velkley w podręczniku fi-

⁴⁸ Tamże, s. 70.

⁴⁹ Tamże, s. 75.

⁵⁰ Por. I. K a n t, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, tłum. T. Kupś, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 44.

⁵¹ H u s s e r l, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

lozofii politycznej (powstałym z inicjatywy Leo Straussa) postawił tezę, że nieobecność tej ostatniej nie wynikała bynajmniej z jego obojętności wobec spraw, którymi zajmuje się człowiek polityczny. Paradoksalnie, w interpretacji Velkleya nieobecność ta wypływała z niezwykle wysokich oczekiwań Husserla wobec tego, co jest możliwe w sferze praktycznej. „Pewien radykalny optymizm ideałów”⁵² Husserla, związany z sugestią, że sfera polityczności nie jest czymś odrębnym, mającym własną, niezmienną naturę, zbliżać go miał do filozofów takich, jak Marks i Nietzsche.

Richard Velkley – jako uczeń Leo Straussa – a także wszyscy inni kierujący się ideą odnowy klasycznej filozofii politycznej i myślenia w kategoriach prawa naturalnego, mogą uznawać za nieistotną różnicę między Marksa i Nietzschemo sposobem myślenia o polityce a „radykalnym optymizmem” politycznym Husserla. Z punktu widzenia rekonstrukcji jego filozofii politycznej różnica ta – zarówno w odniesieniu do obu tych myślicieli, jak i do każdego z nich z osobna – ma jednak znaczenie fundamentalne. Tak samo zresztą jak relacja politycznego optymizmu Husserla do innych sposobów myślenia o polityce, ukształtowanych i oddziałujących na opinię publiczną w dziewiętnastym i dwudziestym wieku w Niemczech. Wobec jego powściągliwości w otwartym formułowaniu politycznych ideałów w okresie przedwojennym, rekonstrukcja odrębnego sensu jego filozofii politycznej nie może zatem dokonać się inaczej niż przez postawienie pytania o polityczny sens samej jego „fenomenologii”.

ŚCISŁA NAUKA JAKO FILOZOFIA POLITYCZNA

Interpretacja idei fenomenologii jako ekspresji⁵³ pewnej kształtującej się dopiero filozofii politycznej Husserla wydaje się jednak „iść pod prąd” jego filozoficznego samookreślenia. Istotą jego stanowiska było ostre odróżnienie nauki od światopoglądu, teorii od praktyki, a co za tym idzie „filozofii jako ścisłej nauki” od filozofii politycznej. Podstawą tego rozróżnienia stał się sens, jaki Husserl wiązał z samą ideą nauki. O ile światopogląd i – z natury rzeczy – światopoglądowa, również „klasyczna”, filozofia polityczna stanowiły w jego ujęciu pewne formacje kulturowe, które powstają i przemijają „w potoku duchowego rozwoju ludzkości”⁵⁴, o tyle nauka jako system ważnej teorii była

⁵² R. Velkley, hasło „Edmund Husserl (1859-1938)” w: *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss, J. Cropsey, tłum. G. Czemieli, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 881.

⁵³ Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3-4 (18), s. 239.

⁵⁴ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 56.

dla niego „mianem wartości absolutnych, beczasowych”⁵⁵. Definiując ją jako „jedność związku uzasadniania”, Husserl widział w niej system teoretyczny, „który po ogromnych wstępnych pracach [całych] pokoleń zaczyna rzeczywiście powstawać od dołu, od niepowątpiewalnego fundamentu, i jak każda solidna budowla wznosi się w górę, w miarę jak cegielka po cegielce dołącza się w nim, zgodnie ze wskazującymi kierunek wglądami, nowe ustalenia do tego, co już ustalone”⁵⁶. W efekcie, jak pisał, o ile „światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać, a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”⁵⁷.

Dokonując tego rozróżnienia, Husserl formułował ten sam postulat, który padł kilka lat później w słynnym wykładzie Maxa Webera *Nauka jako zawód i powołanie*. Za pomocą formuły „nauki wolnej od wartości”⁵⁸ Weber łączył powołanie do nauki z gotowością do specjalizacji, z umiejętnością „nałożenia sobie kłapek na oczy”⁵⁹ i utwierdzenia się w przekonaniu, że „los własnej duszy zależy od prawidłowego dokonania poprawki, i to akurat tej poprawki w tym, a nie innym miejscu”⁶⁰. Tak samo jak Weber, który stwierdzał, że „«osobowość» w dziedzinie nauki posiada tylko ten, kto służy samej rzeczy”⁶¹, również Husserl mógłby powiedzieć, że „tylko dzięki tej ścisłej specjalizacji pracownik naukowy może doświadczyć, choćby tylko jedyny raz w życiu, uczucia: oto dokonałem czegoś, co przetrwa”⁶². Deklarując w artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, że swoje rozważania prowadzi „z perspektywy kultury naukowej naszej epoki, która jest epoką ścisłych nauk, zobiektywizowanych w postaci przemożnych potęg”, przyjmował za oczywisty fakt, że choć na przestrzeni historii filozofii idea wykształcenia lub światopoglądu oraz idea nauki pozostawały ze sobą splecione, „w świadomości czasów nowożytnych [...] oddzieliły się od siebie i odtąd pozostaną już na zawsze oddzielone”⁶³.

Różnica pomiędzy Husserlem a Weberem dotyczyła nie tyle ujęcia relacji nauki i światopoglądu, ile sensu praktycznego samej nauki, „tego, co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego istnienia”⁶⁴. Weber, dla którego miarodajne pozostawało empirystyczne rozróżnienie sądów dotyczących faktów i sądów dotyczących wartości, uznawał nauką argumentację na rzecz

⁵⁵ Tamże, s. 68.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

⁵⁷ Tamże, s. 74.

⁵⁸ M. W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Weber*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 203.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 203n.

⁶³ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 67.

⁶⁴ T e n ż e, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 4.

postaw praktycznych za niemożliwą. „Wszystkie nauki, stwierdzała, dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy czynić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one jednak odpowiedzi – albo zakładają ją dla własnych celów jako coś oczywistego – na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens?”⁶⁵. Dostarczając wiedzy o technice, która pozwala opanować przez kalkulację życie – tak rzeczy zewnętrzne, jak ludzkie działania – nauka, zdaniem Webera, „nie jest już dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem jasnowidzów i proroków ani też składnikiem rozmyślań filozofów i mędrców nad sensem świata”⁶⁶. Nauka, pisał, „jest uprawianym w sposób fachowy «zawodem», który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”⁶⁷.

W odróżnieniu od Webera, dla którego żadna „pozytywna” w swych twierdzeniach na temat człowieka i świata filozofia nie mogła być z pewnością ani takim powołaniem, ani uprawianym fachowo zawodem, Husserl przedstawił w swoim artykule ideę filozofii także uprawianej w sposób metodyczny i naukowy. Występując z tą ideą, przedmiotem swej troski nie czynił losu filozofii, lecz los samej nauki, której współczesne mu pojęcie było dla niego nie tylko z praktycznego, lecz – jak usiłował pokazać w *Badaniach logicznych* – również z teoretycznego punktu widzenia „pojęciem szczątkowym”⁶⁸. To z perspektywy troski o przywrócenie pojęciu nauki jego autentycznego, ścisłego sensu jako „wiedzy, w której posiadamy prawdę”, sformułowanym przez Husserla ideałem była filozofia jako autonomiczna nauka sensu stricto, której zadaniem miało stać się sprowadzanie wszelkiego, uprawianego zawodowo i mieniącego się naukowym poznania do jego absolutnie oczywistych zasad. Los filozofii leżał Husserlowi na sercu o tyle, o ile, jak pisał, „od swoich pierwszych początków”⁶⁹ to filozofia w swym podejściu do „pytań, które nie mogą być obojętne dla żadnego człowieka”⁷⁰, „decydujących o godności autentycznego człowieczeństwa”⁷¹, pretendowała do miana nauki w sensie ścisłym – nawet, jeśli tej pretensji „w żadnej epoce swojego rozwoju nie była w stanie sprostać”⁷².

⁶⁵ W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 209.

⁶⁶ Tamże, s. 215.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 6.

⁶⁹ T e n ż e, *Fichtes Menschheitsideal*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze 1911-1921*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 270.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² T e n ż e, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 7.

Kluczem do tej różnicy poglądów na temat zadań i możliwości nauki było użyte przez Webera słowo „dzisiaj”. W oczach myśliciela, dla którego to „szcątkowe”, empirystyczne pojęcie nauki stanowiło nieprzekraczalną, historyczną faktyczność, zapoczątkowany w nowożytności rozwój nauki był w tej samej mierze częścią procesu racjonalizacji świata, opanowywania go przez kalkulację, co jego odczarowywania. „Los naszej epoki – pisał – z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z nadchodzącym w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości”⁷³. Wiara w możliwość naukowej argumentacji na rzecz postaw praktycznych jest dziś – jak stwierdzał za Kantem, Marksem i Nietzschem – „dlatego zasadniczo bezsensowna, ponieważ w świecie różne porządki wartości toczą ze sobą nieubłaganą walkę”⁷⁴, w której instancją rozstrzygającą nie może być naukowy rozum, lecz wola⁷⁵.

Dostrzegając ten proces, stwierdzając, że w całych nowożytnych czasach nie ma „potężniejszej, w bardziej niepowstrzymany sposób prącej do przodu idei niż idea nauki”⁷⁶, Husserl diametralnie odmiennie oceniał związaną z nim tendencję do – jak ująłby to Fryderyk Nietzsche – „odwartościowania wartości”. W odróżnieniu od podzielałego Nietzscheańskiego fatalizm Webera, dostrzegany przez Velkleya, radykalny optymizm Husserla w odniesieniu do tego, co jest możliwe w sferze praktycznej, wiązał się z przekonaniem, że będąca drugą stroną racjonalizacji świata relatywizacja wszelkich życiowych celów i ideałów nie była bynajmniej nieuchronna, lecz stanowiła dzieło „zbląkanego racjonalizmu”⁷⁷. Rezultatem tego zbląkania stała się, w ujęciu Husserla, będąca losem jego epoki „nędza”⁷⁸ tyleż teoretyczna – wyrażająca się w „niejasności co do sensu «realności» badanych w naukach przyrodniczych i humanistycznych”⁷⁹, czyli co do tego, czy nauki te badają rzeczy same w sobie – co życiowa. „Wszelkie życie jest zajmowaniem postaw – pisał – wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej. Dopóki te normy były nienaruszone, nie zagrożone ani nie wysmiane przez żaden sceptycyzm, istniała tylko jedna kwestia życiowa: w jaki sposób najlepiej sprostać im w praktyce. Jak jednak jest teraz, gdy wszystkie bez wyjątku normy

⁷³ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 217.

⁷⁴ Tamże, s. 212.

⁷⁵ Por. Z. Krasnodębski, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, PIW, Warszawa 1993, s. 161.

⁷⁶ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 17.

⁷⁷ Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 38.

⁷⁸ Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 72.

⁷⁹ Tamże.

zostały zakwestionowane lub empirycznie zafałszowane i pozbawione swej idealnej mocy?⁸⁰

Husserl wprawdzie również uważał, że „zwycięskiego pochod[ui] [nauki] nie powstrzyma”⁸¹, że „w swoich uprawnionych celach jest ona faktycznie wszechogarniająca”⁸², jako taka stwarzała ona jednak w jego przekonaniu szansę na opanowanie życia w sposób nie tylko techniczny, lecz również praktyczny. Podzielając pod tym względem stanowisko angielskich radykałów filozoficznych, stwierdzał: „Pomyślana w idealnie doprowadzonej do końca postaci byłaby ona samym rozumem, który nie mógłby już mieć obok siebie ani ponad sobą żadnego autorytetu”⁸³. Przedstawiając jako swój „zawód i powołanie” pracę na rzecz doprowadzenia do końca tej pracy do przodu, niemniej zbłąkanej idei nauki, Husserl deklarował, że do jej dziedziny „należą [...] z pewnością także wszystkie ideały teoretyczne, aksjologiczne i praktyczne”⁸⁴. Filozofia ponownie zaczęła pretendować do naukowości – ściśle naukowa miała reprezentować „niezbywalne roszczenie ludzkości do czystego i absolutnego poznania (i co nierozłącznie się z tym wiąże – do czystego i absolutnego wartościowania i chcenia)”⁸⁵. W tej mierze, w jakiej w swej idealnej postaci „czyniłaby zadość najwyższym potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”⁸⁶, również ona miała ukształtować się w postaci rzeczywistej nauki w znaczeniu powstającego „cegiełka po cegielce” filozoficznego systemu teoretycznego.

Do uzasadnienia możliwości filozofii naukowej zmierzała między innymi przeprowadzona przez Husserla w artykule *Filozofia jako ścisła nauka* krytyka historyzmu. Zgodnie z tym stanowiskiem, za którego przedstawiciela uznawał Husserl także Diltheya, nie tylko światopoglądy, lecz również nauki stanowią twory wyłącznie kulturowe, weryfikowane nie tyle teoretycznie, ile czysto pragmatycznie i pozbawione jako takie absolutnej ważności. Max Weber, któremu stanowisko to również było bliskie, stawiając pytanie o wartość nauki oraz jej powołanie w całości ludzkiego życia, jako miarodajny dla epoki przedstawiał stosunek, jaki mieli do niej współcześni Amerykanie: „O profesorze, który stoi naprzeciw na katedrze – pisał – nasz Amerykanin ma następujące wyobrażenie: sprzedaje mi on swoją wiedzę i metody za pieniądze

⁸⁰ Tamże, s. 72n.

⁸¹ Tamże, s. 17.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 8.

⁸⁶ Tamże, s. 7.

mojego ojca, tak samo jak straganiarka sprzedaje kapustę mojej matce. I to wszystko”⁸⁷.

Przeciwko skrajnemu historyzmowi w historii idei, niemieckiej *Geistesgeschichte*⁸⁸, dostrzegającemu wartość nauki wyłącznie w pewnej użyteczności społecznej lub w byciu towarem z innych względów modnym w danej epoce, przemawiały w ujęciu Husserla racje ściśle logiczne. Historia jako nauka empiryczna nie dysponuje – jego zdaniem – narzędziami teoretycznymi, które pozwoliłyby jej rozstrzygnąć, czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym, kwestię istnienia różnicy między „niestałym byciem uznawanym (*Gelten*)”⁸⁹ a „obiektywną ważnością (*Gültigkeit*)”⁹⁰, między nauką jako „tworem kulturowym”⁹¹ a nauką jako obiektywną jednostką ważności⁹². Jako taka, stwierdzał, „historia nie może [...] wysunąć żadnych liczących się argumentów tak przeciwko możliwości absolutnej ważności w ogóle, jak w szczególności przeciwko możliwości absolutnej, tj. naukowej metafizyki i innych działów filozofii”⁹³. Przeczący tej możliwości historyzm był dla Husserla niedorzecznością już z tej racji, że rościł sobie prawo do wywodzenia z faktów argumentów za lub przeciw ideom. Zgodnie ze stanowiskiem zajętym przez niego w *Badaniach logicznych* historyzm jako relatywistyczny, sceptyczny subiektywizm, miał w ten sposób „uchylać oczywistym warunkom możliwości teorii w ogóle”⁹⁴, okazując się stanowiskiem wewnętrźnie niemożliwym.

Za możliwością filozofii naukowej – również politycznej – miały zatem według Husserla przemawiać racje ściśle naukowe. Choć wykazanie tej możliwości – lub ściślej: nie-niemożliwości – uznawał za jedno z głównych osiągnięć swoich badań logicznych, racje te również według niego nie przemawiały jeszcze za koniecznością uprawiania takiej filozofii. Husserl w swoim artykule twierdził jednoznacznie, że idolatria nauki jest mu obca, że pretendując miana wartości absolutnych, sama nauka stanowi, jak deklarował, „tylko jedną z wielu równie uprawnionych wartości”⁹⁵. Decyzję o uprawianiu filozofii jako nauki w sensie ścisłym również on traktował jako kwestię woli, której motywem lub – mówiąc słowami Kanta – „pobudką” czynił przedstawioną przez siebie diagnozę źródeł kryzysu kultury współczesnej. Ponieważ duchowo-

⁸⁷ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 213.

⁸⁸ Por. L. Geldsetzer, hasło „*Geistesgeschichte*”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, s. 207-210.

⁸⁹ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 57.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 58.

⁹² Por. tamże, s. 56-58.

⁹³ Tamże, s. 59.

⁹⁴ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 141n.

⁹⁵ Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 76.

wa nędza naszych czasów nie pochodziła według Husserla ani – jak w ujęciu Nietzschego – z moralności resentymentu, ani – jak w koncepcjach Marksa i Webera – z kapitalistycznych stosunków produkcji względnie motywowanego etyką protestancką ducha kapitalizmu, lecz z samej nauki⁹⁶, z utraty jej doniosłości dla życia będącej wynikiem porzucenia przez nią radykalizmu pytania o prawdę, to właśnie od nauki, wykraczającej poza swe szczątkowe pojęcie, filozof oczekiwał również ostatecznego przezwyciężenia tej nędzy.

INTELLECTUS QUERENS FIDEM

Jak zauważał Leszek Kołakowski, choć fenomenologia chciała być nauką, a nie światopoglądem, „pokusa stania się pewnym poglądem na świat”⁹⁷ i włączenia się w spory światopoglądowe epoki przezierała w ten sposób przez samą jej naukowość. Jeśli konstytutywną dla wszelkiego światopoglądu jako pewnego – mówiąc za Karlem Mannheimem – „stylu myślenia”⁹⁸ pozostaje jego „intencja podstawowa”⁹⁹, taką fundującą światopogląd Husserla i samą ideę fenomenologii intencją było, zdaniem Kołakowskiego, poszukiwanie pewności. Ta wieloznaczna kategoria, niosąca ze sobą nie tylko teoretyczną, lecz również praktyczną, egzystencjalną konotację, została jednak wniesiona przez Kołakowskiego do fenomenologii poniekąd z zewnątrz. Choć w późnych pismach Husserla, w których definiował on fenomenologię jako „uniwersalną krytykę życia”¹⁰⁰, pełniła ona również istotną rolę, jego podstawową intencją było dążenie nie tyle do pewności (niem. Gewißheit), ile do oczywistości (niem. Evidenz). To oczywistość – określona przez Husserla mianem „przeżycia prawdy”¹⁰¹ – miała stanowić ostateczne kryterium wszelkich fenomenologicznych rozstrzygnięć. Jego cel, jak zauważał Kołakowski, pozostawał jednak „niezmiennie ten sam: jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepowątpiewalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów”¹⁰².

Główny motyw tego dążenia Kołakowski dostrzegał w przekonaniu Husserla, „że poszukiwanie pewności jest konstytutywne dla kultury europejskiej i że zaniechanie tych poszukiwań równałoby się unicestwieniu tej kultury”¹⁰³.

⁹⁶ Tamże, s. 73n.

⁹⁷ L. K o ł a k o w s k i, *Husserl i poszukiwanie pewności*, In Plus, Warszawa 1987, s. 4.

⁹⁸ K. M a n n h e i m, *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magała, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986, s. 9.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 29.

¹⁰¹ T e n ż e, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 146.

¹⁰² K o ł a k o w s k i, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 3.

¹⁰³ Tamże, s. 5.

O tym, że rozwinięcie ściśle naukowej filozofii związane jest nie tylko z teoretyczną niedoskonałością nauk i koniecznością zapewnienia im absolutnie pewnych podstaw, lecz leży również „w najwyższym interesie ludzkiej kultury”¹⁰⁴, Husserl pisał już w roku 1911. Kołakowski w odróżnieniu od innych, hołdujących empirystycznemu rozumieniu sensu nauki komentatorów pism Husserla, daleki był od uznania tego przekonania za wyraz „teoretycznej paranoi”¹⁰⁵. Jak zauważał, „Husserl prawdopodobnie miał rację: historia nauki i filozofii w Europie w istocie byłaby niezrozumiała, gdybyśmy pominęli dążenie do takiej pewności, pewności, która jest nie tylko praktycznie zadowalająca; dążenie do prawdy różniącej się od poszukiwania wiedzy technicznie godnej zaufania”¹⁰⁶.

Uzasadnienie woli poszukiwania pewności i uprawiania w tym celu filozofii ściśle naukowej przez wskazanie na interes kultury nie miało być jednak ze strony Husserla przejawem bezkrytycznego tradycjonalizmu czy – jak w ujęciu Kołakowskiego – sceptycznego kulturalizmu. Bezrefleksyjne przywiązanie lub jakkolwiek inaczej racjonalizowane poczucie odpowiedzialności za los konkretnej kultury, choćby i europejskiej, należałoby z punktu widzenia jego idei filozofii jako ściślej nauki uznać za motyw historycznie zrelatywizowany. Mimo swego – prezentowanego bez żenady także wobec japońskich czytelników – europocentryzmu¹⁰⁷, Husserl zarówno w przedwojennych, jak i późniejszych pismach nie czynił przedmiotem swej troski losu kultury europejskiej jako europejskiej. Rozwinięcie ściśle naukowej filozofii leżało według niego w interesie tej kultury o tyle, o ile – jak pisał w pracach na temat jej kryzysu – to właśnie w Europie idea nauki jako obiektywnej jednostki ważności „wtargnęła” w historycznie zmienny świat nauk jako samych tylko twórców kulturowych¹⁰⁸. Narodziny idei, że „osiągnięte powinno zostać wyższe widzenie świata, wolne od więzów mitu i w ogóle tradycji, absolutnie bezzałożeniowa, uniwersalna wiedza dotycząca świata i człowieka, rozpoznająca tkwiący w samym świecie rozum i teleologię oraz najwyższą zasadę świata – Boga”¹⁰⁹, w antycznej Grecji – nie zaś w Indiach czy Chinach – uważał za fakt tyleż historyczny, co absolutny.

Wystąpienie w roli rzecznika interesów kultury europejskiej nie miało zatem – z perspektywy Husserla – charakteru światopoglądowego, gdyż jako

¹⁰⁴ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 13.

¹⁰⁵ Por. G. Granel, *Préface*, w: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, tłum. G. Granel, Éditions Gallimard, Paris 1976, s. VII.

¹⁰⁶ Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 5.

¹⁰⁷ Por. E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, w: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, red. T. Nenon, H.R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1988, s. 3-94.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 16.

¹⁰⁹ Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 6.

zrodzona z idei nauki, miała być ona kulturą ludzką par excellence. Jednakże fakt, że kultura europejska – widziana oczami współczesnych mu sceptyków i relatywistów – chciała w swym zbłąkanym racjonalizmie uznać siebie za kulturę jak każda inna, uważał on za wyraz duchowej nędzy naszych czasów. Swą własną wolę przewyciężenia tej manifestującej się również na szereg innych sposobów nędzy uzasadniał żywym przecuciem, że powołująca do życia kulturę europejską idea nauki oznaczała „zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcy kultury”¹¹⁰. Sensem swego radykalizmu Husserl czynił sięgnięcie do korzeni tej idei, aby przywrócić zarówno nauce, jak i zbudowanej na jej idei kulturze europejskiej ich źródłowy, niezbląkany sens. Ideą filozofii jako ścisłej nauki było powtórzenie w epoce ścisłych nauk pytania o prawdę, postawionego przez „tytanów” pierwszego okresu kulminacji filozofii greckiej – „już nie o związaną z tradycją prawdę potoczną, lecz o identyczną prawdę powszechnie obowiązującą wszystkich nie zaślepionych tradycją, o prawdę samą w sobie”¹¹¹.

Między szukającą pewności nauką grecko-europejską a stawianymi z nią na równi filozofiami orientalnymi zachodziła według Husserla zasadnicza różnica. Podstawę europejskiej kultury naukowej i samego europejskiego człowieczeństwa stanowiło bowiem przyjęcie w antycznej Grecji nowej, wolnej od wszelkich interesów praktycznych, czysto teoretycznej postawy wobec świata, a „nastawienie, jakie wytworzyły sobie te filozofie przed nauką europejską”¹¹² było – jak objaśniał Husserl – „religijno-mityczne”¹¹³. Niemniej – jak zauważał Leszek Kołakowski – fakt, że twórca fenomenologii sam dostrzegał swoje powołanie nie w uprawianiu nauki według jej szczątkowej, empirystycznej idei, lecz rozwijaniu filozofii naukowej poszukującej pewności, służebnej – w jej własnym pojęciu – wobec kultury i człowieczeństwa, trudno było uznać za wolny od jakichkolwiek motywów praktycznych. Próbuąc wysłedzić również w idei czystej fenomenologii obecność pewnego mitu, Kołakowski pisał: „Poszukiwanie to niewiele ma wspólnego z rozwojem nauki. Jego tło jest religijne raczej niż intelektualne; jest to – co doskonale wiedział Husserl – poszukiwanie sensu. Jest to pragnienie życia w świecie, z którego przypadkowość jest wygnana, w którym sens (albo cel) jest dany wszystkiemu. Nauka nie jest zdolna dać nam tego rodzaju pewności, ale ludzie nigdy chyba nie zaprzestaną prób, by wykroczyć poza racjonalność naukową”¹¹⁴.

Przyznając się do etyczno-religijnych motywów podjętego przez siebie poszukiwania pewności, Husserl nie dopatrywał się praktycznego sensu teorii

¹¹⁰ T e n ż e, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 24.

¹¹¹ Tamże, s. 33.

¹¹² Tamże, s. 29.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ K o ł a k o w s k i, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 38.

– w odróżnieniu między innymi od Kanta – w zakorzenionym jakoby w samej naturze człowieka „interesie rozumu”¹¹⁵. Motywy te, a co za tym idzie powody, dla których uznawał naukę tylko za jedną z wielu „równie uprawnionych wartości”¹¹⁶, skonkretyzował we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera. Chwalił w nim swego ucznia za to, że ten „poza bezbarwną suchością i radykalną rzeczowością”¹¹⁷ jego pism wyczuł „osobisty etos, będący ich podłożem”¹¹⁸. Jak deklarował, „zrodziły się one [...] z potrzeby, z niewypowiedzianej (niem. unsagbar) potrzeby duszy, z zupełnego «żałamania», z którego był tylko jeden ratunek: zupełnie nowe życie, rozpaczliwie i zacięcie zdecydowane, aby radykalnie uczciwie zacząć je od nowa i kontynuować, nie cofając się przed żadnymi konsekwencjami”¹¹⁹. Przedstawiając przedmiot tej – mówiąc słowami Marksa – radykalnej potrzeby, z której miała wyrosnąć jego fenomenologia, Husserl wskazywał na „potężny wpływ Nowego Testamentu”¹²⁰, którego doświadczył jako dwudziestotrzylatek, a który wyraził się „w dążeniu, żeby przez ścisłą filozoficzną naukę odnaleźć drogę do Boga i do życia w prawdzie”¹²¹.

W głównych, opublikowanych pismach Husserla potrzeba ta pozostała faktycznie niewypowiedziana. Dopiero w napisanym w roku 1936 *Kryzysie nauk europejskich* wyznał on, że totalne nastawienie fenomenologiczne, w jakim prowadził swe badania, miało „doprowadzić do całkowitej osobowej przemiany, którą można byłoby porównać do religijnego nawrócenia”¹²². Powściągliwość Husserla w ujawnianiu tej motywacji do uprawiania filozofii naukowej jest o tyle zrozumiała, o ile nie ulega wątpliwości, że z perspektywy kultury naukowej jego epoki trudno byłoby uznać motywację tę za satysfakcjonującą. „Nauka jako «droga do Boga»? Ona, władza tak specyficznie obca Bogu?”¹²³, pytał retorycznie Weber. „Kto jeszcze w to wierzy poza paru dużymi dziećmi, które uchowały się jeszcze na katedrach lub w redakcjach?”¹²⁴. I odpowiadał: „Kto nie może znieść po męsku tego losu naszej epoki, temu należy

¹¹⁵ Jak pisał Kant, „wszelki interes mojego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego), skupia się w następujących trzech pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?” (I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 548), mających sprowadzać się ostatecznie do czwartego, a mianowicie: „Czym jest człowiek?” (tamże).

¹¹⁶ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 76.

¹¹⁷ Tenże, *List do Arnolda Metzgera*, s. 538.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże.

¹²² T e n ż e, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, s. 140.

¹²³ W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 208.

¹²⁴ Tamże.

powiedzieć, aby [...] powrócił lepiej w milczeniu, pełen skromności i prostoty, w szeroko i miłosiernie otwarte ramiona starych kościołów”¹²⁵.

Faktem jest, że Husserl nie uznał tego losu za swój i nie poszedł za wezwaniem Webera, by „zająć się swoją pracą i sprostać wymogom dnia: zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym”¹²⁶. Zamiast poświęcić się czystej matematyce i modlitwie, a w wolnych chwilach czytać rządowe gazety, uznał sceptycyzm płynący z nauki za chorobę współczesnej mu kultury, a za główny objaw tej choroby: „rozkład dawnych, nie ujętych jasno ideałów”¹²⁷. Wewnętrznych motywów, a w szczególności okoliczności jego źródłowego dla idei fenomenologii „zupełnego załamania”, można jedynie domniemywać. Nie ulega jednak wątpliwości, że faktycznym sensem poszukiwania pewności przez Husserla stał się w ten sposób z perspektywy Webera bunt wobec tego, co ten uznał za los ich epoki. Odpowiedź na pytanie, na ile był to bunt „dziecinny” czy „niemęski”, a na ile dojrzały i racjonalny, nie tylko w czasach Husserla musiała mieć charakter „światopoglądowy”, lecz musi go ona zachować również dzisiaj. Tak samo wówczas, jak i dziś warunkiem jej udzielenia jest bowiem z konieczności zajęte wcześniej określone stanowisko metafizyczne. Już sam fakt sprzeciwu Husserla wobec diagnozy Webera zawartej w stwierdzeniu, że „jego przeznaczeniem jest żyć w czasie bez bogów i proroków”¹²⁸, uzasadnia zatem odczytanie idei fenomenologii jako ekspresji pewnego poglądu na świat. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, by w idei tej dostrzegać również załączek pewnej pozostającej in statu nascendi filozofii politycznej.

Obranie przez Husserla „drogi do Boga” poprzez ścisłą filozoficzną naukę – jego odmowa „dokonania owej «ofiary z intelektu»”¹²⁹, którą Weber uznał w swoim wykładzie za podstawową cechę człowieka rzeczywiście religijnego – nie mogło również pozostać bez wpływu na kierunek rozwijania przez niego tej filozofii. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że Husserl nie dostarczył Marksowi wymaganego przezeń „dowodu radykalizmu teorii niemieckiej”¹³⁰ i jej „energii praktycznej”¹³¹, jakim miało być obranie za punkt wyjścia „zdecydowanego, pozytywnego zniesienia religii”¹³². Jak pisał w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa...*, „religia za pośrednictwem teologii powołuje się na oczywistość wiary jako na swój własny i najgłębszy sposób uzasadniania

¹²⁵ Tamże, s. 217.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 77.

¹²⁸ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 215.

¹²⁹ Tamże, s. 216.

¹³⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, tłum. L. Kołakowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 466.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

prawdziwego bytu”¹³³. Niemniej obrana przez niego samego droga do Boga istotnie różniła się od ewangelicznej: tej, która jako jedyna miała być zarazem drogą, prawdą i życiem.

W przekonaniu Edith Stein oddanie się Husserla w służbę „radykalnej odnowie filozofii”¹³⁴ miało stanowić podjęcie przekazanej mu przez Franza Brentanę spuścizny filozofii scholastycznej. „Brentano wzrastał w surowej szkole tradycyjnej filozofii katolickiej – pisała – której sposób myślenia kształtował jego umysł – i coś podobnego odnajdujemy też w ścisłym rozumowaniu Husserla, w precyzji jego wyrazu”¹³⁵. W odróżnieniu od swojej uczennicy oraz innych nawróconych na katolicyzm fenomenologów, jak Dietrich von Hildebrand czy Max Scheler, a także reprezentowanych przez Adolfa Reinacha, Adolfa Grimme i Kruta Stavenhagena fenomenologów wyznania augsbursko-ewangelickiego, punktem wyjścia swojej filozofii Husserl nie czynił jednak – poświadczonego autorytetem Kościoła lub Pisma – chrześcijańskiego Objawienia¹³⁶. W idei filozofii naukowej widział nie tyle pewną postać fides querens intellectum, ile raczej intellectus querens fidem. Jak zauważa miarodajna w tej kwestii Edith Stein: „Filozof stojący na gruncie wiary ma z góry pewność absolutną, jakiej potrzeba dla zbudowania mocnego gmachu. Inni muszą takiego punktu wyjścia dopiero szukać. Tak więc jest zupełnie oczywiste, że w filozofii współczesnej krytyka poznania musiała stać się podstawową dyscypliną. Tak też miała się rzecz z Husserlem”¹³⁷.

Tak samo oczywiste jest, że odwołując się w swym poszukiwaniu pewności do – mówiąc słowami Luisa de Bonalda – autorytetu oczywistości, nie zaś do oczywistości autorytetu¹³⁸, Husserl implicite odmówił oddania również cesarzowi tego, co cesarskie. Stwierdzając, że pewność można osiągnąć tylko w jeden sposób, „mianowicie, jeżeli z radykalizmem, który należy do istoty

¹³³ Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 36.

¹³⁴ Tenże, *Brief an Adolf Grimme vom April 1929*, w: tenże, *Briefwechsel*, t. 3, *Die Göttinger Schule*, s. 87.

¹³⁵ Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 80.

¹³⁶ Swojej uczennicy Amelii Jaegerschmid, od roku 1921 benedyktynki, siostry Adelgundis, Husserl tłumaczył: „Życie ludzkie nie jest niczym innym, jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i podbudówek teologii, to znaczy dojść do Boga bez Boga. W swojej egzystencji uczonego muszę niejako eliminować Boga po to, aby utorować drogę do Boga ludziom takim, którzy w odróżnieniu od siostry nie posiadają pewności wiary poprzez Kościół” (A. Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem*, „Znak” 24(1972) nr 2(212), s. 168). W swoim komentarzu do tej wypowiedzi Tadeusz Gadacz zauważa, że Husserl „w imię filozoficznej bezstronności i intelektualnej uczciwości gotów był zawiesić swoją wiarę, wziąć ją w nawias, by Boga uczynić punktem dojścia swej filozofii, a nie jej punktem wyjścia” (T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 62).

¹³⁷ Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 86.

¹³⁸ Por. L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, t. 1, Le Clère, Paris 1838, s. 62.

rzetelnej nauki filozoficznej, nie przyjmujemy niczego zastanego, nie uznajemy za początek niczego przejętego z tradycji i nie dajemy się zaślepić przez żadne, choćby największe nazwisko”¹³⁹, umożliwił przeobrażenie się swojej krytyki poznania w krytykę polityczną. Jako „z własnej woli poddany samym zagadnieniom i posłuszny wynikającym z nich wymaganiom”¹⁴⁰, otworzył tym samym drogę do ukonstytuowania się fenomenologii w postaci nie tylko pewnego autonomicznego światopoglądu, lecz również pewnej radykalnej filozofii politycznej. Usytuował ją w określonej – krytycznej – relacji wobec ukształtowanych jeszcze przed wojną obozów polityczno-swiatopoglądowych oraz kierunków ówczesnej filozofii politycznej, które spieszyły dostarczyć im „teoretycznego” uzasadnienia.

¹³⁹ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

¹⁴⁰ Tamże.

Artur ANDRZEJUK

NA ROZDROŻU CZYLI HISTORYK FILOZOFII O ETHOSIE PRACOWNIKA NAUKOWEGO¹

Dawniej nauczanie było jednym procesem, a profesor był zarazem nauczycielem i mistrzem. Dziś odróżnia się nauczanie jako relację profesora do studentów i „mistrzostwo” jako relację łączącą go z adeptami nauki. Te dwa wymiary dotyczą dwóch różnych celów kształcenia uniwersyteckiego. Pierwszym z nich jest przygotowanie nowych kadr naukowych, drugim zaś kształcenie w tak zwanych zawodach uniwersyteckich.

Papież Grzegorz IX w liście z roku 1229 skierowanym do biskupa Paryża napisał, że uczony „podobny jest gwiazdzie zarannej, co błyska pośród mgły, i powinien oświecać swoją ojczyznę wspaniałością”². Dwa motywy powracające w tym liście – wysoki poziom moralny oraz oddziaływanie społeczne – stanowią od tej pory wyznacznik ethosu „zawodowego” uczonego.

Zawód uczonego-nauczyciela zaczął się kształtować od czasu powstania uniwersytetów na początku trzynastego wieku, a być może nawet nieco wcześniej, bo już w wieku dwunastym. Uprawianie nauki ściśle wiązano wówczas z nauczaniem, realizowanym w ramach szkoły. Do wieku osiemnastego ucieleśnieniem odpowiedzialności badawczej była scholastyka uprawiana i nauczana w szkole. System uprawiania nauki w szkole odziedziczyły uniwersytety, które przenieśli go w dzisiejsze czasy.

Drugi paradygmat uprawiania nauki powstał dużo później, a przynajmniej było tak w sensie instytucjonalnym. Zakładał on typ samotnego naukowca, wynalazcy czy konstruktora. Dziś nie jest to już być może działalność indywidualna, niemniej charakteryzuje ją oderwanie od nauczania i – zazwyczaj –

¹ Dziękuję Michałowi Zembruskiemu za lekturę artykułu przed wysłaniem tekstu do redakcji „Ethosu” i za jego cenne uwagi.

² Cyt. za: J. L e G o f f, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 97. W roku 1231 papież Grzegorz IX ogłosił bullę *Parens scientiarum* zawierającą statuty Uniwersytetu Paryskiego, ze względu na swe znaczenie znane jako *Magna Charta Universitatis*. Cytatem tym rozpocząłem swój wcześniejszy artykuł dotyczący etyki pracownika nauki (zob. A. A n d r z e j u k, *Etyka pracownika nauki*, „Rocznik Tomistyczny” 3(2014), s. 205-214). Świadomie nawiązuję tutaj do tego wcześniejszego tekstu, ale treść niniejszego artykułu różni się od treści *Etyki pracownika nauki* w takim zakresie, w jakim etyka różni się od ethosu. Etykę traktuję bowiem jako naukę normatywną, ethos zaś skłonny jestem wiązać z opisem moralności. Można więc powiedzieć, że ethos stanowi swoistą miarę realizacji etyki.

celowościowe (żeby nie powiedzieć: utylitarne) uprawianie nauki. Celem tego rodzaju pracy jest określona konstrukcja, technologia czy patent. Podkreślić jednak należy, że w wielu krajach (w tym także w Polsce) sformalizowana ścieżka kariery naukowej wymaga dydaktyki akademickiej na poszczególnych jej stopniach. Zdecydowanie preferowany jest zatem pierwszy z opisanych modeli pracy naukowej, obejmujący zarówno badania, jak i nauczanie.

Od roku 1990 pojawiają się w Polsce kolejne „instrukcje” etyczne dla pracowników nauki³. Trudno ocenić, czy jest to wyraz rosnącej świadomości etycznej, czy też raczej świadectwo upadku ich ethosu i potrzeby jego odbudowy w postaci skodyfikowanych norm moralnych, a być może – co wydaje się najbardziej prawdopodobnie – przykład „regulacyjnego szaleństwa” biurokratów od nauki i szkolnictwa wyższego. Niekoniecznie godny pochwały postęp w tej sprawie zdaje się wskazywać na tę ostatnią ewentualność⁴.

³ Szerzej na temat tego zjawiska zob. A. Andrzejuk, *Wprowadzenie*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1998, s. 7-9. Zob. też: M. Gogacz, *Istota etyki zawodowej*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 11-14; W. Wołoszyn, *Antropologia a etyka zawodowa nauczyciela*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 23-27, A.M. Tchórzewski, *Prawda i dobro jako siła sprawcza etyki nauczycielskiej*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 29-35, K. Kałk, *Odpowiedzialność nauczyciela etyki*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 37-44, A. Andrzejuk, *Uwagi na marginesie „Dobrych obyczajów w nauce”*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 109-116. Cała książka *Zagadnienie etyki zawodowej* dostępna jest pod adresem http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/etyka_zawodowa.pdf.

⁴ Zob. Komitet Etyki w Nauce, *Zbiór zasad i wytycznych pt. „Dobre obyczaje w nauce”*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1994, <http://www.ken.pan.pl/images/stories/pliki/pdf/down.pdf>. Po opublikowaniu *Dobrych obyczajów w nauce* rozpoczęła się dyskusja, która doprowadziła z jednej strony do rozmaitych korekt tego dokumentu, z drugiej zaś spowodowała powstanie etycznych „aktów normatywnych”, opracowanych przez ówczesny Komitet Badań Naukowych (rodzaj ministerstwa do spraw nauki). Tekst zatytułowany *Dobra praktyka badań naukowych. Rekomendacje* ma charakter dokumentu prawnego, przewiduje nie tylko sankcje, ale nawet tryb postępowania karnego w przypadkach naruszenia sformułowanych w nim zasad. Dobrze zatem, że nikt (na tym etapie) nie nazywa tego dokumentu „etycznym”. Zawarte w nim przepisy, przede wszystkim „antyplagiatowe”, a także tryb postępowania w sprawach dotyczących plagiatów można by w zasadzie określić w regulaminie pracy lub podobnym akcie prawnym, nie zaś w dokumencie odwołującym się do pozytywnych aspektów ethosu uczzonego (zob. Zespół Etyki w Nauce przy Ministrze Nauki, *Dobra praktyka badań naukowych. Rekomendacje*, 25 V 2004, <http://www.uwm.edu.pl/wnt/uploads/files/studenci/pliki/dobra-praktyka.pdf>). Niestety, właśnie ten dokument znalazł swoją kontynuację w jeszcze bardziej sformalizowanym *Kodeksie etyki pracownika naukowego*, opracowanym na życzenie ministra nauki przez Polską Akademię Nauk w roku 2012 (zob. Komisja do spraw Etyki w Nauce, *Kodeks etyki pracownika naukowego*, PAN, Warszawa 2012, http://info.ath.bielsko.pl/files/informator/Kodeks_etyki_pracownika_naukowego.pdf). Zanim to jednak nastąpiło, 11 marca 2005 roku Komisja Europejska ogłosiła *Europejską Kartę Naukowca* (zob. Komisja Europejska, *Europejska Karta Naukowca. Kodeks postępowania przy rekrutacji pracowników naukowych*, European Communities, Brussels 2006, http://ec.europa.eu/euraxess/pdf/brochure_rights/kina21620b8c_pl.pdf). Jest to niezwykle ważny dokument, który jednak pozostał całkowicie „niezauważony” nad Wisłą. Nie wspominają o nim nawet autorzy *Kodeksu etyki pracownika naukowego*, którzy jednocześnie przywołują drugorzędne opracowania zagraniczne.

Warto jednak zwrócić uwagę na pierwszą taką „instrukcję”, która stanowiła wyraz samoświadomości moralnej środowiska naukowego w znacznie większym stopniu niż dokumenty późniejsze. Jej tekst opublikowany został w roku 1994 przez Komitet Etyki działający przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk jako *Zbiór zasad i wytycznych* i nosił podtytuł *Dobre obyczaje w nauce*. „Kodeksy” późniejsze były już raczej dokumentami z pogranicza moralności i prawa i obejmowały na przykład formalizację tak zwanej polityki antyplagiatowej.

Dokumentem europejskim, godnym uwagi, który nie wywołał jednak odźwięku w Polsce, jest *The European Code of Conduct for Research Integrity*⁵. Warto zauważyć, że dokumenty europejskie podtrzymują w całej rozciągłości klasyczną zasadę apragmatycznego poszukiwania prawdy, która od starożytności stanowi fundament wszelkich badań naukowych. Komisja Europejska zwraca ponadto uwagę na inny ich cel, jakim jest dobro ludzkości. Wymienia także ograniczenia wolności badań naukowych, które „mogą wynikać z określonych warunków badań naukowych [...] lub ograniczeń operacyjnych”⁶. Podkreśla też, że do ograniczeń absolutystycznie pojmowanej wolności badań naukowych należą własność intelektualna oraz zasady etyczne, których w pracy naukowej należy bezwzględnie przestrzegać. I właśnie owe „zasady etyczne” stanowią przedmiot ważnego punktu *Europejskiej Karty Naukowca*, w którym zwraca się uwagę, że naukowcy powinni przestrzegać etyki ogólnoludzkiej, zasad etycznych odnoszących się do ich dyscypliny naukowej oraz norm ujętych we właściwych dokumentach ich środowisk⁷. Wydaje się, że zalecenia te podnoszą zarazem znaczenie dokumentu *Dobre obyczaje w nauce*, z którego próbowałem wydobyć swoisty „dekalog” uczonego⁸. Zawierał on następujące zasady: (1) „Pracownik nauki respektuje prawo każdego człowieka do prawdy i stara się je urzeczywistnić”. (2) „Główną motywacją pracownika nauki powinna być pasja poznawcza”. „Główną jego nagrodą powinno być poznanie prawdy”. (3) „Pracownika nauki obowiązują przede wszystkim normy prawdomówności i bezinteresowności”. (4) „Pracownik nauki dzieli się z innymi swymi osiągnięciami i wiedzą”. (5) „Pracownik nauki jest obowiązany przeciwdziałać złemu wykorzystywaniu osiągnięć naukowych i wykorzystaniu

⁵ Zob. European Science Foundation, *The European Code of Conduct for Research Integrity*, All European Academies, Strasbourg 2011.

⁶ *Europejska Karta Naukowca*, s. 11.

⁷ Por. tamże.

⁸ Ów „dekalog” złożony z fragmentów *Dobrych obyczajów w nauce* skompilowałem w 1999 roku i starałem się go upowszechniać w różnych środowiskach (zob. A. Andrzejuk, *Etyczne aspekty pracy naukowej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Oficerskiej im. Stefana Czarnieckiego” 1999, nr 1(5), s. 135-145; t e n ż e, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1999, s. 149n.).

ich przeciw człowiekowi”. (6) „Badania naukowe należy prowadzić w sposób nieuwłaczający godności człowieka i nienaruszający zasad humanitarnych”. (7) „Pracownik nauki traktuje swych współpracowników sprawiedliwie”. (8) „Pracownik nauki traktuje studenta z życzliwością i należyтым szacunkiem; ocenia każdego studenta sprawiedliwie”. (9) „Pracownik nauki nie uzależnia jakości swej pracy od wynagrodzenia”. (10) „Pracownik nauki nie dopuszcza, aby autorytet nauki lub jego własny był wykorzystywany do celów reklamowych bądź propagandowych”.

W strukturze niniejszego artykułu wykorzystam schemat *Dobrych obyczajów w nauce*. W dokumencie tym po omówieniu ogólnych zasad etycznych autorzy podejmują (w pewnym uproszczeniu) zagadnienia dotyczące pracownika nauki jako twórcy, mistrza i kierownika, nauczyciela, opiniodawcy i eksperta, krzewiciela wiedzy oraz członka społeczeństwa i wspólnoty międzynarodowej. Podobne kwestie poruszę w tym tekście.

SŁUGA PRAWDY

Niezależnie od modelu pracy naukowca, podstawową wartością w uprawianiu nauki pozostaje prawda. Jej odkrywanie, poznawanie i nauczanie w ramach przedmiotów dotyczących uprawianej dyscypliny i zgodnie z jej metodologią wyznacza ethos pracownika naukowego. Warto dodać, że zgodnie z tradycją uniwersytecką to właśnie universitas stanowi naturalne miejsce, w którym odbywa się owo bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Trudno w tym kontekście nie nawiązać do poglądów papieża Jana Pawła II, który kończąc swoje przemówienie do społeczności uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, apelował właśnie o poszukiwanie prawdy: „Uniwersytecie! Alma Mater! [...] Służ Prawdzie!”⁹. Dziś jednak wielu naukowców nie chce mówić o prawdzie. Obowiązuje ostrożny sceptycyzm, polegający na ukrywaniu własnego stanowiska za parawanem literatury przedmiotu i wyników badań. Niekiedy wprost ucieka się od przedmiotowego uprawiania określonej dyscypliny w jej metaprzeciekowej ujęciu, co zresztą jest najwyżej cenione w rozmaitych weryfikacjach i parametryzacjach. Własne stanowisko prezentuje się co najwyżej w przyczynkach. Już w połowie dwudziestego wieku Étienne Gilson pisał, nie bez pewnej dozy nostalgii, że „ci z nas, którzy ciągle wierzą w absolutnie powszechną wartość kultury intelektualnej i prawdy – bez popadania w rozpacz co do przyszłości – muszą szukać swego złotego wieku

⁹ Jan P a w e ł II, *Jeżeli służysz prawdzie, służysz wolności, wyzwalanii człowieka i narodu* (Przemówienie do środowiska KUL podczas liturgii słowa, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 8-14 VI 1987, s. 22.

w przeszłości”¹⁰. Jednakże w recenzjach prac naukowych podstawowe znaczenie nadal ma ocena merytoryczna, a ich strona formalna traktowana jest jako drugorzędna. Nie został więc powszechnie przyjęty postulat, formułowany swego czasu przez niektórych pozytywistów, że o naukowym charakterze pracy decyduje wyłącznie metoda, jej przedmiot jest zaś rzeczą dowolną. Z tym, że to właśnie metoda decyduje o naukowości badań, można się zgodzić tylko wtedy, gdy przedmiot wyznacza właściwą do jego badania metodologię, w takim przypadku bowiem właściwy dobór metod i właściwe ich stosowanie mogą stanowić o naukowej wartości analiz i syntez. W każdym razie zgodność ujęć z przedmiotem tych ujęć pozostaje jakąś postacią poszukiwania prawdy naukowej i stanowi o specyficznym powołaniu naukowca. Dlatego też Mieczysław Gogacz mógł napisać, że „profesor, który inne cele postawi ponad prawdą, moralnie przestaje być profesorem uniwersytetu, nawet, gdy przyznają mu to odpowiednie dyplomy”¹¹.

Nieco inną kwestię stanowi zwyczaj nadużywania tytułów naukowych, przede wszystkim tytułu profesora, do „wzmacniania” stanowiska w sprawach spoza dziedziny nauki. Postawa ta przyjmuje kilka postaci. Często „prawdziwi” profesorowie podpisują deklaracje światopoglądowe lub wprost polityczne, wykorzystując jako autorytet swoje tytuły i stopnie naukowe. Według Józefa Bocheńskiego wiara w tego rodzaju autorytet stanowi postać „zabobonu” związanego z tym pojęciem. „Drugi zabobon związany z autorytetem [pierwszym zabobonem dotyczącym autorytetu jest mniemanie, że autorytet sprzeciwia się rozumowi – A.A.] to przekonanie, że istnieją autorytety [...] powszechne, to jest ludzie, którzy są autorytetami we wszystkich dziedzinach”¹² – pisze Bocheński. „Tak oczywiście nie jest – dodaje – każdy człowiek jest najwyżej autorytetem w jakiejś określonej dziedzinie, albo paru dziedzinach, ale nigdy we wszystkich. [...] Kiedy na przykład grono profesorów uniwersyteckich podpisuje zbiorowo manifest polityczny, zakłada się, że czytelnicy będą ich uważali za autorytety w dziedzinie polityki, którymi oni oczywiście nie są”¹³. Często zdarza się też, że tytułem profesorskim posługują się w mediach osoby, które go nie mają (praktykę tę tłumaczy się faktem, że tytuł profesora przysługuje już nauczycielom w gimnazjum bądź liceum). Wydaje się, że w przypadkach takich mamy jednak do czynienia z nadużyciem, w przestrzeni publicznej tytuł „profesor” kojarzy się bowiem wyłącznie z uniwersytetem¹⁴. W mediach powszechny jest

¹⁰ É. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 228.

¹¹ M. G o g a c z, *Okruszyń*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993, s. 229.

¹² J. B o c h e ń s k i, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1994, s. 25.

¹³ Tamże.

¹⁴ Nieco podobny problem w przypadku szkół wyższych wywołało mylące wyróżnienie (przez ustawodawcę) stanowiska profesora i tytułu profesora oraz możliwość zajmowania stanowiska profe-

jeszcze inny zabieg: preferowani przez dziennikarza politycy, jeśli związani są z nauką, tytułowani są profesorami, nawet gdy formalnie nimi nie są, natomiast ci politycy-profesorowie, z którymi dziennikarz nie sympatyzuje, przedstawiani są wyłącznie z imienia i nazwiska. Wszystko to wydaje się powodowane faktem, że zawód „profesor” (obok zawodu strażaka) od lat cieszy się największym poważaniem Polaków. W badaniu przeprowadzonym w roku 2008 aż 84% ankietowanych uznało te właśnie zawody za prestiżowe¹⁵. Generalnie można powiedzieć, że owo „żerowanie” przez propagandę i politykę na nauce jest faktem pozytywnym, wskazuje bowiem, że nawet tytuł posła, senatora czy ministra warto „wzmocnić” tytułem profesora. Odwrotnego zjawiska powszechnie się nie obserwuje.

Świadomość, że uczony nie jest autorytetem „powszechnym”, powinna zatem towarzyszyć przede wszystkim jemu samemu. Mieczysław Gogacz zauważa, że osoba będąca autorytetem jawi się jako ktoś, komu się ufa, ponieważ jest to człowiek psychicznie i moralnie dojrzały, a ponadto pokorny, dobry, mądry i życzliwy. Autorytet staje się wówczas argumentem „w kwestiach wątpliwych i trudnych, gdy niejasność spraw można pokonać tylko zaufaniem”¹⁶. Gogacz dodaje przy tym: „Autorytet jest czynnikiem ładu, pokoju i jedności. [...] Uwalnia [...] od sporów i kłótni [...] przekonywa na drodze nie argumentu, lecz zaufania”¹⁷. Zrozumiała jest więc tendencja, by rozszerzać autorytet na dziedziny spoza specjalizacji danej osoby, ufamy bowiem tej osobie, nie zaś „instytucji”, którą reprezentuje stanowisko naukowe. Ważne okazuje się więc, by podmiot autorytetu nie nadużywał pokładanego w nim zaufania.

sora przez osobę nieposiadającą tytułu profesora. W sytuacji takiej pojawia się problem, jak należy tytułować doktora habilitowanego zatrudnionego na stanowisku profesora. Proponuje się, aby do słowa „profesor” dopisywać nazwę uczelni, co ma wyraźnie wskazywać, że jest to profesor „uczelniany”, i umieszczać tę informację za nazwiskiem danej osoby. Zrozumiałe jest, że profesorom uczelnianym zależy na tym, by podpisywać się tak, jak czynią to profesorowie „tytułarni”. Nawiasem mówiąc, to ostatnie określenie jest także niezbyt szczęśliwe, ponieważ „tytułarny” w języku polskim oznacza „honorowy”, nie zaś rzeczywisty czy faktyczny. Niekiedy słyszymy określenie „profesor belwederski”, ale ono również nie zawsze odpowiada rzeczywistości, gdyż wielu profesorów odebrało swój dyplom w pałacu prezydenckim. Cała ta „regulacja” prawna stanowi znakomity przykład tego, że „lepiej jest wrogiem dobrego”. W celu uproszczenia ścieżki awansowej naukowców zlikwidowano dwa tytuły profesorskie i ograniczono (do instytutów naukowych) stanowisko docenta. Uproszczenie okazało się jednak pozorne, a zamieszanie w tytulaturnie – ogromne.

¹⁵ Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” przeprowadzono w CBOS dniach 6-12 listopada 2008 roku na liczącej 1050 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.

¹⁶ M. G o g a c z, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, s. 151.

¹⁷ Tamże.

TWÓRCA

Głównym źródłem problemów dotyczących dzieła naukowego (odkrycia, wynalazku czy ustalenia) jest napięcie między indywidualną własnością intelektualną twórcy a faktem, że dzieło to stanowi dobro wspólne całej społeczności ludzkiej. Uważa się, że momentem uspołecznienia wyników badań naukowych jest ich publikacja. Korzystanie z niej jest ogólnodostępne, ale obwarowane zasadami chroniącymi przede wszystkim autorstwo, które pozostaje nienaruszalne¹⁸. Dlatego też w powszechnym odczuciu naganne jest pisanie tekstu za kogoś, kto potem podpisuje ów tekst własnym nazwiskiem, uznanie współautorstwa, które nie jest uzasadnione rzeczywistym wkładem pracy, bądź innego nieudokumentowanego udziału w pracy naukowej, na przykład współredaktorstwa. W środowisku naukowym zasady te są znane i na ogół respektowane, a ich naruszanie spotyka się z wyraźną dezaprobatą. Są jednak obszary i środowiska, w których pisanie za kogoś tekstów bywa powszechnie praktykowane i nie budzi poważniejszych zastrzeżeń natury moralnej – jest tak w przypadku przemówień polityków czy formułowania ich pisemnych stanowisk w różnych sprawach, a praktyka ta niekiedy przenosi się na inne publikacje, na przykład opracowania czy nawet autobiografie. Zachodzi jednak uzasadniona obawa, że wraz z wdzieraniem się polityki do obszarów, w których wcześniej nie odgrywała ona większej roli, na przykład do świata nauki, działania tego typu – „polityczne obyczaje” – upowszechnią się także w tych obszarach¹⁹.

¹⁸ Nie chcę tu rozwijać zagadnienia plagiatów, które stanowią po prostu kradzież cudzej własności intelektualnej. Proceder ten spotyka się bowiem ze zdecydowanym potępieniem w środowisku naukowym, a organy państwowe prowadzą specjalną politykę antyplagiatową (co sugeruje, że plagiatowanie jest zjawiskiem powszechnym). Zupełnie inny problem stanowi tak zwany autoplgiat, czyli zamieszczanie w różnych publikacjach tych samych swoich tekstów lub ich fragmentów. Wydaje się, że samo pojęcie autoplgiatu to wytwór „urzędniczego” postrzegania twórczości naukowej nie jako wartości autotelicznej (samej w sobie), lecz jako „waluty”, którą naukowiec „płaci” za kolejne awanse lub punkty oceny. Powtórzenie tego samego tekstu traktuje się niczym „płacenie” wielokrotnie tymi samymi pieniędzmi. Owszem, może to budzić niesmak, gdy te same teksty pod różnymi tytułami przedstawiane są do oceny lub punktacji, ale wiązanie tego rodzaju działań z pojęciem plagiatu jest co najmniej niefortunne, i to pod wieloma względami. Skoro bowiem uznaje się plagiat za kradzież cudzej własności, to w autoplgiacie należałoby upatrywać okradanie samego siebie, czyli kategoria ta albo nabrałaby charakteru absurdu, albo trzeba by ją traktować jako pewną przenośnię. Jeśli chcemy uniknąć takiej sytuacji, należy w dużym stopniu „złagodzić” samo pojęcie plagiatu. Wtedy jednak stanie się on czymś znacznie mniej nagannym i surowy ostracyzm, któremu poddawani bywają plagiatorzy, straci uzasadnienie.

¹⁹ Przykładem wkraczania owych „politycznych obyczajów” do nauki może być zwyczaj uznawania przełożonych za współautorów lub współredaktorów prac naukowych ich pracowników. Praktykę tę piętnują już *Dobre obyczaje w nauce*, gdzie znajdujemy jednoznaczne sformułowanie: „Samo kierownictwo zakładu naukowego nie uzasadnia współautorstwa” (2.2). Dziś w świecie nauki obowiązuje tak zwana zaporą ghostwriting (w języku angielskim ghost writer to osoba pisząca

Z twórczością naukową wiąże się nieodłącznie obowiązek jej propagowania, wypływający z powszechnego przekonania, że prawda naukowa jest wspólnym dobrem całej ludzkości. Już nowo promowany doktor obiecuje, że pracując na niwie nauki, będzie ją rozwijał „non sordidi lucri causa nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur”²⁰. Obecnie zaleca się także, aby pracownik naukowy nie uzależniał jakości swej pracy od wynagrodzenia. Dodaje się jednak, że ma on słuszne prawo domagać się, aby było ono godziwe²¹. Przestrzega się także przed „naukowym celebrytstwem”, z którym zazwyczaj idzie w parze zawiść – częsta (i to już od starożytności) wada w środowisku naukowców. Dlatego też w *Dobrych obyczajach w nauce* podkreśla się, że „pracownik nauki nie działa złośliwie na szkodę reputacji zawodowej innego kolegi” (1.11)²².

Propagowanie prawdy i jej światła oznacza ogłaszanie wyników swoich badań oraz upowszechnienie wiedzy naukowej w społeczeństwie. Pierwszy z tych wymogów pociąga za sobą publikowanie oraz uczestnictwo w tak zwanym życiu naukowym, czyli w konferencjach, kongresach czy zjazdach. Drugi zaś wiąże się z przygotowywaniem publikacji popularno-naukowych i odczytów, z udziałem w konferencjach i dyskusjach oraz z prezentacją wykładów publicznych. Nie wolno jednak tej aktywności mylić z promocją własnej osoby czy ze wspieraniem autorytetem nauki działań nieliczących z jej wielkością i godnością, z udziałem w jakiegokolwiek propagandzie bądź reklamie towarów i usług.

NAUCZYCIEL I MISTRZ

Dawniej nauczanie było jednym procesem, a profesor był zarazem nauczycielem i mistrzem. Dziś odróżnia się nauczanie jako relację profesora do studentów i „mistrzostwo” jako relację łączącą go z adeptami nauki. Dobitnie pisze o tym Michał Heller: „Student to ktoś, kto siedzi na wykładzie, słucha

anonimowo teksty na zamówienie), a od autora wymaga się zazwyczaj stosownego oświadczenia w tej sprawie. Polskie prawo autorskie nie przewiduje możliwości przekazania innej osobie osobistych praw autorskich, ponieważ są one niezbywalne. Wolno sprzedać lub przekazać nieodpłatnie tylko autorskie prawa majątkowe, czyli prawo do eksploatowania danego utworu czy dzieła (jego produkowania, handlowania nim czy jego emisji). Oznacza to, że utworu (artykułu, przemówienia czy książki) nie wolno w Polsce publikować pod nazwiskiem zlecniodawcy.

²⁰ „Nie dla brudnych zysków czy próżnej chwały, lecz aby coraz bardziej upowszechniała się prawda i jej światło, od której zależy szczęście rodzaju ludzkiego” (fragment ślubowania doktorskiego).

²¹ Zob. *Dobre obyczaje w nauce*, 1.12.

²² Sytuację tę dobrze oddaje znana w środowisku naukowców anegdota, mówiąca, że Bóg stworzył profesora uniwersytetu, diabeł zaś jego kolegę.

lub nie i potem przychodzi po zaliczenie lub na egzamin. Uczeń natomiast to ktoś, kto staje przede mną ze swoimi problemami, z kim dzielę się własną pracą i doświadczeniem; ktoś, kto przysparza kłopotów, ale i dużo radości”²³. Te dwa wymiary dotyczą dwóch różnych celów kształcenia uniwersyteckiego. Pierwszym z nich jest przygotowanie nowych kadr naukowych, drugim zaś kształcenie w tak zwanych zawodach uniwersyteckich. Antoni B. Stępień wyjaśnia: „Jakie to są zawody? To są takie, które do sprawnego wykonywania wymagają takich samych umiejętności, jakie są potrzebne do rzetelnego badania czegoś. Na przykład, aby być nauczycielem dobrym, żeby być lekarzem dobrym, żeby być prawnikiem dobrym, a obecnie i dziennikarzem dobrym, trzeba mieć tego typu sprawności, jakie są potrzebne badaczowi dlatego, aby rzetelnie uprawiać jakąś naukę, zdobywał jakąś wiedzę”²⁴.

Jeśli chodzi o kwestię stosunku pracownika naukowego do studentów, to we wszelkich zaleceniach – tak dawnych, jak i współczesnych – na czoło wysuwa się zasada życzliwości i sprawiedliwości. Mieczysław Gogacz pisał, że nauczanie realizuje się przez umiejętne wprowadzanie słuchaczy w swoje badania „z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań”²⁵. Aby nauczający mógł wprowadzić studentów w obszar poznanej przez siebie prawdy, musi być przede wszystkim ich przyjacielem. Wobec prawdy bowiem wszyscy są równi. Z kolei ks. Andrzej Wawrzyniak, podsumowując poglądy Mieczysława A. Krapca na temat roli uniwersytetu w kulturze, mówi: „Wobec równości wszystkich wobec prawdy ujawniają się [...] zalety sokratycznego, partnerskiego modelu życia uniwersyteckiego. Według tego modelu hierarchia urzędów uniwersyteckich, a także podstawowy w uniwersytecie podział na profesorów i studentów, winny być tylko pomocną strukturą organizującą partnerską zasadniczo społeczność starszych i młodszych w jej dążeniu do prawdy. Naukowy autorytet profesora zasadza się zatem przede wszystkim na optymalnym pełnieniu roli partnerskiego przewodnika, kroczącego wraz z uczniami na drodze ku prawdzie”²⁶.

Życzliwość, przyjaźń, sprawiedliwość, zaufanie to zatem podstawy relacji student–profesor. Tomasz z Akwinu zauważa, że relacja ta przypomina relację między dzieckiem a ojcem, i dopowiada, że nauczyciel uczestniczy w pewien

²³ M. Heller, *Jak być uczonym*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 13.

²⁴ *Uniwersytet na rozdrożu. O uniwersytecie i nauczaniu uniwersyteckim z Antonim B. Stępnem rozmawiają Artur Andrzejuk, Magdalena Płotka, Izabella Andrzejuk i Witold Płotka*, „Rocznik Tomistyczny” 4(2015) (w druku).

²⁵ Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 179.

²⁶ Ks. A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M.A. Krapiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, wybór i oprac. ks. A. Wawrzyniak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982, s. 483.

sposób w godności ojca. Podnosi to znacznie rangę nauczyciela, ale i pociąga za sobą duże zobowiązania moralne²⁷.

Dziś tę sferę relacji (uregulowanych na podobnej zasadzie, jak relacje w rodzinie) państwo próbuje jednak uregulować prawnie. Relacja student–profesor jeży się klauzulami, których obie strony mają obowiązek skrupulatnie przestrzegać²⁸. Uczelnie – szczególnie w przypadku studiów płatnych – muszą zawierać ze studentami umowy. Student staje się wówczas klientem, a uniwersytet firmą świadczącą „usługi edukacyjne”, wykładowcy zaś są pracownikami tej sfery usług. W sytuacji jakiegokolwiek konfliktu „strony” grożą sobie wzajemnie procesami. Na uczelniach dostępne są nawet gotowe formularze opatrzone stosownymi paragrafami, które wysyła się do studentów listem poleconym z potwierdzeniem odbioru w sytuacji, gdy student „nie wywiązuje się” z umowy, na przykład nie zapłaci w terminie czesnego. Zdarzały się też przypadki wytoczenia przez studenta procesu uczelni z powodu niezdania przez niego egzaminu²⁹. Sytuacja ta buduje mur nieufności i ostrożności między profesorami a studentami. Wyrazem tego jest chociażby postępująca zmiana sposobu egzaminowania: odchodzenie od egzaminów ustnych na rzecz pisemnych, w ramach których stosuje się wariant testowy jako jednoznacznie weryfikowalny punktowo. Tymczasem test może być co najwyżej wyrzykowym sprawdzianem erudycji, nie sprawdza zaś myślenia, umiejętności ani wiedzy, pojmowanych jako sprawności ludzkiego intelektu. Te zaś można najtrafniej ocenić w wyniku możliwie nieskrępowanej rozmowy – dlatego klasyczna dydaktyka uniwersytecka zalecała przeprowadzanie osobnego egzaminu ustnego w przypadku każdego studenta. Dziś praktyki tej niemal całkowicie zaniechano z obawy o możliwość oskarżenia profesora o niewłaściwe zachowanie w stosunku do studenta, chociaż powszechne montowanie kamer w pomieszczeniach dydaktycznych w pewnym stopniu obawę tę usuwa³⁰.

Dobre obyczaje w nauce stanowią, że „obowiązkiem pracownika nauki jest wyszukiwanie i otaczanie szczególną opieką adeptów wybitnie uzdolnionych

²⁷ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura*, cap. 3, lect. 4, Textum Taurini 1953, <http://www.corpusthomaticum.org/cep.html>.

²⁸ Zewnętrzne kontrole tych umów niejednokrotnie wykazywały stosowanie w nich przez uczelnie niedozwolonych klauzul.

²⁹ Co ciekawe, w powszechnie znanym przypadku student wygrał taki proces, mimo że jasno stwierdzał, iż do egzaminu się nie przygotował. Podstawą decyzji sądu były uchybienia formalne w ogłoszeniu zakresu i terminu egzaminu w systemie USOS.

³⁰ Pojawiło się zalecenie, aby przeprowadzając egzamin ustny, egzaminator przygotował szczegółowy protokół obejmujący treść zadanych studentowi pytań, jego odpowiedzi, wystawioną ocenę i jej uzasadnienie. W przypadku konfliktu dotyczącego oceny protokół taki miałby stanowić coś w rodzaju jej uzasadnienia. Pewnej nadziei dostarcza jednak coraz powszechniejsze w Polsce nagrywanie rozmów – „dowodem” w tego rodzaju sprawach może więc być (legalne) nagranie rozmowy egzaminacyjnej.

i zachęcanie ich do podjęcia pracy naukowej” (3.2). Jest to prastara zasada, zgodnie z którą obowiązkiem uczonego jest nauczanie innych do takiego poziomu, który z czasem pozwoli im zastąpić go w dziele poszukiwania prawdy. Profesor i grono jego uczniów stanowią więc universitas w jej najczystszej postaci – wspólnotę przyjaciół nakierowaną na poszukiwanie prawdy. Ta ważna rola relacji osobowych zostaje podkreślona również w *Dobrych obyczajach w nauce*, gdzie czytamy, że pracownik nauki „pielęgnuje osobiste więzi w zespole i tworzy w nim atmosferę życzliwego koleżeństwa” (3.6). Aktualna też wydaje opinia, którą wyraziłem kilka lat temu, pisząc, że „wobec masowości i skrajnego pragmatyzmu nauczania w szkołach wyższych, klasyczny uniwersytet może realizować się – jak się wydaje – wyłącznie na seminarium doktoranckim”³¹. To tutaj bowiem możliwe jest dokonujące się „przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą”³², jak swego czasu nauczanie uniwersyteckie scharakteryzował Mieczysław Gogacz. Myślę, że również w odniesieniu do kształcenia doktorantów i generalnie adeptów nauki słuszne jest przekonanie Gogacza, że w dziedzinie życia prawdą nie krępują profesorów i studentów żadne programy, zarządzenia ani instytucje. Program nauczania wywołuje sam student swoją wrażliwością i zdolnościami, a realizuje go pod kierunkiem profesora, który tę wrażliwość i uzdolnienia wykrył i zaprzągnął w dzieło, jakim jest zdobywanie prawdy³³. W tej sytuacji na czoło ponownie wysuwa się zaufanie jako podstawa odniesienia ucznia do mistrza. Oczywiście zaufanie to mistrz musi wzbudzić i utrwalić przez swoją postawę, w której pokora wobec prawdy i prawdomówność wobec słuchaczy mają zasadnicze znaczenie. Warto być może w tym punkcie dodać, że prawdomówność i zaufanie stanowią także dwie strony osobowej relacji wiary. Można by więc powiedzieć, że nauczanie dokonuje się w ramach tej właśnie osobowej relacji. W takiej sytuacji powszechne zalecenia dotyczące sprawiedliwości, dobrego przykładu czy odpowiedzialności są – owszem – ważne, ale stanowią tak podstawowe minimum, że mówienie o nich, może wywoływać słuszne zażenowanie.

Bycie mistrzem nie jest jednak sprawą prostą. Niektórzy wielcy uczeni nie mieli uczniów, inni zaś, mimo że dalecy od wielkości, wykształcili całą plejadę wybitnych naukowców. Niekiedy jest to kwestia warunków zewnętrznych, częściej jednak – osobowościowych. Innych bowiem zalet potrzebujemy

³¹ A. Andrzejuk, *Uniwersytet jako wspólnota nauczających i nauczanych*, w: *Przemiany moralności i wychowania. Historia – współczesność – perspektywy*, red. M. Gluchmanová, S. Ciupka, M. Rembierz, Wydawnictwa Naukowe Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku, Bielsko-Biała-Prešov 2010, s. 99.

³² M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1997, s. 108.

³³ Por. tenże, *Okruszyń*, s. 230.

do poszukiwań naukowych, a innych do kształcenia uczniów. W tym drugim wypadku spełnia się bowiem coś na kształt rodzicielstwa, zwłaszcza że profesor – podobnie jak rodzic – nie wychowuje ucznia dla siebie, lecz przygotowuje go do samodzielności naukowej. Antoni B. Stępień wyraża to nieco żartobliwie, powiadając, że profesorowie chcieliby mieć uczniów wybitnych i wiernych zarazem, ale to się nawzajem wyklucza. Uczeń wybitny to ten, który „opuszcza” myślenie profesora, podążając ku nieodkrytym ścieżkom prawdy. Przestaje podzielać poglądy profesora i cenić jego ujęcia, które czasami stają się nawet przedmiotem jego krytyki. Może to być po ludzku przykre, ale na takiej właśnie aktywności polega dojrzałość naukowa. Uczeń wierny jest więc niczym dziecko, które nigdy nie opuści domu rodzinnego, a nazywa się go albo (w bardziej pozytywnym sensie) kontynuatorem, albo (raczej pejoratywnie) epigonem. Z takich uczniów cieszyć się może tylko człowiek próżny, skupiony na sobie i swoich dokonaniach naukowych. Tymczasem już w trzynastym wieku mistrz franciszkański Gilbert z Tournai pisał: „Nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadomowiliśmy się w tym, co już zostało odkryte. Ci którzy pisali przed nami, nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”³⁴. Skoro jednak „chwałą profesora są jego uczniowie”, to można nieco przewrotnie powiedzieć, że więcej chwały przynoszą uczniowie wybitni, a wobec tego dbanie o ich wszechstronny rozwój, promowanie ich i popieranie ich naukowego usamodzielniania się *summa summarum* przekładają się na większą chwałę mistrza.

Praktyka, która kształtuje się obecnie w dziedzinie kształcenia nowych kadr nauki nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie, wydaje się wynikiem dwóch przeciwstawnych tendencji. Z jednej strony – jak czytamy w *Dobrych obyczajach w nauce* – zachęca się pracowników naukowych do „angażowania i grupowania wokół siebie adeptów nauki”, z drugiej zaś usilnie skłania się uczelnie do organizowania otwartych konkursów, mających z założenia wyłonić najlepszych kandydatów na określone stanowiska³⁵. Tymczasem wyłonieni w ten sposób kandydaci mogą okazać się jednak dość przypadkowi, więc o „angażowanie i grupowanie wokół siebie” takich osób dość trudno, zwłaszcza że proces ten wymaga czasu. Dawniej sądzono, że dobrego wzorca dostarcza edukacja Arystotelesa w Akademii Platońskiej – trwała ona około dwudziestu lat. Istotnie, tyle zwykle trwa w Polsce okres między podjęciem studiów

³⁴ Cyt. za: M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1974, s. 78.

³⁵ Unia Europejska opracowała specjalny *Kodeks postępowania przy rekrutacji pracowników naukowych*, ogłoszony 11 marca 2005 roku wraz z *Europejską Kartą Naukowca*.

a uzyskaniem habilitacji, która stanowi akt naukowego usamodzielnienia³⁶. Na przedstawioną tendencję nakłada się dodatkowo silny nacisk na tak zwaną mobilność naukowców. Można go przyjąć z zadowoleniem, jeśli mobilność oznaczać będzie szerszy dostęp do stypendiów oraz krajowych i zagranicznych staży. Niepokojące jest jednak rozumienie nacisku na mobilność jako zarazem zachęty do częstego zmieniania miejsca zamieszkania i zatrudnienia. Przy tak rozumianej mobilności ani profesor nie będzie miał swoich uczniów, ani uczeń nie będzie mógł mieć swojego mistrza, i to mimo ułatwień komunikacyjnych, jakie oferuje współczesna technika³⁷. Kształcenie wymaga bowiem systematyczności, niemal rytmiczności spotkań seminaryjnych, konsultacji i wspólnego podejmowania przedsięwzięć naukowych. Potrzebne są więc zarówno arystotelesowski mądry umiar w zakresie kształtowania zatrudnienia w jednostkach naukowych, czyli zachowanie właściwej proporcji w angażowaniu uczniów „własnych” i „obcych”, jak i roztropna równowaga między kształceniem „stacjonarnym” (które powinno być podstawowe) a stażami i stypendiami (które powinny to podstawowe wykształcenie uzupełniać).

RECENZENT I EKSPERT

Sporządzanie recenzji (zarówno przeznaczonych do publikacji, jak i stanowiących oceny w związku z awansami) oraz opinii wydawniczych stanowi jeden z istotniejszych obowiązków pracownika naukowego. W *Dobrych obyczajach w nauce* podkreśla się, że recenzje powinny być rzetelne i obiektywne, a poza tym wnikliwe, bezstronne i konkretne (por. 5.2). Z praktyki wiadomo, że istnieją różne style pisania recenzji, a można nawet powiedzieć, że odzwierciedla się w nich wyraźnie osobowość piszącego – rozwlekłość i zwięzłość,

³⁶ Tymczasem Komisja Europejska optymistycznie zakłada, że początkującym naukowcem jest się w ciągu czterech lat od decyzji o rozpoczęciu kariery naukowej lub do uzyskania doktoratu. Potem jest się już naukowcem „doświadczonym” (por. *Europejska Karta Naukowca. Kodeks postępowania przy rekrutacji pracowników naukowych*, s. 28n.). Wydaje się jednak, że badacz nie zyskuje tak szybko doświadczenia w uprawianiu nauki, i to nie tylko w przypadku nauk humanistycznych czy społecznych, lecz także ścisłych, przyrodniczych i technicznych.

³⁷ Dobłą ilustracją tej prawidłowości jest postać św. Tomasza z Akwinu, który będąc dobrym dydaktykiem, nie pozostawił wybitniejszych uczniów z powodu – jak się wydaje – właśnie nadzwyczajnej (nawet jak na dzisiejsze czasy) „mobilności”: w ciągu trwającej około dwudziestu lat kariery profesorskiej nigdy nie pracował w jednym miejscu dłużej niż cztery lata. Prawidłowość tę potwierdzają również przykłady naukowców, którzy każdy kolejny dyplom zdobywali na innej uczelni, a często i w innym kraju. Osoby takie napotykają trudności z zatrudnieniem w europejskich ośrodkach naukowych, gdzie liczy się jednak swoista „pieczęć” szkoły, z której się pochodzi, lub nawet profesora, spod którego ręki się „wyszło”.

konkretność i niezdecydowanie, surowość i łagodność, wnikliwość i powierzchowność, postawa analityczna i syntetyczna.

Bez względu na styl recenzji powinna ona spełniać kilka podstawowych warunków. Po pierwsze, powinna być kompetentna i dobrze jest, gdy recenzent określa stopień swoich kompetencji w danej sprawie. Każda wiarygodna recenzja powinna być krytyczna (jakkolwiek nie krytykancka) i recenzent powinien ten swój krytycyzm na kartach recenzji ujawnić – wtedy zawarty w niej pozytywny wniosek jest przekonujący. Wcale nie są „lepsze” dla kandydata zdawkowe, pochlebne opinie, zakładające jak gdyby z góry pozytywny wniosek³⁸. Tak jak mało wiarygodne są recenzje pozytywne, w których nie zostały sformułowane żadne zarzuty wobec recenzowanej pracy, tak też nie wzbudzają zaufania recenzje negatywne, w których nie dostrzega się żadnych zalet danego dzieła. Nierzadko można też spotkać recenzje, w których przeważają zarzuty, a które kończą się pozytywnym wnioskiem. Takie „negatywne recenzje z pozytywnym wnioskiem” zapewniają recenzentowi komfort psychiczny, że „napiętnował błędy, a człowieka nie skrzywdził”, lecz często przysparzają niemałego kłopotu komisjom powołanym do postępowania w określonej sprawie, a także radom jednostek, które sprawy te przeprowadzają. Recenzja musi bowiem być wyważona, co oznacza, że pozytywny wniosek należy uzasadnić przewagą zalet ocenianej pracy, wniosek negatywny zaś przewagą jej braków nad zaletami.

Kolejnym problemem jest terminowość w wykonywaniu recenzji. Chociaż dostępne są formalne mechanizmy ukrócenia procederu przeciągania terminów ich przygotowania, w praktyce często trudno jest te mechanizmy stosować. Jak bowiem „popędzać” słynnego profesora, na którego opinii wszystkim zależy: i kandydatowi, i radzie jednostki? Zasadą starych profesorów (przynajmniej kilku mi znanych, i to z bardzo różnych dziedzin) było „odkładanie wszystkiego innego” i przygotowywanie recenzji bez zwłoki ze względu na dobro osoby na nią oczekującej. Warto te dobre tradycje pielęgnować.

Z recenzowaniem, opiniowaniem i sporządzaniem ekspertyz wiążą się jeszcze co najmniej trzy kwestie podnoszone w literaturze: problem tak zwanego konfliktu interesów, problem poufności i problem polemik. Konflikt interesów, wiązany ze starą zasadą, że „nikt nie powinien być sędzią we własnej sprawie”, jest czymś, czego w powszechnym odczuciu należy unikać. Odczucie to może być jednak laksystyczne bądź skrupulanckie³⁹. Problem jawności i poufności

³⁸ Podczas obrony doktorskiej recenzją taką można wprowadzić doktoranta w zakłopotanie. Byłem uczestnikiem takiej obrony, podczas której żaden z recenzentów nie zgłosił istotnych uwag do pracy, a gdy przewodniczący wygłosił formułę: „Proszę ustosunkować się do krytyki recenzentów”, doktorant nie bardzo wiedział, co ma powiedzieć.

³⁹ Spotkałem się z opinią „moralisty”, który uważał, że nie można być recenzentem habilitacji wypromowanego przez siebie doktora, bo zachodzi w tym wypadku konflikt interesów. Wydaje się,

nieustannie powraca w działalności pracownika naukowego. W rozmaitych postępowaniach raz obowiązuje pełna jawność, innym razem wszystko jest poufne. Dawniej – zgodnie z tradycją pochodzącą jeszcze ze średniowiecza – recenzje i postępowanie w przewodzie doktorskim były całkowicie jawne, i tak pozostało do dziś. Postępowanie habilitacyjne było zrazu całkowicie tajne i – jak mówiono ze względu na miejsce i czasy, w których powstało – przypominało pruski proces śledczy. Dziś – według najnowszej polskiej procedury – jest ono całkowicie jawne i publiczne. Anonimowe dla obu stron pozostają natomiast procedury recenzji wydawniczych (na ich określenie przyjęto angielskojęzyczny termin „double blind peer review”)⁴⁰, natomiast anonimowe dla jednej strony (ang. single blind peer review) są zazwyczaj opinie dotyczące wniosków grantowych. Wydaje się, że owa anonimowość (angielskie słowo „blind” znaczy dosłownie „ślepy”) stanowi raczej problem biurokratów niż naukowców, gdyż środowiska naukowe nie są ani liczne, ani hermetyczne i zazwyczaj wiadomo, kto co recenzował lub recenzuje. Pożądana jest raczej dyskrecja stanowiąca cnotę, która buduje zaufanie i mu towarzyszy. Zasadą, szczególnie w życiu naukowym, powinno być informowanie o opinii czy ocenie najpierw zainteresowanego, osobom trzecim natomiast należy przekazywać wyłącznie informacje niezbędne w danej sprawie i nie powinno być tych informacji więcej niż przekazanych samemu zainteresowanemu. Niedopuszczalna jest sytuacja, gdy wszyscy wokół znają naszą opinię na temat czyjegoś osiągnięcia, a nie zna jej osoba bezpośrednio tą opinią zainteresowana.

ze interpretacja ta jest przesadna. Bardziej uzasadniony jest niepokój w sytuacji, gdy postępowanie awansowe, szczególnie habilitacja i profesura, dotyczą kierowników jednostek naukowych, „jednoosobowych organów” i w ogóle osób pełniących ważne funkcje. Miałem kiedyś dziekana, wybitnego naukowca w swojej dziedzinie, który wstrzymywał swoje postępowanie o nadanie tytułu profesora do czasu zakończenia kadencji, argumentując to potrzebą zachowania całkowitej „przejrzystości”. Dziś rzadziej słyszy się o podobnych skrupułach, ale też najnowsza ustawa wydłużyła kadencje owych „jednoosobowych organów”, co może oznaczać blokowanie przez osiem lat awansu zawodowego osób, których to dotyczy. Co więcej, zdarza się, że te same osoby pełnią po kolei różne funkcje akademickie i przez większą część swojej aktywności zawodowej stanowią jakiś „jednoosobowy organ”. Trudno więc pozbawiać taką osobę prawa do awansu.

⁴⁰ Zob. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, *Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce*, b.n.w., Warszawa 2011 (https://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2013_05/4c384c6c6-cb90b8ccd6303d2b27185d2.pdf). W dyskusjach na ten temat zwraca się uwagę, że recenzja, która jest anonimowa dla obu stron, często stanowi niezawinioną przez nikogo fikcję, na przykład gdy jakimś tematem zajmuje się tylko jedna osoba i jest to fakt znany w środowisku. W takiej sytuacji jasne jest, kto napisał artykuł przesłany do recenzji. Inną wadę zasady podwójnej anonimowości recenzji stanowi wymóg, by autor recenzowanego artykułu nie przywoływał swoich wcześniejszych ustaleń ani tekstów, które pozwoliłyby go zidentyfikować. Bez wątpienia zubaża to informację naukową, a niekiedy nawet utrudnia przeciwdziałanie autoplgiatowi. Bywa też, że założeniem pewnego opracowania jest odwoływanie się przez autora do jego wcześniejszych tekstów (jest tak na przykład również w przypadku tego artykułu).

Wyrazem jawności i otwartości życia naukowego jest natomiast publikowanie dyskusji i polemik. Obowiązuje w nich całkowita równość uczestników – dlatego zgodnie z tradycją przy nazwisku autora publikacji naukowej nie podaje się ani jego stopnia naukowego, ani żadnego przysługującego mu tytułu (dane o autorze należy zamieścić w osobnej notce). Redakcje powinny dbać o to, by krytyka, dyskusje i polemiki naukowe prowadzone były w atmosferze szacunku, rzeczowości i rzetelności, bez odniesień o charakterze personalnym. Niedopuszczalne jest też utrudnianie odpowiedzi na krytykę.

*

Przywoływana już w tych rozważaniach rozmowa z Antonim B. Stępnem zatytułowana została *Uniwersytet na rozdrożu*. Wydaje się, że na rozdrożu – szczególnie w Polsce – znalazł się również ethos pracownika nauki. Czy zatem pracownik naukowy pozostanie wolnym sługą prawdy i odpowiedzialnym mistrzem, czy też bezwolnym i bezmyślnym urzędnikiem biurokratycznej maszyny „transferu wiedzy”? Obecnie zdają się bowiem zderzać ze sobą dwie wizje organizacji europejskiej nauki, które powstały już u jej początku: platońska i arystotelesowska. Wizja platońska dobro organizacji i jej poszczególnych elementów lokowała w ich szczegółowym uporządkowaniu za pomocą prawa, a jej zwolennicy żywią dziś przekonanie, że dobre regulacje sprawią dobre działanie. Wizja arystotelesowska zaś nie neguje potrzeby wprowadzenia pewnych zasad działania, lecz zwraca uwagę na moralność ludzi budujących organizację. Arystoteles pokazywał, że wypaczeniu ulec może każdy sposób zorganizowania społeczeństwa oraz że sposoby te są różne, a zatem należy dostosowywać je do warunków, w jakich żyje dana społeczność.

Oczywiście obecnie przeważa model platoński z jego dążeniem do maksymalnego uregulowania wszystkiego (mówi się dziś nawet o „przeregulowaniu” różnych dziedzin życia społecznego). Nauka, a także relacje student–profesor pozostają zatem sformalizowane – co więcej, są skomercjalizowane. Nadal jednak na uniwersytetach spotykają się żywe osoby o poszukujących intelektach, nawiązują się przyjaźnie, nierzadkie są przykłady wzajemnego zaufania i wzajemnej pomocy. Bogate osobowości wykładowców nawet w sytuacji maksymalnego sformalizowania relacji ze słuchaczami jak magnes przyciągają studentów. Wybitni naukowcy, tak dziś, jak dawniej, otoczeni bywają gronem uczniów.

Prawdziwy kryzys nauki to kryzys prawdy. Zaczyna się on, gdy celem badań naukowych przestaje być odkrycie prawdy, a nauczanie nie jest już jej ukazywaniem, lecz jedynie „transferem wiedzy”. Gdy ludzie nauki zaczynają wierzyć, że łączą ich jedynie relacje formalne, naznaczone nieufno-

ścią (wyznaczone przez gąszcz przepisów, zastrzeżeń, prawniczych pułapek w procedurach, sylabusach, protokołach, indeksach czy prametryzacjach), zanika bowiem wspólnota, universitas, wszechnica, a pozostaje instytucja, zakład pracy, nieprzyjazny biurokratyczny moloch. Oskarżenia kierujemy wówczas pod adresem globalizacji, Unii Europejskiej czy „brukselskich biurokratów”. Tymczasem symptomatyczny jest fakt, że w Polsce zupełnie nieznaną pozostaje *Europejska Karta Naukowca*, głosząca starogrecką jeszcze zasadę bezinteresownego poszukiwania prawdy naukowej, traktowanej jako wartość autoteliczna. Dokument ten domaga się zapewnienia wolności badań naukowych i przywołuje ich zasadniczy cel – dobro ludzkości (o którym mówi również ślubowanie doktorskie). Warto podkreślić, że *Europejska Karta Naukowca*, stawiając wysokie wymagania pracownikom nauki, żąda zarazem od pracodawców i grantodawców zapewnienia odpowiednich warunków pracy naukowej. Wśród podstawowych wymogów wymienia się w tym dokumencie uznanie dla zawodu naukowca, powstrzymywanie się od wszelkiej dyskryminacji, tworzenie nie tylko odpowiednich warunków pracy, lecz właściwego środowiska badań naukowych. Do budowy takiego środowiska przyczynia się przede wszystkim możliwość stałego zatrudnienia oraz stabilizacja warunków pracy⁴¹: „sprawiedliwe i atrakcyjne warunki finansowania i/lub wynagradzania wraz z odpowiednimi i sprawiedliwymi świadczeniami w zakresie ubezpieczenia społecznego”⁴². Komisja Europejska podkreśla przy tym, że „warunki te muszą obejmować naukowców na każdym etapie kariery zawodowej”⁴³. Do ważnych elementów budujących to środowisko należy zaliczyć też obowiązek sporządzenia przez pracodawców „strategii rozwoju kariery zawodowej dla naukowców na każdym etapie kariery niezależnie od rodzaju podpisanej umowy”⁴⁴. Cały szereg następujących dalej wskazań dla pracodawców i grantodawców sprowadza się do ich obowiązku prawnego, organizacyjnego i administracyjnego wspomagania środowiska badań naukowych. I chociaż dokument opisuje to środowisko dość technicznie, to jednak trudno nie odnieść poruszanych w nim kwestii do problematyki universitas jako klasycznego środowiska badań naukowych.

Rodzi się więc pytanie, dlaczego w Polsce, która jest członkiem Unii Europejskiej, zasady określone w *Europejskiej Karcie Naukowca* nie są systematycznie wprowadzane do prawa krajowego, a zamiast tego mamy do czynienia

⁴¹ Komisja Europejska przypomina w tym miejscu dyrektywę Rady Europy 1999/70/WE z 28 VI 1999 (por. *Europejska Karta Naukowca. Kodeks postępowania przy rekrutacji pracowników naukowych*, s. 17).

⁴² *Europejska Karta Naukowca. Kodeks postępowania przy rekrutacji pracowników naukowych*, s. 18.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

z nieznającym opamiętania tworzeniem procedur, ram, parametryzacji, ewaluacji, indeksacji, akredytacji czy wizytacji Polskiej Komisji Akredytacyjnej, Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej, Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów. O tworzeniu „strategii rozwoju kariery zawodowej dla naukowców” dawno już zapomniano, pozostawiając ją w gestii samych zainteresowanych, których co najwyżej mobilizuje się widmem rotacji. Czy aby przypadkiem, zamiast wytrwale wprowadzać standardy zachodniej kultury naukowej, nie dryfujemy na dawny i daleki wschód, ku carskiej Rosji z *Rewizora* lub *Martwych dusz* Mikołaja Gogola?

KORZENIE

Kazimierz KRAJEWSKI

DOŚWIADCZENIE MORALNE U ŹRÓDEŁ JEDNOŚCI I ETHOSU FILOZOFII

Doświadczenie bazowe etyki jest źródłem, z którego wywodzi się nie tylko antropologia i epistemologia. W doświadczeniu moralnym odsłania się także wymiar metafizyczny. Realność tego, co osoba stwierdza, doświadczenie istnienia dokonującej stwierdzenia osoby oraz realne zachodzenie aktu poznania prawdy i jej normatywna moc sprawiają, że punkt wyjścia etyki jest punktem wyjścia metafizyki. Współodstawianie się moralności i realności (bytowości) na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się uno actu.

Celem artykułu jest wykazanie, że źródło jedności i ethosu filozofii stanowi doświadczenie moralne. Artykuł składa się z sześciu części. W pierwszej stwierdzono, że na gruncie doświadczenia potocznego człowiek odsłania się sam sobie jako podmiot poznający i działający. Ponieważ doświadczenie pełni podstawową funkcję informatywną w ludzkim życiu i kulturze, w części drugiej dokonana zostaje jego charakterystyka epistemologiczna. Część trzecia odwołuje się do przykładu fenomenologii jako nurtu filozoficznego, który oparł całą swoją refleksję na doświadczeniu. Część czwarta poświęcona jest analizie doświadczenia moralnego. Doświadczenie to odgrywa kluczową rolę w odsłaniania podstawowej prawdy o człowieku jako osobie. Informuje ono nie tylko o osobowej wartości człowieka, ale także o tym, jak powinien on postępować. Doświadczenie moralne – spełniane wraz z doświadczeniem epistemologicznym, antropologicznym i metafizycznym – okazuje się źródłem jedności i ethosu filozofii. Rozważania na ten temat stanowią treść części piątej. Część szósta, ostatnia, przedstawia analizę doświadczanych przez człowieka sytuacji granicznych, które nie poddają się usensownieniu, kierują ludzki umysł ku poszukiwaniom sensu transcendentnego.

CZŁOWIEK A DOŚWIADCZENIE POTOCZNE

Żyjąc w świecie, człowiek doświadcza siebie jako istoty poznającej i zarazem działającej, poznaje i zarazem wie, że poznaje, działa i wie, że działa. Innymi słowy, ma świadomość swego poznania i działania (postępowania). Poznanie polega na uzyskiwaniu informacji o czymś; uchwyceniu istnienia i własności czegoś¹. Nie ogranicza się ono jednak tylko do zdobywania in-

¹ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 11.

formacji, ale stanowi pewien sposób bytowania człowieka powodujący „poszerzenie” jego samego o to, co go przekracza, co się przed nim odsłoniło. Dzięki temu człowiek uzyskuje autonomię w stosunku do świata. W akcie poznania odsłania się sobie samemu jako podmiot poznający. Działanie zaś prowadzi do zmiany w człowieku lub w otaczającym go świecie spowodowanych przez samego człowieka. W działaniu człowiek jest on dany sam sobie jako sprawca. Podkreślmy, że nie mógłby działać, gdyby wpierw nie poznał przedmiotu i okoliczności swego działania (poznanie wyprzedza działanie). W doświadczeniu potocznym zatem człowiek odkrywa, że jest zarazem podmiotem poznającym i podmiotem działającym.

Poznanie ludzkie jest aspektywne i refleksyjne, co oznacza, że samo może stać się przedmiotem poznania². Aspektywność wskazuje na pewną ograniczoność naszego poznania, refleksyjność zaś umożliwia jego korygowanie. Należy odróżnić – nie przeciwstawiając ich jednak – poznanie i myślenie. Różnica między poznaniem a na przykład konstruowaniem czy wyobrażaniem sobie czegoś dana jest nam bezpośrednio w świadomości³. Pewne czynności świadome przeżywamy bowiem jako dostarczające informacji, inne zaś nie. Gdyby poznanie było tym samym co myślenie, mielibyśmy do czynienia wyłącznie z myślowymi spekulacjami czy konstrukcjami, rozważaniem samych możliwości – innymi słowy – postmodernistyczną „grą w rozum”.

W doświadczeniu potocznym, które ma charakter spontaniczny, człowiek rozpoznaje pluralistyczną rzeczywistość, w której żyje: uświadamia sobie, że istnieje w świecie przyrody (natury), kultury (artefaktów) i wśród innych ludzi (bytów takich jak on). W oparciu o doświadczenie zbudowano ludzką kulturę, znaczna też część działań wykorzystuje uzyskane tą drogą informacje. To jego podstawowe znaczenie dla samookreślenia się i życia człowieka skłania do bliższego przyjrzenia się doświadczeniu potocznemu.

EPISTEMOLOGICZNA CHARAKTERYSTYKA DOŚWIADCZENIA

Doświadczenie, o którym mówiliśmy powyżej, ma charakter poznawczy. Jest podstawową kategorią epistemologiczną, ponieważ dostarcza danych pierwotnych. Termin „doświadczenie” ma jednak i inny sens, który ujawnia się na przykład, gdy mówimy o „nabywaniu doświadczenia” w pewnej dziedzinie. Doświadczenie w tym sensie polega na uzyskiwaniu pewnej sprawności lub na posiadaniu pewnego stanu psychicznego, ukształtowanego poprzez spełnianie

² Por. tamże, 11n.

³ Na temat różnicy między poznaniem a myśleniem zob. M.A. K r a p i e c, *Poznawać czy myśleć*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

wielu działań⁴. W niniejszym artykule zajmiemy się jednak doświadczeniem w znaczeniu epistemologicznym.

Niewątpliwie jest ono fundamentalnym typem ludzkiego poznania, pełni rolę podstawowego źródła informacji o nas samych i otaczającej nas rzeczywistości, o rozmaitych przedmiotach, z którymi styka się człowiek. Doświadczenie to – najogólniej rzecz ujmując – bezpośredni kontakt poznawczy z określonym przedmiotem⁵. W doświadczeniu bezpośrednio i naocznie ujmujemy ów przedmiot, stykamy się z nim wprost, stajemy przed nim niejako „twarzą w twarz”. Dlatego w pełni uzasadnione jest stwierdzenie, że doświadczenie stanowi istotę ludzkiego poznania, którą możemy określić jako ogląd bądź wgląd⁶, w nim bowiem niejako oglądamy świat, ujmujemy jego przedmiot całościowo, „jednym rzutem oka” – przedmiot ów jest nam dany cały naraz. Dlatego też doświadczenie niejako domaga się uwyrażnienia, eksplikacji, bliższego określenia, które są owocem analizy. Oprócz momentu oglądowego doświadczenie zawiera jednak także moment asercji, czyli stwierdzania, że to, czego doświadczamy, jest zastane, napotkane, niezależne od naszego aktu poznawczego i nas samych jako podmiotu. Odkrywamy zatem w doświadczeniu pozycję bytową przedmiotu, niezależność jego istnienia i właściwości od poznającego go podmiotu⁷. Dlatego też informacja zawarta w doświadczeniu ma charakter obiektywny, czyli pochodzi od przedmiotu (łac. *objectum*). Doświadczenie cechuje zatem zarówno pasywność (dotycząca oglądu), jak i aktywność (związana z asercją)⁸. Obejmuje ono wiele tworzących integralną całość momentów, które dane są wszystkie naraz i wszystkie od siebie nawzajem zależą. Jednym z podstawowych błędów w interpretacji doświadczenia jest usamodzielnianie jego niesamodzielných momentów, co prowadzi często do ich hipostazowania, a w konsekwencji przypisywania im idealnego istnienia⁹.

Poznanie doświadczałne ma charakter przedmiotowy, co oznacza, że zasadniczą rolę odgrywa w nim przedmiot określający charakter ujmującego go aktu: doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Dodajmy, że będąc

⁴ Takim rozumieniem doświadczenia operuje etyka arystotelesowsko-tomistyczna. Zob. F. B e d n a r s k i, *O empiryczne podstawy etyki normatywnej*, „Roczniki Filozoficzne” 5(1955-1957) nr 4, s. 7-18.

⁵ Por. A. B. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, cz. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 156.

⁶ Najpełniej pogląd ten wyrazili w filozofii fenomenologowie. Tadeusz Styczeń przeciwstawia wgląd poglądowi (por. T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. W o j t y ł a, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 496).

⁷ Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, PWN, Warszawa 1961, s. 60.

⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 17(1969) nr 2, s. 12-15.

⁹ Przykładem może być aksjologia fenomenologów. Klasycznym przedstawicielem idealizmu w etyce jest Nicolai Hartmann.

aktem poznawczym, jest ono zarazem pewnym zdarzeniem (faktem) w indywidualnym życiu człowieka, a to oznacza również, że je kształtuje.

Istnieją rozmaite rodzaje doświadczenia, ponieważ wprost i naocznie odślaniają się nam różne przedmioty. O tym, czego doświadczamy, informuje nas samo doświadczenie. Jest ono przede wszystkim bezpośrednim poznaniem faktów zachodzących w realnym świecie¹⁰, doświadczamy jednak nie tylko przedmiotów zewnętrznych względem świadomości, ale i rozmaitych postaci świadomości. Przede wszystkim mamy bezpośrednią świadomość aktualnie zachodzącego przeżycia i jego podmiotu. Świadomość ta jest nierefleksyjna (przeżywaniowa)¹¹, dzięki niej uzyskujemy bezpośrednią wiedzę o tym, co przeżywamy, i o sobie samym, o swoim „ja”.

Właściwe odniesienie do doświadczenia wyraża się w zdaniu sprawy z tego, co w nim poznajemy, dlatego pierwszą zreflektowaną czynnością wiedzytвірczą jest jego opis, wiernie oddający to, czego doświadczamy, oraz sposób, w jaki tego doświadczamy. Podmiot bowiem może również narzucać na doświadczenie swoje przeświadczenia filozoficzne, co prowadzi do jego zniekształcenia, a nawet zafałszowania. Niekiedy dochodzi nawet do całkowitego przekreślenia doświadczenia w imię przyjętych przekonań filozoficznych, uznanie, że w ogóle nie ma ono miejsca. Ponieważ jednak stanowi ono fundamentalne źródło wiedzy, to należy raczej zrewidować założenia filozoficzne, w imię których odrzuca się jego zachodzenie, niż przekreślać fakty, dla których jest ono poznawczym poświadczeniem. Do opisu doświadczenia nie należy zatem wykorzystywać pojęć nazbyt zaangażowanych teoretycznie, lecz posługiwać się językiem potocznym.

Doświadczenie świata i siebie w tym świecie ma charakter rozumiejący. Karol Wojtyła pisze: „Każde doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem, i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych zrozumień”¹². Oznacza to, że doświadczenie zawiera moment intelektualny¹³, dzięki któremu pojmujemy to, czego doświadczamy: w doświadczanych faktach konkretnych ujmujemy prawdy ogólne – czyli takie, które są ważne ogólnie, nie zaś wyłącznie dla tego oto konkretnego podmiotu. Ogólność związana jest właśnie z umysłowym sposobem ujmowania konkretnego. Dzięki takiemu ujęciu to, co subiektywne (dane w ramach tego oto „ja”), staje się intersubiektywne¹⁴.

¹⁰ „Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 57.

¹¹ Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 137n.

¹² Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 15.

¹³ „Akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 58.

¹⁴ Wojtyła tak pisze o niewątpliwie subiektywnym fenomenie sumienia: „Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze intersubiektywny” (tenże, *Osoba i czyn*, s. 205).

Stopniowalność ogólności sprawia natomiast, że interpretacja doświadczenia jest „teoretycznie nastawialna”, to znaczy, że możliwe jest wpisanie go w strukturę jakiejś teorii.

To, co ujmujemy w doświadczeniu, charakteryzuje się oczywistością. Oczywistość ta polega na samoprezentacji przedmiotu, jego ujawnieniu się w prawdzie tego, czym jest. Ze względu na oczywistość dania nie wolno nie uznać wiarygodności informacji zawartej w doświadczeniu. Dlatego też oczywistość jest kryterium prawdy¹⁵.

Doświadczenie, chociaż stanowi podstawowe źródło ludzkiej wiedzy, nie jest kresem ludzkiego poznania. Z doświadczenia uzyskujemy informacje o przedmiotach i ich własnościach, o faktach, zdarzeniach i sytuacjach uznawanych na podstawie empirycznej oczywistości, ale informacja ta domaga się wzmocnienia. Doświadczenie jest bowiem „in actu confuse”¹⁶ – dlatego ze względu na samą jego istotę asercja zdobytej w nim wiedzy wymaga wzmocnienia. Dokonuje się ono przez rozwinięcie intelektualnego („rozumiejącego”) składnika doświadczenia. Sposobem tego rozwinięcia są pytania, do podjęcia których prowokuje doświadczenie właśnie swoim „konfuzyjnym” charakterem. Pytanie ujawnia bowiem, z jednej strony, że to, o co pytam, jest mi jakoś znane, z drugiej zaś – że chcę wiedzieć więcej i lepiej, niż wiem na podstawie informacji dostarczanej przez doświadczenie. Fakt formułowania pytań stanowi dowód, że ten, kto pyta, wie, o co pyta, ale zarazem nie poznał tego w sposób wyczerpujący. Pytania należą – zdaniem Karola Wojtyły – do zasobu doświadczenia. „Pytania [...] torują drogę zrozumieniu w taki jednakże sposób, że w nim od początku tkwią, z niego też wynikają, a zarazem otwierają dalszą perspektywę zrozumienia”¹⁷. Efektem odpowiedzi na owe pytania jest wyjaśnienie danych doświadczenia¹⁸. Przez formułowanie i stawianie pytań oraz poszukiwanie prawdziwych odpowiedzi tworzy się teoria. Pytania są zatem teoriiotwórcze, określają bowiem z góry metodologiczny charakter postulowanej przez nie odpowiedzi, czyli metodologiczny profil budowanej teorii, stanowiącej unię doświadczenia i logiki¹⁹. Doświadczenie gwarantuje realizm i – wspomniany już wcześniej – obiektywizm wiedzy uzyskanej w procesie poznania. Dlatego stanowi ono instancję kontroli poznawczego roszczenia poszczególnych tez i ich uporządkowanego zbioru, czyli teorii.

¹⁵ Na temat oczywistości jako kryterium prawdy zob. S t ę p i ę Ń, *Wstęp do filozofii*, s. 141n.

¹⁶ Można to rozumieć jako zlewianie się, mieszanie, zamącenie tego, co stanowi treść doświadczenia.

¹⁷ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL–Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Lublin–Rzym 1991, s. 28.

¹⁸ „Data” są zawsze „data ad explanandum”.

¹⁹ Por. T. S t y c z ę Ń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 32(1984) nr 2, s. 170n.

PRZYKŁAD FENOMENOLOGII

Nurtem filozoficznym najpełniej wyrażającym ideę oparcia refleksji filozoficznej na doświadczeniu jest fenomenologia, w której pełni ono rolę fundamentalną i kieruje analizami filozoficznymi²⁰. Znanе hasło fenomenologii wzywające do „powrotu do rzeczy”(niem. zurück zur Sache)²¹ podkreśla, że podstawową postacią naszego poznania jest naoczny, bezpośredni kontakt z przedmiotem, który gwarantuje ujęcie go w jego swoistości. Właśnie fenomenologowie uczynili tematem swoich badań doświadczalny sposób poznawania przedmiotów, wskazując, że różnym kategoriom przedmiotów odpowiadają różne sposoby doświadczalnego poznania. Takie „przedmioty”, jak nasza świadomość, nasza psychika, własne ciało, rzeczy materialne, drugi człowiek wraz ze swoją wyrażoną w ciele psychiką czy wartości, przede wszystkim estetyczne, moralne i religijne są nam dane bezpośrednio i naocznie. Fenomenologowie wiele uwagi poświęcili również badaniu świadomości. Dzięki doświadczeniu świadomości, odsłaniamy się sobie samym, a sposobem jej doświadczania jest przeżywanie. Można powiedzieć, że przeżywanie, czyli samoodślanianie, stanowi istotę świadomości, która ujawnia się przez samo swoje zachodzenie. Akty i stany stają się świadome przez ich przeżywanie. Mam świadomość tego, co przeżywam, a także obecności w tym przeżywaniu swojego „ja”.

Nazwa fenomenologii wywodzi się od greckiego słowa „fenomen” oznaczającego zjawisko. Fenomenem jest to, co bezpośrednio i naocznie dane naszej świadomości. Fenomenologia zatem to nauka opisująca to, co dane jest świadomości, oraz sposób, w jaki owo coś jest dane. Przedstawiciele tego nurtu podkreślają, że filozof winien w swojej refleksji pozostać wierny doświadczeniu przedmiotów i nie nakładać na ich widzenie swoich schematów i kategorii pojęciowych²². Tak rozumiana fenomenologia dostarcza racjonalnych fundamentów wszelkiej ludzkiej wiedzy – a fundamenty te tkwią w doświadczeniu. Opierając się na nim, kierunek ten broni prawa rozumu do poznania prawdziwej istoty świata i człowieka oraz przeciwstawia się scjentyzmowi, sceptycyzmowi i relatywizmowi. Fenomenologia przyjmuje bowiem, że istnieje filozoficzne, wiarygodne doświadczenie świata, obecne w naszym „świecie życia”, kwestionując tym samym dogmat scjentyzmu, że jedynie nauki empiryczne dostarczają prawdziwego obrazu świata. Konstytucja ob-

²⁰ Por. R. In g a r d e n, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 290.

²¹ Tamże, s. 294.

²² „Należy dopóty zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednie poznanie (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości”. Tamże, s. 293.

razu świata dokonuje się w jednostkowej świadomości, a nie jest wyłącznie dziełem zespołów uczonych. Każdy racjonalny podmiot ma możliwość dotarcia do prawdy o świecie i o sobie samym właśnie na drodze doświadczenia. Owo odkrywanie prawdy dokonuje się w bezpośrednim i naocznym kontakcie z przedmiotem. Z fenomenologii płynie przesłanie, że każda filozofia musi zacząć swoje badanie od oglądu i opisu tego, co i jak bezpośrednio dane, czyli od doświadczenia. Można tę metodę określić jako metodę fenomenologiczną, ale nie w sensie ściśle Husserlowskim, tylko w sensie ogólnym²³.

DOŚWIADCZENIE MORALNE

Wydaje się, że w obszarze doświadczeń człowieka najdonioślejsze jest doświadczenie moralne. W nim ujawnia się bowiem fundamentalna prawda o człowieku jako o osobie. Co najistotniejsze, doświadczenie moralne ma charakter normatywny – w nim odsłania się wartość człowieka jako osoby, czyli godność, kategorycznie domagająca się respektu. To doświadczenie moralne informuje, jak człowiek powinien postępować, jak powinien żyć.

Są dwie drogi doświadczalnego ujęcia tej normatywnej prawdy: zewnętrzna i wewnętrzna. W doświadczeniu moralnym zewnętrznym człowiek w swojej treściowej swoistości jawi się jako bytujący w pewien sposób „inaczej” i „wyżej”²⁴ niż inne przedmioty dane jego poznaniu. To, co stanowi o odróżnieniu człowieka od bytów „światowych”, decyduje zarazem o jego wyróżnieniu. Stając wobec człowieka, chwyta my intuicyjnie różnicę między nim a całą resztą świata. Tylko człowiek jawi się jako podmiot, wszystko inne – widziane z tej podmiotowej perspektywy – odsłania swój przedmiotowy charakter.

Dane w doświadczeniu człowieka – i ściśle z sobą związane – momenty „inaczej” i „wyżej” wskazują, że osoba jest kategorią zarazem ontologiczną i aksjologiczną. Aksjologiczny status osoby, nieodłączny od jej statusu ontologicznego, wyraża się w tym, że jawi się ona jako dobro samo w sobie, innymi słowy – jako o s o b a godność. Tę prawdę o osobie Karol Wojtyła ujął w postaci tak zwanej normy personalistycznej²⁵, która ukazuje nierozrwalne powiązanie ontologiczno-aksjologicznej kategorii osoby z wymiarem normatywnym, obligującym do określonego sposobu postępowania, a odpowiadającym statusowi osoby. Prawda o osobie znajduje swój wyraz najpierw w postaci tak zwanej negatywnej formuły normy personalistycznej, zakazującej

²³ Por. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 19.

²⁴ Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132-135.

²⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 42.

traktowania człowieka wyłącznie jako środka do celu. Formuła ta wskazuje, że w aspekcie aksjologicznym osoba jest nam dana jako dobro ponadużyteczne, czyli dobro samo w sobie. Jako taka osoba domaga się bezinteresownego respektu, wykluczającego wszelkie instrumentalne jej traktowanie. Okazuje się więc ona dobrem, do którego właściwe odniesienie stanowi miłość, czyli postawa woli, by traktować osobę jako dobro samo w sobie. Prawdę tę ujmując tak zwana pozytywna formuła normy personalistycznej. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia więc człowieka od świata rzeczy, artefaktów i zwierząt – a także zeń wyróżnia – pozytywna zaś nakazuje szacunek dla człowieka ze względu na niego samego. Moralność jest zatem nierozzerwalnie związana ze szczególnym ontologiczno-aksjologicznym statusem osoby ludzkiej.

Odkrycie godności i jej normotwórczej roli może się dokonać także w doświadczeniu moralnym wewnętrznym, w którym podstawową rolę odgrywają akty poznawcze. Poznanie doświadczone polega – jak już mówiliśmy wcześniej – na stwierdzaniu istnienia pewnych faktów (stanów rzeczy), posiadania przez przedmiot pewnych cech czy pozostawiania przedmiotów w pewnych relacjach. W doświadczeniu podmiot stwierdza, że tak oto jest, że to, co stwierdza, rzeczywiście zachodzi i że jest właśnie takie, jak stwierdza. Ów moment stwierdzenia, o którym wspominaliśmy wcześniej, charakteryzując doświadczenie, to moment asercji. Dzięki jego obecności w sądzie wydawanym na podstawie doświadczenia, pojawia się kategoria *p r a d y*. Kiedy twierdząc coś o czymś, to nie tylko stwierdzam jakiś fakt, ale aktem mojego poznania ten fakt potwierdzam, czyli – innymi słowy – potwierdzam prawdę tego faktu. Jeśli mówię: „to jest prawda”, oznacza to, że pewien stan rzeczy traktuję jako rzeczywisty. Akt poznania jest zatem „po-twierdzeniem” dla tego, co stwierdzone przez podmiot. Asercja okazuje się wyrazem aprobaty dla tego, co stwierdzam, jest zaangażowaniem się poznającego po stronie poznawanego. Owo zaangażowanie podmiotu w akcie poznania wyraża się zaś w uczestnictwie momentu wolności w asercji. Styczeń podkreśla: „Moment asercji okazuje się więc pierwszym, choć na razie jeszcze nie w pełni zreflektowanym aktem zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej przezeń prawdy o przedmiocie swego poznania”²⁶.

Podmiot przez moment asercji angażującej jego wolność przyjmuje rolę świadka i – jak mówi Styczeń – „powiernika”²⁷ prawdy. Zaprzeczenie prawdy oznaczałoby zatem naruszenie przez podmiot własnej tożsamości, wyrażającej się właśnie w tym, że jest on powiernikiem prawdy. Akt samospriewierze-

²⁶ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 19.

²⁷ Tamże, s. 20.

nia ujawnia podmiotowi, że nie wolno mu zaprzeczyć prawdzie, że byłoby to zaprzeczeniem samego siebie, czyli temu, kto tę prawdę stwierdził. W akcie tym podmiot odsłania więc sam przed normatywną, czyli kategorycznie wiążącą moc prawdy, uświadamia sobie, że tego mu uczynić nie wolno. Odkrycie wyrażone w sądzie: „tego mi uczynić nie wolno”, jest równoznaczne z odkryciem moralnej powinności. Podmiot „widzi” wprost, że nie wolno mu zaprzeczyć temu, co sam stwierdził. Prawda ze swą normatywną mocą jest więc tym, co jako pierwsze odsłania się w doświadczeniu wewnętrznym. Nie dziwi to jednak, ponieważ akt poznania jest pierwszym aktem ludzkim. W doświadczeniu moralnym wewnętrznym człowiek, poznając jakąkolwiek prawdę, odkrywa siebie jako jej świadka i powiernika, a zarazem kogoś odpowiedzialnego za siebie właśnie jako świadka i powiernika prawdy²⁸. Rdzeń tego doświadczenia stanowi odkrycie siebie jako „ja” odpowiedzialnego za siebie samego w kontekście zdolności poznania prawdy.

Godność człowieka jest zatem ufundowana na jego rozumności (racjonalności), czyli zdolności poznania prawdy (łac. *homo est capax veri*). Na tak rozumianą godność wskazywała już – jak się wydaje – klasyczna definicja człowieka, która jego istotę upatrywała właśnie w rozumności (łac. *homo est animal rationale*), wyróżniającej go w świecie nie tylko ontologicznie, ale i aksjologicznie. Człowiek ową godność respektuje, gdy w swoim postępowaniu kieruje się poznawaną przez siebie prawdą.

JEDNOŚĆ I ETHOS FILOZOFII

Jeśli doświadczenie moralne jest najdonioślejszym doświadczeniem człowieka, to stanowi ono – jak się wydaje – źródło jedności i ethosu filozofii. Zauważmy bowiem, że akt poznania prawdy i jej normatywnej mocy, poprzez jego przeżycie, staje się warunkiem autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego. To, co pierwsze w porządku powinności człowieka nierozdzielnie łączy się więc z tym, co pierwsze w porządku jego istoty. Jestem tym, kim jestem, przez to, kim mi być nie wolno – a nie wolno mi być kimś, kto sprzeniewierza się poznanej przez siebie prawdzie. Dlatego etyka okazuje się antropologią normatywną²⁹. Tak oto prawda, którą stwierdzam, domaga się uprawiania teorii

²⁸ Por. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

²⁹ „Zarówno sens, który (mi) się odsłania w zdaniu «Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć», jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym *datum* do mnie roszczenia, wydają się bezpośrednio dane i jako takie bezpośrednio prawomocne. Stanowią one w tym sensie pierwotne *datum* doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: *primum*. W *datum* tym zawiera się tedy jakby kod określający – z jednej strony – to, kim jestem jako podmiot autoinformacji, a z drugiej

jej świadka i jej powiernika. Etyka zatem, aby oddać sprawiedliwość leżącemu u jej źródeł doświadczeniu, nie może nie stać się normatywną antropologią.

Odkrycie faktu błędu we własnym poznaniu prowadzi do odróżnienia poznania prawdziwego od fałszywego. Błąd uświadamia więc wagę i rolę refleksji nad poznaniem, prowadzącej do konstytuowania filozoficznej teorii poznania³⁰. Oto bowiem możliwość błędu rodzi konieczność zabezpieczenia się przed nim przez odkrycie kryterium prawdziwości. Dlatego dawniej określano teorię poznania mianem kryteriologii. Błąd, chroniąc od moralnej winy polegającej – w świetle normatywnej mocy prawdy – na samosprzeniewierzeniu się, domaga się kontroli aktu poznania dla zagwarantowania jego prawdziwości, aby ustrzec podmiot przed szkodliwymi dlań skutkami błędu. Podmiot spełnia się bowiem przez respekt dla poznania prawdziwego, stąd moralne znaczenie epistemologii, której podstawowym zadaniem jest sformułowanie kryteriów prawdziwości. Z doświadczenia bazowego etyki wyrasta zatem teoria poznania.

Doświadczenie bazowe etyki jest jednak źródłem, z którego wywodzi się nie tylko antropologia i epistemologia. W doświadczeniu moralnym odsłania się także wymiar metafizyczny. Realność (realne istnienie) tego, co osoba stwierdza, doświadczenie istnienia dokonującej stwierdzenia osoby oraz realne zachodzenie aktu (faktu) poznania prawdy i jej normatywna moc sprawiają, że punkt wyjścia etyki jest punktem wyjścia metafizyki. Współodślanianie się moralności i realności (bytowości) na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się *uno actu*³¹. Doświadczenie normatywnej mocy aktu poznania prawdy (*primum ethicum et primum gno-seologicum*) prowadzi do autokonstytucji osoby jako świadka i powiernika prawdy oraz powiernika powiernika prawdy (*primum anthropologicum*), odsłaniając realność tego, kto stwierdza, oraz realność tego, co się stwierdza (*primum metaphysicum*). Jeśli chce się odpowiedzieć na podstawowe etykotwórcze pytania o powinność (co powinienem czynić i dlaczego powinienem to czynić), nie można nie postulować uprawiania antropologii, epistemologii i metafizyki. Nie da się bowiem zbudować normatywnej teorii etycznej, nie uprawiając „całej” filozofii. Wgląd w dane tworzące epistemologiczną bazę etyki, czyli w dane doświadczenia moralnego, pozwala zatem dostrzec w nich

strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, kim jestem przez to, kim nie wolno mi nie być (podkr. – K.K.)” (S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 24). Można by powiedzieć, że jeszcze nie wiem, kim jestem jako człowiek, a już wiem, czego mi nie wolno. Osiągam samowiedzę o tym, kim jestem, poprzez samoświadomość tego, czego nie powinienem.

³⁰ Fakt błędów, obok dogmatyczności nauk, jest zasadniczym źródłem problematyki teoriopoznawczej (por. S t e p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 63).

³¹ „Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10.

źródło jedności podstawowych nauk filozoficznych i zarazem źródło ich filozoficznego ethosu. I antropologia, i epistemologia, i metafizyka konstytuują się zawsze w doświadczeniu moralnym i poprzez nie. Filozofia czerpie więc swoją jedność i swój ethos z tego właśnie doświadczenia.

Istnieje jeszcze jeden, szerszy aspekt owej jedności i ethosu. Wyraża się on w tym, że etyka oparta na normatywnej mocy prawdy staje się niejako „wstępem” do każdej naukowej refleksji. Wszak normatywność aktu poznania i odpowiedzialność podmiotu za prawdę to warunki etyczne konstytuowania każdego naukowego poznania. Nie można uprawiać nauki bez wydawania sądów, a tym samym „mianowania” siebie świadkiem prawdy. To, czego potrzeba do uprawiania filozofii i nauki mieści się zatem w obrębie doświadczenia bazowego etyki. Etyka jest w tym sensie nauką podstawową, skupiającą w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia podmiotu jako świadka i powiernika wszystkiego, co jest i może być mu dane jako istniejące. Wszystko, czego człowiek doświadcza jest mu zarazem zadane jako świadkowi i powiernikowi prawdy – a tym samym jako świadkowi i powiernikowi świadka. Pierwszeństwo etyki ma swoje źródło w tym, że m i ę d z y podmiot a przedmiot zawsze „wkracza” moralność jako kategoryczna powinność respektowania poznanej przez podmiot prawdy – jakiegokolwiek prawdy.

W kontekście powyższych analiz, etyka okazuje się filozofią pierwszą czy też, dokładniej powiedziawszy, filozofią „współpierwszą”: „pierwszy” bowiem jest akt poznania, a „współpierwsza” – normatywna moc prawdy, którą ten akt odkrywa. Etyka to jednak nie tylko *philosophia prima*. Określa ona również ostateczne warunki spełniania się człowieka-osoby, głosi, że człowiek spełnia się przez respekt dla prawdy rodzący moralne dobro. Wojtyła pisze: „Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana”³². Dlatego właśnie etyka to także *philosophia ultima*. Poznanie jakiegokolwiek prawdy pozostaje bowiem – przez wezwanie do świadectwa – w służbie spełniania się człowieka jako osoby, spełniania się właśnie przez wierność poznanej przez siebie prawdzie. Taki wydaje się ostateczny sens naszego bytowania w tym świecie.

GRANICE ZROZUMIAŁOŚCI LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA SYTUACJE GRANICZNE

Człowiek doświadcza w życiu sytuacji, których nie jest w stanie zrozumieć, które stawiają opór wysiłkowi ich usensownienia. Do takich sytuacji, określanych jako graniczne, należy między innymi nieuchronność własnej

³² Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

śmierci, niezawinione cierpienie, cierpienie w ogóle, daremność ofiary bądź nagła śmierć kogoś bliskiego, a szczególnie śmierć dziecka. W sytuacjach tych dochodzi niejako do zderzenia sensu i bezsensu – zderzenia, które ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy poszukujemy odpowiedzi na pytania, jaki jest sens śmierci, dlaczego nagle umiera bliska nam osoba, dlaczego przychodzi na świat głęboko upośledzone dziecko.

Sytuacje graniczne stawiają nas wobec konieczności zajęcia jakiejś postawy, angażują nas one bowiem osobiście. Dlatego też sytuacje te nazywamy egzystencjalnymi. W sytuacji granicznej spontanicznie pytamy, dlaczego dotknęła ona właśnie nas. Pytanie to świadczy o potrzebie znalezienia w takim doświadczeniu jakiegoś sensu, chociaż zwykle – jak się zdaje – jesteśmy świadomi, że nie uzyskamy nań satysfakcjonującej odpowiedzi.

Znalazłszy się w sytuacji egzystencjalnej, możemy zająć jedną z trzech postaw. Pierwszą z nich nazwiemy egzystencjalistyczną³³. Wyraża się ona w uznaniu za absurdalną sytuacji, która nie poddaje się usensownieniu. Niemożliwość jej usensownienia oznacza zaś zakwestionowanie naszego człowieczeństwa: istotą człowieka – jako *animal rationale* – jest przecież usensownianie wszystkiego, z czym się on spotyka. Człowiek jest istotą racjonalną i dlatego ludzki kontakt z jakimkolwiek bytem dokonuje się na płaszczyźnie sensu. Podstawowym aktem człowieka jako człowieka jest – jak już mówiliśmy – akt poznania, czyli akt uchwycenia sensu czegoś. Występowanie niepoddających się usensownieniu sytuacji niejako absurdalizuje człowieka, odziera go bowiem z tego, co o nim stanowi – z racjonalności. Człowiek postawiony wobec absurdu sam staje się absurdalny. Dlatego właśnie Jean-Paul Sartre powie, iż „jest rzeczą absurdalną, że się rodzimy, i jest rzeczą absurdalną, że umieramy”³⁴. W opisywanej przez nas postawie egzystencjalistycznej jednostkowa świadomość, jednostkowe „ja”, stając wobec sytuacji granicznych, nie potrafi odkryć ich sensu.

Druga postawa polega na uznaniu, że skoro sytuacje te nie poddają się racjonalizacji przez jednostkowe „ja”, to rozwiązania problemu ich sensowności należy poszukiwać w jakiejś strukturze (całości) ponadjednostkowej³⁵. Postawa ta niejako unieważnia sytuacje graniczne przez odebranie im egzystencjalnego znaczenia. Pozostają one wprawdzie wpisane w ludzką egzystencję, nie mają jednak żadnego znaczenia z punktu widzenia struktury czy całości. To struktura jako nośnik sensu odbiera go człowiekowi i jego życiu, unicestwiając w ten sposób pretensję jednostkowej świadomości do odnalezienia

³³ W określeniu tej postawy i jej charakterystyce nawiązuję do twórczości egzystencjalistów, szczególnie Jeana-Paula Sartre’a.

³⁴ J. P. S a r t r e, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 671.

³⁵ Pojęciami struktury i całości posługuję się tutaj zamiennie.

sensowności sytuacji egzystencjalnych. Z odebraniem sytuacjom granicznym egzystencjalnego charakteru wiąże się teza o epifenomenalnym charakterze ludzkiego „ja”. W tym ujęciu „ja” to nie „prawdziwa” rzeczywistość, lecz coś pozornego, wytworzonego przez naszą świadomość. Człowiek zaś nie jest autonomicznym podmiotem, nie jest przyczyną siebie samego, lecz staje się zrozumiały wyłącznie jako element pewnej struktury czy całości. I tak na przykład według heglizmu człowiek stanowi ogniwo historycznego procesu, według marksizmu – element klasy społecznej określonej przez stosunek do środków produkcji, według biologizmu – etap ewolucji i rezerwuuar sił biologicznych, według strukturalizmu natomiast – część struktury pokrewieństwa; podobnie będzie w innych „totalitarnych” rozwiązaniach. Ponadto struktura czy całość ma charakter ogólny, natomiast to, co nas spotyka, jest jednostkowe, wyjątkowe i niepowtarzalne, właśnie egzystencjalne. To, co ogólne, dominując nad tym, co jednostkowe i niepowtarzalne, wchłania w siebie indywidualne „ja”.

Sytuacje graniczne ujawniają zatem, że człowiek, opierając się na danych swojej świadomości, nie jest w stanie za pomocą swego umysłu zrozumieć własnego życia. Dlatego sytuacje te ujawniają nieprzewidywalny tragizm bądź absurdalność ludzkiego życia. Doświadczenie świata i siebie w świecie nie niesie ze sobą żadnej informacji pozwalającej człowiekowi na rozświetlenie tego absurdu. Żadne doświadczenie nie udzieli mi odpowiedzi na pytanie, dlaczego ja znalazłem się w sytuacji granicznej. W jakim bowiem doświadczeniu miałbym odnaleźć sens tego, że to ja muszę umrzeć w rozkwicie życia, że to ja nagle staję się kaleką w wyniku czyjejś głupoty? Człowiek jest wobec takich sytuacji bezradny i – co równie ważne – zupełnie sam. Żaden inny człowiek nie może mu pomóc. Nikt nie zdoła nadać sensu mojemu cierpieniu czy śmierci ani mnie w tych doświadczeniach zastąpić. Samotność ta jest pochodną jedności i niepowtarzalności ludzkiego „ja”.

Konsekwencje przyjęcia pierwszej postawy ukazują – jak w laboratorium – że jednostkowe „ja” nie jest zdolne pojąć własnego życia. Sami filozofowie-egzystencjaliści potwierdzili to, odchodząc od antropocentrycznego punktu widzenia w refleksji nad ludzką egzystencją. Sartre w ostatnim etapie swoich filozoficznych poszukiwań zbliżył się do marksizmu, by w nim przewyciężyć swój antropocentryzm³⁶. Martin Heidegger odszedł od analiz egzystencjalnych ku swoistej metafizyce bytu (bycia). W tym ujęciu człowiek staje się zrozumiały nie przez swoją wsobną egzystencję (jak głosił niemiecki filozof w dziele *Bycie i czas*), lecz jako ktoś, kto zostaje konstytutywnie odniesiony do „czytania” objawiania się Bytu (Bycia) w historii, a także w sobie samym³⁷.

³⁶ Zob. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

³⁷ Zob. np. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 2003.

Człowiek staje się „pasterzem bytu”, nie zaś swojej egzystencji. Próbę zrozumienia człowieka i jego życia z podmiotowego punktu widzenia należy zatem odrzucić.

Postawa druga również okazuje się niemożliwa do przyjęcia, gdyż unicestwienia „ja” i jego autonomię, przekreślając fundamentalne doświadczenie siebie jako niezależnego sprawcy swoich czynów. Wbrew różnego rodzaju redukcjonizmom należy jednak uznać wiarygodność naszego doświadczenia własnej sprawczości i autonomii.

Pozostaje zatem postawa trzecia, wyrażająca się w przyjęciu transcendentnego źródła sensu, którym jest objawiający się człowiekowi Bóg. Tylko w dialogu z Nim człowiek może ów sens odkryć, a jego odsłonięcie leży całkowicie w gestii Absolutu. I tak sensem śmierci okazuje się przejście do nowego, wiecznego życia; cierpienie ma sens zbawczy, jest drogą do osiągnięcia tego życia; wina zostaje odkupiona przez zesłanego przez Boga Odkupiciela; każde wydarzenie, także to bolesne, które człowieka spotyka, stanowi wyraz Bożej miłości.

Należy jednak dodać, że dialog z Bogiem nie przestaje być trudny, bo chociaż usuwa On absurdalność sytuacji granicznych, nie pozbawia ich tragiczmu. Usuwając absurdalność, ocala tym samym racjonalność człowieka i jego samego. Jeśli jednak człowiek odrzuci perspektywę tego „transcendentnego dialogu”, pozostanie – miotając się między postawą pierwszą a drugą – ostatecznie skazany na absurd swojego istnienia.

Szczególną pozycję wśród tych trzech postaw trzeba przyznać filozofii klasycznej w wersji metafizycznej z jej fundamentalną kategorią bytu³⁸. Metafizyka jako teoria bytu jest w tym ujęciu podstawową nauką filozoficzną, poszukującą ostatecznego sensu świata i człowieka w ich strukturze bytowej. Struktura ta ma charakter przedmiotowy (rzeczowy) i atemporalny. Wszystkie zjawiska „światowe” stają się zrozumiałe przez odniesienie do bytu, czyli rzeczywistości samej w sobie. Byt jest ostatecznym źródłem racjonalności (rozumiałości) świata, człowieka i jego życia.

Prawdę o człowieku filozofia klasyczna znajduje więc w jego strukturze ontycznej: człowiek jako byt to człowiek jako podmiot. Życie ludzkie w perspektywie tej filozofii jest ujmowane jako zmierzające do utwierdzenia i potwierdzenia podmiotowości człowieka. Podmiotowość ta wyraża się w aktualizacji jego natury – natury człowieka, który jest bytem potencjalnym (możliściowym), a jego spełnienie polega na aktualizacji złożonych w nim potencjalności. Celem aktualizowania ludzkiej natury jest doskonalenie człowieka, który – jako istota rozumnie wolna – doskonali się przez dobro moralne.

³⁸ Zob. M.A. K r a p i e c, *Czym jest filozofia klasyczna*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 45(1997) nr 1, s. 156-165.

Byt ludzki rozumiany jest jako indywidualny, substancjalny, rozumny i wolny podmiot, spełniający się przez akty poznania i woli. W aktach tych osiąga on transcendencję wobec świata, a podstawowy przejaw tej transcendencji stanowi moralność³⁹.

Filozofia klasyczna nie jest jednak zdolna udzielić odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Metafizyka pozostaje bezsilna wobec sytuacji granicznych. Doświadczenia winy czy daremności ofiary nie sposób zrozumieć w bytowych kategoriach aktualizowania (czy też nieaktualizowania) potencjalności. Poza tym sytuacje graniczne dotyczą człowieka w czasie, mają charakter wydarzeń. Pojęcie bytu ma natomiast charakter substancjalny i aczasowy. W konsekwencji sens, którym się operuje w tej filozofii, jest zawsze przedmiotowy i aczasowy.

Mimo tego „strukturalistycznego” charakteru filozofia klasyczna ma jednak wielką wartość dla egzystencjalnych poszukiwań człowieka. Przede wszystkim fundamentalne dla niej pojęcie bytu wywiedzione zostało z doświadczenia i jako takie nie jest pojęciem apriorycznym. W filozofii klasycznej w wersji tomizmu egzystencjalnego⁴⁰ podstawowe jest twierdzenie, że byt stanowiący przedmiot naszego doświadczenia nie istnieje sam z siebie. Innymi słowy, filozofia ta dostrzega przygodność każdego bytu, w tym także człowieka. Po drugie, byt domaga się – w imię zasady racji ostatecznej, podstawowej zasady racjonalnego myślenia – proporcjonalnej przyczyny swego istnienia. Racją ostateczną każdego bytu jest Byt Absolutny, w religii nazywany Bogiem. Przyjęcie istnienia Absolutu pozwala zrozumieć istnienie bytów niezawierających w sobie racji swego istnienia. Istnienie Absolutu jest więc warunkiem koniecznym istnienia bytów przygodnych. Jeśli odrzucimy istnienie Boga, pozostanie nam uznać zasadniczą nieracjonalność, czyli absurdalność istnienia każdego bytu, w tym także człowieka. Istnienie bytów przygodnych, które nie miałyby racji w Bycie Absolutnym, czyli takich, które byłyby zarazem bytami przygodnymi i absolutnymi, w obliczu doświadczenia stanowi absurd.

Odkrywając Absolut (Boga), filozofia klasyczna wskazuje na racjonalną możliwość Jego objawienia. Bóg może się objawić i człowiek może się z Nim spotkać, może wejść z Nim w dialog. Metafizyka nie rozwiązuje wprawdzie problemu sytuacji granicznych, ale uzasadnia racjonalną możliwość poszukiwania ich sensu w dialogu z Bogiem.

Przyjrzyjmy się na przykład sytuacji granicznej, jaką jest doświadczenie winy, czyli sprawstwa zła moralnego, oraz próbie znalezienia wyjścia z tej

³⁹ Tak właśnie sądził Karol Wojtyła: „Morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»” (W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441).

⁴⁰ Mam tu na myśli przede wszystkim lubelską szkołę filozoficzną, założoną przez Mieczysława A. Krąpca.

sytuacji. Czyniąc zło moralne, stając się tego zła winnym, człowiek staje się zarazem osobą moralnie złą, czyli taką, jaką być nie powinien⁴¹. Zło moralne dotyka go zatem w samej istocie jego osobowego i s t n i e n i a i dokonuje w nim destrukcji. Doświadczenie winy w sposób szczególny ukazuje, jak moralność wkracza w samą konstytucję osoby ludzkiej. Doświadczenie to stanowi sytuację graniczną dlatego, że człowiek nie jest w stanie o własnych siłach, za pomocą własnej świadomości unicestwić raz dokonanego złego aktu – nie może zatem sam uwolnić się od winy⁴², uczynić niebyłą swej osobowej destrukcji.

Wina jest następstwem moralnie złego czynu. Zły czyn ma charakter osobowego wydarzenia, a wydarzenia składają się na to, co nazywamy dziejami człowieka. O kształcie tych dziejów decydują ludzkie „dzieła”, czyli dokonywane przez człowieka wolne wybory⁴³. Zło moralne – tak samo zresztą jak dobro – ma charakter zdarzeniowy, czyli właśnie dziejowy. Jeśli zatem wina jest wydarzeniem osobowym, to i ewentualne wybawienie od zła moralnego również musi być takim wydarzeniem. Złą moralnie osobę od winy może uwolnić tylko inna osoba, dysponująca mocą takiego uwalniania. Dlatego rozwiązanie problemu winy wymaga przejścia od przedmiotowego doświadczenia świata do specyficznego doświadczenia „słuchania dziejów”. Właśnie w doświadczeniu winy człowiek konstytuuje się jako „słuchacz dziejów”, poszukujący w nich osoby zdolnej od winy uwolnić, oczekujący na „dobrą nowinę” o wybawieniu od moralnego zła. Podkreślimy, że doświadczenie winy wskazuje jedynie na racjonalną możliwość takiej „nowiny”, czyli na możliwość wydarzenia zbawczego – nie może jednak przesądzić o jego zaistnieniu. Jak bowiem wiadomo, od możliwości do rzeczywistości nie ma przejścia (łac. *ab posse ad esse non valet consequentia*)⁴⁴.

⁴¹ Por. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 35; zob też: t e n ż e, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 226-229.

⁴² Sytuację tę opisuje Sartre w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*, którego tytuł w tłumaczeniu angielskim znamienne brzmi: *No exit* [„Wyjścia nie ma”] (zob. J.P. S a r t r e, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski i in., PIW, Warszawa 1957, s. 111-177; tenże, *No Exit*, tłum. S. Gilbert, „*No exit*” and *Three Other Plays*, Vintage Books, New York 1955, s. 1-47; zob. też: tenże, *Huis clos*, Gallimard, Paris 1947). Trzeba odróżnić przebaczenie od oczyszczenia z win. Józef Tischner pisze: „Przebaczenie nie oznacza oczyszczenia ani oczyszczenie nie oznacza przebaczenia. Jeśli ktoś wybacz mi winy, to nie znaczy, że mnie z nich oczyszcza. Oczyszczać może tylko Bóg” (J. T i s c h n e r, „*Etyka solidarności*” oraz „*Homo sovieticus*”, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 211).

⁴³ „Sam podmiot – na swą własną odpowiedzialność: za siebie i przed sobą – będzie pisał swe własne dzieje swymi czynami: wolnymi wyborami. On sam zdecyduje o kształcie swych dziejów przez kształt swych «dzieł», czyli czynów”. S t y c z e Ń, *Problem człowieka problemem miłości*, s. 139.

⁴⁴ „Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia – scholastyczne adagium, wyrażające regułę wynikania modalnego lub w ogóle argumentacji; ze zdania asertorycznego (o stanie

Doświadczenie winy otwiera zatem człowieka jako podmiot winy na rozwiązanie, które niesie z sobą Objawienie, obwieszczające, że w dziejach świata miało miejsce wydarzenie zbawcze: oto Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, aby wyzwolić go od zła moralnego. Doświadczenie winy prowadzi zatem do „doświadczenia” wiary, do rozumnego – bo wynikającego z racjonalnej możliwości zaistnienia wydarzenia zbawczego – przekonania o prawdomówności objawiającej się Osoby i do zaufania Jej, oraz powierzenia (po-wierze-nia) Jej siebie jako godnej tego zaufania. „Wiem, komu zawierzy-łem” (2 Tm 1,12) – powie św. Paweł. Wyjście z sytuacji granicznej, jaką jest wina, staje się możliwe właśnie poprzez „doświadczenie wiary” w Odkupiciela.

faktycznym) można wywnioskować zdanie problematyczne (o możliwościach), lecz nie na odwrót”. S. K a m i ń s k i, hasło „Ab esse ad posse valet”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 14.

Marek P. PROKOP

KULTURA – FILOZOFIA – CZŁOWIEK Esej o filozofii klasycznej jako inspiracji życia godziwego

Rozpoznanie ontycznej, a nie wyłącznie ontologicznej struktury kultury stanowi osiągnięcie realistycznej filozofii rzeczywistości, która pozwala unikać błędu mylenia, a nawet utożsamiania przyczyny ze skutkiem, a zatem kartezjańskiej absolutyzacji ludzkiego myślenia, która prowadzi do tezy, że to ono właśnie stwarza naszą rzeczywistość. Znane pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, w realistycznej perspektywie prowadzi do odpowiedzi, że gdyby nie było nic, to niczego nie można by nawet pomyśleć, nie mówiąc już o możliwości poznania czegokolwiek.

„Kultura” jako całość działalności ludzkiej [jest] niezależna od Boga i Jego Objawienia.

Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*¹

Filozofia jest częścią kultury, co oznacza, że kultura ma zakres szerszy niż filozofia. Obie są jednak wytworami człowieka, produktami jego działalności. Obie również – w skali dziejów człowieka – mają wpływ na jego poszczególne wytwory: zarówno na materialne, jak i na duchowe produkty jego działania. Tak jak każda działalność ludzka może być dobra lub zła, tak i kultura, a w niej filozofia, może być dobra, czyli budować i wyrażać miłość, wielkość i godność człowieka, lub może okazać się zła, niszcząc dobro oraz wskazując na ludzką małostkowość, słabość czy przekorność. Oczywiście nasuwa się pytanie, czy działalność człowieka, którą określamy jako złą bądź niszczącą, można jeszcze nazywać kulturą. Aby jednak dobrze zrozumieć, czym jest kultura, a czym filozofia, należy przede wszystkim ustalić, czym jest podmiot, który je wyznacza, tworzy i przyswaja, czyli kim jest człowiek, który kulturę i filozofię przyjmuje jako humanistyczne dziedzictwo, zarazem je kształtując, ulepszając, tworząc i rozpowszechniając.

KULTURA OD PAIDEI DO GENTLEMANA

U źródeł pojmowania kultury w obszarze europejskim leży greckie pojęcie paidei. Termin „paideia” oznaczał w starożytnej Grecji edukację czy też zbiór

¹ R. G u a r d i n i, *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, tłum. Z. Włodkowska, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych*. „Świat i osoba”. „Wolność, łaska, los”, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Znak, Kraków 1969, s. 45.

reguł wychowywania młodzieży. Chociaż Werner Jaeger w swoim dziele pod tytułem *Paideia*² nie podaje jednoznacznej definicji tego pojęcia, jako jego zamiennika często używa właśnie słowa „kultura”. *Paideia* wskazywała na metody, narzędzia czy dziedziny ludzkiej aktywności, dzięki którym z pokolenia na pokolenie przekazywano przede wszystkim podstawowe wartości etyczne i religijne konstytuujące postępowanie moralnie dobre, regulujące je i scalające określoną grupę ludzi (polis) w specyficzną wspólnotę.

Platon w dialogu *Protagoras* zachwycił się *paideia* Spartan: „To właśnie zrozumieli więc i niektórzy z obecnych, i niektórzy z tych, którzy żyli dawniej, że postępować po lakońsku, to znaczy raczej zaprawiać się w mądrości niż w sprawności ciała, i poznali, że być władnym wygłaszać takie wypowiedzi jest znamię człowieka doskonale wykształconego. Do nich należy i Tales z Miletu, i Pittakos z Mytileny, i Bias z Prieny, i nasz Solon, i Kleobulos z Lindos, i Myzon z Chen, a jako siódmego wylicza się wśród nich Chilona Lakończyka. Wszyscy oni byli gorliwymi zwolennikami, miłośnikami i uczniami wychowania w duchu lakedemońskim. I można stwierdzić, że ich mądrość taka właśnie była. Związęło hasła godne pamięci, każdemu przypisywane, które oni, zebrawszy się razem, poświęcili jako pierwociny mądrości Apollinowi w świątyni w Delfach, wypisując te, które wszyscy powtarzają: «Poznaj samego siebie» i «Nic nad miarę»”³.

Grecka *paideia* jako kultura wyrażała się przez *arete* – cnotę, sprawność, czyli naturalną skłonność duszy do czynienia dobra (gr. *agathon*) i piękna (gr. *kalon*) w każdej dziedzinie i w stopniu doskonałym (gr. *exokhe*). Dlatego też dbano, by sprawności te w takim stopniu perfekcji (gr. *teleiostes*) w młodym człowieku „wychować” i wykształcić. *Paideia* okazała się dziedzictwem kulturowym Europy, które kształtowano przez pokolenia i które w naturalny sposób przenikał element religijny. U Homera królowie czy bohaterowie byli półbogami ucieleśniającymi takie doskonałości, jak męstwo czy roztropność. Dla Hezjoda godność człowieka realizowała się w sprawiedliwości i w prawie opartym na religii i moralności. Dla Solona prawo stanowione było słuszne, gdy opierało się na prawie boskim. Sokrates włączył interwencję boską do filozofii, twierdząc że to bogowie przekazali ludziom zdolność rozróżniania jedności i wielości⁴. Arystoteles produkt najdoskonalszej władzy ludzkiej, którą był dla niego intelekt, nazywał filozofią pierwszą bądź teologią⁵. Dla

² Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

³ Platon, *Protagoras*, 343 a-b, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1995, s. 59.

⁴ Por. tenże, *Fileb*, 16 D, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 34.

⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026 a-1026 b, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 149-153.

Proklosa najlepszym modelem do naśladowania był „boski Platon”⁶. Paideia wyrażała się więc w ideale człowieka doskonałego (gr. kalos kai agathos), który w znakomity sposób realizuje swoje funkcje w społeczeństwie⁷.

Można powiedzieć, że w epoce średniowiecza ideał tego rodzaju uosabiał rycerz, a w wieku siedemnastym francuski honnête homme czy angielski gentleman. Odpowiednikiem greckiej paidei w świecie arabskim było pojęcie „adab”. W obszarze języka arabskiego w okresie przed wystąpieniem Mahometa (arab. dżahilijja) oznaczało ono przekazywanie we wspólnocie klanowej zwyczajowych form zachowania i wyrazu, takich jak umiejętność recytowania poezji miłosnej i historycznej czy antycznej prozy przedislamskiej, genealogii oraz przysłów. W praktyce pojęcie „adab” obejmowało również umiejętności takie, jak prowadzenie karawany, rozbijanie obozu, rozpalanie ogniska czy recytowanie poezji opisującej codzienne, heroiczne życie nomadów. Opisywało ono też szlachetną dyspozycję duszy, dobre wychowanie i kurtuazję⁸.

W pierwszych wiekach po opuszczeniu Mekki przez Mahometa (arab. hidżra) nieokrzesane zwyczaje beduińskie zaczęły się zmieniać zarówno dzięki etycznym wskazaniom sformułowanym w Koranie, jak i z powodu kontaktów z elitami krajów podbitych przez Arabów. W okresie bagdadzkich Abbasydów, niewątpliwie pod wpływem perskim i bizantyjskim, pojęcie „adab” oznaczało etykietę, dobre maniere i miejską elegancję, przeciwstawiane beduińskiej grubiańskości. Zaczęto zwracać uwagę na umiejętność biesiadowania, doboru stroju czy prowadzenia dyskusji. W środowisku łacińskim zachowania te określano słowem „urbanitas”, którego przeciwieństwem było „rusticitas”.

Historycy wskazują, że pierwszy traktat wyjaśniający sens pojęcia „adab” to *Al-Adab al-kabir* [„Wielki adab”] autorstwa Abdullaha Ibn al-Muqaffy (zm. 756). Adab został w tym tekście opisany jako zbiór reguł prawidłowego postępowania. Zgodnie z tymi regułami władca powinien strzec się przesadnych pochwał wypowiadanych na jego cześć i nie powinien unosić się gniewem, pod-

⁶ Por. M. Dziewulski, *Wstęp. Wielki Proklos*, w: Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Akme, Warszawa 2002, s. 9; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 218; A.J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, s. 535-550; S. Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, tłum. I. Hadot, Brill, Leiden 1990, s. 63-107.

⁷ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 35n.

⁸ Znawcy literatury arabskiej wymieniają sześciu ważnych poetów okresu przedislamskiego. Są nimi: Antara ibn Szaddad (ok. 525-ok. 615), An-Nabigha az-Zubjani (ok. 535-ok. 604), Zuhayr bin Abi Sulma (ok. 520-ok. 609), Tarafa Ibn al-Abd (zm. 569), Alqama al-Fahl (zm. ok. 580) oraz Imru al-Qais (ok. 500-ok. 550), którzy wytworzyli dość sztywny styl poetycki (arab. mu’allaqat). Pisane w nim utwory obejmowały wstęp (arab. nasib) opisujący opuszczenie obozowiska, krótką ewokację zmarłych, zachwyt nad czasami minionymi lub wątek miłosny oraz właściwy poemat miłosny (arab. qasida); por. J.C. Vande, *L’esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l’Hégire*, Éditions G.P. Maisonneuve et Larose, Paris 1968, s. 9n.

władny natomiast powinien być dobrym mówcą, służyć dobrą radą i umieć milczeć. Adab określał również, na czym polega prawe zachowanie się, na przykład wobec przyjaciół, a także reguły ich doboru oraz konkretne wskazania, kiedy należy być cierpliwym, kiedy okazywać surowość, a kiedy łaskawość i hojność⁹.

W dziewiętnastym wieku algierski emir Abd al-Kadir, przyjmując w dużym stopniu mistykę teologa Ibn Arabiego (zm. 1240), zwrócił uwagę, że ów należący do największych mistyków islamu sufi pojmował adab al-ilahi jako „Boską kulturę”, czyli kulturę, którą Bóg przekazał w wypowiedziach proroków w postaci Prawa dla swoich wiernych. „Ten, który spełnia Prawo Boskie, osiągnął kulturę Prawdy i stał się przyjacielem Prawdy” – pisał Ibn Arabi – przez co upodobił się do «człowieka doskonałego (arab. al-insan al-kamil)»¹⁰.

W średniowieczu łacińskim także wypracowano swoisty typ kultury. Choć nie ma przekonujących dowodów na to, że pieśni prowansalskie wzorowały się na modelu arabskim, historycy literatury stawiali także takie hipotezy¹¹. Trubadurzy, prawdopodobnie inspirowani przez modele romańskie (rzymskie i katolickie), wytworzyli styl, który wpisuje się w semantykę hiszpańskiego pojęcia „cortesía” czy francuskiego „courtoisie”, i zaproponowali paradygmat rycerski, sławiący cechy takie, jak honor, czystość, hojność, skromność, wierność, prawość, bohaterskość, szacunek wobec damy i cnotliwa miłość (stawiała się ona nieszczęśliwa, gdy zaczynano ją traktować wyłącznie jako uczucie czy pożądanie)¹². Ethos ukształtowany przez franciszkanów i dominikanów w zakonach żebraczych dodał do tego paradygmatu dobroć, radość, szlachetność, mądrość, roztropność, sprawności (cnoty) moralne, pokorę oraz pamięć o konieczności zbawienia. Owa średniowieczna rycersko-zakonna postawa trwale wpisała się w dzieje kultury europejskiej.

FILOZOFIA

OD REALIZMU DO RELATYWIZMU – I Z POWROTEM

Tomasz z Akwinu odróżniał byty „secundum esse” i byty „secundum dici”, czyli według bytowania i według nazywania (rozumu). Byty „secundum

⁹ Między ósmym a jedenastym wiekiem oprócz Ibn al-Muqaffy na temat adabu pisali również Al-Dżahiz, Abd Allah Ibn Qutayba oraz Abu Hajjan at-Tauhidi. Dziś terminem tym określa się przede wszystkim literaturę piękną.

¹⁰ „Celui qui donne à la Loi divine son plein dû (haqq) est parvenu à la courtoisie [adab] de la vérité (al-Haqq) et fait partie des amis de la Vérité”. Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-makkijja* [„Objawienia mekkańskie”], IV, Bulaq, Kair 1329/1911, s. 58. Cyt. za: Émir Abd el-Kader, *Le livre des Hautes (Kitab al-Mawaqif)*, tłum. A. Penot, Dervy, Paris 2008, s. 318, 391 (tłum. fragm. – M.P.P.).

¹¹ Por. V a d e t, dz. cyt., s. 13-15.

¹² Por. H. D u p i n, *La courtoisie au moyen âge d'après les textes du XIIe et du XIIIe siècle*, Picard, Paris 1931, s. 127-129.

esse” obejmują przyczyny naszego poznania – są nimi samodzielne byty oraz przypadłości. Byty „secundum dici” to z kolei skutki naszego poznania – nasze rozumienia i rozumowania, czyli ludzkie wytwory jako wyrażenia naszych rozumień¹³. Rozróżnienie to można pojmować w sposób metodologiczny, ale można też ująć je w aspekcie ontycznym jako odróżnienie przyczyny i skutku, a następnie odnieść do rozumienia kultury. Kultura zatem jako rezultat działalności człowieka należy do dziedziny wytworów. Na wytwory te składają się nasze rozumienia (byty „secundum dici”) jako skutki oddziaływania na nas bytów samodzielnych i przypadłościowych (bytów „secundum esse”, czyli przyczyn), oraz to, co dzięki tym rozumieniom wyrażamy, podejmując aktywność taką, jak pisanie książek, tworzenie partytur, konstruowanie samolotów czy zakładanie instytucji (czyli byty „secundum dici”). Takie filozoficzne ujęcie kultury ujawnia jej strukturę ontyczną. Rozpoznanie ontycznej, a nie wyłącznie ontologicznej struktury kultury stanowi osiągnięcie realistycznej filozofii rzeczywistości, która pozwala unikać błędu mylenia, a nawet utożsamiania przyczyny ze skutkiem, a zatem kartezjańskiej absolutyzacji ludzkiego myślenia, prowadzącej do tezy, że to ono właśnie stwarza naszą rzeczywistość. Znanе pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”¹⁴, w realistycznej perspektywie prowadzi do odpowiedzi, że gdyby nie było nic, to niczego nie można by nawet pomyśleć, nie mówiąc już o możliwości poznania czegokolwiek. Filozofia realistyczna wyprowadza człowieka także z „wirtualnej”, kantowskiej opcji przebywania w jedynie możliwościowym świecie jego własnych wytworów, ukazując, że wytwory są skutkami, a nie przyczynami jego działalności. Okazuje się więc, że myślenie nie jest przyczyną rzeczywistości, lecz odwrotnie – skutkiem jej istnienia. Przyjęcie strukturalnej czy też ontycznej różnicy między realnością a poznawaniem, między bytowaniem a myśleniem, między bytami realnymi a bytami jako wytworami intelektualnymi czy materialnymi z konieczności prowadzi do filozofii realistycznej. Wszystkie te rozróżnienia wykazują bowiem, że inne przyczyny powodują poznawanie, a inne realność. Przyczyną tego, że możemy cokolwiek poznać, są nasze zmysły i nasz intelekt, natomiast z faktu, że wyobrażamy sobie jakąś rzecz, a dzięki intelektowi możemy ją opisać jako wewnętrznie niesprzeczną, wcale nie wynika, iż rzecz ta realnie zaistnieje.

Realność w aspekcie bytowania jest manifestowaniem się istnienia danego bytu. Znaczy więc tyle, co bycie objętym aktem istnienia i w tym istniejącym,

¹³ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *De ente et essentia*, cap. IV-V. Por. t e n ż e, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 62-82. Tomasz częściej używa tu terminu „secundum rationem” niż „secundum dici”, wszędzie natomiast zachowuje nazwę „secundum esse”.

¹⁴ G.W. L e i b n i z, *Zasady natury i łaski*, § 7, w: tenże: „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 208.

wyodrębnionym od innych bytów zakresie posiadanie tożsamościowej, wewnętrznej przyczyny, która organizuje, uaktualnia zawarte tu treści.

Z punktu widzenia teorii poznania realnością jest to, co istnieje niezależnie od naszego poznawania. Poznawanie jest więc jedynie przypadłościowym procesem właściwym tylko niektórym grupom bytów (kamień czy roślina nie poznają) jako relacja zachodząca między oddziałującymi na siebie bytami, z których jeden jest nadawcą, a drugi odbiorcą informacji. Skutkiem takiej relacji jest opis rozumienia tego, co istnieje, wyrażony i utrwalony w znaku, który wskazuje na realny byt. Jeśli rozróżniamy realność i poznanie, to filozofia sytuuje się w wymiarze poznawania – nie jest jednak poznawaniem procesu czy relacji, lecz utrwalonym w zdaniach rozumieniem realności. Jej przedmiotem okazuje się nie to, jak poznajemy, lecz jaka jest struktura realnie istniejących bytów. Jeśli nie chcemy (bądź nie potrafimy) odróżniać struktury bytów realnych od bytów jako wytworów, w konsekwencji jesteśmy zmuszeni uznać, że wszystkie byty (na przykład roślina, człowiek, dzieło sztuki, stół, ławica, instytucja czy dług) mają tę samą strukturę ontyczną. W pewnych sytuacjach może to nawet prowadzić do uznania wytworu za bardziej realny od człowieka – w życiu codziennym coś takiego zdarza się na przykład wtedy, gdy przepisy prawne czy instytucje w większym stopniu utrudniają nam życie niż konkretna osoba. Często bywa też, że bardziej interesuje nas funkcja danego przedmiotu niż tworzywo, z którego jest on wykonany. Nóż, który jest naszym produktem, może być wykonany z drewna, kamienia, plastiku czy stali. Koncentrujemy się jednak na jego funkcji, nie zaś na tworzywie, z którego powstał. Istotą noża staje się dla nas wówczas jego funkcja, zastosowanie, a nie jego bytowa treść – i to właśnie tę funkcję zaczynamy traktować w taki sposób, w jaki traktujemy realny byt. Heidegger powie, że gdy poznamy wszystkie funkcje danego przedmiotu, wtedy będziemy wiedzieli, czym on jest¹⁵. Postawa ta wprowadza jednak „myślenie możliwościami” zamiast myślenia w kategoriach realnej rzeczywistości, określony przedmiot możemy bowiem umieścić w nieskończonej liczbie relacji. Nóż może pełnić wiele funkcji, służąc do krojenia chleba, cięcia papieru, rzucania do celu, otwarcia puszek z konserwą, do zranienia bądź zabicia kogoś czy też na przykład do gry w pikuty. Poznanie wszystkich funkcji noża nie odpowie nam jednak na pytanie, czym ten nóż jest. Dla Kanta jednak nie była ważna „rzecz sama w sobie”, lecz wiedza, jak dana rzecz nam służy. Tymczasem, nie wiedząc, czym jest rzecz, nie możemy wiedzieć, jak może nam ona służyć. Możemy więc wówczas jedynie wymyślać niezliczone funkcje i tym samym wstąpić w wirtualny świat możliwości, który ma niewiele wspólnego z realną rzeczywistością. Gdy ujmujemy byty natu-

¹⁵ Por. np. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 59-70, 94-102.

ralne podobnie jak byty wyprodukowane przez nas, czyli jako układy relacji lub połączone mechanicznie substancje zjednoczone wartością użyteczności (poznawczej bądź praktycznej – przecież ławica jest czymś, dług też nie jest niczym), nie identyfikując istoty tych bytów, jesteśmy skazani na wyznaczenie jakiejś własności danego bytu i nadanie jej rangi dominującej wartości. A przecież żadna wartość nie istnieje sama w sobie. Zawsze jest ona wartością jakiegoś podmiotu, jakiejś istoty. Myślenie wartościami, identyfikowanie bytów ze względu na ich wartość, jest błędem. Myślenie aksjologiczne ma charakter życzeniowy, wskazuje bowiem na cele, które sami wymyślamy i nie kieruje nas ku rozumieniu rzeczywistości. Wartościowanie prowadzi więc do kultury, która ze swej istoty jest realizacją naszych celów, zadań, pomysłów, wzorów, idei, modeli, a nie realizacją tego, kim jesteśmy, kim jest człowiek. Często mylimy się, nadając danej rzeczy wartość, której rzecz ta nie posiada. Wartościowanie wymaga zrozumienia, czym jest dany byt. Bez tego rozumienia popełniamy błędy. Gdy ukochanej osobie przypisujemy absolutną wartość szczęścia, mądrości, dobroci czy piękna, możemy doznać zawodu.

Jedynym wyjściem pozwalającym przezwyciężyć te trudności i unikać błędów, do których prowadzi „myślenie wartościami”, jest zaakceptowanie propozycji filozofii realistycznej i filozofowanie w tej właśnie perspektywie¹⁶.

Filozofia realistyczna jawi się zatem jako narzędzie, dzięki któremu identyfikujemy i rozumiemy strukturę bytową, czyli zawartość ontyczną każdego samodzielnego jednostkowego bytu – to, co sprawia, że byt ten istnieje, i co wyznacza w nim jego tożsamość, odrębność, inteligibilność, pożądalność oraz harmonijną organizację. Tak ujęta filozofia stanowi opis rozumienia realnej struktury rzeczywistości, jest odczytaniem i wyjaśnianiem tego, co w bytach sprawia, że są one realnie istniejącymi jednostkami i mają konkretne cechy.

W filozofii realistycznej weryfikuje się twierdzenia przez odrzucenie tezy, że być i nie być, istnieć i nie istnieć, jest tym samym. Jako kryterium prawdziwości twierdzeń wykorzystuje się więc zasadę niesprzeczności. Zasada niesprzeczności, wraz z będącą jej postacią zasadą tożsamości bytowej, odsyła nas do samodzielnie istniejącego bytu i wyraża jego jednostkową strukturę, czyli wskazuje na to, że byt ten ujawnia swoją transcendentalną (przynależną

¹⁶ Filozofia realistyczna ma swoją tradycję w propozycjach filozoficznych Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Jacques’a Maritaina, Etienne’a Gilsona, Stefana Świeżawskiego, Mieczysława A. Krąpca oraz jego uczniów: Andrzeja Maryniarczyka, Piotra Jaroszyńskiego czy Mieczysława Gogacza, a także Artura Andrzejuka i Michała Zembrzuskiego. Niniejsze rozważania prowadzę przede wszystkim w perspektywie zaproponowanej przez Mieczysława Gogacza, który swoją realistyczną filozofię nazywa tomizmem konsekwentnym (zob. M. G o g a c z, *Wartości osobowe w kulturze*, „Studia Philosophie Christianae” 18(1982) nr 2, s. 203-212; t e n ż e, *Osoba i kultura*, „Studia Philosophie Christianae” 22(1986) nr 1, s. 75-90).

każdemu bytowi) własność jedności dzięki swojemu aktowi istnienia, który obejmuje cały ten byt. Gdyby dany byt nie istniał, nie ukazałby nam tego, że jest jeden, odrębny od innych i realny.

W filozofii realistycznej buduje się tezy, odróżniając przyczynę od skutku, realne byty od wytworów, identyfikuje się realność danego bytu i nie przypisuje się tej realności czemukolwiek tylko dlatego, że owo „coś” „jakoś” jest – twory takie, jak Pegaz, kwadratura koła czy dług, nie są bowiem niczym. W filozofii realistycznej pojęcia ogólne, tak zwane uniwersalia (jak „społeczeństwo”, „ludzkość” czy „świat”), nie są traktowane jako realne byty, lecz jako umysłowe konstrukty, scalone przez nasz intelekt w celu sprawnego uporządkowania wiedzy. Przedmiotem badań jest każdy realnie istniejący byt wraz z jego przypadłościami.

W filozofii realistycznej wykazuje się, że układy relacji nie mogą istnieć jako samodzielne byty wyłącznie na mocy naszej czynności poznawania, naszego doświadczenia czy decyzji, gdyż relacje, funkcje i wartości do swojego bytowania zawsze potrzebują podmiotu nadającego oraz odbiorcy – początku i kresu, przyczyny i skutku.

Dzięki filozofii realistycznej spotykamy się z rzeczywistością i nie wkraczamy w „wirtualny” obszar możliwości, który prowadzi do absurdałnego relatywizmu, donikąd, do spekulacji, że nicość „jest przecież czymś”.

Filozofowanie realistyczne stanowi więc intelektualny wysiłek rozumienia struktury jednostkowego, realnie istniejącego bytu („tego, co jest”). Wymaga zainteresowania bytem i skupienia na nim uwagi w taki sposób, by nie przypisywać realności lub wartości jakimkolwiek tworom. Filozofowanie to jest też tożsame z opowiedzeniem się po stronie rzeczywistości poprzez kulturę w jej wymiarze filozoficznym. Kultury – a w niej filozofii – uczymy się, posługując się nimi całe swoje życie. Trzeba jednak pamiętać, że są one tylko opisami rzeczywistości, że stanowią jedynie naszą o niej wiedzę i dlatego powinniśmy umieć odróżniać je od rzeczywistości, podobnie jak należy odróżniać od niej wszystkie nasze wytwory. Człowiek jako byt realnie istniejący musi ze zrozumieniem posługiwać się swoimi wytworami, a więc także realistyczną filozofią, aby żyć w świecie rzeczywistym, a nie „wirtualnym”, i nie powielać błędów intelektualnych, lecz przebywać w prawdzie (filozofia nie jest przyjaciółką fałszu).

CZŁOWIEK ZWIERZĘ CZY OSOBA?

Arystoteles podał definicję człowieka z pozycji logiki w oparciu o pojęcia gatunku, rodzaju i różnicy. Człowiek został przez niego określony jako zwierzę

(łac. genus – rodzaj) rozumne (łac. differentia specifica – różnica gatunkowa)¹⁷. Definicja ta, wykorzystywana do dzisiaj, sytuuje człowieka w wymiarze zwierzęcości. Z metodologicznego punktu widzenia zbudowana jest na zasadzie porównania cech podobnych danego bytu z podobnymi cechami innego bytu (co wyraża rodzaj) oraz porównania własności niepodobnych z niepodobnymi (co wyraża różnica gatunkowa). Gdybyśmy jednak przyjęli tę logiczystyczną definicję jako model do określenia innych bytów, musielibyśmy zdefiniować zwierzę jako roślinę (gatunek) zmysłową (byłaby to różnica specyficzna), a roślinę jako kamień (gatunek) żywy (byłaby to różnica specyficzna). To jednak duże nieporozumienie, ostatecznie bowiem wszystkie byty materialne na naszej planecie zbudowane są z tego samego „tworzywa”. Można więc wyprowadzić wniosek, że pojęcia logiki nie nadają się do adekwatnego opisu rzeczywistości, gdyż ich zadaniem jest wyłącznie wskazanie na poprawność zdaniową. Człowiek nie jest zwierzęciem, zwierzę nie jest rośliną, roślina nie jest kamieniem, mimo że ich „cielesność” (rozciągłość) obejmuje te same składniki chemiczne.

Filozofowie neoplatońscy, jak Makrobiusz czy Chalcydusz, również stosowali metodę porównawczą i przedstawiali człowieka jako mikrokosmos w relacji do kosmosu. Anonimowy autor *Liber de causis* określił człowieka posiadającego duszę poprzez wskazanie na zajmowane przez niego miejsce w świecie: „Jest duszą, ponieważ jest na granicy: poniżej wieczności i ponad czasem”¹⁸.

Boecjusz, rozważając problem Trójcy Świętej i niewątpliwie biorąc pod uwagę prawo rzymskie, ujął człowieka jako osobę – osoba jest według niego jednostkową substancją o naturze rozumnej¹⁹. Również Tomasz z Akwinu proponował określenie osoby w ramach rozważań nad zagadnieniem Trójcy Świętej. Wzbogacił definicję Boecjusza o problematykę istnienia (łac. esse) i subsystencji (łac. subsistentia)²⁰. Tomaszowe rozumienie człowieka jako osoby doprecyzował Mieczysław Gogacz, który pisze: „Tomasz z Akwinu uważa, że akt istnienia przez urealnienie formy i materii, przez związanie

¹⁷ Por. Arystoteles, dz. cyt., 1037 b - 1038 b, s. 188-191.

¹⁸ *Księga o przyczynach. Liber de causis*, II, 22, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, ATK, Warszawa 1970, s. 139.

¹⁹ Por. Boecjusz, *De duabus naturis*, III, *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1342.

²⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4. „Zarówno istnienie, jak i działanie jest funkcją osoby uwarunkowaną przez naturę, lecz istnienie inaczej, a inaczej działanie. Istnienie bowiem jest czymś, co należy do struktury osoby, stanowiąc o jej wykończeniu. Toteż jedność osoby jest uwarunkowana jednością bytu osobowego całkowicie wykończonego [...]. Działanie zaś jest rezultatem istnienia osoby, wynikającym z jakiejś formy względnie natury. Toteż wielość działań nie przemawia przeciw jedności osoby”. Tenże, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch i in., t. 25, *Bóg-Człowiek. Syn Maryi*, tłum. ks. S. Piotrowicz, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1964, s. 71n.

ich jednością w istotę jako podmiot cech i przez związanie siebie z istotą w odrębny byt jednostkowy, zarazem przez wywołanie w istocie rozumności, a w całym bycie zdolności do podejmowania relacji miłości, wiary i nadziei, czyni ten zespół istnienia, istoty, formy i materii jako pierwszych elementów strukturalnych jednostkowego bytu człowiekiem i osobą²¹. Gogacz proponował również teorię relacji osobowych będących manifestacją własności transcendentalnych realnie istniejącego bytu, jakim jest człowiek: „Osoba to byt jednostkowy, w którego subsystencji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił do powiązań przez miłość. Nauka o przejawach istnienia jako własnościach transcendentalnych bytu wzbogaca antropologię filozoficzną o teorię relacji osobowych²²”.

Osobą jest więc – według Tomasza – jednostkowy byt o rozumnej subsystencji, przy czym subsystencja jest pełną istotą, to znaczy istotą wypełnioną realnością. Przyczyną tej realności jest akt istnienia powołujący dany byt do istnienia na miarę jego istoty. I tak Bóg jest osobą jako samoistne istnienie, tożsame z Jego istotą, którą stanowi Trójca Święta. Z filozoficznego punktu widzenia oraz z perspektywy teologicznej jedności (wszystko w Bogu jest Bogiem) Bóg jest jedynym bytem, którego istota jest tożsama z istnieniem na zasadzie pryncypium (gdyż w aspekcie życia wewnętrznego jest Trójcą Świętą), czyli jest On bytem stwarzającym ex nihilo akt istnienia każdego bytu pochodnego. Ponieważ Bóg jest bytem, a każdy realnie istniejący byt identyfikujemy w wymiarze jego istnienia oraz istoty (tego, że jest, i że jest jakiś), a zatem również Boga można – jako byt – ująć w tym właśnie wymiarze, chociaż ujęcie to zawsze pozostanie jedynie ludzkim opisem rzeczywistości Boskiej. Tak więc Bóg o strukturze bytowej samoistnego istnienia jest odrębny, jeden, realny, prawdziwy i dobry, gdyż tak właśnie przejawia się istnienie każdego bytu. Transcendentalia te, przysługujące każdemu realnie istniejącemu bytowi, są w Bogu Jego atrybutami. Należy zaznaczyć, że określenia Boga, takie jak „wszechmocny”, „nieskończony” czy „wieczny”, nie są atrybutami, lecz jedynie pojęciami kategorialnymi, odnoszącymi się do określonych grup bytów i uzyskanymi apofatyczną metodą porównywania z nimi Boga. Samoistne istnienie, którym jest Bóg, poprzez swoje atrybuty nawiązuje relacje osobowe z człowiekiem bez względu na to, czy człowiek o tym wie²³.

²¹ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1997, s. 71.

²² T e n ż e, *Platonizm i arystotelizm, Dwie drogi metafizyki*, ATK, Warszawa 1996 s. 70.

²³ Na gruncie religii katolickiej można powiedzieć, że w wyniku sakramentu chrztu człowiek, obdarowany łaską uświęcającą, wkracza w obszar religii i może nawiązywać relacje osobowe z Bogiem, który jest w nim obecny. Bóg nie jest jednak elementem struktury bytowej człowieka – wyjaśnienie takie prowadziło do panteizmu.

Człowiek zawsze – czyli od chwili swego zaistnienia – jest osobą, gdyż ma w swojej subsystemie zakodowaną realność jako przejaw istnienia oraz rozumność (inteligibilność) jako przejaw działania intelektu. Nie jest zwierzęciem, jak określił go Arystoteles, akcentując aspekt substancjalny jego bytowości czy też posługując się pojęciowym esencjalizmem zaczerpniętym z logiki, jest on natomiast osobą. To rozumienie człowieka jako osoby powtórzył za Boecjuszem Tomasz z Akwinu, wskazując ponadto na niezbywalny wymiar egzystencjalny, czyli na akt istnienia, którego skutkiem jest realność tego oto, konkretnego człowieka. Akt istnienia człowieka powoduje również, że tak jak każdy byt, wykazuje on także pozostałe własności transcendentalne, czyli odrębność, jedność, prawdę, dobro i piękno. W przypadku człowieka akt istnienia urealnia tylko jego identyfikującą, tożsamościową istotę, czyli duszę, oraz ciało. Ujawniającą się w człowieku rozumność jako własność duchowa musi być zapodmiotowana w duchowej władzy zdolnej rozpoznać transcendentalia innego bytu, którą określamy jako intelekt i która wraz z duchową władzą woli wyrażającą własność wolności, stanowi przypadłość duszy. Dzięki intelektowi człowiek poznaje. Dzięki woli może podejmować decyzje. Własności fizyczne bytu ludzkiego wskazują na ciało, w którym zapodmiotowane są władze biernie odbierające wrażenia (wzrokowe, smakowe, dotykowe, słuchowe i węchowe), a także na istnienie zmysłowej władzy grupującej te wrażenia według zasady „podobne z podobnym, niepodobne z niepodobnym”. Tę władzę Tomasz nazywał „vis cogitativa”²⁴.

Rozpoznane przez nas w człowieku własności rozumności i wolności, czyli dusza, oraz własności fizyczne jako ciało stanowią istotę człowieka. Rozpoznane przez nas w człowieku własności transcendentalne, manifestujące się jako realność, prawda i dobro, powodują zachodzenie relacji umożliwiających więzi międzyludzkie, wzajemne otwieranie się na siebie, akceptację i zaufanie. Relacje te za Tomaszem z Akwinu można określić jako relacje miłości, wiary i nadziei. Nawiazywanie życzliwych kontaktów, otwarcie się na innych ludzi i ufność, że ludzie ci nas nie opuszczą, nie zdradzą ani nie oszukają, są zatem właściwe wyłącznie dla związków ludzkich. Mieczysław Gogacz nazywa te więzi relacjami osobowymi wskazującymi na niepowtarzalność, unikalność

²⁴ T o m a s z z A k w i n u, *De veritate*, q. 1 a. 11. „Sąd zmysłu o innych przedmiotach powstaje jakby przez pewne zestawienie, dokonywane w człowieku przez władzę osądu myślowego, która należy do zmysłowej części duszy i której funkcje u innych zwierząt spełnia osąd naturalny”. T e n ż e, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 106. Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae* I, q. 81 a. 3. „W człowieku [...] w miejsce władzy osądu jest władza osądu rozumowego, którą [...] nazywają: rozum partykularny, a to dlatego, że zestawia ze sobą dane poznawcze o indywidualnych rzeczach”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 6, „Człowiek”, cz. 1, tłum. P. Belch OP, Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1980, s. 149.

i duchowość ludzkiego bytu jako osoby²⁵. I tak oto osoba już na mocy faktu swojego istnienia manifestuje się w osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei. Ze względu na swą rozumność przejawia się w aktach intelektualnego poznania oraz w decyzjach, które podejmuje poprzez swoją wolną wolę. Akt istnienia sprawia, że człowiek jest osobą, czyli jednostkowym bytem, w którym istnienie poprzez manifestację swych własności transcendentalnych powoduje nawiązywanie osobowych relacji miłości, wiary i nadziei, a także sprawia, że w istocie tego bytu aktualizuje się jego rozumność.

Zauważmy, że w życiu codziennym człowiek często nie posługuje się intelektem i wolną wolą. Nazbyt często ufa wyłącznie swojemu poznaniu zmysłowemu, ulega wirtualnym modom czy ideologiom, a także działa pod wpływem emocji. Postawy tego rodzaju wskazują na rezygnację z nawiązywania relacji osobowych, a więc na rezygnację z humanizmu, gdyż często prowokują agresję, negację godności osób (czyli brak miłości), izolują od innych, skazują na samotność (brak wiary), prowadzą do absurdu i rozpacz (braku nadziei). Dlatego też tak ważne są wykształcenie i wychowanie w dziedzinie filozofii: przekazywanie wiedzy o tym, kim jest człowiek i kim jest Bóg, oraz kształtowanie sprawności (cnót) władz intelektu, woli i emocji, by osoba ludzka dzięki eliminacji kłamstwa i odrzucaniu fałszu, a także dzięki zdolności do rozpoznawania błędów mogła uzyskać stan mądrości. Wówczas władze te będą mogły jej służyć do obrony godności swojej i innych osób.

*

Dzisiaj w europejskim obszarze kulturowym dominuje ideologia pozytywistyczna i postmodernistyczna oraz towarzysząca jej relatywistyczna wizja kultury, a w niej człowieka. Klasycznej, realistycznej filozofii nie naucza się w szkołach ani nie rozpowszechnia się jej w środkach masowego przekazu. Warto postawić pytanie, czy w takiej sytuacji możliwy jest dialog między rozbieżnymi ujęciami człowieka, kultury i filozofii, czy też w mentalności Europejczyków musi nastąpić pewien intelektualny zwrot, który taki dialog umożliwi.

Hermann de Keyserling twierdził, że wszelka nowość, która pojawiała się w przełomowych epokach historii Europy, zawsze odwoływała się wprost lub pośrednio do greckiej *paidei*. „Grecja przetrwała jako sztuka w renesansie, jako duch w klasycyzmie francuskim, jako filozofia w idealizmie niemieckim”²⁶ – pi-

²⁵ Por. G o g a c z, *Wartości osobowe w kulturze*, s. 207; t e n ż e, *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 48-51.

²⁶ H. d e K e y s e r l i n g, *Analyse spectrale de l'Europe*, Stock, Paris 1947, s. 305.

sał. Podobną myśl formułował Werner Jaeger, który utrzymywał, że wszystkie tak zwane renesanse w kryzysowych epokach Europy były mniej lub bardziej udanymi powrotami do tradycji grecko-romańskiej. Było tak w przypadku renesansu za czasów Karola Wielkiego, renesansu dwunastego, a następnie trzynastego wieku, kiedy to Tomasz z Akwinu, pisząc swoją *Summa theologiae*, znalazł inspirację w filozoficznych przemyśleniach Arystotelesa i w pismach myślicieli islamskich budujących swe teorie w oparciu o myśl grecką. Podobny wzorzec można zaobserwować w przypadku powrotu do platonizmu w myśli Marsilia Ficina w okresie renesansu²⁷.

Skoro takie powroty do tradycji helleńskiej skutkowały w dziejach europejskich renesansami, to być może i dzisiaj nawiązanie do sposobów podejmowania problemów przez myślicieli starożytności i średniowiecza okaże się lekarstwem na współczesne kryzysy kultury, także te wyrastające z nieprzemyślanego przyjmowania ideologii multikulturowości. Niewątpliwie taki powrót oznaczałby przyjęcie intelektualnej postawy obrony prawdy i godności osób, nieulegania relatywizmowi i nieprzyjmowania sloganów typu „nieustanny postęp” czy też ideologii tak zwanej poprawności politycznej. Postawa taka wymagałaby również zakwestionowania podstaw przenikającego współczesną kulturę postmodernizmu oraz odejścia od życia skoncentrowanego na rzeczywistości wirtualnej.

Mówiąc o powrocie do tradycji helleńskiej, nie myślę oczywiście o zanegowaniu dorobku kulturowego ostatnich wieków ani o odrzuceniu najnowszych osiągnięć technologicznych. Myśląc o nich, trzeba jednak mieć w pamięci, że z historycznego punktu widzenia mogły się one pojawić – i pojawiły się – właśnie w tradycji kultury grecko-rzymsko-chrześcijańskiej, a nie w buddyjskiej, brahmińskiej, szamańskiej, talmudycznej czy wahabickiej. Powrót do tradycji kultury europejskiej oznaczałby więc raczej powrót do źródeł po to, by jeszcze raz odczytać w ich świetle rzeczywistość i obecność w niej człowieka. Takie właśnie entuzjastyczne i użyteczne odniesienie się do greckiej paidei Ciceron określał jako „humanitas”²⁸. A przecież cyceroński „powrót” do kultury greckiej nie powstrzymał Rzymian przed zbudowaniem olbrzymiego imperium ani przed sporządzeniem kodeksu prawnego uznawanego w Europie w bardzo wielu przypadkach do dnia dzisiejszego.

Warto dodać, że mimo różnych jej interpretacji czy życzeniowych ideologii kultura europejska pozostaje w niezbywalny sposób związana z religijnością. Jej istotny element stanowi teologia, czyli rozumne wyjaśnianie religijności.

²⁷ Por. W. J a e g e r, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, w: tenże, *Humanistische Reden und Vorträge*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960, s. 17; t e n ż e, *Staat und Kultur*, w: tenże, *Humanistische Reden und Vorträge*, s. 195.

²⁸ Por. F. P r o s t, *Humanitas: originalité d'un concept cicéronien*, w: *L'art du comprendre. Philosophies de l'humanisme*, Vrin, Paris 2006, s. 38.

W przeszłość odeszło przekonanie Karola Marksa, że gdy ludzkość wyruguje ze swojej kultury religię i zaakceptuje ateizm, rozwiąże się „kwestia żydowska”, a tym samym znikną wszelkie konflikty międzykulturowe. Dzieje ludzkości ukazują, że zagadnienia religijne były i są aktualne w każdej kulturze i w każdym czasie. Kwestia religii jest bowiem głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej i przekonanie, że zwykła deklaracja „Bóg umarł!”, jaką składali Nietzsche, Dostojewski czy Sartre, pozwoli na rozwiązanie wszystkich problemów, z którymi zмага się kultura, jest po prostu błędne. Z drugiej strony problematyka dotycząca religii, ujęta i opisana jako teologia, wraz z innymi dziedzinami wiedzy niewątpliwie współtworzy ludzką kulturę.

Gdy religię traktuje się jako ideologię, wykorzystując ją do celów politycznych, dochodzi do absurdów. Jeszcze niedawno prezydent Stanów Zjednoczonych, zapewne nie zdając sobie z tego sprawy, uciekał się do argumentacji przypominającej teologię manichejską, dzielił świat na dwa obozy i przedstawiał wojnę w Iraku jako chrześcijańską krucjatę dobra przeciwko absolutnemu złu. Dzisiaj na podobnej zasadzie mudżahedini prowadzą wojnę w imię Allaha przeciwko „zdziczałemu”, propagującemu ateizm Zachodowi.

Można postawić pytanie, czy możliwy jest dziś dialog międzykulturowy, a właściwie dialog międzyreligijny. W globalnym wymiarze niewątpliwie bardzo trudno jest osiągnąć taki dialog, chociaż w historii znane są konkretne przypadki jego realizacji. Przykładem może być obowiązująca do dziś umowa św. Franciszka z Asyżu z Saladynem, w wyniku której franciszkanie współżyją pokojowo z muzułmanami w Palestynie.

Dialog międzykulturowy jest bardzo trudny ze względu na różne pryncypia filozoficzne przyjmowane w różnych kulturach. Istotne dla tego dialogu rozumienie, kim jest człowiek jako osoba, wypracowane w kulturze chrześcijańskiej (a ściślej w katolickiej), opartej na tradycji filozoficznej Arystotelesa, Boecjusza i Tomasza z Akwinu, nie istnieje w kulturze muzułmańskiej ani mojżeszowej czy buddyjskiej bądź szamańskiej. Także wówczas, gdy człowieka traktuje się jak wytwór, jako układ relacji czy produkt (choćby *in vitro*) i wykorzystuje się go dla własnej przyjemności bądź w celu realizacji swojego interesu czy ambicji, dialog okazuje się niemożliwy. Dialog międzykulturowy można w owocny sposób realizować wyłącznie wtedy, gdy człowieka traktuje się jako osobę. Celem tego dialogu nie jest wówczas jakakolwiek abstrakcyjna czy atrakcyjna idea, niekiedy nawet pobożna, lecz jest nim dobro realnie istniejącego, konkretnego człowieka w jego godności wyrażanej przez mądrość dzięki sprawności intelektu i wolnej woli.

AUTOREFLEKSJA

Waldemar CZAJKOWSKI

NIESTANDARDOWA KONCEPCJA METAFILOZOFII A ETHOS FILOZOFII

Z punktu widzenia idei meta-filozofii fakt, że żaden z filozoficznych problemów, jakie pojawiły się w dwudziestopięciowiecznej historii naszej dyscypliny, nie został w ciągu tak wielu stuleci rozwiązany, wynika z jej istoty (z jej aspiracji do ogarnięcia i zrozumienia całości), jest „naturalny” i powinien zostać zaakceptowany. Z przyjętego tu punktu widzenia rozwój filozofii to rozwój meta-filozofii: odkrywanie (konstruowanie) coraz to nowych obrazów całości i lokalizowanie ich w przestrzeni obrazów całości oraz badanie struktury tej przestrzeni.

Prezentowany tu tekst ma trzy cele. Po pierwsze, zamierzam w zwięzłej postaci przedstawić pewną koncepcję (program i metodologię) uprawiania filozofii, której sednem jest projekt niestandardowej metafilozofii¹. Po drugie, chcę przedstawić zarys pewnego ethosu filozofii, którego upowszechnienie uważam za wskazane (ze względu na pewne przeświadczenia o możliwości, a zarazem pożądanej roli filozofii w zglobalizowanym świecie dwudziestego pierwszego wieku). Po trzecie, pragnę uzasadnić twierdzenie (które można by zaliczyć do metafilozofii standardowej), że uprawianie filozofii w sposób proponowany w programie metafilozofii niestandardowej może sprzyjać urzeczywistnianiu tegoż ethosu. Cel drugi i trzeci będą realizowane łącznie, w ramach jednej części artykułu.

O STANDARDOWEJ I NIESTANDARDOWEJ METAFILOZOFII

Aby uniknąć nieporozumień, rozpocznijmy od trzech uwag językowych. Po pierwsze, oba przymiotniki („standardowy” i „niestandardowy”) miewają konotację wartościującą, w niniejszym tekście jednak są jej pozbawione. Po drugie, dla zachowania zwięzłości wypowiedzi i ze względu na oszczędność miejsca, pisząc o metafilozofii standardowej, będę się posługiwał terminem

¹ Koncepcję tę przedstawiłem obszernie w swojej książce *Philosophies of Man*. Zaprezentowałem w niej także zastosowanie tej koncepcji na obszarze antropologii filozoficznej. Ponieważ książka ukazała się w małym nakładzie, trudno mi zakładać, że jest ona szerzej znana – stąd konieczność omówienia głównych idei składających się na tę koncepcję (zob. W. C z a j k o w s k i, *Philosophies of Man (A Study On/In a Meta-anthropology)*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2001).

„metafilozofia” (bez dywizu), w odniesieniu do metafilozofii niestandardowej natomiast – terminem „meta-filozofia” (z dywizem). Po trzecie, deklaruję brak szczególnego przywiązania do użytych tu słów-etykiet; jeśli znajdą się inne, lepsze – chętnie będę je stosował.

Przed przystąpieniem do obszerniejszej nieco charakterystyki obu pojęć pragnę podać ich szkicowe definicje. Przyjmuję, że zwrot „metafilozofia standardowa” (w skrócie „metafilozofia”) jest równoznaczny z (niewątpliwie mniej zgrabnym) zwrotem „filozofia filozofii”, natomiast zwrot „metafilozofia niestandardowa” (w skrócie „meta-filozofia”) oznaczać będzie „filozofię drugiego rzędu (logicznego)”.

Chciałbym jeszcze poświęcić kilka zdań analogii, którą można moim zdaniem dostrzec między relacją łączącą standardową i niestandardową metafilozofię a relacją łączącą filozofię matematyki i metamatematykę. Nie ulega wątpliwości, że metamatematyczne osiągnięcia Kurta Gödla czy Paula Cohena należą do matematyki. Natomiast ich rozważania o naturze matematyki są częścią filozofii (filozofii matematyki). Metafilozofia standardowa „odpowiada” filozofii matematyki, natomiast metafilozofia niestandardowa – metamatematyce.

METAFILOZOFIA STANDARDOWA

Pojęcie metafilozofii pojawiło się nie później niż w roku 1942, na łamach czasopisma „Mind”, w tekście recenzji książki Curta J. Ducassego *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*² autorstwa urodzonego w Łodzi amerykańskiego filozofa Morrisa Lazerowitza³. Szerszą popularność zyskało między innymi dzięki jego książce *Studies in Metaphilosophy*, której celem miało być „udoskonalenie rozumienia, czym jest teoria filozoficzna”⁴. W *The Cambridge Dictionary of Philosophy* zredagowanym przez Roberta Audię „metafilozofia” (ang. metaphilosophy) definiowana jest jako „teoria natury filozofii, a zwłaszcza jej celów, metod i podstawowych założeń”⁵. Natomiast, co ciekawe, w *Encyklopedii filozofii* pod redakcją Teda Hondenreicha brak

² Zob. C. J. D u c a s s e, *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*, Oskar Piest, New York 1941 (<http://www.ditext.com/ducasse/ducasse.html>).

³ Zob. M. L a z e r o w i t z, „New Books: *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*”, „Mind” 51(1942) nr 203, s. 284-287.

⁴ Zob. t e n ż e, *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan, London 1964, s. ix. (Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.Cz.).

⁵ Zob. P. K. M o s e r, hasło „Metaphilosophy”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 561n.

hasła „metafilozofia” (zamieszczono natomiast hasło „metaetyka”, a tuż za nim – „metafizyka, historia”)⁶.

Warto odnotować, że o ile raczej rzadko można napotkać takie terminy, jak „metaontologia” czy „metametafizyka” (częściej chyba „metaepistemologia”), o tyle szeroko rozpowszechniony jest termin „metaetyka”. Przypuszczam też, że duża część współczesnej etyki to w istocie metaetyka.

Słowo „metafilozofia” zostało utworzone przez analogię do słowa „matematyka” (czy też „metalogika”), upowszechnionego w latach dwudziestych ubiegłego wieku dzięki dąbaniu nad tak zwanym programem Dawida Hilberta oraz jego ograniczeniem przez twierdzenie Gödla. Trzeba też odnotować, że pojęcie metamatematyki (metalogiki) pozostaje w bliskim związku z rozwiniętym między innymi przez Alfreda Tarskiego pojęciem metajęzyka.

Mimo analogii terminu „metafilozofia” do terminu „metamatematyka”, rzeczowe podobieństwo dyscyplin, które one oznaczają, jest raczej problematyczne (do kwestii tej powrócę w dalszej części artykułu). Uważam, że słowo „metafilozofia” (tak jak jest ono najczęściej używane) można byłoby zastąpić określeniem „filozofia filozofii”, analogicznym do spotykanego – choć raczej rzadko – zwrotu „socjologia socjologii”. Określenie to, chociaż wykazuje pewną językową niezgrabność, dobrze oddaje podobieństwo (skądinąd stosunkowo rzadko odnotowywane, może także ze względu na terminologię) między metafilozofią a filozofią nauki, filozofią religii czy filozofią sztuki. Pozwala „ulożować” metafilozofię (wraz z wymienionymi dyscyplinami) – moim zdaniem właściwie – wewnątrz odpowiednio szeroko rozumianej, na przykład w duchu koncepcji Ernsta Cassirera, filozofii kultury. (Nie chodzi tu wyłącznie o sprawy klasyfikacyjno-porządkowe; relacje między różnymi działami kultury: między filozofią a nauką, filozofią a sztuką czy nauką a religią, wymagają analizy wychodzącej „z obu stron” – na przykład i od metafilozofii, i od filozofii religii). Pozwala ono też dostrzec różnorodność składającej się na metafilozofię problematyki: antropologicznej (jest nią związek filozofii z naturą człowieka), historiozoficznej (dotyczącej „logiki” dziejów filozofii), aksjologicznej (rozwijanej wokół pytania o wartości uprawiania filozofii) i logicznej czy epistemologicznej (obejmującej specyfikę i wartość poznania filozoficznego – ta problematyka chyba najczęściej uprawiana jest pod nazwą metafilozofii). Określenie „filozofia filozofii” ma jeszcze i tę zaletę, że zwraca uwagę na to, iż kwestii „istoty filozofii” czy sensu jej uprawiania nie można rozstrzygnąć w jakiś neutralny – naukowy czy przedfilozoficzny, zdroworozsądkowy – sposób. Każde stanowisko w tych kwestiach jest już stanowiskiem filozoficznym, czyli metafizycznym, epistemologicznym i ak-

⁶ Por. *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 564.

sjologicznym zarazem (dobrej ilustracji dostarcza tu przeprowadzona przez Ingardena analiza neopozytywizmu, w szczególności jego metafizycznych założeń⁷). Proponowane tu określenie zwraca też uwagę na swego rodzaju niekompletność niektórych koncepcji metafizycznych – tych, w których brak rozwiniętych analiz dotyczących na przykład antropologii filozofii czy też jej historiozofii.

METAFILOZOFIA NIESTANDARDOWA

Przejdźmy teraz do metafizologii niestandardowej (czyli meta-filozofii, zgodnie z przyjętą konwencją graficzną). Wstępnie określiłbym ją jako „filozofię drugiego rzędu”. Od filozofii uprawianej tradycyjnie nie różni jej przedmiot, lecz metoda: przedmiotem jest – tak jak w klasycznie rozumianej filozofii – całość (byt czy świat), ewentualnie jakiś szczególnie doniosły fragment owej całości (Kosmos, Bóg, człowiek, historia czy dobro). Przedmiotem metafizologii standardowej jest zaś drobny fragment całości, a mianowicie sama filozofia.

Czymże w takim razie różni się meta-filozofia od tradycyjnie pojmowanej metafizyki, epistemologii czy etyki? Otóż różni się od nich tym, że nie zmierza do konstrukcji jednego obrazu (modelu) całości czy któregoś z jej elementów (na przykład Kosmosu), lecz do konstrukcji całej – nazwijmy to tak – przestrzeni wszystkich możliwych obrazów (modeli) całości (na przykład Kosmosu).

Posługując się tu sformułowaniem „wszystkie możliwe”, ryzykuję poważne kłopoty logiczne (metodologiczne). Ryzykowna jest kwantyfikacja za pomocą zaimka „wszystkie” – można wszak przypuszczać, że przestrzeń ta jest nieskończona, a wtedy jej kompletny opis nie byłby możliwy. Kłopoty niesie z sobą również przymiotnik „możliwe” – problematyka modalności jest niezwykle bogatą i trudną problematyką filozoficzną. Decyduję się na zachowanie sformułowania „wszystkie możliwe” z trzech powodów.

Po pierwsze, pozwala ono jasno zdefiniować zasadniczy cel filozofii, który nigdy w pełni nie zostanie zrealizowany, ale wyznacza pewien kierunek poszukiwań. Po drugie, znajomość przestrzeni nie musi oznaczać znajomości każdego z jej „punktów” z osobna. Można, mówiąc metaforycznie, z jednej strony tworzyć „siatki triangulacyjne”, z drugiej zaś poszukiwać „punktów ekstremalnych” (przykładowo: takim „punktem ekstremalnym” w metafizyce jest zapewne metafizyka Parmenidesa, a w epistemologii – radykalny sceptycyzm, na przykład Gorgiasza). Po trzecie, bez podejmowania (skądinąd

⁷ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 640-653.

potrzebnych) dociekań nad fenomenem możliwości, rozumiemy intuicyjnie, na podstawie dziejów filozofii, że możliwe są różne filozofie. I to intuicyjne rozumienie może (i powinno) nam w tym miejscu wystarczyć.

Po wstępnym określeniu sensu pojęcia meta-filozofii podejmę próbę jej bliższego, choć z konieczności szkicowego scharakteryzowania⁸. W pierwszym kroku tej charakterystyki chciałbym powiązać ideę meta-filozofii z pewnym dość popularnym w ostatnim stuleciu przekonaniem metafizologicznym. Zgodnie z tym przekonaniem (obecnym w szczególności w pracach Nicolaia Hartmanna i Hansa G. Gadamera) pytania, a także sama czynność zapytywania odgrywają w filozofii szczególnie doniosłą rolę – dużo bardziej doniosłą niż w nauce. W nauce pełnią one rolę ważną, ale względem rozwoju poznania naukowego (wiedzy o świecie) – pomocniczą.

Sklonny jestem zaakceptować ten punkt widzenia, ale z pewnymi zastrzeżeniami. Jedno z nich ma, jak sądzę, szczególne znaczenie. Dla jego sformułowania dogodnie jest odwołać się do logicznej teorii pytań, w której w rozmaity sposób próbuje się charakteryzować ich logiczną „istotę”. Takiej charakterystyki dostarcza między innymi koncepcja Gerry’ego Stahla⁹, zgodnie z którą pytanie można potraktować jako pewną klasę zdań oznajmujących, będących tak zwanymi bezpośrednimi odpowiedziami na zadane pytanie. Moim zdaniem nie trzeba posuwać się tak daleko jak Stahl – można odróżnić samo pytanie od zbioru odpowiedzi na nie, a jednocześnie zgodzić się, że znajomość ewentualnych (hipotetycznych) odpowiedzi na pytanie jest ważnym (najważniejszym?) warunkiem zrozumienia pytania (jego sensu).

Jeśli przyjąć (zgodnie z intuicjami Hartmanna czy Gadamera), że ważną (może nawet najważniejszą) funkcję filozofii stanowi pogłębianie naszego rozumienia sensu pytań filozoficznych (a także – rzecz jasna – stawianie nowych pytań), a zarazem uznać (w nawiązaniu do Stahla), że sens pytania wyznaczony jest przez zbiór możliwych odpowiedzi na to pytanie, to właściwą metodą filozofii będzie badanie zbiorów (wszystkich) możliwych odpowiedzi na poszczególne pytania filozoficzne.

Bardzo wątpliwe jest, by istniało tylko jedno fundamentalne pytanie filozoficzne (choćby znane są próby wskazania takiego pytania). Gdyby tak było, to zbiór systemów filozoficznych byłby (przynajmniej w pewnym sensie) identyczny ze zbiorem (bezpośrednich) odpowiedzi na to pytanie. Sądzę wszakże, że zbiór takich pytań nie jest jednoelementowy (nie będę rozstrzygać, czy jest on nieskończony, czy też skończony, ale wieloelementowy). Jeśli tak, to należy

⁸ Bardziej systematyczną prezentację idei meta-filozofii przedstawiłem w przywoływanej już książce. Zob. C z a j k o w s k i, dz. cyt. (por. zwł. s. 19-102).

⁹ Por. T. K u b i Ń s k i, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, PWN, Warszawa 1970, s. 97-99. Ku-biński korzysta z pracy: G. S t a h l, *Fragenlogik. Logik und Logikkalkül*, Karl Alber, Freiburg am Breisgau-München 1962.

z badać, które kombinacje odpowiedzi na poszczególne pytania są logicznie (być może także z uwagi na jakieś inne, mocniejsze kryteria) dopuszczalne, a które nie. Uprawiając meta-filozofię, poszukujemy bowiem wszystkich możliwych kombinacji odpowiedzi na pytania filozoficzne. Jest to (być może podstawowa) metoda generowania „wszystkich możliwych” obrazów całości.

Tyle rozważań logiczno-metodologicznych o pojęciu meta-filozofii. Jego charakterystykę chciałbym uzupełnić kilkoma słowami o jego źródłach. Są one dość różnorodne¹⁰. Kluczowe znaczenie dla ukształtowania się idei meta-filozofii miał *Spór o istnienie świata*¹¹ Romana Ingardena. Podkreślając swój dług wobec wybitnego polskiego myśliciela, muszę jednocześnie wskazać na dwa punkty, w których oddaliłem się od jego koncepcji. Po pierwsze, Ingarden w innych swoich pracach nie próbował stosować swej „kombinatorycznej” (polegającej – mówiąc w skrócie – na analizowaniu wszystkich możliwych kombinacji założeń ontologicznych dotyczących relacji między czystą świadomością a światem realnym) metody; meta-filozofia natomiast pomyślana jest jako uniwersalna strategia badań filozoficznych. Po drugie, Ingarden akceptował wielość koncepcji w punkcie wyjścia, ale zmierzał do stopniowego ograniczania tej wielości. Niczego takiego w meta-filozofii się nie postuluje.

Jako ważne źródło wspomnieć chciałbym też *Ontologię sytuacji*¹² Bogusława Wolniewicza, a zwłaszcza zawartą w niej klasyfikację pewnego zbioru ontologii. Pragnę też wskazać na dwie książki (bardzo trudno dokonać ich klasyfikacji rodzajowej – nie są to ani powieści, ani eseje filozoficzne) Stanisława Lema: *Doskonała próżnia*¹³ i *Wielkość urojona*¹⁴. Ta pierwsza stanowi zbiór recenzji z książek wymyślonych przez Lema, a druga – zbiór wstępów do takich nieistniejących książek.

Przejdę teraz do racji, które moim zdaniem przemawiają za uprawianiem meta-filozofii (czyli: za uprawianiem filozofii – metafizyki, epistemologii, historiozofii, etyki – w pewien odmienny od dominującego w filozoficznej tradycji sposób). Wyróżniłem wśród nich następujące grupy (typy) racji: hermeneutyczne, historyczne, heurystyczne, prakseologiczne, etyczne, społeczne i krytyczne. O argumentach należących do trzech ostatnich grup mowa będzie osobno w dalszej części artykułu, wiążą się one bowiem bezpośrednio z jego tytułowym zagadnieniem. Tutaj natomiast w wielkim skrócie streszczę argumenty, które należą do pierwszych czterech grup. Uczynię to z dwóch

¹⁰ Szerzej na ten temat por. C z a j k o w s k i, dz. cyt., s. 92-102.

¹¹ Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 1, *Ontologia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1987, s. 129-135.

¹² Por. B. W o l n i e w i c z, *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, PWN, Warszawa 1985, s. 77-93.

¹³ Zob. S. L e m, *Doskonała próżnia*, Czytelnik, Warszawa 1971.

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Wielkość urojona*, Czytelnik, Warszawa 1983.

powodów. Po pierwsze, sędzę, że racje przemawiające za uprawianiem metafizologii stanowią istotny składnik jej charakterystyki. Po drugie, także racje należące do czterech pierwszych grup pozostają w pewnym związku (mniej, co prawda, bezpośrednim niż pozostałe) z problemem ethosu filozofii.

Racje hermeneutyczne

W jaki sposób rozumieć poszczególne filozofie? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, zakładam, że pełny sens dowolnego zdania oznajmującego jest (współ)określony przez jego negację. W wielu przypadkach, przede wszystkim w języku codziennym, uwzględnianie tego założenia nie jest konieczne, ale im bardziej abstrakcyjny jest język, tym istotniejsze staje się stosowanie tej reguły. Jej zastosowanie w tej ogólnej (czy wręcz ogólnikowej) postaci nie jest jednak wystarczające. Poprzedzenie jakiejś tezy znakiem negacji to zabieg mechaniczny i trudno oczekiwać, by pogłębiał on nasze rozumienie tej tezy. Dopiero kiedy sformułujemy jakąś negację konkretną w przypadku danej tezy, uzyskamy pewien postęp w jej rozumieniu. Zilustruję to przykładem: negację abstrakcyjną tezy „człowiek jest wolny” stanowi teza „nieprawda, że człowiek jest wolny”, jedną z negacji konkretnych jest zaś teza „człowiek jest zdeterminowany przez geny”. Oczywiście w antropologii filozoficznej niezbędna jest większa precyzja. Uproszczone przykłady służą tylko swego rodzaju ostensywnej definicji pary pojęć: „negacja abstrakcyjna” i „negacja konkretna”.

Racje historyczne

Czy nieidiograficzna historia filozofii jest możliwa? Zakładam, że odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Co więcej, uważam, że warto próbować budować nie-idiograficzną historię filozofii (na przykład jako fragment ogólnej historiozofii, a więc jako historiozofię filozofii). Nie jest to moim zdaniem możliwe, jeśli nie dysponujemy językiem, na który można przełożyć różne koncepcje filozoficzne, a także – jeśli nie dysponujemy jakąś typologią (kласyfikacją) teorii filozoficznych.

Racje heurystyczne

Jak odkrywać (wymyślać) nowe filozofie? Podstawowa idea heurystyki filozoficznej jest niezwykle prosta (przynajmniej w sformułowaniu, bo w zasto-

sowaniu okazuje się bardziej skomplikowana). Po pierwsze, sformułuj pytanie filozoficzne i poszukuj możliwie radykalnych (krańcowo różnych) odpowiedzi, a następnie badaj, jakie stanowiska „pośrednie” są możliwe. Po drugie, mając pewną liczbę pytań filozoficznych oraz zbiory odpowiedzi, zbadaj, które zestawy odpowiedzi są (logicznie) dopuszczalne, a które nie. Mimo prostoty tych recept heurystycznych ich konsekwentne stosowanie pozwala uzyskać znacznie bogatszy obraz możliwych teorii (filozoficznych) niż w przypadku poszukiwań chaotycznych (ośmielałam się twierdzić, że skuteczność tej metody w jakimś stopniu potwierdziłem, prowadząc badania nad przestrzenią antropologii filozoficznych). Dodajmy jeszcze, że oprócz strategii „w głąb” (pewnego obszaru) skuteczną strategią (stosowaną w szczególności przez Leszka Nowaka¹⁵ i jego uczniów) jest strategia polegająca na poszukiwaniu wspólnej przesłanki opozycyjnych twierdzeń, a następnie jej negowaniu. (Czy daje się zawsze zastosować – nie przesądzam).

Racje prakseologiczne

Nie ulega wątpliwości, że w ostatnim półwieczu filozofia doświadczyła dynamicznego rozwoju. Punktem zwrotnym był prawdopodobnie rok 1968, który zapoczątkował – w skali światowej – ekspansję szkolnictwa wyższego i w ogóle zinstytucjonalizowanej nauki. Rozwojowi temu towarzyszyło upowszechnianie się ideologii „publish or perish”, a w rezultacie wzrosła liczba czasopism filozoficznych (według pewnych oszacowań w samych tylko Stanach Zjednoczonych ukazuje się ich około pięciuset), książek, a także serii książkowych. Skutki tej eksplozji filozoficznego słowa drukowanego są – mówiąc ostrożnie – ambiwalentne (mówiąc mniej ostrożnie, powiedziałbym, że przeważają skutki negatywne). Filozofowie nie są w stanie na bieżąco śledzić piśmiennictwa ze swojej dyscypliny, a cóż dopiero (nawet dobrze wykształceni) niespecjaliści? Zwykle wysuwa się argument, że podobnie jest na przykład w przypadku matematyki czy medycyny, ale moim zdaniem nie jest on przekonujący, nie uwzględnia bowiem specyfiki kulturowej funkcji filozofii. Mówiąc krótko, obraz świata, miejsca w nim człowieka oraz wyzwań i możliwości przed człowiekiem stojących jest obecnie bardzo rozdrobniony. Rzeczą filozofii pozostaje – jak uważam – zmaganie się z tym globalnym intelektualnym chaosem, nie powinna ona zatem jeszcze go pogłębiać. Niestety jest bardzo mało prawdopodobne, by można było – w dającej się przewidzieć przyszłości – znacząco ograniczyć jego zakres. Trzeba więc poszukiwać metod pozwalających ograniczyć negatywne konsekwencje tej tendencji. Sądzę, że dobra

¹⁵ Por. L. Nowak, *U podstaw dialektyki Marksowskiej*, PWN, Warszawa 1977, s. 286-288.

klasyfikacja pytań (problemów) filozoficznych oraz tez (teorii) filozoficznych, pozwalająca „lokalizować” w pewnej „przestrzeni” treść każdej publikacji filozoficznej, mogłaby okazać się taką właśnie metodą. Jednym z zadań meta-filozofii jest właśnie tworzenie takiej klasyfikacji.

IDEA META-FILOZOFII JAKO WYRAZ PEWNEGO ETHOSU FILOZOFII

Jest dość oczywiste, że w dziejach filozofii odnaleźć można różne, często współwystępujące ethosy. Nie jest zapewne ani możliwe, ani pożądane, by sytuacja ta uległa zmianie – aby jeden tylko ethos regulował filozoficzną praktykę. Można natomiast podejmować próby dodania do istniejących ethosów jakiegoś nowego (zawsze względnie nowego) albo też poszukiwać „wspólnego mianownika” różnych ethosów.

Zamierzam teraz przedstawić obraz pewnego ethosu filozofii. Nie potrafię powiedzieć, czy (i ewentualnie w jakim stopniu) różni się on od innych; wymagałoby to badań historyczno-filozoficznych, których podjąć tu nie mogę. Nie potrafię też rozstrzygnąć, czy ethos ten mógłby zostać potraktowany jako „wspólny mianownik” innych ethosów. Są to bez wątpienia ciekawe kwestie, ale ich rozwiązanie nie jest niezbędne dla realizacji celów, które realizować ma ten tekst.

Chcę mianowicie wskazać na ethos uprawiania filozofii, który – ze względu na pewne wartości – zasługiwałby, moim zdaniem, na szersze niż dotąd upowszechnienie. Będę też próbował pokazać, że uprawianie filozofii jako meta-filozofii (w sposób przedstawiony w poprzednim rozdziale) służyłoby realizacji tego ethosu.

Przed przystąpieniem do jego prezentacji chciałbym jeszcze wyróżnić (umownie) w obrębie (dowolnego) ethosu filozofii dwa obszary. Jeden z nich zawiera przekonania dotyczące miejsca filozofii w kulturze (czy szerzej: w życiu społecznym, w dziejach), a w szczególności obowiązków, jakie filozofia ma wobec społeczeństwa (lub ich braku). Drugi natomiast obejmuje wartości regulujące „życie wewnętrzne” filozofii.

FILOZOFIA A SPOŁECZEŃSTWO

Zacznijmy od tej części projektowanego czy też rekonstruowanego tu ethosu filozofii, który określa stosunek filozofii do społeczeństwa. Po pierwsze, zgodnie z tym ethosem filozofia powinna współuczestniczyć w rozwiązywaniu problemów, które przynoszą ze sobą rozwój nauki i techniki oraz przemiany społeczne i ekonomiczne. Filozofia taka nie powinna być filozofią skon-

centrowaną wyłącznie na myślicielach, szkołach czy kierunkach, lecz przede wszystkim na problemach i pytaniach. Meta-filozofia (zorientowana na badanie zbiorów możliwych odpowiedzi na poszczególne pytania filozoficzne) spełnia ten warunek. Po drugie, podejście meta-filozoficzne skłania do badania związków między pytaniami; skłania więc także do poszukiwania tych pytań filozoficznych, które niejako „wynikają” z ważnych pytań prefilozoficznych – pytań wytwarzanych w indywidualnych i zbiorowych obszarach życia codziennego, czy – szerzej – „praktycznego” życia. Po trzecie, zmierza ono do tego, by tak zwane wielkie problemy ludzkości (na przykład ekologiczne, związane z różnymi rodzajami przemocy czy sprawiedliwości) były traktowane jako problemy filozoficzne. Takie podejście nie oznacza w żadnym wypadku propozycji rugowania z obszaru filozofii pytań, których rozstrzygnięcie wydaje się (nigdy bowiem nie ma tu pewności) nie mieć żadnego praktycznego znaczenia. Nie chodzi tu zatem o „przesunięcie” tradycyjnego pola problemowego filozofii, lecz o jego radykalne „poszerzenie”. Są takie filozofie, w których centrum znajdują się tego rodzaju kwestie. Podejście meta-filozoficzne skłania do potraktowania ich jako pytań, na które można byłoby próbować udzielać odpowiedzi także w ramach tych doktryn filozoficznych, w których obrębie pytania te się pojawiają.

Przejdźmy teraz do problemów związanych z nauczaniem (czy też popularyzacją) filozofii. Dyskusję tych problemów dobrze będzie rozpocząć od zwrócenia uwagi na pewne osobliwości filozofii (czy to mające charakter zasadniczych, „istotowych” różnic w stosunku do innych dziedzin kultury, a zwłaszcza tak zwanych nauk szczegółowych, czy też różnic tylko „ilościowych” – tego nie mogę tu rozważać). Po pierwsze, filozofia jest związana z wartościami w znacznie większym stopniu (znacznie silniej) niż wiele innych dziedzin szeroko rozumianej kultury (na przykład gramatyka, entomologia czy nawet muzykologia); co więcej, są to wartości fundamentalne i właśnie dlatego będące (często) przedmiotem sporów. Po drugie, filozofia, zmierzając do stworzenia obrazu całości, musi nieuchronnie zawierać (znacznie) więcej elementów hipotetycznych (czy – jak kto woli – spekulatywnych) niż inne dyscypliny. Jeśli teraz uzupełnimy te dwie (mało, jak mi się wydaje, kontrowersyjne) obserwacje o postulat moralny szacunku dla wolności jednostki, dla jej moralnej i intelektualnej autonomii, to dojdziemy do przekonania (współkonstytuującego dyskutowany tu *ethos* filozofii), że nauczanie filozofii (czy jej popularyzowanie) musi mieć swoją specyfikę. Mówiąc krótko, chodzi o to, by nauczanie (upowszechnianie) filozofii nie było indoktrynacją światopoglądową (ideologiczną, polityczną czy jeszcze inną). By uniknąć ewentualnych nieporozumień, chcę podkreślić, że moim zdaniem ludzie mają prawo upowszechniać swoje przekonania światopoglądowe, nie powinni jednak tego czynić jako (akademiccy czy szkolni) nauczyciele filozofii. Rozwińmy nieco ten wątek.

We współczesnych, wysoce złożonych społeczeństwach ludzie odgrywają mniej czy bardziej liczne, mniej czy bardziej różniące się role społeczne. I mają do tego pełne – nie tylko formalne, ale i moralne – prawo. Mają więc prawo, aby odgrywać zarówno rolę filozofa, jak i na przykład ideologa. Rzecz jedynie w tym, że rola społeczna filozofa jest zdecydowanie odmienna od roli ideologa. Ważne zatem pozostaje, by dla wszystkich było jasne, w jakiej roli – w danym czasie i w danym miejscu – ktoś występuje. W szczególności dobrze jest, gdy różne role realizowane są we właściwych dla nich miejscach; inaczej mówiąc, chodzi o zachowanie specyfiki różnych miejsc, a więc także o zachowanie specyfiki uniwersytetu. Sądzę, że nauczanie filozofii w sposób sugerowany przez ideę meta-filozofii mogłoby sprzyjać realizacji sformułowanego przed chwilą postulatu etycznego, rozpoczynanie od pytań, a nie od tez, oraz poszukiwanie możliwie różnorodnych odpowiedzi na te pytania z pewnością bowiem w znaczący stopniu ogranicza możliwość indoktrynacji. Powyższe uwagi chciałbym uzupełnić cytatem, który doskonale wyraża niektóre z intuicji etycznych leżących u podstaw idei meta-filozofii. W odpowiedzi na ankietę miesięcznika „Znak” Wojciech Chudy pisał: „Naczelną rolę filozofii widzę w odpowiedzialności za podmiotowość osoby ludzkiej oraz społeczeństwa osób jako funkcję odpowiedzialności filozofii za prawdę [...]. Trzeba tu wyraźnie zaakcentować, że tę pierwszorzędną funkcję f i l o z o f i c z n ą działalności intelektualnej (filozoficzną, nie teologiczną czy duszpasterską) uświadomił bardzo silnie Jan Paweł II w przemówieniach wygłoszonych w KUL-u 9 czerwca 1987 roku. [...] Praca nad podmiotowością człowieka należy do owej «solidarnej troski», która jest również naczelnym powołaniem filozofii. Według słów Jana Pawła II: «Podmiotowej ‘universitas’ odpowiada przedmiotowe ‘universum’». Od charakteru p r a w d y, jaką w odniesieniu do tego «wszystkiego», które stanowi poznawalny świat, ustala i głosi nauka, zależy świadoma podmiotowość człowieka i wszelkich jego struktur wspólnotowych”¹⁶.

Kolejne zagadnienie, w którym splatają się wątki logiczne i etyczne, to problem etycznego aspektu systemowego charakteru filozofii. Podkreślmy: będzie nas tu interesował tylko aspekt etyczny, rozważanie różnorodnych problemów wiążących się z pojęciem „systemu filozoficznego” dalece wykracza bowiem poza ramy tego artykułu. Pragnę zająć się dwiema komplementarnymi kwestiami. Pierwsza z nich jest dość oczywista i wymaga tylko zwięzłego zasygnalizowania i przypomnienia. Otóż „minimalnie” rozumiana systemowość filozofii nie jest cechą specyficzną jedynie dla niej – wynika z postulatu logicznej konsekwencji (rozumianej tu jako pewna postawa intelektualna) domagającego się, by asercji dowolnego twierdzenia (naukowego, etycznego czy ideologicznego) towarzy-

¹⁶ W. Chudy, *W obronie ludzkiej podmiotowości i powszechności*, w: *Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej*, red. J. Gowin, H. Woźniakowski, Znak, Kraków 1990, s. 81.

szyla asercja wszystkich wyprowadzonych z niego tez, a także gotowość uznania jego jeszcze nieznanymi konsekwencji logicznych. Postulat ten jest w pewien sposób (silnie) związany z moralnym postulatem odpowiedzialności za (także nieprzewidziane czy mało prawdopodobne) skutki własnych decyzji i działań: Jeśli powodujesz, że ktoś akceptuje pewną tezę, to jesteś (w zasadzie) odpowiedzialny za to, że ten ktoś zaakceptuje wnioski logicznie z niej wypływające.

Szerszego komentarza wymaga natomiast drugie zagadnienie, a mianowicie kwestia nadużywania idei systemowości. Polega ono na stwierdzaniu (czy choćby tylko sugerowaniu) zachodzenia związków logicznych między twierdzeniami, między którymi związki takie faktycznie nie zachodzą (lub zachodzenie ich jest problematyczne). Takie działanie jest moralnie naganne z przyjętego tu punktu widzenia, domagającego się respektowania przynajmniej tak zwanych elementarnych norm moralnych, w tym zasady prawdomówności. Jak bardzo naganne, zależy zaś od tego, na ile miało charakter świadomy: czy było zamierzoną, świadomą manipulacją, czy też – powiedzmy – wynikało ze swego rodzaju samooszukiwania się. Ta niewątpliwie interesująca kwestia należy jednak raczej do psychologii filozofii niż do etyki filozofii, nie zamierzam więc jej rozwijać. Pragnę natomiast rozważyć pokrótce pytanie, dlaczego działanie takie jest (jak twierdzę) moralnie naganne (także w sensie „konsekwencjalistycznym”, a nie tylko „deontologicznym”). Odpowiedź można sprowadzić do dwóch punktów. Po pierwsze, „odbiorców” filozofii wprowadza ono w błąd co do stopnia uzasadnienia prezentowanych im twierdzeń (zakładam tu, że wnioskowanie logiczne zachowuje stopień uzasadnienia twierdzeń), kształtując błędne przekonanie, że twierdzenia, którym brak w danym kontekście uzasadnienia (w innym kontekście teoretycznym mogą je mieć), uzasadnienie takie posiadają. Po drugie, postępowanie takie prowadzi do wytworzenia fałszywego obrazu przestrzeni doktryn filozoficznych: obrazu, który zawiera tylko część istniejących doktryn filozoficznych (lub możliwych – wybór terminu zależy od tego, czy przyjmuje się raczej obiektywistyczne, platonizujące, czy też konstruktywistyczne rozumienie doktryny filozoficznej). Niezależnie od intencji, skutkuje to ograniczeniem wolności filozoficznego samookreślenia jednostki, a więc jej intelektualnej – a może i moralnej – autonomii. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną analogię zachodzącą między pseudosystemowością jakiegoś upowszechnianego zespołu tez a uprawianą przez różne, najczęściej wielkie przedsiębiorstwa, takie jak Microsoft, tak zwaną sprzedażą wiązaną. Mówiąc metaforycznie, sprzedaż wiązaną idei filozoficznych można uznać za rodzaj ideologicznej manipulacji.

Meta-filozofia jest narzędziem, które może chronić przed pseudosystemowością. Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu: mając pewien zbiór pytań (filozoficznych), mamy zarazem pewną rodzinę zbiorów odpowiedzi na te pytania. Mamy też zbiór formalnych kombinacji odpowiedzi na poszczególne py-

tania. Wyjściowa hipoteza meta-filozoficzna mówi, że wszystkie te kombinacje są niesprzeczne, a więc każda z nich generuje pewien system filozoficzny. Czy jednak w istocie tak jest? Odpowiedź na to pytanie wymaga szczegółowych badań meta-filozoficznych. Można przypuszczać, że niektóre kombinacje zostaną odrzucone, ale i tak liczba wygenerowanych systemów będzie większa niż liczba systemów znanych z historii filozofii. A przede wszystkim – o ile tylko badania meta-filozoficzne przeprowadzone zostaną rzetelnie – będą to autentyczne systemy, a nie pseudosystemy.

Na zakończenie tej części rozważań poświęćmy nieco uwagi zagadnieniu, na które można spojrzeć zarówno z perspektywy relacji zewnętrznych, czyli zachodzących między filozofami a społeczeństwem, a także z perspektywy relacji wewnętrznych – istniejących wewnątrz środowiska filozoficznego. Rozwijanie filozofii, podobnie jak aktywność poety i fizyka, historyka i biologa, a także stolarza, rolnika czy sędziego można uznać (z różnych skądinąd powodów) za pewien – niewątpliwie nader specyficzny – rodzaj pracy. Nie ulega wątpliwości, że jednym z ważnych kryteriów moralnej oceny ludzi jest to, jak wykonują swój zawód, a ocena ta zależy w dużym stopniu od oceny wytworów ich pracy. O ile w niektórych przypadkach ocena wytworów pracy (na przykład stolarza czy też – choć przecież nie zawsze – lekarza) nie narzuca szczególnych kłopotów, o tyle ocena wytworów pracy filozofów jest trudna i stanowi źródło wielu kontrowersji. Koncepcja meta-filozofii dostarcza pewnego – śmiem twierdzić: niezłego – narzędzia oceny wytworów pracy filozofów. Jego główną, jak sądzę, zaletą jest to, że nie preferuje żadnego nurtu filozofii (rozumianego jako takie lub inne stanowisko wobec jej merytorycznych problemów). Nie faworyzuje zatem ani doktryn teistycznych, ani ateistycznych; ani realistycznych, ani idealistycznych; ani empirystycznych, ani też racjonalistycznych; ani aksjologicznego obiektywizmu, ani aksjologicznego subiektywizmu. Preferuje jednak – przyznać trzeba – pewien styl uprawiania filozofii. Ograniczmy się tu do odnotowania tej kwestii. Zauważmy natomiast, że inną – mniemam, iż ważną – zaletą tego kryterium jest jego, by tak rzec, zgodność z historią filozofii. Z punktu widzenia idei meta-filozofii fakt (załóżmy, że jest to fakt, choć w grę mogłyby wchodzić pewne niuanse, które tutaj pomijam), iż żaden z filozoficznych problemów, jakie pojawiły się w dwudziestopięciowiecznej historii naszej dyscypliny, nie został w ciągu tak wielu stuleci rozwiązany, wynika z jej istoty (z jej aspiracji do ogarnięcia i zrozumienia całości), jest „naturalny” i powinien zostać zaakceptowany. Z przyjętego tu punktu widzenia rozwój filozofii to rozwój meta-filozofii: odkrywanie (konstruowanie) coraz to nowych obrazów całości i lokalizowanie ich w przestrzeni obrazów całości oraz badanie struktury tej przestrzeni.

Szczegółowa argumentacja na rzecz tezy o użyteczności (idei) meta-filozofii jako narzędzia oceny wytworów pracy filozofów została przedstawiona

w cytowanej już książce mojego autorstwa. Nawet przedstawienie streszczenia tej argumentacji wykracza poza ramy tego tekstu. Chciałbym jednak wskazać na jej główne kroki. Składają się na nią argumenty hermeneutyczne (wielość doktryn filozoficznych pozwala lepiej zrozumieć każdą z nich z osobna), argumenty prakseologiczne (meta-filozofia pozwala odróżnić oryginalność rzeczywistą od pozornej, a także uporządkować wielość – dokonać rozbudowanej klasyfikacji doktryn filozoficznych), argumenty dotyczące kryteriów krytyki filozoficznej (oparte na rozróżnieniu treści i formy doktryn filozoficznych) oraz argumenty dotyczące teoretycznej historii filozofii (dostarczającej dodatkowych narzędzi krytyki filozoficznej).

WSPÓLNOTA FILOZOFÓW

Przejdźmy teraz do tej części (re)konstruowanego tu ethosu filozofii, która dotyczy „spraw wewnętrznych” środowiska filozoficznego. Zauważmy od razu, ów ethos „wewnętrzny” jest – z przyjętego tu punktu widzenia – w pewien sposób podporządkowany ethosowi „zewnętrznemu”, przestrzeganie ethosu „wewnętrznego” powinno bowiem sprzyjać wypełnianiu ethosu „zewnętrznego”. Główną ideą moralną, od której chciałbym rozpocząć tę część swoich rozważań, jest idea wspólnoty – wspólnoty filozofów. (Być może idea ta jest nieco utopijna; określenia tego nie musimy jednak uznać za pejoratywne: możemy traktować utopię jako obraz pewnej „rzeczywistości”, która nigdy nie może być zaktualizowana w pełni, ale do jej urzeczywistnienia możemy się przybliżać). Z kilku powodów uważam tę ideę za ważną. Po pierwsze, idea wspólnoty (tak jak chciałbym ją w tym miejscu rozumieć) zakłada jeśli nie całkowitą eliminację konkurencji (czy rywalizacji) między ludźmi (co jest raczej niemożliwe, a zapewne także niepożądane), to wyraźną dominację kooperacji, a więc (odpowiednio szeroko rozumianej) przyjaźni, nad konkurencją, a więc wrogością. Tylko kooperacja zaś (ewentualnie uzupełniona „sportową” konkurencją) pozwala na traktowanie drugiego człowieka jako Drugiego. Chyba nie trzeba w tym miejscu wyjaśniać, dlaczego jest to ważne i cenne. Ideę wspólnoty uważam za ważną także z tego powodu, że – po drugie – tylko w ramach wspólnoty mogą się urzeczywistniać wielkie wartości, choćby takie, jak prawda, dobro i piękno. Można byłoby też rozważać, dlaczego idea wspólnoty jest (staje się czy powinna być) szczególnie ważna dzisiaj – w zglobalizowanym świecie początków dwudziestego wieku. Wątku tego nie zamierzam tu rozwijać, ale warto o nim pamiętać.

Jeśli więc uznajemy tworzenie ludzkiej wspólnoty za ważne, a zarazem niezwykle trudne, to tym bardziej powinniśmy uznawać za pożądane tworzenie „mikrowspólnot” (jako i załączków, i „laboratoriów” wspólnoty), na przykład

zawodowych, a zatem także wspólnoty filozoficznej. Jej szczególnie – przecież sensem istnienia tej wspólnoty, jak żadnej innej, są właśnie prawda, dobro i piękno.

Twierdzę, że program meta-filozoficznego uprawiania filozofii jest programem sprzyjającym rozwojowi wspólnoty filozofów, czyli umacnianiu się i pogłębianiu łączących ich wspólnotowych więzów. Dodałbym: wszystkich filozofów. Sądzę bowiem, że akceptacja tego programu przeciwdziałałaby dającej się zaobserwować „trybalizacji” środowiska filozoficznego – podziału na najrozmaitsze filozoficzne miniwspólnoty skupiające zwolenników tego czy innego nurtu filozoficznego, tej czy innej problematyki. Jeśli bowiem celem filozofów nie jest stworzenie jednej, „jedynie prawdziwej” filozofii i upowszechnienie jej w społeczeństwie, lecz – po pierwsze – tworzenie różnorodnych propozycji filozoficznych i upowszechnianie w społeczeństwie wiedzy o tej różnorodności, a także – po drugie – (i tu ujawnia się specyfika idei meta-filozofii, której nie można zredukować do skądinąd ważnego postulatu tolerancji wobec różnorodnych koncepcji filozoficznych) dostarczanie narzędzi intelektualnych pozwalających laikowi (niefilozofowi) nie zagubić się w gąszczu różnych koncepcji filozoficznych, to tworzenie możliwie przejrzystego, zwięzłego, a także – przynajmniej w głównych zarysach – zrozumiałego dla laików obrazu tej różnorodności można uznać za zadanie, w którego urzeczywistnieniu mogą (powinni) współdziałać wszyscy filozofowie.

Wspólnotowość – jak już była o tym mowa – choć oparta jest głównie na współpracy, nie wyklucza rywalizacji (i zapewne wykluczać jej nie powinna). Jednakże istnieje cała gama rywalizacji: na jednym biegunie sytuuje się nieograniczona żadnymi regułami walka na śmierć i życie, na drugim zaś na przykład rywalizacja sportowa zgodna z ethosem propagowanym przez Pierre’a de Coubertina. Jest dla mnie niemal oczywiste, że jeśli w filozofii jest (powinno być) miejsce na rywalizację, to wyłącznie w duchu coubertinowskim – z powodów etycznych, ale także poznawczych. W tym miejscu chciałbym nawiązać do słów niedawno zmarłego Petera Geacha, jednego z czołowych reprezentantów tomizmu analitycznego (nawiasem mówiąc, sam fakt pojawienia się tego nurtu jest – moim zdaniem – argumentem na rzecz programu meta-filozofii), który nawiązując do konkretnych wydarzeń z dziejów filozofii, jasno przedstawia ważny problem metafizologii (etyki filozofii): „Miałem swego czasu kilka pogawędek z Wittgensteinem na temat jego kontaktów osobistych z Fregem. Wittgenstein powiedział mi raz, że stanowczo potępia Fregowską krytykę idealizmu (zwłaszcza zawartą w artykule *Das Gedanke*), ponieważ Frege stale krytykuje idealistów od ich słabej strony, a przecież powinien by krytykować ich od strony silnej. Niestety, stanowisko Wittgensteina było dla Fregego zupełnie niezrozumiałe: wroga trzeba naturalnie atakować od tej strony, która jest najsłabsza! Jak się zdaje, zdania filozofów marksistowskich są

w tej sprawie podzielone. Wiem jednak, że niektórzy z nich zgadzają się z Wittgensteinem i są przeświadczeni, że głębokie korzenie złudzeń idealistycznych dadzą się wyrwać jedynie poprzez wnikliwe badanie idealizmu w jego postaci najbardziej konsekwentnej. Dlatego sędzę, że ekspozycja filozofii McTaggarta mogłaby zainteresować polskiego czytelnika. McTaggart był bowiem jednym z najbardziej konsekwentnych myślicieli idealistycznych i bez porównania największym [...] twórczym autorem angielskim w dziedzinie filozofii. (Uważam [...] Wittgensteina za większego filozofa, ale [...] nie był [...] Anglikiem)¹⁷. Sędzę, że stanowisko Ludwiga Wittgensteina bliskie jest intuicjom, które legły u podstaw idei meta-filozofii. Jeśli bowiem w rywalizacji filozoficznej chodzi o prawdę (czy ewentualnie o jakieś inne wartości epistemologiczne), a nie o dominację (władzę) duchową, to wysoka liczba różnorodnych poważnych, konkurencyjnych doktryn filozoficznych, z konfrontacji poznawczej z którymi jakaś doktryna wychodzi zwycięsko, zwiększa wiarygodność tej doktryny (warto tu odnotować występowanie pewnej analogii z falsyfikacjonizmem Karla Poppera). Skądinąd podobnie jest w (prawdziwym, czyli nieskomercjalizowanym i nieupolitycznionym, o ile taki jeszcze istnieje) sporcie: zwycięstwo walkowerem może być atrakcyjne wyłącznie z powodów pozasportowych.

Środowisko filozoficzne, będąc obecnie (nawet w skali pojedynczego kraju, na przykład Polski, a tym bardziej w skali światowej) środowiskiem relatywnie dużym – na tyle dużym, by wolno było myśleć o nim (także – bynajmniej nie wyłącznie) w kategoriach socjologiczno-statystycznych – podlega w pewnym stopniu (nigdy jednak – jak uważam – nie w pełni; zastrzeżenie to jest ważne z uwagi na kwestię sensowności tej części moich rozważań, która ma charakter postulatywny) rozmaitym socjologicznym prawidłowościom. I w naszym środowisku pojawiają się i zanikają rozmaite mody, a także – co moim zdaniem jest dużo gorsze – antymody (jakaś problematyka, jakaś tradycja, jakimś myślicielem zajmować się „nie wypada”). Środowisko filozoficzne podlega nie tylko modom i antymodom typowo wewnątrzśrodowiskowym, ale także naciskom zewnętrznym – różnorodnym (zależnym między innymi od miejsca i czasu) odmianom politycznej poprawności. Nietrudno zauważyć, że idea meta-filozofii, jeśli jest (byłaby) konsekwentnie praktykowana, stanowi (stanowiłaby) czynnik poważnie ograniczający wpływ mód, antymód i politycznych poprawności. Meta-filozofia nie tylko bowiem nie sugeruje odrzucania koncepcji „zwarowanych”, „niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem”, „prowadzących do niemoralnych konsekwencji”, ale przeciwnie – przyznaje im miejsce wśród rozmaitych metafizyk, epistemologii czy etyk, i to miejsce

¹⁷ P.T. Geach, *Konsekwentny idealizm?*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4(59), s. 93n. Fakt, że tekst ten został opublikowany na łamach „Studiów Filozoficznych” w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku ma istotne znaczenie dla czytelności cytatu.

w pewien sposób wyróżnione, uznając je za swego rodzaju punkty orientacyjne organizujące topografię przestrzeni doktryn filozoficznych. Jest to ważny (a niejedyny) argument za tym, by i takie koncepcje filozoficzne dopuszczać do publicznej dyskusji.

Wróćmy teraz na chwilę do pojęcia wspólnoty. Przedstawioną wyżej charakterystykę tego pojęcia chciałbym pokrótce uzupełnić komentarzem ontologicznym: Można bez większych trudności uznać, że żadna wspólnota nie „jest”, lecz „staje się”: różnorodne działania ludzkie tworzą wspólnotę wciąż na nowo. Jak się wydaje, jednym z typów działań ludzkich odgrywających kluczową rolę w procesach konstytuowania czy reprodukowania się różnorodnych wspólnot jest komunikacja. Oczywiście występuje bardzo wiele rodzajów komunikacji: od rozmowy kochanków po wymianę not dyplomatycznych między mocarstwami, od „odpytywania” ucznia przez nauczyciela po debatę na przykład między Albertem Einsteinem a Nielsem Bohrem. Zakładam, że w konstytuowaniu się wspólnoty istotną rolę odgrywa szczególny rodzaj komunikacji, jakim jest dyskusja. Ponieważ nie mogę tu wchodzić ani w rozważania przynależne do teorii komunikacji, ani – do socjologii czy też filozofii (na przykład w postaci filozofii dialogu), przyjmę roboczo, że dyskusję charakteryzują równość jej uczestników i wspólne im nastawienie kooperacyjne (poszukiwanie odpowiedzi na pewien zespół pytań), a także powaga (warunek ten ma wyłączać takie formy rozmowy, które mają charakter rozrywkowo-rekreacyjny). Postawić teraz można pytanie o warunki, jakie powinna spełniać rzetelna dyskusja, a więc także jej uczestnicy. W poszukiwaniu odpowiedzi warto sięgnąć do tekstu, który mimo upływu wielu już lat od jego powstania ciągle, jak sądzę, zachowuje aktualność (a może nawet ostatnio na aktualności zyskuje) – do krótkiego artykułu Romana Ingardena *O dyskusji owocnej słów kilka*¹⁸. Traktując wymóg formalnej (zewewnętrznej) swobody dyskusji jako w pewnym sensie oczywisty, Ingarden skupia się na wymogu, który nazywa wewnętrzną swobodą uczestników dyskusji. Tak oto ową swobodę wewnętrzną charakteryzuje: „Jeżeli jesteśmy istotnie swobodni wewnętrznie, gotowi jesteśmy zawsze [...] zawiesić nasze własne przeświadczenia [...] by móc przystąpić do dyskusji z całą gotowością do uznania c u d z e g o poglądu, a nie tylko w tendencji do przeforsowania własnej opinii. Gdzie brak tej gotowości do odstąpienia od własnych twierdzeń i do przyjęcia stanowiska naszego oponenta – dyskusja jest od pierwszej chwili skrepowana i przeprowadzana raczej dla pozoru czy dla zaspokojenia własnych ambicji, a nie w tendencji dojścia w s p ó l n i e z przeciwnikiem teoretycznym do prawdy”¹⁹. Twierdząc,

¹⁸ Zob. R. I n g a r d e n, *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 171-176.

¹⁹ Tamże, s. 174.

że uprawianie filozofii jako meta-filozofii sprzyja kształtowaniu tej (zarazem intelektualnej, moralnej i emocjonalnej) postawy, którą charakteryzuje Ingarden. Idźmy dalej tropem jego analizy: „Trafne i wierne zrozumienie cudzej myśli, zanim [sic! – W.Cz.] dojdzie się do ewentualnego jej odrzucenia lub uznania, jest pierwszym warunkiem dyskusji rzetelnej i naprawdę wolnej”²⁰. (Nie są to jedynie „idealistyczne” postulaty – dowiódł tego sam Ingarden w swym opus magnum *Spór o istnienie świata*²¹). Jednym z postulatów meta-filozofii jest odróżnienie badania sensu (a nie „sensowności” – w rozumieniu Koła Wiedeńskiego) twierdzeń filozoficznych od badania (oceny) ich logicznej (epistemologicznej) wartości. Mówiąc w skrócie, badanie sensu wypowiedzi (filozoficznej) polega na jej „lokalizacji” w pewnej „przestrzeni” (filozoficznej), czyli na badaniu jej przesłanek i konsekwencji, ustalaniu, na jakie pytanie (pytania) dana teza odpowiada, a także na charakterystyce jej „tła kontrastowego” (czyli zbioru bądź zbiorów alternatywnych odpowiedzi na dane pytanie bądź pytania). Racje hermeneutyczne przemawiające na rzecz meta-filozofii mają więc także wymiar etyczny.

Pozostańmy jeszcze przy Ingardenie. Twierdził on, że „[w]ielość języków tzw. narodowych, a zwłaszcza wielość wyspecjalizowanych języków naukowych poszczególnych grup i szkół filozoficznych i siła nawyknienia do posługiwania się tylko językiem własnym, niechęć do myślenia w dowolnym języku [...] sprawia, iż wytworzyły się dziś prawdziwe mury między ludźmi i społecznościami różnych typów (naukowych, artystycznych, kulturalnych, religijnych), mury utrudniające, jeżeli zgoła nie uniemożliwiające, porozumienie się w wielu sprawach teoretycznych, a – co gorsza – praktycznych”²² (słowa te zapisał przed półwieczem, ale wątpię, by od tego czasu coś się zmieniło na lepsze). Oczywiście nie sposób podejmować dziś na nowo idei Gottfrieda Wilhelma Leibniza czy – sięgając jeszcze dalej w przeszłość – Ramóna Llulla, zapominając o tym, co o języku mieli do powiedzenia Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf czy choćby Paul Feyerabend (podejmujący problem niewspółmierności). Uważam, że powinniśmy jednak próbować tworzyć wspólny język filozoficzny – język, dzięki któremu dyskusje filozoficzne byłyby rzeczywistymi teoretycznymi dyskusjami, a nie – jak to się niestety nierzadko zdarza – usuwaniem językowych nieporozumień. Możliwie jednolity język filozoficzny mógłby też odegrać trudną do przecenienia rolę w upowszechnianiu (nauczaniu) filozofii – mnogość filozoficznych żargonów jest z pewnością jednym ze źródeł niechęci znacznej części społeczeństwa wobec filozofii. Zapewne stworzenie jednego języka, w którym dałoby się wypowiedzieć wszystkie dotąd

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. T e n ż e, *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, PWN, Warszawa 1987.

²² T e n ż e, *O dyskusji owocnej słów kilka*, s. 174n.

sformułowane tezy filozoficzne, a ponadto wypowiedzieć nowe idee, byłoby bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe. Nie sądzę jednak, by wynikało stąd, że prób takich nie warto podejmować – każdy, nawet cząstkowy sukces w walce z filozoficzną wieżą Babel byłby bardzo cenny. A o tym, że takie cząstkowe sukcesy są możliwe, świadczy na przykład *Spór o istnienie świata* Ingardena (w jednolitym języku zrekonstruował on w tym dziele kluczowe idee nader różnych doktryn metafizycznych) albo przywoływane już analizy Bogusława Wolniewicza.

Na koniec tych filozoficznych przemyśleń zadajmy retoryczne chyba pytanie: Jeśli nie my – filozofowie – to kto upowszechni w społeczeństwie kulturę dialogu? Politycy? Dziennikarze? Poeci? Ideolodzy? To do nas należy promowanie wzorców (standardów) racjonalnej i swobodnej dyskusji. Aby móc to czynić, powinniśmy w naszych własnych zawodowych dyskusjach standardów tych przestrzegać.

Tu przerwijmy nasze rozważania. Należałby jeszcze podjąć zagadnienie „polityki filozofii”, bez namysłu nad nią (choćby nad jej potrzebą) rozważania o ethosie filozofii są bowiem niepełne. To zadanie wymaga jednak realizacji w osobnym tekście.

Robert PIŁAT

RACJONALNOŚĆ DELIBERATYWNA

Czy filozofia, podejmując swoje zadania krytyczne, nie stawiała zawsze w opozycji do bieżących tendencji w kulturze? Czy czyniąc to, nie musiała raz po raz występować przeciwko samej sobie, widząc, że wiele jej pojęć i koncepcji stworzono bezkrytycznie, że narodziły się one jako dzieci epok i stylów? Problem polega na tym, że teraz filozofia – w krytycznym i jednocześnie samokrytycznym ruchu – kwestionuje samą dynamikę refleksyjnego samoodniesienia, które stanowiło jej istotę.

Artykuł ten zawiera rozwinięcie wykładu przedstawionego w ramach cyklu konwersatoriów poświęconych problematyce ethosu filozofii zorganizowanych przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Intencją organizatorów było sprowokowanie prelegentów do przedstawienia najważniejszych według nich problemów współczesnej filozofii. Wykład poświęciłem samowiedzy, nawiązując do wydanej właśnie wówczas książki *Aporie samowiedzy*¹. Ukazałem w niej trudności i paradoksy związane z poznawaniem istotnych własności samych siebie. Zadaniem wykładu – uzupełnionego i rozwiniętego poniżej – było sformułowanie pozytywnych postulatów filozoficznych wynikających z przeprowadzonej krytyki, wskazanie założeń pozwalających na poszukiwanie nowego pojęcia podmiotowości, które z kolei umożliwiłoby twórcze odnowienie ideału samowiedzy we współczesnej filozofii i kulturze.

IDEAŁ SAMOWIEDZY A KONDYCJA FILOZOFII

Dlaczego takie odnowienie ideału samowiedzy jest potrzebne? Wydaje się, że coraz lepiej zdajemy sobie sprawę, iż tradycyjne ideały filozoficzne znajdują się w poważnym kryzysie – istnieją bowiem w otoczeniu kulturowym, w którym filozofia nie odgrywa już wielkiej roli. Zaczynamy dostrzegać, że dociekania filozoficzne nie są oczywistą skłonnością umysłu, lecz zakorzenione są w pewnym normatywnym ideale. Bardzo dobrze ukazuje to problematyka samowiedzy. Wiadomo, że próba realizacji ideału samowiedzy prowadzi do licznych aporii, ponieważ akt poznawczy skierowany na istotę, która go dokonuje, nie przynosi wiążących tę istotę wyników, a pewna „reszta” związana z samym spełnianiem owego aktu (ze znanymi od wieków trudnościami, jak

¹ Zob. R. Piłat, *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

nieskończony regres w relacji do samego siebie, zmiana samego siebie jako przedmiotu refleksji pod wpływem refleksji czy konieczność decyzji o podjęciu decyzji) pozostaje niezrozumiała, niekiedy wręcz groteskowa. Co więcej, trudności te są tym dotkliwsze, im bogatsze środki angażujemy w samopoznanie. Dlaczego zatem ideał samopoznania wciąż funkcjonuje? Jest tak, jak sądzę, dlatego, że jego zaistnienie zmieniło poznawcze, moralne, a także duchowe *z a d a n i a*, jakie sobie stawiamy. Zadania te oddziałują na nas mocą pewnego *i m p e r a t y w u*. Imperatyw ten z kolei jest normatywną stroną pewnego rodzaju *w o l i*. Wiadomo, że siła takiej woli, a co za tym idzie, imperatywu, może osłabnąć lub nawet całkowicie zaniknąć, lecz nie sądzę, by się to już dokonało. Imperatyw samopoznania odradza się we wciąż nowych postaciach. Współczesne studia filozoficzne na ten temat – Ernsta Tugendhata², Manfreda Franka³, Paula Ricoeura⁴ czy Richarda Morana⁵ (by wymienić tylko kilku autorów) – dowodzą, że można o tych kwestiach twórczo myśleć, zachowując pełną świadomość powstających aporii. Wydaje się, że filozofia wciąż działa w obrębie *i d e a ł u* samopoznania. Karmi się pragnieniem, którego nie można odwołać tak, jak odwołuje się uznanie jakiegoś sądu po zapoznaniu się z odpowiednimi argumentami. Zanegowanie istniejącej przez wieki woli samopoznania, która stała się źródłem zobowiązania, prowadziłoby do całkowitej zmiany formy życia. Nie sądzę, by dało się nawet owocnie spekulować na ten temat – można sobie *w y o b r a z i ć* odrzucenie przez kulturę filozofii, lecz trudno byłoby kontynuować rozmowę w obrębie tego wyobrażenia. Oczywiście obraz kultury bez filozofii jest tak samo naturalny, jak przyjęcie do wiadomości, że istniały i istnieją wyrafinowane kultury, w których filozofia nigdy się nie pojawiła. Jeśli jednak chcielibyśmy tę naturalną prawdę zastosować do własnej kultury – kultury, w której filozofia powstała – stanęlibyśmy przed zagadką: Jaka forma duchowa powstałaby na skutek „odfilozoficznienia” kultury? Czy to możliwe, by przeoczyć moment, w którym takie odfilozoficznienie nastąpiło? A może filozofia zgodna z paradygmatem refleksyjnej samowiedzy jest już tylko złudzeniem? Być może język filozoficzny zgodny z tym paradygmatem, w którym wciąż wyrażamy różne myśli – w dyskursie politycznym, krytyce sztuki, rozmowach o sensie życia, szczęściu i słusznym postępowaniu – jest już tylko pustym słownikiem, który stopniowo zaczynają wypełniać inne sensy?

² Zob. E. T u g e n d h a t, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

³ Zob. M. F r a n k, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

⁴ Zob. P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁵ Zob. R. M o r a n, *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001.

Narzędziem samowiedzy miało być przede wszystkim refleksyjne samoodniesienie. Trzeba jednak powiedzieć, że dzisiejsi filozofowie mają z tym narzędziem coraz większe trudności. Najważniejsze z nich pochodzą przy tym z samej filozofii, która z niespotykaną wcześniej siłą przekonywania zwróciła się przeciwko własnym podstawom, kwestionując takie pojęcia, jak: podmiotowość, tożsamość, metafizyczne ugruntowanie normatywności, sens i normatywność prawdy. Krytyka ta jest wprawdzie wielkim osiągnięciem filozofii realizującej swoje krytyczne zadanie, lecz intensywność demaskacji samowiednego podmiotu dawno przekroczyła pewien poziom „alarmowy” – dotknęła bowiem obszaru, który powyżej nazwałem wolą życia w świetle pewnego ideału. Wola ta nie jest czymś osobnym w stosunku do samego życia – można ją nazwać życiem rozumianym jako *dążeń i e*, a nie tylko jako trwanie. Dlatego woli tej nie można wycofać w taki sam sposób, jak wycofujemy wolę uczynienia czegoś, świadomi, że możemy ją jeszcze przywrócić. Zakwestionowanie woli stanowiącej dotąd istotę przedsięwzięcia filozoficznego jest głęboką i być może nieodwracalną zmianą samego życia. I taka właśnie zmiana zachodzi we współczesnej kulturze. W nauce, sztuce i codzienności – parafrazując podtytuł książki, do której nawiążę kilkakrotnie w trakcie tych rozważań – zachodzi proces wyzwalań się z filozoficznego porządku myślenia. Wzrasta liczba myślicieli, którzy traktują filozoficzną tradycję jako obciążenie, a nie szansę rozwoju człowieczeństwa; co więcej, samo pojęcie „rozwój człowieczeństwa” mogłoby dziś zostać zaliczone do owego obciążającego bagażu martwej tradycji. Słownictwo tego rodzaju odrzucano już na wiele sposobów, przeprowadzając krytykę: kartezjańskiego podmiotu, przesądów oświecenia, metafizyki, fundamentalistycznej normatywności w etyce i estetyce, pojęcia prawdy oraz ideału jedności wiedzy, osobowej tożsamości i wielu innych tradycyjnych pojęć i ideałów. Te akademickie krytyki były jednak – jak sadzę – tylko odbłaskiem procesów emancypacyjnych (wyzwolenia z władzy metafizycznej i epistemologicznej wykładni ludzkiego bytu), które dokonywały się w wielu niezależnych od filozofii dyskursach i praktykach. Radykalne krytyki filozoficzne zwrócone przeciwko filozofii były czymś zgoła innym – wyrażały bowiem wciąż tę samą wolę, szukając jej nowej formy, co uwidoczniło się w natychmiastowym powstawaniu nowych prądów filozoficznych. Dzisiaj zakwestionowanie woli, której wyrazem jest filozofia, wpływa spoza niej i nie da się mu przeciwdziałać jej własnymi środkami.

Można jednak zapytać: Czy nie tak właśnie było zawsze? Czy filozofia, podejmując swoje zadania krytyczne, nie stawała zawsze w opozycji do bieżących tendencji w kulturze? I czy czyniąc to, nie musiała raz po raz występować przeciwko samej sobie, widząc, że wiele jej pojęć i koncepcji stworzono bezkrytycznie, że narodziły się one jako dzieci epok i stylów? Tak było w istocie. Problem polega na tym, że teraz filozofia – w krytycznym i jednocześnie sa-

mokrytycznym ruchu – kwestionuje samą dynamikę refleksyjnego samoodniesienia, które stanowiło jej istotę. Wielu współczesnych myślicieli wyraziło aprobatę dla kształtowania życia innymi środkami (na przykład za pomocą idei dziejowości, otwartości, komunikacji, tworzenia samego siebie czy demokratycznego współlistnienia projektów życia). Aprobata ta obejmuje jawny postulat odłączenia refleksyjnego samoodniesienia od tych procesów, a nawet jawną wrogość do samoodniesienia jako swoistej internalizacji przymusu.

SPRAWCZOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

We wspomnianej pracy *Aporie samowiedzy* starałem się pokazać, że ideału samowiedzy warto bronić z kilku powodów, z których najważniejszy stanowi zachowanie zdolności do przypisywania sobie czynów, a tym samym odpowiedzialności. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Przypisanie sobie czynu to akt niezwykle złożony, ponieważ obejmuje relację do pewnej klasy aktów, aktualnych jednostkowych czynów, dyspozycji do tego rodzaju czynów oraz modi czasowych czynów. Wymaga ono również publicznego przyznania zrozumiałego dla innych (a tym samym zakładającego interpretatora), uznania własnych cech harmonizujących z przypisywanymi sobie czynami oraz wartościowania tego, co przypisane. Prawdopodobnie należałoby wymienić kilka innych składników. Powstaje pytanie, jaki udział w tej złożonej relacji ma refleksyjne samoodniesienie. Znamy filozoficzne koncepcje, w których udział ten jest wielki i decydujący. Na przykład w filozofii praktycznej Kanta człowiek powinien umieć odnieść swoje działanie do samej racjonalnej woli. Z istoty rzeczy jest to relacja wewnętrzna, refleksyjna. Powstaje jednak wątpliwość, czy Kantowska naczelną maksyma rzeczywiście coś nakazuje, czy tylko porządkuje już obecne pole nakazów i zakazów. Tym bowiem, co odnosimy do samych siebie, są czyny, które już wcześniej cechuje sens i wartość moralna – oczywiście jest bowiem, że tylko na gruncie wcześniejszego wartościowania pojawia się problem, czy wolno mi (bądź czy muszę) przypisać sobie dany czyn oraz to, czy przypisanie (przeciwstawione nieprzypisaniu) w ogóle stanowi problem. Tworzenie maksym racjonalnej woli zakłada więc istniejącą moralność (system wartościowania czynów), który z kolei opiera się na założonym i nieobjaśnionym gruncie pierwotnej odpowiedzialności – pierwotnego *s a m o p r z y p i s a n i a*, które nie może tym samym spełniać racjonalnego kryterium przypisania odpowiedzialności. Obecność tego założenia pokazuje na przykład Ludger Heidbrink w książce o działaniu w warunkach niepewności⁶. Autor ten dowodzi, że

⁶ Por. L. Heidbrink, *Handeln in der Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2007, s. 47.

skoro aksjologiczne założenia teorii odpowiedzialności pozostają u podstaw nieujawnione, to teoria ta może opierać się na zupełnie innych podstawach, niż tradycyjnie zakładano. Heidbrink referuje na przykład pogląd Lothara Schäfera⁷, że właściwą podstawę odpowiedzialności – w odniesieniu do szerszych skutków cywilizacji technicznej – stanowi ludzkie ciało, jego zdrowie, dobrostan i wrażliwość. W imię cielesnego współodczuwania powinniśmy promować odpowiednie zasady ogólne – jak niegdyś Kant konstruował ogólne zasady etyczne na podstawie zastanej moralności chrześcijańskiej. Fakt, że między tymi dwiema propozycjami zachodzi *j e d y n i e a n a l o g i a*, stawia nas w zupełnie nowej sytuacji. Analogia jest relacją słabą i nie wymusza rozstrzygnięcia, co stanowi *w ł a ś c i w y* fundament odpowiedzialności za własne czyny. Podstawowa decyzja pozostaje tu całkowicie arbitralna.

Pytania o podstawę refleksyjnego samoodniesienia trzeba więc stawiać bardziej radykalnie, niż to uczyniłem w *Aporiach samowiedzy*. Należy rozważyć nie tylko status poznawczy czy normatywny relacji do samego siebie – co zaprzętało wówczas moją uwagę – lecz bytowe określenie tej relacji. Pytanie brzmi: Jakie jest miejsce w świecie bytu zdolnego – przy wszystkich niedoskonałościach – do przypisywania sobie czynów i do podejmowania odpowiedzialności *n a m o c y w e w n ę t r z n e g o s a m o o d n i e s i e n i a*? Jak wiadomo, odpowiedzi na to pytanie udzielił na swój sposób Martin Heidegger. Uczynił to w kilku odsłonach: najpierw opisał istotę ludzką jako osadzoną w pewnej rzeczywistości (niem. *Dasein*), lecz przy tym nieugruntowaną (rzucaną w świat). Napięcie między osadzeniem a nieugruntowaniem sprawia, że da się myśleć o własnym byciu w kategoriach ekstaz – sposobów usytuowania w świecie – nie zaś w kategoriach stałej relacji do świata czy do samego siebie. Poszukiwanie takiej relacji uznał Heidegger za intelektualistyczny przesąd nowożytnej filozofii. Jeśli jednak określenia takie, jak „bycie ku śmierci”, „ekstazy czasowe”, „współbycie” czy „troska” mają sens, to własny byt, o którym tu mowa, musi cechować fundamentalne *o t w a r c i e*. W swoich późniejszych analizach myśliciel ten szukał głębszego źródła owego otwarcia i dostrzegł je w samym języku. To, co jest w obrębie bytu, pozostaje w relacjach, które same są rodzajem bytu, przedmiotowość zaś stanowi zasadniczą kategorią służącą do opisu panujących w tym obszarze związków. Bycie natomiast nie jest kolejnym abstrakcyjnym przedmiotem czy funkcją dodaną do tego, co jest. Bycie to wzajemna przynależność, której „strażnikiem” jest język jako taki. Tylko w języku, szczególnie w języku poetyckim, odsłaniane są wzajemne związki, których nie można sprowadzić do relacji podmiotu do świata czy do siebie samego.

⁷ L. S c h ä f e r, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

Heideggerowska krytyka optyki podmiotowej postawiła w zupełnie nowym świetle problem samowiedzy, autoaskrypcji (samoprzypisania) własności i czynów, a także odpowiedzialności. Cała ta problematyka stała się częścią hermeneutyki nakierowanej na samorozumiejące bycie. Ostateczną bazą odpowiedzialności jest autentyczność, otwartość, rozumienie – a wreszcie prawda jako ujawnianie się samego bycia. W monografii *Dlaczego prawda?*⁸ Barbara Tuchańska wygłasza zwięzłą i celną krytykę podejścia Heideggera: nie jest ono wrażliwe na wielość języków i innych praktyk ludzkich – w istocie w ogóle nie respektuje ludzkiej wielości i odrębności. Otwarcie bytu i – w jego obrębie – człowieka realizuje się bowiem w języku, który w koncepcji Heideggera zamienia się w o g ó l n y fenomen mowy. Kiedy już filozof zmuszony jest odwołać się do konkretnych języków – a czyni to często – poprzestaje na analizach greki czy niemieczyzny, niejako wpatrzony w wyłaniające się tam sensy. To oczywiście nieuniknione, że punkt widzenia filozofa jest ograniczony. Jednakże pogodzenie roszczenia do ujęcia pewnej całości (zaspokojenie filozoficznej aspiracji) z jednoczesnym uznaniem owej ograniczoności jest bardzo trudne i Tuchańska słusznie twierdzi, że Heideggerowi się to nie udało⁹.

Ważna jest też zawarta w tym samym fragmencie jej książki dyskusja autorki z Hansem Georgiem Gadamerem, w której pokazuje ona, że Gadamerowska hermeneutyka zbudowana została na fałszywej opozycji prawdy jako metodyczności (w nauce) i prawdy jako rozumienia (w wielu innych dziedzinach życia i kultury, na przykład w sztuce). Zdaniem Tuchańskiej nauka nie opiera się na samej metodyczności, lecz posługuje się wieloma praktykami ustanawiania prawdy. Rozmowa, przedrozumienie, zlewianie się horyzontów i inne ważne kategorie Gadamerowskiej hermeneutyki mają zastosowanie również w analizie praktyki naukowej. Jeśli jednak opozycja, od której zaczyna Gadamer, jest chybiona, to i jego pojmowanie rozumienia i prawdy okazuje się w jakiś sposób wadliwe – zmierza mianowicie do uzyskania k o l e j n e g o f u n d a m e n t u, co autorka uważa za tyleż błędne, co zbyt proste. Istnieje wiele dyskursów prawdziwościowych, każdy z nich nakierowany jest na realizację swoistych wartości. Wartości z kolei nie dadzą się sprowadzić do jednej aksjologicznej podstawy – dobra – z której wynikają wszystkie inne, lecz raczej pochodzą z samego wzajemnego odniesienia bytów, są wyrazem ich proporcjonalnego roszczenia do istnienia.

Wszystkie te wnioski zasługują na uwagę, ponieważ odcinają pewną drogę filozoficznego myślenia, która nie doprowadziła do dobrych rezultatów. Droga ta polega na poszukiwaniu wciąż głębszej i głębszej bytowej podstawy klu-

⁸ Zob. B. T u c h a Ń s k a, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012.

⁹ Por. tamże, s. 124-129.

czowych dla życia relacji (w przypadku rozważań Tuchańskiej chodzi głównie o prawdę). Poszukiwania te kończą się przenoszeniem aporii na głębszy poziom, a pojawiające się tam kategorie, takie jak Heideggerowska otwartość, odwołują się do swoistej, by nie powiedzieć idiosynkratycznej koncepcji ontologicznej, kulminującej w obrazie bycia odkrywającego się w mowie. Jakkolwiek sugestywny byłby to obraz, pozostaje tylko obrazem – jednym z wielu. Warto pamiętać, jak często po wystąpieniu któregoś z wybitnych filozofów (na przykład Hegla, Nietzschego, Heideggera czy Wittgensteina) ogłaszano koniec filozoficznej drogi, lecz owe „końce” okazywały się wstydliwymi dla filozofii złudzeniami.

We własnych analizach na temat ontologicznego statusu prawdy Barbara Tuchańska stara się zachować najważniejszą intuicję hermeneutyczną – założenie o ontologicznej otwartości ludzkiego bytu – nadając jej rysy zarazem mniej, jak i bardziej uniwersalne niż czynił to Heidegger. Ujęcie Tuchańskiej jest bardziej uniwersalne, ponieważ za formę otwartości, w której zachodzą praktyki ustanawiające prawdę, uważa ona wielość – wychodzi zatem poza analizę jednostkowej egzystencji. Twierdzi, że istnieje wiele praktyk – w nauce, sztuce i codziennej komunikacji – których istotą jest otwartość i rozumienie. Sprowadzanie ich do jednej zasadniczej postaci ontologicznej – manifestacji samego bycia – uznaje ona za niecelowe. Jej propozycja nie zmierza do uniwersalności przez wskazanie podstawy wszelkich praktyk prawdziwościowych, lecz pozostawia wielość jako właściwą i nieredukowalną podstawę bytową.

Autorka zajmuje się w swojej książce problematyką prawdy, lecz sądzę, że sedno jej krytyki dotyczy również interesującej mnie tu kwestii sprawczości i odpowiedzialności. Te same wątpliwości, które można żywić w stosunku do wskazywania tylko jednej, kanonicznej relacji do świata, która jest nośnikiem prawdziwości, trzeba też sformułować w odniesieniu do analogicznego redukowania ludzkiej sprawczości i odpowiedzialności. Jak dotąd, wnioski Tuchańskiej w kwestii prawdy dobrze korespondują z moimi wnioskami dotyczącymi samoodniesienia: nie sposób wskazać jednej, kanonicznej relacji do samego siebie, która mogłaby służyć za podstawę samowiedzy, sprawczości i odpowiedzialności; w różnych dziedzinach życia są to – jak się zdaje – różne relacje. Krytyczny dystans w stosunku do unifikujących teorii ontologicznych jest tu bardzo potrzebny.

DEFLACYJNY DUCH WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

Po uznaniu krytycznych argumentów Barbary Tuchańskiej, muszę jednak stwierdzić, że jej pozytywne stanowisko pozostawia niedosyt i nie pozwala na restytucję ideału samowiedzy w sensie wyłożonym powyżej. Otóż wielość

praktyk ustanawiających prawdę jest j a k o t a k a niezrozumiała – można ją przedstawić jedynie jako przygodną, historyczną wielość. Oczywiście użycie tu słowa „przygodna” jest ryzykowne, ponieważ jest to filozoficzny antonim słowa „konieczna”, a zatem wprowadza pewien filozoficzny osąd, który należy do języka właśnie poddanego krytyce. Taka czy inna interpretacja wyrażenia „niezrozumiała” (zarówno zawierająca słowo „przygodna”, jak i niewykorzystująca go) nie jest jednak bardzo istotna. Intuicja niezrozumiałości jest tu pierwotniejsza niż hipotezy dotyczące semantyki słowa i przyczyn zjawiska. Niezrozumiałość, którą mam tu na myśli, wyraża się w braku związku między podanym wyjaśnieniem a wewnętrznym zobowiązaniem. Inaczej mówiąc, podane wyjaśnienie nie ma m o c y n o r m a t y w n e j i wyczerpuje się w krytyce innej normatywności – lecz negacja pewnej normy sama nie jest normą. Normatywność związana ze znaczeniami, pojęciami, ideami, aktami poznawczymi i uczuciami polega na koniecznym zobowiązaniu się do czegoś osoby, która w istotny sposób przeżywa te stany (odpowiednio: rozumienia, spełniania i przeżycia). Rozważania Tuchańskiej nastawione są wprawdzie na normatywność, lecz taką, która realizuje się w dziedzinie przedmiotowej objętej przez jej wyjaśnienia, w zbiorze norm wyjaśnianych przez proponowaną koncepcję. Niejasna pozostaje jednak normatywność związana z samą koncepcją, czyli z tezą o relatywnej normatywności realizowanej przez wielość praktyk i dyskursów. Jaki zobowiązujący sens wynika z przyjęcia tej optyki filozoficznej? W nauce pytania takie powstają jedynie na jej dalekich obrzeżach i być może wcale nie są istotne. Nie pytamy wszak, jaki wewnętrznie zobowiązujący sens ma dla nas teoria względności – oprócz wyjaśniania tego, do czego wyjaśnienia została stworzona. Jedynie w żartach, których przykład znajdujemy w sztuce Witkacego *Gyubal Wahazar*¹⁰, w literaturze science fiction lub w zabobonnych lękach osób nieorientowanych teorie naukowe pojawiają się jako swoiste fenomeny obdarzone własną siłą oddziaływania – jako zagrożenie lub dobroczynne oświecenie. Z koncepcjami filozoficznymi jest inaczej. Treść wyjaśniająca i wewnętrzne zobowiązanie oparte na akceptacji tej treści są nierozłączne, a związek ten jest poważny. Można oczywiście krytycznie zawiesić akceptację treści czy odnieść się do niej z ironią i w ten sposób zawiesić też zobowiązanie, lecz postawa taka nie narusza owego wewnętrznego związku. Wydaje mi się, że rozpowszechniona dziś pragmatyczna i pluralistyczna optyka nie może oddziaływać normatywnie, ponieważ z definicji nie

¹⁰ „II DAMA: Tam jest ON! Nasz władca! Jedyny pan wszystkich żywiołów i bezkresnych pól ogólnej grawitacji! II BABA: Wariatka! Ona myśli, że nikt z nas nie zna teorii Einsteina. Teraz już w szkole średniej uczą bezwzględnego rachunku różniczkowego. I BABA: Niech żyje Gauss! Niech żyją ogólne współrzędne! Wszyscy wiemy już, co to są tensory!!!”. S.I. Witkiewicz, *Gyubal Wahazar*, w: tenże, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1979, s. 105.

istnieje żaden jej odpowiednik w obrębie samowiedzy podmiotu. Samowiedzą współczesnego filozoficznego podmiotu jest brak samowiedzy.

Przyznanie, że czegoś nie wiemy, jest – rzecz jasna – częścią krytycznego myślenia i ściśle przynależy do filozofii, lecz wskazana wyżej niewiedza nie może być nawet *n a z w a n a* niewiedzą: nie ma ona w istocie żadnej nazwy, nie leży w polu obserwacji. Mówiąc radykalnym kantowskim językiem, należałoby ją nazwać niewiedzą oświeconą – której w dalszych rozważaniach chcę przeciwstawić nie tyle wiedzę, ile niewiedzę nieoświeconą. Wydaje się zatem, że rezygnując z fundacjonizmu w dziedzinie prawdy, jednocześnie pozbawiamy się uchwytnej relacji do samych siebie – relacji rozumianej jako zbiór zaangażowań w różne praktyki z ich wewnętrznymi normami. Również świadomość własnego sprawstwa i odpowiedzialności musi być ograniczona do tych praktyk. I tak Hans Lenk¹¹ wymienia cztery typy odpowiedzialności z przypisanymi im swoistymi praktykami: odpowiedzialność za skutki działań (praktyki prewencyjne), odpowiedzialność za pełnione role i zadania (odpowiedzialność instytucjonalna, zawodowa, zachowania lojalnościowe, dbałość w działaniu), odpowiedzialność moralna (dialog wewnętrzny, praca sumienia, podzielenie osądów moralnych z innymi w obrębie społeczeństwa oraz instytucji) oraz odpowiedzialność prawna (obiektywne obwinienie i zasądzenie, stwierdzanie przestępstwa).

Rozbicie odpowiedzialności na pewną liczbę odmian i procedur stwierdzania (przypisywania, przysądzania) ma zalety praktyczne: rozbicie to jest wartościowym produktem kultury i służy konkretnym celom, mieszanie odmian i procedur stanowi regres i wprowadza chaos. Czym innym jednak jest mieszanie dobrze rozróżnionych kategorii, a czym innym obejmowanie ich pewnym syntetycznym pojęciem. To ostatnie jest potrzebne, ponieważ wielość praktyk nie przekłada się na wielość *p o d m i o t ó w* praktyk. Nie sądzę, by krytyka fundacjonizmu w filozofii teoretycznej (w odniesieniu do prawdy) i praktycznej (w odniesieniu do sprawczości i odpowiedzialności) prowadziła automatycznie do skutecznej krytyki tradycyjnych poszukiwań *i n t e g r a l n e g o p o d m i o t u* myślenia i działania. Oczywiście taka krytyka istnieje i pewna jej odmiana zasługuje na uwagę, jak dokonana przez Michela Foucaulta zamiana zadania poznania samego siebie na zbiór technik, dzięki którym tworzymy samych siebie. Foucault przedstawił argument, któremu nie sposób się niemal przeciwstawić: jednostronny nacisk na poznawanie samego siebie pozbawia inne rejestry kierowania sobą swoistych jakości i wartości, a tym samym pozbawia życie tego, co tradycyjnie nazywano *d e c o r u m* – kulturowych dyspozycji, cech, zdolności, stanów, przyjemności i nawyków, które wszystkie przyczyniają się do osiągnięcia pożądanej formy życia. W pracy *Aporie sa-*

¹¹ Por. H. L e n k, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, s. 27n. Por. też: H e i d b r i n k, dz. cyt., s. 36.

mojedy próbowałem dyskutować ze stanowiskiem Foucaulta, lecz obecnie widzę potrzebę wypracowania odpowiedzi celniejszej. Obecne rozważania mają utorować drogę takiej odpowiedzi.

Podsumowując, wątpliwości w sprawie epistemologicznego i metafizycznego fundacjonizmu prowadzą do uznania wielości praktyk tworzących prawdę w nauce, sztuce i życiu codziennym. Jednak ów akt afirmacji nie wiąże się z żadnym istotnym zobowiązaniem. Skupia się raczej na krytyce tradycyjnych zobowiązań. Nie da się uniknąć pytania, w jaki sposób ową wielość praktyk czyni się wewnętrznym zobowiązaniem, czyli samozobowiązaniem podmiotu. Wyjściem z trudności nie jest demontaż samego podmiotu, ponieważ w ten sposób nie udziela się odpowiedzi na pytanie, lecz tylko je usuwa.

A jednak można sobie wyobrazić bardziej krytyczny ruch, w którym również sam podmiot pojmowany jest zgodnie z modelem nieredukowalnej wielości praktyk i dyskursów. Trzeba tylko zapobiec bezkrytycznemu uznawaniu samej zasady wielości, której treść zostaje przemilczana. Jest to możliwe dzięki założeniu i r o n i i jako konstytutywnej dla bycia podmiotem. Angażując się w wiele nieredukowalnych wzajemnie praktyk, dokonujemy ironicznego przesunięcia swoich osobistych zasobów – myślimy i mówimy na różne sposoby w różnych kontekstach – sens tych przemieszczeń jest ironiczny. Nie znaczy to, że są one puste, lecz że ich sens dany jest jedynie przez to, co nim nie jest. Dobrym przykładem takiej strategii jest projekt filozoficzny przedstawiony w ostatniej książce Szymona Wróbla *Lektury retroaktywne*¹². Autor wychodzi od znanych – i wspomnianych już tutaj – krytyk silnych postaw zorientowanych na tożsamość podmiotu i uniwersalne zasady. Podsumowuje te wątki krytyczne następująco: „Myślę, że wolność podmiotu myślącego, tj. sceptyka zawieszającego, to nade wszystko wolność wynikająca z uwolnienia się od obsesji ostatecznego uprawomocnienia. Misję takiego uprawomocnienia wzięła na siebie filozofia, a potem socjologia z obawy przed sceptycyzmem, który uważała za intelektualnie i moralnie nieakceptowalny. Dla sceptyka myśleć oznacza posługiwać się zasobami pojęć samej filozofii, psychoanalizy, sztuki oraz myślenia potocznego, ze swobodą wyzwoloną przez rozpoznanie rozmaitych znanych już sposobów myślenia. Myśleć oznacza unikać ślepych zaułków dyskursów «domkniętych» na własne pojęcia, czyli dogmatycznych i uwodzących absolutyzmem swych konstrukcyjnych roszczeń. Dla sceptyka – filozofia i historia, psychoanaliza i sztuka nie dążą do wiedzy, są wyłącznie praktykowaniem inteligentnego, myślącego życia, a więc czynnością życia samego, nie zaś jej transcendentnym produktem”¹³.

¹² S. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Universitas, Kraków 2014.

¹³ Tamże, s. 34.

Wydaje się, że nie ma nic naturalniejszego niż uznanie, że każda normatywność jest „czynnością życia samego”. Życie staje się tu szczególną kategorią poza kategoriami – niczym postulowane przez Karla Jaspersa quasi-kategorie zwane obejmującymi. Są to całości, których jedyną nową treścią, dodaną do tego, co obejmują, jest właśnie to, że obejmują. Jaspers bronił nietrywialnego charakteru tej idei, ponieważ owo obejmowanie rozumiał jako nadawanie jedności wszelkiej doświadczanej czy pomyślanej wielości, a to z kolei uznawał za przejaw podstawowego ludzkiego instynktu: według tego filozofa we wszystkim, co myślimy, czego doznajemy i co robimy, szukamy jakiejś postaci jedności¹⁴. Włączenie takich kategorii, jak życie, praktyki czy dyskursy, do grupy owych jednoczących quasi-kategorii jest kuszące – i zapewne dałoby się bronić – lecz sądzę, że zarówno Barbarze Tuchańskiej, jak i Szymonowi Wróblowi chodzi o coś więcej: nie dążą oni do stworzenia nowych kategorii stanowiącego powtórzenie strategii fundacjonistycznej. Akceptują n i e c i ą g ł o ś ć pomiędzy praktykami a dyskursami. Nieciągłość ta manifestuje się jako mowa ironiczna, jako „swoboda w używaniu rozumu”, twórczość, zdolność zmiany języka i perspektywy.

Zyski z takiej postawy są niebagatelne: Oto zamiast metafizycznego ugruntowania normatywności otrzymujemy projekt oparty na wolności i empatii. Dynamika podmiotu jest dla niego obecna pod postacią dostępną krytycznemu doświadczeniu – jako pewna gra, w którą uwikłany jest zarówno popęd, jak i interakcje z innymi ludźmi (strategie psychoanalityczne są dobrym wyrazem tej dostępności). Gra ta toczy się o konkretne dobra – jest ona obciążona konkretnym, materialnym – chciałoby się powiedzieć – ryzykiem, które dla ludzkiej rozumności jest najlepszym sposobem pojmowania bycia w świecie. Sądzę jednak, że sformułowany wyżej cel nie zostaje osiągnięty: nie przybliżamy się, lecz raczej oddalamy od ustanowienia związku między obrazem samego siebie a samozobowiązaniem. Związek ten jest istotą kierowania samym sobą. Swoboda w tym kierowaniu nie może oznaczać przemieszczenia o d c z e g o ś ani też i r o n i c z n e j substytucji, ponieważ stanowią one formy ucieczki przed odpowiedzialnością. Postawy te – wraz z innymi składowymi opisanymi przez Wróbla, jak sceptycyzm, słabe pojęcie podmiotu czy odkrywanie potencjału mowy – powinny być, jak sądzę, postrzegane na tle szerszych zmagania z tragiczną kondycją, w której właśnie zawodzi nas mowa i rozumne kierowanie sobą. To, co zawodzi, nie może być czynione regułą. Ani sceptycyzmu, ani ironii, ani dyskursywnych nieciągłości nie wybiera się, lecz popada się w n i e z k o n i e c z n o ś c i, pod wpływem z a w o d u, który sprawiają nam, odpowiednio, poznanie, mowa i komunikacja. W koncepcji

¹⁴ Por. K. J a s p e r s, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 84.

ślabego, ironicznego podmiotu, podobnie jak w poprzednio omówionej wizji nieredukowalnej wielości praktyk prawdziwościowych, zawód ten pozostaje ukryty – nie możemy z m i e r z y ć s i ę z naszym rozczarowaniem.

Ów rys rozczarowania, który leży u podłoża sceptycznego ducha epoki nowożytnej uchwycił przenikliwie Stanley Cavell w swoich studiach o Szekspirze, szczególnie w komentarzu do *Hamleta*¹⁵. Według Cavella nowożytny duch sceptycyzmu, wyrażony wcześniej przez Montaigne’a, a następnie przez Kartezjusza, obecny jest – ze wszystkimi swymi konsekwencjami – w tragediach Szekspira. W odróżnieniu od starożytnego sceptycyzmu skupionego na sztuce życia w niepewnym świecie, sceptycyzm nowożytny stawia pytanie o możliwość życia w świecie pozbawionym ugruntowania. Jest to zupełnie nowy rodzaj niepewności – dostrzegany przez refleksyjny umysł i oddziałujący nań nawet wtedy, gdy w sferze faktów nic złego się nie dzieje, a poczucie materialnej władzy nad światem narasta. Hamlet dochodzi w pewnej chwili do przekonania, że dana mu będzie dostateczna wiedza, by mógł kierować swoim życiem. Doznaje jednak rozczarowania i reaguje na ten zawód z całą zrodzoną z rozpacz gwałtownością. Konsekwencje jego rozczarowania wykraczają poza kwestie poznawcze, a w oczach nowożytnego podmiotu uniemożliwiają pełne zaistnienie i tożsamość (mówiąc słowami Cavella, Hamlet nie może się urodzić¹⁶).

PODMIOTOWOŚĆ PROSPEKTYWNA

We współczesnych sporach filozoficznych jesteśmy wciąż dziedzicami owego poczucia nieugruntowania. Podkreśliłem wcześniej słuszność krytyki fundacjonizmu jako uporczywie powtarzanej i nieskutecznej walki z epistemicznym i egzystencjalnym rozczarowaniem uczestnika szeroko pojętej kultury Zachodu. Lecz uznając słuszność krytyki, przeciwstawiłem się petyfikowaniu stanu rozczarowania za pomocą projektu słabego, ironicznego podmiotu, czy też projektu prawdy rozpisanej na nieredukowalną wielość dyskursów i praktyk. Poszukując innego rozwiązania, chcę zaproponować ujęcie perspektywne, w którym niepewność świata i nieugruntowanie nie stanowi już przeszkody, lecz p o z y t y w n ą podstawę konstytucji podmiotu. To, że traktujemy samych siebie jako podmioty swoich stanów, własności i działań, możliwe jest nie za sprawą nieodkrytych jeszcze metafizycznych podstaw, ani też – zgodnie z opozycyjnym scenariuszem – wskutek uczestnictwa w wielu

¹⁵ Zob. S. C a v e l l, *Hamlet's Burden of Proof*, w: tenże, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 179-191.

¹⁶ Por. tamże, s. 187.

grach społecznych i językowych z ich specyficznymi wartościami. Konstytucja podmiotu zachodzi się raczej w *d e l i b e r a c j i*, czyli w tej fazie podejmowania decyzji, kiedy naprawdę znajdujemy się w relacji do niepewnego świata – niepewnych przyszłych stanów rzeczy. Ten przyszły stan świata nie jest nam jednak dany w sposób niejasny, zagadkowy – w tragicznej postaci zderzenia pragnienia z rzeczywistością, a co za tym idzie rozczarowania. Dany jest on raczej w racjonalnej konstrukcji, na którą składają się przyszłe dobra i prawdopodobieństwa zdarzeń uporządkowane relacją subiektywnej preferencji. Być podmiotem zdolnym do sprawstwa i odpowiedzialności to być racjonalnym uczestnikiem *p r z y s z ł e g o* świata. Racjonalna deliberacja jest formą, w jakiej realizuje się to uczestnictwo, analogicznie do tego, jak nasze uczestnictwo w demokracji – enigmatyczne i wielopostaciowe – realizuje się w okazjonalnych wyborach politycznych.

Racjonalna deliberacja ma strukturę, którą od kilkudziesięciu lata stara się opisać teoria decyzji. Jej początkowa wersja (teoria Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna) była imponująca pod względem matematycznym, lecz grzeszyła nadmiarem racjonalistycznych założeń o całkowitej racjonalności podmiotu i jego kompetencji do oceny prawdopodobieństwa¹⁷. Rozwijająca się równolegle subiektywistyczna teoria decyzji (Franka Ramseya, Bruna DeFinettiego i Leonarda Savage'a)¹⁸ zminimalizowała te założenia, ograniczając je do stosunkowo prostych aksjomatów dotyczących preferencji. Największym osiągnięciem tej teorii jest przeprowadzony przez Savage'a dowód, że zbiór respektujący ten aksjomat zawiera implícite pojęcie prawdopodobieństwa, które zgodne jest z aksjomatyką rachunku prawdopodobieństwa¹⁹. Ponieważ rachunek prawdopodobieństwa odgrywa tak ważną rolę w naukowym poznaniu świata, można powiedzieć, że subiektywistyczna teoria decyzji przerzuca most między czysto subiektywnym, zdawałoby się arbitralnym orzekaniem a strukturą rzeczywistego świata. Wystarczy tylko, by podmiot postępował w sprawie swoich preferencji racjonalnie.

Przedstawione powyżej ujęcie ma swoje słabości, ponieważ pomimo bardziej realistycznego podejścia do ludzkiej racjonalności niektóre aksjomaty subiektywistycznej teorii decyzji narzucają wciąż zbyt silne warunki racjonalistyczne. Ponadto nie jest jasne, w jaki sposób własny system preferencji sprawdza się w świecie, w którym nieustannie pojawiają się nowe doświadczenia i z którego napływają wciąż nowe informacje. Instrumentem teoretycznym służącym do opisu tej dynamiki jest teoria uczenia się zgodnie

¹⁷ Por. M. P e t e r s o n, *An Introduction to Decision Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 94-103.

¹⁸ Por. tamże, s. 143-156.

¹⁹ Por. tamże, s. 150n.

z regułą Bayesa, czyli stopniowego (trzeba dodać: powolnego) zmieniania subiektywnych ocen prawdopodobieństwa zdarzeń, a tym samym ostatecznych użyteczności związanych z własnym działaniem pod wpływem nowych informacji. Liczne badania²⁰ pokazują jednak, że w rzeczywistym podejmowaniu decyzji nie postępujemy w ten sposób; mamy skłonność do podejmowania decyzji „na skróty”, za pomocą szybkich, lecz zawodnych heurystyk, które sprawdzają się tylko w standardowych warunkach. Zasada „przełączania się” z trybu heurystycznego na deliberatywny nie jest znana, choć poświęcono tym kwestiom wiele badań formalnych i empirycznych.

Pomimo swoich wad subiektywistyczna teoria decyzji jest źródłem ważnego impulsu dla filozoficznej koncepcji podmiotu i pozwala inaczej spojrzeć na sygnalizowane wcześniej problemy, a tym samym na zadania filozofii, które związałem z pozycją podmiotu – racjonalnego, odpowiedzialnego sprawcy czynów – w świecie. Otóż teoria ta promuje *d e l i b e r a t y w n y* stosunek do przyszłości. To nie realna relacja do przeszłych stanów świata, lecz raczej rozmyślanie o przyszłości i własnym działaniu konstytuuje ludzką podmiotowość. Osoby działające bez takiej deliberacji nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie dokonały bowiem wyboru osobistej podstawy własnego działania. Drugą składową tej teorii jest *n o r m a t y w n o ś ć* wyrażająca się w wymaganiu racjonalności. Osoby nieracjonalne, czyli takie, które nie potrafią ustanowić wzajemnego związku między swoimi preferencjami ani związku między preferencjami a działaniami nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie są bowiem w stanie przyjąć za to działanie odpowiedzialności. Ponadto deliberacja jest nie tylko stosunkiem do świata (przyszłych stanów rzeczy), lecz przede wszystkim stosunkiem do samego siebie²¹. Nie chodzi o to, by dosłownie stosować do siebie wysoce abstrakcyjne teorie stworzone jedynie dla pewnego wycinka ludzkiego działania – głównie ekonomicznego. Taki obraz siebie byłby fałszywy empirycznie i zbyt restrykcyjny w sensie normatywnym. Chodzi o minimalny model pozwalający na dostęp do tego poziomu samego siebie, na którym rodzi się kompetencja do odpowiedzialnego działania. Tym poziomem jest deliberacja, a model ów pokazuje ten obszar deliberacji, w którym możemy racjonalnie ustosunkować się do samych siebie w refleksji, wymagać czegoś od siebie i siebie ulepszać. Są oczywiście inne sfery, w których również dochodzi do refleksji, samonormowania i ulepszania – nie dokonują się one jednak za sprawą relacji do samego siebie, lecz na mocy przygodnych

²⁰ Zob. *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, red. D. Kaneman, A. Tversky, P. Slovic, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Publikacja ta stanowi klasyczny zbiór wyników badań psychologicznych.

²¹ Do deliberacji odwołuje się Richard Moran (zob. M o r a n, dz. cyt.). Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 165-172; zob. też: A. W o r k o w s k i, *Samowiedza i bycie sobą*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42(2014) nr 3, s. 63-87.

procesów zachodzących w świecie materialnym i społeczeństwie. Procesy te – jak starałem się pokazać – stawiają nas prędzej czy później w sytuacji rozczarowania, ponieważ nasze zasoby wiedzy o świecie nie wystarczają do określenia swojego miejsca w świecie. Jak to wyraził Cavell, Hamlet nie potrafi się narodzić, nie potrafi uformować własnej indywidualności i charakteru, korzystając z zasobów swego świata – przebywa w świecie niezdecydowania i faktycznie kończy swe życie, zanim się ono zaczęło.

Sądzę, że zadaniem filozofii jest zmierzenie się ze sceptycznym rozczarowaniem za pomocą racjonalnej refleksji, która odsłania fascynujące życie deliberatywne: dynamikę wewnętrznych wyborów i ich doskonalenia, a przede wszystkim – dobrze opisaną przez Richarda Morana – wolność w stosunku do własnych stanów wewnętrznych. Taką refleksję wspierają zarówno ironiczny dyskurs współczesnej filozofii, jak i teorie o proveniencji kognitywistycznej czy ekonomicznej. Są to jednak tylko narzędzia. Kiedy jednak zmieniają się one w reguły, obszar deliberatywnej wolności na powrót się skrywa, pozostawiając nas w Hamletowskim rozczarowaniu.

MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ

Dariusz ŁUKASIEWICZ

O FILOZOFICZNYCH PODSTAWACH PRAWD TEOLOGICZNYCH

We współczesnych dyskusjach pojawia się termin „teologia filozoficzna”. Ma on oznaczać głównie refleksję filozoficzną nad spójnością twierdzeń chrześcijaństwa oraz wykazywanie ich zgodności z naszymi podstawowymi intuicjami metafizycznymi i moralnymi. Teolog filozoficzny nie jest zobowiązany do uzasadniania prawdziwości twierdzeń teologicznych, a jedynie do wykazywania ich spójności wewnętrznej oraz spójności z pewnymi danymi pochodzącymi ze świata. Właśnie tutaj, pod szyldem teologii filozoficznej, mieściłyby się niektóre rozważania określone dawną nazwą „teodycea”.

AUGUSTYŃSKIE I TOMISTYCZNE UJĘCIA RELACJI TEOLOGII I FILOZOFII

W tradycji zachodniej wyróżnić można dwa główne poglądy na temat wzajemnych relacji między chrześcijaństwem – dokładniej zaś mówiąc, chrześcijańską teologią – a filozofią. Pogląd augustyński – pierwszy w porządku historycznym – uczy, że zadaniem filozofii jest uzupełniać i wspierać teologię, warunkiem tego jest jednak uprzednie zaangażowanie intelektualne filozofa w prawdy chrześcijańskiej teologii¹. Filozofia czerpie swoje uzasadnienie z teologii i jest od niej zależna, jest służebnicą teologii. Pogląd tomistyczny – historycznie późniejszy – głosi niezależność filozofii i teologii². W tym drugim ujęciu filozofia czerpie swoje przesłanki nie z teologii czy objawienia religijnego, lecz z naturalnego, codziennego doświadczenia, które jest powszechne i wspólne wszystkim ludziom³. Ów drugi model zakłada jednak, że prawdy

¹ Przez prawdę teologiczną rozumie się w niniejszym tekście każde prawdziwe twierdzenie dotyczące Boga. Prawdami teologicznymi są zarówno dogmaty, jak i inne twierdzenia niebędące dogmatami w ścisłym teologicznym sensie.

² Bardzo interesujący jest opis wzajemnych relacji objawienia i filozofii zawarty w pracy Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby* (por. S. J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań–Kraków 2010, s. 25-37).

³ Słowo „objawienie” jest w niniejszym artykule pisane małą literą, gdy odnosi się do objawienia jako pojęcia. Gdy natomiast mowa o określonych wydarzeniach uznawanych przez chrześcijan za wydarzenia zbawcze, opisanych w Biblii i wyrażonych w języku biblijnym, słowo to pisane jest wielką literą. W teologii występuje ponadto rozróżnienie objawienia zawartego w Piśmie Świętym i objawienia zawartego w „Tradycji”. Drugi z tych terminów odnosi się do objawienia, które nie zostało zapisane w Piśmie Świętym, chociaż mogło być w nim zapisane (por. S. S t a s i a k,

filozofii i prawdy objawienia nie mogą pozostawać z sobą w konflikcie, ponieważ mają jedno źródło, którym jest Bóg. Według ujęcia tomistycznego rozum może zatem sam dojść do tez, które są dostępne dzięki objawieniu. Otóż celem tego artykułu jest zwięzłe rozważenie, na ile te dwa modele relacji filozofii i teologii są obecnie respektowane i stosowane w myśli zachodniej. Kontekstem dla niniejszych rozważań będą podstawowe współczesne typy teizmu, wyrażające się w tezie, że istnieje Bóg osobowy będący Stwórcą i Panem świata.

TEOLOGIA RACJONALNA A RELIGIA

Zanim jednak dokonamy odpowiedniego przeglądu głównych stanowisk teistycznych, warto omówić terminologię wykorzystywaną dziś w dyskusji między teologią a filozofią. Termin „teologia naturalna” albo „teologia „racjonalna” oznacza dociekania mieszczące się raczej w tomistycznym modelu wzajemnych relacji filozofii i religii (teologii). Rozum wsparty zwyczajnym doświadczeniem, czyli opartą na zmysłach wiedzą o świecie, w którym żyjemy, może uzyskać wiedzę teologiczną, czyli wiedzę o Bogu – o Jego istnieniu i naturze. Tak pojęta teologia naturalna jest filozofią – albo też w relacji do objawienia występuje „w imieniu” filozofii. W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie, czy tak rozumiana relacja niezawisłości jest możliwa? Wydaje się, że tak, a za przykład może posłużyć myśl Arystotelesa, który nie znając Objawienia chrześcijańskiego, doszedł do wniosku, że istnieje Bóg, przyczyna świata. Wniosek ten sformułował na podstawie obserwacji świata danego w zwyczajnym doświadczeniu. Wskazując na Arystotelesa i innych przedchrześcijańskich teistów, trzeba jednak zawsze pamiętać o różnicach między wypracowanym przez nich pojęciem Boga a pojęciem Boga występującym w teologii chrześcijańskiej. Bóg w ujęciu Arystotelesa nie był ani stwórcą świata, ani opatrnością. Można powiedzieć, że wielcy metafizycy starożytni – wśród nich należy wymienić zwłaszcza Platona – niejako krążyli wokół idei Boga, żaden z nich nie określił Go jednak dokładnie tak, jak uczynili to ich następcy, dysponujący już Objawieniem. Czy wynika z tego, że rozum ludzki nie może ze swej natury odkryć objawionej prawdy o Bogu i Jego naturze, czy też jedynie to, że myśliciele starożytni tego nie dokonali? Czy mogliby tę prawdę poznać, gdyby podjęli głębszą i bardziej wnikliwą refleksję? Gdyby

R. Z a w i ł a, *ABC teologii dogmatycznej*, Oficyna Wydawnicza Signum, Oleśnica–Wrocław 1993, s. 12). Dystynkcja ta nie ma zasadniczego znaczenia dla głównej tezy tego tekstu, mówiącej o ścisłych związkach między filozofią a teologią chrześcijańską. Teologia chrześcijańska to zbiór treści Objawienia wyrażonych w dogmatach – wraz z konsekwencjami tych dogmatów w postaci wniosków teologicznych, opinii i hipotez (por. tamże, s. 11).

bowiem ani ci myśliciele nie mogli bez pomocy objawienia odkryć owych prawd podstawowych o Bogu, ani nie mógłby tego dokonać nikt inny, to tezę o niezależności filozofii od objawienia należałoby co najmniej zmodyfikować, jeśli nie odrzucić. Rację należałoby wówczas przyznać Augustynowi, nie zaś Tomaszowi. Argumentu za takim ujęciem wydaje się dostarczać sama natura rzeczy: objawione jest to, czego rozum (filozofia) nie może poznać za pomocą własnej metody i dostępnych sobie środków. Można tu rozumować po kartezjańsku: Bóg jest bytem pozaświatowym i nieskończonym, a żadna skończona istota ze swej natury nie może ustalić, ani jaki jest, ani nawet, że istnieje. Konkluzja z tej krótkiej dygresji głosiłaby więc, że – przynajmniej w ujęciu historycznym – filozofia (teologia naturalna) nie była niezależna od objawienia, a jej historyczną zawisłość można tłumaczyć naturą rzeczy, a nie zbiegiem okoliczności. Przypuśćmy jednak, że możliwa jest niezawisłość logiczna, i do niej właśnie odnosi się model tomistyczny. Czy w takim przypadku, znając prawdy objawione, czyli mając przekonania religijne o Bogu oparte na autorytecie Biblii (bo to jest główna manifestacja Bożego objawienia), można – niezależnie od treści tak nabytych przekonań – dojść do tych samych treści, nabywając je w inny sposób, czyli w sposób naturalny, i bazując tylko na danych doświadczenia i regułach myślenia? Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, można sformułować pytanie pomocnicze: Czy na drodze naturalnej można nie dojść do tych samych przekonań, które zostały uprzednio nabyte dzięki objawieniu? Kluczową kwestią jest tutaj spójność całego systemu przekonań. Nie można bowiem porzucić przekonań, które uznajemy za pochodzące od Boga, na rzecz przekonań niepochodzących od Niego, o ile te ostatnie zaprzeczałyby tym pierwszym. Nieracjonalne byłoby przedkładanie przekonań pochodzących ze źródła mniej wiarygodnego nad przekonania pochodzące z najbardziej wiarygodnego źródła, jakie jest możliwe (przekonania takie w epistemologii nazywa się niekiedy przekonaniem bazowym i podstawowym). Zatem, jeśli zakładamy, że nasze przekonania oparte są na objawieniu, nie jest prawdopodobne, że przekonania nabyte za pomocą rozumu, czyli filozofii, będą się od nich treściowo różnić – te dwie drogi muszą prowadzić do jednej prawdy. Trudno jednak w tej sytuacji bronić niezawisłości logicznej filozofii od objawienia ujętego w ramy tez teologicznych. Treść przekonań nabytych ze źródła teologicznego determinuje treść przekonań nabytych z innych źródeł – taka jest epistemiczna logika tej sytuacji. Wydaje się zatem, że rację należy ponownie przyznać ujęciu augustyńskiemu, nie zaś tomistycznemu, i powiedzieć, że niezależność filozofii od teologii i objawienia jest epistemologicznym mitem. Kto żywi przekonania o Bogu i Jego naturze na podstawie objawienia – czy też, mówiąc współczesnym językiem, kto ma przekonania bazowe o treści religijnej – ten będzie dążył do uzgodnienia tych przekonań ze wszystkimi innymi swoimi przekonaniem opartymi

na zwyczajnym doświadczeniu bądź uzyskanymi za pomocą rozumu. Wynika to nie tylko z faktu, że Bóg gwarantuje jedność i identyczność prawd w obu porządkach, nadprzyrodzonym i naturalnym, lecz także z koherencyjnej natury naszego poznania i ze sposobu działania umysłu. Realizacja projektu teologii racjonalnej w sensie tomistycznym, reprezentującej filozofię w relacji do objawienia religijnego, okazuje się zatem niemożliwa.

Zadaniem filozofii nie byłoby więc niezależne od teologii odkrywanie prawd o Bogu, ale raczej analityczne „rozświechtanie” nabytych na podstawie objawienia prawd za pomocą pojęć należących do filozofii. Trafność tego ujęcia niezawisłości filozofii od religijnego objawienia zależy od tego, co rozumie się przez „rozświechtanie”. Czy miałoby chodzić o wysłowienie tych samych treści w alternatywnym do języka objawienia, bardziej uniwersalnym języku filozofii, czy też o sformułowanie prawd teologicznych w języku filozofii?⁴ Zagadnienia, których dotyczy to pytanie, są niesłychanie złożone; w tym miejscu można jedynie zwrócić uwagę, że istnieje różnica między słowem Bożym zawartym w Biblii i sformułowanym w języku biblijnym a prawdami teologicznymi religii chrześcijańskiej. Z historycznego punktu widzenia zadaniem filozofii nie było jedynie dostarczenie innego języka do wyrażenia „gotowych” już skądinąd prawd teologicznych wyrażonych w języku biblijnym – przyczyniła się ona do samego sformułowania tych prawd, dostarczając określonego systemu pojęć. Stało się tak na przykład w przypadku dogmatu trynitarnego oraz dogmatów chrystologicznych. Bez pojęć substancji, osoby, istoty czy formy nie udałooby się sformułować tych podstawowych prawd teologii chrześcijańskiej: tych prawd by nie było, a gdyby ich nie było, nie byłoby również chrześcijańskiej teologii. Trudno zatem mówić o wyłącznie służebnej i podrzędnej roli filozofii wobec religii i teologii chrześcijańskiej.

Z tego niezwykle skróconego opisu wylania się nieco inny model relacji filozofii i teologii chrześcijańskiej – i jest to jednak model głębokiej wzajemnej zależności. Taka zależność religijnego objawienia i filozofii stanowiłaby szczególny przypadek ogólniejszej zależności szeroko pojętych danych czy treści od pojęć te dane ujmujących.

Niezawisłość filozofii i religijnego objawienia można jednak pojmować jeszcze inaczej: nie jest to wzajemna niezależność pojęciowa obu dziedzin, lecz niezależność metodologiczna w porządku uzasadniania. Można mianowicie uzasadnić tezy teologiczne i wykazać, że są prawdziwe, za pomocą metody

⁴ Pogląd taki ostro zwalczali Ojcowie Kościoła u początków chrześcijaństwa, twierdząc, że filozofii nie wolno ingerować w Objawienie i zniekształcać jego treści. Obawiali się oni hellenizacji objawienia religijnego i chrześcijaństwa przez filozofię grecką (pogańską). Jak pokazują historycy doktryn religijnych, hellenizacja – a przynajmniej pewien jej stopień – była jednak faktem, niezależnie od antyfilozoficznej retoryki wczesnych myślicieli chrześcijańskich. Por. J. P e l i k a n, *Tradycja chrześcijańska*, t. 1, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 51-58.

filozofii. Można dowieść, że istnieje Bóg i że ma On określoną naturę, że jest wszechmocnym i wszechwiedzącym Stwórcą świata. I można to czynić, posługując się autonomicznymi metodami poznania naturalnego. W tym ujęciu wzajemnej niezawisłości, rozumianej jako niezawisłość uzasadniania, filozofia byłaby więc niezbędnym narzędziem służącym do formułowania tez teologicznych; dysponowałaby ona również metodami uzasadniania ich prawdziwości niezależnie od autorytetu Objawienia. Teolog naturalny dzięki objawieniu wierzy, że Bóg istnieje i że ma określoną naturę, ale zarazem potrafi zupełnie niezależnie od treści Objawienia udowodnić istnienie Boga o określonej naturze⁵. Wykonalność tego projektu jest kwestią sporną. Teologia naturalna faktycznie usiłuje tworzyć takie dowody, istnieją natomiast wątpliwości, czy są one konkluzywne i rozstrzygające⁶.

Kwestię wzajemnej relacji filozofii i religii można również ujmować z pozycji filozofii religii. Filozofia religii jest bogatym treściowo pojęciem, a dyscyplina, która się wokół niego wykształciła, podejmuje zagadnienia wykraczające poza zakres teologii racjonalnej (czyli kwestie istnienia i natury Boga), a jej problematyka wykracza poza kwestie związane z religią chrześcijańską. Filozofia religii różni się jednak od teologii racjonalnej nie tylko zakresowo, lecz również tym, że stawia sobie ona inne zadania. O ile celem teologii racjonalnej jest (w ujęciu augustyńskim) rozświecenie bądź (w ujęciu tomistycznym) dowiedzenie prawd objawionych, o tyle filozofia religii nie stawia sobie takich celów. Istnieją myśliciele, którzy mieliby prawo uważać się za filozofów religii, nawet gdyby nie podejmowali rozważań nad istnieniem i naturą Boga.

We współczesnych dyskusjach pojawia się również termin „teologia filozoficzna”. Ma on oznaczać głównie refleksję filozoficzną nad spójnością twierdzeń chrześcijaństwa oraz wykazywanie ich zgodności z naszymi podstawowymi intuicjami metafizycznymi i moralnymi. Teolog filozoficzny nie jest zobowiązany do uzasadniania prawdziwości twierdzeń teologicznych, a jedynie do wykazywania ich spójności wewnętrznej oraz spójności z pewnymi danymi pochodzącymi ze świata. Właśnie tutaj, pod szyldem teologii filozoficznej, mieściłyby się niektóre rozważania określane dawną nazwą „teodycea”. Termin ten w swoim powszechnie stosowanym i najogólniejszym sensie

⁵ Najnowsze próby przeprowadzenia takich dowodów podjęli ostatnio w Polsce Stanisław Judycki (zob. J u d y c k i, dz. cyt.) i Jacek Wojtysiak (zob. J. W o j t y s i a k, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2013).

⁶ O zarzutach wobec dowodów na istnienie Boga pisze obszernie Ireneusz Ziemiński, wskazując przy tym na rolę tych dowodów w naszym myśleniu. W jego ujęciu dowody są nie tyle uzasadnieniem prawdziwości wiary, ile wyrażają głębokie ludzkie pragnienia odkrycia bytu absolutnego (por. I. Z i e m i ń s k i, *Argumenty za istnieniem Boga*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 590).

oznacza przedsięwzięcie zmierzające do wykazania istnienia Boga i określenia Jego natury – w tym znaczeniu refleksja ta należałaby do teologii naturalnej czy racjonalnej; natomiast teodycea rozumiana jako pewnego rodzaju próba usprawiedliwienia Boga w obliczu istniejących w świecie zła i cierpienia byłaby właśnie częścią teologii filozoficznej.

Podsumowując te rozważania semantyczne i terminologiczne, należy powiedzieć, że filozofia może wystąpić w relacji do objawienia religijnego w ogóle, a do objawienia chrześcijańskiego w szczególności, albo jako teologia racjonalna (naturalna), albo jako filozofia religii, albo jako teologia filozoficzna; może też być uprawiana albo jako teodycea w szerokim sensie (i wtedy jest częścią teologii naturalnej), albo jako teodycea w sensie węższym (i wtedy należy do teologii filozoficznej). Należy również dodać, że filozofia może wystąpić jako krytyka religii czy też „antyteologia” – i taką rolę dzisiaj faktycznie również odgrywa. Filozofia jako antyteologia zajmuje się (rzadko) tworzeniem antydowodów, czyli argumentów na nieistnienie Boga, bądź (często) krytyką dowodów na istnienie Boga i krytyką religii w ogóle. Ta ostatnia prowadzona jest z różnych punktów widzenia: polityki, etyki, ekologii czy nauki (w obrębie „nowego ateizmu”). Religia najogólniej pojęta jest więc przedmiotem rozważań filozofii, dostarczając licznej grupie współczesnych ludzi uprawiających filozofię tematów do refleksji.

GŁÓWNE WSPÓŁCZESNE FILOZOFIE BOGA

Pora tę bardzo szeroko i z konieczności powierzchownie nakreśloną panoramę powiązań religii z filozofią nieco uszczegółowić, rozważając główne stanowiska dotyczące natury Boga. Należy odnotować, że w obrębie chrześcijaństwa, chociaż istnieje jedno Objawienie, nie ma jednej opartej na nim filozofii Boga (teologii racjonalnej) ani pojęcia Boga, którego treść byłaby przez wszystkich teistów chrześcijańskich uznawana za bezdyskusyjną. Zarazem wszyscy teiści chrześcijańscy czują się w mniejszym lub większym stopniu zobowiązani do konfrontowania swojego pojęcia Boga z treścią Objawienia jako kryterium poprawności i materialnej adekwatności głoszonych tez.

Współcześnie znane są cztery pojęcia Boga wypracowane w ramach czterech głównych typów teizmu. Najważniejsze obecnie odmiany teizmu to zaś teizm klasyczny, teizm neomolinistyczny, teizm otwarty i teizm probabilistyczny. Niektóre z tych odmian podlegają dalszym modyfikacjom i podziałom, na przykład w ramach teizmu klasycznego można wyróżnić teizm tomistyczny i anzelmiański, a w ramach teizmu probabilistycznego – otwarty i anzelmiański⁷.

⁷ Szerzej na temat każdego z tych poglądów zob. D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Wydawnictwo Fundacja Dominikańskie

Każda z odmian teizmu głosi, że istnieje Bóg, który jest Stwórcą i Panem świata – Bóg wszechmocny, wszechwiedzący i dobry. Mimo to pojęcie Boga, którym każda z nich się posługuje, jest inne. Te różnice między odmianami teizmu są zastanawiające, skoro ich punkt wyjścia stanowi jedno i to samo Objawienie. Wydaje się, że rozbieżności te można wyjaśnić filozoficznie w bardzo prosty sposób: różni teiści akceptują to samo Objawienie, lecz wyznają różne filozofie. Sprawdźmy jednak, czy tak jest naprawdę i czy hipoteza ta da się utrzymać. Najpierw doprecyzujemy nieco rozumienie odmian teizmu, o których wspomnieliśmy.

Tak zwany teizm klasyczny uznaje, że Bóg jest bytem prostym, wszechmocnym i wszechwiedzącym, niezmiennym i wiecznym, doskonałym pod każdym względem; bytem, który wszystko stworzył, i wszystko, co stworzył, utrzymuje stale w istnieniu (co nazywamy konserwacją lub – w języku łacińskim – *creatio continua*). Pogląd taki rozwijali św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm i św. Tomasz z Akwinu. Teizm molinizmu i neomolinizmu (współcześnie broniony między innymi przez Alvina Plantingę i Williama L. Craiga) podtrzymuje wszystkie tezy klasycznego teizmu, lecz nie uznaje prostoty za atrybut istotny, a w zakresie wiedzy Boga umieszcza prawdy kontrfaktyczne, niezależne od Jego woli i mocy, zależne natomiast od woli istot stworzonych. Teizm otwarty (ang. *open theism*) odrzuca tezę o prostocie Boga, pomniejsza zakres Bożej wiedzy, wyłączając zeń wiedzę o przyszłych zdarzeniach przygodnych, czyli o tym, co będzie, choć być nie musi. Ta odmiana teizmu odrzuca również Bożą niezmienność i wieczność pojętą jako trwanie poza czasem⁸. Tak zwany teizm probabilistyczny występuje w dwóch wersjach: „otwartej”, w której odrzuca się, podobnie jak w teizmie otwartym, Bożą wiedzę uprzednią o przyszłości, negując przy tym prostotę i niezmienność Boga oraz odrzucając Jego pozaczasowe trwanie. W stopniu nieporównywalnym z innymi typami teizmu przedstawiciele tej jego odmiany dążą do uzgodnienia (zapewniania koherencji) filozoficznych koncepcji Boga ze współczesną wiedzą o przyrodzie. Ponieważ wiedza ta dotyczy zależności statystycznych i zdarzeń opisywalnych jako prawdopodobne, bywa on nazywany właśnie „probabilistycznym” (reprezentuje go David J. Bartholomew, ale zaczątki tego sposobu myślenia można znaleźć współcześnie w poglądach filozofów procesu). Najbardziej zapewne radykalnym zabiegiem dokonywanym przez zwolenników teizmu probabilistycznego jest poszerzenie zakresu pojęcia objawienia, które ma obejmować

Studium Filozofii i Teologii–Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków–Poznań 2014.

⁸ Najwybitniejszym obrońcą tego poglądu jest obecnie William Hasker (zob. np. W. H a s k e r, *Providence, Evil and the Openness of God*, Routledge, London–New York 2004), jednakże idea ograniczenia Bożej wiedzy ze względu na ludzką wolność była i jest bardzo mocna eksponowana przez Richarda Swinburne’a – najwybitniejszego zapewne współczesnego teologa naturalnego (zob. R. S w i n b u r n e, *Spójność teizmu*. tłum. T. Szubka, Znak, Kraków 1995).

nie tylko dane pochodzące bezpośrednio z Biblii oraz Tradycji, ale też z obserwacji przyrody, oraz uznanie, że objawienie naturalne odgrywa istotną rolę w uściśleniu i wzbogaceniu pojęcia Boga. Dane tak rozumianego objawienia mogą stać się podstawą do zmiany dotychczasowej treści tego pojęcia. Przyroda bowiem jest też swoistą księgą objawioną, tyle że została ona napisana w języku matematyki. Probabilistyczny teizm anzelmiański – w przeciwieństwie do teizmu probabilistycznego otwartego oraz teizmu otwartego – nie odrzuca prostoty Boga ani nie neguje Jego pozaczasowej wieczności i niezmienności, nie odrzuca też Jego nieograniczonej wszechwiedzy, uznaje jednak autonomię i wolność stworzenia w stopniu większym niż teizm klasyczny (tomistyczny)⁹. Wolność tę pojmuję jako możliwość dokonania wyboru spośród różnych możliwości – wyboru niezdeterminowanego przez jakikolwiek czynnik pozostający poza zasięgiem władzy podmiotu.

Innymi słowy, albo – jak głoszą teiści klasyczni – Bóg wie absolutnie wszystko i istnieje poza czasem, jest niezmienny i nad wszystkim absolutnie panuje, albo Bóg nie wie wszystkiego, istnieje w czasie, jest zmienny i złożony i w ścisłym sensie nie panuje nad wszystkim, co oznacza, że nie wszystko determinuje i kontroluje – jak głoszą reprezentanci teizmu otwartego i niektórzy teiści probabilistyczni. Nie zamierzam tu przedstawiać bardziej szczegółowej charakterystyki tych stanowisk i różnic między nimi, pragnę jedynie zasygnalizować, że z jednego Objawienia wywodzą się różne i konkurujące ze sobą wizje Bożego absolutu. Proponowana wyżej hipoteza mająca wyjaśnić te różnice głosiła, że odpowiedzialna za nie jest filozofia. Teiści klasyczni byli zwolennikami wielkich greckich metafizyków Platona i Arystotelesa oraz ich wielkich następców, takich jak Plotyn i przedstawiciele szkoły neoplatońskiej. W ich ujęciu zaś byt doskonały to byt niezmienny, niezniszczalny, a zatem istniejący poza czasem i niezłożony z żadnych części, czyli prosty. Ta antyczna filozofia bytu zdeterminowała interpretację chrześcijańskiego Objawienia na długie wieki, czego najlepszym dowodem jest treść orzeczenia Soboru Watykańskiego I z roku 1870: „Święty, katolicki, apostołski, rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmogący, wieczny, niezmierzony, nieograniczony, nieskończony pod względem umysłu i woli, i wszelkiej doskonałości. O tym Bogu będącym jedną, pojedynczą, całkowicie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy głosić, że jest różny od świata w samej rzeczy i swej istocie i że jest najszcześniejszy i niewypowiedzianie wyniesiony ponad wszystko, co oprócz Niego istnieje i może być pojęte”¹⁰.

⁹ Wydaje się, że pogląd taki wyznaje ks. Michał Heller (zob. np. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2008).

¹⁰ Cyt. za: W. Granał, *Dogmatyka katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1967, s. 114.

Filozofia zatem nie dostosowała się całkowicie do Objawienia i nie podążała za nim jako „służka” – co już sygnalizowaliśmy wcześniej. Także Objawienie – przynajmniej w pewnym stopniu – zostało poddane interpretacji filozoficznej, w wyniku czego powstały określone prawdy teologiczne chrześcijaństwa. Jeżeli więc ktoś odrzuci grecką i neoplatonską filozofię bytu, a przyjmie inną filozofię, ten uzyska inne narzędzia interpretacji Objawienia, a w rezultacie również inną treść Objawienia¹¹. Stało się to na przykład udziałem współczesnych przedstawicieli teizmu otwartego, którzy mają inną niż platońska koncepcję doskonałości bytu. Doskonałość według nich nie polega bowiem na niezmienności, podejmują oni polemikę z platońską tezą, że zmieniać się można na lepsze lub na gorsze, a przecież byt doskonały nie może nic utracić ze swojej doskonałości, ani też nic zyskać, skoro jest absolutną pełnią. W odpowiedzi na tę argumentację wskazują oni, że zmiana nie musi być zmianą ani na gorsze, ani na lepsze. W ich ujęciu zmiana jest wręcz warunkiem koniecznym doskonałości, umożliwia bowiem relacje z innymi bytami, w tym także relacje oparte na miłości. Niezmiennność Boga wiąże się zaś ściśle z Jego zupełną wiedzą o każdym zdarzeniu i każdym zachowaniu każdej istoty stworzonej. Zwracał na to uwagę William P. Alston, pisząc, że jeśli Bóg wie z góry, jak człowiek się będzie zachowywał, nie może nawiązać z nim żadnej autentycznej relacji osobowej, a zatem również relacji miłości¹². Jednym z esencjalnych warunków miłości jest bowiem wolność. Ta zaś jest możliwa, gdy osoby są wzajemnie na siebie otwarte i żadna z nich nie determinuje swoim działaniem zachowania drugiej w taki sposób, by osoba nie mogła odpowiedzieć na to działanie w sposób wolny¹³. Warunkiem wolności, a zatem i miłości, jest tu

¹¹ Należy tutaj przytoczyć argument podważający tę linię argumentacyjną, zgodnie z którym dla każdej prawdy teologicznej o Bożych przymiotach istnieje właściwe świadectwo biblijne, uprzednie, a w każdym razie niezależne od metafizycznej spekulacji czy doktryny filozoficznej. O niezmienności Boga mówi na przykład Pismo Święte: „Każde dobro, jakie otrzymujemy i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światel, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności (Jk 1,17) (por. S t a s i a k, Z a w i ł a, dz. cyt., s. 179). Jeszcze istotniejsze w tym kontekście jest określenie Boga z Księgi Wyjścia: „Jestem, który jestem” (3,14). Są też jednak fragmenty, cytowane w dalszej części artykułu, które niezmienności Boga wyraźnie przeczą. Preferowana filozofia interpretatorów odgrywa kluczową rolę wtedy właśnie, gdy rozważamy niezgodne co do treści wypowiedzi biblijne. Od filozofii tej zależy przyjęta strategia hermeneutyczna. Tekst biblijny nie jest – przynajmniej niekiedy – jednoznaczny w niektórych kwestiach teologicznych. W przypadku takiej niejednoznaczności teologowie mogą odwołać się do Tradycji jako części Objawienia niezawartego w Piśmie Świętym, należy jednak wątpić, że Tradycja nie podlega wpływom filozofii. Jest to tylko supozycja, nie mogę jej tutaj szerzej ani głębiej uzasadnić, wymagałoby to bowiem obfitych odniesień historycznych. Przypuszczam jednak, że Tradycja jest współdeterminowana przez myśl filozoficzną.

¹² Por. W. P. A l s t o n, *Divine–Human Dialogue and the Nature of God*, <http://static1.l.sqspcdn.com/static/f/38692/469901/1264424293190/Divine-Human+Dialogue+and+the+Nature+of+God.pdf?token=FIIFav4Zft04ms5IveKuxaNBgVk%3D>; por. też: H a s k e r, dz.cyt., s. 122.

¹³ Przy danym działaniu osoby X wobec osoby Y, osoba Y może odpowiedzieć na działanie X w różny sposób, również w sposób, jakiego osoba X by sobie nie życzyła. Clark H. Pinnock pisał: „Będąc trynitarnym, Bóg stworzył świat, udzielając mu wolności, dzięki której mogą się rozwijać

dialogiczność sytuacji, polegająca na tym, że osoby dialogu nie wiedzą i nie ustalają z góry, w jaki sposób będą się wobec siebie nawzajem zachowywać. Miłość w kontekście dialogu wymaga więc wolności, a ta – przyszłości otwartej, czyli takiej, która nie została z góry ustalona przez uprzednią wiedzę Boga.

BIBLIJNE RACJE TEIZMU REWIZJONISTYCZNEGO

Taka reinterpretacja pojęcia doskonałości bytu prowadzi, jak wspomnieliśmy, do nowych prawd teologicznych, na przykład do prawdy, że Bóg jest zmienny, że nie jest prosty, albo że nie zna przyszłości. Teizm otwarty wskazuje właśnie na podstawowy błąd leżący u podstaw teizmu klasycznego. Zwolennicy teizmu otwartego oskarżają teistów klasycznych, że ci ostatni ulegli racjonalistycznej pokusie uznania filozofii za co najmniej równie istotny czynnik kształtowania prawd teologicznych, jak samo Objawienie. W ten sposób teiści otwarci zdają się odrzucać tomistyczny model relacji między filozofią a wiarą (religią) na rzecz modelu augustyńskiego: to filozofa winna się dostosować do Objawienia – w żadnym wypadku nie może stać się odwrotnie. W swoich wywodach na rzecz rewizji niektórych prawd o Bogu sformułowanych w teizmie klasycznym powołują się oni na najważniejszy fundament dogmatyczny chrześcijaństwa, którym jest dogmat trynitarny. Trynitarność Boga interpretują relacyjnie, czyli jako relację trzech kochających się osób. Miłość jest relacją, w której osoby uczestniczą w sposób wolny, ciesząc się wzajemnie swoim istnieniem oraz troszcząc się o siebie nawzajem. Tak pojęta relacja między osobami Trójcy Świętej jest wzorem relacji między Bogiem a człowiekiem, i szerzej – całym stworzeniem. Objawiona trynitarna prawda o Bogu prowadzi z kolei – jak sądzą przedstawiciele teizmu otwartego – do preferowania określonych koncepcji filozoficznych, na przykład filozofii dialogu. Swoją filozofię Boga wyprowadzają oni nie tylko z dogmatów, ale wprost z tekstów biblijnych. Przytaczają szereg znamienitych fragmentów, które mają legitymizować ich rewizję prawd o Bogu. Oto kilka wybranych cytatów biblijnych – najczęściej przytaczanych przez obrońców teizmu otwartego – opisujących zmiany zachodzące w Bogu¹⁴. Bóg bywa na przykład zaskoczony (a przecież gdyby wiedział, co się wydarzy, nie mógłby być zaskoczony): „I spodziewał się, że wyda winogrona, lecz ona cierpkie wydała jagody” (Iz 5,2); „Myślałem: będziesz Mnie wzywał: Mój Ojcze! i nie odwrócisz się ode Mnie. Ale jak niewiasta nie dotrzymuje

pełne miłości relacje. Dlatego świat jest ekosystemem odwzorowującym trynitarnie życie Boga” (cyt. za: A. Świeżyński, *Miejsce ograniczonej wiedzy Boga w strukturze „teizmu otwartego”*, „Filo-sofija” 12(2012) nr 4(19), s. 138).

¹⁴ Por. Łukasiewicz, s. 225n.

wiary swemu oblubieńcowi, tak nie dotrzymaliście Mi wiary wy” (Jer 3,19). Bóg żałuje, na przykład, że stworzył człowieka (por. Rdz 6,6), albo że uczynił Saula królem (por. 1 Sm 15,19). Bóg doznaje również niepowodzenia: „I szukałem wśród nich męża, który by wystawił mur i stanął w wyłomie przede Mną, aby bronił tej ziemi i przeszkodził Mi w jej niszczeniu, a nie znalazłem takiego. Wobec tego wyleję na nią mój gniew, w ogniu mojej zapalczywości wyniszczę ich” (Ez 22,30). Używa też okresów warunkowych: „Tak więc, jeśli nie uwierzą i nie przyjmą wymowy pierwszego znaku, [to] uwierzą wymowie drugiego znaku. A gdyby nie uwierzyli nawet tym dwom znakom i nie zważyli na mowę twoją, wówczas zaczerpniesz wody z Nilu i wylejesz na suchą ziemię; a woda zaczerpnięta z Nilu stanie się krwią na ziemi” (Wj 4,8).

Bóg poddaje też ludzi próbom, aby poznać ich charakter, o czym czytamy w Księdze Rodzaju: „Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!» A on rzekł: «Oto jestem». [Anioł] powiedział mu: «Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! T e r a z poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna»” (22,10-12). W związku z tym fragmentem teista otwarty pyta, co miałyby znaczyć słowa „teraz” i „bo”, gdyby Bóg od zawsze wiedział, co uczyni Abraham. Jaki sens miałyby wówczas te wypowiedzi?

Co więcej, Bóg zmienia zdanie: „«Wstań i zejdź do domu garncarza; tam usłyszysz moje słowa». Zstąpiłem więc do domu garncarza, on zaś pracował właśnie przy kole. Jeżeli naczynie, które wyrabiał, uległo zniekształceniu, jak to się zdarza z gliną w ręku garncarza, robił z niego inne naczynie, według tego, co wydawało się słuszne garncarzowi. Wtedy Pan skierował do mnie następujące słowo: «Czy nie mogę postąpić z wami, domu Izraela, jak ten garncarz? – wyrocznia Pana. Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku. Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypłenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać. Innym razem postanawiam, by jakiś naród lub królestwo utwierdzić i rozkrzewić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będą żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć. Teraz zaś mów mężom judzkim i mieszkańcom Jerozolimy: Tak mówi Pan: Oto przygotowuję dla was nieszczęście i snuję przeciw wam plan. Nawróćcie się więc każdy ze swej złej drogi, a uczynicie lepszymi wasze drogi i wasze czyny!» I rzekli oni: «Na próżno! Chcemy raczej pójść za swoimi własnymi przekonaniem; każdy będzie postępował według popędu swego przewrotnego serca»” (Jer 18,2-12).

Interesujący jest sposób, w jaki współcześni obrońcy teizmu klasycznego odpierają te biblijne argumenty zwolenników teizmu otwartego: najczęściej czynią to, przytaczając inne teksty biblijne, sprzeczne w treści z tamtymi. Oto na przykład

wykorzystywany w ten sposób znamienity cytat z księgi Izajasza: „Wspomnijcie rzeczy minione, sprzed wieków! Tak, ja jestem Bogiem, i nie ma innego, Bogiem, i nie ma takiego jak Ja. Obwieszczam od początku to, co ma przyjść, i naprzód to, co się jeszcze nie stało. Mówię: Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę” (46,9-11); a także: „Oznajmiłem od dawna minione wydarzenia, z moich ust one wyszły i ogłosiłem je; w jednej chwili zacząłem działać i się spełniły. Ponieważ wiedziałem, że jesteś uparty i kark twój jest drągiem z żelaza, a twoje czoło miedziane, przeto zapowiedziałem ci naprzód, ogłosiłem ci przyszłość, zanim nadeszła, żebyś nie mówił: «Mój bożek to sprawił, moja rzeźba, mój posąg zarządził»” (48,3-4). Teista klasyczny może ponadto odwołać się do przepowiedni biblijnych, na przykład do faktu, że Bóg wiedział o czterystu latach niewoli egipskiej, zanim ta się wydarzyła, a także znał imiona ludzi, zanim się narodzili, oraz ich przyszłe czyny; Jezus zaś wiedział, że Judasz go zdradzi, zanim się to stało, oraz że Piotr się Go wyprze, zanim Apostoł to uczynił.

Przedstawiciel teizmu otwartego może z kolei zinterpretować wypowiedzi biblijne, które świadczą o niezmienności Boga i o Jego odwiecznej i uprzedniej wiedzy w sposób niepodważający wypowiedzi świadczących o Jego zmienności. Z tego bowiem, że n i e k t ó r e zdarzenia są Bogu znane z góry, nie wynika, że w s z y s t k i e zdarzenia są Mu w ten sposób znane. Nadto teista taki może dodać, że podejmowane przez obrońców teizmu klasycznego próby metaforycznej interpretacji fragmentów Biblii, które wyraźnie sugerują zmienność Boga, deformują ich znaczenie. Ilustracją takiej deformacji jest metaforyczna interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym. Oczekujący na powrót syna ojciec to ludzkie wyobrażenie samego Boga oczekującego na nawrócenie grzesznika. Gdy ojciec ujrzał powracającego syna, „wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15,20). Gdyby ojciec spodziewał się lub był pewny powrotu syna, jego reakcja byłaby inna. Gdy bowiem tracimy coś niezwykle cennego, nie mając pewności, że zostanie to kiedykolwiek odzyskane, doznajemy głębokiego i silnego cierpienia. Gdy zaś odzyskujemy to, co utracone, doznajemy wielkiej radości i ulgi. Założenie, że ojciec z góry wie, iż jego syn powróci, głęboko zmienia sens i emocjonalną zawartość przypowieści: ojciec bowiem, nawet doznając smutku z powodu nieobecności syna, nie mógłby jednak przeżyć radości z jego zaskakującego i nieoczekiwanego powrotu¹⁵.

Już tych kilka przykładów pokazuje, że analiza, choćby pobieżna, roli argumentów opartych na Biblii w sporach metafizycznych dotyczących natury Boga jest zadaniem trudnym i skomplikowanym. W związku z tym niektórzy twierdzą

¹⁵ Por. H a s k e r, dz. cyt., s. 106; zob. też: R. R i c e, *Biblical Support for a New Perspective*, w: C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1994, s. 11-58.

– w duchu spinozjańskim – że Biblia nie jest traktatem teologicznym ani metafizycznym, a zawarte w niej sformułowania i treści przedstawiają jedynie ludzkie wyobrażenia relacji Boga ze stworzeniem¹⁶. Nie można wobec tego traktować jej ani jako zbioru twierdzeń o Bogu, ani jako punktu odniesienia dla poglądów pozabiblijnych czy kryterium ich oceny. W Biblii bowiem przedstawia się Boga w sposób, który sugeruje nie tylko, że nie ma On na przykład pełnej wiedzy o przyszłości, lecz że nie ma on takiej wiedzy o przeszłości i teraźniejszości¹⁷.

HERMENEUTYKI BIBLIJNE A FILOZOFIA

Ogólnie można powiedzieć, że dla każdego z głównych i niezgodnych ze sobą stanowisk w kwestii natury Boga zawartych w omawianych typach teizmu można podać pewne uzasadnienie tekstowe zaczerpnięte z Biblii. Każdy z poglądów przedstawia własną hermeneutykę odczytywania tych fragmentów, które nie są zgodne z tezami filozoficznymi, których bronią zwolennicy danego

¹⁶ William L. Craig zauważa: „Fundamentalnym błędem tej hermeneutyki jest traktowanie Biblii jako podręcznika systematycznej teologii czy filozofii religii, gdy tymczasem jest ona w przeważającym stopniu zbiorem historii o relacjach Boga do człowieka. Historie te są opowiedziane z ludzkiej perspektywy i są niezwykle żywe oraz sugestywne” (W.L. Craig, *The Middle-Knowledge View*, w: *Divine Foreknowledge: Four Views*, red. J.K. Beilby, P.R. Eddy, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2001, s. 59. Tłum. fragm. – D. Ł.

Jeszcze bardziej sceptycznie do świadectw biblijnych jako formy uzasadnienia czy kryterium wiarygodności poglądu metafizycznego podchodzą zwolennicy teizmu opartego na filozofii procesualnej (por. J.A. Kessler, *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgate, Hampshire–Burlington 2007, s. 126).

¹⁷ W Księdze Rodzaju czytamy na przykład: „Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»” (3,9-10). Albo w innym miejscu: „Po czym Pan rzekł: «Głośno się rozlega skarga na Sodomę i Gomorę, bo występki ich [mieszkańców] są bardzo ciężkie. Chcę więc zstąpić i zobaczyć, czy postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło, czy nie; dowiem się»” (18,20-21). Jeśli należy dosłownie interpretować te fragmenty, w których mowa jest o Bożej wiedzy lub niewiedzy, to dlaczego nie odczytywać w ten sposób również fragmentów, w których stwierdza się, że Bóg, na przykład „chodzi” po Ogrodzie jak człowiek? Paul Helm, odnosząc się krytycznie do argumentu biblijnego za teizmem otwartym, zwraca uwagę, że warto odróżnić tak zwane dane biblijne typu A od danych biblijnych typu D. Dane typu A są to te dane, które obejmują wszystko, występuje w nich więc duży kwantyfikator, dane typu D natomiast to dane dialogiczne, stosujące mały kwantyfikator, i to na nie powołują się przedstawiciele teizmu otwartego. Dane pierwszego typu przedstawia na przykład fragment z Listu do Hebrajczyków: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, w s z y s t k o odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (4,13) i z Listu do Efezjan: „W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje w s z y s t k i e g o zgodnie z zamysłem swej woli” (1,11). Dane A i dane D są sprzeczne ze sobą, pierwszeństwo należy jednak przyznać danym typu D – twierdzą zwolennicy teizmu otwartego, teiści klasyczni zaś temu przeczą (Zob. P. Helm, *The Augustinian-Calvinist View*, w: *Divine Foreknowledge*, s. 161-189).

poglądu. Z pozycji teizmu klasycznego fragmenty Biblii, na które powołują się teiści otwarci, należy traktować jako przykład pewnego sposobu mówienia o Bogu i Jego relacji do świata w języku zrozumiałym dla ludzi, odwołującym się do ludzkich emocji i łatwych do wyobrażenia sytuacji. Bóg działa w taki sposób, że wydaje się nam, iż działa On pod wpływem emocji, uczuć czy wzruszeń. W istocie jednak nie doznaje On żadnych uczuć ani wzruszeń, jest bowiem doskonale niezmienny. Bóg pozostaje ponad tego rodzaju opisem i poza nim, Jego transcendencja jest o wiele bardziej radykalna¹⁸.

W kontekście tych rozbieżności w tekstach biblijnych, ale i wobec idei wyraźnie zarysowanej w pracach różnych teistów, że Biblia jako taka nie jest zbiorem prawd o Bogu – a zwłaszcza nie jest uporządkowanym zbiorem niewzruszonych prawd o Bogu – wydaje się, że filozofia nabiera tym większego znaczenia dla rozumienia treści Objawiania i ustalenia prawdziwości zdań na niej opartych. Ów skrajny racjonalizm wyrażający się w przypisaniu filozofii (w szczególności racjonalnej teologii i teologii filozoficznej) tak doniosłej roli w formułowaniu prawd teologicznych reprezentują dziś zwłaszcza przedstawiciele molinizmu i niektórzy teiści probabilistyczni. W świetle tych wszystkich okoliczności wysunięta wcześniej hipoteza wyjaśniająca istnienie kilku różnych pojęć Boga wyprowadzanych z jednego Objawiania ulega pewnemu wzmocnieniu. Hipoteza ta głosiła – przypomnijmy – że preferowana przez wyznawców i teologów danej religii filozofia współdeterminuje sposób rozumienia i selekcję rozmaitych danych Objawienia.

REWIZJONIZM PROBABILISTYCZNY

W wymienionych typach współczesnego teizmu chrześcijańskiego obecne są więc oba wymienione modele wzajemnej relacji rozumu (filozofii) i religii, w szczególności zaś teologii chrześcijańskiej opartej na Objawieniu. Teizm otwarty nawiązuje do augustynizmu, pozostałe odmiany teizmu zaś – w większym stopniu do tomizmu. Niektórzy teiści, a zwłaszcza zwolennicy teizmu probabilistycznego, wykraczają jednakże poza dychotomię Objawienia i filozofii,

¹⁸ Jak pisze Jaroslav Pelikan: „Apolinary podsumował wspólne stanowisko chrześcijańskich teologów, kiedy stwierdził: «Każdy kto wprowadza namiętności do [boskiej] mocy jest ateistą». Dla Grzegorza z Nyssy sama sugestia, że Bóg mógłby podlegać cierpieniu [zmianie], była zbyt absurdalna, by zasłużyć na poważne rozważenie, i zbyt bluźniercza, aby chrześcijanin mógł ją powtórzyć. Czy teologowie uznawali platońską spekulację za zgodną z Ewangelią, czy nie, jednym głosem twierdzili, że chrześcijańskie rozumienie związków pomiędzy Stwórcą a stworzeniem wymaga koncepcji w pełni statycznego Boga i doskonałej rzeczywistości w stosunku do całkowicie płynnego świata i niedoskonałej rzeczywistości – koncepcji, która przeszła do nauki chrześcijańskiej z filozofii greckiej” (P e l i k a n, dz. cyt., s. 55; por. też: T. G. W e i n a n d y, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003).

wskazując na znaczenie współczesnych nauk o przyrodzie dla uściślenia pojęcia Boga. Nie wahają się przy tym dokonać rewizji treści tego pojęcia właśnie ze względu na ustalenia nauki – nawet wtedy, gdy wynik rewizji jest niezgodny z danymi biblijnymi. Dotyczy to dyskutowanego wcześniej przymiotu Bożej wiedzy oraz prostoty i niezmienności Boga. Teiści probabilistyczni odrzucają nieomylną Bożą wiedzę o przyszłości ze względu na – stwierdzone przez fizyków czy biologów – indeterministyczną naturę podstawowych procesów przyrodniczych i związaną z tym ich nieprzewidywalność. Co istotne, rewizjonizm probabilistyczny w odniesieniu do przymiotów Bożych, w przeciwieństwie do rewizjonizmu reprezentantów teizmu otwartego, ma podstawy właśnie w nauce, nie zaś w Biblii. Ci ostatni dążą bowiem przede wszystkim do spójności prawd teologicznych z treścią Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. Należy tu jednak dodać, że teiści probabilistyczni dążą do spójności prawd teologicznych z nauką, nie odrzucając zarazem specyficznych dla chrześcijaństwa prawd zbawczych o Wcieleniu i Odkupieniu. Oba modele relacji Objawienia i filozofii, augustyński i tomistyczny, zdają się – z powodów wcześniej naszkicowanych – zbyt skrajne w swoich tezach. Przyjęta w modelu augustyńskim dominacja Objawienia nad filozofią w dochodzeniu do prawd teologicznych nie wydaje się adekwatnym ujęciem tej relacji. W modelu tomistycznym natomiast wątpliwa jest wzajemna niezawisłość Objawienia i filozofii; wątpliwe jest zwłaszcza to, że można dowodzić prawd wiary niezależnie od treści Objawienia.

Na podstawie sformułowanych wyżej obserwacji można podsumować te bardzo elementarne wywody, mówiąc ogólnie, że aby w cokolwiek wierzyć, trzeba rozumieć, w co się wierzy; aby jednak rozumieć, w co się wierzy, trzeba dysponować określonym systemem pojęć. I to filozofia dostarcza pojęć, za pomocą których interpretowane są i selekcjonowane teksty biblijne, oraz współdeterminuje hermeneutykę stosowaną przez filozofów i teologów. Nie istnieje przeto żadna filozoficznie neutralna hermeneutyka biblijna¹⁹.

¹⁹ Być może w związku z doniosłością filozofii dla ustalania prawd teologicznych należałoby wręcz poszerzyć zakres objawienia naturalnego o metafizyczną myśl spekulatywną. Bóg bowiem jest Panem i Stwórcą wszystkiego, w tym wszystkich ludzkich myśli. Niewątpliwie nie wszyscy zechcieliby się zgodzić z taką ideą i broniliby bezwzględnego prymatu Objawienia biblijnego w relacji do wszelkiej filozofii, w szczególności do spekulatywnej metafizyki Boga. I mogliby się powołać na tradycję Ojców Kościoła. W mojej opinii, nawet jeśli teza o prymacie Objawienia wobec filozofii jest trafna w odniesieniu do wczesnego chrześcijaństwa, to współcześnie toczony debaty wokół zagadnień religijnych są bardzo mocno zdeterminowane filozoficznie.

Ks. Tadeusz DOLA

INSPIRACJE HEGLOWSKIE W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Filozofia Hegla zainspirowała sporą grupę teologów protestanckich do tworzenia oryginalnych teorii. Okazało się jednak szybko, że filozofia ta nie stała się podstawą stworzenia jednolitego systemu teologicznego godzącego skrajne opinie, ale jeszcze bardziej zróżnicowała ówczesne poglądy teologiczne. Argumenty na poparcie swojego stanowiska mogli z niej czerpać zarówno teolodzy przywiązani do luterkańskiej tradycji, jak też ci, którzy w sposób radykalny z nią zrywali. Do teologii katolickiej myśl Hegla zaczęła szerzej przenikać dopiero w połowie dwudziestego wieku.

W badaniach teologicznych filozofia zajmowała zawsze ważne miejsce. W starożytności najważniejszą rolę odgrywał platonizm, od średniowiecza zaczął dominować arystotelizm, szczególnie w wersji Tomaszowej. W czasach nowożytnych i współczesnych dołączają do tych głównych nurtów filozoficznych nowo powstające kierunki filozoficznych dociekań. Jednym z nich jest heglizm. Jeszcze za życia Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) jego myśl wzbudziła wśród teologów protestanckich tak wielkie zainteresowanie, że można mówić o powstaniu szkoły teologicznej bazującej na filozofii autora *Fenomenologii ducha*¹. Wśród pierwszych zwolenników Hegla znaleźli się David Friedrich Strauss (1808-1874) oraz Ferdinand Christian Baur (1792-1860) – mieli oni znaczący wpływ na ówczesne dyskusje teologiczne, dlatego też te ich poglądy, w których dostrzec można obecność heglizmu, zostaną przedstawione w niniejszym artykule. Z czasem zmniejszała się sympatia teologów dla Hegla, współcześnie jednak heglizm nadal obecny jest w teologii, także katolickiej. Potwierdzeniem tego może być teologiczny system Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988), który w swojej ogromnej twórczości naukowej wielokrotnie podejmował dyskusję z Heglem. Popularność Balthasara wpłynęła pośrednio na obecność heglizmu także w pracach innych współczesnych teologów katolickich, czerpiących obficie z myśli Balthasara. Wydaje się więc zasadne przedstawienie tych obszarów jego teologicznych dociekań, w których zauważyć można inspiracje heglowskie. Wprowadzeniem do niniejszego artykułu będzie ukazanie teologicznego kontekstu, w którym pojawiają się poglądy Hegla. Kontekst ten bowiem pozwoli zrozumieć – jak się wydaje – otwartość, z jaką przyjęto heglizm w środowisku teologii protestanckiej.

¹ Por. R. P a n a s i u k, *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 20.

TEOLOGICZNY RACJONALIZM I SUPRANATURALIZM WOBEC HEGLIZMU

W teologii protestanckiej osiemnastego i dziewiętnastego wieku ważną rolę odgrywały dwa przeciwstawne nurty myślowe: racjonalizm i supranaturalizm². Pierwszy, dając w badaniach nad Bożym Objawieniem zdecydowane pierwszeństwo rozumowi, opowiada się za stworzoną przez Edwarda Herberta z Cherbury (1583-1648) koncepcją religii naturalnej jako pierwotnej wobec wszystkich religii historycznych. To specyficzne rozumienie religii naturalnej zakłada, że prawdy religijne są wrodzone, że zostały człowiekowi „wszczepione” przez naturę. Dzięki temu każdy może odkryć je w sobie za pomocą własnego rozumu. Są one powszechne, ponieważ dostępne są wszystkim ludziom. Z faktu naturalnego pochodzenia prawd religijnych i ich powszechności wynika prawdziwość tych prawd – są prawdziwe, ponieważ są naturalne i powszechne. Odkryte przez rozum, dane z natury powszechne prawdy religijne stanowią kryterium prawdziwości religii historycznych. O prawdziwości konkretnej religii decyduje zatem rozum, który dochodzi w sposób naturalny do powszechnych prawd religijnych i ustala, czy dana religia jest z nimi zgodna³.

To skrajnie racjonalistyczne podejście do rozumienia religii podjęte zostało przez osiemnastowieczną teologię protestancką i zastosowane do interpretacji chrześcijaństwa. W dążeniu do konsekwentnego zracjonalizowania treści chrześcijańskiej wiary akceptowano te prawdy, które można racjonalnie wyjaśnić, rezygnowano natomiast ze wszystkiego, czego nie da się przeniknąć rozumem i racjonalnie uzasadnić. Takie stanowisko badawcze doprowadziło niektórych teologów do zakwestionowania chrześcijańskich dogmatów i całej warstwy nadprzyrodzonej w Piśmie Świętym.

Racjonalistyczny naturalizm spotkał się z krytyką teologów katolickich, a także wielu teologów protestanckich. Konstruowano argumenty, które miały obalić racjonalistyczne tezy kwestionujące prawdziwość tych treści chrześcijańskiej wiary, które zawierają prawdy nadprzyrodzone. Koncentrowano się zwłaszcza na uzasadnianiu historyczności biblijnych tekstów opisujących nadzwyczajne wydarzenia będące świadectwem ingerencji Boga w dzieje świata. Wśród nurtów myślowych pozostających w opozycji do racjonalistycznego naturalizmu szczególne miejsce zajmuje supranaturalizm⁴. W teologii katolickiej

² Por. tamże, s. 16n.; H. K ü n g, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Piper, München 1989, s. 53-56; G.L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1996, s. 37.

³ Por. Z.J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1977, s. 49.

⁴ Zob. E. N i e r m a n n, hasło „Supranaturalismus”, w: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 7, *Seelenführung bis Unsterblichkeit*, red. K. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1973,

przejawiał się on między innymi w tradycjonalizmie i fideizmie, w protestantyzmie natomiast głównie w poglądach pietystycznych. W poznaniu Boga i Jego zbawczej relacji do człowieka supranaturalizm przyznaje pierwsze miejsce chrześcijańskiemu Objawieniu, podkreślając jego nadprzyrodzony charakter. Objawienie, ponieważ pochodzi od Boga, ma najwyższy i niepodważalny autorytet, a jako Boskie – przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu i nie podlega jego krytyce. To nie rozum rozstrzyga o prawdziwości prawd religijnych, ale fakt ich pochodzenia od Boga. Treści Objawienia nie dlatego są prawdziwe, że są zgodne z rozumem – jak chciał racjonalizm – ale dlatego, że dane są przez Boga, który się nie myli i nie chce człowieka wprowadzać w błąd. Człowiek nie przyjmuje przekazanego mu przez Boga Objawienia na podstawie jego racjonalnej analizy, ale doświadcza objawionych treści w emocjonalnym przeżyciu i akceptuje je decyzją woli. Nie rozum, ale poczucie całkowitej zależności od Boga pozwala wnikać w treści Objawienia. Ten typ religijnego myślenia rozpowszechnili w środowisku protestanckim niemieccy romantycy, wśród których szczególną rolę odegrał filozof religii i teolog Friedrich Schleiermacher (1768-1834)⁵.

Jednym z podstawowych punktów sporu między racjonalizmem a supranaturalizmem była relacja prawd religijnych do historii i rozumu. Racjoniści opowiadali się zdecydowanie za poglądem o powszechności i ponadhistoryczności prawd religijnych odkrywanych i określanych przez rozum, supranaturaliści natomiast byli przekonani, że Boskie prawdy obecne są w historycznych zdarzeniach zawartych w Objawieniu, a opisanych w Biblii. Według przedstawicieli racjonalizmu powszechne i ponadhistoryczne prawdy religijne nie mogą zostać zamknięte w konkretnym zdarzeniu, które miało miejsce w ludzkich dziejach. Z kolei supranaturalizm odcinał się od wszelkich prób dyskusji nad racjonalną interpretacją zdarzeń mówiących o ingerencji Boga w dzieje świata, w tym zwłaszcza w historię narodu wybranego i ludzkie dzieje Jezusa Chrystusa. Supranaturaliści uważali, że wszystkie relacje o działaniu Boga w świecie należy przyjmować dosłownie i próbować doświadczyć obecnego w nich Boga w pobożnym poddaniu się Jego wpływowi.

W kontekście tych teologiczno-filozoficznych dyskusji pojawia się idealistyczna filozofia Hegla. Nie bez znaczenia dla rozważań nad wpływem jego filozofii na badania teologiczne wydaje się fakt, że Hegel, zanim rozpoczął konstruowanie swojego systemu filozoficznego, zajmował się teologią. Studiował teologię w Tybindze, gdzie znajdował się jeden z najważniejszych

s. 184-188. Por. W. P a n n e n b e r g, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1995, s. 66-68.

⁵ Por. F. S c h l e i e r m a c h e r, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verrückern*, Reclam, Stuttgart 1969, s. 36-39, 81-89.

wówczas wydziałów teologii protestanckiej. Po studiach ukończonych w roku 1793 prowadził głównie badania teologiczne, o czym świadczą teksty powstałe w tamtym czasie⁶. W stronę filozofii całą swoją uwagę skierował w roku 1801, kiedy przeniósł się na uniwersytet w Jenie. Uzasadniona wydaje się jednak opinia, że teologiczne początki jego drogi naukowej pozostawiły ślad w jego dociekaniach filozoficznych⁷.

W niektórych kręgach teologów protestanckich uznano, że filozofia Hegla mogłaby stanowić dla teologii filozoficzną podstawę do skonstruowania teorii, która byłaby możliwa do zaakceptowania dla wszystkich, których nie przekonywały zarówno poglądy racjonalistów, jak i supranaturalistów⁸. Za szczególnie interesujące uważano tezy Hegla o ścisłym związku rozumu i wiary. Hegel nie zgadzał się z tymi, którzy usiłowali „skonstruować przeciwieństwo między rozumem a religią”⁹. Rozum – według niego – „jest w ogóle istotą ducha, zarówno boskiego, jak ludzkiego”¹⁰. Religia, będąca etapem rozwoju ducha absolutnego, powinna przybrać w dziejach „postać rozumu ludzkiego”¹¹. Zwrócono też uwagę na Hegla filozofię dziejów. Twierdził on, że Boski duch jest obecny i rozwija się w dziejach świata i człowieka. Poglądy te stanowiły podstawę opinii o historycznym wymiarze religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, które Hegel nazywał religią absolutną, podkreślając jednocześnie jego historyczność¹².

Filozofia Hegla zainspirowała sporą grupę teologów protestanckich do tworzenia oryginalnych teorii. Okazało się jednak szybko, że filozofia ta nie stała się podstawą stworzenia jednolitego systemu teologicznego godzącego skrajne opinie, ale jeszcze bardziej zróżnicowała ówczesne poglądy teologiczne. „Nauka Hegla o osobowym Bogu i nieśmiertelności duszy była tak ciemna”¹³, że argumenty na poparcie swojego stanowiska mogli z niej czerpać zarówno teolodzy przywiązani do luterkańskiej tradycji, jak też ci, którzy w sposób radykalny z nią zrywali. Ważną rolę w rozwoju teologii opierającej się na heglizmie odegrali Strauss oraz Baur (ich poglądy zostaną przedsta-

⁶ Zob. G.W.F. H e g e l, *Theologische Jugendschriften. 1801-1807*, w: tenże, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

⁷ Por. W. C h u d y, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 8n., 44.

⁸ Por. D.F. S t r a u s s, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, t. 1, Osiander, Tübingen 1835, s. III n.

⁹ G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 181.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 182. Por. C h u d y, dz. cyt., s. 24n.

¹² Por. G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, t. 2, s. 195n.

¹³ W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, PWN, Warszawa 1970, s. 215.

wione w dalszej części artykułu). Do teologii katolickiej myśl Hegla zaczęła szerzej przenikać dopiero w połowie dwudziestego wieku, odwoływali się do niej między innymi Hans Küng¹⁴, Jörg Splett¹⁵, Hans Urs von Balthasar i Walter Kasper¹⁶. Poglądy Balthasara w tym kontekście zasługują na szczególną uwagę, ponieważ wielokrotnie podejmuje on bezpośrednią dyskusję z myślą Hegla, a także dlatego, że jego teologia wywarła znaczący wpływ na współczesne badania teologiczne.

ŁUDZKOŚĆ CHRYSTUSEM

David Friedrich Strauss

Strauss, podobnie jak Hegel, studiował teologię na Wydziale Teologii Protestanckiej w Tybindze. Tam też wykładał teologię i filozofię. Przez pewien czas przebywał w Berlinie, gdzie słuchał wykładów Hegla. W uprawianiu teologii i filozofii pozostał pod jego wpływem. Inspiracje heglizmem widoczne są zwłaszcza w głównym nurcie teologicznych badań Straussa, którym była chrystologia. Nawiązywał on do heglowskich rozważań nad rozwojem ducha absolutnego. Jednym z przejawów ducha absolutnego w świecie jest według Hegla religia, która przyjęła postać absolutną w chrześcijaństwie. Zaistniało ono, gdy dopełnił się czas i w świecie „pojawił się Chrystus – człowiek, który jest Bogiem, i Bóg, który jest człowiekiem”¹⁷. Hegel uważał, że jedność Boga z człowiekiem zaczęła być obecna w świadomości apostołów dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego. W następnych pokoleniach chrześcijan świadomość religijna podlegała nieustannemu rozwojowi, który uzależniony był od uwarunkowań historycznych. Ta zależność uwidacznia się najpierw w tekstach Ewangelii, które oddają wprawdzie samą istotę wcielenia ducha w byt zmysłowy, ale sposób jej wyrażenia pozostaje w nich na etapie wstępnym. W dalszych dziejach chrześcijaństwa przybiera coraz doskonalsze wyobrażenia, znajdują one wyraz w różnorodnych formach wypowiedzi o jedynym w swoim rodzaju wydarzeniu, jakim było pojawienie się Chrystusa – prawdy absolutnej¹⁸.

¹⁴ Zob. K ü n g, dz. cyt.

¹⁵ Zob. J. S p l e t t, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau–München 1965.

¹⁶ Por. W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 187-189; t e n ż e, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, Wrocław 1996, s. 328-331.

¹⁷ H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 166.

¹⁸ Por. tamże, s. 164-171; por. też: P a n a s i u k, dz. cyt., s. 19-22.

Przedstawione wyżej poglądy Hegla legły u podstaw teorii wyłożonej przez Straussa w jego głównym dziele *Życie Jezusa (Das Leben Jesu)*¹⁹. Strauss przejął heglowską tezę o rozwoju ducha absolutnego w ludzkich dziejach i przyjmowaniu przez niego w kolejnych etapach ewoluowania coraz doskonalszej postaci, nie zgadzał się natomiast z Heglem co do tego, że idea jedności natury boskiej i ludzkiej urzeczywistniła się w jednym tylko momencie historycznym, w konkretnej jednostce. Zdaniem Straussa zawarcie nieskończonej idei w pojedynczym człowieku nie jest możliwe. Idea jedności boskiej i ludzkiej natury urzeczywistnia się nie w jednostce, ale w całej ludzkości w dziejach świata, przejawiając się jako coraz pełniejsza władza ducha nad naturą. Nie do przyjęcia jest pogląd, zgodnie z którym absolutna idea miałaby zmierzać w swym rozwoju do zamknięcia całej swojej pełni w granicach pojedynczego przedstawiciela ludzkiego gatunku, pozbawiając innych swego bogactwa. Należy raczej sądzić, że chce ona obdzielać swą obfitością wszystkich ludzi, którzy dopełnialiby się wzajemnie, pojawiając się w świecie i odchodząc jako jednostki. Czy odwieczne wcielenie Boga, jako proces obejmujący całą ludzkość, nie jest prawdziwsze niż wcielenie w zamkniętym punkcie czasu? – pyta retorycznie Strauss²⁰.

Koncepcja wcielenia w całą ludzkość rozwiązuje też – w przekonaniu Straussa – trudności w wyjaśnianiu przymiotów i czynów przypisywanych przez Kościół Chrystusowi. Trudno jest racjonalnie wyjaśnić cuda Jezusa, a znacznie łatwiej zinterpretować cudotwórczą moc ludzkości, która stała się Bogiem. W historii ludzkiej działa duch, który uzyskuje coraz większą władzę nad naturą. Z biegiem dziejów opanowuje ją do tego stopnia, że staje się ona całkowicie podatna na jego oddziaływanie. Choć jest skończona i niedoskonała, to jednak pod wpływem ducha wznosi się ku temu, co doskonałe i nieskończone. Można więc mówić o dokonujących się w dziejach cudownych przemianach w naturze. Zjednoczona z Bogiem ludzkość jest bezgrzeszna, nieskazitelny jest bowiem proces jej rozwoju. Nieczystość znamionuje jednostkę, zostaje jednak zniweczona w całości rodzaju ludzkiego i jego dziejach. Ludzkość pozostaje stale umierająca, powracająca do życia i wstępująca do nieba, ponieważ w wyniku negacji swej naturalności wznosi się na coraz wyższy poziom duchowego życia; ponadto wyniesienie ponad skończoność osobowego, narodowego i światowego ducha prowadzi do zjednoczenia z nieskończonym duchem niebiańskim. Ten proces może się dokonać także w pojedynczym człowieku, jeśli ożywi on w sobie ideę ludzkości. Dzieje się tak, kiedy człowiek zaneguje w sobie naturalność, która sama w sobie jest negacją

¹⁹ Zob. G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*, tłum. M. Siemek, w: G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*. Z. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, tłum. M. Siemek, A. Doktor, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 11-96.

²⁰ Por. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, t. 2, Osiander, Tübingen 1836, s. 734.

ducha. W konsekwencji tej podwójnej negacji człowiek wchodzi na drogę życia duchowego i uczestniczy w bosko-ludzkim życiu całej ludzkości²¹.

Kierując się filozoficznymi założeniami przejętymi od Hegla, szczególnie teorią rozwoju ducha absolutnego oraz metodą dialektyczną, interpretując je oraz rozwijając w oryginalny sposób, Strauss uznał za Chrystusa ludzkość, która jako jedność Boga i człowieka w procesie nieustannego rozwoju zmierza do pełnej doskonałości ducha absolutnego. Postać Chrystusa opisana w Ewangeliach jest wytworem pierwszej wspólnoty chrześcijan. Uwarunkowania historyczne, w których żyli pierwsi chrześcijanie, zwłaszcza tradycje religijne, z których wyrastali, sprawiły, że na konkretną ludzką jednostkę nałożyli oni tkwiącą w ludzkiej świadomości ideę jedności Boga z człowiekiem. W ten sposób idea ludzkości zjednoczonej z Bogiem przyjęła kształt historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. By mogła ona sprostać treściom zawartym w tej idei, obudowano życie Jezusa legendarnymi opowieściami – stworzono mit Chrystusa, przypisując owej postaci przymioty i czyny, które uznać można za prawdziwe, gdy odniesie się je do całej ludzkości, a nie pojedynczego człowieka²².

Poglądy Straussa wywołały skrajnie różne reakcje wśród teologów protestanckich i ostrą krytykę teologów katolickich. Aż do ostatnich lat znajdowały kontynuatorów i były wielokrotnie modyfikowane, głównie w zakresie badań nad Ewangelią, a także w chrystologii.

DIALEKTYCZNE POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Ferdinand Christian Baur

Ferdinand Christian Baur, podobnie jak Strauss i Hegel, związany był naukowo z Wydziałem Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tybindze. Tam ukończył studia teologiczne i tam został profesorem. Stworzył szkołę tybingeńską, w której zajmowano się głównie krytyką biblijną. Na początkowym etapie swojej drogi naukowej szukał inspiracji do badań teologicznych w filozofii Schleiermachera, dość szybko jednak zafascynowała go myśl filozoficzna Hegla, której pozostał wierny do końca swej naukowej aktywności. W analizie relacji między historią dogmatów a historią filozofii sięgał do poglądów Hegla o chrześcijaństwie jako religii absolutnej²³, z kolei w badaniach nad początkami

²¹ Por. tamże, s. 734n.

²² Por. tamże, s. 735n.; t e n ż e, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Verlag von Franz Duncker, Berlin 1865, s. 211-223; por. J. W e r b i c k, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, s. 256n.

²³ Por. F.Ch. B a u r, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, L.F. Fues, Tübingen 1858, s. 16-19.

mi chrześcijaństwa posłużył się jego metodą dialektyczną. Ponieważ wyniki tych badań wywołały dość szeroką dyskusję wśród teologów, warto im się przyjrzeć nieco bliżej.

U podstaw zastosowanej przez Baura heglowskiej metody dialektycznej leży przekonanie o ewolucyjnej naturze bytu. Rzeczywistość jest zmienna i podlega nieustannemu rozwojowi, który dokonuje się zgodnie z prawami logiki. Każdej tezie odpowiada antyteza, a efektem spotkania się tezy z antytezą jest synteza. Dialektyczny rytm przemiany rzeczywistości uwidacznia się w tym, że każda rzecz zderza się z negacją, z czego wyłania się nowa rzeczywistość. Negacja posiada więc funkcję kreatywną, dzięki niej powstaje coś nowego. Owo nowe nie rodzi się z całkowitego unicestwienia poprzednich stanów bytu, ale zawiera istotne ich treści, choć odmienione²⁴. Te właśnie elementy heglizmu wykorzystał Baur do swoich badań nad początkami chrześcijaństwa.

Poprzedził je rozważaniami, które nazywał chrześcijańską filozofią religii. W jej ramach zajął się wykazywaniem obecności elementów gnostycznych w chrześcijaństwie. U podstaw tych dociekań legła heglowska koncepcja rozwoju idei ducha absolutnego, który przyjmował zmysłową formę w religii pogańskiej, spekulatywną w judaizmie, wreszcie formę w pełni świadomą posiadania odwiecznej prawdy w chrześcijaństwie. Trwający tysiąclecia proces rozwoju ducha absolutnego nie może nigdy zostać uznany za zamknięty²⁵. Stąd także w chrześcijaństwie już od samego początku jego istnienia Baur zauważa dokonujący się etapami rozwój.

Opisuje chrześcijaństwo z podwójnej perspektywy: Z jednej strony jest ono wielką duchową mocą określającą wszelką współczesną wiarę i myślenie, absolutną zasadą niosącą i zachowującą samoświadomość ducha, która nie znajdowałaby w sobie samej oparcia i trwałości, gdyby nie była chrześcijańska. Z drugiej strony chrześcijaństwo ze swej istoty stanowi problemem czysto historyczny, którego rozwiązanie tkwi w przeszłości; z niej chrześcijaństwo wyrasta, dlatego można je zrozumieć, gdy osiągnie się krytyczną wiedzę o relacji między jego stanem obecnym a przeszłością²⁶.

Powyższe uwagi wydają się ważne dla zrozumienia badań Baura nad początkami chrześcijaństwa²⁷, ukazują bowiem, jak bardzo w swych poglądach

²⁴ Por. C h u d y, dz. cyt., s. 18-22.

²⁵ Por. F.Ch. B a u r, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Osiander, Tübingen 1835, s. 739n.

²⁶ Por. t e n z e, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Christentums*, L.F. Fues, Leipzig 1866, s. 4.

²⁷ Badania te opublikowane zostały w książkach Baura: *Paulus, der Apostel Jesu Christi* oraz *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (L.F. Fues, Tübingen 1847).

na religię w ogólności, a chrześcijaństwo w szczególności zależny jest on od Hegla. Baur stawiał sobie pytanie, jak doszło do tego, że chrześcijaństwo uwolniło się z ciasnego gorsetu narodowej religii żydowskiej i stało się religią światową. Punktem wyjścia swoich analiz czyni wyrażoną przez Jezusa i potwierdzoną całą Jego osobową postawą świadomość idei chrześcijaństwa. Czasy apostołskie przyniosły praktyczną realizację tej idei. Stało się to w momencie, gdy przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa idea ta urzeczywistniła się w świadomości uczniów i stała się żywą mocą. Zrodziła jednocześnie w uczniach przekonanie, że główną przeszkodą w wyjściu chrześcijaństwa do świata jest narodowy judaizm. Baur podjął badania nad tekstami nowotestamentowymi, by ustalić okoliczności i wskazać osoby, które sprawiły, że chrześcijaństwo nie pozostało jedynie formą judaizmu, ale odkryło w sobie fundamentalną, oryginalną zasadę, dzięki której może uwolnić się od judaistycznego partykularyzmu i stać się wyzwoloną formą religijnej świadomości i życia²⁸.

Na podstawie analizy tekstów biblijnych twórca tybingeńskiej szkoły teologicznej doszedł do przekonania, że nieuzasadniony jest powszechnie przyjęty pogląd o harmonijnej współpracy Pawła z judeochrześcijanami, którym przewodził Piotr. Źródła nowotestamentowe przemawiają za przeciwną tezą: Istniał poważny konflikt pomiędzy chrześcijanami przywiązanymi do tradycji żydowskiej a Pawłem i jego zwolennikami, którzy dostrzegali potrzebę otwarcia się chrześcijaństwa i rezygnacji z przestrzegania prawa żydowskiego. Baur, stosując do rozwijającego się chrześcijaństwa dialektyczną metodę heglowską, postrzegał judeochrześcijan jako tezę, której sprzeciwia się paulinizm, będący dla żydowskiego petrynizmu antytezą. Paulinizm jako sprzeciw wobec petrynizmu stopniowo go przewyżcza, a stąd jako synteza wyłania się Kościół będący porozumieniem obydwu zderzających się z sobą nurtów. Zawiera on w sobie istotne elementy obydwu wczesnochrześcijańskich tendencji, ale jednocześnie jako synteza jest czymś nowym, wyrastającym ponad oczekiwania petrynizmu i paulinizmu²⁹.

Poglądy Baura na genezę chrześcijaństwa, choć wywołały ożywioną dyskusję, nie znalazły szerszej akceptacji. Zbyt wyraźnie przejawia się w nich Heglowskie naginanie faktów do przyjętych założeń filozoficzno-religijnych. Trudno zgodzić się z interpretacją tekstów nowotestamentowych, jak też z ich datowaniem – często sztucznie dopasowywanymi do teoretycznie skonstruowanych wstępnych tez.

Zainteresowanie filozofią Hegla wśród teologów protestanckich stopniowo malało. Przyczyniła się do tego krytyka jego poglądów zarówno ze strony

²⁸ Por. t e n ż e, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, s. 5n.

²⁹ Por. tamże, s. 15n.

filozofów, jak i teologów. W teologii przybrała ona szczególnie radykalną formę w jej nurcie dialektycznym reprezentowanym przede wszystkim przez Karla Bartha.

BÓG W DZIEJACH ŚWIATA

Hans Urs von Balthasar

Teologia katolicka od początku zachowywała dystans wobec systemu filozoficznego Hegla. Jak już wspomniano, właściwie dopiero w dwudziestym wieku pojawiają się teolodzy, którzy ostrożnie czerpią z jego poglądów. Myślicielem, który wielokrotnie przywołuje Hegla w swych badaniach, jest Hans Urs von Balthasar. Opinia badaczy analizujących teksty Balthasara w aspekcie wpływu heglizmu na jego poglądy nie jest zgodna. Niektórzy uważają, że chociaż często podejmuje on dyskusję z Heglem, to jednak w swojej myśli teologicznej pozostaje od niego niezależny³⁰. Racja jest chyba jednak po stronie tych, którzy widzą przenikanie heglowskich koncepcji do teologicznych teorii Balthasara. Zgodzić się można, że w wielu kwestiach odcina się on od Hegla i poddaje krytyce jego filozoficzne tezy, ale równocześnie trudno nie zauważyć, że niekiedy inspirował się jego myślą i przyjmuje niektóre jego poglądy, poddając je reinterpretacji i dopasowując do skonstruowanego przez siebie systemu teologicznego³¹.

Taką metodę w podejściu do poglądów Hegla zauważyć można w teodramatyce, stanowiącej jeden z podstawowych działów teologii Balthasara. Dramat jako prezentacja teatralna stał się dla niego narzędziem uprawiania refleksji teologicznej. Uznał on, że „metafora teatru jest bardziej korzystnym punktem wyjścia dla teodramatyki niż społeczne działanie ludzi w świecie”³². Pisał: „Tu, w metaforze, mogą uchylić się drzwi do prawdy rzeczywistego Objawienia”³³. Zamierzając posłużyć się metaforą teatru dramatycznego w swej teologicznej refleksji, sięgnął najpierw do filozoficznych interpretacji dramatu. Ważne miejsce wśród tych interpretacji przyznał poglądom Hegla. Zestawiając

³⁰ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 33-35; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999, s. 20, przyp. 4.

³¹ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne Ave, Radom 1998, s. 36n; A. Puśkaś, *Grundzüge der Schöpfungstheologie Hans Urs von Balthasars*, w: *Grenzgänge der Theologie. Professor Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag*, red. O. Meuffels, J. Bründl, Lit Verlag, Münster 2004, s. 296.

³² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 11.

³³ Tamże, s. 12.

je z opiniami innych filozofów, Balthasar zauważa: „Heglowski osąd dramatu o wiele celniej trafia w istotę naszych zamiarów”³⁴. Mimo krytycznego w wielu punktach stosunku do wywodów Hegla na temat dramatu Balthasar skłania się ku wykorzystaniu pewnych jego koncepcji, kierując się przekonaniem, że „żaden myśliciel przed nim nie tylko nie odczuwał, ale i nie pomyślał objawienia chrześcijańskiego w bardziej dramatycznych kategoriach niż on, który swój podstawowy dialektyczny rytm całej historii świata wyprowadził właśnie z tez i antytez Starego Testamentu i syntezy Nowego”³⁵. Zastanawiając się nad zastosowaniem kategorii dramatu do rozważań teologicznych, Balthasar staje przed pytaniami, które – jak sądzi – zadawał sobie także Hegel. Jeśli ujmować dzieje zbawienia w kategoriach dramatu, to trzeba się zastanowić, jaką rolę będzie w nich odgrywał Bóg, „w jakim znaczeniu dramat teologiczny jest dramatem samego Boga”³⁶, „w jakim znaczeniu Bóg angażuje się w grę świata”³⁷ i „czy nie zostaje On zdegradowany do jednego momentu w większej całości”³⁸. Stawiane przez Balthasara pytania pokazują, że zdaje on sobie w pełni sprawę z tego, iż kategoria dramatu użyta w celu wyjaśnienia obecności i działania Boga w świecie może grozić sprowadzeniem Jego roli w teatrze świata do roli jednego z aktorów, uwikłanego w losy innych aktorów i reakcje publiczności. To redukcjonistyczne ujęcie relacji Boga do świata charakterystyczne jest dla teologii Jürgena Moltmanna. Balthasar uważa, że Moltmann uległ w tej kwestii wpływowi filozofii Hegla, wiążąc ściśle tajemnicę wewnętrznego życia Boga ze zbawczym procesem dokonującym się w dziejach świata. Wpłata Boga w ludzką historię, czyniąc Go Bogiem tragicznym i mitologicznym³⁹. Mając świadomość niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą myśl Hegla dla refleksji teologicznej, Balthasar wchodzi z nią wielokrotnie w spór, który pozostawia ślad w jego poglądach – przejmuje on jednak pewne Heglowskie koncepcje. Przykładem tego jest właśnie wykorzystanie bliskiej Heglowi metafory teatru dramatycznego. Jej zastosowanie do wyjaśnienia sposobu obecności Boga w świecie sprawia, że ukazany przez szwajcarskiego teologa Bóg jest niejednokrotnie tak bliski człowiekowi, tak „ludzki”, że zachwiana zostaje Jego transcendentna relacja do świata. Takiego Boga, zbyt zanurzonego w dzieje świata, zdaje się przedstawiać Balthasar w swojej teologii stworzenia.

Rozpatrując problem zaistnienia świata, Balthasar odcina się od heglowskiego poglądu, zgodnie z którym świat powstał jako rzeczywistość konieczna

³⁴ Tamże, s. 50.

³⁵ Tamże, s. 61.

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. t e n Ź e, *Theodramatik*, t. 3, *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, s. 299n.

w procesie rozwoju ducha i dochodzenia boskiej istoty do samowiedzy. Bóg potrzebuje świata, by dojść do swojej pełni. Opinia taka – według Balthasara – sprzeciwia się wolności Boga w dziele stworzenia świata. Ponadto nie zakłada zasadniczej różnicy między Bogiem a światem⁴⁰. Są jednak w Balthasara teologii stworzenia treści, które wydają się bliskie Heglowskiemu widzeniu relacji świata do ducha absolutnego⁴¹. Według Hegla świat przyczynia się do rozwoju ducha. Duch absolutny podlega zmianom wraz ze zmieniającym się światem, powstaje w niekończącym się procesie rozwoju dziejów. Pewnych podobieństw do tych poglądów doszukać się można w rozważaniach Balthasara nad prawdą o stworzeniu świata, analizowaną przez niego w perspektywie trynitarniej. Zastanawia się on nad znaczeniem stworzenia we wzajemnych relacjach poszczególnych Osób Boskich. W wewnętrznym życiu Boga stworzenie jest darem, którym obdarzają się Boskie Osoby w doskonałej wolności, darmowości i odwiecznej miłości. Oznacza to, że choć Boskie życie miłości jest spełnione, to staje się ono – poprzez nieustanne wzajemne obdarowywanie – ciągle bardziej nowe i intensywnie, zadziwiając Osoby Boskie. W Duchu Świętym Ojciec i Syn są zawsze i odwiecznie jednością, a jednak ta jedność nie jest nigdy rzeczywistością zamkniętą, ale ciągle wypełniającym się i wzbożającym cudem, który przerasta wszelkie oczekiwania⁴².

W to wzajemne, jednoczące obdarowywanie się Boskich Osób włączone jest stworzenie powiększające wspaniałość chwały Boga trójjedynego. Według Balthasara nie tylko Osoby Boskie obdarowują się wzajemnie stworzonym światem w wewnętrznym trynitarnym życiu. Także sam świat, od zewnątrz, może siebie złożyć Bogu w darze i mieć tym samym udział w Bożym życiu. Możliwość składania daru Stwórcy przez stworzenie znajduje uzasadnienie trynitarne. Osoby Boskie, obdarowując się wzajemnie, czynią się zdolnymi do przyjęcia daru, chcą być w pewnym sensie „ubogie”. Stworzenie może złożyć swemu Stwórcy dar, ponieważ Stwórca w swej miłości uczynił siebie gotowym na to, by być obdarowanym⁴³. Wypowiedzi Balthasara dotyczące zmian zachodzących w wewnętrznym życiu Boga w konsekwencji wzajemnego obdarowywania się stworzeniem przez Boskie Osoby, a także składania Stwórcy przez stworzenie daru z samego siebie naznaczone są w jakimś stopniu Heglowskim poglądem o rozwoju absolutu w procesie dziejów świata. Dzięki stworzonemu światu trójjedyny Bóg – według Balthasara – staje się

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Teodramatyka*, t. 2, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 242-244.

⁴¹ Por. P u s k á s, dz. cyt., s. 303.

⁴² Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Theodramatik*, t. 4, *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 471.

⁴³ Por. tamże, s. 465n.

bogatszy, wzrasta Jego chwała, a życie we wzajemnej odwiecznej miłości jest jeszcze bardziej intensywne.

Przeprowadzona przez teologów analiza poglądów Balthasara pod kątem jego związków z filozofią Hegla pozwala wskazać na inne jeszcze obszary teologicznych dociekań Balthasara, w których dostrzec można uleganie wpływom Hegla⁴⁴. Niektórzy dopatrują się ich w jego nauce o Trójcy Świętej. Balthasar chciałby jak najdalej wniknąć myślą w wewnętrzne życie trójjedynego Boga i – idąc za skrajnie spekulatywną, nieuznającą w chrześcijaństwie tajemnic metodą Hegla – poddać logicyzacji tajemnicę trynitarną⁴⁵. Teologia Balthasara zdaje się zbiegać z myślą Hegla także w bardzo mocnym akcentowaniu wydarzenia Wcielenia jako koncentracji całych dziejów, całej rzeczywistości, także wszystko ogarniającego Boskiego absolutu w jednym konkretnym punkcie ludzkich dziejów⁴⁶. Również dla Hegla Wcielenie jest przełomowym momentem w dziejach świata. Postać Chrystusa wyraża wcielenie absolutnego Ducha w myślący ludzki podmiot. Chrystus jako Bóg i człowiek jest jednością tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe⁴⁷.

Wczytując się w teksty Balthasara, można powiedzieć, że często odnosi się on do Hegla, dostrzegając uniwersalne znaczenie jego systemu filozoficznego. Stosunek szwajcarskiego teologa do tego systemu zasadniczo jest krytyczny. Balthasara odniesienia do Hegla zdają się sugerować, że Hegłowska filozofia bardziej komplikuje, niż ułatwia teologiczną interpretację Bożego Objawienia. Nie znaczy to jednak, by nie mogła być inspiracją przynajmniej dla niektórych rozwiązań problemów teologicznych. Stanowisko Balthasara uznać można za dość powszechne wśród teologów katolickich nawiązujących do Hegla, choć stwierdzenie to wymagałoby szerszych i zdecydowanie bardziej szczegółowych badań.

⁴⁴ Por. B o k w a, dz. cyt., s. 36-38.

⁴⁵ Por. B. J. H i l b e r a t h, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierung zur christlichen Rede von Gott*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, s. 83.

⁴⁶ Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990 (książka nosi znamieny tytuł: „Całość we fragmencie. Aspekty teologii dziejów”). Por. też: t e n ż e, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996, s. 85.

⁴⁷ Por. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 164-171; por. też: P a n a s i u k, dz. cyt., s. 26.

GRANICE I MOŻLIWOŚCI

Natalia STENCEL

ILUZJA POSTĘPU? O filozoficznym sensie zwrotu cyfrowego w humanistyce

Humanistyczna refleksja zdeterminowana przez narzędzia cyfrowe jest pokrewna uprawianiu jałowej „archeologii wiedzy” i sytuuje się między ambicjami strukturalistów a towarzyszącemu cyfryzacji zwrotowi posthumanistycznemu. Dążenie do maksymalnego odsunięcia człowieka od badanego przez niego tekstu kultury skutkuje nie tyle uzyskaniem dostępu do obiektu „samego w sobie”, ile stworzeniem okoliczności, w których wytwór kultury zostaje poddany beznamiętnej obserwacji w imię uzyskania kontroli i możliwości jasnego porządkowania wiedzy.

Właściwe diagnozowanie i odnoszenie się do implikacji postępu¹ technicznego, który w pewnych przypadkach wiąże się z agresywnym dążeniem do optymalizacji lub maksymalizacji wyników, należy do najtrudniejszych zadań, z jakimi zmagają się współczesna humanistyka. Bezpośrednio z nowego, wielkiego potencjału, który narodził się w obrębie techniki i nauk biologicznych, wyłoniły się problemy dotyczące kwestii takich, jak cyborgizacja², nowa eugenika³

¹ Według najprostszej definicji encyklopedycznej postęp to „rozwój, udoskonalenie, przejście od niższego do wyższego etapu” (hasło „Postęp”, w: *Encyklopedia PWN*, t. 3, PWN, Warszawa 1991, s. 24).

² Cyborgizacja zakłada „zatarcie granicy pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co techniczne” (M. K l i c h o w s k i, „Wstęp”, w: tenże, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 12). Słowo „cyborg” powstało z połączenia trzech pierwszych liter słów „cybernetyczny organizm” (ang. cybernetic organism). Jak pisze Klichowski, cyborg jest „człowiekiem rozszerzonym techniką” (tamże, s. 12). Jacek Pyżalski określa go natomiast jako „połączenie człowieka i maszyny” (J. P y ż a ł s k i, *The Digital Generation Gap Revisited: Constructive and Dysfunctional Patterns of Social Media Usage*, w: *The Impact of Technology on Relationships in Educational Settings*, red. A. Costabile, B.A. Spears, Routledge, New York 2012, s. 93. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – N.S.). Perspektywa cyborgizacji w oczywisty sposób wiąże się z (co prawda odległymi) prognozami dotyczącymi przyszłości humanistyki – jeśli bowiem nowe technologie staną się wyznacznikami kondycji ludzkiej, nie można oczekiwać, że inny los spotka dyscypliny humanistyczne.

³ Tak zwana kryptoeugenika i eugenika genetyczna to systemy myślenia postulujące polepszenie jakości społeczeństw poprzez eliminację „gorszych” jednostek ludzkich i powielanie tych, które uznano za lepsze. Próbę eliminacji przypadkowości z gatunku ludzkiego i projektowania go w taki sposób, aby wykazywał określoną tożsamość genetyczną – jak pisze Barbara M. Stafford – można określić jako fundamentalne odejście od założeń humanizmu (por. B.M. S t a f f o r d, *Self-Eugenics: The Creeping Illusionising of Identity from Neurobiology to Newgenics*, „New Formations” 2006, nr 3(60), s. 105), arbitralny standard tego, co pożądane nie jest bowiem motywowany ideą humanistycznej rewolucji, lecz prawami rynku, zasadami przydatności ludzi zaprojektowanych w określony

czy transhumanizm⁴. Od dłuższego czasu humanistyka odczuwa nieustanny i dolegliwy „napór” ze strony tak intensywnie rozwijających się nauk ścisłych, dotyczący jej istoty, roli i wypracowanych przez nią metod badawczych. Na zjawisko to wskazywali już między innymi Hans G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie*⁵, Wilhelm Dilthey w *Budowie świata historycznego w naukach humanistycznych*⁶ czy Leszek Kołakowski w eseju o symptomatycznym tytule *Male i wielkie kompleksy humanistów*⁷.

Coraz silniej funkcjonuje przeświadczenie, że humanistyka rozumiana w sposób tradycyjny, ze swoimi narzędziami i metodologią badań, staje się reliktem przeszłości, a w jej obrębie konieczne są radykalne zmiany, pozwalające zaadaptować ją do nowej rzeczywistości i – być może – do kondycji „nowego człowieka”. Postacią humanistyki, której bytowanie wśród nauk daje się wreszcie bez problemu uzasadnić, wydaje się humanistyka cyfrowa, dolegliwie odczuwalna jest bowiem potrzeba mierzenia wartości badań humanistycznych tą samą miarą, którą posługujemy się w przypadku dziedzin w naturalny sposób wykorzystujących pojęcia innowacji i postępu (jakkolwiek pojęcia te często bywają rozumiane w sposób potoczny)⁸. Wobec dyktatu nauk ścisłych, cyfrowa, algorytmiczna forma humanistyki stanowiłaby rozwiązanie kończące długą historię kompleksów i uciążliwego tłumaczenia się z „nie-obiektywności” i (powszechnie podkreślanej) „nieprzydatności” naukowych dociekań humanistycznych. Warto więc zapytać, czy digitalizacja humanistyki rzeczywiście doprowadzi do najwyższej, najlepszej postaci prowadzenia dyskursu naukowego tego typu.

sposób do efektywnego wykonywania zadań (por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 85). Nowa eugenika zakłada natomiast funkcjonowanie dominującej władzy rodzica, który jest w stanie „projektować” własne potomstwo; rodzi się wówczas idea tak zwanych „hiperrodziców”, uczestniczących w idealnie zorganizowanej, zaplanowanej i zaprogramowanej na konkretne efekty prokreacji (por. tamże, s. 87). W tym przypadku standardy również są dalekie od idei rozwoju humanistycznego, mogą bowiem podlegać prostym trendom estetycznym i modzie. W świecie o tak skonstruowanej hierarchii wartości i tak wyznaczonych priorytetach trudno dostrzec miejsce dla rozbudowanej refleksji o charakterze humanistycznym.

⁴ Transhumanizm można najkrócej zdefiniować jako ideologię postulującą wykorzystanie nauki i techniki, w szczególności neurotechnologii, biotechnologii i nanotechnologii, do przezwyciężenia ludzkich ograniczeń i poprawy kondycji ludzkiej.

⁵ Por. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 37.

⁶ Por. W. D i l t h e y, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 89.

⁷ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Male i wielkie kompleksy humanistów*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 243.

⁸ O tendencji tej może świadczyć dyskryminacja tak zwanych badań podstawowych (także nie-humanistycznych), o czym pisze między innymi Andrzej Jajszczyk (zob. A. J a j s z c z y k, *Badania podstawowe, ale nie bezużyteczne*, „Gazeta Wyborcza” z 18 VII 2012, <https://www.ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/centrum-prasowe/2012.07.18-GW-badania-podstawowe.pdf>).

Niniejszy tekst ma na celu odniesienie się do głównych założeń tak zwanego zwrotu cyfrowego w humanistyce i przedstawienie stanowiska krytycznego wobec tej opcji. Trzeba przy tym podkreślić, że „cyfryzacja” humanistyki jest w obecnej chwili raczej projektem niż rzeczywiście funkcjonującą już nową metodologią, która przynosiłaby konkretne rezultaty na polu nauki. Prawdziwa polemika z aktualnymi supozycjami teoretyków i entuzjastów zwrotu cyfrowego będzie niewątpliwie możliwa dopiero po upływie lat, o ile „cyfryzacja” humanistyki w istocie pozwoli na projektowanie jej rozwoju. Już dziś możliwe jest jednak wskazanie znaczących słabych punktów tej opcji metodologicznej, które ujawniają się ze względu na samą specyfikę nauk humanistycznych oraz zadań badawczych, jakie były i są stawiane w ich kontekście.

W STRONĘ NOWEGO

Próbując zrozumieć fenomen „cyfryzacji humanistyki” i coraz większą potrzebę wprowadzenia do dyskursu metodologicznego nauk humanistycznych pytań dotyczących narzędzi cyfrowych, odwołam się w pierwszej kolejności do tendencji i postulatów, które zasygnalizowano w październiku 2012 roku podczas ogólnopolskiego sympozjum naukowego poświęconego problematyce humanistyki cyfrowej – pokłosiem tego przedsięwzięcia jest dostępna w sieci monografia *Zwrot cyfrowy w humanistyce*⁹. Autorzy zamieszczonych w niej tekstów wyrażają ogólne przekonanie, że w przestrzeni nauk humanistycznych dokonuje się obecnie godny odnotowania „zwrot”, gwałtowne i konieczne przeformułowanie paradygmatu ich uprawiania¹⁰. Gdy w poszerzonej przez postęp przestrzeni badawczej zawodzą narzędzia „tradycyjne”, nową jakością i większą skutecznością wprowadzić mogą technicyzacja i digitalizacja. W słowie wstępnym do tego tomu czytamy: „Tradycyjne metody badawcze przestają [...] wystarczać. Paląca staje się potrzeba wykorzystania nowych koncepcji i narzędzi badawczych, które pozwoliłyby przetworzyć i zrozumieć ogromne ilości informacji (ang. big data). Z tej konstatacji zrodziła się idea połączenia refleksji humanistycznej z nowymi narzędziami cyfrowymi, które wykorzystać można do przetwarzania, wizualizowania, prezentowania i popularyzowania wyników badań naukowych. Nurt ten określany jest dzisiaj mianem humanistyki cyfrowej”¹¹.

⁹ Zob. *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, red. A. Radomski, R. Bomba, E-naukowiec, Lublin 2013, http://e-naukowiec.eu/wp-content/uploads/2013/05/Zwrot_cyfrowy_w_humanistyce.pdf.

¹⁰ Oczywiście pojawiają się również głosy krytyczne wobec tej tezy (por. np. R. Bomba, *Narzędzia cyfrowe jako wyznacznik nowego paradygmatu badań humanistycznych*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, s. 57n.).

¹¹ A. Radomski, R. Bomba, *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet / nowe media / kultura 2.0*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, s. 7.

Głównym uzasadnieniem dla przeformułowania paradygmatu humanistyki określanej jako tradycyjna i stworzenia jej postaci cyfrowej jest zatem pojawienie się nowych obiektów badawczych, rzekomo wymykających się narzędziom zastanym. Definiując „humanistykę cyfrową”, wskazuje się zatem na wykorzystywane instrumenty badawcze, nie zaś na specyfikę badanych obiektów – te bowiem mogą być różnorodne. Digitalny charakter przedmiotu badań jest więc tylko jednym z uzasadnień wprowadzenia nowej metodologii opartej na cyfryzacji, nie zaś obligatoryjną składową samego pojęcia cyfrowej humanistyki – „cyfryzacji” podlega tu bowiem proces poznawczy¹².

W poszczególnych tekstach publikacji kolejno wymienia się przedmioty, których „tradycyjna” humanistyka nie jest jakoby w stanie objąć refleksją, a są to media społecznościowe, blogosfera, zapytania w wyszukiwarkach, zdjęcia, filmy, a także muzyka, gry i wirtualne, alternatywne światy i skupiska „ogromnej ilości danych” (ang. big data). Już pobieżna refleksja wskazuje jednak, że problemem dla „tradycyjnej” humanistyki mogą okazać się wśród wymienionych tu obszarów jedynie środowiska gier i wirtualnych rzeczywistości (w tym tak zwana rzeczywistość rozszerzona¹³) oraz big data.

Jakkolwiek autorzy *Zwrotu cyfrowego w humanistyce* próbują zdiagnozować rewolucję w metodzie badań, ich namysł wskazuje, że „ucieczka” od tradycyjnych systemów i pojęć właściwych humanistyce jest praktycznie niemożliwa, jeśli pragniemy realizować ten typ dyskursu – tradycyjne kategorie humanistyki w istocie spełniają swoje funkcje w przypadku analizy zjawisk zaawansowanych technologicznie. Fakt ten ujawnia się w rozważaniach Łukasza Mirochy, który wprost podejmuje pytanie o status ontyczny człowieka w dobie technicyzacji. Píše on: „Ian Bogost, Levi R. Bryant oraz Graham Harman proponują nową ontologię rzeczywistości – object-oriented-ontology. Fundamentalną cechą tego podejścia jest rezygnacja z antropocentryzmu epistemologicznego oraz ontologicznego. Bogost podkreśla równy status ontyczny bytów innych niż człowiek – przedmiotów, zwierząt, atomów i fal radiowych oraz potrzebę badań nad ich wzajemnymi relacjami. Podejście to wykazuje rezygnację z, wywodzącej się jeszcze z filozofii starożytnej oraz średniowiecznej, hierarchii bytów, wprowadzając w jej miejsce horyzontalną sieć powiązań”¹⁴.

¹² Tak definiuje cyfryzację humanistyki na przykład Piotr Celiński. „Jeśli dobrze pojmuję znaczenie cyfrowego zwrotu dla humanistyki, to polega on na zmianie metodologicznej, która wprowadza nowe metody, narzędzia i sposoby pracy naukowej pozwalające na skuteczne wykorzystanie świata cyfrowych danych, interfejsów, software i wizualizacji” (P. C e l i Ń s k i, *Renesansowe renizenie cyfrowego zwrotu*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, s. 13.).

¹³ Rzeczywistość rozszerzona (ang. augmented reality) to system łączący świat rzeczywisty z generowanym komputerowo.

¹⁴ Ł. M i r o c h a, *Poszerzona przestrzeń ery cyfrowej. Analiza poziomów ontologicznych oraz sieci relacji między mediami, artefaktami ery cyfrowej a człowiekiem*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, s. 180.

Nie funkcjonuje zatem żadna nowa, podlegająca cyfryzacji metoda badawcza – do zbioru pojęć właściwych technice i cyfryzacji należy wyłącznie przedmiot badania, jednak samo to badanie dokonuje się na gruncie klasycznych pojęć filozoficznych i realizowane jest w odniesieniu tylko do nich, bynajmniej nie dezaktualizując „typowego” humanistycznego aparatu pojęciowego.

Sztucznie problematyzuje się także zagadnienia związane z rzeczywistością gier komputerowych, operując w ich kontekście pojęciem cyfrowej humanistyki, podczas gdy żadna spodziewana forma „cyfryzacji” humanistycznej refleksji badawczej na tym polu się nie pojawia. Obecne są natomiast przemyslenia z gruntu związane z problematyką podmiotowości oraz zagadnieniami, które można w udatny sposób powiązać ze znanymi kategoriami „światów możliwych”¹⁵, eskapizmu, autokreacji, oniryzmu, maski czy sobowtóra. Należy przy tym podkreślić, iż bogactwo tych zdomowionych w humanistycznym dyskursie pojęć nie zostało jeszcze dostatecznie wyeksploatowane w kontekście najnowszych osiągnięć techniki, a stan ten utrzymuje się mimo faktu, że potencjał tych oraz im podobnych kategorii w nowym środowisku wydaje się ogromny, a rezultaty ich wykorzystywania – obiecujące.

Przestrzenia, która zdaniem zwolenników cyfrowego zwrotu w humanistyce ma pozostać dla jej tradycyjnej postaci swoistą terra incognita, jest środowisko big data. Szybka analiza ogromnych ilości zmiennych danych obnaża jednak w istocie słabość i pewną niewydolność samej cyfryzacji: sprawne badanie big data za pomocą narzędzi cyfrowych jest z konieczności zdeterminowane przez kryteria ilościowe, nie zaś jakościowe, które takiemu typowi analizy zawsze zdają się wymykać. W rezultacie badana jest jedynie „powierzchnia” zjawiska, umyka natomiast jego kompletny wymiar i sens. Badania jakościowe w porównaniu do ilościowych okazują się przy tym mało usystematyzowane, podczas gdy metody związane z typową, „twardą” cyfryzacją wymagają przede wszystkim usystematyzowania i ścisłego algorytmu. Chociaż całościowe i kompletne badania w obrębie big data w istocie pozostają poza możliwościami tradycyjnych narzędzi stosowanych w naukach humanistycznych, zapewnić ich nie są w stanie także instrumenty cyfrowe, wykorzystywane przez nie metody indukcji są bowiem z reguły wolne od wszelkich założeń metafizycznych i pozostają niezależne od przyczyn zaistnienia obserwowanych zjawisk. Zrealizowane za ich pomocą badanie – w całości zamknięte w obrębie narzędzi cyfrowych – może co najwyżej potwierdzić prawidłowości, których wykrywanie nie jest przecież głównym celem nauk humanistycznych¹⁶. Konieczne i kluczowe wydaje się zatem dopełnienie

¹⁵ Por. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, New York 1974, s. 44n.

¹⁶ Por. G. Gadamér, dz. cyt., s. 38.

zdobytej w ten sposób wiedzy refleksją o zgoła „tradycyjnym” charakterze – i w tym właśnie punkcie kumuluje się ciężar właściwego namysłu badawczego. Rozumiejąc „cyfryzację” humanistyki jako digitalizację metod badawczych, nie zaś ukierunkowanie badań na przedmiot digitalny, należy zauważyć, że w istocie funkcjonuje w przestrzeni badań humanistycznych stosunkowo niewielka ilość tego typu przedsięwzięć i mają one charakter raczej pojedynczych fenomenów.

W STRONĘ ALGORYTMU

Założmy jednak, że jak sygnalizowałam na początku niniejszych rozważań, zwrot cyfrowy w humanistyce funkcjonuje jak dotąd w sposób niepełny, zarodkowy, zmierzając dopiero ku swojej postaci dojrzałej i ostatecznej. Widoczne są bowiem – obok łagodnych postulatów interdyscyplinarności – pewne sygnały zwiastujące radykalizację poglądów towarzyszących digitalizacji w obrębie humanistyki.

Aby zdiagnozować zwrot cyfrowy, warto umieścić go na tle innych, antycypujących go wielkich zwrotów, między innymi zwrotu lingwistycznego, związanego z tradycją strukturalizmu, oraz zwrotu postmodernistycznego, będącego konsekwencją projektu nowoczesności i następstwem rewolucji przemysłowej¹⁷. Każdy z tych paradygmatów ma przede wszystkim wpisana w swoje założenia niewątpliwą tendencję absolutystyczną. Ponadto tak w wypadku strukturalizmu, jak i postmodernizmu, widoczna jest pewna skłonność do anektowania pojęć i metod właściwych naukom ścisłym. W obszarze strukturalizmu można ją zaobserwować na poziomie metody między innymi w narratologii strukturalnej, a pośrednio także w inspirowanej myślą Ferdinanda de Saussure’a gramatyce generatywnej Noama Chomsky’ego, w pracach postmodernistów zaś, na przykład Julii Kristevej i Jacques’a Lacana, w dosyć swobodnym wprowadzaniu do wywodu pojęć z zakresu matematyki i fizyki¹⁸.

¹⁷ Por. Celiński, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Stosowanie przez postmodernistów terminologii zaczerpniętej z nauk ścisłych, głównie matematyki i fizyki, stało się przedmiotem ostrej krytyki ze strony Alana Sokala i Jaquesa Bricmonta (zob. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, A. Lewańska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004). Stosowanie przez Lacana tak zwanych matemów uzasadnia się jednak – wbrew temu, co twierdzą Sokal i Bricmont – zupełną zmianą oryginalnego charakteru tych pojęć w jego wywodzie. Kwestia ta jest sporna, warto jednak nadmienić, że w obszarze nauk ścisłych występują pojęcia zasadniczo wywodzące się na przykład z filozofii, które zostały przeformułowane na potrzeby innego dyskursu naukowego, co można zaobserwować chociażby na przykładzie funkcjonowania pojęcia „ontologia” w informatyce, wykorzystywanego w kontekście budowy sieci

Pod tymi dwoma względami zwrot cyfrowy wykazuje zasadnicze podobieństwo do swoich wielkich antenatów – w punkcie docelowym i ostatecznym cyfryzacja musi okazać się systemem o ambicjach idących w stronę budowy holistycznego projektu nowej humanistyki. Digitalizacja procesu poznawczego w naukach humanistycznych w oczywisty sposób pociąga za sobą poważną zmianę w pojmowaniu humanistyki w ogóle i zmierza do upodobnienia jej do nauk ścisłych: posługiwanie się narzędziami cyfrowymi wiąże się z preferowaniem w obrębie dyskursu badawczego kształtów generatywnych, rizomatycznych, poddanych logice algorytmicznej¹⁹, ukierunkowanych raczej nie na skomplikowanie i wielowymiarowość danego tekstu, a na prostotę obrazu, schematu, siatki. W systemie podległym cyfryzacji zachodzi potrzeba anulowania, pominięcia i zdekonstruowania wypracowanego przez tradycyjną humanistykę aparatu pojęciowego, który ze swej natury opiera się algorytmizacji. Tym samym – zachodzi konieczność stosowania radykalnego uproszczenia.

Konsekwencją dążenia do algorytmu dyktowanego przez narzędzia cyfrowe jest zaniknięcie kompensacyjnej funkcji humanistyki – funkcji, która stanowi pewną przeciwwagę dla mechanizmu coraz szybszego i gwałtowniejszego zapominania jako konsekwencji ciągłej i nieustannej modernizacji. Jakkolwiek obowiązywanie w obrębie nauk humanistycznych mechanizmów właściwych struktutom digitalnym determinuje lub wspiera po części proces szybkiego zapominania²⁰, paradoksalnie cyfryzacja wraz ze swoim algorytmem musi okazać się niewydolna, gdy podejmie badanie tejże utraty pamięci w procesach kulturotwórczych; oznacza to mniej więcej tyle, że „cyfrowa” humanistyka nie będzie w stanie pełnowymiarowo diagnozować samej siebie jako konkretnego tworu powstałego w granicach kultury. Przez tę niewydolność najprawdopodobniej odrzuci potrzebę wprowadzania jakiejkolwiek refleksji czy pytań z tego zakresu, co zasadniczo wydaje się niepokojące. Trzeba bowiem pamiętać, że doświadczenie kultury jest w równym stopniu oparte na procesie pamiętania i zapominania, aktywność tych procesów można zaś opisać jako „nieidentyczną dynamikę zmienności”²¹: z jednej strony funkcjonuje „długie trwanie”²², z drugiej zaś pojawiają się zjawiska pokoleniowe i efemeryczne, których wzajemne relacje i przenikanie świadczą o istnieniu

semantycznych oraz w badaniach nad sztuczną inteligencją (zob. A.M. G a d o m s k i, *Ontology and Knowledge: Meta-ontological Perspective*, <http://erg4146.casaccia.enea.it/Ont-know.htm>).

¹⁹ Por. C e l i Ń s k i, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Dzieje się tak między innymi przez wprowadzenie iluzji szybkiego, a jednocześnie ostatecznego zrozumienia i objęcia kontrolą określonych zjawisk, a zatem przez coraz szybsze wyczerpywanie się aktualności dotyczącego ich dyskursu naukowego. Towarzyszy temu potoczne i intuicyjne rozumienie pojęcia innowacyjności.

²¹ P. B y t n i e w s k i, *Funkcje i cele nauk humanistycznych: komplementarność czy sprzeczność?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 47(2011) nr 3(189), s. 340.

²² Zob. np. F. B r a u d e l, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.

wewnątrz kultury „czasowej niekompatybilności”²³. Niekompatybilność ta zaznacza się także przez brak uniwersalnego modelu, którym można by objąć wielość podmiotowych odniesień do świata – nawet, gdy są one równoczesne. Kultura jako taka pozostaje tworem zdesynchronizowanym – usilne krzewienie takich modeli i paradygmatów, które zdolne są zaspokoić jedynie doraźną potrzebę wprowadzenia porządku badawczego, powoduje, że usunięta zostaje z horyzontu nauk humanistycznych podwyższona wrażliwość na uwikłanie przedmiotu badań i samej humanistyki w związki czasowości kultury oraz w istniejące w niej struktury sensu²⁴. Projekt cyfryzacji humanistyki wydaje się wynikać – w świetle tych rozważań – głównie z konfuzji poznawczej, jaka towarzyszy badaczowi ogarniętemu potrzebą wprowadzania w obręb swojej dyscypliny wszechogarniającej harmonii i obiektywizacji. Ślady tego problemu obserwuje się jednak na polu nauk humanistycznych już od dawna, a w celu jego rozwiązania wypracowano dwie odmienne strategie²⁵ – hermeneutyczną, idącą po linii myśli Wilhelma Diltheya, w przypadku której istotne jest rozumienie i przeżywanie zjawisk oraz przekonanie o zasadniczej odrębności nauk ścisłych i humanistycznych ze względu na ich odmienne funkcje²⁶, oraz „archeologiczną”, związaną z myślą Foucaulta, w której nadrzędnym celem jest obiektywizacja poznania naukowego, a swoistym „efektem ubocznym” i największym kosztem jest wyobcowanie z kultury.

Odnosząc się do przedstawionej opozycji Dilthey–Foucault, można wysunąć tezę, że humanistyczna refleksja zdeterminowana przez narzędzia cyfrowe jest pokrewna uprawianiu jałowej „archeologii wiedzy”²⁷ i sytuuje się między ambicjami strukturalistów a towarzyszącemu cyfryzacji zwrotowi posthumanistycznemu²⁸. Dążenie do maksymalnego odsunięcia człowieka od badanego

²³ Bytniewski, dz. cyt., s. 340.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. Dilthey, dz. cyt., s. 21-88. Dilthey zauważa, że nauki humanistyczne pozostawały pod wpływem nauk o przyrodzie, ponieważ to nauki przyrodnicze wcześniej rozbudowały swoje metody badawcze, na przykład porównawcze i eksperymentalne. Pojawiły się zatem obszary zbieżności metod badawczych humanistyki i przyrodoznawstwa, na przykład psychologia. Według Diltheya ich istnienie ma jednak charakter punktowy i nie zmienia faktu, że zespół metod stosowanych w naukach humanistycznych różni się od metod wykorzystywanych w naukach przyrodniczych (por. tamże, s. 89).

²⁷ W swoim eseju *Po czym rozpoznać strukturalizm?* Gilles Deleuze bezspornie klasyfikuje Foucaulta jako przedstawiciela myśli strukturalistycznej. Klasyfikacja ta dotyczy jego wczesnych, najbardziej formalistycznych pism, na przykład *Archeologii wiedzy* (zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977; por. też: tenże, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 29-36; G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, tłum. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 289-292).

²⁸ Por. Klichowski, dz. cyt. s. 161.

przez niego tekstu kultury skutkuje bowiem nie tyle uzyskaniem dostępu do obiektu „samego w sobie”, czystego i nie „prze-pisanego” przez badacza-interpretatora, ile stworzeniem okoliczności, w których wytwór kultury zostaje poddany beznamietnej obserwacji w imię uzyskania kontroli i możliwości jasnego porządkowania wiedzy. Tu pojawia się „efekt uboczny” – rzeczywista obcość kultury, w omawianej strategii badawczej nie ma bowiem miejsca na żadną wyrazistą interakcję między człowiekiem a przedmiotem jego badań – badacz, owaładnięty obsesją „czystości” wyniku, nie pozostawia po sobie śladu i – co istotne – istnieje jedynie bardzo ograniczona możliwość, że to, co jest badane, pozostawi w nim jako podmiocie poznawania i odczuwania głęboki i znaczący ślad. Wyeliminowaniu indywidualnych „ukrytych scenariuszy interpretacyjnych”²⁹, które badacz jako człowiek w sposób naturalny mógłby wnieść ze sobą do dyskursu naukowego, towarzyszy przekonanie, że „znamiona” tego typu wszystkie bez wyjątku stanowią o słabości pracy badawczej, którą to słabość należy wyrugować przez wprowadzenie nowoczesnej technologii.

Bardzo istotne jest, aby dostrzec w tym punkcie – jak czyni to Leszek Kołakowski – że doktryny technokratyczne (oraz im pokrewne) nie bazują wyłącznie na dodatnim wartościowaniu postępu technologii (narzędzia jako takie trudno byłoby utożsamiać z jakimkolwiek złem). Problemem jest natomiast uleganie pewnemu złudzeniu – ideologie tego typu starają się bowiem prezentować „swój jakoby nieideologiczny charakter”³⁰ oraz głoszą kompletność i wystarczalność czysto technicznych (czyli zalgorytmizowanych) reguł w odniesieniu do każdego zbioru problemów i zagadnień³¹. Tak scharakteryzowany kult techniki, którego pewną pochodną stanowi projekt cyfryzacji badań humanistycznych, jest zjawiskiem nośnym i warto rozpatrywać go w odniesieniu do kwestii, którą podniósł Michał Paweł Markowski: „Ludzi poza uniwersytetem zaczęło nurtować pytanie, czym tak naprawdę humaniści się zajmują i czy istnieje dla tej roboty jakiegokolwiek publiczne uzasadnienie”³². Gorączkowe poszukiwanie takiego uzasadnienia może sprawić, że humanistyka w swoim dawnym wymiarze i swojej akceptacji wielogłosowości ulegnie zabobonom nowej generacji. Powstaje zatem pytanie, dlaczego w kontekście narzędzi cyfrowych mówi się na tym polu jedynie o wartościach dodanych, pomijając zupełnie zubożenie i uschematyzowanie, do którego pójście tą drogą niewątpliwie ostatecznie zmusza.

²⁹ A. G r o m k o w s k a f i M e l o s i k, *Kobieta epoki wiktoriańskiej. Tożsamość, ciało i medykalizacja*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2013, s. 173.

³⁰ K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 258.

³¹ Por. tamże.

³² M. P. M a r k o w s k i, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013, s. 20.

W STRONĘ ILUZJI

W *Strukturze rewolucji naukowych* Thomas Kuhn zaprzecza istnieniu osi jednoznacznego postępu ujmowanego w kategorii prostego przyrostu akumulacyjnego. Nawiązując do kategorii postępu, wprowadza on kluczowe pojęcie paradygmatu, który określa standardy naukowości dla każdej z dyscyplin w odniesieniu do ograniczeń, możliwości i celów danej dziedziny. Paradygmat jest oczywiście determinowany przez swój charakter historyczny – dlatego też możliwe są w obrębie nauk rewolucje pojęciowe, będące zjawiskami naturalnymi³³. Niemniej jednak – co bardzo ważne – Kuhn sygnalizuje funkcjonowanie odrębnych paradygmatów postępu dla różnych dziedzin.

W odniesieniu do tych założeń pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt cyfryzacji humanistyki, a mianowicie na „detronizację tekstu” w dyskursie humanistycznym, której znamię jest przejście z kultury pisma w kierunku kultury obrazkowej. Andrzej Radomski słusznie zauważa, że cyfryzacja wkraczająca we wszystkie dziedziny ludzkiego życia prowadzi nieuchronnie do dominacji obrazów oraz eksplozji audiowizualności, które to formy przekazu coraz częściej zastępują narracje tekstualne³⁴.

Kwestii „cyfryzacji” humanistyki w kontekście dydaktycznym należałoby poświęcić osobny wywód, warto jednak wspomnieć, że to w tym newralgicznym punkcie najczęściej sygnalizuje się potrzebę wprowadzenia nowych narzędzi i metod podawczych wiedzy – dla nauczyciela lub wykładowcy coraz częściej koniecznością podczas lekcji czy zajęć staje się zdolność posługiwania się multimediami, a następuje to przy jednoczesnym wyparciu przez nie tradycyjnego, drukowanego tekstu. Trendy dydaktyczne tego typu próbuje się tłumaczyć dostosowaniem narzędzi edukacyjnych do warunków postępu oraz do potrzeb współczesnego człowieka, podczas gdy w rzeczywistości tendencje te wpływają na kształtowanie mechanizmów poznawczych, a nawet je determinują, w podobny sposób wpływając też na postawy społeczne. Co jednak najistotniejsze w tym kontekście, w projekt „cyfryzacji” humanistyki wpisane jest bardzo często nauczanie oparte na wizualizacji. Andrzej Radomski odnotowuje w tym kontekście: „Doświadczenia wizualne towarzyszyły nam od początku istnienia ludzkich kultur, o czym chociażby świadczą malowidła naskalne odnajdywane w różnych jaskiniach. Co więcej, wobec powszechnego analfabetyzmu, to obraz nieraz zastępował pismo w tłumaczeniu ludziom

³³ Por. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, PWN, Warszawa 1968, s. 153; por. też: W. W a r k o c k i, *Próba krytyki archeologii wiedzy Michela Foucaulta*, <http://ksf.amu.edu.pl/preteksty/pdf/nr11/Krytyka%20archeologii.pdf>.

³⁴ Por. A. R a d o m s k i, *Digital Storytelling. Kilka słów o wizualizacji wiedzy w humanistyce*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, s. 74.

poszczególnych aspektów rzeczywistości. Pismo zdominowało nasz świat dopiero w ostatnich kilku stuleciach”³⁵.

Wracając jednak do myśli Kuhna i jego opisu paradygmatów postępu, można w tym miejscu sformułować kilka istotnych pytań: Czy rzeczywiście do pomyślenia jest, by degradacja pisma i książki była wyznacznikiem innowacji w badaniach humanistycznych? Czy powrót do analfabetyzmu (jako skutku detronizacji tekstu) i zwrot ku cyfrowym odpowiednikom „naskalnych malowideł” nie jest oczywistym znakiem regresu? Czy taka dominacja narzędzi cyfrowych może w obrębie nauk humanistycznych konotować postęp – czyli „rozwój, udoskonalenie, przejście od niższego do wyższego etapu”?

Odpowiadając na te pytanie, należy wziąć pod uwagę wiele czynników i możliwości – być może istotnie stoimy w obliczu kolejnego przewrotu i nie należy zbyt pochopnie dyskwalifikować nowego projektu humanistyki, będącej – by tak rzec – w pewnej fazie liminalnej. Trudno jednak oprzeć się bardzo uzasadnionej nieufności wobec cyfryzacji – bo być może mamy do czynienia z czymś, co nie jest przyszłością, ale brakiem przyszłości i nie jest postępem, a jedynie jego groźną iluzją, przejawiającą jednocześnie cechy regresu. Należy też zauważyć, że jeśli nawet tendencja do digitalizacji może wykazywać znaczące słabości na polu nauk humanistycznych (być może da się zdiagnozować jej nieprzydatność lub nawet szkodliwość), nie jest to jednoznaczne z wyeliminowaniem jej ekspansywności, zmierzającej do zawłaszczenia dyskursu humanistycznego nawet wbrew jego pierwotnej, ugruntowanej w tradycji specyfice.

Zwrot cyfrowy w humanistyce jest obecnie raczej nośnym retorycznie konstruktom anizeli rzeczywistą metodologią prowadzącą do znaczących osiągnięć naukowych wynikających z zastosowania nowych narzędzi badawczych. Trzeba natomiast powiedzieć, że istotnie mamy do czynienia z funkcjonowaniem nowego pola badawczego, którym jest cyfrowa rzeczywistość i zakorzenione w niej obiekty. Humanistyka w swoim „tradycyjnym” zakresie i w wypracowanych dotąd metodologiach jest jednak w stanie objąć je refleksją – należy w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że „cyfryzacja humanistyki” to termin odnoszący się do stosowanych metod i narzędzi badawczych. O „digitalnym” charakterze badań humanistycznych nie decyduje w żadnym razie specyfika ich przedmiotu.

Pomijając te zagadnienia, można oczywiście w kontekście przemian cywilizacyjnych postawić fundamentalne pytanie o to, jakiej humanistyki będzie potrzebował człowiek przyszłości – wydaje się jednak, że obecna jej forma, poparta tradycją, niejako organicznie przystaje do aktualnej kondycji ludzkiej, „nierozszerzonej” jeszcze w swojej najgłębszej warstwie przez technologię, za

³⁵ Tamże.

to silnie zakorzenionej w indywidualności oraz potrzebie przeżywania i odczuwania. Odo Marquard twierdził, że nauki humanistyczne „powinny spełniać funkcję kompensacyjną wobec neutralizacji naszego historycznego (a więc i jednostkowego) doświadczenia, jaka jest efektem ekspansji nauk eksperymentalnych oraz homogenizacji i globalizacji tego doświadczenia, zamazujących jego niepowtarzalny charakter”³⁶. Należy również zapytać, na ile zanik takiego charakteru humanistyki będzie odpowiedzią na nowe ludzkie potrzeby, a na ile stanie się on czynnikiem kształtującym nową ludzką kondycję.

³⁶ Cyt. za: H. M a r k i e w i c z, *Uwagi fachowca (w swych intencjach) o tym, jak intelektualiści bronią humanistyki*, „Teksty Drugie” 2012, nr 5, s. 296.

Aldona POBOJEWSKA

FILOZOFOWAĆ Z UCZNIAMI Rola edukacji filozoficznej w szkole

Realizacja wychowawczych celów kształcenia ogólnego z zastosowaniem filozofowania przynosi daleko idące pozytywne rezultaty. Kompetencje osobowe uzyskiwane dzięki filozofowaniu są bowiem użyteczne nie tylko na późniejszym, erudycyjnym etapie wtajemniczania w arkana filozofii, ale także znacząco przyczyniają się do postępów czynionych przez uczniów na lekcjach innych przedmiotów, a co najważniejsze, stanowią o wszechstronnym rozwoju młodych ludzi, prowadzącym ich do moralnej i intelektualnej samodzielności.

Naśladować czyjeś myśli nie znaczy filozofować
– do tego trzeba myśleć samodzielnie i to a priori.
Immanuel Kant, *Encyklopedia filozoficzna*

Filozofia ma ogromny potencjał zarówno w sferze kształcenia – nastawionego na przekaz wiedzy, jak i wychowania – nakierowanego na wyrabianie umiejętności i kształtowanie postaw. Wystarczy sięgnąć do publikacji poświęconych nauczaniu tej dyscypliny, aby stwierdzić, że z powyższą konstatacją zgadza się wielu autorów¹. Określenie konkretnych korzyści płynących z edukacji filozoficznej nie ma jednak uniwersalnego charakteru, lecz zależy od wielu przesłanek, a przede wszystkim od przyjętej wizji rzeczywistości i skorelowanej z nią koncepcji edukacji oraz jej celów, jak również od rozumienia samej filozofii i ściśle powiązanej z nim strategii dydaktyki tego przedmiotu². Przedstawiając rolę edukacji filozoficznej, również ja czynię to z określonej perspektywy, swoje rozważania rozpocznę zatem od krótkiego jej zarysowania. Dopiero w drugim kroku przejdę do ukazania pożytków, które może przynieść edukacja filozoficzna.

PRZYJĘTE WIZJE RZECZYWISTOŚCI, EDUKACJI I FILOZOFII

Rzeczywistość – tak obecną, jak i przyszłą – postrzegam jako ciąg nieustannych, nieprzewidywalnych z m i a n. Poglębiły się bowiem zaistniałe

¹ Zob. M. Woźniak, *Postulaty wychowawcze w polskich koncepcjach kształcenia filozoficznego*, w: *Polskie ethos i logos*, red. J. Skoczyński, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 93-106.

² Szerzej na ten temat zob. t e n z e, *Spór o koncepcje filozofii jako podstawę dydaktyki*, w: *Podstawy edukacji*, t. 4, *Konteksty dydaktyczne*, red. B. Gofron, A. Gofron, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s. 111-133.

pod koniec dwudziestego wieku transformacje, takie jak demokratyzacja życia politycznego i społecznego, globalizacja (potęgowana coraz większą dostępnością Internetu), eksplozja informacyjna, zawrotny rozwój nauk, płynność i specjalizacja na rynku pracy. Wszystkie te zjawiska podlegają fluktuacji i trudno zakładać, że proces ten ulegnie zatrzymaniu.

Jednostka stoi w obliczu konieczności ustawicznego ustosunkowywania się do nieznanych jej wcześniej informacji i zdarzeń, musi radzić sobie w nowych, nieprzewidzianych sytuacjach oraz mierzyć się z konfliktami moralnymi związanymi z koniecznością dokonywania wyborów między rozbieżnymi systemami wartości (nowymi a starymi, rodzimymi a obcymi)³. Nie dysponuje przy tym ani utrwalonymi wzorcami postępowania, ani odpowiednimi kodeksami postępowania. Zmuszona jest więc podejmować decyzje w nowych dla niej warunkach bez możliwości odwołania się do autorytetów, drogowskazów i tradycyjnych schematów postępowania. Ponadto obecnie drogę życiową człowieka w znacznie mniejszym stopniu niż dawniej wyznaczają pochodzenie i tradycja, a w większym – jego własne rozstrzygnięcia. Aby zminimalizować przypadkowy charakter tych decyzji, potrzebna jest moralna i intelektualna samodzielność oraz prospołeczna postawa jednostki. Składają się na nie, obok wiedzy, tak zwane kompetencje miękkie, a wśród nich przede wszystkim: refleksyjne myślenie, otwartość na to, co nowe, umiejętność wielowarstwowego rozumienia i oceny informacji o ludziach oraz zjawiskach, tolerancja światopoglądowa, postawa pozbawiona dogmatyzmu, umiejętność dialogicznej komunikacji oraz współdziałania w grupie, poczucie własnej wartości, wiara w swoje możliwości i odwaga podejmowania prób ich urzeczywistniania, a także kreatywność.

Konsekwencje zmian zachodzących w świecie dotyczą nie tylko dorosłych, ale również dzieci i młodzieży. Wzrosło znaczenie rywalizacji, która zaczyna się już w przedszkolu (w związku z promocją talentów), a kontynuowana jest na wszystkich szczeblach edukacji szkolnej (gdzie przejawia się w walce o oceny, nagrody i wyniki egzaminów). Mówiąc ogólnie, obserwuje się wzrost oczekiwań wobec młodego pokolenia. Rosnącym wymaganiom nie towarzyszy jednak zwiększenie uwagi poświęcanej dzieciom w domu. Przeciwnie, konieczność intensywnej koncentracji na pracy zawodowej wpłynęła na znaczne skrócenie czasu, który rodzice spędzają z dziećmi. Młodzi ludzie pozostawieni w dużej mierze samym sobie ulegają silnemu wpływowi powszechnie dostępnych nowych mediów, uznają za oczywisty propagowany w nich konsumpcyjny styl życia. Towarzyszy temu niezwykła popularność

³ Por. A. P o b o j e w s k a, *O niezbywalności „historii filozofii” w programach szkół wyższych*, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 14-18 września 2004 roku*, red. R. Ziemińska, I. Ziemiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, s. 249-251.

sieci społecznościowych, kształtujących sposób komunikacji interpersonalnej (operowanie skrótami, ikonami, brak kontaktu twarzą w twarz).

Opisana tu sytuacja stanowi wyzwanie dla oświaty. Chcąc sprostać wymogom czasów, winna ona, wbrew obserwowanej przeciwstawnej tendencji⁴, więcej uwagi poświęcić realizacji swojej wychowawczej funkcji – i kształtować kompetencje pozwalające uczniom dobrze radzić sobie tak w obecnej rzeczywistości, jak i w nowych sytuacjach w przyszłości. Zdecydowanie opowiadam się za taką koncepcją edukacji, która przy jej trójdzielnie określonych celach: przekaz wiedzy, wyrabianie umiejętności i kształtowanie postaw, akcentuje znaczenie dwóch ostatnich⁵. Jednym z argumentów przemawiających przeciw wyraźnemu priorytetowi przekazu wiedzy jest dużo łatwiejszy niż dawniej dostęp do niej. Można ją bowiem obecnie uzyskać samodzielnie, pozostając w domu. Pożądanych umiejętności i postaw poznawczo-społecznych natomiast uczeń nie zdobędzie sam, lecz jedynie w odpowiednio aranżowanych relacjach z rówieśnikami.

W obowiązujących w Polsce aktach prawnych dotyczących oświaty cele kształcenia ogólnego przewidziane dla wszystkich czterech poziomów nauczania szkolnego: dla klas od pierwszej do trzeciej, od czwartej do szóstej, dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, określone zostały w podobny sposób⁶. Otóż szkoła ma przekazać uczniom podstawowy zasób w i a d o m o ś c i dotyczących faktów, zasad, teorii i praktyki, wyrabiać w nich u m i e j ę t n o ś c i wykorzystywania posiadanej wiedzy podczas wykonywania zadań i rozwiązywania problemów, a także kształtować p o s t a w y warunkujące sprawne i odpowiedzialne funkcjonowanie we współczesnym świecie. Wśród postaw, które mają sprzyjać dalszemu indywidualnemu oraz społecznemu rozwojowi ucznia, wymienia się: uczciwość, wiarygodność, odpowiedzialność, wytrwałość, poczucie własnej wartości, kulturę osobistą, szacunek dla innych ludzi, ciekawość poznawczą, kreatywność, przedsiębiorczość, gotowość do uczestnictwa w kulturze, podejmowanie inicjatyw oraz umiejętność pracy zespołowej. W perspektywie rozwoju społecznego podkreśla się wagę kształtowania postawy obywatelskiej, poszanowania tradycji i kultury własnego narodu, a także innych tradycji i kultur. Zaleca się też podejmowanie odpowiednich kroków, aby zapobiegać wszelkiej dyskryminacji.

W przyjętej przeze mnie koncepcji filozofii odwołuję się zarówno do jej antycznego, jak i nowożytnego rozumienia⁷. W antycznym ujęciu filozofia

⁴ Por. K. K u c z y ń s k a, *O zabawkach dla dzieci na etyce*, „Polonistyka. Czasopismo dla Nauczycieli” 2014, nr 10, s. 40.

⁵ Por. P o b o j e w s k a, dz. cyt., s. 250.

⁶ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół*, „Dziennik Ustaw” 2009 nr 4, poz. 17.

⁷ Por. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1992, s. 226-233.

to filozofowanie, w nowożytnym zaś – zbiór filozoficznych problemów i ich zakorzenionych w tradycji rozwiązań, czyli systemów i kierunków. Terminem „filozofia” spajam obie przywołane wykładnie, ponieważ sądzę, że nie wykluczają się one, lecz dopełniają. Różnica między nimi polega bowiem na innym rozłożeniu akcentów, na przyznaniu podstawowej wartości innemu elementowi tej samej całości⁸. Można to w sposób przybliżony opisać przez odwołanie się do epistemologicznych kategorii kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia. Stanowisko starożytne dowartościowuje p r o c e s rozwiązywania problemów filozoficznych, czyli kontekst odkrycia w jego jednostkowym wymiarze, a mniejszą wagę przywiązuje do samego ich rozstrzygnięcia. Stanowisko nowożytne odwrotnie, pomija indywidualny trud dochodzenia do rozwiązań problemów, a przypisuje wartość jego efektowi. Ogniskuje więc uwagę na kontekście uzasadnienia, na filozoficznej w i e d z y (gr. episteme) zawartej w wypracowanych koncepcjach, która poddawana jest ocenie, uprawomocnieniu, wskazuje się na jej historyczne korzenie i tak dalej. Pierwsze ujęcie koncentruje się zatem na aktywności jednostki, to znaczy na filozofowaniu, drugie – na usankcjonowanym historycznie jego rezultacie, czyli na koncepcjach filozoficznych.

Preferując takie szerokie rozumienie filozofii, uwzględniam jednak obie przedstawione powyżej optyki jej widzenia. Z każdej z nich wynikają bowiem istotne konsekwencje dla nauczania tej dyscypliny, dla określenia jego celów i strategii ich osiągania. Odwołując się do antycznej wykładni, według której filozofia jest specyficznym, podejmowanym przez daną osobę rozumowaniem⁹, kształtujemy u wychowanków przede wszystkim kompetencje umożliwiające i usprawniające tę aktywność. Koncentrujemy się zatem na f o r m u j ą c e j funkcji filozoficznej edukacji. Nawiązując natomiast do nowożytnego ujęcia filozofii jako zbioru stanowisk, w jej nauczaniu dajemy pierwszeństwo funkcji i n f o r m u j ą c e j, a więc przekazowi kanonu problemów, kierunków oraz tekstów. Nie znaczy to jednak, że to drugie podejście nie przynosi korzyści w zakresie kształtowania postaw uczniów. Powstają one również i wtedy, na przykład jako rezultat tak zwanej oświeceniowej roli filozofii, która polega na tym, że jednostka zmienia się pod wpływem odniesienia uzyskanej wiedzy do siebie¹⁰. Jest to jednak uboczny efekt tego rodzaju edukacji.

Omawianie klasycznych stanowisk filozoficznych można zaczynać z uczniami kompetencyjnie już do tego przygotowanymi. Bez odpowiednich umiejętności i postaw nie są oni bowiem w stanie ani rozumieć sensu przedstawianych im treści, ani ich zinterioryzować. Dlatego edukację filozoficzną – o czym już

⁸ Zob. A. P o b o j e w s k a, *Edukacja filozoficzna – niektóre dylematy i środki zaradcze*, „Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 10, s. 220-223.

⁹ Zob. t a ż, *Co to znaczy filozofować?*, „Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne” 2011, nr 15, s. 99-118.

¹⁰ Zob. t a ż, *O niezbywalności „historii filozofii” w programach szkół wyższych*, s. 249-256.

wielokrotnie pisałam¹¹ – należy prowadzić d w u f a z o w o: rozpoczynać od etapu kompetencyjnego, nastawionego na zdobycie przez uczniów odpowiednich kwalifikacji związanych z dalszym kształceniem na tym polu, a następnie przechodzić do etapu erudycyjnego, zorientowanego na przekaz historycznie usankcjonowanej wiedzy filozoficznej. Czas trwania etapu wstępnego zależy od intelektualnej i emocjonalnej dojrzałości wychowanków. Winien być tym dłuższy, im są oni młodsi i mentalnie mniej dojrzały. Zaznaczę, że nie można ostro oddzielić realizacji obu tych celów w żadnej ze wskazanych faz. Kształtując postawy i wyrabiając umiejętności, operujemy również filozoficzną wiedzą (choć nie jest ona podręcznikowa), a koncentrując się na przekazie koncepcji i stanowisk, możemy pogłębiać pozamerytoryczne kompetencje uczniów (na przykład wspomniany już efekt oświeceniowy filozofii). Chcąc osiągnąć podstawowy cel każdego z tych etapów, należy posługiwać się swoistymi dla niego metodami (rozważanie tej kwestii leży jednak poza ramami tego tekstu).

Uznając, że wychowanie stanowi w naszej rzeczywistości najważniejsze zadanie szkoły, odwołuję się dalej do antycznego rozumienia filozofii skoncentrowanego na formowaniu wychowanków poprzez skłanianie ich do filozofowania. Jestem rzecznikiem rozpoczynania tego rodzaju kształcenia już we wczesnym okresie życia dziecka, nawet w wieku przedszkolnym¹², i systematycznego kontynuowania go na dalszych etapach instytucjonalnego nauczania. W dalszej części artykułu przedstawię bardziej szczegółowo wynikające z tego korzyści.

POŻYTKI PŁYNĄCE Z FILOZOFOWANIA

Realizacja wychowawczych celów kształcenia ogólnego z zastosowaniem filozofowania przynosi daleko idące pozytywne rezultaty. Kompetencje osobowe uzyskiwane dzięki filozofowaniu są bowiem użyteczne nie tylko

¹¹ Zob. t a ż, *Dociekania filozoficzne a propedeutyka filozofii. Nauczanie filozofii w szkole średniej*, w: *Dydaktyka filozofii. Doświadczenia, dylematy, osiągnięcia*, red. E. Piotrowska, J. Wiśniewski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 133-143; t a ż, *Po co, kogo i jak uczyć dzisiaj filozofii? (wersja rozszerzona)*, „Zeszyty Filozoficzne”, Instytut Filozofii UAM, 2009, nr 14-15, s. 30-42; t a ż, *Edukacja filozoficzna – niektóre dylematy i środki zaradcze*; t a ż, *Początek filozofii: postawy, motywacje, umiejętności*, w: *Filozofia – edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze*, red. A. Pobjeńska, Wydawnictwo Stentor, Warszawa 2012, s. 5-36.

¹² Zob. K. K u c z y Ń s k a, *Filozofia w przedszkolu – początki*, „Edukacja Etyczna” 2012, nr 3, http://www.edukacjaetyczna.pl/index.php?page=zine&subact=article_full&art_id=47&nb=7; t a ż, *Filozofia dla przedszkolaków. Metodologiczne studium przypadku: Narodziny demokracji*, „Edukacja Etyczna” 2012, nr 4, http://www.edukacjaetyczna.pl/index.php?page=zine&subact=article_full&art_id=55&nb=8.

na późniejszym, erudycyjnym etapie wtajemniczania w arkana filozofii, ale także znacząco przyczyniają się do postępów czynionych przez uczniów na lekcjach innych przedmiotów, a co najważniejsze, stanowią o wszechstronnym rozwoju młodych ludzi, prowadzącym ich do moralnej i intelektualnej samodzielności. Dzieje się tak, gdyż filozofowanie – jak mawiali starożytni – jest podróżą, której nie można odbyć za kogoś, lecz każdy może to zrobić samodzielnie. Jeśli zatem nauczyciel, stosując odpowiednie strategie edukacyjne¹³, zdoła skłonić uczestników zajęć, aby podjęli ten wysiłek, to ta indywidualnie realizowana aktywność spełni rolę formacyjną. O ukierunkowaniu osobowych zmian na intelektualną i moralną samodzielność decydują podstawowe narzędzia filozofowania: myślenie i dialog.

Należy podkreślić, że myślenie zasługujące na miano filozoficznego nie polega na „dowolnym snuciu myśli”, lecz winno spełniać określone wymogi. Również dialog intelektualny prowadzony w ramach filozofowania nie jest zwykłą rozmową czy dyskusją, ale charakteryzuje się szczególnymi cechami. Przedstawię pokrótce, na czym polega specyfika tego rodzaju myślenia i dialogu oraz wskażę ważniejsze korzyści edukacyjne, które dzięki nim można osiągnąć.

MYŚLENIE

Filozofowanie jest rozumowaniem¹⁴, czyli myśleniem przebiegającym między dwoma biegunami: otwartym pytaniem problemowym a odpowiedzią. Do działań składających się na rozumowanie należy więc formułowanie pytań problemowych i poszukiwanie na nie odpowiedzi, polegające na rozwiązywaniu problemów. Tego rodzaju aktywności pozostają w sferze praktyki, w której nasza młodzież przejawia obecnie znaczne deficyty. Wyniki badań Programme for International Student Assessment (PISA – Program Międzynarodowej Oceny Umiejętności Uczniów) z lat 2012 i 2014 wskazują, że naszym uczniom nie brakuje wiedzy, brakuje im natomiast umiejętności posługiwania się nią. Mówiąc inaczej, dobrze odtwarzają wiadomości i schematy działania, lecz dużo gorzej radzą sobie z rozwiązywaniem problemów teoretycznych i realizacją praktycznych zadań dnia codziennego, nie mając gotowego wzorca postępowania. Nie wykazują zatem sprawności w kreatywnym rozwiązywaniu problemów, co oznacza, że nie przejawiają ani intelektualnej, ani życiowej samodzielności.

¹³ Zob. *Filozofia – edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze*.

¹⁴ Por. P o b o j e w s k a, *Co to znaczy filozofować?*, s. 99n.

Stawianie pytań

Należy podkreślić wagę wdrażania uczniów do stawiania pytań problemowych, co niestety rzadko praktykuje się w szkole¹⁵. Wczesne i systematyczne zachęcanie dzieci do tej aktywności podtrzymuje ich spontaniczną ciekawość świata (pożądaną na kolejnych etapach życia), jak również doskonalą wiele innych kompetencji¹⁶. Sformułowanie nowego (również w skali jednostkowej) pytania problemowego wymaga od pytającego wiedzy, umiejętności dokonania jej analizy i syntezy, a także świadomości własnej niewiedzy, woli poznania, spostrzegawczości, kreatywności, kompetencji językowych oraz odwagi. Zdolność dostrzegania problemów i sztuka ich formułowania warunkują zaistnienie intelektualnych poszukiwań, ale są też niezbędne na ich dalszych etapach, na których stawia się i rozwiązuje problemy cząstkowe, reformuluje problem wyjściowy¹⁷ i modyfikuje kolejne rozwiązania. *S p i r a l a p y t a ń i o d p o w i e d z i* (tak zwany krąg hermeneutyczny) stanowi strukturę wszelkiego rozumienia¹⁸. Można więc powiedzieć, że poznawanie świata i refleksyjne ustosunkowanie się do pozyskiwanej wiedzy, a w konsekwencji rozsądne indywidualne działanie w dużej mierze zależą od umiejętności zadawania sensownych pytań, co czyni ją „najważniejszym narzędziem intelektualnym człowieka”¹⁹.

Zauważmy ponadto, że postawienie pytania problemowego kończy jeden skomplikowany proces myślowy – określający, czego się nie wie, a jednocześnie zapoczątkowuje kolejny – poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie. Dlatego nie należy zbyt szybko wskazywać uczniom gotowych rozwiązań, lecz trzeba zachęcać ich do samodzielnego wysiłku w tym kierunku, podejmowanego na drodze filozofowania.

¹⁵ Por. *Raport z badań 2011 (skrót)*, w: *Myśleć w szkole – doświadczenia z realizacji projektu innowacyjnego*, projekt PO KL nr 09.01.02-30-365/10, *Pozwolić uczniom myśleć*, Gnieźnieńska Szkoła Wyższa Milenium, Gniezno 2012, s. 58n.

¹⁶ Zob. A. P o b o j e w s k a, *Waga pytań w procesie edukacji*, w: *Jak uczyć, by nauczyć. Refleksje akademików i praktyków*, red. P. Mroczkiewicz, W. Kamińska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, s. 107-120.

¹⁷ Zob. K.J. S z m i d t, *Szkoła przeciw myśleniu pytajnemu uczniów. Próba określenia problemu, sugestie rozwiązania*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 6(2003) nr 2(22), s. 21-44.

¹⁸ Por. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 256-351.

¹⁹ N. P o s t m a n, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frąć, PIW, Warszawa 2001, s. 174.

Antyirracjonalność i metodyczność

Filozofowanie ma charakter antyirracjonalny²⁰, co łączy je z myśleniem naukowym, a odróżnia od pozanaukowego wyjaśniania świata. Filozofując na jakikolwiek temat, należy zatem odwoływać się wyłącznie do zjawisk usytuowanych w obrębie tego świata oraz czynić to na drodze rozumowej lub empirycznej, rezygnując z przywoływania nadprzyrodzonych sił czy dróg poznawania. Jeśli wdramy uczniów do filozofowania, to ukazujemy im sens i skuteczność swoistego dla naszego kręgu kulturowego racjonalnego namysłu nad rzeczywistością, co ma szczególne znaczenie w obecnych czasach, gdy coraz większą popularnością cieszą się wróżby, horoskopy czy magia.

Samozwrotność

Filozofując, człowiek kieruje uwagę nie tylko na rozmaicie określony, zewnętrzny w stosunku do niego przedmiot (na przykład świat czy jednostkę ludzką), jak ma to miejsce w pozafilozoficznych rodzajach myślenia, ale także na sam proces filozoficznego myślenia²¹. Ów samozwrotny namysł może przebiegać na różnych poziomach abstrakcji i pozwala dojrzeć rozmaite uwarunkowania myślenia.

Autorefleksja na poziomie „meta” nabiera charakteru metodologicznego (ma to miejsce również w nauce) i zmierza do uczynienia filozofowania rozumowaniem kontrolowanym. Procedura ta obejmuje starania o poprawność procesu rozumowania, które winno podlegać określonym rygorom: stosować się do zasad logiki, być uporządkowane, zwarte, spójne, uzasadnione. Rozumowanie ma zatem spełniać kryteria, które następnie służą mu do samooceny. Inaczej mówiąc, samozwrotność filozofowania na poziomie „meta” przybiera postać myślenia korygującego samo siebie. Kontrolowane rozumowanie podejmuje ponadto kwestię „czystości” myślącego podmiotu – usiłuje wskazać zafałszowania i ograniczenia, którym on podlega. Przejawia się to we wrażliwości na kontekst, co łączy się z braniem pod uwagę wyjątkowych okoliczności i specjalnych uwarunkowań podmiotu myślenia. (Dzięki temu można dostrzec swoje indywidualne zafiksowania, wypaczające własny obraz rzeczy-

²⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 70n.

²¹ Por. L. Kolałkowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2000, s. 18; M. Siemek, *O przedmiocie filozofii*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, s. 7n.

wistości²²). Rozumowanie takie domaga się też wyeliminowania stronniczości i rozpatrzenia argumentów zarówno za każdym z sądów, jaki i przeciw niemu. Na tym poziomie refleksji sytuują się różnorodne zabiegi deflacyjne, które odkrywają tendencyjność tam, gdzie wcześniej deklarowana była bezinteresowność. Myślenie posługujące się kryteriami i wrażliwe na kontekst Matthew Lipman nazywa myśleniem krytycznym²³. Warto dodać, że termin „myślenie krytyczne” (ang. critical thinking) jest wieloznaczny – wyszukiwarka Google podaje aż 11 700 000 jego definicji²⁴.

Analizując z młodzieżą proces filozofowania, ukazujemy związki zachodzące między zdaniami. Uczymy ją przy tym zasad logicznego, poprawnego rozumowania, a w jego ramach: wnioskowania, formułowania i uzasadniania stanowisk²⁵. Pozwala to porządkować myśli, łatwiej zrozumieć siebie oraz innych (przyswoić wywód innej osoby oraz dostrzec w nim błędy) i samemu być lepiej rozumianym, a w konsekwencji wydatnie sprzyja komunikacji interpersonalnej. Dzieci zyskują zarazem świadomość, że potrafią samodzielnie, w sposób usystematyzowany myśleć i mówić, co pozytywnie wpływa na budowanie ich poczucia własnej wartości. Ponadto analizowanie procesu filozofowania służy budowaniu fundamentów postawy refleksyjnej tak wobec siebie, jak i świata, uczy k r y t y c y z m u nakierowanego na dążenie do dostępnej człowiekowi obiektywności oraz sprzyja rozumnemu działaniu.

Refleksja nad przebiegiem myślenia pozwala poznać nie tylko reguły jego poprawności, ale również stosowane w nim zabiegi perswazyjne i chwytły erystyczne. Ich znajomość umożliwia zaś rozpoznanie i n d o k t r y n a c j i oraz m a n i p u l a c j i – stosowanych już wobec dzieci na legalnym (reklamy) oraz nielegalnym (handel używkami) rynku konsumenckim – a także uwrażliwia na demagogię czy propagandę.

Filozofowanie przebiegające w swym samozwrotnym nakierowaniu na wyższym niż metodologiczny poziomie abstrakcji odsłania permanentną perspektywiczność ludzkiego myślenia, czyli jego nieuniknioną założeńiowość. W tym rodzaju refleksji ma swoje korzenie myślenie krytyczne o proveniencji kantowskiej²⁶. Nie należy utożsamiać krytycyzmu (myślenia krytycznego z poziomu metodologicznego) z myśleniem krytycznym typu kantowskiego.

²² Por. K u c z y Ń s k a, *O zabawkach dla dzieci na etyce*, s. 39.

²³ Por. M. L i p m a n, *Czym jest krytyczne myślenie?*, w: *Filozofia dla dzieci. Wybór artykułów*, red. B. Elwich, A. Łagodzka, tłum. K. Bobiński, Fundacja Edukacji dla Demokracji, Warszawa 1996, s. 18.

²⁴ Por. K. G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, *Krytyczne myślenie a krytyczne słuchanie*, „Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne” 2014 nr 25, s. 21.

²⁵ Por. M. L i p m a n, A.M. S h a r p, F.S. O s c a n y a n, *Filozofia w szkole*, tłum. B. Elwich, A. Łagodzka, Wydawnictwa CODN, Warszawa 1997, rozdz. 8.

²⁶ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A XII, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 12n.

Powtórzę: to pierwsze zalicza się do procedur obowiązujących na poziomie metarefleksji, chroniących rozumowanie przed błędami i nieprawidłowościami, które można wyeliminować. To drugie natomiast odkrywa nieusuwalne warunki i możliwości myślenia. Odnosi się ono do *s a m o o c e n y* dokonywanej przez rozum, który określając własne uwarunkowania (a nie zafałszowania), ustala zakres i granice ich obowiązywania. Ponadto, czyniąc użytek z uzyskanej wiedzy, podejmuje kwestię swego odniesienia do rzeczywistości. Są to problemy swoiste dla filozofii i nie mogą zostać przejęte przez myślenie naukowe. Traktuje ono bowiem swój przedmiot jako istniejący autonomicznie wobec aktu poznawczego i dający się obiektywnie poznać²⁷. Penetruje tylko zewnętrzny wobec niego obiekt, nie pytając o warunki jego istnienia, lecz traktując go jako dany. Nauka nie dysponuje środkami ani narzędziami umożliwiającymi wyjście poza ten pułap refleksji²⁸. Nie rozważa również własnych przesłanek ani swojego statusu i odniesienia do rzeczywistości, gdyż „usytuowała się na stałe w obszarze, którego granice wyznacza przedmiotowość”²⁹.

Natomiast w myśleniu filozoficznym, które czyni swoim przedmiotem siebie samo, ujawnione zostają jego własne założenia. Pozwala to filozofującym stwierdzić, że nie istnieje bezzałożeńowa filozofia i że żadne myślenie nie jest bezzałożeńowe³⁰. Zyskują oni świadomość, że każdy problem rozwiązuje się z pewnego punktu widzenia, przyjmując określoną perspektywę – i że to ona wyznacza profil rozważań. O konsekwencjach posiadania tego rodzaju świadomości będzie mowa w dalszej części artykułu.

Teoretyczność i holistyczność

Filozofując, poznaje się określony przedmiot dla samej wiedzy o nim, a nie ze względu na – zewnętrzne w stosunku do niej – jej zastosowanie. Za Arystotelesem możemy powiedzieć, że filozofuje się w poszukiwaniu „wiedzy dla poznania, a nie dla jakiś korzyści”³¹. Takie podejście wychodzi naprzeciw naturalnej poznawczej ciekawości dziecka³² i podtrzymuje w nim chęć b e z-

²⁷ Por. A. P o b o j e w s k a, *Czy naturalizm jest prawomocny?*, „Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL” 51(2003) nr 3, s. 184n.

²⁸ Por. M. H e i d e g g e r, *Nauka i namysł*, tłum. M.J. Siemek, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 278.

²⁹ Tamże, dz. cyt. s. 275n.

³⁰ Por. K. J a s p e r s, *Rozum i egzystencja*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 46.

³¹ A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 982 b, tłum. K. Leśniak, PIW, Warszawa 1983, s. 8.

³² Ciekawość tę traci ono zwykle w późniejszych latach, za co wini się erudycyjny model edukacji, a obecnie również dominujący konsumpcyjny styl życia.

interesownego poznawania świata w różnych aspektach, poszukiwania przyczyn zjawisk i rządzących nimi zasad, również tych nieuwzględnianych w programach nauczania. Podejście to służy ponadto scałaniu szkolnej wiedzy, pokawałkowanej przez poszczególne przedmioty, i zespoleniu jej z wiadomościami oraz doświadczeniem pozyskanymi z innych źródeł. O ile bowiem w ramach różnych szkolnych przedmiotów nauczania dostarczane są uczniowi informacje o pewnych fragmentach rzeczywistości, o tyle filozofowanie prowadzi do uzyskania zintegrowanej wizji świata³³ i uczy holistycznego spojrzenia na problem.

DIALOG

Drugie obok refleksji podstawowe narzędzie filozofowania stanowi dialog. W niniejszym tekście pomijam dialog egzystencjalny³⁴, a koncentruję się wyłącznie na dialogu intelektualnym, ponieważ może on mieć szerokie zastosowanie w oświacie. Jego przedmiotem są problemy filozoficzne. Nie prowadzi się dialogu, aby uzyskać wiedzę o przyrodzie czy też wiedzę z zakresu nauk formalnych – do tego wystarczy znajomość procedur empirycznych oraz dedukcyjnych (mierzenia, ważenia, rachowania czy przeprowadzania dowodu). Bezpośredni cel dialogu intelektualnego (a właściwie ideę regulatywną, którą się on kieruje) stanowi pozasubiektywna prawda. Nie jest istotne, jak się ją ujmuje, czy w sposób klasyczny (absolutny), czy w nawiązaniu do którejś z koncepcji intersubiektywistycznych. Narzędziami tego dialogu są język i zasady logiki. Mają one charakter racjonalny w tym znaczeniu, że odwołują się do tego, co ogólne i powszechnie rozumiane oraz akceptowane. Subiektywne są natomiast wyjściowe przeświadczenia rozmówców.

³³ Por. J. Pięper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Pax, Warszawa 1985, s. 4. Zob. też: M. Woźniak, *Różnice między refleksją filozoficzną a refleksją w naukach szczegółowych w edukacji szkolnej*, w: *Filozofia w szkole*, t. 2, *Filozofia a nauki szczegółowe*, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Wydawnictwo Phaenomena, Kielce–Warszawa 2001, s. 167-186; W. Kamińska, M. Jasieński, *Filozofia a inne przedmioty. Próba ukazania możliwej korelacji na poziomie meta*, w: *Jak uczyć, by nauczyć*, s. 367-388.

³⁴ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993; K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, PWN, Warszawa 1990, s. 80-162; tenże, *Rozum i egzystencja*; W. Gromczyński, *Dialog egzystencjalny i egzystencjalna komunikacja (Buber, Jaspers)*, w: *Odkrywanie podmiotowości. Podręcznik dla trenerów*, red. L. Frydzyńska-Frątczak, M.K. Stasiak, Wydawnictwo WSHE, Łódź 2002, s. 26-53; A. Pobjewski, *O dialogu (w kontekście edukacji)*, w: *Od twórczości do podmiotowości*, red. M.K. Stasiak, L. Frydzyńska-Frątczak, Wydawnictwo WSHE, Łódź 2005, s. 36-48.

Charakterystyka dialogu

Nie ma tu miejsca na szersze omawianie dialogu³⁵, dlatego poprzestanę na wskazaniu jego konstytutywnych cech. Po pierwsze, rozwija się on w obrębie nie jednej, lecz co najmniej dwu racji. W punkcie wyjścia dialogu – inaczej niż w przypadku monologu i sporu – niezbędne staje się więc założenie, że nie tylko ja mogę mieć rację, ale potencjalnie ma ją również mój rozmówca (czy rozmówcy). Takie przeświadczenie pociąga za sobą ważne konsekwencje, a mianowicie konieczność równouprawnienia poglądów uczestników dialogu. Odrzucenie dogmatycznego przekonania o wyłączności własnej racji wiąże się z przyjęciem postawy otwartości intelektualnej. Dopuszczenie możliwości, że własne stanowisko okaże się błędne, winno łączyć się z odwagą przyznania się do błędu oraz gotowością skorygowania swoich poglądów.

Po drugie, konieczną i jedyną motywacją uczestnictwa w dialogu jest dążenie do prawdy. Dążeniu temu powinno towarzyszyć przekonanie o skuteczności dialogu jako drogi do niej. Spełnienie tych warunków powoduje określone następstwa. Primo – przystąpienie do dialogu nie może dokonać się inaczej niż na mocy dobrowolnej decyzji – nie da się nikogo do tego zmusić, każdy sam decyduje się na uczestnictwo w nim. Secundo – wiara w sens oraz skuteczność dialogu w dochodzeniu do prawdy pociąga za sobą skrupulatność w respektowaniu wszystkich warunków i reguł jego prowadzenia (takich, jak wspomniane już równouprawnienie rozmówców, intelektualna pokora, otwartość wobec innych poglądów i gotowość weryfikacji własnego stanowiska). Tertio – dążenie do prawdy ma być jedyną motywacją uczestnictwa w dialogu, co wyklucza realizację w jego toku jakichkolwiek innych celów (na przykład interesów zbiorowych lub indywidualnych, jak choćby budowanie własnego prestiżu). W efekcie dialogujący zobowiązują się do przestrzegania zasady autentyczności wypowiedzi, to znaczy do wygłaszania sądów, o których słuszności są przekonani (choćby ze świadomością, że przekonanie to ma charakter tymczasowy), zatem rezygnują również z popisów erudycyjnych czy erystycznych. W ten sposób eliminuje się z dialogu wszelką grę, pozę oraz współzawodnictwo, a wprowadza jako zasadę szczerość (tak w mówieniu, jak i słuchaniu), która łączy się z postulatem zaufania do partnera.

³⁵ Szerzej na ten temat por. A. P o b o j e w s k a, *Filozofowanie – nowy wymiar edukacji*, w: *Pasja czy misja? O uczeniu filozofii*, red. D. Probuska, A. Olech, M. Woźniczka, Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Częstochowa 2001, s. 25. Zob. też: t a ż, *O dialogu (w kontekście edukacji)*; t a ż, *Dialog w metodzie Sokratejskiej i na zajęciach warsztatowych z filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” 2011, nr 52, s. 124-136.

Korzyści płynące z udziału w dialogu

Zachęcając uczniów do prowadzenia m i ę d z y s o b ą (tylko w takiej sytuacji między interlokutorami może zachodzić relacja nieodzownej w dialogu symetrii pod względem zajmowanej pozycji³⁶) rozmowy na tematy filozoficzne i moderując jej przebieg w kierunku dialogu, stwarzamy sytuację edukacyjną, w której uczestnicy zyskują bardzo wiele.

Przedstawiając s w o j e racje w danej kwestii (przestrzegając zasady autentyczności wypowiedzi) i broniąc ich, rozmówcy uczą się samodzielnego, poprawnego rozumowania, jasnego i ścisłego formułowania sądów, czynienia rozróżnień, klasyfikacji, argumentacji, przytaczania przykładów, uogólniania czy odważnego zabierania głosu. Ponadto są stymulowani do intelektualnej giętkości, czyli dostosowywania swoich wypowiedzi do poruszanej problematyki oraz do poziomu adversarza. Zdobywają przy tym s p r a w n o ś ć w p o s ł u g i w a n i u s i ę m o w ą i umiejętność odczytywania pozawerbalnych informacji wysyłanych przez interlokutora. Nabiera to kluczowego znaczenia w czasach, kiedy rezygnuje się ze sprawdzania wiedzy ucznia na podstawie wypowiedzi ustnych na rzecz przeprowadzania różnego typu testów oraz kiedy świat dzieci i młodzieży opanowały media społecznościowe, które kształtują sposób porozumiewania się oparty na posługiwaniu się hasłami, skrótami czy ikonami. Należy przy tym pamiętać, że umiejętności językowe pozostają w ścisłym związku z funkcjonowaniem umysłu. Język porządkuje bowiem myśli, nazywa to, co nienazwane, pozostające poza granicą świadomości oraz wprowadza w kulturę i jej tradycję.

Dialogiczna rozmowa wymaga nie tylko właściwego mówienia, ale również odpowiedniego s ł u c h a n i a, które określa się jako k r y t y c z n e³⁷. John Dewey nazywał je słuchaniem transakcyjnym i wyraźnie odróżniał od słuchania jednokierunkowego czy też prostolinijnego, dominującego w tradycyjnych szkołach i niedemokratycznych społeczeństwach. Krytyczne słuchanie nie sprowadza się do uprzejmego milczenia, które kojarzy się z biernością, a niekiedy z bezmyślnością słuchacza, lecz składa się na nie propagowane przez współczesną pedagogikę i psychologię „aktywne słuchanie”³⁸ oraz racjonalna

³⁶ Zob. t a ż, *Zajęcia warsztatowe z filozofii a relatywizm. Dyrektywa wycofania się prowadzącego z merytorycznej warstwy dialogu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012) nr 3(83), s. 351-363.

³⁷ Zob. K. G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, *Krytyczne myślenie a krytyczne słuchanie (przyczynek do dydaktyki filozofii)*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 25, s. 19-30; M.A. G o r a l s k i, K. G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, *The Role of Active Productive Listening in Communication, Pedagogy, and Thinking Critically*, „Journal of Business Management and Change” 2012, nr 1(7), s. 90-110.

³⁸ Por. T. G o r d o n, *Wychowanie bez porażek w szkole*, tłum. D. Szafrąńska-Poniewierska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997, s. 72-75.

ocena zapatrywań rozmówcy. Aktywne słuchanie tworzy „fizyczną przestrzeń” dla wypowiedzi interlokutora. Słuchający winien sygnalizować partnerowi swoje zainteresowanie jego wypowiedzią oraz zachęcać go do jej kontynuowania, nieprzerwanie dbając o jego psychiczny komfort poprzez wystrzeganie się różnorodnych blokad komunikacji³⁹. Powinien również dołożyć wszelkich starań, aby adekwatnie zrozumieć rację mówiącego. Drugim komponentem krytycznego słuchania (którego nie zawiera aktywne słuchanie) jest racjonalna ocena zapatrywań rozmówcy konieczna do wejścia z nim w dialog. Wymaga to zadawania adekwatnych pytań, które wyrastają z własnego punktu widzenia na daną sprawę, ale jednocześnie poza ten punkt widzenia wykraczają, mają bowiem prowadzić do zrozumienia poglądów rozmówcy. Pytania mobilizują do poszukiwania na nie adekwatnych odpowiedzi, a także do przeprowadzania przez obie strony właściwych wnioskowań, konstruowania argumentacji, formułowania nowych problemów i poszukiwania ich satysfakcjonujących rozwiązań.

W procesie dwustronnej lub wielostronnej komunikacji dialogicznej jej uczestnicy, operując posiadaną wiedzą, nadają jej s w ó j s e n s, a poszczególnym słowom określone interakcyjne znaczenie. Pojmują też związki między elementami tej wiedzy i konstruują z nich własną wizję świata. W ten sposób dochodzi do związania wiadomości jednostki z jej osobistym doświadczeniem. Ponadto konfrontacja z odmiennymi poglądami zmusza poszczególnych rozmówców do ponownego przemyślenia swojego stanowiska i jego ewentualnej weryfikacji. Zyskują oni przy tym z jednej strony poczucie własnej t o ż s a m o ś c i, z drugiej zaś – d y s t a n s do swoich aktualnych przekonań i świadomość możliwości ich zmiany.

W dialogu można ujrzeć świat z punktu widzenia odmiennego od własnego. Dzięki temu zdobywa się n o w e wiadomości oraz wzbogaca swój obraz rzeczywistości. Co ważniejsze, różnorodność odpowiedzi na tak zwane otwarte pytania problemowe prezentowanych przez uczestników ujawnia, że ich rozstrzygnięcia (przy zachowaniu kontrolowanego charakteru rozumowania) mają różne podstawy, czyli zakorzenione są w odmiennych przeświadczeniach i założeniach. Ponieważ zdecydowana większość problemów filozoficznych posiada charakter pytań otwartych, uczniowie, prowadząc dialog, przekonują się o nieuniknionej p o l i m o r f i i i n t e r p r e t a c j i, która często uniemożliwia sformułowanie jednego, ostatecznego, absolutnie ważnego rozwiązania danego zagadnienia. Doświadczając wieloznaczności filozofii, uświadamiają oni sobie wieloznaczność myślenia, a w jej konsekwencji nieuchronność istnienia odmiennych, uzasadnionych stanowisk w tej samej kwestii.

Innymi słowy, konfrontując się z mnogością wykładni tych samych terminów, tekstów i zdarzeń, która odsłania się w dialogu, młodzież odkrywa

³⁹ Por. tamże, s. 55-102.

nieuchronność z a ł o ż e n i o w o ś c i myślenia. W konsekwencji, myślenie przebiega zawsze z określonej perspektywy, co decyduje o jego ograniczoności i subiektywności (rozumianej jako niemożliwość ujęcia czegokolwiek bez jakichkolwiek uwarunkowań, „samego w sobie”). Konstatacja tego stanu rzeczy sprzyja załamaniu się „dogmatycznej pewności siebie”, czyli przekonania o własnej niezaprzeczalnej racji, które charakteryzuje tak myślenie naukowe, jak i zdroworozsądkowe, oraz przyjęciu postawy p o z n a w c z e j p o k o r y i dystansu zarówno do własnych, jak i cudzych poglądów. Wszystko to pozytywnie wpływa na kształtowanie i n t e l e k t u a l n e j w r a ż l i w o ś c i, s z a c u n k u dla odmiennych poglądów oraz t o l e r a n c j i światopoglądowej, ujmowanej nie jako dopuszczanie inności, ale jako postrzeganie jej jako czynnika kulturotwórczego⁴⁰, co pozbawia ostrości spory interpretacyjne⁴¹.

Dialog pomaga wyjść z egotyzmu i otworzyć się na inność nie tylko w tym sensie, że jednostka zdolna jest słuchać i rozumieć odmienne wypowiedzi, lecz i w tym znaczeniu, że uczy się ona tego, co w terminologii Kantowskiej określane jest jako „m y ś l e n i e r o z s z e r z o n e”⁴². Polega ono na zdolności ujmowania problemu z perspektywy innych dialogujących⁴³. Czyni to możliwym przytaczanie racji na rzecz cudzego poglądu, również w sytuacji, gdy się go nie podziela. Ponadto pozwala wznieść się ponad osobiste upodobania i sformułować sąd uwzględniający stanowiska wszystkich rozmówców. Hannah Arendt podkreśla wielkie znaczenie tej dyspozycji, która już według starożytnych stanowiła podstawową cnotę polityczną.

Podsumowując wywody na temat refleksji i dialogu, zwrócę uwagę, że między tymi dwoma narzędziami filozofowania zachodzi wzajemna pozytywna stymulacja. Nie ma dialogu bez refleksji, a wszystkie jej składowe są w dialogu dyscyplinowane i intensyfikowane.

*

Celem wykorzystania filozofowania jako narzędzia edukacji nie jest przekazanie uczniom jakiejś konkretnej pojedynczej prawdy czy nawet wspólne dojście do niej. W filozofowaniu w szkolnej klasie nad aspektem konkluzji przeważa aspekt procesu (refleksji i dialogu). Istotne są konsekwencje samego

⁴⁰ Por. P o b o j e w s k a, *Początek filozofii. Postawy, motywacje, umiejętności*, s. 10n.

⁴¹ Por. O. M a r q u a r d, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: tenże, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 110-114.

⁴² Por. I. K a n t, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 210n.

⁴³ Por. H. A r e n d t, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości*, tłum. M. Godyń, W. Madej, w: taż, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 258-260.

filozofowania, pozapoznawcze skutki, jakie wywołuje ono u podejmujących je osób.

Filozofowanie w szkolnej klasie jest działaniem prowadzącym do osobowego rozwoju ucznia, wdraża go bowiem do spontanicznego, różnorakiego operowania wiadomościami, którymi dysponuje. Erudycja, której nie towarzyszy umiejętność teoretycznego i praktycznego zastosowania informacji, staje się zaś – jak ujmuje to Bogdan Nawroczyński⁴⁴ – bezużytecznym kapitałem, a nawet balastem przytłaczającym umysł. W filozofowaniu uczenie się nie jest recepcją gotowych treści i „myśleniem cudzymi myślami”, ale samodzielnym zdobywaniem wiedzy, jej współtworzeniem i nadawaniem jej własnego sensu. Uczniowie angażują się w rozwiązywanie danego problemu, wzbudza on ich zainteresowanie, a to z kolei sprzyja porzuceniu przez nich biernej i przyjęciu czynnej postawy w pozyskiwaniu wiedzy. Aktywność, jaką jest filozofowanie, pozytywnie wpływa na ich stosunek do uczenia się i do szkoły, a wraz z nabywanymi dzięki niemu kompetencjami prowadzi do uzyskiwania pozytywnych wyników w nauce nie tylko na lekcjach filozofii.

Filozofowanie jest swoistą praktyką społeczną i udział w nim przynosi znaczące społecznie efekty. Uczy bowiem otwartości na inność, rozumienia drugiego człowieka oraz owocnej z nim komunikacji i współpracy. Wdraża do tolerancji, troski i odpowiedzialności za innych. Wspólne praktykowanie filozofowania prowadzi do powstania więzi między jego uczestnikami, która nie tylko chroni jednostkę przed wyobcowaniem, ale także zmniejsza przejawy agresji w grupie i staje się podstawą wspólnego działania.

Filozofowanie z uczniami pozwala skutecznie realizować deklarowane w oświacie cele kształcenia ogólnego. Formuje ono jednostki, ponieważ rozwija je intelektualnie, moralnie i społecznie – prowokuje do głębokiego namysłu nad rzeczywistością i uczy uczestnictwa w dialogu. Wpływa to pozytywnie na postawę uczniów wobec wiedzy, ludzi oraz świata⁴⁵. Kształtuje moralną i intelektualną autonomię, które pozwalają im radzić sobie samodzielnie z problemami teraźniejszości oraz przyszłości. Praktykowanie filozofowania z uczniami koryguje również niektóre dysfunkcje aktualnego systemu szkolnego, na przykład brak zainteresowania uczeniem się i bierność poznawczą, nieumiejętność rozwiązywania problemów i podejmowania współpracy w grupie, agresję czy nietolerancję. W a r t o z a t e m w d r a ż a ć u c z n i ó w d o f i l o z o f o w a n i a .

⁴⁴ Por. B. Nawroczyński, *Zasady wychowania*, Zjednoczone Zakłady Kartograficzne i Wydawnicze Książnica-Atlas, Lwów–Warszawa 1931, 52n.

⁴⁵ Por. B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 175.

KU ETHOSOWI SPOŁECZNEMU

Krzysztof LOSKA

GOŚCINNOŚĆ WARUNKOWA CZY BEZWARUNKOWA?¹

Bezwarunkowa gościnność – powiada Derrida – oznacza rezygnację z władzy, zawieszenie norm prawnych i umowy społecznej, która zapewniała dominującą pozycję gospodarzowi (czyli państwu). Gościnność warunkowa natomiast nie pozwala na przyjęcie każdego cudzoziemca oraz zmusza do uprzedniego sprawdzenia jego sytuacji prawnej, co powoduje, że obcy przypomina wroga. Polityczny wymiar prawa gościnności zwraca się przeciwko tym, którzy jej potrzebują, eksponuje raczej hojność dających i obowiązki obdarowanych.

Od końca ubiegłego stulecia, wraz z nasileniem się ruchów migracyjnych i wzrostem liczby nielegalnych uchodźców próbujących przedostać się do krajów Unii Europejskiej, uległa zmianie polityka imigracyjna państw zachodnich. Demokratyczne rządy zaczęły przygotowywać ustawy pozwalające na deportację cudzoziemców, którzy popełnili wykroczenie, stworzyły też sieć zamkniętych ośrodków dla oczekujących na przyznanie prawa tymczasowego pobytu. Środki masowego przekazu podgrzewały atmosferę niechęci wobec obcych, dziennikarze informowali o inwazji barbarzyńców, przedstawiali imigrantów jako wrogów społecznych i potencjalnych przestępców. Debata publiczna została w ten sposób podporządkowana przewrotnej logice, zgodnie z którą opinie formułowano w oparciu o stereotypy, przesady i uproszczone wyobrażenia na temat inności.

Władze francuskie – podobnie jak hiszpańskie i włoskie – postanowiły przeznaczyć większe środki na uszczelnienie granic, by przekształcić Europę w fortecę, do której dostęp byłby znacznie utrudniony. Obcy stał się kimś niepożądanym i wzbudzającym obawę, kogo nie chcemy przyjmować pod swoim dachem ani udzielić mu schronienia. W obliczu tego zwrotu politycznego, który dokonał się w ostatnich dekadach, Jacques Derrida – wybitny francuski filozof urodzony w Algierii – rozpoczął dyskusję nad zasadniczymi kwestiami etycznymi, które określają nasz stosunek do drugiego człowieka. Podsumowaniem jego rozważań stał się zbiór esejów *De l'hospitalité*, poświęcony nie tylko tytułowej kategorii gościnności, ale przede wszystkim próbie zrozumienia, kim jest obcy (franc. l'étranger) i jakie jest jego miejsce w naszym świecie².

¹ Tekst powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki projektu badawczego nr 2013/11/B/HS2/02887.

² Zob. J. Derrida, *De l'hospitalité*. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, Calmann-Lévy, Paris 1997.

„Obcy tylko z pozoru jest serdecznie witany, otrzymuje schronienie i korzyść z gościnności”³, w istocie podlega władzy gospodarza i musi podporządkować się jego prawu. Od chwili przybycia do nowego kraju cudzoziemiec stoi przed koniecznością wytłumaczenia się, usprawiedliwienia oraz okazania dokumentów uprawniających go do przekroczenia granicy. Scena spotkania z Innym jest więc sceną przemocy – powiada Derrida, przywołując jako przykład fragment *Obrony Sokratesa* Platona, w którym oskarżony filozof mówi, że czuje się jak obcy, stojąc przed obliczem sądu, i prosi swych sędziów, by wybaczyli mu nieporadny sposób wysławiania się⁴. Sokrates odwołuje się do ateńskiego prawa gościnności, zgodnie z którym taki obcy (gr. *xenos*) nie jest traktowany jako barbarzyńca czy dzikus wykluczony ze wspólnoty, lecz posiada pewne prawa (i obowiązki) wynikające z zasady wzajemności.

W tym miejscu wyłania się podstawowy problem: Tak rozumiana gościnność nie jest oferowana każdemu nieznanemu, ale wyłącznie tym, którzy posiadają tożsamość społeczną i społeczny status. Nie jest to więc gościnność bezwarunkowa, gdyż taka nie stosowałaby żadnych ograniczeń wobec przybyszów, nie domagałaby się wdzięczności ani nawet respektowania miejscowych zwyczajów. To gościnność warunkowa – zauważa Derrida – podlega ona bowiem regulacjom prawnym i stanowi część polityki państwa, które wymaga od gościa podporządkowania się obowiązującym zasadom⁵.

Pojęcie gościnności można rozważać w dwóch powiązanych ze sobą wymiarach – etycznym i politycznym. Pierwszy z nich dotyczy stosunków międzyludzkich, drugi zaś relacji między instytucjami państwowymi a jednostkami. W obu przypadkach istotą sprawy stanowi uregulowanie związku między przestrzenią prywatną a publiczną⁶. Problematyczność stosowania prawa gościnności znakomicie uchwycili twórcy współczesnego kina – Merzak Allouache, Philippe Lioret, Abdellatif Kechiche, Aki Kaurismäki i wielu innych – którzy w swoich filmach pokazywali ograniczenia narzucone przez państwo francuskie na stosowaną niegdyś w praktyce zasadę gościnności.

³ T e n z e, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, tłum. R. Bowlby, Stanford University Press, Stanford, California, 2000, s. 11 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.L.).

⁴ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 246. Analizując problem gościnności, Derrida odwołuje się także do innych dzieł Platona, między innymi do *Kritiasa*, *Sofisty* i *Polityka*, oraz do tragedii Sofoklesa.

⁵ Por. D e r r i d a, *Of Hospitality*, s. 147, 149.

⁶ Por. J. S t i l l, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 8, 11.

NOWOCZESNE ŹRÓDŁA GOŚCINNOŚCI

Tradycja oświeceniowa opierała się na poszanowaniu wolności i równości wszystkich ludzi, zmierzała do ustalenia uniwersalnych praw, które odnosiłyby się także do pojęcia gościnności, o czym przekonują fragmenty traktatu *O wiecznym pokoju* [Zum ewigen Frieden] Immanuela Kanta z roku 1795⁷. Jednym z warunków zapewnienia pokoju jest według niemieckiego filozofa uznanie prawa obcego do przybycia na ziemię należące do kogoś innego bez obawy narażenia się na wrogość z jego strony. Nie chodzi wszak o bezwarunkową gościnność w rozumieniu Derridy, ale o kontrolowany przepływ ludności, możliwość odwiedzin (niem. Besuchsrecht) – bez korzystania z przywilejów należnych ludności rdzennej. Kantowska zasada gościnności nie daje więc przybyszowi prawa do zgłaszania roszczeń wobec kraju przyjmującego. Zasady jego pobytu regulowane są umowami międzypaństwowymi, dzięki temu gościnność oznacza jedynie swobodny dostęp do przestrzeni publicznej, kontrolowanej przez służby odpowiedzialne za utrzymanie porządku i karanie osób naruszających ład polityczny.

W ten sposób gospodarz nie traci uprzywilejowanej pozycji, przyjmuje gościa na własnych warunkach i „pozostaje panem w swoim domu lub państwie, posiada władzę nad progiem i granicami”⁸. Gość musi nie tylko respektować prawo obowiązujące w danym kraju, ale nierzadko również wykazać się znajomością obyczajów oraz języka, dlatego znajduje się w gorszym położeniu. Łagodząc wymowę tych dość surowych zasad, zazwyczaj podkreśla się regułę wzajemności, która ustala powinności gospodarza i gościa, a wówczas gościnność traktowana jest jak dar.

Derrida zwraca uwagę na różnice między etycznym a politycznym wymiarem gościnności, nawet jeśli nie rozdziela wyraźnie tych dziedzin. Własną koncepcję sytuuje w obszarze etyki, wychodzi bowiem od propozycji Emmanuela Lévinasa, którego *Całość i nieskończoność* odczytuje jako traktat o gościnności⁹. Otwarcie się na „twarz Innego”, spotkanie z drugim człowiekiem i wzięcie za niego odpowiedzialności są fundamentami, na których wspiera

⁷ Zob. I. K a n t, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

⁸ *Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida*, w: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, red. R. Kearney, M. Dooley, Routledge, London 1999, s. 69. Swoiste napięcie między pozycją gościa a pozycją gospodarza wynika także z płaszczyzny językowej, gdyż w języku francuskim używa się tego samego słowa „hôte” na określenie zarówno gościa, jak i gospodarza. Derrida, podążając za ustaleniami Émile’a Benveniste’a, wskazuje również na etymologię słowa „l’hospitalité”, które powstało z połączenia łacińskiego „hostis” (obcy, cudzoziemiec, ale także wróg) i greckiego „potis” (pan, władca).

⁹ Por. J. D e r r i d a, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 21.

się idea bezwarunkowej gościnności w jej wymiarze pozytywnym, czyli nie-obwarowanym zakazami.

„Bycie obecnym przed twarzą, moje zwrócenie się ku Innemu, tylko wtedy może utracić właściwą spojrzeniu zachłanność, gdy zmienia się w szczodrość, która nie może przystąpić do Innego z pustymi rękami. [...] Zbliżyć się do Innego w rozmowie, to przyjąć jego ekspresję, przez którą w każdej chwili wykracza on poza ideę, jaką o nim zawrzeć może myślenie. [...] Stosunek z Innym, Rozmowa, jest stosunkiem niealergicznym, stosunkiem etycznym, ale przyjęcie rozmowy to również uczenie się. Jednak to uczenie się nie sprowadza się do maieutyki. Przychodzi z zewnątrz i przynosi mi więcej, niż sam zawieram. W jego bezpośredniości (transitivité) bez przemocy urzeczywistnia się epifania twarzy”¹⁰.

Gościnność według Lévinasa polega przede wszystkim na udzieleniu schronienia, zaofiowaniu miejsca obcemu. Takie jej rozumienie, proponowane również przez Derridę, pozwala na uwzględnienie losu współczesnych imigrantów, wygnańców, uchodźców politycznych i ludzi prześladowanych, dla których gościnność obcego kraju jest warunkiem przetrwania. „Schronienie udzielone Innemu we własnym domu, tolerowanie go na ziemi przodków jest oznaką człowieczeństwa”¹¹.

FANTAZMATY GOŚCINNOŚCI

Od blisko ćwierćwiecza francuska opinia publiczna żyje debatą na temat sposobów ograniczenia napływu ludności. Debatę tę zainicjowały przygotowane w roku 1993 przez ministra spraw wewnętrznych Charles’a Pasquy regulacje prawne utrudniające ubieganie się o azyl polityczny i ułatwiające walkę z nielegalną imigracją. Instytucje państwowe podały w ten sposób w wątpliwość samą ideę gościnności, co jasno wyraził marokański intelektualista Tahar Ben Jelloun w książce *Hospitalité française*, pisząc o zaprzepaszczeniu dziedzictwa oświeceniowego i wypaczeniu obrazu Francji jako „la nation hospitalière”¹². (Nie należy sądzić, że powyższe działania były czymś zupełnie nowym – już cztery lata po zburzeniu Bastylii władze Republiki wydały dekret zawieszający prawo gościnności i pozwalający wydalić cudzoziemców urodzonych w krajach, z którymi Francja pozostawała się w stanie wojny; obywatele obcego

¹⁰ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 41n.

¹¹ T e n Ź e, *In the Time of the Nations*, tłum. M.B. Smith, The Athlone Press, London 1994, s. 98.

¹² Por. T. B e n J e l l o u n, *Hospitalité française. Racisme et immigration maghrébine*, Seuil, Paris 1997, s. 14.

pochodzenia musieli wówczas ubiegać się o *certificat d'hospitalité*¹³). Sytuacja stała się jeszcze bardziej kłopotliwa po zamachu terrorystycznym na metro paryskie, zorganizowanym w październiku 1995 roku przez Zbrojną Grupę Islamską (*Groupe Islamique Armé*). Na tle ówczesnych wydarzeń rozgrywa się pozornie niewinna komedia Merzaka Allouache'a, algierskiego reżysera, który ze względów politycznych i artystycznych wyemigrował do Francji.

Salut cousin! („Witaj kuzynie”)¹⁴ to opowieść o kilkudniowym pobycie młodego Algierczyka Alila w Paryżu, dokąd przyjechał na polecenie pracodawcy, by odebrać walizkę z eleganckimi ubraniami przeznaczonymi na sprzedaż. Jego przewodnikiem po stolicy jest mieszkający w niej od dawna kuzyn Mok, który uważa się za Francuza z krwi i kości, choć pochodzi z rodziny algierskich imigrantów i mieszka w blokowisku (franc. *banlieue*) na przedmieściach. Charakterystyka postaci opiera się na przeciwieństwach – jeden z nich jest naiwny i łatwowierny, drugi zaś ma skłonność do konfabulacji, oszukiwania nie tylko innych, ale i samego siebie. Mok od początku odgrywa rolę gospodarza, przestrzega kuzyna przed niebezpieczeństwami i w pewnym stopniu traktuje go jak dziecko. Wydaje się, że zachowanie Moka stanowi dowód na możliwość integracji kulturowej, dokonanej dzięki skutecznemu uwewnętrznieniu norm społeczeństwa republikańskiego.

Można zgodzić się z opinią Mireille Rosello, która w postaci Moka widzi paradoksalny przykład strażnika „prawa gościnności”¹⁵. Młody mężczyzna przyjął na siebie obowiązki „edukacyjne” gospodarza, polegające na przekazywaniu określonych wartości i zachęcaniu gościa do pełnej asymilacji. Finałowe sceny całkowicie podważają jednak ten optymistyczny wizerunek, gdyż – jak się przekonujemy – Mok przebywa w kraju nielegalnie i po zatrzymaniu przez policję zostaje deportowany. Stosowana przez niego strategia mimikry okazuje się niewystarczająca, zawiera bowiem w sobie element nieusuwalnej różnicy, pewien nadmiar, który ujawnia się w najbardziej niespodziewanym momencie. Film ten „pokazuje również, co się dzieje, gdy jednostka pragnie obdarzyć kogoś gościnnością, podczas gdy państwo robi wszystko, by udaremnić jej próby”¹⁶.

Reżyser konsekwentnie obnaża paradoksy gościnności, a czyni to w sposób przewrotny, ponieważ odwołuje się w tym celu do klasycznej bajki Jeana de La Fontaine'a *Le Rat de ville et le Rat des champs* [*Dwa szczury*], w której miejski szczur zaprasza na ucztę ubogiego krewnego ze wsi, by pochwalić się

¹³ Por. S t i l l, *Derrida and Hospitality*, s. 30.

¹⁴ *Salut cousin!*, Belgia, Francja, Holandia, Luksemburg, Algieria, 1996. W roli Alila wystąpił Gad Elmaleh, w roli Moka Mess Hattou.

¹⁵ M. R o s e l l o, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 96.

¹⁶ Tamże, s. 85.

obfitością jedzenia i wyrafinowanym smakiem potraw. Mok również zaprasza kuzyna na obiad do eleganckiego domu pod nieobecność jego właścicieli i proponuje mu przyłączenie się do pasożytniczego życia, jakie sam prowadzi. Faktycznie niewiele ma do zaoferowania gościowi, a przy tym obawia się, że prawdziwi gospodarze mogą wrócić i przepędzić intruzów. Czy więc powtarza się sytuacja z bajki, kiedy to strach odebrał szczurom przyjemność z jedzenia, którą mieliby, gdyby ucztowali na wsi?¹⁷ W filmie nie chodzi bynajmniej o podtrzymanie opozycji binarnej, ale o jej przemieszczenie i ukazanie problematycznego charakteru gościnności. Merzak Allouache nie sugeruje bowiem, że powrót do kraju pochodzenia jest lekarstwem na wszelkie problemy, ale zamierza pokazać pułapki, jakie tkwią w myśleniu o świecie w kategoriach podziału na gospodarzy i gości.

FRANCUSKA POLITYKA GOŚCINNOŚCI

Poświęcone gościnności eseje Jacques'a Derridy, choć dotyczą kwestii etycznych, nie są pozbawione politycznych odniesień. Wybitny filozof niekiedy bezpośrednio odwołuje się do konkretnych wydarzeń – na przykład przypomina o brutalnych akcjach wymierzonych w afrykańskich uchodźców protestujących przeciwko przymusowym deportacjom oraz umieszczaniu nielegalnych imigrantów w ośrodkach zamkniętych.

Francuscy filmowcy również włączyli się do dyskusji nad zasadą gościnności, krytykując negatywne skutki zaostreżenia przepisów prawnych. Przekonuje o tym fabularny debiut Abdellatifa Kechiche'a nagrodzony na festiwalu w Wenecji, *Wina Woltera*¹⁸, w którego tytule nie bez powodu pojawiło się nawiązanie do oświeceniowego myśliciela. Jallal, tunezyjski imigrant, przyjeżdża do Paryża w poszukiwaniu szczęścia i – podobnie jak Kandyd – musi stawić czoła rozlicznym przeszkodom, które wystawiają na próbę jego optymistyczny pogląd na świat.

W przeciwieństwie do wielu twórców zaangażowanych społecznie Kechiche unika przedstawiania bohatera filmu jako ofiary systemu, człowieka bezradnego i pokrzywdzonego. Reżysera nie interesuje też doraźny interwencjonizm, choć wyraźnie potępia prowadzoną przez rząd politykę wobec uchodźców. „Nie

¹⁷ Wyraźnie podkreśla to wiejski szczur w ostatniej strofie bajki La Fontaine'a: „Lecz miłszy mi kęs mały / Prostej, wieśniaczej strawy, / Niż wśród ciągłej obawy / Twe królewskie specjały!” (J. d e L a F o n t a i n e, *Dwa szczury*, w: tenże, *Bajki*, tłum. W. Noskowski, Warszawa 1876, https://pl.wikisource.org/wiki/Dwa_Szczury). Na odniesienia do bajki La Fontaine'a zwróciła uwagę Mi-reille Rosello (zob. M. R o s e l l o, *Merzak Allouache's „Salut Cousin!”: Immigrants, Hosts, and Parasites*, „South Central Review” 17(2000) nr 3, s. 104-118).

¹⁸ *La faute à Voltaire*, Francja, 2000. W roli Jallala wystąpił Sami Bouajila.

istnieją nielegalni imigranci – mówił reżyser przy okazji premiery swojego filmu – są tylko mężczyźni i kobiety, ludzie marzący o lepszym życiu, którzy w tym celu wykorzystują należne im prawo do swobodnego przemieszczania się. Tym, co naprawdę wydaje się zagrożone, jest nasze człowieczeństwo”¹⁹.

Kechiche uzmysławia widzowi problematyczny charakter zasady gościnności praktykowanej wyłącznie w płaszczyźnie politycznej, bez uwzględnienia pierwiastka etycznego, wyjaśnia różnice między jej wymiarem ludzkim i osobistym a tym oficjalnym, ograniczonym do deklaracji prawnych. W pierwszej sekwencji, rozgrywającej się w urzędzie imigracyjnym, pokazuje, na czym polega warunkowy charakter państwowej gościnności, która sprowadza się do zgody na tymczasowy pobyt (do trzech miesięcy), ale bez zezwolenia na pracę. W poczekalni Jallal spotyka krewnych, którzy pomagają mu wypełnić wniosek o azyl polityczny. Rozmawia z nimi po arabsku, mimo że wszystkie dokumenty wypełniane są w języku francuskim, obowiązującym w urzędzie. „Choć bohater sprawia wrażenie, że zamierza stosować się do reguł określonych przez państwo, to jego późniejsze postępowanie podważa słuszność tych zasad”²⁰.

Jallal zatrzymuje się w ośrodku dla bezdomnych, w którym mieszkają ludzie z marginesu, nieradzący sobie w życiu, jak Bretończyk Franck czy buddysta Paul²¹. Wszyscy oni tworzą alternatywną wspólnotę opartą na zasadach równości i braterstwa. Dla nich gościnność nie jest przestarzałą ideą, obwarowaną rozlicznymi ograniczeniami, ale regułą bezwarunkową, określającą nastawienie do drugiego człowieka. Nie prowadzi ona do całkowitego wyeliminowania konfliktów międzyludzkich, ale przekonuje, że otwartość ułatwia porozumienie i czerpanie radości z życia. Mieszkańcy schroniska przyjmują przybysza bez stawiania warunków wstępnych i zaprzyjaźniają się z nim, co odróżnia ich od przedstawicieli państwa.

Konfrontacja z systemem jest w *Winie Woltera* jednym z motywów przewodnich – rozpoczyna i kończy film. Reżyser wprowadza krótkie sceny ukazujące stosunek władz do mniejszości etnicznych i narodowych: nie tylko postawę urzędników imigracyjnych, ale przede wszystkim działania policji, której głównym zadaniem wydaje się szukanie pretekstu pozwalającego na deportację cudzoziemców. Zgodnie z przyjętym prawem popełnienie nawet drobnego wykroczenia skutkuje natychmiastowym wydaleniem z kraju. Taki los spotyka głównego bohatera, który utrzymuje się przy życiu, sprzedając owoce i kwiaty w przejściach kolejki podziemnej. Kilkakrotnie udaje mu się wymknąć z rąk funkcjonariuszy, pewnego dnia jednak zostaje zatrzymany przy Placu Narodów i po szybkiej

¹⁹ Wypowiedź reżysera przytaczam za: C. T a r r, *Reframing Difference: Beur and Banlieue Filmmaking in France*, Manchester University Press, Manchester 2005, s. 195.

²⁰ C. E s p o s i t o, *Ronsard in Metro: Abdellatif Kechiche and the Poetics of Space*, „Studies in French Cinema” 11(2011) nr 3, s. 225.

²¹ W roli Francka wystąpił Bruno Lochet, w roli Paula François Genty.

rozprawie odtransportowany na lotnisko wraz z innymi „przestępcami”, którzy naruszyli ład społeczny i nadużyli „gościnności”²².

NIEPROSZENI GOŚCIE

Jacques Derrida pisał pod koniec ubiegłego stulecia, że francuska polityka migracyjna zmierza do kryminalizacji środowiska uchodźców, stwarza warunki do ich prześladowania. Rządy wprowadzają kolejne regulacje pozwalające organom państwa na ścisłą kontrolę, powołują do życia służby mające strzec granic przed obcymi²³. Derrida oskarżał system, co wynikało w dużej mierze z etycznej oceny postępowania władz, które w roku 1996 siłą stłumiły protesty ukrywających się w paryskich kościołach św. Ambrożego i św. Bernarda afrykańskich imigrantów domagających się prawa do podejmowania legalnej pracy bez obawy przed natychmiastową deportacją²⁴.

Niebawem do podobnych demonstracji doszło w innych miastach, między innymi w Lyonie, dokąd udał się wybitny reżyser Bertrand Tavernier, by nakręcić dokument o strajku głodowym podjętym przez Algierczyków i Tunezyjczyków. Z przeprowadzonych przez twórcę rozmów wynikało, że uczestnicy protestu – od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa mieszkający we Francji – zostali uznani za element niepożądany i zmuszeni do opuszczenia kraju. Niektórzy z nich wrócili, nielegalnie przekraczając granicę, choć odtąd musieli ukrywać się przed policją; pozbawieni jakichkolwiek praw, żyli w poczuciu ciągłego zagrożenia²⁵.

²² Surowe konsekwencje nowych regulacji prawnych pokazuje też Alain Gomis w filmie *L'Afrance* (Francja, Senegal, 2001), którego bohaterem jest student historii pochodzący z Senegalu. El Hadj (w tej roli wystąpił Djolof Mbengue) jest zasymilowany i w przeciwieństwie do wielu imigrantów z Afryki Subsaharyjskiej przebywa we Francji legalnie, pewnego dnia jednak zapomina o przedłużeniu wizy i wpada w tryby biurokratycznej maszyny, która traktuje go jak nielegalnego przybysza i osobnika stanowiącego zagrożenie dla porządku publicznego. Młody człowiek zostaje zatrzymany, traci wiarę w siebie i system prawny, postanawia wrócić do ojczyzny, gdzie czeka na niego narzeczona. Uniwersalne wartości europejskie okazują się iluzoryczne, gdyż – jak przekonuje reżyser – to państwo wytwarza nielegalnych uchodźców, pozbawiając ich wszelkich praw.

²³ Por. J. D e r r i d a, *On Cosmopolitanism*, tłum. M. Dooley, M. Hughes, w: tenże, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London 2001, s. 13n.

²⁴ Telewizja francuska pokazywała migawki z tych zajęć, a także rozmowy z ekspertami oraz przedstawicielami protestujących, powstał też niezależny dokument *La Ballade des sans-papiers* (reż. Samir Abdallah, Raffaele Ventura, Francja, 1997) przedstawiający codzienne życie uczestników tych wielotygodniowych protestów. Por. J. E r v i n e, *Cinema and the Republic: Filming on the Margins of Contemporary France*, University of Wales Press, Cardiff 2013, s. 35-38.

²⁵ Film Bertranda Taverniera (nakręcony we współpracy z synem Nilsem) powstał w roku 2001 i nosił tytuł *Histoires de vies brisées: les „double peine” de Lyon* [„Opowieści o złamanym życiu: «podwójna kara» w Lyonie”].

Wydarzenia z roku 1996 i późniejsze próby zaostrzenia przepisów prawa, pozwalające karać więzieniem ludzi udzielających pomocy nielegalnym imigrantom, odcisnęły piętno na francuskiej kinematografii, o czym przekonują nie tylko podpisywane przez twórców listy protestacyjne, ale również liczne filmy dokumentalne i fabularne nakręcone w ciągu kilkunastu lat przez Philippe'a Lioreta, Jean-Pierre'a Thorna, Nicolasa Klotza, Anne Le Ny, Brigitte Roüan, Romaina Goupila i wielu innych²⁶. Ze względu na sukces artystyczny (nagrody na festiwalach w Berlinie, Turynie, Sofii) oraz komercyjny (ponadmilionowa publiczność), jaki odniósł *Welcome*²⁷ Lioreta, pragnę zwrócić uwagę na ten właśnie film. Już w tytule nawiązuje on do zasady gościnności po to, by następnie obnażyć jej iluzoryczność we współczesnym świecie²⁸.

Bohaterem filmu jest siedemnastolatek Bilal, kurdyjski uchodźca z irackiego Mosulu, który w drodze do Londynu, gdzie mieszka jego dziewczyna z rodziną, zatrzymał się w Calais, wielkim porcie, skąd codziennie odchodzi setki promów do Dover, miasta położonego po drugiej stronie kanału La Manche. Młody człowiek, jak tysiące jemu podobnych, trafia do „dżungli”, obozowiska, w którym koczują nielegalni imigranci szukający sposobu na przeprawę do Anglii. Sekwencja inicjalna rozgrywa się właśnie na takim terenie, w miejscu – czy raczej „nie-miejscu”, jak określiliby to Marc Augé²⁹ – gdzie wolontariusze z organizacji humanitarnych rozdają bezpłatne posiłki potrzebującym, a uchodźcy z różnych regionów świata wymieniają się informacjami lub spotykają ze znajomymi z rodzinnych stron. Philippe Lioret wzoruje się na rzeczywistych obozowiskach, które powstały w regionie Calais, zwłaszcza Sangatte. W roku 2002 doszło tam do zamieszek i starć z policją zamierzającą przepędzić mieszkających w obozowisku ludzi.

Pierwsza rozmowa w filmie, prowadzona w języku kurdyjskim, obrazuje warunkowy charakter gościnności w jej wymiarze politycznym – przybywając

²⁶ Warto wspomnieć przynajmniej o jednym filmie nakręconym przez reżysera pochodzącego – podobnie jak uchodźcy okupujący kościoły św. Ambrożego i św. Bernarda – z Afryki Zachodniej. *Paris selon Moussa* [„Paryż według Moussy”] (reż. Cheik Doukouré, Francja, Gwinea, 2003) to historia starszego mężczyzny, który przyjechał z Gwinei, by kupić pompę wodną potrzebną w jego rodzinnej wiosce. Okradziony po przyjeździe do stolicy Francji, znajduje schronienie w jednym ze wspomnianych kościołów. Gdy zostaje zatrzymany przez policję i nie może okazać ważnych dokumentów, ginie w wyniku nieszczęśliwego wypadku podczas szamotaniny z funkcjonariuszami.

²⁷ *Welcome*, Francja, 2009. W roli Bilala wystąpił Firat Ayverdi.

²⁸ Na szczególne znaczenie filmu Lioreta wskazuje również fakt, że posłowie z Partii Socjalistycznej zorganizowali jego pokaz dla członków Zgromadzenia Narodowego, chcąc przekonać rządzącą większość do zmiany polityki imigracyjnej.

²⁹ „Nie-miejsce” (franc. non-lieux) definiowane jest jako przestrzeń tranzytowa, „niczyja”, w której nie powstają stabilne związki i relacje – przebywanie w niej ma charakter doraźny i tymczasowy. Nie-miejscami są nie tylko obozy uchodźców, ale także hotele, lotniska czy dworce. Zob. M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

do jakiegoś kraju, trzeba otrzymać zaproszenie od gospodarza, w przeciwnym razie nieproszony gość może zostać wydalony. Młody bohater dość szybko przekonuje się, że koczujący w obozie obcokrajowcy pozbawieni są jakichkolwiek praw, egzystują w stanie zawieszenia, oczekując na możliwość nielegalnego przekroczenia granicy morskiej lub zalegalizowanie tymczasowego pobytu. Policjanci z psami patrolują okolice portu, poszukując przemytników, którzy za pieniądze zgadzają się przewieźć ludzi na drugą stronę kanału, zatrzymują też korzystających z ich usług cudzoziemców.

W przeciwieństwie do wielu współtowarzyszy niedoli, Bilal nie zostaje deportowany, gdyż jest niepełnoletni, a w jego ojczystym kraju trwa wojna. Procedury biurokratyczne są jednak bezduszne, urzędnik wypisuje mu na dłoni numer, jak więźniowi obozu koncentracyjnego, następnie wysyła go do tymczasowego ośrodka dla imigrantów oczekujących na rozpatrzenie wniosku o prawo pobytu. „Dla cudzoziemca niezrozumiały jest język prawniczy, w którym sformułowane są zasady przyznawania azylu oraz warunki ograniczające prawo gościnności. Obcy musi prosić o gościnę nie we własnym języku, ale w tym narzuconym przez pana domu – gospodarza, władze, naród, państwo”³⁰.

Derrida, pisząc o postępowaniu władz względem obcokrajowców, zwłaszcza tych nieposiadających dokumentów (franc. *sans-papiers*), sięga do tradycji starotestamentowej i przywołuje prawo Mojżeszowe: zgodnie z nakazem Boga Izraelici mieli wyznaczyć sześć miast, zwanych „miastami ucieczki”, w których uchodźcy mogliby znaleźć tymczasowe schronienie³¹. Nowoczesna strategia postępowania względem obcych polega jednak na specyficznym rozumieniu owego azylu, o czym przekonuje jedna z końcowych scen filmu, w której policjanci likwidują obozowisko pod Calais, starając się schwytać wszystkich jego mieszkańców³².

³⁰ Derrida, *Of Hospitality*, s. 17.

³¹ W eseju *On Cosmopolitanism* Derrida przywołuje fragmenty Księgi Liczb, zwłaszcza część rozdziału trzydziestego piątego zatytułowaną „Miasta ucieczki”, choć oczywiście w Biblii nie chodziło o nielegalnych imigrantów, lecz o ludzi, którzy nieumyślnie popełnili zbrodnie: „Owych sześć miast winno służyć za schronienie zarówno Izraelitom, jak i przybyszom osiadłym wśród was; tam może uciekać każdy, kto zabił drugiego nieumyślnie” (Lb 35,15). Por. tenże, *On Cosmopolitanism*, s. 17.

³² Temat uchodźców szukających we Francji azylu politycznego pojawił się w kilku innych filmach nakręconych na początku obecnego stulecia (zob. C. Tarr, *Transnational Identities, Transnational Spaces: West Africans in Paris in Contemporary French Cinema*, „Modern & Contemporary France” 15(2007) nr 1, s. 65-76). Na szczególną uwagę – ze względu na krytyczną ocenę postępowania funkcjonariuszy straży granicznej – zasługuje *La blessure* [„Rana”] Nicolasa Klotza (Belgia, Francja, 2004). Blandine (w tej roli Noëlla Mossaba), młoda kobieta uciekająca z Konga, zostaje zatrzymana na lotnisku im. Charles’a de Gaulle’a, następnie poddana rewizji osobistej i brutalnemu przesłuchaniu. Dzięki pomocy jednego z urzędników Ministerstwa Spraw Zagranicznych unika jednak deportacji i spotyka się z mężem, który od dłuższego czasu przebywa w Paryżu. W fabular-

Paradoksy francuskiej gościnności ilustruje główny wątek filmu, opowiadający o przyjaźni czterdziestoletniego nauczyciela pływania – dawnego mistrza – i kurdyjskiego imigranta. Simon³³ postanawia zaopiekować się chłopcem, przyjmuje go w swoim domu i codziennie udziela mu lekcji pływania. Bilal zamierza przepłynąć wpław kanał La Manche, by dostać się do wymarzonego Londynu. Udzielając pomocy nielegalnemu uchodźcy, Simon naruszył normy prawne – policja wzywa go na przesłuchanie, o świcie nachodzi w domu, by przeprowadzić rewizję, w końcu zamyka go w areszcie, skąd zostaje wypuszczony dopiero po wpłaceniu kaucji. Zainteresowanie funkcjonariuszy okazuje się nieprzypadkowe – o wizytach „podejrzanych osobników” w kamienicy donosił sąsiad Simona, rasista i ksenofob, który przed drzwiami wejściowymi do mieszkania umieścił wycieraczkę z napisem „Welcome” (choć swym zachowaniem całkowicie zaprzeczył idei gościnności).

Surowe postępowanie władz francuskich wynika z uchwał przyjętych przez Zgromadzenie Narodowe, które w założeniu miały przeciwdziałać przemytowi ludzi, ale pośrednio uderzyły w organizacje i osoby udzielające pomocy imigrantom. Punktem odniesienia dla wydarzeń fabularnych był głośny proces Jacqueline Deltombe, którą sąd skazał za „ukrywanie” młodego Zairczyka, mimo że kobieta – jak twierdziła – nie wiedziała o nielegalnym przekroczeniu przez niego granicy. Mireille Rosello w książce *Postcolonial Hospitality* zauważyła, że państwo zamierza ograniczyć osobisty wymiar gościnności, wymagając od swoich obywateli, by działali jak urzędnicy imigracyjni i sprawdzali tożsamość zaproszonych gości, zaglądali do ich paszportów lub żądali okazania karty pozwalającej na tymczasowy pobyt w danym kraju³⁴.

Bezwarunkowa gościnność – powiada Derrida – oznacza rezygnację z władzy, zawieszenie norm prawnych i umowy społecznej, która zapewniała dominującą pozycję gospodarzowi (czyli państwu). Gościnność warunkowa natomiast nie pozwala na przyjęcie każdego cudzoziemca oraz zmusza do uprzedniego sprawdzenia jego sytuacji prawnej, co powoduje, że obcy przypomina wroga (potwierdza to dwuznaczność łacińskiego słowa „hostis”)³⁵. Polityczny wymiar prawa gościnności zwraca się przeciwko tym, którzy jej potrzebują, eksponuje raczej hojność dających i obowiązki obdarowanych. „Gość (hôte) jest zakładnikiem (otage) dopóty, dopóki musi odpowiadać na pytania, nagabywany i prześladowany w kraju, do którego przybył jako emi-

na opowieść reżyser włączył relacje rzeczywistych uchodźców, którzy mówią o prześladowaniach i wojnach w swojej ojczyźnie jako przyczynach emigracji.

³³ W tej roli wystąpił Vincent Lindon.

³⁴ Por. M. Rosello, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 36-38.

³⁵ Por. Derrida, *Of Hospitality*, s. 25, 29, 45.

grant lub uchodźca. Zostaje zmuszony do zajęcia właściwego miejsca, zanim sam dokona jakiegoś wyboru”³⁶.

Dominującą pozycję gospodarza ugruntowuje również znajomość języka, którym przybysz posługuje się słabo albo nie posługuje się wcale. W filmie Lioreta słowo jest jednym z zasadniczych tematów. Bohaterowie nie rozmawiają ze sobą w językach ojczystych, ponieważ Bilal nie zna francuskiego, a Simon nie mówi po kurdyjsku. Płaszczyzną porozumienia okazuje się dla nich język angielski, dzięki niemu żadna ze stron nie posiada przewagi ani władzy nad drugą – te pojawiają się dopiero w momencie spotkania cudzoziemca z urzędnikami imigracyjnymi, policjantami, sędziami, a nawet pracownikami ochrony sklepowej. „Kultura kraju przyjmującego jest pokazana jako opresyjna, czego wyrazem jest status języka jako uprzywilejowanego narzędzia pozwalającego na wykluczenie”³⁷. Wydaje się, że gościnę proponujemy wyłącznie tym, którzy wyrażają gotowość do asymilacji i dzielą nasze wartości.

UTOPIA GOŚCINNOŚCI

O ile Philippe Lioret nie niesie widzowi pocieszenia – młody bohater *Welcome* ginie bowiem tragicznie podczas próby przepłynięcia wpływ kanału La Manche – o tyle fiński reżyser Aki Kaurismäki w *Człowieku z Hawru*³⁸ pokazuje iście baśniową historię chłopca pochodzącego z Gabonu, który dzięki życzliwości mieszkańców ubogiej dzielnicy Hawru, portowego miasta na północy Francji, znajduje schronienie przed poszukującą go policją. Oba filmy łączy temat bliskiej więzi między nielegalnym imigrantem a starszym od niego białym mężczyzną, który udziela mu pomocy, w obu też pojawia się postać rasisty-donosiciela.

Wprowadzenie elementów baśniowych wynika z przyjętej konwencji estetycznej, w której dominują stylizacja i pastisz. Reżyser świadomie zderza realizm z magią, współczesną scenerię miasta portowego z nostalgicznymi obrazami przeszłości, odwołuje się też do przedwojennego kina francuskiego, między innymi do rozgrywających się w Hawrze *Ludzi za mgłą*³⁹, oraz do neorealizmu włoskiego, zwłaszcza bajkowego *Cudu w Mediolanie*⁴⁰. Żona głównego bohatera ma na imię Arletty, podobnie jak ulubiona aktorka Mar-

³⁶ T e n z e, *Adieu to Emmanuel Levinas*, s. 56.

³⁷ A. S m i t h, *Crossing the Linguistic Threshold: Language, Hospitality and Linguistic Exchange in Philippe Lioret's „Welcome” and Rachid Bouchareb's „London River”*, „Studies in French Cinema” 13(2013) nr 1, s. 86.

³⁸ *Le Havre*, Finlandia, Francja, Niemcy, 2011.

³⁹ *Le quai des brumes*, reż. M. Carné, Francja, 1938.

⁴⁰ *Miracolo a Milano*, reż. V. de Sica, Włochy, 1951.

cela Carné, gwiazda jego największych arcydzieł: *Hotel du Nord*⁴¹ i *Brzask*⁴². Inspektor Monet⁴³ prowadzący śledztwo w sprawie przemytu ludzi przypomina postacie z czarnych kryminałów z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Na ścieżce dźwiękowej dominują zaś francuskie piosenki z okresu międzywojennego.

Utopijny charakter tej opowieści, w której nawet szef policji okazuje się pozytywną postacią niosącą ratunek w ostatniej chwili, nie oznacza, że reżyser ucieka od krytycznej oceny rzeczywistości. Na początku filmu wprowadza sekwencję rozgrywającą się w porcie. Podczas rutynowych działań policja sprawdza jeden z kontenerów, w którym ukrywają się nielegalni uchodźcy. W serii zbliżeń Kaurismäki pokazuje nieruchome oblicza Afrykańczyków – twarze Innych, zwrócone bezpośrednio w stronę kamery. Uzbrojeni po zęby funkcjonariusze zatrzymują wszystkich oprócz jednego chłopca, któremu udaje się uciec przed pościgiem. Przemarzniętego i głodnego Idrissę znajduje miejscowy pucybut i niespełniony artysta Marcel Marx⁴⁴ i zaprasza go do siebie, proponuje dach nad głową oraz ciepły posiłek.

Kaurismäki wskazuje na rolę środków masowego przekazu w budowaniu atmosfery niechęci i lęku przed obcymi – w wiadomościach telewizyjnych nadawany jest reportaż z zamieszek w okolicach Calais, do których doszło wskutek likwidacji nielegalnego obozowiska uchodźców. Dziennikarze informują o możliwych powiązaniach z terrorystami z Al-Kaidy, w prasie drukowane są artykuły na temat nielegalnych imigrantów i zakrojonych na szeroką skalę poszukiwań uciekiniera. W ten sposób podsycana jest wrogość wobec cudzoziemców, którzy ukazywani są jako potencjalni przestępcy – chociaż ścigany przez policję zbieg jest przecież jeszcze dzieckiem. Społeczeństwo europejskie zapomniało o idei gościnności, obwarowało ją ścisłymi przepisami i zrezygnowało z otwartości na rzecz budowania muru, który pozwoli odgradzić się od innych. „W swoim filmie Kaurismäki skupia się właśnie na tych uznanych dziś za przestarzałe wartościach ogólnoludzkich i kulturowych, co nie znaczy, że głosi naiwne przekonanie o możliwości natychmiastowej zmiany społecznej”⁴⁵.

Utopijna wymowa *Człowieka z Hawru* wynika poniekąd z prezentowanego w filmie powrotu do gościnności bezwarunkowej, w której gospodarz nie oczekuje od gościa wdzięczności, nie domaga się od niego dokumentów potwierdzających tożsamość, ale udziela pomocy i schronienia bezinteresow-

⁴¹ *Hôtel du Nord*, Francja, 1938.

⁴² *Le jour se lève*, Francja, 1939.

⁴³ W roli Moneta wystąpił Jean-Pierre Darroussin.

⁴⁴ W roli Idrissy wystąpił Blondin Miguel, w roli Marxa André Wilms.

⁴⁵ L. R a s c a r o l i, *Becoming-minor in a Sustainable Europe: the Contemporary European art Film and Aki Kaurismäki's „Le Havre”*, „Screen” 59(2013) nr 3, s. 339.

nie, nie licząc na wzajemność i płynące z niej korzyści. Gościnność posiada tu przede wszystkim wymiar etyczny, wiąże się z otwarciem na Innego, opiera się na idei solidarności i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Film Kaurismäkiego sugeruje, że powinniśmy podążać za myślą Jacques'a Derridy, który zachęcał do wyjścia poza legislacyjny wymiar polityki imigracyjnej, prowadzącej jedynie do ograniczenia napływu uchodźców i wzmocnienia granic. Wielomiesięczne oczekiwanie w ośrodkach zamkniętych na przyznanie prawa do tymczasowego pobytu lub deportację do kraju pochodzenia stało się udziałem tych wszystkich, którzy wpadli w sidła biurokratycznej maszyny państwa. A przecież „nie można mówić o gościnności, jeśli brak zgody na przyjęcie Innego bez stawiania mu warunków wstępnych oraz gotowości do otwarcia się na kogoś, kogo tożsamości i charakteru nie znamy i kto może okazać się dla nas zagrożeniem”⁴⁶.

⁴⁶ M. N a a s, „*Alors, qui êtes-vous?*”: Jacques Derrida and the Question of Hospitality, „Sub-Stance” 34(2005) nr 1, s. 9.

Gerald J. BEYER

CHRISTIAN SOCIAL ETHICS IN THE UNITED STATES A Partial Survey of the Landscape

On the most basic level, all contemporary Christian just war theorists agree that war must be undertaken to stem threats to peace, justice and basic human rights. Unlike Augustine and Aquinas, most theorists today argue that war cannot be an act of retaliation, nor can it be an act of imperialistic aggression. Disagreement arises, however, when considering the kinds of threats to peace, justice and basic human rights that justify going to war.

In this article I undertake a daunting task.¹ I attempt to provide a brief survey of the state of social ethics in the United States and some of the important issues and controversial debates in this field. Doing justice to this topic would take far more space than permitted in this article. I therefore overlook many important areas of debate and significant work in Christian social ethics.² I propose here to focus on just a few of the most interesting and significant issues in the field of contemporary social ethics in the United States. Because I am a Christian ethicist, I will discuss the field of Christian social ethics, focusing on Catholic and Protestant ethicists, while mostly leaving out approaches to social ethics offered by philosophers and other religious traditions. In no way do I mean to imply that other religious and philosophical traditions have not offered important work in social ethics in the United States.

The article begins with a few general words about the history and general trends in Christian social ethics in United States. I will then focus on the following five areas: (1) the contribution of “ethics from the margins”; (2) the issue of poverty, with special attention to reactions to Pope Francis; (3) labor unions, inequality of wealth and power, and the common good; (4) real or imaginary threats to religious freedom; (5) growing opposition to the death penalty and (6) war and peace after 9/11. Each of these areas deserves its own lecture. In fact,

¹ This article is a revised version of an invited talk given at the John Paul II Catholic University of Lublin on April 28, 2015. I am deeply grateful for the invitation from the John Paul II Institute and the opportunity to publish this article in *Ethos*. I also thank two anonymous reviewers for helpful feedback on the text.

² In this regard, I think of Lisa Sowle Cahill’s bridging of bioethics and Christian social ethics, as well as Margaret Farley’s bridging of sexual ethics and Christian social ethics. See Lisa Sowle Cahill, *Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005) and Margaret A. Farley, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (New York: Continuum, 2006).

many Christian ethicists have devoted entire books to them. Thus, my remarks barely skim the surface of complex issues and conversations. Nonetheless, I hope that they provide the reader with some useful insight about the landscape of Christian social ethics in the United States today.

Gary Dorrien, the Reinhold Niebuhr Professor of Social Ethics at Union Theological Seminary, traces the historical development of social ethics in the United States in his magisterial book *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*. He writes that the discipline of social ethics grew simultaneously with the Social Gospel movement, in which notable figures such as Washington Gladden and Walter Rauschenbusch decried the situation of the poor and the working class in the late 19th and early 20th centuries. Alongside of these towering figures stood Frances Greenwood Peabody, a less renowned ‘social gospeler.’ Peabody established social ethics as an academic discipline at Harvard University in 1880. Others quickly followed suit. They wanted to replace moral philosophy in college and seminary education with this new discipline, arguing that ethics must explicitly reflect upon society’s “ethical dimension.”³ According to Dorrien, “they resisted an ascending social Darwinism in the social sciences and an ascending radicalism in the socialist and labor movements. They were advocates of liberal reform, good government, cooperation, the common good, and the social gospel of Jesus.”⁴ Thus, the liberal-progressive strand of Protestantism gave birth to social ethics as a discipline in response to the deleterious effects of laissez-faire capitalism, social Darwinism and militant socialism. The belief that “Christianity has a social ethical mission to transform the structures of society in the direction of social justice” gave impetus to this new branch of Christian theology.⁵ Throughout the 20th century other Christian thinkers developed their own strands of social ethics: African-American, Roman Catholic, liberationist, feminist, womanist, mujerista, evangelical, neoconservative and others. While similarities and myriad differences exist among them, they all share one characteristic feature of Christian social ethics in the United States: they undertook their work in order to ‘change the world,’ not to succeed in academia.⁶

³ Gary J. Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition* (Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 6; see also 15-51 for broader discussion of inception of the discipline.

⁴ Ibid., 7.

⁵ Ibid., 1.

⁶ Ibid., 2.

THE CHALLENGE OF “ETHICS FROM THE MARGINS”⁷

Although it may be true that Christian social ethics has largely concerned itself with transforming unjust social structures more than gaining a foothold in the university, it has also often failed to challenge the status quo. As Latina Christian ethicist María Teresa Dávila puts it, “the biggest challenge facing Christian ethics in its engagement with US civil society is that often the major themes of Christian ethics—love of neighbor, idolatry, sin, just war theory, the option for the poor, the sanctity of life, admonitions against wealth—end up being co-opted or shaped by the dominant ideology operative in United States.”⁸ She rightly argues that far too often Christian ethicists have been willing to conform their thinking to militarism, neoliberal capitalism, racism and/or sexism in the churches and in society, or at least to remain tacitly complicit with social injustices. Some Christian theologians and ethicists have contended that any ethics arising from the dominant Eurocentric paradigm in the United States remains dubious, if not unfaithful to the Gospel. Former President of the Society of Christian Ethics Miguel A. de la Torre goes as far as saying “in some cases, the ethics advanced by the dominant culture appears to rationalize these present power structures, hence protecting and masking the political and economic interests of those whom the structure privileges—in effect, an ethics driven by the self-interest of Euroamericans.”⁹ Members of the dominant culture resist losing their power and privilege. Therefore, their ethics will not bring “liberative change” for the marginalized and oppressed. While the powerful and privileged remain either blinded to or supportive of the oppressive social structures fortifying their power, only marginalized persons can fully comprehend those structures and “propose with any integrity liberative ethical precepts.”¹⁰ De La Torre thus echoes black liberation theology pioneer James Cone and Latin American ethicist Francisco Moreno Rejon: only theology and ethics from within marginalized communities can truly herald the Gospel message of liberation for all.¹¹ According to De La Torre, Christian ethics must “crucify power and the privilege that comes from it so that justice and love can instead reign.”¹² For this reason, Christian ethics must be done “from the margins,” to use De la Torre’s phrase.

⁷ I borrow this term from the title of Miguel A. De La Torre’s book *Doing Christian Ethics from the Margins* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012).

⁸ María Teresa Dávila, “The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society,” in *Wading through Many Voices: Toward a Theology of Public Conversation*, ed. Harold J. Recinos (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2011), 83.

⁹ De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, 4.

¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹ *Ibid.*, 13; see also xii. De la Torre also makes this argument in *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking* (Waco, TX.: Baylor University Press, 2010).

¹² De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, 11.

Nowhere has the tendency of Christian social ethics to support the status quo been more blatant than with regard to racism in the United States. As James H. Cone has repeatedly argued, Christian theologians and ethicists—as well as the Churches—remained largely silent “during 244 years of slavery and 100 years of legal segregation and spectacle lynching.”¹³ History proves Cone right. In the period from 1877-1950 approximately 4,000 blacks were lynched in twelve Southern states. As President Barack Obama recently mentioned, during that period White Christians in United States justified slavery, segregation, and gruesome lynchings in the name of Christ.¹⁴ Yet, the vast majority of Christian social ethicists throughout much of the 20th century—including doyens of the discipline Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Msgr. John A. Ryan, John Courtney Murray SJ and Stanley Hauerwas—did not prioritize combatting racism in their scholarship or activism.¹⁵ They largely left white supremacy and racism unchallenged.

This unfortunate situation spawned liberationist perspectives beginning in the 1960's from among African-American, Latina/o, Asian and white feminist Christian ethicists who understood the Gospel mandate to challenge the unjust status quo and desired to speak from their experiences and for themselves.¹⁶ For example, beginning in the 1980's with her groundbreaking work in womanist ethics, Katie Geneva Cannon, aimed to “debunk, unmask, and disentangle the historically conditioned value judgments and power relations that undergird the particularities of race, sex and class oppression.” She sought to rectify “the pervasive white and male biases deeply embedded” in Christian theology and

¹³ James H. Cone, “Black Theology and Black Catholics: A Critical Conversation,” *Theological Studies* 61, no. 4 (2000): 732. See also James Cone, *God of the Oppressed* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997), 46-53. There were a few exceptions, as Dorrien notes. See for example, Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 30. Charles E. Curran mentions Daniel Maguire as an exception among Christian ethicists. See Charles E. Curran, *Catholic Moral Theology in the United States: A History* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2008), 269.

¹⁴ Jamelle Bouie, “Christian Soldiers: The Lynching and Torture of Blacks in the Jim Crow South Weren't Just Acts of Racism. They Were Religious Rituals,” *Slate*, Feb. 10, 2015, http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2015/02/jim_crow_south_s_lynching_of_blacks_and_christianity_the_terror_inflicted.html?wpsrc=sh_all_dt_em_bot.

¹⁵ On Niebuhr and Ryan, see Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 213-14, 677. On Niebuhr see also De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, 1-17; Traci C. West, *Disruptive Christian Ethics: When Racism and Women's Lives Matter* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 3-35. On Rauschenbusch and Hauerwas, see De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, 7, 24-26. On Catholic ethicists generally, see Bryan N. Massingale, “The Systemic Erasure of the Black/Dark Skinned Body in Catholic Ethics,” in *Catholic Theological Ethics Past, Present, and Future: The Trento Conference*, ed. James F. Keenan, SJ (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011). On Christian theologians in general, see Cone, *God of the Oppressed*, 43-56.

¹⁶ See Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 390-446.

ethics and the ignoring of black women's experience in these fields.¹⁷ More recently, Black Catholic ethicist Bryan Massingale has argued that "black people are usually acted upon and seldom actors in U.S. Catholic moral discourse. Their voice and agency are muted, absent, erased—and at the same time opposed, feared, and resisted. Such practices and attitudes could not but render Catholic ethical reflection in matters of race inadequate and impoverished, if not absolutely erroneous."¹⁸ Massingale, a Catholic priest and former president of the Catholic Theological Society of America, also concluded in his carefully documented book that the Catholic Church's teaching on racism has been too sporadic and lacks the same kind of rigorous social analysis that one finds in the Church's teaching on economic justice and war and peace.¹⁹

Many voices of Latina/o Christian ethicists have echoed the critiques of African American scholars and likewise combatted marginalization in society and in the academy. Ismael García has described the struggles of Hispanics to be fully accepted as equals in the United States, arguing that both minority ethnic groups and the dominant culture must eschew the "cultural imperialism" that sees the "values, culture and ways of life" of other groups "not only as being different but also being deviant."²⁰ In his view, "the dominant culture, through the use of negative stereotypes, attitudes, and gestures, expresses the kind of suspicion about [Hispanics] that makes [them] doubt [their] own skills and talents."²¹ Ada María Isasi-Díaz, one of the earliest and most renowned Latina theologians in the United States, called particular attention to the oppression of Hispanic women and more generally denounced the racism, sexism, economic injustice, and hyper-individualism of American society.²² She and other U.S. Latina theologians have insisted that theological and ethical reflection address "lo cotidiano—the everyday lives—of Latinas," which are marked by "oppression and injustice."²³

¹⁷ Katie G. Cannon, "Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: The Womanist Dilemma in the Development of a Black Liberation Ethic," in *Feminist Theological Ethics: A Reader*, ed. Lois K. Daly (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 33-35. On Cannon's work, see Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 584-92.

¹⁸ Massingale, "The Systemic Erasure of the Black/Dark Skinned Body in Catholic Ethics," 118.

¹⁹ See Bryan N. Massingale, *Racial Justice and the Catholic Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010), 74.

²⁰ Ismael García, *Dignidad: Ethics through Hispanic Eyes* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1997), 25.

²¹ Ibid., 26.

²² Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 646-54.

²³ Ada María Isasi-Díaz, *En La Lucha-In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004), xii. See also Dávila, "The Role of Latino/a Ethics in the Public Square," 73.

There can be no doubt that “ethics from the margins” has prophetically challenged white Christian ethicists to rethink the nature of their work. Both black liberation ethics and Latina/o liberation ethics insist that the point of departure for ethical reflection must be encountering and contemplating real people’s palpable suffering created by unjust social structures.²⁴ Christian ethics in North America may still be dominated by metaethical and disciplinary questions rather than “praxis-oriented ethical paradigms.” Many scholars are still preoccupied with “how you think” rather than “what you do,” as De La Torre contends.²⁵ However, the increasing presence of black and Latina/o scholars has contributed to a noticeable turn towards discourse on solidarity with the marginalized, the promotion of economic and social justice, and confronting racism and white privilege among Christian social ethicists.²⁶ The work of leaders such as Cone, Isasi-Díaz, Massingale, M. Shawn Copeland, De La Torre and others has begun to impress upon US Christian social ethicists that Jesus Christ is “the oppressed one whose task is that of liberating humanity from inhumanity.”²⁷ The work of such liberationist theologians and ethicists should

²⁴ See D á v i l a, “The Role of Latino/a Ethics in the Public Square,” 84. Dávila writes: “Latina/o theology’s most promising gift is its focus on the concrete experience of the marginalized, the oppressed, and the victims as centers of theological reflection and praxis for justice.”

²⁵ D e L a T o r r e, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, 4. See also *Doing Christian Ethics from the Margins*, xiii-iv. James H. Cone also recently accused members of the Society of Christian Ethics with working on arcane topics divorced from the harsh realities of the oppressed. See Gloria A l b r e c h t, “The Heresy of White Christianity,” *Cross Currents* 64, no. 3 (2014): 346-52. As I have written elsewhere, I agree that Christian ethics should be concerned more with praxis and confronting injustice. See Gerald J. B e y e r, “Workers’ Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study,” *Journal of Catholic Social Thought* 10, no. 1 (2013): 117-54.

²⁶ See Bryan N. M a s s i n g a l e, “Has the Silence Been Broken? Catholic Theological Ethics and Racial Justice,” *Theological Studies* 75, no. 1 (2015): 133-55; M. Shawn C o p e l a n d, “Revisiting Racism,” *America*, July 7, 2014, <http://americamagazine.org/issue/revisiting-racism>; Christopher S t e c k, “Catholic Ethics as Seen from Padua,” *Journal of Religious Ethics* 39, no. 2 (2011): 365-90; D á v i l a, “The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society,” 81-89; James F. K e e n a n, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences* (London–New York: Continuum, 2010), 211-16; C u r r a n, *Catholic Moral Theology in the United States: A History*, 268-69. For recent specific contributions to ‘praxis-oriented’ ethics, see for example C. Melissa S n a r r, *All You That Labor: Religion and Ethics in the Living Wage Movement* (New York, NY: New York University Press, 2011); David H o l l e n b a c h, *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2008); Kristin E. H e y e r, *Kinship across Borders: A Christian Ethic of Immigration* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2012); Alexnader M i k u l i c h, Laurie M. C a s s i d y, and Margaret R. P f e i l, *The Scandal of White Complicity in US Hyper-Incarceration: A Nonviolent Spirituality of White Resistance* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013).

²⁷ James Cone cited in Jamie P h e l p s, “Communion Ecclesiology and Black Theology,” *Theological Studies* 61, no. 4 (2000): 686.

not be seen as monolithic; it is diverse in methods and content.²⁸ Nonetheless, each has attuned a growing cadre of white ethicists to the gospel message of liberation and the ongoing, systematic, sometimes overt but often covert racial and cultural oppression in the contemporary United States.²⁹ As the title of one important volume on racism and white privilege indicates, the silence has been broken, at long last.³⁰

I do not mean to imply, however, that all is well. For starters, even if the discipline of Christian social ethics has pivoted towards directly confronting racial, cultural, and economic oppression, this more prophetic strand of social ethics still meets much resistance in the academy. Moreover, in spite of success stories like John A. Ryan's influence on the New Deal and Martin Luther King's pivotal role in the Civil Rights movement, the efforts of Christian ethicists have rarely translated into large-scale societal progress. In the words of Lutheran ethicist Cynthia Moe-Lobeda, "Christian ethics in the North Atlantic world has not significantly enabled church or broader society to craft ways of life to counter both ecological destruction and the economic violence that mark our day."³¹ Of course, the most impactful of all U.S. Christian theologians, Martin Luther King Jr., helped move American society towards his vision of a beloved community.³² However, the killings of several black men, women, and children by white police officers in recent years painfully remind us that the American society remains far from that vision, as more than four hundred Catholic theologians recently opined in a joint statement.³³ Given the persistent gaps between whites and minorities in income, wealth, unemployment, and educational achievement, enduring discrimination in education, housing, and

²⁸ García, *Dignidad: Ethics through Hispanic Eyes*, 77. See also Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 590-94, 646-56. This brief discussion cannot do justice to the myriad thinkers and approaches.

²⁹ My own work on racism and white privilege, which is particularly indebted to Massingale and Cone, can be found in Gerald J. Beyer, "The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege," *Josephinum Journal of Theology* 19, no. 2 (2012): 1-29, and "Why Race Still Matters: Catholics and the Rise of Obama," *America*, May 18, 2009, <http://americamagazine.org/issue/698/article/why-race-still-matters>.

³⁰ See Laurie M. Cassidy and Alexander Mikulich, *Interrupting White Privilege: Catholic Theologians Break the Silence* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007).

³¹ See Cynthia D. Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 17. Moe-Lobeda draws here on De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*.

³² On King as theologian and ethicist, see Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 390-5; Rufus Burrow, *God and Human Dignity: The Personalism, Theology, and Ethics of Martin Luther King, Junior* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

³³ See David Cloutier, "Statement of Catholic Theologians on Racial Justice," <http://catholicmoraltheology.com/statement-of-catholic-theologians-on-racial-justice/>.

the criminal justice system, and the attempts to deny minorities their right to vote, much work needs to be done.³⁴ The fact that in nineteen states white Christians are now a minority should give them more opportunities to hear the voices of their brothers and sisters of color and to recognize more clearly the Gospel's requirement of solidarity with the oppressed.³⁵

In addition to continuing racial disparities and discrimination, some worry that the discipline of Latina/o ethics itself has eschewed the "revolutionary dimension" of Latin American liberation theology's option for the poor in favor of demonstrating "how Latino/as are excluded from the American dream." According to Dávila, liberationist ethics must "radically question the Dream itself."³⁶ M. Shawn Copeland also maintains that black liberation theology and ethics has not sufficiently confronted the systemic oppression arising from U.S. "imperialism, neocolonialism, capitalism, and the practices of democracy."³⁷ In spite of the fruitful efforts of Christian ethicists working "from the margins," U.S. neoliberal capitalism, consumerism, excessive individualism, racism, sexism, militarism and imperialism constantly threaten to dilute, distort, and

³⁴ See Catholic Charities USA, "Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good" (2008), <https://files.catholiccharitiesusa.org/files/publications/Policy-Paper-Poverty-and-Racism.pdf?mtime=20150819174643>; The Eisenhower Foundation, "What Together We Can Do: A Forty Year Update of the National Advisory Commission on Civil Disorders: Preliminary Findings" (2008), <http://eisenhowerfoundation.org/docs/Kerner%2040%20Year%20Update.%20Executive%20Summary.pdf>. On voting, see Spencer Overton, *Stealing Democracy: The New Politics of Voters Suppression* (New York: W.W. Norton & Company, 2009). On hyper-incarceration of blacks in the U.S., see Mikulich, Cassidy, and Pfeil, *The Scandal of White Complicity in US Hyper-Incarceration*. I discuss these issues more fully in Beyer, "The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege."

³⁵ See Jonathan Merritt, "White Christians Are Now a Minority in 19 States," *The National Catholic Reporter*, March 6, 2015, <http://ncronline.org/news/faith-parish/white-christians-are-now-minority-19-states>. Some minorities resist being called 'oppressed,' particularly if they have attained economic and/or political power. However, minorities are disproportionately represented among the nation's poor. According to the recent Catholic Charities USA report "Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good," 33% of African-American children suffer from poverty, 28% of Latino children, 27% of Native American children, while only 10% of white children in the United States today. See Catholic Charities USA, "Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good," 3. The forty-year update of the Kerner Commission's Report, which was called for by Lyndon B. Johnson in 1968, confirms these statistics. It also states that poor blacks are 3 three times as likely to live in "deep poverty," while poor Latinos are twice as likely. The Eisenhower Foundation, "What Together We Can Do: A Forty Year Update of the National Advisory Commission on Civil Disorders: Preliminary Findings," 21. I discuss this issue in more detail in "The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege."

³⁶ Dávila, "The Role of Latino/a Ethics in the Public Square," 80.

³⁷ M. Shawn Copeland, "Black Political Theologies," in *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. Peter Scott and William T. Cavanaugh (Malden, MA: Blackwell Pub., 2004), 276, 283. Cited in Dávila, "The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society," 82.

co-opt the Gospel call to personal and social transformation.³⁸ As sociologist Alan Wolfe has contended, “Americans from the earliest times have shaped religion to account for their personal needs.” American culture has largely “transformed Christ, as well as all other religions found within these shores. In every aspect of the religious life, American faith has met American culture—and American culture has triumphed.”³⁹ In other words, Latina/o and black Christian ethicists and theologians must be careful to resist the strong tendency in the United States to distort and remake religious values in the service of agendas antithetical to the Gospel.

POVERTY, INEQUALITY AND THE MARKET

While racial and cultural oppression long represented a glaring lacuna in U.S. Christian social ethics, since its inception scholars in the discipline have focused on poverty and economic justice.⁴⁰ U.S. contemporary Christian social ethicists continue to draw attention to the problem of global and domestic poverty and economic injustice. Broadly speaking, there are three ‘viewpoints’ among them. One group of scholars believes that deep and widespread poverty should shock our consciences, especially given the highly concentrated wealth both in the United States and globally. Many of these ethicists maintain that capitalism inherently generates such poverty, and should therefore be either dismantled or radically transformed.⁴¹ This group might be called ‘market

³⁸ See D á v i l a, “The Role of Latino/a Ethics in the Public Square,” 83. See also Robert D. P u t n a m and David E. C a m p b e l l, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* (New York, NY: Simon & Schuster, 2010), 315, 319, 443-71. On the corrosive effects of U.S. excessive individualism, see E.J. D i o n n e, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent* (New York, NY: Bloomsbury USA, 2012). For a theologian’s perspective on Christianity’s accommodation to neoliberal capitalism, see for example Joerg R i e g e r, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009) and Vincent Jude M i l l e r, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture* (New York, NY: Continuum, 2004). In a similar vein, philosopher Michael Sandel argues that the U.S. no longer simply has a market economy but has become a “market society.” The values of the market, where everything can be bought and sold, have permeated most spheres in life in American society, including religious life. See Michael J. S a n d e l, *What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets* (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2012).

³⁹ Alan W o l f e, *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith* (New York, NY: Free Press, 2003), 2-3. Cited in D á v i l a, “The Role of Latino/a Ethics in the Public Square,” 83, n. 47.

⁴⁰ See D o r r i e n, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 674-75.

⁴¹ Dorrien refers to several Christian socialists, such as Beverly Wildung Harrison and Cornel West. See Gary D o r r i e n, *Economy, Difference, Empire: Social Ethics for Social Justice* (New York, NY: Columbia University Press, 2010), 133-42. For other examples, see Mary E. H o b g o o d, “Poor Women, Work and the U.S. Catholic Bishops,” *The Journal of Religious Ethics* 25, no. 2

critics.’ Another group partially agrees with this diagnosis. They acknowledge that the plague of poverty is both real and unacceptable. However, these social ethicists believe that the market economy can and should be reformed, to one degree or another, in order to promote more widespread participation in the economy and material well-being.⁴² This group might be aptly described as ‘market reformers.’ A final group of Christian thinkers stresses that capitalism, particularly American neoliberal or what is also known as Anglo-Saxon capitalism, has in fact significantly reduced poverty.⁴³ Further reductions in poverty require spreading the market economy and the virtues of capitalism as far as possible.⁴⁴ This group, whom I shall call ‘market defenders,’ often blames a ‘culture of poverty’ and governmental economic intervention for hampering individuals, communities and nations from fulfilling their potential as economic actors.

Within these groups there are certainly differences among particular thinkers.⁴⁵ Moreover, some important Christian ethicists may not fit neatly into any

(1997): 307-29; Rieger, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*. Also relevant to this group are scholars such as David Schindler and William Cavanaugh, whom Matthew Shadle calls communitarians. See Matthew Shadle, “Twenty Years of Interpreting *Centesimus Annus* on the Economy,” *Journal of Catholic Social Thought* 9, no. 1 (2012): 182-91.

⁴² For examples, see Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation*, esp. 41-44; David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Thomas Massaro, *United States Welfare Policy: A Catholic Response* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007); Daniel K. Finn, *Christian Economic Ethics: History and Implications* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013); Christine Firer-Hinze, “Economic Recession, Work, and Solidarity,” *Theological Studies* 72, no. 1 (2011): 150-69; Ronald J. Sider, *Just Generosity: A New Vision for Overcoming Poverty in America* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007).

⁴³ I discuss various models of capitalism, including the neoliberal model in Gerald J. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland’s Unfinished Revolution* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 2010), 3, 32-36. Following Jerzy Szacki and others, I contend that “as an economic school of thought, neoliberalism assumes three things. First, economic growth alone, most often measured as GDP, fosters human and ecological well-being. Second, the state should continually shed its responsibilities in favor of privatization. Third, the unfettered market always leads to the best outcomes. On the philosophical level, neoliberalism views human freedom as freedom from constraints, particularly in the economic sphere. In the practical realm, this rejection of freedom understood as freedom realized in solidarity with others led to a ‘sink or swim’ attitude in socioeconomic policy.” See Beyer, *Recovering Solidarity*, 3 and Jerzy Szacki, *Liberalism after Communism*, transl. by Chester Adam Kisiel (Budapest: Central European Univ. Press, 1995), 137-38.

⁴⁴ See Robert Benge, *The Ethic of Democratic Capitalism: A Moral Reassessment* (Philadelphia: Fortress Press, 1981); Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York, NY: Simon and Schuster, 1982); Samuel Gregg, *Tea Party Catholic: The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy, and Human Flourishing* (New York, NY: Crossroad, 2013); Robert A. Sirico, *Defending the Free Market: The Moral Case for a Free Economy* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2012).

⁴⁵ I have chosen these terms for each group for the sake of referring to them concisely. I recognize they may not capture all of the scholars I list in each group. I do think these categories are

these categories.⁴⁶ In addition, ethicists in one camp might in some ways agree with ethicists in another. For example, a growing number of ‘market critics’ and ‘reformers’ acknowledge the environmental unsustainability of the current global economic system.⁴⁷ In this vein, many Christian ethicists have turned their attention to environmentalism or ‘creation care,’ with some even advocating a ‘biocentric’ or ‘ecocentric’ approach to ethics instead of ‘anthropocentric’ ethics.⁴⁸ Some thinkers in the reformist camp agree that neoliberal capitalism does more harm than good, but unlike the first group they point to other forms of capitalism, such as the ‘mixed’ economies of the Scandinavian or Rhine models, as a superior alternative to socialism (I advocated this position in my book *Recovering Solidarity*).⁴⁹ Like all typologies, this one is imperfect. Nonetheless, I think it captures the general contours of the debate among Christian ethicists concerning poverty in the United States today.

Among Catholics, the varying interpretations of John Paul II’s encyclical *Centesimus Annus*, which was widely commented on in the United States, point to the different assessments of the market economy at this stage in history.⁵⁰ For example, Catholic scholars Michael Budde and Robert Brimlow contended that the encyclical gives its blessing to capitalism and world liberalism, thereby betraying the Gospel: “These are indeed the dominant themes of *Centesimus Annus*. Market capitalism is sanctified as natural and, in fact, God-given; individualism is raised to theological prominence, and the Gospel demands to poverty, selflessness, community, communal ownership, sacrifice, denial, neighborliness, charity, and on and on fall by the wayside and are not even mentioned in the encyclical ... Subsumed under the cloak of world liberal-

descriptively accurate, for the most part, and avoid the ideologically-laden categories of liberal, progressive, neoconservative and the like.

⁴⁶ See for example De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, 59-92 and Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 683-88.

⁴⁷ See for example Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation*, and Finn, *Christian Economic Ethics: History and Implications*, 203-4, 340-41.

⁴⁸ See for example Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation*; Mark E. Graham, *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2005); *Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment*, ed. Tobias L. Winright (Winona, MN: Anselm Academic, 2011). On ecocentric and biocentric approaches to ethics, see Willis Jenkins, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology* (Oxford–New York, NY: Oxford University Press, 2008) and Larry L. Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996). Jenkins describes but rightly eschews the dichotomy.

⁴⁹ See Beyer, *Recovering Solidarity*, 32-36, 44-47. See also Rebecca Todd Peters, *In Search of the Good Life: The Ethics of Globalization* (New York, NY: Continuum, 2004).

⁵⁰ See Shadle, “Twenty Years of Interpreting *Centesimus Annus* on the Economy”; G. Darrington, *John Paul II. “Centesimus Annus”: A Bibliography*, http://www.shc.edu/theolibrary/resources/bibliog_cent.htm.

ism, the Gospel is made subject to the dominant powers and empires.”⁵¹ David Hollenbach, SJ, representative of the ‘market reformers,’ maintained that “it would be a serious mistake to think that the Pope has blessed the form of capitalism existing in the United States today. In fact the encyclical is a major challenge to much recent U.S. economic and social policy.”⁵² Conversely, Michael Novak, whose vigorous defense of the market economy is well known, contended that “in *Centesimus Annus* Rome has assimilated American ideas of economic liberty.”⁵³

More recently, the varying reactions to Pope Francis’ economic teachings mirrors the divergent opinions among Christian social ethicists concerning capitalism.⁵⁴ The pope’s critiques of the capitalist economy have resonated with those Americans who perceive that it has unjustly created ‘winners’ and ‘losers.’ Even President Obama cited the Pope’s words in *Evangelii Gaudium* approvingly in his own speech on economic inequality.⁵⁵ However, many voices have criticized Pope Francis as being a naïve utopian, uninformed about capitalism’s success in alleviating poverty.⁵⁶ Among Christian scholars, the “market defenders” have notably challenged the pope. For example, Fr. Robert A. Sirico posted a 10 minute video on the Acton Institute website explaining how Pope Francis overlooks the power of the market to unleash the forces of good and virtue.⁵⁷ Samuel Gregg stated that “there are just too many unexamined assumptions about the economy that have made their way into this document.” Among other issues, Gregg laments that Pope Francis failed to acknowledge that “opening up markets throughout the world has helped to

⁵¹ Michael L. B u d d e, *Christianity Incorporated: How Big Business Is Buying the Church* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2007), 128.

⁵² David H o l l e n b a c h, “The Pope and Capitalism,” *America*, May 1, 1991: 591. For similar views, see Daniel K. F i n n, “Nine Libertarian Heresies Tempting Neoconservative Catholics to Stray from Catholic Social Thought,” *Journal of Markets and Morality* 14, no. 2 (2011): 487-503, <http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/viewFile/49/46>; and John T. P a w l i k o w s k i, “Government and Economic Solidarity: The View from the Catholic Social Encyclicals,” *Bridges* 7, no. 3-4 (2000): 281-295.

⁵³ Michael N o v a k, “Tested by Our Ideals,” in *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, ed. George Weigel (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992), 142.

⁵⁴ This article was written before Pope Francis’ landmark encyclical *Laudato Si*. Therefore, it does not take account of the pope’s critiques of capitalism therein.

⁵⁵ See Barack O b a m a, “Remarks by the President on Economic Mobility,” <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/12/04/remarks-president-economic-mobility>.

⁵⁶ See Michael Sean W i n t e r s, “Libertarians Become Vocal Critics of *Evangelii Gaudium*,” *The National Catholic Reporter*, Jan. 30, 2014, <http://ncronline.org/news/politics/libertarians-become-vocal-critics-exhortation>.

⁵⁷ “Video: Rev. Robert A. Sirico Comments on the Economic Views of Pope Francis in *Evangelii Gaudium*,” <http://blog.acton.org/archives/63186-video-rev-robert-sirico-responds-pope-francis-economic-views-evangelii-gaudium.html>.

reduce poverty in many developing nations,” especially in East Asia. He also maintains that redistribution policies such as foreign aid, which Francis seems to recommend, have largely failed to alleviate poverty.⁵⁸ Cardinal Timothy Dolan penned a controversial *Wall Street Journal* opinion piece, which several Christian ethicists interpreted as erroneously implying Pope Francis actually appreciates the “virtuous capitalism” of the United States, but decries the “exploitative racket for the benefit of the few powerful and wealthy” in many developing nations.⁵⁹

On the other hand, several Christian ethicists in the ‘market reformer’ and ‘market critic’ circles have lauded Pope Francis’ prophetic critique of capitalism.⁶⁰ Dávila acknowledges the ongoing debates about whether Francis’ musings about the sources of economic justice “make actual economic sense” or exhibit Marxist leanings. However, she affirms Pope Francis’ “challenge for the church, especially the church in the U.S., to faithfully and authentically live out the preferential option for the poor.”⁶¹ Meghan Clarke likewise believes that the Pope has appropriately challenged “us to look in the mirror” in the United States. If we do we will recognize that poverty, homelessness and indifference to the poor abounds.⁶² Bishop of San Diego Robert McElroy, who earned doctorates in political science from Stanford and moral theology from the Pontifical Gregorian University in Rome, offered a thorough and positive appraisal of Pope Francis’s economic teachings. In support of Pope Francis’s, McElroy strongly indicted the global economy for producing injustices both at home and abroad. He decried international trade regimes that “often victimize incipient markets in staggeringly poor countries.” He also chided the United States and other economically advanced nations for backtracking on their pledge to give 7% of their GDP towards poverty alleviation by 2015. He posited that this equivocation would lead to the deaths of millions of children

⁵⁸ Samuel Gregg, “Pope Francis and Poverty,” *National Review*, Nov. 26, 2013, <http://www.nationalreview.com/corner/365004/pope-francis-and-poverty-samuel-gregg>. See also R.R. Reno, “Pope Francis and the Market,” *First Things*, no. 2 (2014), <http://www.firstthings.com/article/2014/02/francis-and-the-market>.

⁵⁹ Card. Timothy Dolan, “The Pope’s Case for Virtuous Capitalism,” *Wall Street Journal*, May 23, 2014. See the ethicists’ critiques in Thomas Reese, “Theologians Critique Cardinal Dolan’s Defense of Capitalism,” *National Catholic Reporter*, June 6, 2014, <http://ncronline.org/blogs/fait-and-justice/theologians-critique-cardinal-dolans-defense-capitalis>.

⁶⁰ In addition to the sources below, see also David Cloutier, Charles M.A. Clark, Mary Hirschfeld and Matthew A. Shadle, “Theological Roundtable: Pope Francis and American Economics,” *Horizons* 42, no. 1 (2015): 122-55.

⁶¹ María Teresa Dávila, “The Incarnational Principle of Divine Love: The Preferential Option for the Poor in the Francis Moment,” *Political Theology Today*, Dec. 13, 2013, <http://www.political-theology.com/blog/the-incarnational-principle-of-divine-love/>.

⁶² Meghan J. Clarke, “The Dignity of the Vulnerable,” *America*, Jan. 6, 2014, <http://americamagazine.org/issue/joy-world>.

annually across the globe. In addition, he lamented that political leaders in the U.S. have neglected “the gross disparities in income and wealth and barriers to mobility” and deep cuts to governmental assistance to the poor. Unlike the market defenders, Bishop McElroy argued that governments must play a key role in creating job growth, “a humane threshold of income, health benefits and housing.” Clearly admonishing economic libertarians, he stated that Pope Francis has unambiguously taught that “Catholic teaching on economic justice is clear and binding.” Therefore, those who advocate systematic cuts to necessary governmental assistance for the poor “clearly reject core Catholic teachings on poverty and economic justice.”⁶³

In my judgment, most of what Francis has said about economic justice echoes his predecessors Pope Benedict and Pope John Paul II. A longer essay would adduce myriad similar and clear critiques of capitalism uttered by Pope John Paul II and Pope Benedict.⁶⁴ The attempt to contrast Pope Francis on the economy with Saint John Paul II (whom Fr. Robert A. Sirico claimed advocated the “free economy”) is inaccurate and unfortunate. However, Francis chooses words and phrases that grab attention in the age of sound bites in a way that previous popes did not. Take for example, his references to “the worship of the golden calf of old,” “the cult of money” and “the dictatorship of an economy which is faceless and lacking any truly humane goals.” The two previous popes, who were both professors, said similar things about capitalism in a much more academic style. Pope Francis speaks in a way that leaves no room for smug complacency about the fact that more than 1 billion people still live in extreme poverty, even if capitalism has lifted hundreds of millions out of economic misery:

We can only praise the steps being taken to improve people’s welfare in areas such as health care, education and communications. At the same time we have to remember that the majority of our contemporaries are barely living from day to day, with dire consequences. A number of diseases are spreading. The hearts of many people are gripped by fear and desperation, even in the so-called rich countries (*Evangelii Gaudium*, no. 52).

In other words, Pope Francis conveys that what has been done to alleviate poverty may be good, but not good enough. In my estimation, he would give

⁶³ Robert W. McElroy, “A Church for the Poor,” *America*, Oct. 21, 2013, <http://americamagazine.org/church-poor>. See also Robert W. McElroy, “Market Assumptions,” *America*, Nov. 3, 2014, <http://www.americamagazine.org/issue/market-assumptions>.

⁶⁴ See for example, John Paul II, *Centesimus Annus*, no. 41-42, John Paul II, “What Church Social Teaching Is and Is Not,” *Origins* 23, no. 15 (1993): 256-258 [Vatican translation of speech in Riga, Latvia]; Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, no. 36, 69. I discuss Saint John Paul’s critiques of capitalism in *Recovering Solidarity*. On Pope Benedict, see Gerald J. Beyer, “Neither Socialist nor Libertarian: Pope Benedict’s *Caritas in Veritate* on the Proper Role of Government in the Economy,” *Josephinum Journal of Theology* 17, no. 1 (2010): 157-67.

global capitalism a C+ for poverty reduction thus far. He thinks we can do much better. Moreover, like his predecessors he clearly rejects what is commonly called neoliberal capitalism (or what has also been referred to as the “Washington consensus”):

In this context, some people continue to defend trickle-down theories which assume that economic growth, encouraged by a free market, will inevitably succeed in bringing about greater justice and inclusiveness in the world. This opinion, which has never been confirmed by the facts, expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding economic power and in the sacralized workings of the prevailing economic system. Meanwhile, the excluded are still waiting (*Evangelii Gaudium*, no. 54; cf. 204).

In the light of Pope Francis’ critiques of global capitalism, several questions arise. Is his assessment of capitalism’s history of alleviating or exacerbating the problem of poverty and human misery accurate? Second, does the pope believe that capitalism is an inherently unjust system that cannot be reformed?

Let me start with the second question. Frankly, sometimes it appears that he believes capitalism is inherently unjust. In other words, he echoes Marxist/radical critiques of capitalism. Take for example the following words from the exhortation:

The worship of the ancient golden calf (cf. Ex. 32:1-35) has returned in a new and ruthless guise in the idolatry of money and the dictatorship of an impersonal economy lacking a truly human purpose. The worldwide crisis affecting finance and the economy lays bare their imbalances and, above all, their lack of real concern for human beings; man is reduced to one of his needs alone: consumption (*Evangelii Gaudium*, no. 55).

Thus, according to Catholic scholar Lew Daly, Francis correctly perceives that “Capitalism is not just ‘broken’; it is inherently out of control, in a late phase of development, because a libertarian creed with mistaken precepts about human nature has infected political institutions, economic elites and even the church.”⁶⁵

On the other hand, Francis sometimes implies the belief that while capitalism in its present form is unjust and ineffectively deals with poverty and human suffering, it can be infused with moral virtues in a way that creates a more just and peaceful world. In other words, he appears to at times adopt a reformist approach to capitalism. He calls for political reforms, greater solidarity with the poor and a return of economics and finance to “an approach which favors human beings” (*Evangelii Gaudium*, no. 58). This idea, or hope, of reforming capitalism coheres with the historical position of Catholic social teaching,

⁶⁵ Quoted after W i n t e r s, “Libertarians Become Vocal Critics of *Evangelii Gaudium*.”

which holds that “the economy, in all its branches”⁶⁶ can and must be guided by the proper moral considerations, as Pope Benedict put it.

The more complex issue is whether or not the global economy has been as successful at alleviating global poverty as Sirico and others maintain. Conversely, has it failed as badly as Pope Francis implies? The answer depends on the optics and metrics one uses. Pope Francis rightly condemns the massive amount of poverty and suffering that presently exists. His optic is the Gospel and Catholic social teaching on the economy, which spells out the demands of the gospel in concrete form. His gaze remains oriented toward a future world, one which will better foster the human rights of all and the common good. As Pope Francis put it in *Evangelii Gaudium*, no. 192:

Yet we desire even more than this; our dream soars higher. We are not simply talking about ensuring nourishment or a ‘dignified sustenance’ for all people, but also their ‘general temporal welfare and prosperity.’ This means education, access to health care, and above all employment, for it is through free, creative, participatory and mutually supportive labour that human beings express and enhance the dignity of their lives.

Marian Tupy of the Cato Institute rejects Francis’ critique of capitalism because the pope fails to produce evidence. In his view, “capitalism, compared to other systems, does very well at bringing people out of poverty.”⁶⁷ Some data seem to support this contention. The United Nations Development Programme and other organizations have referred to an “unprecedented” decrease in poverty in the last two decades. A UNDP 2013 document on poverty reduction states “Globally, the number of extreme poor has dropped by 650 million in the last three decades, a level of progress humankind had never seen.”⁶⁸ This amounts to a decrease from 43 percent in 1990 to 22 percent in 2008 of the world’s population living in extreme poverty.⁶⁹

On the other hand, the well-known economist Jeffrey Sachs provided a robust, empirically-grounded defense of Pope Francis’ view. Sachs expressed gratitude to Pope Francis for decrying the deleterious effects of the “globalization of indifference.” Among these effects are: historically high levels of income inequality in the United States and other societies, six million youths under the age of five unnecessarily dying per year and poor people around the world tremendously suffering with no assistance. According to Sachs, all

⁶⁶ Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, no. 45.

⁶⁷ Quoted after Winters, “Libertarians Become Vocal Critics of *Evangelii Gaudium*.”

⁶⁸ United Nations Development Programme, “Fast Facts: Poverty Reduction,” http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/.

⁶⁹ See James R. Rogers, “What’s Behind the Stunning Decrease in Global Poverty,” Nov. 26, 2013, <http://www.firstthings.com/onthesquare/2013/11/whats-behind-the-stunning-decrease-in-global-poverty>.

this occurs “at a time of unprecedented global wealth.” Moreover, either the annual paychecks of a few hedge fund owners or Pentagon’s expenditures for one day or one dollar per year from each person in economically advanced nations could make up the global fund to fight AIDS, tuberculosis, and malaria shortfall of \$1 billion, which will lead to “considerable death and suffering.” Yet, the “globalization of indifference” scorned by Pope Francis continues to allow massive amounts of preventable disease, suffering and death.⁷⁰

Much evidence supports Sach’s contention that Pope Francis’ critique of the globalization of indifference is compelling. According to World Bank data, about 900 million people live in extreme poverty, surviving on less than \$1.90 a day.⁷¹ A recent UNESCO report stated that “59 million children of primary school age and 65 million adolescents of lower secondary school age” are denied the right to education globally. More than 700 million adults remain illiterate.⁷² UNICEF reports that about 29,000 children under the age of five die each day due to preventable diseases.⁷³ In recent decades roughly 100 million women have died prematurely due primarily to the neglect of female health care and nutrition, especially during childhood.⁷⁴ Meanwhile, the nations of the world spend 1,604.3 billion dollars annually on military spending.⁷⁵ The U.N. has estimated that it would cost 30 billion dollars to end world hunger (experienced by 850 million people daily), a drop in the bucket compared to annual military spending.⁷⁶

In addition, the philosopher Thomas Pogge, the Leitner Professor of Philosophy and Public Affairs at Yale, has cogently argued that the high level of persistent global poverty is inexcusable and could be largely eradicated if the will existed. According to Pogge, 868 million people suffer from chronic hunger and malnutrition. About 844 million lack access to potable water. Pogge states that 2.5 billion do not have access to decent sanitation. In addition, “2 billion

⁷⁰ Jeffrey D. Sachs, “Market Reformer,” *America*, March 24, 2014, <http://americamagazine.org/issue/market-reformer>.

⁷¹ Marcio Cruz, James Foster, Bryce Quillin, and Philip Schellekens, “Ending Extreme Poverty and Sharing Prosperity: Progress and Policies,” *World Bank Group Policy Research Note*, October 2015, <http://pubdocs.worldbank.org/pubdocs/publicdoc/2015/10/109701443800596288/PRN03-Oct2015-TwinGoals.pdf>, 5.

⁷² UNESCO, “Education 2030: Incheon Declaration towards Inclusive and Equitable Quality Education and Lifelong Learning for All,” http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/ED_new/pdf/FFA-ENG-27Oct15.pdf, 10.

⁷³ UNICEF, “Goal: Reduce Child Mortality,” <http://www.unicef.org/mdg/childmortality.html>.

⁷⁴ Amartya Kumar Sen, *Development as Freedom* (New York, NY: Knopf, 1999), 104-07.

⁷⁵ Project Plowshares Website, <http://plowshares.ca/wp-content/uploads/2012/08/FINAL-VERSION-2015-ARMED-CONFLICT-REPORT.pdf>.

⁷⁶ See “The Price of Hunger,” *Los Angeles Times*, June 26, 2008, <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>

lack essential medicines...1 billion lack adequate shelter...775 million are illiterate...215 million children are child labourers.” About 1/3 of all human deaths, 18 million every year, result from preventable illnesses. Moreover, “in the last 22 years 400 million people died from poverty-related causes.”⁷⁷ Pogge also contends that the metrics most often used in global poverty counts grossly underestimate the number of poor.⁷⁸ Pogge, like Pope Francis, posits the need for a more democratic and just global financial and political architecture (i.e. democratizing global governance) in order to reduce poverty more robustly and efficiently. In other words, while ‘market defenders’ tout global capitalism’s reduction of poverty, Pogge adds his sharp mind to the critique of “the globalization of indifference” that continues to wreak havoc on the world’s poor.⁷⁹

I agree with much of Pope Francis’ diagnosis of the “new tyranny” of global capitalism. There is no excuse for a world in which a small minority has incredible resources at their fingertips, while the majority suffers severe deprivations. However, I think that the Pope’s case would be strengthened if he acknowledged the progress that has been made, at least in some parts of the world, to a greater degree. Of course, like Pogge we should carefully examine how those who tout the success of global capitalism measure this progress. Furthermore, one can point out that the vast majority of people who climbed out of poverty live in China (about 500 million). However, while abhorring the severe and persistent deprivations in many parts of the world, we should also acknowledge success and signs of hope when and where they happen. For example, I find the gains made by the living wage movement in the U.S. to be hopeful, even if the number of working poor in the U.S. remains staggering.⁸⁰ As Christian ethicist C. Melissa Snarr has written, religious coalitions have greatly contributed to the success of this movement.⁸¹ The Mondragón cooperative in Spain, along with many others, have demonstrated that worker participation and solidarity can lead to a system of labor that is both productive

⁷⁷ Thomas P o g g e, “Poverty and Violence,” *Law, Ethics and Philosophy* 1, no. 1 (2013): 89, <http://www.raco.cat/index.php/LEAP/article/view/294762>, and Thomas P o g g e, “A Global Plan to End Poverty,” http://fora.tv/2013/02/27/Philosopher_Thomas_Pogge_A_Global_Plan_to_End_Poverty.

⁷⁸ See Thomas P o g g e and Sanjay G. R e d d y, “How Not to Count the Poor,” <http://www.columbia.edu/~sr793/count.pdf>, and Thomas P o g g e, “Poverty and Violence”: 87–111.

⁷⁹ See also Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2008), and Thomas P o g g e, *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric* (Cambridge, UK– Malden, MA: Polity, 2010).

⁸⁰ See The Working Poor Families Project, “About the Working Poor Families Project,” <http://www.workingpoorfamilies.org/about/> and <http://www.epi.org/pay-agenda/>.

⁸¹ See C. Melissa S n a r r, *All You That Labor: Religion and Ethics in the Living Wage Movement* (New York, NY: New York University Press, 2011).

and respects the dignity and rights of workers.⁸² Such cooperatives echo John Paul II's call for workplaces where "on the basis of his work each person is fully entitled to consider himself a part-owner of the great workbench at which he is working with everyone else."⁸³

On the macro scale, Brazil, for example, halved the number of people in poverty from 1981 to 2005 by turning away from the neoliberal paradigm and investing in education and social services.⁸⁴ In general, the key is discerning what measures have worked in places that have reduced poverty. Succinctly put, Pope Francis rightly condemns the naïve optimism about the ability of the market alone to alleviate human misery. The global market economy is not an autonomous entity whose mechanisms will spontaneously bring about the common good, as neoliberals often maintain. Nor is it a juggernaut that uncontrollably wreaks havoc in the lives of the world population. Human choices—moral choices—always determine the way the market economy functions. Those policies and practices that have been chosen by governments, NGOs, corporations and business leaders that have led to greater human and ecological well-being should be highlighted, replicated, adapted and defended against the attacks of 'market fundamentalists.'⁸⁵

WAR AND PEACE AFTER 9/11

In addition to economic justice, Christian social ethics has devoted increasing attention to questions of war and peace. In the first half of the 20th century, prominent ethicists such John C. Ford, SJ, H. Richard Niebuhr and Reinhold

⁸² On Mondragón, see William T. Cavanaugh, *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008), 27-28. On the merits of worker ownership schemes more broadly, see Gar Alperovitz, *America Beyond Capitalism: Reclaiming Our Wealth, Our Liberty, and Our Democracy* (Hoboken, NJ: J. Wiley, 2005), 81-89, and Dorrén, *Social Ethics in the Making*, 683-88.

⁸³ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 14. John Paul II continued: "A way towards that goal could be found by associating labour with the ownership of capital, as far as possible..."

⁸⁴ See "Fighting Poverty in Emerging Markets: The Gloves Go On, Lessons from Brazil, China and India," *The Economist*, Nov. 26, 2009, <http://www.economist.com/node/14979330>.

⁸⁵ The popes refer to the 'idolatry of the market,' which is tantamount to what others have called 'market fundamentalism.' See for example John Paul II, *Centesimus Annus*, no. 40, and Pope Francis, *Laudato Si*, no. 56. Stan Duncan defines market fundamentalism as "the slavish adherence to the principles of free markets as if they were unassailable dogma." In other words, it is a kind of "new religious faith." Stan G. Duncan, *The Greatest Story Oversold: Understanding Economic Globalization* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010), 44. On market fundamentalism, see also Rieger, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*, 14-15, and Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*.

Niebuhr wrote significant articles concerning war.⁸⁶ However, according to J. Bryan Hehir there had been a longstanding lack of interest in and development of just war theory in the United States. In the 1950's a resurgence of interest in the tradition and its tenets took place. Historical events after 1950 largely stimulated the renewed interest in American scholarship in particular.⁸⁷ The Vietnam War, the nuclear arms race and the Gulf War prompted John Courtney Murray, Paul Ramsey, James Turner Johnson and others to reconsider elements of the just war theory. As Richard B. Miller pointed out in the early nineties, since then there has been disagreement on the number of its principles and their nature, their application, the usefulness of just war theory and whether or not Christians can espouse such an ethic given the novel realities of modern warfare.⁸⁸

After 9/11, U.S. Christian ethicists once again began to focus more intently on questions of war and peace. For certain, Christian scholars have done creative and important work on the ethics of nonviolence and peacebuilding.⁸⁹ In addition, Christian ethicists addressed pressing and new questions such as the torturing of suspected terrorists⁹⁰ and the morality of using drones to kill

⁸⁶ See their writing in *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, ed. Arthur Frank Holmes (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005); *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed. Richard Brian Miller (Louisville, KY: Westminster–John Knox Press, 1992), xvii.

⁸⁷ See J. Bryan Hehir, “Just War Theory in a Post Cold-War World,” *Journal of Religious Ethics* 20, no. 2 (1992): 239–40.

⁸⁸ Miller, who defends the usefulness of just war theory, argues that “despite a growing interest in and knowledge about the just-war tradition, a consensus about the number, meaning and relative weight of its criteria is still elusive.” He demonstrates his claim with examples. See Miller, *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, xvii.

⁸⁹ See for example Eli Sasan McCarthy, *Becoming Nonviolent Peacemakers: A Virtue Ethic for Catholic Social Teaching and U.S. Policy* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012); Gerald Schlabach, *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007); Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, and Gerard F. Powers, *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010); Ronald J. Sider, *Nonviolent Action: What Christian Ethics Demands but Most Christians Have Never Really Tried* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2015); Glen Harold Stassen, *Just Peacemaking: The New Paradigm for the Ethics of Peace and War* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2008); John Howard Yoder, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009); John Paul Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2005). See also the discussion of the Just Peacemaking Perspective in Mark Allman, *Who Would Jesus Kill?: War, Peace, and the Christian Tradition* (Winona, MN: Saint Mary's Press, 2008), 239–52.

⁹⁰ On torture, see for example *Religious Faith, Torture, and Our National Soul*, ed. David P. Gushee, J. Drew Zimmer, and Jillian Hickman Zimmer (Macon, GA: Mercer University Press, 2010); Christine E. Gueford, “Feminist Approaches to Religion and Torture,” *Journal of Religious Ethics* 39, no. 4 (2011): 613–21; William T. Cavannah, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, (Oxford, UK–Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998); John Perry, *Torture:*

enemies from a distance.⁹¹ However, given the limitations of this paper, I will focus on just one acute issue after 9/11: the question of whether or not preventive war can be considered a just cause.

On the most basic level, all contemporary Christian just war theorists agree that war must be undertaken to stem threats to peace, justice and basic human rights. Unlike Augustine and Aquinas, most theorists today argue that war cannot be an act of retaliation, nor can it be an act of imperialistic aggression.⁹² Disagreement arises, however, when considering the kinds of threats to peace, justice and basic human rights that justify going to war. Most notably, just war theorists argue about whether or not only a defensive war in response to an act of aggression constitutes just cause. Several influential just war theorists contend that preemptive and sometimes even preventive wars fall within the limits of just cause. Other Christian ethicists and the United States Catholic Conference of Bishops resist this interpretation of just cause. They contend that just war theory's "presumption against violence" rules out preventive wars, and seriously question the justifiability of preemptive strikes in most cases.⁹³

Religious Ethics and National Security (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005); Darrell Cole, "Torture and Just War," *Journal of Religious Ethics* 40, no. 1 (2012): 26-51; Derek S. Jeffreys, *Spirituality and the Ethics of Torture* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009); Nahed Artoul Zehr, "Moral Landscapes and Ethical Vistas: American Responses to the War on Terror," *Journal of Religious Ethics* 41, no. 3 (2013): 514-39; Kenneth R. Himes, "Why Is Torture Wrong?," *Journal for Peace and Justice Studies* 21, no. 2 (2011): 42-55. A few Catholics have strangely attempted to justify the form of torture known as waterboarding. See Christopher Blosser, "Catholic Advocacy of Torture: A Teaching Moment for Catholic Bishops?," *First Things*, Dec. 2, 2010, <http://www.first-things.com/blogs/firstthoughts/2010/02/catholic-advocacy-of-torture-a-teaching-moment-for-the-catholic-bishops>; and Mark Oppenheimer, "Defender of Waterboarding Hears from Critics," *New York Times*, Feb. 26, 2010, http://www.nytimes.com/2010/02/27/us/27beliefs.html?_r=0.

⁹¹ On drones, see Mary Ellen O'Connell, "Flying Blind: U.S. Combat Drones Operate Outside International Law," *America*, March 15, 2010, <http://americamagazine.org/issue/729/article/flying-blind>; Mary Ellen O'Connell, "Unlawful Killing with Combat Drones: A Case Study of Pakistan, 2004 – 2009," *Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper No. 09-43* (2010), http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1501144; DeLaTorre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, 103; Patrick T. McCormick, "Attack of the Drones," *U.S. Catholic* 70, no. 8 (2005): 46-48; David Swanson, "Drones for Christ," *Sojourners Magazine*, 2013, no. 7: 16-19; Mark J. Allman and Tobias L. Wright, "Obama's Drone Wars: A Case to Answer," *The Tablet*, Aug. 18, 2012, and Kenneth R. Himes, *Targeted Killing and the Ethics of Drone Warfare* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2016).

⁹² For an illustration of Augustine's view, see Augustine, "Reply to Faustus the Manichean," in *War and Christian Ethics*, ed. Arthur Frank Holmes (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1975), 64. For Aquinas' view, see Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II.II.40.1.

⁹³ The United States Catholic Conference of Bishops famously used this phrase in their 1983 pastoral letter "The Challenge of Peace." See United States Catholic Conference of Bishops, "The Challenge of Peace," in *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, ed. David J. O'Brien and Thomas A. Shannon (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), no. 120. On this issue, see Helmut David Baer and Joseph E. Capizzi, "Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima

According to Michael Walzer's widely-used distinction, preemptive wars are undertaken to address a "sufficient" threat. Walzer specifies the level of threat by enumerating three conditions: (1) manifest intent to injure exists in the present moment, (2) current, active preparation to do so must be present, and (3) waiting greatly magnifies the risk of jeopardizing territorial integrity and/or political sovereignty.⁹⁴ In contradistinction, preventive wars attempt to quell threats that are not imminent, but may pose a threat to a nation's security at some point in the future.⁹⁵ Although divergent stances among Christian thinkers on this issue predate 9/11, the war in Iraq brought this disagreement into sharp relief.⁹⁶ For example, renowned exponent of just war theory Jean Bethke Elshtain claimed that Iraq's possession of weapons of mass destruction represented a 'preeminent threat.' Although she marshals evidence to prove that Iraq already had such weapons, nowhere in her argument does she demonstrate that the threat of their use was imminent. Thus, in terms of Walzer's categorization, she in fact describes a preventive war in the case of Iraq as a *casus belli*.⁹⁷ In likewise fashion, Michael Novak declared that the Iraq war was not a preventive war, but adduced evidence of a threat posed by Saddam Hussein that "would come without imminent threat."⁹⁸ The possibility of Hussein conspiring with terrorists to use chemical and biological agents to cause mass destruction in a major Western metropolis, in his words, fell "somewhere between 0 and 10."⁹⁹ Although this points to a real threat, this kind of probability certainly does not fit Walzer's definition of preemptive war. Thus, Novak also defended the justifiability of preventive wars, even though he stated otherwise. Moreover, he contended that in situations like Iraq under Hussein, regime change can constitute a just cause.¹⁰⁰ For his part, George

Facie Duties and the Need for a Political Ethic," *Journal of Religious Ethics* 33, no. 1 (2005): 119-37. The authors, who disagree with this view, cite James Childress, Lisa Sowle Cahill, and Richard Miller as proponents of the "presumption against violence thesis." See also Tobias L. Wright, "The Liturgy as a Basis for Catholic Identity, Just War Theory, and the Presumption against War," in *Catholic Identity and the Laity*, ed. T. Muldoon (Maryknoll, NY: Orbis, 2009), 134-51.

⁹⁴ See Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York, NY: Basic Books, 2006), 80-81. Walzer justifies preemptive, but not preventive wars.

⁹⁵ See *ibid.*, 75-80.

⁹⁶ Helmut David Baer and Joseph Capizzi mention that James Turner Johnson rejected the 'presumption against violence' interpretation of just war theory in the nineties. See Baer and Capizzi, "Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethic," 125.

⁹⁷ See Jean Bethke Elshtain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (New York, NY: Basic Books, 2003), 185-90.

⁹⁸ Michael Novak, "'Assymetrical Warfare' and Just War," *National Review*, July 10, 2003, <http://www.nationalreview.com/article/205864/asymmetrical-warfare-just-war-michael-novak>.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ See *ibid.*

Weigel contended that just cause understood as “defense against aggression” must include the ability to undertake “military action to deny rogue states” the capacity to cause large-scale destruction with weapons of mass destruction.¹⁰¹ Weigel’s concern is to deny the possibility of such a scenario by eliminating the capabilities of such rogue states to use weapons of mass destruction. He too speaks of threats in the future, not imminent threats, and thus calls for a notion of just cause that encompasses preventive wars.

In 2003 more than 100 Christian ethicists, including Miguel De La Torre, Stanley Hauerwas and Shawn Casey, expressed their disagreement with a preemptive war against Iraq in a joint statement, thereby disagreeing with Weigel, Novak, Elshtain and the Bush administration.¹⁰² Quoting The Catechism of the Catholic Church, then President of the United States Catholic Conference of Bishops Wilton Gregory declared that in order to justify war the damage inflicted by the aggressor must be “lasting, grave and certain.”¹⁰³ Unlike Elshtain, Novak and Weigel, the bishops concluded that this was not the case regarding the threat Hussein posed.¹⁰⁴ They also directly challenged “dramatically expanding” the “traditional” understanding of just cause to incorporate preemptive and preventive wars “to overthrow threatening regimes or to deal with the proliferation of weapons of mass destruction.”¹⁰⁵ Protestant theologian George Hunsinger also claimed the war in Iraq violates just war theory, arguing that “historically” just cause has been limited to cases of “(a) self-defense (b) against acts of aggression and (c) used as a last resort.” Unlike Bishop Gregory, however, Hunsinger makes clear that self-defense can include preemptive strikes, but preemption is only justifiable in response to an attack planned for the immediate future.¹⁰⁶ Catholic ethicist Mark Allman concurs that just war theory has long allowed for preemptive wars, but deems preventive wars “nothing more than hawkish political realism dressed in the cloak of self-defense.” In his view, the Bush administration tried to justify preventive use of force.¹⁰⁷

¹⁰¹ George Weigel, “Moral Clarity in a Time of War,” in *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, ed. Arthur Frank Holmes (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 385.

¹⁰² See De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, 106.

¹⁰³ Bishop Wilton Gregory, “Letter to President Bush on Iraq,” United States Catholic Conference of Bishops, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/middle-east/iraq/letter-to-president-bush-from-bishop-gregory-on-iraq-2002-09-13.cfm>. See also Catholic Church, National Conference of Catholic Bishops, “The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response,” in *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, ed. David J. O’Brien and Thomas A. Shannon (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 512, no. 86.

¹⁰⁴ See Gregory, “Letter to President Bush on Iraq.”

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ George Hunsinger, “Iraq: Don’t Go There,” *Christian Century*, Aug. 14-27, 2002: 10.

¹⁰⁷ Allman, *Who Would Jesus Kill?: War, Peace, and the Christian Tradition*, 214-15.

Thus, it is clear that disagreements persist about whether or not just cause includes preventive and/or preemptive wars, or if just cause solely arises after an act of aggression. In addition to this debate, some have argued that to wage war for a just cause is not equivalent to fighting against an unjust cause.¹⁰⁸ In other words, undertaking war merely as self-defense without having concern for a just order after the war would not constitute a just cause.¹⁰⁹ Other Christian ethicists added that the appropriate response to terrorism such as the 9/11 attacks should be police action, not war. This approach would entail the U.S. and other nations collaborating to bring terrorists to justice just as police forces apprehend dangerous criminals within their domestic jurisdictions.¹¹⁰

SOME PRESSING ISSUES IN NEED OF SUSTAINED ATTENTION

To conclude this paper, I would like to briefly point to other issues that have commanded the attention of Christian social ethicists in the United States and demand further reflection. There are many important issues that Christian social ethicists are engaging and must continue to engage. However, I will focus on just two.¹¹¹

In the last several years, difficult questions about how to protect the right to religious freedom and freedom of conscience of all citizens in a pluralistic democracy have arisen. For example, whether or not Christian employers should be required by federal legislation (known as the Affordable Care Act) to provide

¹⁰⁸ G.E.M. Anscombe makes this argument in her essay "The Justice of the Present War Examined." See G.E.M. Anscombe, "The Justice of the Present War Examined," in *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed. Miller, 125-37.

¹⁰⁹ In this vein, Michael Walzer has called for an expansion of the just war theory to include *jus post bellum*, or justice after the war. He maintains that recent experiences of post-war chaos in Kosovo, East Timor and Iraq prove the necessity of this amendment to just war theory. See Walzer's introduction to his book Michael Walzer, *Arguing About War* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), xiii. For detailed discussions of *jus post bellum* in recent Christian thought, see Mark Allan and Tobias L. Wright, *After the Smoke Clears: The Just War Tradition and Post War Justice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010); Allan, *Who Would Jesus Kill?: War, Peace, and the Christian Tradition*; Kenneth Himes, "Intervention, Just War and U.S. National Security," *Theological Studies* 65, no. 1 (2004): 154-57. For a discussion of *jus post bellum* in the case of Iraq, see Jean Bethke Elshtain, "Tightly Tied to the New Iraq," *Foreign Policy*, Oct. 21, 2009, <http://foreignpolicy.com/2009/10/21/tightly-tied-to-the-new-iraq/>; and George Weigel, "Just War and Iraq Wars," *First Things*, 2007, no. 4: 14-20, <http://www.firstthings.com/article/2007/04/just-war-and-iraq-wars>.

¹¹⁰ See Tobias L. Wright, "Just Cause and Preemptive Strikes in the War on Terrorism: Insights from a Just Policing Perspective," *Journal of the Society of Christian Ethics* 26, no. 2 (2006): 157-181. This approach is discussed in more detail in Schlabach, *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*.

¹¹¹ Parts of the following section are excerpts from "John XXIII and John Paul II: The Human Rights Popes," published in *Ethos* 27, no. 2 (2014): 92-137.

health insurance coverage including contraception has raised questions about religious freedom. A number of Christian churches and individual Christian employers have tried to use the courts to protect their rights as Christians not to be complicit in what they consider the immoral use of contraception. The Obama administration offered a compromise which would purportedly avoid the problem, requiring insurance companies to pay if the employer refused to provide that coverage. The Obama administration argued that this policy would prevent objectors from having to provide this insurance coverage themselves, while promoting the social good of reducing the spread of sexually transmitted diseases and decreasing unintended pregnancies. However, the critics still believe they would be involved in providing contraception, some forms of which they contend are abortifacients.¹¹²

This issue prompted respected Christian ethicists such as M. Cathleen Kaveny, David Hollenbach SJ, Michael Moreland, David L. Schindler and David Gushee to engage the complicated questions about religious freedom in a pluralistic democracy anew.¹¹³ Given space limitations I cannot rehearse their argument here. Succinctly stated, whose freedom of religion, and whose freedom of conscience do we propose to protect, particularly when competing claims are raised that are rooted in different faith traditions and/or judgments reached in conscience? When should the exercise of religious liberty be constrained in order to protect the rights of others? Was a Catholic school properly exercising its religious freedom when it fired a teacher for becoming pregnant outside of wedlock (which violates the morals clause of her contract)?¹¹⁴ Error may not have rights, but “a person has rights even if he [or she] is in error,”¹¹⁵ as Cardinal Angelo Scola once put it. Violations of labor rights, such as the right not to be fired without cause, should not be excused in the name of religious liberty.¹¹⁶

¹¹² See William A. Galston et al., “The Bishops & Religious Liberty,” *Commonweal*, May 30, 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>.

¹¹³ See Hollenbach, “Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today”; David Hollenbach and Thomas A. Shannon, “A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church’s Rights and the Rights of All,” *America*, March 5, 2012, <http://americamagazine.org/issue/5131/article/balancing-act>; William A. Galston et al., “The Bishops & Religious Liberty,” *Commonweal*, May 30, 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>; David L. Schindler, “The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the ‘Phony’ Argument of the *New York Times*,” *Communio* 38, no. 4 (2011): 523-547; David Gushee, “Do For-Profit Corporations Have Religious Liberties?” (April 8, 2014), <http://baptistnews.com/news/item/28547-do-for-profit-corporations-have-religious-liberties>.

¹¹⁴ See Meghan Clark, “Truly Scandalous: Fired for Choosing Life,” *Millennial*, Feb. 6, 2014, <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>.

¹¹⁵ Angelo Scola, “The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture,” *Communio* 40, no. 2-3 (2013): 321.

¹¹⁶ For discussion, see Gerald J. Beyrer, “Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism,” *National Catholic Reporter*, Feb. 15, 2012, <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>.

The Catholic tradition has elaborated principles dealing with the appropriate relationship between moral law and civil law in cases when religious tenets of Catholicism clash with the rights of citizens. These principles do not construe every instance of civil law conflicting with the Church's teaching "as a direct threat to Catholic religious freedom."¹¹⁷ From Augustine to Aquinas to Vatican II, Catholicism has never held that the entirety of the moral law (the Church's moral teachings) must be reflected in civil law. This element of the Catholic tradition must be kept in mind in deliberations about religious freedom. *Dignitatis Humanae* stated that freedom can be constrained by law when public order is threatened but "the freedom of man is to be respected as far as possible and is not to be curtailed except when and insofar as necessary" (no. 7). Balancing the right to religious freedom with the demands of public order, which must be understood with regard to truth about the human person, will require patience, dialogue, good will, and prudential reasoning among all those involved. As I have written elsewhere, the concept of public order from *Dignitatis Humanae* delimits the sphere within which civil laws must reflect the fullness of the Church's moral teaching. However, determining just what constitutes a true threat to justice, public peace, and morality (thereby requiring legal prohibition) involves prudential judgment and often involves controversy.¹¹⁸

There are real threats to religious liberty across the globe today.¹¹⁹ However, those who sincerely wish to protect religious liberty must recognize cases where it is not being abused. As Archbishop Blase J. Cupich of Chicago recently stated, "not every claim of religious freedom is valid."¹²⁰ For example, in the U.S. several Catholic universities, the Association of Catholic Colleges and Universities, and the Association of Jesuit Colleges and Universities have claimed that their right to religious liberty exempts them from the authority of the National Labor Relations Board (NLRB).¹²¹ According to Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*,

¹¹⁷ Hollenbach and Shannon, "A Balancing Act," 25.

¹¹⁸ See Beyer, "Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II," *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 21, no. 1 (2007): 141-46, <http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2>. See also Hollenbach, "Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today," 89; David L. Schindler, "The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the 'Phony' Argument of the *New York Times*."

¹¹⁹ See Scolla, "The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture": 317-33.

¹²⁰ Blaise J. Cupich, "Address to the Chicago Federation of Labor," Chicago, Sept. 17 2015, <http://www.archdioceseofchicago.org/person/cupich/pdf/LaborUnionAddress091715.pdf>, 7.

¹²¹ See Susan Stabile, "Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities," *Pepperdine Law Review* 39, no. 5 (2013): 1317-1345; Marie Rode, "Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union," *National*

the right to unionize without fear of reprisal ranks among the “basic rights of the human person.”¹²² Therefore, it is hard to imagine how recognizing unions violates the religious freedom of Catholic universities in the light of *Dignitatis Humanae*. The Declaration rightly claimed the freedom for the Church to preach the Gospel (see no. 13). According to Catholic social teaching, one important component of this evangelization is promoting justice and the human rights of all people.¹²³ Thus, it is a non-sequitur to argue that the state compelling a Catholic institution to uphold its own teaching violates its religious freedom. Admittedly, NLRB oversight involves determining whether or not a Catholic university is a ‘religious institution’ worthy of exemption from labor laws may be excessive government intrusion. However, this problem can be avoided by allowing a free and fair union election to take place among the workers without NLRB involvement.¹²⁴ In a forthcoming book, I argue that Catholic universities must generally do much better at embodying Catholic social teaching in their treatment of their employees and in all of their institutional policies and practices.¹²⁵

Another urgent question surrounds the right to life and capital punishment. John Paul II rightly condemned the culture of death and affirmed the right to life of all human beings from conception until natural death. He also urged halting the use of the death penalty as a punishment against capital offenders.¹²⁶ His numerous criticisms of the death penalty contributed much to the growing opposition to the death penalty and sparked an evolution of the Catholic Church’s teaching on capital punishment.¹²⁷ It would seem that John Paul II made clear

Catholic Reporter, April 25, 2014, <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>.

¹²² Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 68.

¹²³ See Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, nos. 13, 14, 27, 29, 31, 41; John Paul II, *Centesimus Annus*, nos. 5, 54; *Message of His Holiness Benedict XVI for the World Mission Sunday 2011*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011_en.html; Francis, *Evangelii Gaudium*, nos. 176-87; *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, nos. 62-67, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.

¹²⁴ See Peter Schmidt, “Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges,” *The Chronicle of Higher Education*, Dec. 9, 2013, <http://chronicle.com/article/Adjuncts-Test-Faith-of/143493/>; Stabile, “Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges And universities.”

¹²⁵ The book is tentatively titled *Solidarity or Status Quo? Catholic Social Teaching and The Mission of Catholic Higher Education* (in progress) See also Beyer, “Labor Unions, Adjuncts, and the Mission and Identity of Catholic Universities,” *Horizons*, 42, no. 1 (2015): 1-37.

¹²⁶ See John Paul II, *Evangelium Vitae*, nos. 27, 40, 56.

¹²⁷ See the excellent treatment of the evolution of Catholic teaching on capital punishment: E. Christian Bregger, “The Catholic Moral Tradition,” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, ed. Vicki Schieber, Trudy D. Conway and David Matzko McCarthy (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013), 113-25; E. Christian Bregger, “The Church and Capital Punishment in the Modern Period,” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the*

his opposition, as he stated “I therefore renew my appeal to all leaders to reach an international consensus on the abolition of the death penalty, since ‘cases in which the execution of the offender is an absolute necessity are very rare, if not practically non-existent’ (Catechism of the Catholic Church, no. 2267).”¹²⁸ Nonetheless, Cardinal Avery Dulles and others have argued that John Paul II stopped short of explicitly positing the right to life of murderers and theoretically acknowledged that the State has the right to execute criminals “in some cases.”¹²⁹ Catholic politicians and judges have used this putative ‘loophole’ in order to justify and exercise their authority to end the lives of criminals.¹³⁰

However, Christian ethicists and death penalty abolitionists have undertaken a concerted effort to eliminate capital punishment both through intellectual analysis and advocacy. Groups like Murder Victims’ Families for Human Rights have also powerfully testified to the Gospel’s liberating call to forgiveness while advocating for the abolition of the death penalty. The Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty creates educational programming, publicly advocates and lobbies politicians.¹³¹ Perhaps above all Sr. Helen Prejean’s personal story as a death row minister, which inspired the movie *Dead Man Walking*, and her books, articles and speeches have raised public consciousness of the heinous nature of capital punishment.

Christian scholars have also played a role in the declining support for capital punishment.¹³² Catholic ethicists maintain, as I have argued elsewhere, that the Church does not ever allow for ‘capital punishment,’ both in theory and practice. Even on the level of principles, it only allows for ‘legitimate defense.’ Thus, the Catechism (#2263-7) discusses cases where it may be necessary to defend the public against an unjust aggressor in a section titled “Respect for Human Life.” There the Catechism does not even use the phrase capital punishment because it forbids lethal punishment. It only permits legitimate de-

Death Penalty, 126-36; Msgr. Stuart W. Swetland, “The Catechism in Historical Perspective,” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, 137-48; Msgr. Stuart W. Swetland, “The Death Penalty in the Catechetical Tradition,” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, 149-162.

¹²⁸ J o h n P a u l I I, “Angelus” (Vatican, Dec. 12, 1999), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1999/documents/hf_jp-ii_ang_12121999_en.html.

¹²⁹ A. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007* (New York: Fordham University Press, 2008), 369. See also Tadeusz Ślipek, SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000).

¹³⁰ See Gerald J. B e y e r, “The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians,” *National Catholic Reporter*, Oct. 3, 2011, <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>.

¹³¹ See Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty, <http://catholicsmobilizing.org/>.

¹³² Although about 60% of Americans still support it, this is a 20% decrease since the 1990’s. See Death Penalty Information Center, <http://deathpenaltyinfo.org/national-polls-and-studies#gallup2014>.

fense against an unjust aggressor as a last resort, i.e. when no other means exist.¹³³ Moral theologian E. Christian Brugger has meticulously explained the change in Church teaching to this current position in great detail.¹³⁴ Succinctly stated, Catholic teaching forbids capital punishment in the United States and in most countries, here it is implausible to imagine someone already imprisoned could be an unjust aggressor who posed a threat to society up to and at the moment of his execution.¹³⁵

Other Christian scholars have argued forcefully against capital punishment on biblical, theological, sociological and moral grounds.¹³⁶ In September 2011 the execution of Troy Davis, who many experts believed was wrongly or not conclusively convicted, prompted almost 400 Catholic scholars to issue a statement calling for an end to capital punishment.¹³⁷ Protestant theologians issued a similar statement, which was signed by more than 450 scholars, ministers and bishops.¹³⁸ More recently, editors at *America*, *National Catholic Register*, *National Catholic Reporter* and *Our Sunday Visitor*—four major Catholic newspapers—jointly called for an end to capital punishment.¹³⁹ In short, a growing number of Christian scholars, activists, and ordinary citizens are trying to foster a culture of mercy by advocating for the abolition of the death penalty. They hope that Pope Francis' recent call for a world-wide ban of capital punishment will lead to definitive change in Catholic teaching and laws around the globe.¹⁴⁰ They also hope that more states will follow the eighteen that have already outlawed capital punishment in the U.S.

¹³³ See Beyer, "The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians."

¹³⁴ See E. Christian Brugger, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2014); E. Christian Brugger, "Rejecting the Death Penalty: Continuity and Change in the Tradition," *Heythrop Journal* 49, no. 3 (2008): 388-404. My own position on Catholic teaching concerning capital punishment is indebted to his work.

¹³⁵ See Beyer, "The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians."

¹³⁶ See *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, ed. Schieber, Conway, and Matzko McCarthy. See also Tobias Winright's works on this issue.

¹³⁷ See the letter "A Catholic Call to Abolish the Death Penalty," <http://catholicmoraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>.

¹³⁸ See "An Appeal to End the Death Penalty—Signed by Christian Theologians and Ethicists in the United States," <http://www.gopetition.com/petitions/an-appeal-to-end-the-death-penalty-signed-by-christian.html>.

¹³⁹ See "Editorial: Catholics Publications Call for End to Capital Punishment," *National Catholic Reporter*, March 5, 2015, <http://ncronline.org/news/peace-justice/editorial-catholic-publications-call-end-capital-punishment>.

¹⁴⁰ See Laura Ieraci, "Pope Francis Calls Death Penalty 'Unacceptable,' Urges Abolition," *National Catholic Reporter*, March 20, 2015, <http://ncronline.org/blogs/francis-chronicles/pope-francis-calls-death-penalty-unacceptable-urges-abolition>. See also Pope Francis, "Address to the Joint Session of the United States Congress," Washington, Sept. 24, 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html.

Gerald J. BEYER

PEJZAŻ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ETYKI SPOŁECZNEJ W STANACH ZJEDNOCZONYCH Przegląd problemów i stanowisk^{*1}

Na poziomie podstawowym wszyscy współcześni teoretycy wojny sprawiedliwej zgadzają się, że wojnę należy rozpocząć, jeśli można w ten sposób powstrzymać zagrożenie dla pokoju i sprawiedliwości oraz chronić prawa człowieka. W przeciwieństwie do św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu większość dzisiejszych teoretyków twierdzi jednak, że wojna nie może być aktem odwetu ani też aktem imperialistycznej agresji. Różnica zdań ujawnia się natomiast, kiedy podejmujemy namysł nad tym, jakie rodzaje zagrożenia dla pokoju, sprawiedliwości i podstawowych praw człowieka uzasadniają rozpoczęcie wojny.

W niniejszym artykule podejmuję zadanie onieśmielające – staram się zarysować pejzaż katolickiej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych oraz scharakteryzować pewne istotne kwestie podejmowane w jej ramach, a także kontrowersyjne debaty, które się na tym polu toczą. Obawiam się, że gdybym próbował przedstawić temat tak szczegółowo, jak na to zasługuje, zabrałoby to znacznie więcej miejsca niż to, które wyznaczają ramy artykułu. Nieuchronnie zatem wiele ważnych obszarów debaty i osiągnięć katolickiej etyki społecznej trzeba będzie pominąć². Proponuję zatem, żebyśmy skupili się na kilku najbardziej interesujących i najistotniejszych kwestiach z obszaru współczesnej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych. Ponieważ jestem etykiem chrze-

^{*} Niewielkie fragmenty niniejszego tekstu pochodzą z artykułu Geralda J. Beyera *Jan XXIII i Jan Paweł II. Papieże praw człowieka* (tłum. D. Chabrajska), opublikowanego wcześniej w naszym kwartalniku („Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 92-137). Ich obecność w niniejszym tekście pozwala zachować integralność wykładu, którego jest on zapisem.

¹ Obecny artykuł stanowi zmienioną wersję wykładu gościnnego przedstawionego w ramach Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 28 kwietnia 2015 roku. Wyrażam ogromną wdzięczność za zaproszenie, które otrzymałem wówczas z Instytutu Jana Pawła II KUL, a także za możliwość opublikowania niniejszego tekstu w „Ethosie”. Składam również podziękowanie anonimowym recenzentom mojego artykułu za bardzo cenne uwagi, które od nich otrzymałem.

² Myślę tu na przykład o podejmowanej przez Lisę Sowle Cahill próbie łączenia bioetyki z chrześcijańską etyką społeczną (zob. L.S. Cahill, *Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2005), jak również o stanowisku Margaret Farley, która stara się łączyć etykę seksualną z chrześcijańską etyką społeczną (zob. M.A. Farley, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum International Publishing Group, New York 2006).

ścijskim, omówię obszar chrześcijańskiej etyki społecznej, koncentrując się na tematach podejmowanych przez etyków katolickich i protestanckich, na marginesie pozostawiając ujęcia etyki społecznej proponowane przez filozofów oraz przez inne tradycje religijne. Nie chcę jednak w żadnym razie sugerować, że inne tradycje religijne czy filozoficzne nie poczyniły ważnych dokonań w obszarze etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych.

Przedstawię najpierw kilka ogólnych uwag na temat historii i dróg rozwoju chrześcijańskiej etyki społecznej w Ameryce, a następnie bardziej szczegółowo podejmę następujące kwestie: (1) „etyki z perspektywy ludzi wykluczonych” (ang. *ethics from the margins*); (2) ubóstwa – ze szczególnym uwzględnieniem reakcji na inicjatywy papieża Franciszka; (3) związków zawodowych, nierówności dochodów, nierównych uprawnień oraz dobra wspólnego; (4) rzeczywistych czy też rzekomych zagrożeń dla wolności religijnej; (5) narastającego sprzeciwu wobec kary śmierci oraz (6) wojny i pokoju po zamachach z 11 września 2001 roku. Każda z tych kwestii zasługuje właściwie na odrębny wykład i w istocie wielu etyków chrześcijańskich poświęciło tym sprawom całe książki. Dlatego też moje uwagi co najwyżej musną powierzchnię złożonych problemów i debat trwających dziś w Ameryce. Mimo to jednak żywię nadzieję, że dostarczą one czytelnikom pewnych informacji na temat „pejzażu” społecznej etyki chrześcijańskiej w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych.

Gary Dorrien, wykładowca w Union Theological Seminary, prześledził historyczny rozwój etyki społecznej w Ameryce w swojej autorytatywnej pracy *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition* [„Etyka społeczna w toku rozwoju. Interpretacja tradycji amerykańskiej”]. Píše on, że dyscyplina, jaką jest dziś etyka społeczna, rozwijała się jednocześnie z ruchem ewangelii społecznej (ang. *Social Gospel movement*), którego tak znakomici przedstawiciele, jak Washington Gladden czy Walter Rauschenbusch, na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia zwracali uwagę na trudną sytuację ludzi ubogich oraz klasy pracującej. W cieniu tych wielkich postaci swoją działalność prowadził również Francis Greenwood Peabody, mniej zany działacz na rzecz „ewangelii społecznej”. W roku 1880 dzięki wysiłkom Peabody’ego etyka społeczna stała się dyscypliną akademicką na Uniwersytecie Harvarda. Wkrótce za tym przykładem podążyli inni, którzy tą właśnie nową dyscypliną pragnęli zastąpić filozofię moralności jako przedmiot kształcenia w college’ach i seminariach duchownych. Twierdzili oni, że etyka musi przede wszystkim dokonywać wyraźnej refleksji nad „wymiarom etycznym” społeczeństwa³. Dorrien pisze: „Sprzeciwiali się oni rosnącemu wpływowi darwini-

³ Por. G.J. Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Wiley-Blackwell, Chichester, U.K.–Malden, Massachusetts, 2009, s. 6 (tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.). Szerzej na temat narodzin tej dyscypliny por. tamże, s. 15-51.

zmu w naukach społecznych oraz radykalizmowi, który w coraz większym stopniu cechował ruch socjalistyczny i związkowy. Byli też rzecznikami liberalnych reform, dobrego rządu, kooperacji, dobra wspólnego i społecznej ewangelii Jezusa⁷⁴. W ten zatem sposób liberalno-postępowy nurt protestantyzmu dał początek etyce społecznej jako dyscyplinie, która powstała w reakcji na szkodliwe skutki polityki kapitalizmu leseferystowskiego, społecznego darwinizmu i wojującego socjalizmu. Impet tej nowej gałęzi teologii nadało przekonanie, że „chrześcijaństwo ma misję etyczną przekształcania struktur społecznych zgodnie z zasadą sprawiedliwości”⁷⁵. Przez cały wiek dwudziesty różni myśliciele chrześcijańscy rozwijali swoje własne wątki etyki społecznej, między innymi: afroamerykański, rzymskokatolicki, równouprawnienia, feministyczny, kobiecy, teologii mujerista (w ramach ruchu na rzecz wyzwolenia kobiet o narodowości latynoamerykańskiej), ewangeliczny czy neokonserwatywny. Istnieje między nimi wiele podobieństw, ale też dzielą je niezliczone różnice – wszystkie one jednak wykazują pewną wspólną cechę, która charakteryzuje chrześcijańską etykę społeczną w Stanach Zjednoczonych jako taką, a mianowicie podejmują swoje dzieło, aby „zmienić świat”, nie zaś odnieść sukces na niwie akademickiej⁶.

NOWE WYZWANIE „ETYKA Z PERSPEKTYWY LUDZI WYKLUCZONYCH”⁷

Mimo że chrześcijańska etyka społeczna zmierza przede wszystkim do zmiany niesprawiedliwych struktur społecznych, nie zaś do zdobywania przyczółków na uniwersytetach, jej próby podważenia status quo często wiązały się z niepowodzeniem. María Teresa Dávila, etyk chrześcijański o korzeniach latynoamerykańskich, pisze: „Największym wyzwaniem dla etyki chrześcijańskiej w jej konfrontacji z amerykańskim społeczeństwem jest fakt, że zasadnicze tematy, które podejmuje – miłość bliźniego, idolatria, grzech, wojna sprawiedliwa, opcja na rzecz ubogich, świętość życia, ostrzeganie przed nadmiernym bogaceniem się – są ostatecznie przejmowane bądź przekształcane przez ideologię dominującą w Stanach Zjednoczonych”⁸. Dávila słusznie podkreśla,

⁴ Tamże, s. 7.

⁵ Tamże, s. 1.

⁶ Por. tamże, 2.

⁷ Termin ten (ang. *ethics from the margins*) zapożyczam od Miguela A. De La Torrego, który posłużył się nim w tytule swojej książki *Doing Christian Ethics from the Margins* [„O uprawianiu etyki chrześcijańskiej z perspektywy ludzi wykluczonych”] (zob. M.A. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2012).

⁸ M.T. Dávila, *The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society*, w: *Wading through Many Voices: Toward a Theology of Public Conversation*, red. H.J. Recinos, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2011, s. 83.

że etycy chrześcijańscy aż nazbyt często wykazują gotowość dostosowania swojego myślenia do ideologii militarystyki, neoliberalnego kapitalizmu, rasizmu i (lub) seksizmu, tak w swoim nauczaniu w kościołach, jak i w debacie publicznej, lub co najmniej wyrażają ciche przyzwolenie na różnego rodzaju niesprawiedliwość społeczną. Niektórzy chrześcijańscy teologowie i etycy utrzymują zatem, że wszelką etykę wyrastającą z dominującego w Ameryce paradygmatu eurocentrycznego należy określić jako podejrzaną, jeśli nie niewierną Ewangelię. Były przewodniczący Society of Christian Ethics Miguel A. De La Torre mówi wręcz, że „w niektórych wypadkach etyka uprawiana przez kulturę dominującą racjonalizuje obecne struktury władzy, chroniąc i maskując w ten sposób polityczne i ekonomiczne interesy tych, których owe struktury uprzywilejowują – w efekcie jest to etyka napędzana przez interes własny Euroamerykanów”⁹. Przedstawiciele kultury dominującej nie chcą utracić swojej władzy ani przywilejów, a zatem ich etyka nie przyniesie „wyzwalającej zmiany” ludziom wykluczonym i uciskanym. Podczas gdy posiadający władzę i przywileje pozostają ślepi na opresyjny charakter struktur społecznych wzmacniających ich pozycję lub też otwarcie wspomagają te struktury, ludzie doznający wykluczenia jako jedyni mogą w pełni struktury te zrozumieć i „z pewną uczciwością zaproponować zasady etyczne, które przyniosą wyzwolenie z obecnej sytuacji”¹⁰. De La Torre idzie w ten sposób w sukurs czarnoskóremu pionierowi teologii wyzwolenia Jamesowi H. Cone’owi oraz etykowi o korzeniach latynoamerykańskich Francisco Moreno Rejonowi. Twierdzą oni, że jedynie teologia i etyka mająca korzenie w społecznościach marginalizowanych jest w stanie głosić prawdziwe przesłanie Ewangelii o wyzwoleniu dla wszystkich ludzi¹¹. Zdaniem De La Torrego etyka chrześcijańska musi „rozprawić się z władzą i przywilejami, których jest źródłem, dokonując ich eliminacji, tak aby zamiast nich mogły zapanować sprawiedliwość i miłość”¹². Etyka chrześcijańska musi być zatem uprawiana „na społecznym marginesie”.

Sklonność chrześcijańskiej etyki społecznej, by wspierać status quo, ujawnia się w sposób najbardziej wyraźny w Stanach Zjednoczonych w odniesieniu do kwestii rasizmu. Jak wielokrotnie podkreślał Cone, chrześcijańscy teologowie i etycy, podobnie jak Kościoły chrześcijańskie, raczej zachowywali milczenie „w okresie dwustu czterdziestu czterech lat niewolnictwa oraz stu

⁹ De La Torre, dz. cyt., s. 4.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Por. tamże, s. 13; por. też: tamże, s. xii. De la Torre przedstawia podobną argumentację również w swojej pracy *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking* (zob. tenże, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2010).

¹² Tenże, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 11.

lat prawnie usankcjonowanej segregacji rasowej i pokazowych przypadków linczu”¹³. Historia przyznaje Cone’owi rację. W latach 1877-1950 zlinczowano w Stanach Zjednoczonych około czterech tysięcy przedstawicieli ludności czarnoskórej. Prezydent Barack Obama przypomniał ostatnio, że w okresie tym biali chrześcijanie usprawiedliwiali niewolnictwo, segregację i makabryczne lincze dokonywane w imię Chrystusa¹⁴. Pomimo tej sytuacji przez prawie cały wiek dwudziesty znaczna większość chrześcijańskich etyków społecznych, w tym nestorzy tej dyscypliny: Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Msgr. John A. Ryan, John Courtney Murray SJ i Stanley Hauerwas, ani w swoich pracach, ani w swojej aktywności społecznej nie uznawała walki z rasizmem za priorytet¹⁵. Raczej nie kwestionowali oni tezy o wyższości białego człowieka ani rozwiązań rasistowskich.

Ta przykra sytuacja sprawiła, że w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku wśród chrześcijańskich etyków, którzy pojmowali nakaz Ewangelii jako konieczność przeciwstawienia się niesprawiedliwemu status quo i pragnęli przemawiać, czerpiąc ze swojego doświadczenia i w obronie swoich mniejszości – a zatem wśród etyków o korzeniach afroamerykańskich, latynoamerykańskich i azjatyckich, a także wśród białych feministek zajmujących się sprawami społecznymi – pojawiła się optyka działań na rzecz równouprawnienia¹⁶. Począwszy od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, Katie G. Cannon, która opublikowała wówczas swoją przełomową pracę na temat etyki kobiety, usiłowała „demaskować, obalać i demistyfikować historycznie ugruntowane sądy wartościujące i relacje władzy, które leżą u korzenia kon-

¹³ J.H. Cone, *Black Liberation Theology and Black Catholics: A Critical Conversation*, „Theological Studies” 61(2000) nr 4, s. 732. Por. tenże, *God of the Oppressed*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997, s. 46-53. Dorrien pisze jednak o pewnych odstępstwach od tej postawy (por. Dorrien, dz. cyt., s. 30). Jako wyjątek wśród etyków chrześcijańskich Charles E. Curran wymienia Daniela Maguire’a (por. Ch.E. Curran, *Catholic Moral Theology in the United States: A History*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2008, s. 269).

¹⁴ Por. J. Bouie, *Christian Soldiers: The Lynching and Torture of Blacks in the Jim Crow South Weren’t Just Acts of Racism. They Were Religious Rituals*, „Slate” z 10 II 2015 (http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2015/02/jim_crow_south_s_lynching_of_blacks_and_christianity_the_terror_inflicted.html?wpsrc=sh_all_dt_em_bot).

¹⁵ Na temat postawy Niebuhra i Ryana por. Dorrien, dz. cyt., s. 213n., 677. Na temat postawy Niebuhra por. też: De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 1-17; T.C. West, *Disruptive Christian Ethics: When Racism and Women’s Lives Matter*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, s. 3-35. Na temat postawy Rauschenbuscha i Hauerwasa por. De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 7, 24-26. Ogólnie na temat postawy etyków katolickich zob. B.N. Massinga le, *The Systemic Erasure of the Black/Dark Skinned Body in Catholic Ethics*, w: *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: The Trento Conference*, Orbis Books, red. J.F. Keenan SJ, Maryknoll, New York, 2011. Ogólnie na temat postawy teologów chrześcijańskich por. Cone, *God of the Oppressed*, s. 43-56.

¹⁶ Por. Dorrien, dz. cyt., s. 390-446.

kretnych przejawów przemocy na tle rasowym, płciowym czy klasowym”¹⁷. Starła się ona wówczas obalać „wszechobecne uprzedzenia wobec ludzi innej rasy niż biała oraz dyskryminację kobiet, które to postawy są głęboko zakorzenione”¹⁸ w teologii oraz etyce chrześcijańskiej i lekceważą doświadczenie czarnych kobiet¹⁹. Czarnoskóry etyk katolicki Bryan Massingale pisał zaś niedawno: „Afroamerykańska ludność jest w Stanach Zjednoczonych zazwyczaj przedmiotem katolickiej debaty na temat moralności, ale rzadko może brać w niej udział. Jej głos i działanie są tłumione, nieobecne, wymazywane – a jednocześnie zaznaczają się wobec nich sprzeciw, strach i opór. Takie praktyki i postawy sprawiają jedynie, że katolicka refleksja dotycząca kwestii rasowych staje się nieadekwatna i zubożona, jeśli nie absolutnie błędna”²⁰. Massingale, katolicki kapłan i były przewodniczący Catholic Theological Society of America (katolickiego stowarzyszenia teologicznego w Ameryce), w swojej drobiazgowo udokumentowanej książce zauważył również, że nauczanie Kościoła katolickiego odnosi się do kwestii rasizmu co najwyżej sporadycznie i że brakuje w nim dokładnej analizy w rodzaju tej, jaką można znaleźć w nauczaniu Kościoła choćby na temat sprawiedliwości gospodarczej czy wojny i pokoju²¹.

Liczne wypowiedzi latynoamerykańskich etyków chrześcijańskich stanowią potwierdzenie krytyki obecnej w poglądach myślicieli afroamerykańskich i w podobny sposób przeciwstawiają się przejawom wykluczenia w życiu społecznym oraz akademickim. Mówiąc o zmaganiach ludności o korzeniach latynoskich w Stanach Zjednoczonych o pełną akceptację i równouprawnienie, Ismael García podkreślał, że zarówno mniejszości etniczne, jak i kultura dominująca muszą wystrzegać się kulturowego imperializmu, który każe postrzegać wartości, kulturę i sposoby życia innych grup „nie tylko jako inne, ale jako odbiegające od normy”²². „Wykorzystując negatywne stereotypy, postawy i gesty – pisał – kultura dominująca wyraża wobec ludności latynoskiej swoistą podejrzliwość, która sprawia, że ludność ta zaczyna podawać w wątpliwość swoje zdolności i umiejętności”²³. Ada M. Isasi-Díaz, należąca do najwcześniejszych i cieszących się największym uznaniem teologów latynoamerykańskich

¹⁷ K.G. Cannon, *Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: The Womanist Dilemma in the Development of a Black Liberation Ethic*, w: *Feminist Theological Ethics: A Reader*, red. Lois K. Daly, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ Por. tamże, s. 33-35. Na temat myśli Cannon zob. Dorrén, dz. cyt., s. 584-592.

²⁰ Massingale, dz. cyt., s. 118.

²¹ Por. tenże, *Racial Justice and the Catholic Church*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010, s. 74.

²² Por. I. García, *Dignidad: Ethics through Hispanic Eyes*, Abingdon Press, Nashville 1997, s. 25.

²³ Tamże, s. 26.

w Stanach Zjednoczonych, podkreśla w szczególności sposób kwestię ucisku kobiet latynoskich, potępiając również wszelkie przejawy rasizmu, seksizmu, niesprawiedliwości gospodarczej oraz skrajnego indywidualizmu cechującego społeczeństwo amerykańskie²⁴. Zgadza się ona z innymi latynoamerykańskimi teologami w Ameryce podkreślającymi, że refleksja teologiczna i etyczna powinna odnosić się do „*lo cotidiano* – codziennego życia – Latynosów”, w które wpisane jest doznawanie „ucisku oraz niesprawiedliwości”²⁵.

Nie ma wątpliwości, że etyka „z perspektywy ludzi wykluczonych” stawia białych etyków chrześcijańskich wobec proroczego wyzwania do przemyślenia istoty ich pracy. W etyce wyzwolenia, uprawianej tak przez Afroamerykanów, jak i przez Latynosów, podkreśla się, że punktem wyjścia refleksji etycznej musi być spotkanie z rzeczywistym, namacalnym cierpieniem konkretnych ludzi, powodowanym przez niesprawiedliwe struktury społeczne, a następnie refleksja nad tym cierpieniem²⁶. Tymczasem, jak się wydaje, chrześcijańskich etyków w Ameryce Północnej nadal interesują raczej kwestie metaetyczne i metodologiczne, nie zaś paradygmaty etyczne nakierowane na praxis. De La Torre wskazuje, że wielu badaczy nadal zajmuje się raczej tym, „jak myśleć”, nie zaś tym, „co robić”²⁷. Coraz bardziej istotna aktywność intelektualistów czarnoskórych i latynoskich przyczynia się jednak do tego, że chrześcijańscy etycy społeczni zwracają się ku dyskursowi na temat solidarności z ludźmi wykluczonymi, promują sprawiedliwość oraz podejmują kwestię rasizmu i przywilejów białej ludności²⁸. Działalność takich przywódców, jak James

²⁴ Por. Dorrien, dz. cyt., s. 646-654.

²⁵ A.M. Isasi-Díaz, *En La Lucha-In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2004, s. xii. Por. też: M.T. Dávila, *The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society*, s. 73.

²⁶ „Najbardziej obiecującym darem, który niesie w sobie teologia latynoamerykańska, jest skupienie uwagi na konkretnym doświadczeniu ludzi wykluczonych, cierpiących w wyniku różnych form ucisku oraz ofiar, wszyscy oni stają się bowiem ośrodkami refleksji teologicznej oraz praxis zmierzającej do wprowadzenia sprawiedliwości społecznej”. Dávila, dz. cyt., s. 84.

²⁷ Por. De La Torre, *Latino/a Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 4; por. też: tenże, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. xiii-iv. Również James H. Cone oskarżał w ostatnim okresie członków Society of Christian Ethics (stowarzyszenia etyków chrześcijańskich) o to, że zajmują się ezoterycznymi tematami oderwanymi od przykrej rzeczywistości, w której żyją ludzie cierpiący wskutek różnego rodzaju ucisku. Zob. G. Albrecht, *The Heresy of White Christianity*, „Cross Currents” 64(2014) nr 3, s. 346-352. Zgadzam się z poglądem, że przedmiotem etyki chrześcijańskiej powinna być kwestia praxis i sprawiedliwości (zob. G.J. Beyer, *Workers' Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 117-154).

²⁸ Zob. B.N. Massingale, *Has the Silence Been Broken? Catholic Theological Ethics and Racial Justice*, „Theological Studies” 75(2015) nr 1, s. 133-155; M.S. Copeland, *Revisiting Racism*, „America” z 7 VII 2014, <http://americamagazine.org/issue/revisiting-racism>; Ch. Steck, *Catholic Ethics as Seen from Padua*, „Journal of Religious Ethics” 39(2011) nr 2, s. 365-390. Por. Dávila, dz. cyt., s. 81-89; J.F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth*

Cone, Ada M. Isasi-Díaz, Bryan N. Massingale, M. Shawn Copeland czy Miguel A. De La Torre, zaczęła uzmysławiać chrześcijańskim etykom społecznym w Ameryce, że Jezus Chrystus to „ten spośród ciemionych, którego zadaniem jest wyzwolenie ludzkości od wszystkiego, co nie-ludzkie”²⁹. Dzieła teologów wyzwolenia i etyków uprawiających swoją dyscyplinę w tym właśnie duchu nie należy jednak postrzegać jako monolitu, trzeba w nim widzieć raczej różnorodność metod i treści³⁰. Nie można jednak przy tym nie dodać, że wszyscy oni uwrażliwiają coraz większą grupę białych etyków na płynące z Ewangelii przesłanie o wyzwoleniu i na nadal utrzymujący się w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych systemowy – czasami jawny, ale często ukryty – ucisk rasowy i kulturowy³¹. Jak wskazuje tytuł pewnej ważnej książki na temat rasizmu i uprzywilejowania białej ludności, cisza została nareszcie przerwana³².

Nie chciałbym jednak sugerować, że wszystko jest w najlepszym porządku. Chociaż bowiem chrześcijańska etyka społeczna zaczęła podejmować bezpośrednie próby przeciwstawiania się prześladowaniom rasowym, uciskowi kulturowemu czy ekonomicznemu, ów bardziej „profetyczny” jej nurt nadal napotyka silny opór w środowiskach akademickich. Ponadto trzeba przyznać, że mimo niewątpliwych sukcesów, do których zaliczyć należy oddziaływanie Johna A. Ryana na politykę nowego ładu ekonomicznego czy kluczową rolę Martina Luthera Kinga w powstaniu ruchu na rzecz praw człowieka, działalność etyków chrześcijańskich jedynie z rzadka przekładała się na postęp społeczny na dużą skalę. Warto przywołać w tym miejscu słowa luteriańskiej etyk Cynthii Moe-Lobedy: „Etyka chrześcijańska uprawiana w krajach leżących nad pół-

Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences, Continuum, London–New York 2010, s. 211-216; C u r r a n, dz. cyt., s. 268n. Wśród najnowszych prac w konkretny sposób nawiązujących do „etyki zorientowanej na praxis” zob. np. C. M. S n a r r, *All You That Labor: Religion and Ethics in the Living Wage Movement*, New York University Press, New York 2011; D. H o l l e n b a c h, *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2008; K. E. H e y e r, *Kinship across Borders: A Christian Ethic of Immigration*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2012; A. M i k u l i c h, L. M. C a s s i d y, M. R. P f e i l, *The Scandal of White Complicity in US Hyper-Incarceration: A Nonviolent Spirituality of White Resistance*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

²⁹ J. C o n e, *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, s. 117; zob. też: J. P h e l p s, *Communion Ecclesiology and Black Liberation Theology*, „Theological Studies” 61(2000) nr 4, s. 686.

³⁰ Por. G a r c í a, dz. cyt., s. 77; D o r r i e n, dz. cyt., s. 590-594, 646-656.

³¹ Moje własne prace dotyczące kwestii rasizmu oraz uprzywilejowania białej ludności oparte są w dużym stopniu na pracach Bryana N. Massingale’a oraz Jamesa Cone’a (zob. G. J. B e y e r, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*, „Josephinum Journal of Theology” 19(2012) nr 2, s. 1-29; t e n ż e, *Why Race Still Matters: Catholics and the Rise of Obama*, „America” z 18 V 2009, <http://americamagazine.org/issue/698/article/why-race-still-matters>).

³² Zob. L. M. C a s s i d y, A. M i k u l i c h, *Interrupting White Privilege: Catholic Theologians Break the Silence*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2007.

nocnym Atlantykiem nie niosła istotnej pomocy Kościołowi – czy też szerzej: społeczeństwu – w wypracowaniu dróg przeciwdziałania niszczeniu środowiska naturalnego i eliminowania przemocy ekonomicznej, które to problemy są znamieniem dzisiejszych czasów”³³. Oczywiście Martin Luther King Jr., teolog chrześcijański, którego działalność wywarła największy wpływ na Amerykę, pomógł społeczeństwu Stanów Zjednoczonych zbliżyć się do jego wizji umiłowanej wspólnoty³⁴. Zabójstwa czarnoskórych mężczyzn, kobiet i dzieci dokonane w ostatnich latach przez białych policjantów w bolesny sposób przypominają jednak, że społeczeństwo amerykańskie pozostaje dziś dalekie od tej wizji – opinię taką wyraziło ponad czterystu teologów katolickich, podpisując się pod wspólnym oświadczeniem w tej sprawie³⁵. Wobec utrzymywania się różnic między ludnością białą a mniejszościami etnicznymi, dotyczących wysokości dochodów, zamożności, dostępu do rynku pracy, dostępu do wykształcenia (wręcz dyskryminacji mniejszości na tym polu) czy warunków mieszkaniowych, oraz wobec prób odebrania mniejszościom ich prawa do głosowania w wyborach parlamentarnych, do wykonania pozostaje jeszcze wiele pracy³⁶. Fakt, że w dwudziestu stanach Ameryki biała ludność wyznająca chrześcijaństwo stanowi dziś mniejszość, powinien umożliwić jej lepsze wsłuchanie się w głosy braci i siostr o innym kolorze skóry, a także pozwolić jej wyraźniej rozpoznawać ewangeliczny wymóg solidarności z uciskanymi³⁷.

³³ C.D. Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2013, s. 17. Moe-Lobeda opiera się w swojej pracy na książce Miguela A. De La Torrego *Doing Christian Ethics from the Margins*.

³⁴ Na temat Kinga jako teologa i etyka por. Dorrin, dz. cyt., s. 390-395; zob. też: R. Burrow, *God and Human Dignity: The Personalism, Theology, and Ethics of Martin Luther King, Junior*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2006.

³⁵ Zob. D. Cloutier, *Statement of Catholic Theologians on Racial Justice*, <http://catholic-moraltheology.com/statement-of-catholic-theologians-on-racial-justice/>.

³⁶ Zob. Catholic Charities USA, *Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good* (2008), <https://files.catholiccharitiesusa.org/files/publications/Policy-Paper-Poverty-and-Racism.pdf?mtime=20150819174643>; The Eisenhower Foundation, *What Together We Can Do: A Forty Year Update of the National Advisory Commission on Civil Disorders: Preliminary Findings* (2008), <http://eisenhowerfoundation.org/docs/Kerner%2040%20Year%20Update,%20Executive%20Summary.pdf>. Na temat kwestii głosowania zob. S. Overton, *Stealing Democracy: The New Politics of Voters Suppression*, W.W. Norton & Company, New York 2009. Na temat faktu, że ogromna liczba ludności czarnej w Stanach Zjednoczonych przebywa w więzieniach, zob. Mikulich, Cassidy, Pfeil, dz. cyt. Zagadnienia te omawiam szerzej w odrębnym artykule (zob. Beyer, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*).

³⁷ Zob. J. Merritt, *White Christians Are Now a Minority in 19 States*, „The National Catholic Reporter” z 6 III 2015, <http://ncronline.org/news/faith-parish/white-christians-are-now-minority-19-states>. Niektóre mniejszości nie chcą, by nazywano je uciskanymi, szczególnie w sytuacji, gdy udało się im zyskać siłę gospodarczą i (lub) polityczną. Rozkład mniejszości w warstwie ludzi ubogich w Ameryce jest jednak nieproporcjonalny. Dane opublikowane w ostatnim okresie przez

Powodem niepokoju niektórych etyków jest nie tylko kwestia utrzymywania się niesprawiedliwości na tle rasowym oraz dyskryminacji rasowej, ale również fakt, że sama etyka latynoska wystrzega się „rewolucyjnego wymiaru”, którym charakteryzowała się południowoamerykańska opcja na rzecz ubogich głoszona przez teologów wyzwolenia. Zastąpiło go bowiem dążenie do ukazania, że Latynosi i Latynoski zostali „wykluczeni” z amerykańskiego marzenia. Tymczasem zdaniem Dávila etyka wyzwolenia powinna przede wszystkim „radikalnie kwestionować samo to «marzenie»”³⁸. M. Shawn Copeland twierdzi również, że teologia wyzwolenia i etyka uprawiane przez Afroamerykanów nie przeciwstawiają się dostatecznie systemowemu uciskowi, którego źródłem są „imperializm, neokolonializm, kapitalizm i praktyki demokratyczne Stanów Zjednoczonych”³⁹. Mimo przynoszących owoce wysiłków etyków chrześcijańskich, którzy pragną uprawiać etykę „z perspektywy ludzi wykluczonych”, neoliberalny kapitalizm amerykański, konsumpcjonizm, skrajny indywidualizm, rasizm, seksizm, militarystyka i imperializm nieustannie zagrażają rozwodnieniem, zniekształceniem i zawłaszczeniem ewangelicznego wezwania do osobistej i społecznej przemiany⁴⁰. Socjolog Alan Wolfe zauważa z kolei: „Od najwcześniejszych czasów

organizację Catholic Charities USA we wspomnianym już dokumencie *Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good* wskazują, że ubóstwo cierpi dziś w Ameryce 33% dzieci afroamerykańskich, 28% dzieci latynoskich, 27% dzieci indiańskich i jedynie 10% dzieci białej populacji (por. Catholic Charities USA, dz. cyt., s. 3). Statystyki te potwierdza dokument *What Together We Can Do*, zawierający aktualizację raportu Komisji Kenera dokonanej czterdzieści lat po powołaniu tej komisji przez prezydenta Lyndona B. Johnsona w roku 1968. Autorzy tego dokumentu stwierdzają również, że w przypadku ubogiej populacji afroamerykańskiej utrzymuje się trzykrotnie większe prawdopodobieństwo popadnięcia w skrajne ubóstwo niż w przypadku ubogiej populacji ludzi białych, a w przypadku ludności latynoskiej prawdopodobieństwo to jest dwukrotnie większe niż w przypadku białych (zob. The Eisenhower Foundation, dz. cyt., s. 21). Zagadnienie to omawiam bardziej szczegółowo w odrębnym artykule (zob. Beyer, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*).

³⁸ Por. Dávila, dz. cyt., s. 80.

³⁹ Por. M.S. Copeland, *Black Political Theologies*, w: *The Blackwell Companion to Political Theology*, red. P. Scott, W.T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts, 2004, s. 276, 283. Por. Dávila, dz. cyt., s. 82.

⁴⁰ Por. Dávila, dz. cyt., s. 83; R.D. Putnam, D.E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2010, s. 315, 319, 443-471. Na temat negatywnych skutków skrajnego indywidualizmu w Ameryce zob. E.J. Dionne, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent*, Bloomsbury USA, New York, New York 2012). Na temat teologicznego spojrzenia na kwestię dostosowania się chrześcijaństwa do neoliberalnego kapitalizmu zob. np. J. Rieger, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2009; V.J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York, 2004). W podobny sposób filozof Michael Sandel argumentuje na rzecz tezy, że Stany Zjednoczone nie mają już po prostu gospodarki rynkowej, ale stały się „społeczeństwem rynkowym”. Wartości charakterystyczne dla rynku, gdzie wszystko można kupić i sprzedać, zaczęły przenikać do wszystkich sfer życia w społeczeństwie

Amerykanie kształtowali religię w taki sposób, by mogli wytłumaczyć się ze swoich osobistych potrzeb⁴¹. Kultura amerykańska dokonała znacznego „przekształcenia Chrystusa, jak również innych religii tego kontynentu. We wszystkich aspektach życia religijnego wiara Amerykanów napotykała kulturę amerykańską – i kultura amerykańska triumfowała”⁴². Innymi słowy, etycy latynoamerykańscy i afroamerykańscy muszą zachowywać ostrożność, by móc oprzeć się potężnej w Stanach Zjednoczonych skłonności do wypaczania i przekształcania wartości religijnych w służbie celów sprzecznych z Ewangelią.

UBÓSTWO, NIERÓWNOŚĆ I RYNEK

Chociaż w chrześcijańskiej etyce społecznej w Stanach Zjednoczonych przez długie lata utrzymywała się wyraźna nieciągłość powodowana brakiem bezpośrednich odniesień do kwestii ucisku rasowego i kulturowego, to jednak już od czasu wyłonienia się tej dyscypliny wielu jej przedstawicieli zajmowało się przede wszystkim właśnie kwestiami ubóstwa i sprawiedliwości gospodarczej⁴³. Dzisiejsi chrześcijańscy etycy w Ameryce nadal starają się przyciągać społeczną uwagę do problemu globalnego i lokalnego ubóstwa oraz niesprawiedliwości gospodarczej. Ogólnie rzecz biorąc, można wskazać na pojawiające się wśród nich trzy różne „punkty widzenia”. Jedna grupa uważa, że głębokie i powszechne ubóstwo powinno wstrząsać ludzkim sumieniem, szczególnie ze względu na fakt koncentracji bogactwa, występujący tak w Stanach Zjednoczonych, jak i na całym świecie. Wielu tych etyków utrzymuje, że to właśnie kapitalizm ze swej istoty generuje w ten sposób ubóstwo i dlatego powinien zostać albo zdemontowany, albo poddany radykalnej transformacji⁴⁴. Grupę tę można by nazwać krytykami rynku. Inna grupa częściowo zgadza się

amerykańskim, w tym również do życia religijnego (zob. M.J. S a n d e l, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012).

⁴¹ A. W o l f e, *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*, Free Press, New York 2003, s. 2n.

⁴² Tamże. Por. D á v i l a, dz. cyt., s. 83, przypis 47.

⁴³ Por. D o r r i e n, dz. cyt., s. 674n.

⁴⁴ Dorrien odnosi się w tym kontekście do poglądów chrześcijańskich socjalistów, takich jak Beverly Wildung Harrison i Cornel West (por. G.J. D o r r i e n, *Economy, Difference, Empire: Social Ethics for Social Justice*, Columbia University Press, New York 2010, s. 133-142). Zob. też: M.E. H o b g o o d, *Poor Women, Work and the U.S. Catholic Bishops*, „The Journal of Religious Ethics” 25(1997) nr 2, s. 307-329; R i e g e r, dz. cyt. Do tej grupy myślicieli należą również David Schindler i William Cavanaugh, których Matthew Shadle nazywa komunitarianami (por. M. S h a d l e, *Twenty Years of Interpreting „Centesimus Annus” on the Economy*, „Journal of Catholic Social Thought” 9(2012) nr 1, s. 182-191).

z tą diagnozą, przyznając, że plaga ubóstwa jest faktem niedopuszczalnym. Ci etycy społeczni uważają jednak, że gospodarkę rynkową można w większym bądź mniejszym stopniu zreformować i że powinno się tego dokonać w celu umożliwienia powszechniejszego uczestnictwa w życiu gospodarczym i w materialnym dobrobycie⁴⁵. Tę grupę można by nazwać reformatorami rynku. Trzecia grupa myślicieli chrześcijańskich podkreśla natomiast, że kapitalizm, szczególnie amerykański kapitalizm neoliberalny, nazywany również kapitalizmem anglosaskim, w znacznym stopniu przyczynił się do faktycznej redukcji ubóstwa⁴⁶. Dalsza eliminacja biedy wymaga zatem jak najszerzej promocji gospodarki rynkowej i cnót kapitalizmu⁴⁷. Grupa ta, którą nazywać będą obrońcami rynku, często obwinia „kulturę ubóstwa” oraz interwencję rządu w gospodarkę za utrudnianie jednostkom, społecznościom oraz narodom realizacji ich ekonomicznego potencjału podmiotów działających na rynku.

Wewnątrz wymienionych grup niewątpliwie zaznaczają się różnice między poglądami poszczególnych myślicieli⁴⁸. Ponadto niektórzy etycy chrześcijań-

⁴⁵ Por. np. M o e - L o b e d a, dz. cyt., s. 41-44; zob. też: D. H o l l e n b a c h, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; T. M a s s a r o, *United States Welfare Policy: A Catholic Response*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007; D.K. F i n n, *Christian Economic Ethics: History and Implications*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2013; Ch. F i r e r H i n z e, *Economic Recession, Work, and Solidarity*, „Theological Studies” 72(2011) nr 1, s. 150-169; R.J. S i d e r, *Just Generosity: A New Vision for Overcoming Poverty in America*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2007.

⁴⁶ Różne modele kapitalizmu, w tym również model neoliberalny, omawiam w odrębnej pracy (por. G.J. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2010, s. 3, 32-36). Za Jerzym Szackim oraz innymi myślicielami podkreślam: „Jako szkoła myśli gospodarczej neoliberalizm zakłada trzy rzeczy. Po pierwsze, że sam rozwój ekonomiczny, najczęściej mierzony jako wysokość produktu krajowego brutto, sprzyja dobrostanowi człowieka i jego środowiska. Po drugie, że państwo powinno nieustannie wyzbywać się odpowiedzialności poprzez prywatyzację. Po trzecie, że wolny rynek zawsze prowadzi do najlepszych rezultatów. Na poziomie filozoficznym neoliberalizm postrzega ludzką wolność jako wolność od ograniczeń, przede wszystkim w dziedzinie gospodarki. W praktyce owo odrzucenie w strategii społeczno-ekonomicznej wolności pojmowanej jako wolność realizująca się w solidarności z innymi doprowadziło do alternatywy, którą można określić jako «utoń albo płyn»” (tamże, s. 3). Por. J. S z a c k i, *Liberalism after Communism*, tłum. Ch.A. Kisiel, Central European University Press, Budapest 1995, s. 137n.

⁴⁷ Zob. R. B e n n e, *The Ethic of Democratic Capitalism: A Moral Reassessment*, Fortress Press, Philadelphia 1981; M. N o v a k, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon and Schuster, New York 1982; S. G r e g g, *Tea Party Catholic: The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy, and Human Flourishing*, Crossroad, New York 2013; R.A. S i r i c o, *Defending the Free Market: The Moral Case for a Free Economy*, Regnery Publishing, Washington, D.C., 2012.

⁴⁸ Na określenie każdej z tych grup wybrałem te konkretne pojęcia, ponieważ pozwalają one zwięźle ująć idee, za którą opowiadają się należący do każdej z nich myśliciele. Oczywiście podział ten być może nie ujmuje poglądów wszystkich badaczy. Sądzę jednak, że kategorie, którymi się posługuję, w sensie deskryptywnym generalnie są raczej adekwatne i pozwalają wyeliminować z dyskursu ideologicznie zabarwione określenia, jak „liberalny”, „postępowy” czy „neokonserwatywny”.

scy być może nie wpisują się wyraźnie w żadną z tych kategorii⁴⁹, a bywa też, że etycy z jednego obozu w pewnych sprawach zgadzają się z etykami z innej grupy. Na przykład rosnąca liczba krytyków rynku i reformatorów jednogłośnie twierdzi, że obecny globalny system ekonomiczny nie może rozwijać się w sposób zrównoważony bez szkody dla środowiska⁵⁰. W tym duchu wielu etyków chrześcijańskich kieruje swoją uwagę ku ruchowi na rzecz środowiska naturalnego czy też ku „trosce o stworzenie”, a niektórzy z nich stają się rzecznikami „biocentrycznego” czy „ekocentrycznego” podejścia do etyki jako alternatywy etyki „antropocentrycznej”⁵¹. Niektórzy myśliciele z obozu reformistycznego zgadzają się, że kapitalizm neoliberalny czyni więcej szkody niż dobra, ale w przeciwieństwie do myślicieli z pierwszej grupy wskazują oni na możliwość innych form tego ustroju, jak na przykład „gospodarki mieszane” modelu skandynawskiego bądź reńskiego, które ich zdaniem stanowią wyższą alternatywę dla socjalizmu (w swojej książce *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*⁵² jestem rzecznikiem tego właśnie podejścia). Podobnie jak wszystkie typologie, ta również jest niedoskonała. Mimo to sądzę, że ukazuje ona ogólny zarys debaty na temat ubóstwa, jaka toczy się dziś wśród etyków chrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych.

Różne interpretacje szeroko komentowanej encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, pojawiające się w środowiskach katolickich, wskazują na różną ocenę gospodarki rynkowej na obecnym etapie historii⁵³. Na przykład badacze katoliccy Michael Budde i Robert Brimlow utrzymywali, że w encyklice tej Papież udziela błogosławieństwa kapitalizmowi i światowemu liberalizmowi, co zarazem stanowi zdradę Ewangelii. Budde pisał: „Tematy te w istocie zdominowały *Centesimus annus*. Kapitalizm rynkowy został uświęcony jako ustrój naturalny, a w istocie dany przez Boga; indywidualizm podniesiony do stanowiska teologicznego, a ewangeliczny wymóg ubóstwa, bezinteresowno-

⁴⁹ Por. np. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 59-92; Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, s. 683-688.

⁵⁰ Zob. np. Moe-Lobeda, dz. cyt.; por. też: Finn, dz. cyt., s. 203n., 340n.

⁵¹ Zob. np. Moe-Lobeda, dz. cyt.; M.E. Graham, *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude*, Pilgrim Press, Cleveland 2005; *Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment*, red. T.L. Winright, Anselm Academic, Winona, Minnesota, 2011. Na temat ekocentrycznego i biocentrycznego podejścia do etyki zob. W. Jenkins, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008; L.L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996. Jenkins opisuje ten podział, lecz słusznie wystrzega się jego przyjęcia.

⁵² Zob. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*. Zob. też: R. Todd Peters, *In Search of the Good Life: The Ethics of Globalization*, Continuum, New York 2004.

⁵³ Zob. Shadle, dz. cyt.; G. Darrington, *John Paul II. „Centesimus Annus”: A Bibliography*, http://www.shc.edu/theolibrary/resources/bibliog_cent.htm.

ści, wspólnoty, wspólnej własności, ofiary, wyrzeczenia, miłości bliźniego, dobroczynności i tak dalej, zostaje odsunięty na bok i nie jest nawet wspomniany w encyklice. [...] Pod płaszczem światowego liberalizmu Ewangelia zostaje podporządkowana dominującym siłom i imperiom”⁵⁴. David Hollenbach SJ, przedstawiciel reformatorów rynku, utrzymywał natomiast: „Poważnym błędem byłoby sądzić, że Papież udzielił błogosławieństwa tej formie kapitalizmu, która utrzymuje się w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych. W istocie encyklika stanowi zasadnicze wyzwanie dla amerykańskiej polityki społeczno-gospodarczej ostatnich lat”⁵⁵. I przeciwnie, Michael Novak, dobrze znany jako zdecydowany obrońca gospodarki rynkowej, twierdził: „W *Centesimus annus* Rzym zasymilował amerykańskie idee wolności gospodarczej”⁵⁶.

Z kolei w bliższych nam czasach odmienne reakcje chrześcijańskich etyków społecznych na nauczanie papieża Franciszka dotyczące kwestii gospodarczych stanowią odzwierciedlenie ich rozbieżnych poglądów na temat samego kapitalizmu⁵⁷. Wielokrotnie formułowana przez Papieża krytyka gospodarki kapitalistycznej współbrzmi z opiniami tych Amerykanów, którzy są zdania, że w sposób niesprawiedliwy dokonuje ona podziału społeczeństwa na „zwycięzców” i „przegranych”. Nawet prezydent Obama w swoim przemówieniu na temat nierówności gospodarczej z aprobatą cytował słowa Papieża z adhortacji *Evangelii gaudium*⁵⁸. W licznych głosach krytykowano jednak papieża Franciszka jako naiwnego utopistę, niedoinformowanego w sprawie wielkiej roli kapitalizmu w redukcji ubóstwa⁵⁹. Wśród uczonych chrześcijańskich niewątpliwie wyzwanie rzucili Papieżowi obrońcy rynku. Ks. Robert A. Sirico na przykład zamieścił na stronie internetowej Instytutu Actona dziesięciominutowy film wideo, w którym tłumaczy, na jakiej podstawie można sądzić, że papież Franciszek nie dostrzega, iż wolny rynek ma ogromną moc wyzwa-

⁵⁴ M. L. B u d d e, *Christianity Incorporated: How Big Business Is Buying the Church*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2007, s. 128.

⁵⁵ D. H o l l e n b a c h, *The Pope and Capitalism*, „America” z 1 V 1991, s. 591. Podobny pogląd formułują Daniel K. Finn (zob. D. K. F i n n, *Nine Libertarian Heresies Tempting Neoconservative Catholics to Stray from Catholic Social Thought*, „Journal of Markets and Morality” 14(2011) nr 2, s. 487-503, <http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/viewFile/49/46>) i John T. Pawlikowski (zob. J. T. P a w l i k o w s k i, *Government and Economic Solidarity: The View from the Catholic Social Encyclicals*, „Bridges” 7(2000) nr 3-4, s. 281-295).

⁵⁶ M. N o v a k, *Tested by Our Ideals*, w: *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, red. G. Weigel, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., 1992, s. 142.

⁵⁷ Niniejszy artykuł został napisany przed ogłoszeniem przez papieża Franciszka przełomowej encykliki *Laudato si* i dlatego nie obejmuje refleksji nad zawartą w niej krytyką kapitalizmu.

⁵⁸ Zob. B. O b a m a, *Remarks by the President on Economic Mobility*, <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/12/04/remarks-president-economic-mobility>.

⁵⁹ Zob. M. S. W i n t e r s, *Libertarians Become Vocal Critics of „Evangelii Gaudium”*, „National Catholic Reporter” z 30 I 2014, <http://ncronline.org/news/politics/libertarians-become-vocal-critics-exhortation>.

lania sił dobra i cnót⁶⁰. Samuel Gregg twierdzi z kolei, że „do papieskiego dokumentu wdarło się nazbyt wiele niekontrolowanych założeń dotyczących gospodarki”⁶¹. Gregg boleje między innymi nad tym, że papież Franciszek nie dostrzega, iż „otwarcie się światowych rynków pomogło zmniejszyć ubóstwo w wielu krajach rozwijających się”⁶², przede wszystkim w Azji Wschodniej. Zauważa również, że strategie redystrybucji, które wydaje się zalecać papież Franciszek, na przykład pomoc zagraniczna, okazują się zdecydowanie nieskuteczne w zmniejszaniu ubóstwa. Kard. Timothy Dolan natomiast zamieścił w „The Wall Street Journal” kontrowersyjny komentarz, który kilku etyków chrześcijańskich określiło jako wyraz błędnego przekonania, jakoby papież Franciszek w istocie cenil „godziwy kapitalizm” Stanów Zjednoczonych, ale potępiał „służące wyzyskowi machinacje, niosące korzyść wąskiej, zamożnej grupie znajdującej się przy władzy”⁶³, z jakimi często mamy do czynienia w krajach rozwijających się.

Z drugiej strony kilku etyków chrześcijańskich z kręgu reformatörów i krytyków rynku głosi pochwały pod adresem papieża Franciszka za jego profetyczną krytykę kapitalizmu⁶⁴. Dávila zgadza się, że papieskie marzenia o źródłach sprawiedliwości gospodarczej stanowią przedmiot nieustającej debaty, której uczestnicy starają się wykazać, czy są one faktycznie sensowne w sensie ekonomicznym, czy też stanowią wyraz marksistowskich sympatii Papieża. Dostrzega jednak w jego nauczaniu „wyzwanie dla Kościoła, w szczególności dla Kościoła w Stanach Zjednoczonych, dla jego autentycznego przeżywania «opcji preferencyjnej na rzecz ubogich»”⁶⁵. W podobnym duchu Meghan Clarke zauważa, że Papież miał rację, wzywając nas, żebyśmy w Stanach Zjednoczonych „spojrzeli w lustro”. Jeśli to uczynimy, dostrzeżemy, że wokół nas

⁶⁰ Zob. *Video: Rev. Robert A. Sirico comments on the Economic Views of Pope Francis in „Evangelií Gaudium”*, <http://blog.acton.org/archives/63186-video-rev-robert-sirico-responds-pope-francis-economic-views-evangelii-gaudium.html>.

⁶¹ S. Gregg, *Pope Francis and Poverty*, „National Review” z 26 XI 2013, <http://www.nationalreview.com/corner/365004/pope-francis-and-poverty-samuel-gregg#>. Zob. też: R.R. Reno, *Pope Francis and the Market*, „First Things” 2014, nr 2, <http://www.firstthings.com/article/2014/02/francis-and-the-market>.

⁶² Gregg, *Pope Francis and Poverty*.

⁶³ T. Dolan, *The Pope's Case for Virtuous Capitalism*, „Wall Street Journal” z 23 V 2014. Zob. T. Reese, *Theologians Critique Cardinal Dolan's Defense of Capitalism*, „National Catholic Reporter” z 6 VI 2014, <http://ncronline.org/blogs/faith-and-justice/theologians-critique-cardinal-dolans-defense-capitalism>.

⁶⁴ Zob. D. Cloutier, Ch.M.A. Clark, M. Hirschfeld, M.A. Shadle, *Theological Roundtable: Pope Francis and American Economics*, „Horizons” 42(2015) nr 1, s. 122-155.

⁶⁵ M.T. Dávila, *The Incarnational Principle of Divine Love: The Preferential Option for the Poor in the Francis Moment*, „Political Theology Today” z 13 XII 2013, <http://www.politicaltheology.com/blog/the-incarnational-principle-of-divine-love/>.

plenią się bieda, bezdomność i obojętność na los ubogich⁶⁶. Z kolei arcybiskup San Diego Robert McElroy, który legitymuje się dwoma doktoratami: z zakresu politologii, uzyskanym na Uniwersytecie Stanforda, oraz z teologii moralnej, uzyskanym na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, sformułował gruntowną, pozytywną ocenę nauczania papieża Franciszka na temat kwestii gospodarczych. Popierając Papieża, McElroy mocno podkreślił, że zglobalizowana gospodarka przyczynia się do powstawania nierówności tak w kraju, jak i za granicą. Potępił międzynarodowe systemy handlu, ponieważ „w krajach cierpiących wskutek krańcowego ubóstwa ich ofiarą często padają dopiero rodzące się rynki”⁶⁷. Strofował również Stany Zjednoczone i inne gospodarczo rozwinięte kraje, które wycofały się ze zobowiązania, że od roku 2015 zaczną przekazywać 7% swojego produktu krajowego brutto na cele związane z likwidacją ubóstwa. Podkreślał, że unik ten doprowadzi do śmierci milionów dzieci rocznie na całym globie. Ubolewał ponadto, że przywódcy polityczni w Stanach Zjednoczonych pozostają bezczynni wobec faktu „wielkich dysproporcji w dochodzie i zamożności oraz barier dla mobilności”⁶⁸; krytycznie wypowiedział się przy tym na temat głębokich cięć w pomocy rządowej dla ubogich. W przeciwieństwie do obrońców rynku McElroy dowodzi, że rząd musi pełnić kluczową rolę w tworzeniu miejsc pracy, „godnego człowieka progu dochodu, opieki zdrowotnej i warunków mieszkaniowych”⁶⁹. Wyraźnie napominając libertarian gospodarczych, twierdzi on, że papież Franciszek w sposób jednoznaczny głosi, iż „nauczanie Kościoła katolickiego na temat sprawiedliwości gospodarczej jest jasne i wiążące”⁷⁰. Dlatego też – zdaniem McElroya – wszyscy, którzy są rzecznikami systemowych ograniczeń w rządowej pomocy dla ubogich, „wyraźnie odrzucają sam rdzeń nauczania Kościoła katolickiego na temat ubóstwa i sprawiedliwości gospodarczej”⁷¹.

Zgodnie z moim własnym osądem, większość wypowiedzi papieża Franciszka na temat sprawiedliwości gospodarczej jest echem nauczania papieża Benedykta XVI i Jana Pawła II. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na wymienienie wszystkich odniesień do wyraźnej krytyki kapitalizmu, którą formułowali tak Benedykt XVI, jak i Jan Paweł II⁷². Próba przeciwstawienia

⁶⁶ Zob. M.J. Clark, *The Dignity of the Vulnerable*, „America” z 6 I 2014, <http://americamagazine.org/issue/joy-world>.

⁶⁷ R.W. McElroy, *A Church for the Poor*, „America” z 21 X 2013, <http://americamagazine.org/church-poor>.

⁶⁸ Tamże. Zob. też: t e n ż e, *Market Assumptions*, „America” z 3 XI 2014, <http://www.americamagazine.org/issue/market-assumptions>.

⁶⁹ T e n ż e, *A Church for the Poor*.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Zob. np. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41-42, t e n ż e, *What Church Social Teaching Is and Is Not*, „Origins”, 23(1993) nr 15, s. 256-258; B e n e d y k t XVI, Encyklika

nauczania papieża Franciszka na tematy gospodarcze nauczaniu Jana Pawła II (który – jak twierdzi ks. Robert A. Sirico – był rzecznikiem wolności gospodarczej) jest nieprecyzyjna i niefortunna. Papież Franciszek dobiera jednak słowa i zwroty, które w epoce krótkich wypowiedzi przyciągają uwagę, i czyni to w sposób, jakiego poprzedni papieże nie wykorzystywali. Przykładem mogą być jego nawiązania do starożytnego kultu złotego cielca, bałwochwalczego stosunku do pieniądza czy dyktatury ekonomii pozbawionej prawdziwie ludzkiego oblicza i celu⁷³. Dwaj poprzedni papieże – wcześniej uniwersyteccy profesorowie – wyrażali podobne opinie na temat kapitalizmu, czyniąc to w dużo bardziej akademickim tonie. Papież Franciszek mówi jednak w sposób, który nie pozostawia miejsca na samozadowolenie wobec faktu, że ponad miliard ludzi nadal żyje w skrajnym ubóstwie, i dzieje się tak, jeśli nawet kapitalizm wyprowadził setki milionów z gospodarczej nędzy: „Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych”⁷⁴. Innymi słowy, orędzie, które przekazuje nam papież Franciszek, mówi, że to, co zostało uczynione w celu przeciwdziałania ubóstwu, było dobre, lecz nie wystarczająco dobre. Powiedziałbym, że za dotychczasowe osiągnięcia w eliminacji ubóstwa Papież wystawiłby globalnemu kapitalizmowi ocenę trzy plus. Uważa on, że można czynić w tym celu znacznie więcej. Ponadto, tak jak jego poprzednicy, wyraźnie odrzuca coś, co powszechnie określane jest jako kapitalizm neoliberalny (zwany też konsensusem waszyngtońskim): „W tym kontekście niektórzy bronią jeszcze «teorii skapywania», zakładającej, że każdy wzrost ekonomiczny, któremu sprzyja wolny rynek, jest zdolny sam w sobie stworzyć większą sprawiedliwość i uczestnictwo społeczne w świecie. Opinia ta, nigdy niepotwierdzona przez fakty, wyraża prostoduszną i naiwną ufność w dobroć tych, którzy mają władzę ekonomiczną, i w uświęcone mechanizmy panującego systemu ekonomicznego. Tymczasem wykluczeni nadal czekają”⁷⁵.

Wobec prowadzonej przez papieża Franciszka krytyki globalnego kapitalizmu pojawia się kilka pytań. Czy jego ocena dziejów zmniejszania się bądź

Caritas in veritate, nry 36, 69. Na temat Jana Pawła II krytyki kapitalizmu zob. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*. Na temat poglądów papieża Benedykta XVI zob. t e n ż e, *Neither Socialist nor Libertarian: Pope Benedict's „Caritas in Veritate” on the Proper Role of Government in the Economy*, „Josephinum Journal of Theology” 17(2010) nr, 1, s. 157-67.

⁷³ Por. F r a n c i s z e k, *Adhortacja Evangelii gaudium*, nr 55.

⁷⁴ Tamże, nr 52.

⁷⁵ Tamże, nr 54; por. tamże, nr 204.

też potęgowania problemu ubóstwa i ludzkiej nędzy w wyniku kapitalizmu jest dokładna? Po drugie, czy Papież jest zdania, że kapitalizm to system wewnętrznie niesprawiedliwy, którego nie da się zreformować?

Zacznę od odpowiedzi na drugie z tych pytań. Szczerze mówiąc, czasami wydaje się, że w istocie uważa on kapitalizm za system wewnętrznie zły – innymi słowy, powtarza marksistowską czy też radykalną krytykę kapitalizmu. Zwróćmy uwagę na przykład na następujący fragment cytowanej już adhortacji: „Kult starożytnego złotego cielca (por. Wj 32,1-35) znalazł nową i okrutną wersję w bałwochwalstwie pieniądza i w dyktaturze ekonomii bez ludzkiej twarzy i bez naprawdę ludzkiego celu. Światowy kryzys, dotyczący finansów i gospodarki, ujawnia własny brak równowagi, a przede wszystkim poważny brak ukierunkowania antropologicznego, sprowadzający człowieka tylko do jednej z jego potrzeb: do konsumpcji”⁷⁶. Zdaniem katolickiego myśliciela Lew Daly’ego Papież słusznie dostrzega, że „kapitalizmu nie da się po prostu naprawić; fakt, iż w swojej późnej fazie rozwoju kapitalizm wymknął się spod kontroli, wynika z jego istoty, liberatariańskie credo z jego błędną nauką moralną o naturze ludzkiej zainfekowało bowiem instytucje polityczne, elity gospodarcze, a nawet Kościół”⁷⁷.

Z drugiej strony można jednak powiedzieć, iż papież Franciszek zdaje się czasami wskazywać, że chociaż kapitalizm w jego obecnej formie jest niesprawiedliwy oraz nieskuteczny w rozwiązywaniu problemu ludzkiego ubóstwa i cierpienia, to można tchnąć w niego cnoty moralne, tak że przyczyni się on do stworzenia bardziej sprawiedliwego i bardziej pokojowego świata. Innymi słowy, wydaje się, że Papież czasami przyjmuje wobec kapitalizmu stanowisko reformistyczne. Wzywa do reform politycznych, do większej solidarności z ubogimi i do „przywrócenia ekonomii i finansów etyce sprzyjającej człowiekowi”⁷⁸. Ta idea reformy kapitalizmu – czy też nadzieja na jej możliwość – spójna jest z historycznym stanowiskiem wyrażanym w społecznym nauczaniu Kościoła, które mówi, że „ekonomia ze wszystkimi swymi dziedzinami”⁷⁹ może być uprawiana z odpowiednim poszanowaniem dziedziny moralnej – i tak też powinna być uprawiana.

Bardziej złożona jest kwestia, czy zglobalizowana gospodarka – jak twierdzą ksiądz Sirico oraz inni myśliciele – odniosła sukces w redukcji światowego ubóstwa. A może należy zapytać odwrotnie: czy rzeczywiście tak bardzo zawiodła – jak wskazuje papież Franciszek? Odpowiedź brzmi: „To zależy”. Zależy od optyki i miary, jakie zastosujemy. Papież Franciszek słusznie potępia

⁷⁶ Tamże, nr 55.

⁷⁷ Cyt. za: Winters, dz. cyt.

⁷⁸ Franciszek, dz. cyt., nr 58.

⁷⁹ Benedykt XVI, dz. cyt., nr 45.

ogrom obecnego ubóstwa i cierpienia. Optyki, którą się posługuje, dostarczają Ewangelia i nauczanie społeczne Kościoła na tematy gospodarcze, którego zadaniem jest przekładanie nakazów ewangelicznych na konkrety. Spojrzenie Papieża pozostaje więc zwrócone ku światu przyszłości, który w lepszy sposób realizować będzie prawa wszystkich ludzi i dobro wspólne. Wyraża on to w sposób następujący: „Pragniemy jednak więcej, nasze marzenia wnoszą się wyżej. Nie mówimy tylko o zapewnieniu wszystkim pokarmu lub «godnego utrzymania», ale żeby mogli się cieszyć «dobrobytem, nie wyłączając żadnego dobra» [...]. Zakłada to edukację, dostęp do opieki zdrowotnej, a zwłaszcza pracę, ponieważ to w pracy wolnej, kreatywnej, zakładającej uczestnictwo i solidarnej, człowiek wyraża i powiększa godność swojego życia. Sprawiedliwy zarobek pozwala na odpowiedni dostęp do innych dóbr przeznaczonych do wspólnego użytku”⁸⁰.

Tymczasem Marian Tupy z Cato Institute odrzuca krytykę kapitalizmu prowadzoną przez papieża Franciszka, twierdząc, że Papieżowi nie udało się przedstawić dowodów na swoje tezy, a „kapitalizm – w porównaniu do innych systemów ekonomicznych – bardzo dobrze sobie radzi z wyprowadzaniem ludzi z ubóstwa”⁸¹. Niektóre dane w istocie wydają się potwierdzać tę opinię. Zarówno Program Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju oraz inne inicjatywy wskazują na bezprecedensową redukcję ubóstwa w okresie ostatniego dwudziestolecia. W dokumencie ogłoszonym w roku 2013 przez Program Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju czytamy: „W okresie minionych trzydziestu lat liczba ludzi cierpiących na całym świecie wskutek skrajnego ubóstwa spadła o 650 milionów i jest to postęp, jakiego nigdy wcześniej ludzkość nie odnotowała”⁸². Oznacza to, że liczba ludzi żyjących w stanie skrajnego ubóstwa na całym globie zmniejszyła się z 43% w roku 1990 do 22% w 2008⁸³.

Z drugiej strony znany ekonomista Jeffrey Sachs zaprezentował zdecydowaną, empirycznie ugruntowaną obronę stanowiska, jakie głosi papież Franciszek. Sachs wyraził wdzięczność wobec Papieża za potępienie zgubnych skutków „globalizacji obojętności”⁸⁴, do których należą: najwyższy w historii poziom nierówności dochodów tak w Stanach Zjednoczonych, jak i w innych państwach, coroczna umieralność sześciu milionów dzieci w wieku poniżej pięciu lat, chociaż można by im uratować życie, oraz fakt, że na całym świecie

⁸⁰ Franciszek, dz. cyt., nr 192.

⁸¹ Cyt. za: Winters, dz. cyt.

⁸² United Nations Development Programme, *Poverty Reduction and UNDP*, http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/.

⁸³ Zob. J.R. Rogers, *What's Behind the Stunning Decrease in Global Poverty* (26 XI 2013), <http://www.firstthings.com/onthesquare/2013/11/whats-behind-the-stunning-decrease-in-global-poverty>.

⁸⁴ Franciszek, dz. cyt., nr 54.

cie ogromnych cierpień doświadczają miliony ludzi, którzy pozbawieni są wszelkiej pomocy. Zdaniem Sachsa wszystko to ma miejsce „w okresie bezprecedensowej globalnej zamożności”⁸⁵.

Światowemu funduszowi do walki z AIDS, gruźlicą i malarią brakuje jednego miliarda dolarów, by mógł skutecznie działać i zapobiegać „znacznej śmiertelności i cierpieniom”⁸⁶. Tymczasem ową lukę finansową można by wypełnić, przeznaczając na ten cel roczne wypłaty, jakie pobiera kilku właścicieli funduszy hedgingowych, bądź sumę stanowiącą tylko jednodniowe wydatki Pentagonu. Można by tego również dokonać, gdyby każda osoba w gospodarczo rozwiniętych krajach przeznaczyła na ten cel jednego dolara rocznie. A jednak „globalizacja obojętności”, którą tak potępia papież Franciszek, nadal pozwala na szerzenie się chorób, którym można zapobiegać, cierpienia i śmierci.

Wiele jest dowodów wskazujących, że Sachs ma rację, uznając prowadzoną przez papieża Franciszka krytykę „globalizacji obojętności” za przekonującą. Według danych Banku Światowego około 900 milionów ludzi żyje w skrajnym ubóstwie, utrzymując się dziennie za sumę mniejszą niż 1,9 dolara⁸⁷. W niedawno opublikowanym raporcie UNESCO czytamy z kolei, że „59 milionom dzieci w wieku szkolnym i 65 milionom dzieci w wieku gimnazjalnym”⁸⁸ na całym świecie odmawia się realizacji prawa do wykształcenia. Ponad 700 milionów dorosłych ludzi na całym świecie cierpi wskutek analfabetyzmu⁸⁹. UNICEF donosi z kolei, że wskutek chorób, którym można zapobiegać, codziennie umiera 29 tysięcy dzieci⁹⁰. W ciągu ostatnich kilkunastu lat wskutek nieleczenia chorób kobiecych i niedożywienia, głównie w dzieciństwie, przedwcześnie zmarło około stu milionów kobiet⁹¹. Jednocześnie państwa całego świata wydają 1,604,3 miliarda dolarów rocznie na zbrojenia⁹². Organizacja Narodów Zjednoczonych szacuje, że zlikwidowanie głodu, z powodu którego cierpi 850 milionów ludzi na całym świecie, koszt-

⁸⁵ J.D. Sachs, *Market Reformer: An Economist considers Pope Francis's Critique of Capitalism*, „America” z 24 III 2014, <http://americamagazine.org/issue/market-reformer>.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Zob. M. Cruz, J. Foster, B. Quillin, P. Schellekens, *Ending Extreme Poverty and Sharing Prosperity: Progress and Policies*, (World Bank Group Policy Research Note, październik 2015), <http://pubdocs.worldbank.org/pubdocs/publicdoc/2015/10/109701443800596288/PRN03-Oct2015-TwinGoals.pdf>, s. 5.

⁸⁸ UNESCO, *Education 2030: Incheon Declaration towards Inclusive and Equitable Quality Education and Lifelong Learning for All*, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/ED_new/pdf/FFA-ENG-27Oct15.pdf, s. 10.

⁸⁹ Por. tamże, s. 17.

⁹⁰ Zob. UNICEF, *Goal: Reduce Child Mortality*, <http://www.unicef.org/mdg/childmortality.html>.

⁹¹ Por. A.K. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zys i S-ka, Poznań 2002, s. 123-125.

⁹² Zob. Project Plowshares, *Armed Conflicts Report 2015*, <http://ploughshares.ca/wp-content/uploads/2012/08/FINAL-VERSION-2015-ARMED-CONFLICT-REPORT.pdf>.

wałoby 30 miliardów dolarów, i jest to kropla w morzu w porównaniu do sum przeznaczanych na zbrojenia⁹³.

Filozof Thomas Pogge z Uniwersytetu Yale przekonująco dowodzi, że wysoki poziom trwałego ubóstwa na świecie jest faktem niewybaczalnym i że ubóstwo można by w znacznym stopniu wyeliminować, gdyby tylko zaistniała taka wola. Pogge wskazuje, że 868 milionów ludzi na całym świecie cierpi wskutek chronicznego głodu bądź niedożywienia; około 844 milionów ludzi nie ma dostępu do wody uzdatnionej do picia, a dwa i pół miliarda ludzi nie ma odpowiednich warunków sanitarnych. Ponadto „dwa miliardy ludzi nie mają dostępu do podstawowych lekarstw [...] jeden miliard nie ma dachu nad głową [...] 775 milionów ludzi jest analfabetami [...] 215 milionów dzieci zmuszonych jest świadczyć pracę”⁹⁴. Przyczyną około jednej trzeciej wszystkich zgonów – osiemnastu milionów rocznie – są choroby, którym można zapobiegać. Ponadto „w okresie ostatnich dwudziestu dwóch lat 400 milionów ludzi zmarło z przyczyn łączących się z biedą”⁹⁵. Pogge podkreśla również, że sposoby tworzenia statystyk dotyczących światowego ubóstwa umożliwiają znacznie zaniżanie faktycznej liczby ubogich⁹⁶. Podobnie jak papież Franciszek, wskazuje on na potrzebę bardziej demokratycznej i bardziej sprawiedliwej architektury finansowej i politycznej (czyli demokratyzacji rządów światowych), co pozwoli na energiczniejszą i skuteczniejszą redukcję ubóstwa. Innymi słowy, podczas gdy obrońcy rynku podkreślają, iż globalny kapitalizm przyczynia się do redukcji ubóstwa, Pogge wzbogaca swoimi przenikliwymi uwagami krytykę „globalizacji obojętności” prowadzącej do nieustannego pogarszania się losu najbiedniejszych ludzi na świecie⁹⁷.

W dużym stopniu podzielam diagnozę papieża Franciszka dotyczącą „nowej tyranii” globalnego kapitalizmu. Nie ma usprawiedliwienia dla świata, w którym mała mniejszość ma dostęp do nieprawdopodobnych zasobów, podczas gdy większość cierpi wskutek poważnych braków. Sądzę jednak, że argumentacja Papieża byłaby silniejsza, gdyby w większym stopniu potwierdził on istnienie postępu, który osiągnięto w kwestii redukcji ubóstwa, przynajmniej w niektórych częściach świata. Oczywiście, podobnie jak Pogge, powinniśmy

⁹³ Por. *The Price of Hunger*, „Los Angeles Times” z 23 VI 2008, <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>.

⁹⁴ T. P o g g e, *Poverty and Violence*, „Law, Ethics and Philosophy” 1(2013) nr 1, s. 89. (zob. www.raco.cat/index.php/LEAP/article/download/294762/383297).

⁹⁵ Tamże, s. 89. Zob. też: *Philosopher Thomas Pogge: A Global Plan to End Poverty*, http://fora.tv/2013/02/27/Philosopher_Thomas_Pogge_A_Global_Plan_to_End_Poverty.

⁹⁶ Zob. T.W. P o g g e, S.G. R e d d y, *How Not to Count the Poor*, <http://www.columbia.edu/~sr793/count.pdf>; por. P o g g e, *Poverty and Violence*, s. 87-111.

⁹⁷ Zob. T. P o g g e, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity, Cambridge–Malden 2008; t e n ż e, *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Polity, Cambridge–Malden 2010.

dokładnie zbadać, w jaki sposób ci, którzy podkreślają ten sukces globalnego kapitalizmu, mierzą ów postęp. Co więcej, można wskazać, że ogromna większość ludzi, którym udało się wyjść z ubóstwa (około 500 milionów), mieszka w Chinach. Mimo że potępiamy sytuacje trwałej, głębokiej nędzy, powinniśmy również potwierdzać sukcesy w jej eliminacji i wskazywać na sygnały nadziei, jeśli można je dostrzec. Dużą nadzieję łączę na przykład z ruchem na rzecz podniesienia płacy minimalnej w Stanach Zjednoczonych, jeśli nawet liczba ludzi, którzy pozostają w ubóstwie mimo świadczenia pracy, jest w moim kraju zawrotna⁹⁸. Jak pisze chrześcijańska etyk C. Melissa Snarr, do sukcesu tego ruchu w znacznym stopniu przyczyniły się koalicje religijne⁹⁹. Spółdzielnia Mondragón w Hiszpanii, a także wiele innych tego rodzaju przedsiębiorstw, świadczy o tym, że uczestnictwo oraz solidarność pracowników mogą mieć wpływ na do wprowadzenie takiego systemu pracy, który okaże się efektywny, a zarazem będzie respektować ich godność i prawa¹⁰⁰. Spółdzielnie tego rodzaju przywołują na myśl wezwanie Jana Pawła II do stworzenia form zatrudnienia pozwalających, by „każdy na podstawie swej pracy [...] mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi”¹⁰¹.

W makroskali Brazylii na przykład udało się w latach 1981-2005 ograniczyć aż o połowę liczbę osób cierpiących w tym kraju wskutek ubóstwa, a stało się to dzięki zarzuceniu paradygmatu neoliberalnego oraz inwestycjom w edukację i opiekę społeczną¹⁰². Generalnie kluczem jest rozpoznanie, jakie środki okazały się skuteczne na obszarach, gdzie udało się zredukować ubóstwo. Podsumowując, trzeba stwierdzić, że papież Franciszek słusznie potępia naiwny optymizm charakteryzujący przekonanie, że rynek jako taki jest w stanie zmniejszyć ludzką nędzę. Globalna gospodarka rynkowa nie jest autonomicznym bytem, którego mechanizmy spontanicznie wytworzą dobro wspólne, jak często utrzymują neoliberalowie. Nie jest też ona jednak ślepą siłą

⁹⁸ Zob. The Working Poor Families Project, *About the Working Poor Families Project*, <http://www.workingpoorfamilies.org/about/>; Economic Policy Institute, *The Agenda to Raise America's Pay*, <http://www.epi.org/pay-agenda/>.

⁹⁹ Zob. S n a r r, dz. cyt.

¹⁰⁰ Na temat spółdzielni Mondragón por. W.T. C a v a n a u g h, *Being Consumed: Economics and Christian Desire*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2008, s. 27n. Szerzej na temat zalet projektów własności pracowniczej por. G. A l p e r o v i t z, *America Beyond Capitalism: Reclaiming Our Wealth, Our Liberty, and Our Democracy*, J. Wiley, Hoboken, New Jersey, 2005, s. 81-89; D o r r i e n, *Social Ethics in the Making*, s. 683-688.

¹⁰¹ J a n P a w e ł I I, Encyklika *Laborem exercens*, nr 14. Dalsze słowa w tym fragmencie brzmią: „Drogą do osiągnięcia takiego celu mogłaby być droga połączenia, o ile to jest możliwe, pracy z własnością kapitału”.

¹⁰² Zob. *Fighting Poverty in Emerging Markets: The Gloves Go On, Lessons from Brazil, China and India*, „The Economist” z 26 XI 2009, <http://www.economist.com/node/14979330>.

niszczycielską, która w niekontrolowany sposób rujnuje los populacji świata. Wybory, których dokonuje człowiek – wybory moralne – zawsze określać będą sposób, w jaki funkcjonuje gospodarka rynkowa. Należy zatem wskazywać na te strategie i praktyki, które – podjęte przez rządy, organizacje pozarządowe, korporacje i liderów biznesu – doprowadziły do zwiększenia dobrostanu człowieka i jego środowiska naturalnego, należy je naśladować, dostosowywać do lokalnych warunków i bronić ich przed atakami „fundamentalistów rynku”¹⁰³.

POJMOWANIE WOJNY I POKOJU PO 11 WRZEŚNIA 2001 ROKU

Obok kwestii sprawiedliwości gospodarczej chrześcijańska etyka społeczna podejmuje z coraz większą uwagą również problemy dotyczące wojny i pokoju. W pierwszej połowie dwudziestego wieku ważne teksty na temat wojny pisali wybitni etycy, jak John C. Ford SJ, H. Richard Niebuhr i Reinhold Niebuhr¹⁰⁴. J. Bryan Hehir podkreśla, że w Stanach Zjednoczonych przez długie lata utrzymywał się brak zainteresowania kwestią wojny sprawiedliwej i teorii tej nie rozwijano. Odrodzenie tej tradycji myślenia i jej dogmatów nastąpiło dopiero w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, a zainteresowanie amerykańskich środowisk akademickich tą tematyką ożywiły w dużym stopniu wydarzenia historyczne, które miały miejsce po roku 1950¹⁰⁵. Wojna w Wietnamie, wyścig zbrojeń nuklearnych i wojna w Zatoce Perskiej skłoniły myślicieli takich, jak John Courtney Murray, Paul Ramsey i James Turner Johnson, do zrewidowania wyznawanych przez nich teorii wojny sprawiedliwej. Jak na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku wskazywał Richard B. Miller, od tamtego czasu zaznaczają się też różnice zdań między poszczególnymi myślicielami co do zasad wojny sprawiedliwej, ich natury i stosowalności, a także co do samej użyteczności tej teorii etycznej

¹⁰³ Papieże mówią w tym kontekście o idolatrii rynku, równoznacznej z tym, co inni określają mianem rynkowego fundamentalizmu. Stan G. Duncan definiuje to ostatnie pojęcie jako „niewolnicze trzymanie się zasad wolnego rynku, jak gdyby były one nienaruszalnymi dogmatami” (S.G. Duncan, *The Greatest Story Oversold: Understanding Economic Globalization*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010, s. 44), określając je zarazem jako rodzaj „nowej wiary religijnej” (tamże). Na temat fundamentalizmu rynkowego por. Rieger, dz. cyt., s. 14-24; zob. też: Sander, dz. cyt.

¹⁰⁴ Szerzej na ten temat zob. *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, red. A.F. Holmes, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2005; por. R.B. Miller, *Introduction*, w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, red. R.B. Miller, John Knox Press–Westminster, Louisville, Kentucky, 1992, s. xvii.

¹⁰⁵ Por. J.B. Hehir, *Just War Theory in a Post Cold-War World*, „Journal of Religious Ethics” 20(1992) nr 2, s. 239n.

oraz w kwestii dopuszczalności opowiadania się przez chrześcijan za tą teorią wobec najnowszych zmian w sposobie prowadzenia wojen¹⁰⁶.

Na kwestiach tych etycy chrześcijańscy zaczęli się po raz kolejny koncentrować po 11 września 2001 roku. Niewątpliwie wykonali oni twórczą i ważną pracę nad etyką odrzucenia przemocy i budowy pokoju¹⁰⁷. Ponadto wypowiadali się na temat nowych zagadnień, jak moralna niedopuszczalność torturowania domniemyanych terrorystów¹⁰⁸, i debatowali nad dopuszczalnością moralną wykorzystywania dronów do zabijania wrogów z dużej odległości¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Richard B. Miller, rzecznik teorii wojny sprawiedliwej, twierdzi, że mimo rosnącego zainteresowania tradycją wojny sprawiedliwej i coraz szerszej wiedzy na jej temat, konsens co do liczby, sensu i relatywnej wagi jej kryteriów nadal pozostaje iluzoryczny (por. Miller, dz. cyt., s. xvii). Miller popiera swoje stwierdzenie przykładami (por. tamże).

¹⁰⁷ Zob. np. E. S a s a r a n M c C a r t h y, *Becoming Nonviolent Peacemakers: A Virtue Ethic for Catholic Social Teaching and U.S. Policy*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2012; G. S c h l a b a c h, *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007; R.J. S c h r e i t e r, R.S. A p p l e b y, G.F. P o w e r s, *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010; R.J. S i d e r, *Nonviolent Action: What Christian Ethics Demands but Most Christians Have Never Really Tried*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 2015; G.H. S t a s s e n, *Just Peacemaking: The New Paradigm for the Ethics of Peace and War*, Pilgrim Press, Cleveland 2008; J.H. Y o d e r, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2009; J.P. L e d e r a c h, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2005. Na temat teorii sprawiedliwego pokoju por. M. A l l m a n, *Who Would Jesus Kill?: War, Peace, and the Christian Tradition*, Saint Mary's Press, Winona, Minnesota, 2008, s. 239–252.

¹⁰⁸ Na temat stosowania tortur zob. np. *Religious Faith, Torture, and Our National Soul*, red. D.P. Gushee, J. Hickman Zimmer, J.D. Zimmer, Mercer University Press, Macon, Georgia, 2010; Ch.E. G u d o r f, *Feminist Approaches to Religion and Torture*, „Journal of Religious Ethics” 39(2011) nr 4, s. 613–621; W.T. C a v a n a u g h, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell Publishers, Oxford–Malden 1998; J. P e r r y, *Torture: Religious Ethics and National Security*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2005; D. C o l e, *Torture and Just War*, „Journal of Religious Ethics” 40(2012) nr 1, s. 26–51; D.S. J e f f r e y s, *Spirituality and the Ethics of Torture*, Palgrave Macmillan, New York 2009; N.A. Z e h r, *Moral Landscapes and Ethical Vistas: American Responses to the War on Terror*, „Journal of Religious Ethics” 41(2013) nr 3, s. 514–539; K.R. H i m e s, *Why Is Torture Wrong?*, „Journal for Peace and Justice Studies” 21(2011) nr 2, s. 42–55. Zdziwienie może budzić fakt, że niektórzy katolicy usiłują uzasadnić dopuszczalność tortury nazywanej waterboarding (zob. Ch. B l o s s e r, *Catholic Advocacy of Torture: A Teaching Moment for Catholic Bishops?*, „First Things” z 2 XII 2010, <http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2010/02/catholic-advocacy-of-torture-a-teaching-moment-for-the-catholic-bishops>; M. O p p e n h e i m e r, *Defender of Waterboarding Hears from Critics*, „New York Times” z 26 II 2010, http://www.nytimes.com/2010/02/27/us/27beliefs.html?_r=0).

¹⁰⁹ Na temat wykorzystywania dronów zob. M.E. O' C o n n e l l, *Flying Blind: U.S. Combat Drones Operate Outside International Law*, „America” z 15 III 2010, <http://americamagazine.org/issue/729/article/flying-blind>; t a ż, *Unlawful Killing with Combat Drones: A Case Study of Pakistan, 2004–2009*, „Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper” 2010, nr 09–43, [athttp://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1501144](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1501144); por. D e l a T o r r e, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 103; zob. P.T. M c C o r m i c k, *Attack of the Drones*, „U.S. Catholic”

Skoncentruję się jednak na tylko jednym dotkliwym problemie, który pojawił się po 11 września 2001 roku, a mianowicie na kwestii, czy wojnę prewencyjną można uznać za wojnę sprawiedliwą.

Na poziomie podstawowym wszyscy współcześni teoretycy wojny sprawiedliwej zgadzają się, że wojnę należy rozpocząć, jeśli można w ten sposób powstrzymać zagrożenie dla pokoju i sprawiedliwości oraz chronić prawa człowieka. W przeciwieństwie do św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu¹¹⁰ większość dzisiejszych teoretyków twierdzi jednak, że wojna nie może być aktem odwetu ani też aktem imperialistycznej agresji. Różnica zdań ujawnia się natomiast, kiedy podejmujemy namysł nad tym, jakie rodzaje zagrożenia dla pokoju, sprawiedliwości i podstawowych praw człowieka uzasadniają rozpoczęcie wojny. Teoretycy wojny sprawiedliwej spierają się w szczególności o to, czy sprawiedliwa jest wyłącznie wojna obronna, będąca odpowiedzią na akt agresji. Kilku opiniotwórczych teoretyków wojny sprawiedliwej stwierdza, że wojna uprzedzająca, a czasami nawet wojna prewencyjna mieści się w kategoriach wojny sprawiedliwej. Inni etycy chrześcijańscy oraz Konferencja Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki odrzucają jednak tę interpretację wojny prewencyjnej i w większości przypadków kwestionują zasadność uprzedzających ataków¹¹¹.

Zgodnie z przyjmowaną powszechnie typologią, którą wprowadził Michael Walzer, wojny uprzedzające prowadzone są w odpowiedzi na „dostatecznie wysokie” zagrożenie. Walzer określa poziom zagrożenia, wymieniając następujące warunki: (1) istniejąca w danej chwili jawna intencja wyrządzenia

70(2005) nr 8, s. 46-48; D. Swanson, *Drones for Christ*, „Sojourners Magazine” 2013, nr 7, s. 16-19; M.J. Allman, T.L. Winright, *Obama's Drone Wars: A Case to Answer*, „The Tablet” z 18 VIII 2012, s. 6n.; K.R. Himes OFM, *Targeted Killing and the Ethics of Drone Warfare*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2015.

¹¹⁰ Zob. Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, w: *War and Christian Ethics*, s. 64 (por. św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, w: tenże, „*Przeciw Faustusowi*”. „*Przeciw Sekundynowi*”, tłum. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, ATK, Warszawa 1991, s. 153-160); św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1 (por. tenże, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch i in., t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Głazewski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1967, s. 235-238).

¹¹¹ Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych posłużyła się tym sformułowaniem w głośnym liście pasterskim z roku 1983, zatytułowanym *The Challenge of Peace* [„Wyzwanie pokoju”] (zob. United States Catholic Conference of Bishops, *The Challenge of Peace*, w: *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, red. D.J. O'Brien, T.A. Shannon, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, nr 120, s. 518). Na ten temat zob. też: H.D. Baer, J.E. Capizzi, *Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethic*, „Journal of Religious Ethics” 33(2005) nr 1, s. 119-137. Autorzy, którzy nie zgadzają się z tym poglądem, przywołują Jamesa Childressa, Lisę Sowle Cahill i Richarda Millera jako zwolenników „tezy o przypuszczalnej agresji” (zob. T.L. Winright, *The Liturgy as a Basis for Catholic Identity*, *Just War Theory, and the Presumption against War*, w: *Catholic Identity and the Laity*, red. T. Muldoon, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2009, s. 134-151).

krzywdy; (2) jawne, aktywne przygotowania do jej wyrządzenia; (3) sytuacja, w której oczekiwanie przyczyni się do znacznego wzrostu zagrożenia dla terytorialnej integralności i politycznej niezależności państwa¹¹². Wojny prewencyjne mają natomiast na celu próbę rozwiania zagrożeń, które nie są nieuchronne, ale mogą negatywnie wpłynąć na bezpieczeństwo państwa w jakimś momencie w przyszłości¹¹³. Chociaż różne stanowiska myślicieli chrześcijańskich co do tych kwestii rysowały się wyraźnie jeszcze przed 11 września 2001 roku, wojna w Iraku rozbieżność tę ukazała szczególnie ostro¹¹⁴. Ciesząc się intelektualnym szacunkiem propagatorka teorii wojny sprawiedliwej Jean Bethke Elshtain twierdziła na przykład, że posiadanie przez Irak broni masowej zagłady przedstawiało „najwyższe ryzyko”. Chociaż wysuwała ona dowody na to, że Irak broń taką posiadał, nigdzie w swojej argumentacji nie wykazała nieuchronności wykorzystania owej broni przez to państwo. W kategoriach typologii wprowadzonej przez Walzera opisywała ona jednak wojnę prewencyjną w Iraku jako *casus belli*¹¹⁵. W podobny sposób Michael Novak orzekł, że wojna w Iraku nie miała charakteru prewencyjnego, Saddam Husajn stwarzał bowiem zagrożenie, które co prawda nie spełniało warunku jawności, ale było nieuchronne¹¹⁶. Możliwość, że Husajn współpracował z terrorystami w celu wykorzystania broni chemicznej i biologicznej do masowego zniszczenia głównych metropolii Zachodu, plasowała się – mówiąc słowami Novaka – „gdzieś między 0 a 10”¹¹⁷. Chociaż wskazywałoby to na rzeczywiste zagrożenie, ten rodzaj prawdopodobieństwa na pewno nie wpisuje się w definicję wojny uprzedzającej sformułowaną przez Walzera. A zatem również Novak usprawiedliwiał wojny prewencyjne, chociaż twierdził, że tego nie czyni. Co więcej, mówił, że w sytuacjach takich, jak ta dotycząca Iraku rządzonego przez Husajna, obalenie reżimu można interpretować jako przyczynę wojny sprawiedliwej¹¹⁸. George Weigel ze swojej strony twierdził zaś, że przyczyna wojny sprawiedliwej, jaką jest obrona przed agresją, musi obejmo-

¹¹² M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 2006, s. 80n. Walzer usprawiedliwia wojnę uprzedzającą, ale nie usprawiedliwia wojny prewencyjnej.

¹¹³ Por. tamże, s. 75-80.

¹¹⁴ Helmut D. Baer i Joseph Capizzi piszą, że w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku James Turner Johnson odrzucał tezę o przypuszczalnej agresji jako uzasadnienie wojny sprawiedliwej (por. Baer, Capizzi, dz. cyt., s. 125).

¹¹⁵ Por. J.B. Elshtain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, Basic Books, New York 2003, s. 185-90.

¹¹⁶ Zob. M. Novak, „*Asymmetrical Warfare*” and *Just War*, „National Review” z 10 VII 2003, <http://www.nationalreview.com/article/205864/asymmetrical-warfare-just-war-michael-novak>.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Por. tamże.

wać „działania zbrojne w celu odebrania państwom bandyckim”¹¹⁹ możliwości dokonywania zniszczenia za pomocą broni masowej zagłady. Weigel pragnie zatem wykluczyć możliwość takiego scenariusza, pozbawiając państwa bandyckie możliwości posługiwania się bronią masowej zagłady. Również on mówi o przyszłych, nie zaś aktualnych zagrożeniach, a więc zachęca do przyjęcia takiego rozumienia przyczyny wojny sprawiedliwej, które pozwoli objąć tym pojęciem wojny prewencyjne.

W roku 2003 ponad setka etyków chrześcijańskich, w tym Miguel De La Torre, Stanley Hauerwas i Shawn Casey, wyraziła we wspólnym oświadczeniu swoją niezgodę na wyprzedzającą wojnę przeciwko Irakowi, tym samym opowiadając się przeciwko Weiglowi, Novakowi, Elshtain oraz administracji Busha¹²⁰. Przytaczając słowa Katechizmu Kościoła Katolickiego, bp Wilton D. Gregory zadeklarował wówczas, że aby usprawiedliwić wojnę, szkoda, której dopuszcza się agresor, musi być „długotrwała, poważna i niezaprzeczalna” (nr 2309)¹²¹. W przeciwieństwie do Elshtain, Novaka i Weigla biskupi twierdzili, że zagrożenie, które stwarzał Husajn, nie miało takiego charakteru¹²². Bezpośrednio sprzeciwiali się także tendencji do „dramatycznego rozszerzania” „tradycyjnego” pojmowania przyczyny wojny sprawiedliwej, zmierzającą do objęcia tym pojęciem również wojny wyprzedzającej i prewencyjnej, prowadzonej „w celu obalenia reżimów lub zapobieżenia rozprzestrzenianiu broni masowej zagłady”¹²³. Również protestancki teolog George Hunsinger twierdził, że wojna w Iraku stanowi naruszenie zasad wojny sprawiedliwej, i dowodził, że „historycznie” przyczynę wojny sprawiedliwej ograniczano do przypadków: „(a) samoobrony, (b) przeciwdziałania agresji, (c) ostateczności”¹²⁴. W przeciwieństwie do biskupa Gregory’ego jednak Hausinger wyraźnie stwierdza, że samoobrona może objąć uderzenia wyprzedzające, ale wyprzedzenie jest usprawiedliwione jedynie w reakcji na atak zaplanowany w najbliższej przyszłości¹²⁵. Etyk katolicki Mark Allman przyznaje, że teoria wojny sprawiedliwej od dawna przyzwalała na prowadzenie wojny wyprze-

¹¹⁹ G. Weigel, *Moral Clarity in a Time of War*, w: *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, s. 385.

¹²⁰ Por. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 106.

¹²¹ Zob. Bp W.D. Gregory, *Letter to President Bush on Iraq*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/middle-east/iraq/letter-to-president-bush-from-bishop-gregory-on-iraq-2002-09-13.cfm>. Zob. też: Catholic Church. National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, w: *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, red. D.J. O'Brien, T.A. Shannon, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992, nr 86, s. 512.

¹²² Por. Gregory, dz. cyt.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ G. Hunsinger, *Iraq: Don't Go There*, „Christian Century” z 14-27 VIII 2002, s. 10.

¹²⁵ Por. tamże.

dzającej, ale uznaje wojny prewencyjne za wynik „postawy politycznego realizmu, preferującej rozwiązania militarne, jakkolwiek przyobleczone w szatę samoobrony”¹²⁶. Jego zdaniem administracja Busha zmierzała do usprawiedliwienia prewencyjnego użycia siły.

Jasne jest zatem, że nadal utrzymują się różnice zdań w kwestii tego, czy wojny prewencyjne i (lub) uprzedzające można uznać za wszczęte w sposób sprawiedliwy, i czy akt agresji może być przyczyną wojny sprawiedliwej. Obok tej debaty toczy się również inna, niektórzy twierdzą bowiem, że prowadzenie wojny sprawiedliwej nie jest wcale równoznaczne z walką z niesprawiedliwością¹²⁷. Innymi słowy, angażowanie się w wojnę po prostu na zasadzie samoobrony, pozbawione troski o sprawiedliwy porządek po zakończeniu walki zbrojnej, nie mieści się ich zdaniem w granicach definicji wojny sprawiedliwej¹²⁸. Inni etycy chrześcijańscy dodają, że właściwą odpowiedzią na akty terroryzmu, jak te dokonane 11 września 2001 roku, powinno być dochodzenie policyjne, nie zaś wojna. Podejście takie skutkowałoby współpracą Stanów Zjednoczonych z innymi państwami, zmierzającą do postawienia terrorystów przed wymiarem sprawiedliwości w sposób podobny do tego, w jaki policja doprowadza tam przestępców na terenie danego kraju¹²⁹.

KILKA PILNYCH KWESTII WYMAGAJĄCYCH NIEUSTANNEJ UWAGI

Na zakończenie niniejszych rozważań chciałbym krótko wskazać na inne kwestie, które przyciągają uwagę chrześcijańskich etyków społecznych w Sta-

¹²⁶ A l l m a n, dz. cyt., s. 214n.

¹²⁷ Por. G.E.M. A n s c o m b e, *The Justice of the Present War Examined*, w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, s. 129.

¹²⁸ W tym duchu Michael Walzer domaga się poszerzenia teorii wojny sprawiedliwej, tak aby jej zakres obejmował ius post bellum czy też sprawiedliwość po wojnie. Utrzymuje on, że niedawne doświadczenia związane z powojennym chaosem w Kosowie, Timorze Wschodnim oraz Iraku dowodzą konieczności wprowadzenia tego rodzaju zmiany do teorii wojny sprawiedliwej (por. M. W a l z e r, *Arguing About War*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2005, s. xiii). Szerzej na temat ius post bellum w najnowszej myśli chrześcijańskiej zob. M. A l l m a n, T.L. W i n r i g h t, *After the Smoke Clears: The Just War Tradition and Post War Justice*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010; A l l m a n, dz. cyt., K. H i m e s, *Intervention, Just War and U.S. National Security*, „Theological Studies” 65(2004) nr 1, s. 154-157. Na temat ius post bellum w przypadku Iraku zob. J.B. E l s h t a i n, *Tightly Tied to the New Iraq*, „Foreign Policy” z 21 X 2009, <http://foreignpolicy.com/2009/10/21/tightly-tied-to-the-new-iraq/>; G. W e i g e l, *Just War and Iraq Wars*, „First Things” 2007, nr 4, s. 14-20 (zob. <http://www.firstthings.com/article/2007/04/just-war-and-iraq-wars>).

¹²⁹ Zob. T.L. W i n r i g h t, *Just Cause and Preemptive Strikes in the War on Terrorism: Insights from a Just Policing Perspective*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 26(2006) nr 2, s. 157-181. Szerzej na temat tego podejścia zob. S c h l a b a c h, dz. cyt.

nach Zjednoczonych i domagają się dalszej refleksji. W istocie wiele jest ważnych problemów, nad którymi się dyskutuje i nad którymi trzeba dyskutować, tutaj jednak skupię się na dwóch spośród nich.

W okresie ostatnich kilku lat pojawiły się trudne pytania dotyczące sposobów ochrony prawa do wolności religijnej i wolności sumienia wszystkich obywateli w pluralistycznym państwie demokratycznym. Problem wolności religijnej pojawił się na przykład w związku z pytaniem, czy chrześcijańscy pracodawcy powinni spełniać wszystkie wymogi prawa federalnego, a konkretnie ustawy o dostępie do opieki zdrowotnej – Affordable Care Act, która nakazuje, by ubezpieczenie zdrowotne obejmowało finansowanie antykoncepcji. Niektóre Kościoły chrześcijańskie (a także część chrześcijańskich pracodawców indywidualnych) próbowały odwoływać się do sądów, broniąc swoich praw i domagając się, by chrześcijanie nie musieli współuczestniczyć w czymś, co uważają za moralnie niedopuszczalne. Administracja Obamy zaproponowała wówczas kompromis, który miał pozwolić na uniknięcie problemu, a polegał na tym, że koszt antykoncepcji, jeśli pracodawca odmówiłby jej sfinansowania, zostałby pokryty z funduszu ubezpieczyciela. Administracja Obamy twierdziła, że strategia ta pozwoli przeciwnikom pierwotnego rozwiązania uniknąć obowiązku finansowania świadczenia łączącego się ich zdaniem ze złem moralnym, a jednocześnie przyczyni się do wzrostu dobra wspólnego dzięki ograniczeniu chorób przekazywanych drogą płciową i zmniejszeniu liczby niechcianych ciąż. Krytycy tego rozwiązania nadal są jednak zdania, że nie eliminuje ono ich udziału w ułatwianiu dostępu do antykoncepcji, której pewne formy uważają oni nawet za działania poronne¹³⁰.

Problem ten sprawił, że uznani etycy chrześcijańscy, jak Cathleen Kaveny, David Hollenbach SJ, Michael Moreland, David L. Schindler i David Gushee, ponownie włączyli się w debatę nad skomplikowanymi kwestiami dotyczącymi wolności religijnej w pluralistycznym państwie demokratycznym¹³¹. Ze względu na ramy niniejszych rozważań trudno obszernie zaprezentować ich argumentację, ale zwięźle można powiedzieć, że w debacie tej chodzi o to, czyją wolność religijną i czyją wolność sumienia należy chronić w sytuacji, gdy podnoszone są konkurujące ze sobą roszczenia wyrastające z różnych

¹³⁰ Zob. W.A. Galston in., *The Bishops & Religious Liberty*, „Commonweal” z 30 V 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>.

¹³¹ Zob. D. Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, „Journal of Moral Theology” 1(2012) nr 1, s. 69-91; D. Hollenbach, T.A. Shannon, *A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church's Rights and the Rights of All*, „America” z 5 III 2012, <http://americamagazine.org/issue/5131/article/balancing-act>; Galston in. dz. cyt.; D.L. Schindler, *The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the „Phony” Argument of the „New York Times”*, „Communio” 38(2011) nr 4, s. 523-547; D. Gushee, *Do For-Profit Corporations Have Religious Liberties?* (8 IV 2014), <http://baptistnews.com/news/item/28547-do-for-profit-corporations-have-religious-liberties>).

tradycji religijnych i (lub) z różnych sądów sumienia. W jakich okolicznościach prawo do swobodnego praktykowania religii może zostać ograniczone w celu ochrony praw innych ludzi? Czy szkoła katolicka w sposób właściwy skorzystała z prawa do wolności religijnej, zwalniając nauczycielkę, która zaszła w ciążę pozamałżeńską (co naruszyło klauzulę moralności obecną w jej umowie o pracę)?¹³² Być może nie ma praw dla błędu, ale – jak twierdzi kardynał Angelo Scola – „osoba ma prawa, nawet jeśli tkwi w błędzie”¹³³. Naruszeń praw pracowniczych, takich jak prawo, by nie zostać zwolnionym z pracy bez powodu, nie powinno się usprawiedliwiać wolnością religijną¹³⁴.

Tradycja katolicka wypracowała zasady relacji między prawem moralnym a prawem cywilnym oraz zasady postępowania w przypadkach, w których artykuły wiary katolickiej wchodziły w konflikt z uprawnieniami obywateli. Zasady te nie określają, że każdy przypadek, w którym prawo stanowione stoi w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, stwarza „bezpośrednie zagrożenie dla wolności religijnej katolików”¹³⁵. Od czasów Augustyna, poprzez czasy Tomasza, a także później, w czasach Soboru Watykańskiego II, Kościół katolicki nigdy nie twierdził, że całość prawa moralnego (ujętego w jego nauczaniu moralnym) musi znaleźć odzwierciedlenie w prawie stanowionym, i o tym właśnie elemencie tradycji katolickiej w debatach nad wolnością religijną należy pamiętać. Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdza, że prawo może ograniczać wolność, kiedy zagrożony jest porządek publiczny, ale „należy zachować w społeczeństwie praktykę nieuszczerplonej wolności, według której wolność powinna być człowiekowi przyznana w możliwie największym zakresie, a ograniczana tylko wtedy, gdy i na ile jest to konieczne”¹³⁶. Utrzymywanie równowagi między prawem do wolności religijnej a wymogami publicznego porządku (przy czym równowagę tę trzeba pojmować w odniesieniu do prawdy o osobie ludzkiej) wymaga cierpliwości, dialogu, dobrej woli i roztropnego myślenia ze strony wszystkich zainteresowanych. Pojęcie porządku publicznego obecne w *Dignitatis humanae* wyznacza sferę, w której ustawy muszą odzwierciedlać pełnię nauczania moralnego Kościoła. Jednakże określenie, co stanowi prawdziwe zagrożenie dla sprawiedliwości, spokoju społecznego

¹³² Zob. M. Clark, *Truly Scandalous: Fired for Choosing Life*, „Millennial” z 6 II 2014, <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>.

¹³³ A. Scola, *The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 321.

¹³⁴ Szerzej na ten temat zob. Zob. G.J. Beyer, *Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism*, „National Catholic Reporter” z 15 II 2012, <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>.

¹³⁵ Hollenbach, Shannon, dz. cyt., s. 25.

¹³⁶ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 7, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 415.

i moralności (a zatem domaga się całkowitego zakazu), łączy się z koniecznością wydania sądu roztropnościowego i często wywołuje kontrowersje¹³⁷.

Na całym świecie istnieją dziś realne zagrożenia dla wolności religijnej¹³⁸. Jak jednak w ostatnim czasie mówił arcybiskup Chicago Blase J. Cupich, „nie każde roszczenie do wolności religijnej jest prawomocne”¹³⁹. Ci, którzy szczerze pragną ją chronić, muszą umieć rozpoznawać przypadki, w których wcale nie jest ona naruszana. W Stanach Zjednoczonych na przykład kilka uczelni katolickich, stowarzyszenie college’ów i uniwersytetów katolickich (ang. Association of Catholic Colleges and Universities) oraz stowarzyszenie jezuickich college’ów i uniwersytetów (ang. Association of Jesuit Colleges and Universities) twierdzi, że ich prawo do wolności religijnej wyłącza je spod władzy krajowej rady do spraw relacji z pracownikami (ang. National Labor Relations Board – NLRB)¹⁴⁰. Zgodnie z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń na rzecz pracujących [...] bez narażania się na niebezpieczeństwo represji” należy do „fundamentalnych praw osoby”¹⁴¹. Trudno zatem wyobrazić sobie, dlaczego w świetle *Dignitatis humanae* uznanie związków zawodowych miałoby naruszać wolność religijną uczelni katolickich. Deklaracja słusznie upomina się o wolność głoszenia Ewangelii przez Kościół¹⁴². Zgodnie z jego nauczaniem społecznym jedną z ważnych składowych tej ewangelizacji jest krzewienie sprawiedliwości i praw człowieka przysługujących wszystkim ludziom¹⁴³. Błędem logicznym byłoby zatem twierdzić, że państwo, które zobowiązuje katolicką instytucję do tego, by przestrzegała swojego własne-

¹³⁷ Por. Beyer, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 41-46 (<http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2/>); Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 89; zob. Schindler, dz. cyt.

¹³⁸ Zob. Scola, dz. cyt.

¹³⁹ Abp B.J. Cupich, *Address to the Chicago Federation of Labor* (Chicago, 17 IX 2015), <http://www.archdioceseofchicago.org/person/cupich/pdf/LaborUnionAddress091715.pdf>, s. 7.

¹⁴⁰ Zob. S. Stabile, *Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities*, „Pepperdine Law Review” 39(2013) nr 5, s. 1317-1345; M. Rhode, *Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union*, „National Catholic Reporter” z 25 IV 2014, <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>.

¹⁴¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 68, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 583.

¹⁴² Zob. *Dignitatis humanae*, nr 13, s. 419.

¹⁴³ Zob. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 13, 14, 27, 29, 31, 41; Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nry 5, 54; Benedykt XVI, *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011, Watykan, 6 I 2011), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 3, s. 6-8; Franciszek, dz. cyt., nr 176-187; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 62-67, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html.

go nauczania, narusza jej wolność religijną. W istocie nadzór krajowej rady do spraw relacji z pracownikami, łączący się z orzeczeniem, czy uczelnia katolicka jest „instytucją religijną” zasługującą na wyłączenie z obowiązku przestrzegania prawa pracy, może stanowić nadmierną interwencję rządu. Problemu tego można jednak uniknąć, pozwalając na zorganizowanie wśród pracowników – bez interwencji krajowej rady do spraw relacji z pracownikami – wolnych i uczciwych wyborów w celu podjęcia decyzji, czy w zakładzie pracy powstanie związek zawodowy¹⁴⁴. W przygotowywanej obecnie książce twierdzą, że generalnie rzecz biorąc, uczelnie katolickie muszą w znacznie większym stopniu włączać nauczanie społeczne Kościoła w sposób traktowania swoich pracowników oraz we wszelką instytucjonalną politykę i praktykę, którą stosują¹⁴⁵.

Jeszcze inny pilny problem łączy się z prawem do życia i karą śmierci. Jan Paweł II potępiał „kulturę” śmierci i potwierdzał, że prawo do życia przysługuje wszystkim ludziom od poczęcia do naturalnej śmierci. Nawoływał również do zawieszenia kary ostatecznej za przestępstwa nią zagrożone¹⁴⁶. Wielokrotnie wyrażana przez niego krytyka kary śmierci w znacznym stopniu przyczyniła się do wzrostu sprzeciwu wobec jej stosowania i zainspirowała ewolucję nauczania Kościoła katolickiego na ten temat¹⁴⁷. Wydawałoby się, że Jan Paweł II w sposób wyraźny sformułował swój sprzeciw, mówiąc: „Raz jeszcze kieruję apel do wszystkich rządzących, aby dążyli do międzynarodowego porozumienia, które pozwoli znieść karę śmierci, jako że «przypadki, w których zabicie winowajcy jest absolutnie konieczne, są dziś bardzo rzadkie, a może nawet nie istnieją w praktyce» (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2267)”¹⁴⁸. Kard. Avery Dulles oraz inni interpretatorzy myśli papieskiej twierdzili jednak, że Papież zatrzymał się w pół drogi w obronie prawa do

¹⁴⁴ Zob. P. Schmidt, *Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges*, „The Chronicle of Higher Education” z 9 XII 2013, <http://chronicle.com/article/Adjuncts-Test-Faith-of/143493/>; Stable, dz. cyt.

¹⁴⁵ Zob. G.J. Beyer, *Solidarity or Status Quo? Catholic Social Teaching and The Mission of Catholic Higher Education* (w przygotowaniu). Zob. też: tenże, *Labor Unions, Adjuncts, and the Mission and Identity of Catholic Universities*, „Horizons” 42(2015) nr 1, s. 1-37.

¹⁴⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nry 27, 40, 56.

¹⁴⁷ O ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na temat kary śmierci zob. E.Ch. Bruggier, *The Catholic Moral Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, red. V. Schieber, T. Conway, D. Matzko McCarthy, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2013, s. 113-125; tenże, *The Church and Capital Punishment in the Modern Period*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 126-136; Msgr. S.W. Swetland, *The Catechism in Historical Perspective*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 137-148; tenże, *The Death Penalty in the Catechetical Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 149-162.

¹⁴⁸ Jan Paweł II, *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Watykan, 12 XII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 2, s. 12.

życia zabójców, potwierdzając, że „w niektórych przypadkach”¹⁴⁹ państwo ma teoretycznie prawo dokonywać egzekucji przestępców. Katolicy politycy i sędziowie wykorzystują tę domniemaną „furtkę” w celu usprawiedliwiania swojej władzy pozwalającej im odbierać życie przestępcom¹⁵⁰.

Etycy chrześcijańscy oraz abolicjoniści podjęli jednak wspólny wysiłek na rzecz wyeliminowania kary śmierci, a ich działalność prowadzona jest w formie tak analiz o charakterze intelektualnym, jak i akcji publicznej. Różne grupy, na przykład Murder Victims' Families for Human Rights (rodziny ofiar morderców działające na rzecz praw człowieka), które opowiadają się za odejściem od stosowania kary głównej, dają wielkie świadectwo wyzwolenia, jakie przynosi ewangeliczne wezwanie do przebaczenia. The Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty (katolicka sieć na rzecz zniesienia kary śmierci) tworzy specjalne programy edukacyjne, prowadzi działalność publiczną i lobbuje polityków¹⁵¹. Świadomość społeczną dotyczącą potworności kary śmierci w największym zapewne stopniu podniosła osobista historia s. Helen Prejean, kapelana oczekujących na wykonanie tego wyroku, opowiedziana w filmie *Przed egzekucją*, a także w jej książkach, artykułach i wypowiedziach publicznych.

Również intelektualiści chrześcijańscy przyczyniają się do spadku poparcia dla kary głównej¹⁵². Etycy katolicy utrzymują, że Kościół nie akceptuje kary śmierci ani w teorii, ani w praktyce. Nawet na poziomie zasad zezwala bowiem jedynie na „uprawnioną obronę” (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2263). Dlatego też przypadki, w których konieczna jest obrona publiczna przed niesprawiedliwym agresorem (zob. tamże, nr 2263-2267), omówione zostały w katechizmie w rozdziale zatytułowanym „Poszanowanie dla życia ludzkiego”. Kościół zezwala na tego rodzaju obronę przed niesprawiedliwym agresorem jedynie w ostateczności, to znaczy, gdy nie istnieją żadne inne środki¹⁵³. Teolog moralny E. Christian Brugger skrupulatnie przeanalizował ewolucję nauczania Kościoła w tej kwestii, aż do jego obecnego stanowiska¹⁵⁴.

¹⁴⁹ A. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, s. 369. Zob. też: T. Ś l i p k o SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

¹⁵⁰ Zob. G. J. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*, „National Catholic Reporter” z 3 X 2011, <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>.

¹⁵¹ Zob. Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty, <http://catholicsmobilizing.org/>.

¹⁵² Chociaż popiera ją nadal około 60% Amerykanów, od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku zmniejszyło się ono o 20%. Zob. Death Penalty Information Center, <http://deathpenaltyinfo.org/national-polls-and-studies#gallup2014>.

¹⁵³ Zob. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*.

¹⁵⁴ Zob. E. Ch. B r u g g e r, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2014; t e n ż e, *Rejecting the Death Penalty: Continuity*

Mówiąc zwięźle, nauczanie Kościoła katolickiego zabrania stosowania kary śmierci w państwach takich, jak Stany Zjednoczone oraz w innych krajach, gdzie trudno sobie wyobrazić, by ktoś znajdujący się już w więzieniu mógł aż do czasu egzekucji i w jej chwili stać się niesprawiedliwym agresorem stwarzającym zagrożenie dla społeczeństwa¹⁵⁵.

Inni myśliciele chrześcijańscy opowiadali się zdecydowanie przeciwko karze śmierci na gruncie teologicznym, socjologicznym i moralnym¹⁵⁶. We wrześniu 2011 roku egzekucja Troya Davisa, który – zdaniem licznych ekspertów – został skazany niesłusznie, bez wystarczających dowodów, spowodowała, że niemal 400 katolickich uczonych wydało oświadczenie nawołujące do moratorium na wykonywanie wyroków śmierci¹⁵⁷. Teologowie protestancy wydali podobne oświadczenie, które podpisało ponad 450 pracowników naukowych, kapłanów i biskupów¹⁵⁸. W ostatnim czasie redakcje czterech głównych gazet katolickich: „America”, „National Catholic Register”, „National Catholic Reporter” i „Our Sunday Visitor”, wspólnie zaapelowały o zaprzestanie stosowania kary śmierci¹⁵⁹. Podsumowując, można powiedzieć, że rosnąca liczba intelektualistów chrześcijańskich, działaczy i zwykłych obywateli stara się wspierać kulturę miłosierdzia, działając na rzecz zniesienia kary śmierci. Żywią oni nadzieję, że niedawny apel papieża Franciszka o zniesienie tej kary na całym świecie doprowadzi do zdecydowanej zmiany nauczania Kościoła katolickiego w tej kwestii oraz prawa na całym globie¹⁶⁰. Mają też nadzieję, że więcej stanów w Ameryce dołączy wkrótce do tych osiemnastu, które już zakazały stosowania tej kary.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

and Change in the Tradition, „Heythrop Journal” 49(2008) nr 3, s. 388-404. Moje własne stanowisko w sprawie nauczania społecznego Kościoła na temat kary śmierci ukształtowało się w znacznym stopniu w oparciu o prace tego badacza.

¹⁵⁵ Zob. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*.

¹⁵⁶ Zob. *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*; zob. też prace Tobiasa Winrighta.

¹⁵⁷ Zob. *A Catholic Call to Abolish the Death Penalty*, <http://catholicmoraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>.

¹⁵⁸ Zob. *An Appeal to End the Death Penalty – Signed by Christian Theologians and Ethicists in the United States*, <http://www.gopetition.com/petitions/an-appeal-to-end-the-death-penalty-signed-by-christian.html>.

¹⁵⁹ *Editorial: Catholic Publications Call for End to Capital Punishment*, „National Catholic Reporter” z 5 III 2015, <http://ncronline.org/news/peace-justice/editorial-catholic-publications-call-end-capital-punishment>.

¹⁶⁰ Zob. L. I e r a c i, *Pope Francis Calls Death Penalty „Unacceptable,” Urges Abolition*, „National Catholic Reporter” z 20 III 2015, <http://ncronline.org/blogs/francis-chronicles/pope-francis-calls-death-penalty-unacceptable-urges-abolition>. Zob. też: F r a n c i s z e k, *Przemówienie podczas wspólnej sesji Kongresu Stanów Zjednoczonych* (Waszyngton, 24 IX 2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

KAROLA WOJTYŁY „PROMIENIOWANIE OJCOSTWA” JAKO DZIEŁO OTWARTE

Cykl katechez „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” idzie znacznie dalej w rozwijaniu relacyjnej metafizyki osoby niż „Promieniowanie ojcostwa”, ale właśnie dlatego, że w teologii ciała mamy już dojrzałą, w pełni wyartykułowaną postać relacyjnej metafizyki osoby, można interpretować ten dramat w kategoriach dzieła otwartego. Zawiera ono wyraźne sygnały dopełnienia metafizyki osoby jako suppositum metafizyką osób jako relacji. Konsekwencją poszerzenia perspektywy metafizycznego oglądu jest także to, że nie można już mówić tylko o „osobie”, lecz zawsze należy mówić o „osobach”.

DZIEŁO OTWARTE

Napisany w roku 1964 utwór literacki *Promieniowanie ojcostwa*¹ został opublikowany dopiero w roku 1979, kiedy jego autor był już Papieżem i kiedy właściwie rozpoczynało się poznawanie Karola Wojtyły jako poety i dramaturga. Większość swych utworów, które ukazywały się w druku w okresie poprzedzającym pontyfikat, opatrywał bowiem pseudonimami i tylko niewielki krąg wtajemniczonych osób wiedział, że Andrzej Jawień i Stanisław Gruda to autor będący wybitnym hierarchą kościelnym. W analizach dorobku literackiego Karola Wojtyły badacze zaczęli sporo uwagi poświęcać właśnie temu utworowi, spierając się o jego gatunek literacki i wskazując na jego intelektualną gęstość. Nie ulega wątpliwości, że *Promieniowanie ojcostwa* należy do literackiej części dzieła św. Jana Pawła II, a z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że utwór przekracza granice literatury, a może nawet trzeba powiedzieć, że poniekąd na nowo w oryginalny sposób je wyznacza, otwierając literaturę ku obszarom refleksji filozoficznej i teologicznej.

Nie należy twórczości literackiej Karola Wojtyły traktować jako zjawiska marginalnego w całości jego dzieła. Fakt, że nie wszystkie utwory literackie przyszłego Papieża są udane pod względem artystycznym, nie przekreśla znaczenia tego obszaru jego twórczości. Był autorem utworów dojrzałych, nowatorskich, wpisujących się w nurt najbardziej ambitnych poszukiwań artystycznych i owocnych dociekań intelektualnych drugiej połowy dwudziestego

¹ Zob. S.A. G r u d a, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, „Znak” 31(1979) nr 11(305), s. 1119-1145.

wieku. Giovanni Reale określa Karola Wojtyłę jako „pielgrzyma Absolutu” podążającego trzema drogami: poezji, filozofii i religii². Poszukiwanie Absolutu na każdej z tych dróg angażuje odmienne środki poznawcze i dlatego domaga się respektu dla autonomii sztuki, filozofii i teologii, a jednocześnie nie rezygnuje z zamysłu jakiejś syntezy tych trzech dziedzin kultury w formie integralnej duchowości. Włoski myśliciel dodaje, że wyjątkowość Karola Wojtyły we współczesnej kulturze polega na tym, że zbliża on i scala w swym własnym doświadczeniu twórczym wszystkie trzy dziedziny kultury ducha, które – zwłaszcza w czasach nowożytnych – ulegały separacji, a nawet antagonizacji. Owa duchowa i kulturowa nowość dzieła poety, który został papieżem Janem Pawłem II, rzutuje zdaniem Realego na charakter jego estetyki kreującej poetyckie wizje w oparciu o tworzywo myśli filozoficznej i teologicznej³. Zakłada to oczywiście przezwyciężenie estetyki fenomenalistycznej, ukazującej powierzchnię rzeczywistości bez próby penetracji głębi i sensu zjawisk.

Promieniowanie ojcostwa sytuuje się na miejscu wyróżnionym w całości dzieła Karola Wojtyły ze względu na splot wątków, stanowiących rdzeń filozoficznej myśli jego twórcy i zarazem nauczania Jana Pawła II, a ponadto obecnych w poezji późnych papieskich lat. Dają się zauważyć paralelność, przenikanie i napięcie między tym utworem a studium antropologicznym *Osoba i czyn*⁴, cyklem papieskich katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*⁵, zawierających zarys pionierskiej teologii ciała, i wreszcie *Tryptykiem rzymskim*⁶. W pewien sposób *Promieniowanie ojcostwa* jawi się jako poetyckie laboratorium, w którym obecne są wszystkie składniki antropologii papieża Wojtyły w proporcjach ciągle jeszcze niewyważonych, w błyskach, namysłach i przede wszystkim w przeżyciu myśliciela.

Zdaje się, że Jan Paweł II nie był przekonany co do artystycznej ostateczności swego utworu. Marek Skwarnicki przytacza „autorecenzję”, spon-tanicznie wypowiedzianą przez Papieża w rozmowie przy stole w roku 2002: „Właściwie to w tym tylko tytuł jest dobry”⁷. Być może nie mogło być inaczej w przypadku utworu o treści nabrzmiałej tak wieloma wątkami, że ich pełniejsza krystalizacja mogła się zrealizować dopiero w następnych podejściach –

² Por. G. R e a l e, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s.17-32.

³ Por. t e n ż e, *Komentarz krytycznoliteracki do „Tryptyku rzymskiego”*, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 34n.

⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 43-338.

⁵ Zob. J a n P a w e ł I I, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁶ Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

⁷ M. S k w a r n i c k i, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 20.

w analizach filozoficznych i teologicznych oraz w nowych wizjach poetyckich. Próba ukazania przesłań między *Promieniowaniem ojcostwa* a późniejszymi dziełami autora pozwala spojrzeć na utwór z roku 1964 jako na dzieło otwarte, rozrastające się w innych dziełach, stanowiące ich zaczyn. W tym przypadku „dzieło otwarte” to utwór, który w następnych dziełach zyskuje kontynuację zarówno w kształcie bardziej rozwiniętym i dojrzałym, jak i w postaci transformacji i korekt. Lektura *Promieniowania ojcostwa* w świetle *Osoby i czynu*, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich* i *Tryptyku rzymskiego* potwierdza ciągłość i dynamikę antropologicznej myśli poety i teologa poszukującego „wspólnego mianownika”⁸ człowieczeństwa w imieniu Adam oraz filozofa poddającego fenomenologicznej analizie czyn ludzki jako podstawowe doświadczenie człowieka. Niniejszy artykuł jest próbą odczytania *Promieniowania ojcostwa* Karola Wojtyły jako dzieła otwartego, którego gęste sensy pełniej się realizują w późniejszej jego myśli antropologicznej.

Promieniowanie ojcostwa nie jest jednak czymś w rodzaju preludium do prawdziwie wielkiego dzieła, dlatego nie można go sprowadzić do rzędu „poetyckich prolegomenów” do filozoficznej i teologicznej antropologii; jest ono dziełem autonomicznym, zakorzenionym głęboko w tradycji literackiej i jednocześnie nowatorskim, czyniącym literaturę dziedziną poszukiwania prawdy o człowieku. Unia poety, filozofa i człowieka wiary wpisuje się w biografię Karola Wojtyły i odzwierciedla się w strukturze jego dzieł literackich – wierszy i dramatów – w których dokonuje się pierwsza krystalizacja świadomości antropologicznej dzięki zrośnięciu się jej z własnym ludzkim doświadczeniem autora, które w refleksji teoretycznej zostaje odkryte jako uniwersalne doświadczenie człowieka. Dążenie do uniwersalizacji jednostkowego doświadczenia człowieczeństwa nie przychodzi jednak z zewnątrz, lecz tkwi już w samej ekspresji literackiej. Sprawia to, że związki między dziełami literackimi Wojtyły a jego pracami teoretycznymi rodzą się na gruncie próby zrozumienia i wyrażenia rzeczywistości najbardziej tajemniczej, jaką dla siebie samego stanowi człowiek. Karol Wojtyła został obdarzony niezwykle bogactwem talentów twórczych, wypracował sprawny warsztat filozoficzny i teologiczny, co uczyniło go poetą i myślicielem zdolnym do zmierzenia się z prawdą o człowieku w rejonach posługujących się różnorodnymi, dopełniającymi się narzędziami kontemplacji człowieczeństwa. Jego antropologia szybko dojrzewała, a *Promieniowanie ojcostwa* stanowi ekspresję jej najbardziej żywych, pulsujących fascynacją i trwogą motywów, wyrażonych w kondensacji i skrócie, motywów w istocie nierozwiniętych w pełni, ale dzięki autentyzmowi przeżycia i głębi refleksji naszkicowanych bardzo wyraźnie, co stanowi o sile ich oddziaływania.

⁸ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, w: K. Wojtyła, *Poezje dramaty szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 48.

GŁOSA DO SPORU O GATUNEK

Od początku rozwijanej po roku 1978 krytycznej recepcji literackiej twórczości Karola Wojtyły podkreślano jej intelektualny ładunek. Krzysztof Dybciak rozstrzyga: „Sporna pozostaje kwestia mistycznego charakteru poezji Karola Wojtyły. Natomiast raczej bezsporna jest sprawa jej intelektualizmu i poznawczego zorientowania”⁹. Wskazywano także na medytacyjność jako cechę zarówno poematów, jak i utworów dramatycznych. Zdaniem Bolesława Taborskiego medytacyjny charakter tych ostatnich sprawia, że stanowią one odrębny, Wojtyłowski model dramatu wnętrza¹⁰. Nie trudno zauważyć, że intelektualizm, medytacyjność i uwewewnętrznienie to podstawowe właściwości stylistyki Karola Wojtyły. Można sądzić, że z jednej strony są one wynikiem lekcji wyniesionej z intensywnego obcowania z dziełem św. Jana od Krzyża, w którym poetycka wizja stapia się z medytacją i ujęciem nieomal traktatowym, a z drugiej strony stanowią dziedzictwo Teatru Rapsodycznego, który zgodnie z założeniami Mieczysława Kotlarczyka był teatrem słowa, skupiającym się na semantycznym i rozumiejącym wymiarze kreacji teatralnej.

Podjmując kwestię gatunku nietypowego utworu dramatycznego, jakim jest *Promieniowanie ojcostwa*, Zofia Zarębianka uściśla pogląd Taborskiego, głosząc, że model dramatu wnętrza należy dokładniej rozumieć jako dramat myśli. „Określenie to wskazuje [...] na zasadniczy dla tej twórczości aspekt treściowy i na specyfikę formy, ściśle podporządkowaną dialektyce prowadzonej z samym sobą dyskusji wewnętrznej. [...] Jednocześnie określenie «dramat myśli» precyzyjnie wskazuje, a właściwie – powiedzieć można – wyznacza dramaturgiczną przestrzeń, zawężoną w tym przypadku do akcji wewnętrznej, intelektualnej”¹¹.

Przeniesienie dramatu do wnętrza i w obszar procesu myślowego nie musi wcale pociągać za sobą zerwania z realizmem poznawczym i subiektywizmem. Realnym bohaterem tego typu dramatu – wypada dopowiedzieć za Zarębianką – staje się podmiot uosobiony w konkretnej i zarazem symbolicznej postaci Adama, a treścią tego dramatu jest poszukiwanie prawdy o samym sobie jako człowieku. Tworząc dramat myśli, Wojtyła przybliży współczesną dramaturgię do filozoficznej tradycji platońskiego dialogu, którego założeniem było przewyżczanie opinii poprzez ich uzgadnianie z prawdą odkrywaną w procesie poznawczym kontrolowanym w dyskusji. Dyskusja z samym sobą ma charakter nie mniej dramatyczny niż dyskusje prowadzone w grupie osób, co

⁹ K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Biblos, Tarnów 1991, s. 78.

¹⁰ Por. B. Taborski, *Karol Wojtyła – poeta dramaturg*, „Tygodnik Powszechny” 35(1981) nr 1, s. 2.

¹¹ Z. Zarębianka, *Adam w poszukiwaniu tożsamości*, „Ethos” 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 458n.

więcej, jej dramatyzm w jednym i drugim przypadku rodzi się z pasji dążenia do prawdy i ze zrozumienia, że poznanie prawdy konstytuuje tożsamość podmiotu. Interpretując *Promieniowanie ojcostwa* jako dramat myśli, Zofia Zarębianka integruje poetycką i filozoficzną część dzieła Karola Wojtyły w spójną całość, której przyświeca idea poszukiwania prawdy o człowieku jako czynności na wskroś ludzkiej, stanowiącej najbardziej pierwotną i rdzenną formę dramaturgii zakorzenionej w podstawowym ludzkim doświadczeniu egzystencjalnym.

Zbigniew W. Solski stawia Zarębiance zarzut redukowania Wojtyłowskiego dramatu do traktatu filozoficznego¹². Odrzuca on zasadniczo argumenty na rzecz tezy, że *Promieniowanie ojcostwa* stanowi dramat myśli, i wskazuje na obecność w tym utworze elementów misterium, co sugeruje już sam podtytuł sztuki. Solski uważa, że Karol Wojtyła odnawia średniowieczną tradycję chrześcijańskiego misterium, zdegradowanego w nowoczesnej dramaturgii, czerpiąc ponadto z prób nawiązywania do tradycji misterium w literaturze Młodej Polski. Solski podkreśla, że misterium ma charakter wydarzenia i działania, a jego treścią jest poszukiwanie jedności człowieka z Trójjedynym Bogiem. Trójdzielność *Promieniowania ojcostwa* oddaje trynitarną strukturę tego poszukiwania – są to właściwie trzy etapy wewnętrznej pielgrzymki człowieka ku Trójcy. Biblijne motto: „Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, a ci trzej jedno są. I trzej są, którzy świadectwo dają na ziemi: duch i woda, i krew, a ci trzej jedno są (1J 5)”¹³, wyraźnie wskazuje, że chodzi tu o misterium rozgrywające się równolegle w niebie i na ziemi.

Nie ulega wątpliwości, że dramat Karola Wojtyły ma charakter misterium i to nie tylko w jakiejś swej incydentalnej warstwie. Został on pomyślany przez twórcę jako rzecz, która nie tylko mówi o poszukiwaniu Boga przez człowieka na drodze medytacji, lecz zarazem prowadzi do Boga. Misterium spełnia funkcję religijną, sprawia, że człowiek wtajemniczony w działanie Boga sam staje się uczestnikiem bosko-ludzkiego dramatu. Wnikliwa analiza treści *Promieniowania ojcostwa* potwierdza, że chodzi w nim o konstytuowanie osobowej tożsamości człowieka w aktach decyzji wyboru Boga, które z powodu swej decyzyjności są aktami wiary. Misterium angażuje człowieka egzystencjalnie, ponieważ jest ono dramatem wiary.

Czy interpretacja Zarębianki, według której *Promieniowanie ojcostwa* to dramat myśli, i interpretacja Solskiego, który przekonuje, że jest ono misterium, naprawdę się wykluczają? Sądzę, że „dramat myśli” i „misterium” sta-

¹² Zob. Z.W. Solski, *Ojcostwo i tożsamość*, w: *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, ks. J. Machniak, Instytut Polonistyki UJ–Katedra Teologii Duchowości PAT, Kraków 2006, s. 335-358.

¹³ Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, s. 447.

nowią dwa współzależne bieguny sztuki Karola Wojtyły, która spełnia funkcję poznawczą i religijną bez ich rozdzielania, gdyż są one zrośnięte w samym podmiocie – w myślącym i wierzącym człowieku. Dla Karola Wojtyły ani sztuka, ani filozofia, ani wiara religijna nie są rzeczywistościami zewnętrznymi wobec samego podmiotu, ale dziedzinami, w obszarze których na sposób synergiczny dokonuje się rozpoznanie i konstytucja podmiotowej tożsamości człowieka.

Warto pamiętać, że średniowieczny dramat misteryjny kształtował się w orbicie antropologii św. Augustyna, zgodnie z którą człowiek odnajduje prawdę o sobie dzięki odkryciu źródła pragnienia miłości oraz źródła czynienia miłości w podobieństwie duszy ludzkiej do Trójcy Świętej. Człowiek żyjący bez Boga przeżywa niepokój serca, ponieważ w zamyśle Stwórcy zostało ono ukierunkowane ku Bogu. *Wyznania*¹⁴ św. Augustyna opowiadają historię człowieka, który gubi siebie i żyje w rozdarciu, kiedy szuka tylko siebie. Nieznajomość siebie jest paradoksalnie rezultatem zapatrzenia w siebie. Poznanie siebie spełnia się dopiero wraz ze zmianą wektora za sprawą opcji ku Innemu. Augustyńskie „noverim me, noverim Te” („spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie”)¹⁵ staje się podstawową zasadą epistemologiczną, polegającą na przemianie myślenia, które nasycy się dynamizmem miłości. Poznanie, pamięć i działanie mogą dezintegrować jedność duszy, jeśli człowiek nie odkryje, że wzorcem jego tożsamości jest jedność Trójcy, i nie wybierze tej prawdy: „Chciałbym, by ludzie dostrzegli w samych sobie i rozważyli trzy stany. Są one oczywiście bardzo odmienne od Trójcy, ale zastanowienie się nad nimi może być użytecznym ćwiczeniem, dzięki któremu zrozumieją i odczują, jak głęboka jest ta odmiennność. Trzy te stany w nas to: być, wiedzieć, chcieć. [...] Trzy te stany przenika jedno nierozdzielne życie: jedno życie, jeden umysł, jedna istota. Można każdy z tych trzech stanów odróżnić od innych, a jednak te różnice nie rozłączają ich”¹⁶.

Karol Wojtyła w dramacie *Promieniowanie ojcostwa*, będącym zarazem dramatem myśli i misterium, na Augustyńską drogę poznania wprowadza człowieka współczesnego, który kultuwyje egocentryczną samotność i podobnie jak Garcin ze sztuki Jean-Paula Sartre’a uważa, że piekło to inni¹⁷. Dramat Sartre’a *Przy drzwiach zamkniętych* rozgrywa się między trzema osobami, lecz

¹⁴ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978.

¹⁵ Tenże, *Soliloquies* 2.1.1; tenże, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, tłum. A. Świderkówna, L. Kuc, D. Turkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 46.

¹⁶ Tenże, *Wyznania*, ks. XIII, 11, s. 277.

¹⁷ „A więc to jest właśnie piekło. Nigdy bym nie uwierzył... Pamiętacie: siarka, stos, palenisko... Co za żarty! Żadnych palenisk nie trzeba. Piekło to są Inni”. J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1959, s. 170.

jest to dramat z gruntu „antytrynitarny”, w którym do głosu dochodzi radykalny indywidualizm. Dramat Wojtyły ma natomiast wymowę personalistyczną i dialogiczną: być sobą to stawać się sobą poprzez relacje do innych osób, a relacją wyróżnioną, najbardziej pierwotną dla konstytucji osobowego bytu człowieka jest relacja do Boga. „Chcę bowiem wszystko mieć przez siebie, a nie przez Ciebie. Jest to nonsens – ilu jednak ludzi zaprzęгло się w służbę tego nonsensu?”¹⁸ – mówi Adam z dramatu Wojtyły. Adam jest takim właśnie człowiekiem, przeżywającym pokusę zamknięcia się w sobie i absolutyzacji swej jednostkowości. Jednakże nawet jeśli zamknie się on w swej myśli o samym sobie jako wyłącznym centrum rzeczywistości, analizując swe myślenie, napotyka na szczeliny. *Promieniowanie ojcostwa* jako dramat myśli jest po-niekąd ćwiczeniem duchowym, o którym mówi św. Augustyn. Zanim Adam wkroczy na drogę misteryjnej wędrówki ku Trójcy, pokonać musi w samym sobie nonsens ucieczki od siebie do egotycznej kryjówki. Dramat myśli przechodzi w misterium w momencie, w którym Adam odkrywa, że nie sposób myśleć o swoim „ja” jako o bycie zamkniętym w sobie. „Czy można powiedzieć, że się wdzierasz? Czy tylko wchodzisz drzwiami, które i tak są otwarte? Nie uczyniłeś mnie zamkniętym, nie domknąłeś mnie. Samotność wcale nie jest na dnie mojego bytu, wyrasta ona w pewnym punkcie. O wiele głębiej sięga ta szczelina, przez którą wchodzisz. Wchodzisz – i powoli zaczynasz mnie kształtować. Kształtujesz mnie i rozwijasz wbrew temu, co sobie wyobrażam o własnym «ja» i o wszystkich ludziach – a jednak czynisz to zgodnie z tym, czym jestem”¹⁹.

Utwór Wojtyły należy uważać za dramat, w którym stapia się dramat myśli i misterium, ponieważ jego autor traktuje poważnie kondycję egzystencjalną człowieka wybierającego absurd życia wyłącznie w swej myśli. Samo myślenie nie jest jednak absurdem, niesie ono szansę otwarcia, przeniknięcia światła przez szczelinę. Wojtyłowski dramat tylko częściowo rozgrywa się w myślach Adama, kulminuje w wydarzeniach wyboru dziecka i spotkania z Matką, a za jej pośrednictwem z Chrystusem Oblubieńcem. *Promieniowanie ojcostwa* przedziera się jednak stale przez szczeliny myślenia polegającego na świadomej i uważnej analizie metamorfozy „ja” zamkniętego w „ja” otwarte. Myślenie staje się osnową dramatu, ponieważ może ono zamknąć „ja” w samym sobie i również ono może „ja” otworzyć mocą własnego aktu samopoznania jako „istoty niedomkniętej”. Tak jak w przypadku św. Augustyna naturalne pragnienie szczęścia i uczciwa konstatacja, że nie można osiągnąć go poprzez konsumpcję dóbr skończonych, doprowadziły do otwarcia się na łaskę, tak w przypadku Adama z dramatu Wojtyły uważna analiza samotności prowadzi

¹⁸ Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, s. 450.

¹⁹ Tamże, s. 451.

do przezwyciężenia jej jako absurdu i przygotowuje proces misterium, za sprawą którego Bóg czyni sobie mieszkanie w ludzkim „ja”, przechodząc przez próg niepodlegający zniszczeniu.

KU METAFIZYCE OSOBY

Trudno jest porównywać dramat i filozoficzne studium antropologiczne, gdyż każdym z tych dzieł rządzą inne reguły oglądu rzeczywistości. Próba takiego porównania narzuca się jednak już choćby z tego powodu, że zarówno *Promieniowanie ojcostwa* (z roku 1964), jak i *Osoba i czyn* (z 1969) rodzą się z tego samego zainteresowania osobą – jak wiele na to wskazuje, przeżywanego przez Karola Wojtyłę szczególnie intensywnie w czasie, gdy jego własna myśl personalistyczna, rozwijana już w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, spotkała się z nowymi, ożywczymi impulsami płynącymi z obrad Soboru Watykańskiego II, którego arcybiskup krakowski był aktywnym uczestnikiem. Personalistyczna myśl Karola Wojtyły rodzi się na gruncie zarówno fascynacji człowieczeństwem, jego wielkością i wartością, jak i zaniepokojenia pomniejszaniem i rugowaniem problematyki antropologicznej w dominującej mentalności technologicznej i socjologicznej. Karol Wojtyła prowadzi spór o człowieka, stawiając pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego pozycja wśród innych bytów. W ten sposób orientuje swoją myśl antropologiczną ku metafizyce osoby, aby odczytać metafizyczne fundamenty bycia osobą, a nawet w miarę możliwości ująć je systemowo.

Wojtyła zmierza do zgłębienia prawdy o osobie poprzez wypracowanie adekwatnej teorii osoby, ale jego myślenie nie ogranicza się bynajmniej do sfery teoretycznej, równie doniosłe okazuje się przeżycie człowieczeństwa w jego niezwykłości. W *Promieniowaniu ojcostwa* i w *Osobie i czynie* wyraża się niezgoda na „zezwyczajnienie” człowieka we własnych oczach, niezgoda na poznawcze i aksjologiczne ośpienie uniemożliwiające odkrycie nieporównywalnej z niczym w świecie zewnętrznym godności. Autor nie zacierą nawet śladów swego egzystencjalnego niepokoju wobec zaniku zdumienia i zaciekawienia człowieka samym sobą. Jest to myślenie, które rodzi się z uświadomienia głębokiego i alarmującego kryzysu humanizmu.

„To wszystko wiąże się z imieniem Adam, które noszę. Jest to imię, poprzez które muszę się spotykać z każdym człowiekiem – równocześnie zaś w tym imieniu to, co wnosi każdy człowiek, może zezwyczajnieć, a nawet może się zdewaluować”²⁰. Niepokój Adama, bohatera dramatu, jest także niepokojem filozofa piszącego traktat o osobie. „Stała refleksja nad różnymi

²⁰ Tamże, s. 447.

kierunkami rozwoju tej [ludzkiej – A.M.W.] rodziny w aspekcie ilościowym, a równocześnie rozwoju kultury i cywilizacji – ze wszystkimi tegoż rozwoju nierównościami i dramataми – rodzi żywą potrzebę uprawiania filozofii osoby. [...] Odkrywca tyłu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty. A prócz tego – ponieważ jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia, jak to już stwierdziliśmy powyżej – jest przez to samo też narażony na zezwyczajnienie. Grozi mu to, że stanie się dla siebie samego nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przezwyciężać. Studium niniejsze rodzi się również z potrzeby przezwyciężenia tej pokusy. Rodzi się z tego zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które – jak wiadomo – stanowi najpierwszy impuls poznawczy”²¹.

Antropologiczne studium Karola Wojtyły przedstawia ogląd osoby poprzez analizę czynu, zidentyfikowanego jako podstawowe doświadczenie człowieka. Zgodnie z zasadą: *agere sequitur esse*, analiza właściwości czynu prowadzi do odsłonięcia ontycznej struktury samego podmiotu, stanowiącego źródło osobowego działania. Nie sposób przedstawić tu wszystkich rezultatów uzyskanych na drodze fenomenologicznej wędrówki od czynu do jego sprawcy, wystarczy zaznaczyć, że Wojtyła udało się wypracować podstawy syntezy filozofii świadomości z filozofią bytu dzięki realistycznej interpretacji świadomości oraz przez analizę sprawczości zakorzenionej w osobowych strukturach samoposiadania i samopanowania, tłumaczących wolność jako samostanowienie. Ponadto ogląd osoby poprzez czyn rzuca światło na zagadnienie integracji natury w osobie oraz na zagadnienie wspólnoty osób w działaniu, ujmowane nowatorsko przez Wojtyłę w kategorii uczestnictwa.

Najzwężej mówiąc, metafizyka osoby wyłaniająca się z fenomenologicznych analiz *Osoby i czynu* to metafizyka nieredukowalnej substancjalnej podmiotowości. Osoba jest bytem rozumnym, wolnym, transcendentnym wobec świata zewnętrznego i siebie samej, spełniającym się twórczo w czynie, bytem zintegrowanym w cielesnej naturze, tworzącym relacje społeczne i wspólnotowe. Chociaż tak wiele można powiedzieć o osobie, pozostaje ona istotą niedefiniowalną; być osobą to być kimś jedynym i niepowtarzalnym, to stanowić ukonkretnienie ontycznej pełni. „Owa pełnia – wyjaśnia Wojtyła – to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to k t o ś. Ów zaimek jest kapitalnym skrótem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i przeciwstawienie do «coś». Zidentyfikowanie osoby jako suppositum domaga się różnicy, jaka zachodzi pomiędzy «ktoś» a «coś»”²².

²¹ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 69n.

²² Tamże, s. 123.

Już po opublikowaniu *Osoby i czynu* autor studium stale dopełniał swoje rozważania nowymi komentarzami, z jednej strony akcentując nieredukowalność osoby, z drugiej zaś analizując – szerzej niż to było możliwe w końcowym, szkicowym rozdziale dzieła – kategorię uczestnictwa oraz rozwijając problematykę więzi międzysobowych. Wszystkie te analizy są prowadzone zasadniczo w oparciu o to samo doświadczenie źródłowe „człowiek działa”²³, które stało się punktem wyjścia metafizyki osoby zarysowanej w *Osobie i czynie*. Można powiedzieć, że w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku w swych szkicach antropologicznych Karol Wojtyła wypracowywał zręby personalistycznej myśli społecznej.

Dopełniającą perspektywę metafizyki osoby wnosi dramat *Promieniowanie ojcostwa*, zawiera on bowiem implicite zręby relacyjnej metafizyki osoby. Podczas gdy w filozoficznym studium antropologicznym metafizyka osoby budowana jest poprzez eksplorację doświadczenia czynu jako podstawowego doświadczenia bytu ludzkiego, w dramacie wydobywane jest znaczenie innego podstawowego doświadczenia ludzkiego: relacji ojcostwa i dzieciństwa. Ogląd przynależności osoby do osoby dokonuje się na dwóch planach: ojcostwa ludzkiego oraz ojcostwa Boskiego. *Promieniowanie ojcostwa* to w istocie dramat przedstawiający dojrzewanie do ojcostwa na drodze odkrywania go i uznawania aktem swej decyzji. Aspekt metafizyczny ojcostwa-dzieciństwa zespolony jest z aspektem etycznym, relacja ta nie należy wyłącznie do porządku natury, a więc do porządku zastanych faktów, lecz obejmuje i kształtuje porządek duchowy, przeobrażając egoistyczne „ja” w „ja” udzielające się w miłości. Adam znajduje się na pograniczu natury i ducha i dlatego rodzi się w nim bunt, który może zostać przezwyciężony tylko jego decyzją, gdyż ojcostwo zasadniczo należy do porządku wolności: „Mówiłem Mu potem, skarżąc się: «Przecież mogłeś mnie pozostawić w sferze samej płodności (jakoś bym się pogodził z przyrodą) – nie stawiając mnie w głębi tego ojcostwa, któremu nie umiem podołać! Dlaczego zaszczepiłeś je na gruncie mojej duszy? Czyż Ci nie wystarczyło, że masz je w sobie?»”²⁴.

Jak bardzo ojcostwo wiąże się z wolnością, ukazuje druga część dramatu zatytułowana „Doświadczenie dziecka”, prezentująca w charakterystycznym zwolnieniu: oglądanie zdjęć, wspomnienia, monologi wewnętrzne, proces rodzenia się dziecka adoptowanego i proces stawania się jego ojcem. Stawanie się ojcem jest procesem odkrywania i konstytuowania wzajemnej więzi między ojcem a dzieckiem i jednocześnie procesem samozwiązania. Adam wyznaje Monice, swej adoptowanej córce: „Jeśli miłuję, muszę stale wybierać ciebie w sobie, / muszę więc stale rodzić ciebie i stale się rodzić w tobie. / Rodząc

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ T e n ż e, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, s. 449.

w ten sposób przez nieustanny wybór – rodzimy miłość”²⁵. Ojcostwo – także w przypadku adopcji – nie jest relacją dwuosobową między ojcem a dzieckiem, lecz relacją trójosobową, macierzyństwa bowiem nie można zrozumieć bez ojcostwa. Matka z dramatu Wojtyły rozumie swą odrębność, przeżywając inaczej niż mężczyzna macierzyństwo w wymiarze cielesnym; świadoma jest źródłowego, konstytutywnego udziału mężczyzny w wydarzeniu rodzieliństwa. „Kobieta wie o rodzeniu niepomrotnie więcej niż mężczyzna. Wie zwłaszcza przez cierpienie, które łączy się z rodzeniem. Jedno i drugie jest jej tajemnicą. Macierzyństwo jednak stanowi wyraz ojcostwa. Musi zawsze powracać do ojca, by zabrać z niego to wszystko, czego jest wyrazem. Na tym polega promieniowanie ojcostwa”²⁶.

Zauważmy, że w obydwu planach namysłu metafizycznego dotyczącego zarówno relacji ojcostwa ludzkiego, jak i ojcostwa Boga, kluczową rolę pełni analiza słowa „moje”, w którym wyraża się odrębność i przynależność. Słowo to jest ambiwalentne: może oznaczać przywłaszczenie, a nawet wywłaszczenie, może również oznaczać przynależność i tożsamość. Aby powiedzieć, jak czyni to Adam: „Analiza słowa «moje» prowadzi mnie zawsze do Ciebie”²⁷, trzeba wcześniej odkryć i uznać swą bytową otwartość, skierowanie ku innemu. Być osobą to istnieć w relacji do innego i przez innego: „[...] Nosimy tylko w sobie / treść, która w swej postaci absolutnej nas przerasta, / a jesteśmy do niej przywiązani i od niej zależni”²⁸.

Analiza słowa „moje” prowadzi ku rozumieniu człowieka jako imago Dei. Relacja totalnej jedności Osób Boskich w Trójcy stanowi źródło i pierwowzór relacyjnej struktury osób ludzkich. Prawdy zaczerpnięte z Objawienia zostały zastosowane przez Jana Pawła II jako narzędzia hermeneutyki osoby w teologii ciała. Obraz Boga w człowieku daje się odczytać fenomenologicznie poprzez analizę faktu istnienia człowieka jako mężczyzny i kobiety, których tożsamość i jedność zakładają różnicę i relację. Cykl katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, wstępnie przygotowany już w okresie krakowskim, ale dojrzewający w ramach nauczania papieskiego, idzie znacznie dalej w rozwijaniu relacyjnej metafizyki osoby niż *Promieniowanie ojcostwa*, ale właśnie dlatego, że w teologii ciała mamy już dojrzałą, w pełni wyartykułowaną postać relacyjnej metafizyki osoby, można interpretować ten dramat w kategoriach dzieła otwartego. Zawiera ono wyraźne – osadzone w doświadczeniu i przeżyciu – sygnały dopełnienia metafizyki osoby jako suppositum metafizyką osób jako relacji. Konsekwencją poszerzenia perspektywy metafizycznego

²⁵ Tamże, s. 470.

²⁶ Tamże, s. 454.

²⁷ Tamże, s. 450.

²⁸ Tamże, s. 461.

oglądu jest także to, że nie można już mówić tylko o „osobie”, lecz zawsze należy mówić o „osobach”, realnie bytujących i konstytuujących siebie we wzajemnych relacjach.

PROFILE SAMOTNOŚCI

Promieniowanie ojcostwa i Mężczyznę i niewiastę stworzył ich łączy postać Adama. Jest on postacią symboliczną i zarazem ukonkretnioną w każdym człowieku. Postać o tym imieniu występuje ponadto we wcześniejszych dramatach autorstwa Karola Wojtyły: *Brat naszego Boga* i *Przed sklepem jubilera*. Stefan Sawicki podkreśla: „Nie bez znaczenia jest samo imię bohatera Wojtyłowych dramatów. Zawiera się w nim biblijna historia człowieka i mądrość płynąca z jej doświadczeń. Jeden jest więc bohater dramatów Wojtyły. Bohaterem tym jest człowiek. Ten sam człowiek, dojrzewający do swych przeznaczeń”²⁹. Choć zarówno *Promieniowanie ojcostwa*, jak i *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* skupione są na postaci Adama, to jednak dzieła te ujawniają różne profile jego tożsamości w związku z doświadczaniem samotności. Dramat ukazuje Adama przeżywającego rozdarcie, noszącego w sobie dziedzictwo upadku, natomiast rozważania o Adamie prowadzone w ramach katechez wydobywają związany z doświadczeniem samotności stwórca zamysł Boga.

Bohater *Promieniowania ojcostwa* jest świadom swego upadku. Jego przeżycie samotności stanowi część historii jego wolności, za której sprawą pragnie realizować projekt własnej tożsamości odmienny od tego, który został zawarty w stwórczym zamyśle Boga. Przeżywa swoją radykalną autonomię jako przestrzeń wyzwolenia od Stwórcy. Wybór samotności radykalnej okazuje się jednak ponad jego siły. Adam doświadcza porażki – dążąc do całkowitej autonomii, staje się sprawcą autodegradacji. „Ach – mówił wtedy o sobie – nie mogłem udźwignąć ojcostwa, nie mogłem mu sprostać. Czułem się całkiem bezradny – i to, co było darem, stało się dla mnie brzemieniem. Zrzuciłem ojcostwo jak brzemień”³⁰. Analiza samotności w medytacji Adama jest analizą dramatu wolności, jej ambiwalencji. Wolność stanowi dar, który przeobraża się w swoje przeciwieństwo, zamiast spełnienia powoduje niespełnienie, alienację wciąż jeszcze nieuświadomioną, ale dokuczliwą, przejawiającą się jako ciężar istnienia. Świadomość Adama skoncentrowanego na przeżywaniu swej projektowanej radykalnej autonomii ulega zacieśnieniu: „Łatwiej mi czuć się samotnym, niż myśleć o śmierci. Samotności także nikt nie nazywa grzechem”³¹.

²⁹ S. S a w i c k i, *Rozważania o papieżu i pisarzu*, Norbertinum, Lublin 2011, s. 25.

³⁰ W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, s. 449.

³¹ Tamże, s. 448.

Zakłóceniu ulega samopoznanie Adama, przestaje on myśleć o sobie w perspektywie śmierci i dopuszcza myśli o swej winie. Analiza samotności Adama – powiedzmy ściślej: autoanaliza pokrywająca się z autokreacją – ukazuje portret człowieka zbuntowanego.

W rozważaniach dotyczących teologii ciała Jan Paweł II odczytuje znaczenie pierwotnej samotności, będącej wyrazem stwórczego zamysłu Boga co do istoty człowieka. W świetle tych rozważań wyłania się na wskroś pozytywny profil samotności Adama. Biblijny termin „*ādām*” oznacza człowieka i obejmuje mężczyznę i kobietę. Znaczenia samotności Adama-człowieka Księga Rodzaju nie ogranicza tylko do faktu samotności Adama-mężczyzny przed stworzeniem Ewy, samotność w biblijnym opisie stworzenia człowieka wyraża nie tylko brak, ale wskazuje na konstytutywną cechę człowieczeństwa, fundującą jego bytową tożsamość, jaką jest podmiotowość, bycie osobą. Papież konkluduje: „W ten sposób obraz człowieka jako osoby obdarzonej własną podmiotowością staje przed nami jako wykończony w pierwszym zarysie. W pojęciu pierwotnej samotności zawiera się zarówno samoświadomość, jak i samostanowienie. Fakt, że człowiek „jest sam”, kryje w sobie taką strukturę ontyczną – i taki zarazem wskaźnik podstawowego rozumienia i interpretacji”³².

Osobowa podmiotowość wyznacza pozycję człowieka wśród bytów – z jednej strony jest on „partnerem Absolutu”, z drugiej zaś ma pozycję nadrzedną wobec innych istot żywych. Pierwotna samotność oznacza zdolność rozróżniania dobra i zła oraz zdolność wyboru między życiem a śmiercią.

Ciało, poprzez które człowiek wyodrębnia się w świecie, unaocznia jego samotność i dlatego jest ono czynnikiem konstytuującym ludzką podmiotowość. „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie poprzez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę”³³. Analiza pierwotnej samotności ukazuje pozytywny bytowy sens ludzkiej cielesności, związanej w sposób konstytutywny – mocą Boskiego zamysłu – z ludzką osobową podmiotowością. Samotność jawi się jako dar i głębia ludzkiego istnienia, w samotności i dzięki samotności człowiek – jako ktoś jedyny i niepowtarzalny, świadomy i wolny – spotyka się z prawdą o całej rzeczywistości, która przekracza jego samotność. Korelatem samotności jest transcendencja, polegająca na przekraczaniu siebie w wolności i prawdzie.

Alternatywa śmierci i nieśmiertelności, którą Księga Rodzaju wiąże z wyborem dokonywanym przez Adama, potwierdza zdolność człowieka do

³² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 23.

³³ Tamże, s. 26.

transcendencji i określenia swego ostatecznego przeznaczenia, to alternatywa działania zgodnie z zamysłem i wolą Boga albo działania przekreślającego i niweczącego ów zamysł. Samotność człowieka ugruntowana jest w darze wolności i poznania, domaga się przyjęcia przez człowieka odpowiedzialności za samego siebie: „To od niego ostatecznie zależało, od jego samostanowienia i wyboru, czy wkroczy swą samotnością również w krąg tej antytezy, którą objawił mu Stwórca wraz z drzewem poznania dobra i zła, czy w ślad za tym uczyni swoim również doświadczenie umierania i śmierć”³⁴. W profilu samotności Adama, który wyłania się z papieskiej lektury Księgi Rodzaju, daje się zauważyć „profil samego Boga”, jakim obdarowany został Adam jako istota stworzona. Samotność ta jest właściwością definiującą człowieczeństwo i tłumaczącą, dlaczego bycie człowiekiem ma w sposób konieczny – odpowiadający pierwotnemu zamysłowi Boga – charakter Bosko-ludzkiego dramatu.

Obydwa profile samotności Adama zostały już zarysowane w *Promienieniu ojcostwa*, a wewnętrzne napięcie będące udziałem Adama, prowadzące do dezintegracji i zagubienia jego tożsamości, pojawia się wraz z odrzuceniem profilu nakreślonego przez Boga w Jego stwórczej wizji. Utwór Karola Wojtyły jawi się jako dzieło otwarte nie tylko z racji swej szkicowości i fragmentaryczności w traktowaniu kluczowych wątków antropologii filozoficznej i teologicznej, lecz jest dziełem otwartym w bardziej jeszcze podstawowym znaczeniu, ukazuje bowiem niewystarczalność czysto naturalnej, w pewnym sensie wręcz naturalistycznej medytacji o człowieczeństwie.

DROGI DO ŹRÓDŁA

Publikacja *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II była zaskoczeniem, ponieważ po ćwierćwieczu, po raz pierwszy w czasie swego pontyfikatu, powracał on do uprawiania poezji. Papieski poemat nawiązuje wprost do *Promienienia ojcostwa*, można go nawet odczytywać jako jego rozwinięcie, w takim mianowicie sensie, w jakim kolejna medytacja może stanowić rozwinięcie wcześniejszej medytacji wokół tych samych spraw.

Medytacyjność poezji Karola Wojtyły i Jana Pawła II wiąże się z faktem, że niejako poruszając się po spirali, podejmuje on stale na nowo, ale na coraz wyższym poziomie namysł nad tajemnicą człowieka, która odsłania się w tajemnicy Boga. Poetyckie medytacje późnego papieskiego poematu ukazują wielość dróg ku źródłu, w którym zawiera się tajemnica bytu i odsłania się prawda o ojcostwie Boga. Drogi te wiodą przez kontemplację przyrody, roz-

³⁴ Tamże, s. 27.

ważanie nad tekstem biblijnym, odczytanie przekazu sztuki czy namysł nad dramatem dziejów.

Motyw relacji między strumieniem a źródłem, wokół którego ogniskuje się pierwsza medytacja poematu Jana Pawła II, występuje już w *Promieniowaniu ojcostwa*. Rozmowa Moniki z Adamem zakotwiczona w obrazach, które spotykają w trakcie górskiej wycieczki, prowadzi ich w stronę wnętrza, pozwala odnaleźć zasadę osobowej więzi. Rozmowa o właściwościach krajobrazu kulminuje w rozważaniach metafizycznych. W kilku wersach utworu napisanego w roku 1964 można odnaleźć zarys poematu pisanego czterdzieści lat później.

MONIKA

Zeszliśmy nad leśny potok. Powiedz, czy tutaj
nie jesteśmy w najgłębszym punkcie jakiegoś dziwnego ciążenia?
Jakże mogę ciebie ogarnąć całym moim dziecięcym jestestwem?

ADAM

Popatrz raz jeszcze: potok – wstępujesz w wodę, która spada stąd ciągle w dół.
Czy przez potok nie dosięgasz ŹRÓDŁA, z którego się wszystko poczyną?
Czy przez potok nie ogarniasz ŹRÓDŁA?

MONIKA

I ŹRÓDŁO MNIE TAKŻE OGARNIA przez potok³⁵.

Paradoksem źródła jest jego immanencja w potoku oraz jednoczesna transcendencja; trzeba go szukać równocześnie w potoku i poza nim. Do siły nadającej płynność i wartość potoku można poznawczo dotrzeć odwracając – w myśli – jego nurt. Myślenie metafizyczne nie podąża bowiem za zdrowym rozsądkiem opartym na recepcji zmysłowej, nie wystarczy mu obserwacja czy pomiary, domaga się poszukiwania tego, co pierwsze, a więc przejścia od fenomenu do fundamentu.

Jeśli chcesz znaleźć źródło,
musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzierać się, szukać, nie ustępować,
wiesz, że ono musi tu gdzieś być –³⁶

Źródło, którego szuka Papież-poeta, nie jest tylko metafizyczną zasadą, głuchą na ludzkie wołanie: „Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!³⁷”. Namysłowi metafizycznemu towarzyszy modlitwa zwrócona ku źródłu, które

³⁵ Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, s. 465n.

³⁶ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 11.

jest osobą. W *Tryptyku rzymskim* w poetyckim skrócie, w błysku syntezy rozumu i wiary, w kondensacji różnorodnych warstw doświadczenia spotykają się dwie drogi metafizyki zachodniej – często zresztą przeciwstawiane: metafizyki uprawianej w oparciu o dane kosmologiczne oraz metafizyki uprawianej według klucza antropologicznego. Jan Paweł II ani nie odrywa człowieka od kosmosu, ani go nie redukuje do fenomenów biologicznych i socjologicznych, potrafi mówić o wtopieniu człowieka w świat natury i kultury i zarazem o jego wyjątkowej pozycji zawartej w biblijnym imieniu Adam, wskazującym na element duchowy w człowieku i jego Boską genezę.

Indywidualna i kulturowa przemijalność człowieka uprawnia do porównywania jego bytu ze strumieniem:

Co mi mówisz górski strumieniu?
w którym miejscu ze mną się spotykasz?³⁸

Spotkanie ze strumieniem w górach okazuje się ponadto spotkaniem z samym z sobą, towarzyszy mu zdumienie i refleksyjne zatrzymanie się zarówno nad tym, co budzi zdumienie, jak i nad samym zdumieniem jako aktem podmiotu, który je przeżywa.

(Pozwól mi się tutaj zatrzymać –
pozwól mi się zatrzymać na progu,
oto jedno z tych najprostszych zdumień.)
Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół
i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
– lecz zdumiewa się człowiek!
Próg, który świat w nim przekracza,
jest progiem zdumienia.
(Kiedys właśnie temu zdumieniu nadano imię „Adam”).³⁹

Zdumienie, pytanie, wołanie – to fenomeny ludzkie, nieobecne w świecie przyrody, poprzez które prześwituje strukturalna orientacja ludzkiej świadomości na sens. Metafizyka bytu bez metafizyki osoby byłaby niepełna nie tylko dlatego, że zbiór realnych przedmiotów, jakimi się zajmuje, pozostawałby niekompletny. Gdyby w jej punkcie wyjścia nie znajdowało się zdumienie nad samym zdumieniem oraz poszukiwanie sensu na fali przemijania wszystkiego, co istnieje, byłaby ona w ogóle niemożliwa. Myślenie metafizyczne jako poznawczy ruch ku źródłu istnień wyróżnia człowieka jako istotę, która bytuje na progu między materią a duchem. Jest to metafizyka na wskroś religijna, w najbardziej podstawowym znaczeniu religijności jako doświadczenia więzi,

³⁸ Tamże, s. 9.

³⁹ Tamże, s. 10

Słowa Bożego, które otrzymało wizualny wyraz we freskach stworzonych przez artystę i dotyka żywo ludzkiego doświadczenia.

Do tekstu swoich poetyckich medytacji Jan Paweł II wprowadza terminy teologiczne – ów zabieg poszerzania języka poetyckiego stosowany był już we wcześniejszych jego utworach literackich. W *Promieniowaniu ojcostwa* zderza płaszczyznę ojcostwa Boga z płaszczyzną ojcostwa i macierzyństwa ludzkiego, ukazuje ich przenikanie się, intryguje go obecność Boga w przekazywaniu ludzkiego życia na drodze rodzicielstwa. W *Tryptyku rzymskim* poetycka wizja sakralności rodzicielstwa wspiera się na pojęciu prasakramentu, z którym korespondują nakładające się na siebie obrazy doświadczenia aktu małżeńskiego z obrazami zaczerpniętymi z Księgi Rodzaju. Dokładniejszą hermeneutykę „jednego ciała” w małżeństwie Jan Paweł II przedstawił w cyklu katechez składających się na teologię ciała, w *Tryptyku rzymskim* natomiast odwołuje się do tych jego znaczeń, które budzą również emocjonalny odzew.

Fragment „Prasakrament” wydaje się poetyckim dopełnieniem wizji zawartej w *Promieniowaniu ojcostwa*, która mogła się skonkretyzować dopiero po nowatorskich analizach ludzkiego doświadczenia w świetle Objawienia, przeprowadzonych w dziele *Mężczyzn i niewiast stworzył ich*. Ukazuje ono personalistyczne znaczenie ludzkiej płciowości, w której realizuje się podobieństwo człowieka do Boga.

Prasakrament – samo bycie widzialnym znakiem
odwiecznej Miłości.
A kiedy będą się stawać „jednym ciałem”
– przedziwne zjednoczenie –
za jego horyzontem odsłania się
ojcostwo i macierzyństwo.
– Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich.
– Sięgają do Początku.
– Adam poznał swoją żonę
a ona poczęła i porodziła.
Wiedzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności!⁴².

Poetycka gęstość tego fragmentu wynika ze stopienia w jednym tekście różnych języków: język opisu łączy się z językiem emocji, język doświadczenia z językiem wiary, język konkretnego z językiem teoretycznym. Nie da się mówić o rodzicielstwie tylko jednym językiem. Ponieważ jest ono związane z obecnością dwóch źródeł, należy o nim mówić w skorelowanym języku antropologii i teologii, a takiej – koniecznej ze swej istoty – korelacji najlepiej służy idiom poetycki.

⁴² Tamże, s. 22n.

Rozważania *Tryptyku rzymskiego* dotyczące źródła nie stanowią zwykłego powtórzenia wcześniejszych przemyśleń wyrażonych w rozbudowanych analizach teologicznych Jana Pawła II, niesie je oryginalna energia kreacyjnego aktu medytacji, pozwalającej nie tylko odsłonić źródło, ale również nawiązać z nim relację. W ten sposób medytacja spełnia swą funkcję misteryjną. Podkreślmy, że misteryjne nachylenie medytacji jest nicią łączącą dramat *Promieniowanie ojcostwa* i *Tryptyk rzymski*, to ono sprawia, że obydwa utwory jawią się jako dzieło otwarte w znaczeniu wykraczania poza granice literatury. Oba prowadzą do spotkania z żywym Bogiem i uczestniczenia w Jego Tajemnicy.

Temat źródła i ojcostwa wraca również w trzeciej części rzymskiego poematu. Droga ku źródłu przybiera charakter pielgrzymki, jest ona drogą wiary, wejściem na szlak religijnego doświadczenia Abrahama. Żydowski patriarcha – pierwszy monoteista – otrzymał obietnicę ojcostwa wielu narodów.

Jakżeż spełni się ta obietnica – myślał Abram,
gdy natura odmówiła mi daru ojcostwa?⁴³

Porządek wiary przekracza porządek natury, a ojcostwo Abrahama realizuje się zarówno w jednym, jak i w drugim wymiarze, otrzymuje on bowiem naturalnego syna i okazuje posłuszeństwo Bogu, wyrażając gotowość do złożenia syna w ofierze. Jan Paweł II w wierze tego patriarchy widzi zarys świadomości chrystologicznej.

O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty
nie przekroczysz.

Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna.
Nie lękaj się, Abrahamie, idź dalej przed siebie
i czyń, co masz czynić.
Ty będziesz ojcem wielu narodów,
czyń, co masz czynić, do końca⁴⁴.

Wiara Abrahama prowadzi go poza granicę jego własnego doświadczenia egzystencjalnego i dziejowego, ku poznaniu tajemnicy ojcostwa Boga, który przyjmuje ofiarę Syna Odkupiciela człowieka. Chrześcijanin uczestniczy w dziedzictwie Abrahama – wędruje wspólnie z nim na wzgórze Moria, aby dotrzeć do źródła Przymierza.

Jeśli dziś wędrujemy do tych miejsc,
z których kiedyś wyruszył Abraham,

⁴³ Tamże, s. 32.

⁴⁴ Tamże, s. 35.

gdzie usłyszał Głos, gdzie spełniła się obietnica,
to dlatego,
by stanąć na progu –
by dotrzeć do początku Przymierza.
Bo Bóg Abrahamowi objawił,
czym jest dla ojca ofiara własnego syna – śmierć ofiarna⁴⁵.

⁴⁵ Tamże, s. 36n.

Joanna BIELSKA-KRAWCZYK

CYGANKA

O Krystynie Herling-Grudzińskiej w setną rocznicę urodzin

Muzy są tym bardziej fascynujące, im bardziej nieuchwytny jest ich fenomen i im rzadziej się z nimi stykamy. Kusi nawet, by strawestować słowa piosenki dotyczącej... nomen omen... Cyganów, zauważając, że „dziś prawdziwych muz już nie ma”. W każdym razie współcześnie wielkie muzy z przeszłości zdają się istotami niemal baśniowymi, niczym średniowieczne jednorożce. Krystyna jest takim właśnie „jednorożcem”, romantyczną, legendarną Cyganką. Była i pozostanie w historii kultury polskiej w pełnym tego słowa znaczeniu muzą.

Nie wiedziałem, że jesteś Cyganką,
no bo skąd? –
szare ubranko,
włosy blond.

Ale ty wróżysz z ręki,
że będzie źle
i że pójde na męki,
pijane dziecko we mgle.

Okazało się, że w ręku cekiny
i brudna talia kart,
że wcale nie jestem winny,
tylko niewiele wart.

I odeszłaś z zielonymi oczami,
paląc papierosy...
Będę myślał czasami,
jak kręcisz włosy.

Władysław Broniewski, *Cyganka*¹

Przyszła na świat w piętnastym roku dwudziestego wieku. Przyszła na świat sto lat temu. Przyszła na świat słoneczną, letnią porą.

O tej porze roku świat mógł wyglądać tak, jak na kilku jej późniejszych obrazach, choćby *On the Beach*, *Plaża* czy *Piknik*, gdzie natura zdaje się przy-

¹ W. Broniewski, *Cyganka*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, PIW, Warszawa 1955, s. 261.

gotowywać scenografię dla leniwej sjesty. A jednocześnie już wtedy dojrzewał dla jej oczu pełen sprzeczności charakter ludzkiej egzystencji.

Natura o tej porze roku, w której urodziła się Krystyna, sprzyja sielance. Historia jednak tej części globu, gdzie Krystyna ujrzała po raz pierwszy światło dnia – światło, którego później niemal rozpaczliwie poszukiwała w obrazach z londyńskiego okresu swojej twórczości – szykowała właśnie tragiczne scenariusze. Na deski teatru dziejów wkrótce wkroczyć miał dramat rewolucji. U początków biografii Krystyny zaznacza się więc połączenie tego, co pogodne, z tym, co przerażające – słońca i zawieruchy, bukoliczności i dramatu. I może w tym właśnie należałoby upatrywać jedno ze źródeł sprzeczności tkwiących w zachowaniach, przeżyciach i losie tej dziwnej postaci?

Nie uprzedzając jednak zdarzeń i zatrzymując się przy momencie przyjęcia Krystyny na świat, warto zauważyć, że już w tym punkcie jej istnienia możemy przyłapać jej biografię, a w każdym razie zapisy tejże biografii na... „cyganieniu”. Do pierwszych snów kołysał ją bowiem lipiec... a może jednak sierpień? Dokumenty zaświadczające o początkach jej życia wprowadzają nutę intrygującej niejasności (29 lipca? 15 sierpnia?). Ta niejasność będzie potem otaczać jej osobę niczym cień, z którego Krystyna wynurzy się słowami osób o niej piszących oraz swoimi własnymi obrazami.

Skąd jednak wzięła się ta pierwsza niejasność, dotycząca chwili narodzin? Czy jest to kwestia różnic między kalendarzami: juliańskim i gregoriańskim? Krystyna rodzi się przecież na terenie Ukrainy, gdzie obecne są tradycje prawosławne, a tym samym inaczej odlicza się czas (święta katolickie od ortodoksyjnych oddziela kilkanaście dni). Może więc właśnie to miało wpływ na wpisanie tak różnych dat w różnych dokumentach? A może zadecydował o tym czyjś brak precyzji lub psikus pamięci? A może raz chodziło *de facto* o moment urodzin, a raz o dzień chrztu? Już przy tym jednym wydarzeniu można by ugrzęznąć w pytaniach. Ale postać Krystyny to właściwie przede wszystkim zagadki. Umykają nam zresztą nie tylko daty, ale i fakty, a nade wszystko jej osobowość.

Kim była?

Przed wszystkim artystką czy przede wszystkim muzą pisarzy? Piękną kobietą – zbyt piękną (także wewnątrz), by nie rozbudzać namiętności? A może po prostu rozkapryszoną kokietką (co w jednym ze swoich tekstów sugerowała Ewa Bieńkowska²)? *Femme fatale* czy człowiekiem udreńczonym, cierpiącym na depresję, a może wręcz – jak byśmy to dziś określili – na chorobę dwubiegunową? Ofiarą własnej psychiki czy egoizmu wielkiego twórcy,

² Por. E. B i e ņ k o w s k a, *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Wydawnictwo Zeszyty Literackie, Warszawa 2002, s. 49.

z którym dzieliła codzienność (jak podejrzewała Krystyna Bednarczykowa³)? A może ofiarą okoliczności życiowych (na co zwracał uwagę Herling⁴)? Osobą kochającą życie do upojenia i jednocześnie głęboko nieszczęśliwą?

Jaka była?

Jej mąż Gustaw Herling-Grudziński przyrówna ją do postaci leśmianowskich. Dostrzeże w niej nutę poetycką, liryczną, tajemniczą. Zobaczy w niej osobę ze swej istoty tragiczną. Będzie określał ją mianem „topielicy zieleni”⁵. Inny mężczyzna, też pisarz, Władysław Broniewski – zakochany w Krystynie nieprzytomnie – zobaczy w niej Cygankę – czyli kogo? Kogoś, o kim niewiele możemy powiedzieć („Nie wiedziałem [...] no bo skąd?”), bo przychodzi nagle i nagle wraz z taborem znika („I odeszłaś z zielonymi oczami”); kogoś, kto niesie w sobie jakąś tajemnicę – echo nieznanых pieśni, czegoś, co jest obce, odległe („w rękę cekiny”), egzotyczne i ezoteryczne („ale ty wróżysz z ręki”), a przez to niezwykle pociągające; kogoś, kto w konsekwencji kradnie serce („pójde na mękę”).

I tak się właśnie stało... z Broniewskim, z Herlingiem i zapewne jeszcze z kilkoma innymi panami, skoro jako dojrzała kobieta potrafiła nadal magnetyzować mężczyzn... nawet młodszych od siebie o kilkanaście lat (żeby wspomnieć tu chociażby o Andrzeju Ciołkoszu).

Krystyna kradła serca – raczej nieumyślnie niż przez chęć podboju. „Lekkomyślna, czarowna, / i tyle”⁶ – pisał Broniewski. Ona sama w *Kobiecie z kotem* przedstawiła również taką właśnie zalotną, kokieterijną wizję kobiecości. Czyżby samej siebie? No właśnie, przychodzi na myśl kobieta-kotka, niechcący zginająca mężczyznom karki (niczym Ewa Adamowi w jednym z jej późniejszych obrazów).

Mimo podkreślanej przez Herlinga urody Krystyny, jej czar jednak musiał mieć chyba charakter bardziej duchowy niż czysto fizycznie erotyczny. „Szare ubranko, / włosy blond”, o których wspomina Broniewski w cytowanym na początku tego eseju wierszu, każą wyobrazić sobie postać niemal dziecinnie dziewczęcą, wręcz niepozorną. Kto wie jednak, czy to właśnie nie ów kontrast między „szarym ubrankiem” pensjonarki a zmysłowym sposobem poruszania się (o którym wspominał z kolei Herling⁷) oraz jakąś tajemnicą zamkniętą w zielonym spojrzeniu jej oczu (z pewnością niesamowitych skoro właściwie wszyscy zwracali na nie uwagę)

³ Wypowiedź w rozmowie z autorką 20 sierpnia 2009 roku. Por. J. Bielska-Krawczyk, *Cienie K. Krystyna Herling-Grudzińska i jej obrazy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 42.

⁴ Por. G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, Szpak, Warszawa 2000, s. 82.

⁵ Tamże, s. 138.

⁶ W. Broniewski, *Na odjeździe*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 259.

⁷ Por. G. Herling-Grudziński, *Zima w zaświatach*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 342.

tworzył całość tak niezwykłą, że nie można było się jej oprzeć. Tekst Broniewskiego pozwala zobaczyć skromnie ubraną młodą dziewczynę („szare ubranko”), która ma w sobie coś z dziecka (tworzy takie wrażenie zastosowane przez poetę zdrobnienie: „ubranko”), będącą jednocześnie najwyraźniej dorosłą już kobietą („pałac papierosy”). Jest w niej zatem prostota („szare”), jasność („włosy blond”), a jednocześnie niepokój, powaga i głębia – egzystencjalnych (?) pytań. Jest coś, co się wymyka, gdy Krystyna odpływa w swoje zamyślenia, sugerowane owym odruchowym kręceniem włosów na palcu. Skłonność do zamyślenia się wraz ze spojrzeniem zielonych jak toń jeziora oczu mogła tworzyć wrażenie, iż obcujemy z kimś, kto jest nie do końca dostępny, kto jest trudny do zrozumienia, kto kryje w sobie jakąś tajemnicę. A tajemnice przecież pociągają.

Być może właśnie dlatego Krystyna kradła serca. Oczarowywała. A potem strącała w nieszczęście – nie z wrodzonego okrucieństwa, raczej przez zniwalałą siłę swojej kobiecości i sekretne meandry życia wewnętrznego. I przez te meandry pograżała potem w smutku. Unieszczęśliwiała. Herlinga – przede wszystkim swoją samobójczą śmiercią; Broniewskiego – brakiem wzajemności wobec jego gorących uczuć. Unieszczęśliwiała więc na różne sposoby, ale – co niezwykle ważne – z tego nieszczęścia rodziły się słowa.

Dlatego, gdy przypada okrągła rocznica jej urodzin i gdy próbuję odpowiedzieć sobie na pytanie, co wniosło jej istnienie w kosmos ludzkiej egzystencji i kultury, moje myśli biegną właśnie ku tej „sile fatalnej”, która drzemiąc w niej, uruchamiała struny cudzych słów – pióra pisarzy. Moim zdaniem siłą jej osobowości i – przynajmniej do pewnego stopnia – sensem jej życia była właśnie owa zdolność fascynowania i inspirowania twórców swoją osobą. Krystyna była po prostu jedną z wielkich muz polskiej literatury dwudziestego wieku. Należałoby więc postawić ją obok postaci takich, jak Anna Iwaszkiewiczowa czy Maria Kasprończowa.

Czy myślenie takie jej jednak w pewien sposób nie umniejsza? Nie obraża? Krystyna chciała przecież być artystką i parała się twórczością malarską, której przykłady można oglądać chociażby w Muzeum Narodowym w Krakowie. Czy nie to powinniśmy zatem eksponować w rocznicowych tekstach? W moim odczuciu niekoniecznie. I nie chodzi tylko o porównywanie wagi jej własnych dokonań artystycznych z dokonaniem cudzymi, na które wpłynęła. Problem leży raczej w samej kondycji artysty we współczesnym świecie. Od czasów Josepha Beuysa przecież... „każdy jest artystą”. Wyjątkowość tej profesji siłą rzeczy więc nieco zbladła. Tak się jednak składa, że w epoce, w której – jak się przyjmuje – każdy może być artystą, zdecydowanie nie każdy jednak może być muzą.

Zaryzykowałabym wręcz stwierdzenie, że obecnie to właśnie muzy powinny zająć w naszej wyobraźni niegdysiejsze uprzywilejowane miejsce artysty. To one wydają się bardziej wyjątkowe. Ich sposobu działania nie da się bowiem ani nauczyć, ani naśladować. To one obdarzone są jakimś rodzaju geniuszem

– niewytłumaczalnym darem. Krótko mówiąc, skoro obecnie za dzieło sztuki mogą zostać uznane nawet przysłowiowe bazgroły, tworzenie sztuki nie wydaje się rzeczą trudną. Do rangi prawdziwego majstersztyku urasta natomiast umiejętność, talent (właściwie nie wiadomo, jak tę predyspozycję nazwać) wpływania na cudzą twórczość.

Dlatego muzy są tym bardziej fascynujące, im bardziej nieuchwytny jest ich fenomen i im rzadziej się z nimi stykamy. Kusi nawet, by przy okazji tej dygresji strawestować słowa piosenki dotyczącej... nomen omen... Cyganów, zauważając, że „dziś prawdziwych muz już nie ma”. W każdym razie współcześnie wielkie muzy z przeszłości zdają się istotami niemal baśniowymi, niczym średniowieczne jednorożce. Krystyna jest takim właśnie „jednorożcem”, romantyczną, legendarną Cyganką. Była i pozostanie w historii kultury polskiej w pełnym tego słowa znaczeniu muzą.

W swoich wcześniejszych artykułach i książkach niejednokrotnie próbowałam odczytywać teksty Herlinga, traktując je jako lustra, w których odbija się postać Krystyny. To, co w nich dostrzegałam, było niekiedy zaskakujące, a zarazem frapujące. Istnieją jednak także utwory innych autorów, z których wynurza się jej postać. Są nimi chociażby rymy Władysława Broniewskiego. One także pozwalają nam na obcowanie z tajemnicą osobowości Krystyny. Pomagają dostrzec, niczym w chwiejnym płomyku świecy, wychylający się z półmroku na mgnienie oka jej cień (cienie?). Pomagają zatrzymać się na chwilę przy kobiecie, która – niczym Cyganka – rzucała urok na mężczyzn, zielonymi oczami zaglądając w dusze pisarzy.

W jej przypadku wszystko mogło zacząć się niewinnie. Przebiegła przez salę w kantynie, a serce Herlinga zaraziło się nią śmiertelnie – można powiedzieć już na wieczność. W innym przypadku – Broniewskiego właśnie – na początku były zwykłe towarzyskie spotkania w ogrodzie, w ciepłe popołudnia, w egzotycznym pejzażu. Utrwaliły je wierszyki – jak ten o malowaniu martwych natur przez zaprzyjaźnione z pisarzem dziewczyny⁸. A jedną z tych dziewczyn była właśnie Krystyna.

W wierszu *Martwa natura* czytamy: „Obróć się twarzą do ściany, / moje miłe malarskie donny, / bo jestem z lekka zawiany / i zasnąć skłonny”⁹. Słowa te brzmią niemal wyniośle. Czuć w nich nieco dekadencji i „luzacki” jednocześnie styl życia z alkoholem w tle („jestem z lekka zawiany”) i ton żartobliwie wręcz niepoważny („donny”). Oczyma wyobraźni z łatwością zobaczyć możemy zblazowanego starego wyjadacza, znanego już pisarza, który stroi sobie niewinne żarty z młodziutkich miłutkich niedzielnych malarek.

⁸ Zob. W. B r o n i e w s k i, *Martwa natura*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 259n.

⁹ Tamże.

Potem jest jakaś wspólna wycieczka w plener, są jakieś rozmowy, no i malowanie, które wydaje się niczym przyprawa – flirtu? rozmarzenia? W każdym razie tak pozwala rekonstruować kolejność zdarzeń i dynamikę tej relacji wiersz Broniewskiego zatytułowany *Wycieczka malarska*, w którym czytamy:

Domki stadem srebrnopiórych gołębi
osiadły na stromym zboczu.
Zieleń młoda, szary błękit wzgórz w głębi –
to wiosna dla naszych oczu.

Namaluj to, Alicjo, akwarelę,
a ty, Krystyno, narysuj:
niech się w niebo Galilei wanielą
rzewne pochody cyprysów,

niech się bielą cieszą młode czereśnie,
jak psotne arabskie dzieci,
eukaliptus niech jak brzoza westchnie,
że w niebo nie może wzlecieć.

Dla tej plamki zielonkawej, Alicjo,
przymykam oczy jak do snu,
żeby usnąć w jej radości i śnić ją,
budząc się bardziej radosny.

Jak dobrze jest patrzeć w błękit nieba
siedząc na ziemi w ogródku...
Właściwie, Krystyno, czego nam trzeba? –
chyba ucieczki od smutku.

Waszą młodość piję dzisiaj jak wino,
na cóż więc łezka liryczna?
Śliczne jesteście, Alicjo, Krystyno,
i Galilea jest śliczna¹⁰.

Krystyna wcale nie jest tu jeszcze jedyną kobietą budzącą zainteresowanie poety. Widzimy go, jak delectuje się urodą i uroczym zapewne towarzystwem dwóch młodych malarek (Krystyny i Alicji). Zachwycą się i egzotycznym pejzażem (Galilei), i urodziwymi towarzyszkami pikniku, i do pewnego stopnia także ich zdolnościami plastycznymi. Atmosfera jest tu sielankowa („Jak dobrze jest patrzeć w błękit nieba / siedząc na ziemi w ogródku...”), jeszcze dość niefrasobliwa („Waszą młodość piję dzisiaj jak wino”), przechodząc jednak powoli – ku zdziwieniu samego poety – w nastrój nieco melancholijny („łezka liryczna”). I ten właśnie nastrój jest już zapowiedzią emocjonalnych

¹⁰ T e n ż e, *Wycieczka malarska*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 257.

turbulencji, które będą za chwilę czekały pisarza, a może pułapką, w którą wpadnie i od której rozpocznie się jego udręka.

Mamy tu ciągle jeszcze po prostu scenkę rodzajową – mężczyznę w towarzystwie dwóch koleżanek, ale... jedna z nich już zostaje dostrzeżona bardziej i to wokół niej gromadzi się jakaś nadwyżka emocjonalna, jakaś melancholia: „Właściwie, Krystyno, czego nam trzeba? / – chyba ucieczki od smutku”. O jaki smutek tu chodzi? Może już o niezrozumiały smutek zapowiadający niepewność i udręki kochania bez wzajemności? A może o smutek egzystencji po prostu, ale najwyraźniej dzielony już z Krystyną?

W każdym razie pojawia się sugestia jakiegoś rodzaju więzi, głębszego porozumienia. I w tym punkcie zapewne zrobiło się dla pisarza niebezpiecznie. Zniknie za chwilę jego pewność siebie i niepoważny ton wypowiedzi. Kuglarz zostanie okpiony przez los, bawidamek wystrychnięty na dudka, żonglujący czarownymi słowami poeta zostanie oczarowany. I temu poświęci Broniewski wiersz zatytułowany *Czarnoksiężstwo*:

Spragniony magicznych pokus,
liryczny czarnoksiężnik,
wołałem „Hokus-pokus”
do ciebie głosem potężnym.

Przyszłaś wiosenną burzą
i tęczy cię pas otoczył,
a tego było za dużo
dla moich oczu.

I zamieniałaś się w kwiaty,
w ptaki, obłoki, drzewa,
i mnie i całemu światu
kazałaś śpiewać.

Mnie nie zabrakło odwagi
wejść w twój zaświat czarowny,
lecz zapomniałem swej magii,
zaczarowany czarownik.

Zielonymi iskrami w oku,
włosów złotem zawiłem
odebrałaś mi sen i spokój,
nadzieję szczęścia i siłę

Na jednym palcu, jak włosy,
umiałaś mój smutek kręcić...
Nie chcę czy brak mi głosu,
by wyszeptać zaklęcie?¹¹

¹¹ T e n ż e, *Czarnoksiężstwo*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 262n.

Słowa „zaczarowany czarnoksiężnik” oddają istotę zakochania, gdy trafia ono na artystę, który – wydawać by się mogło – ze swej natury obeznany jest z czarami, bo w taki niemal czarodziejski sposób przecież używa materii twórczej, zamieniając to, co zwykłe, w jakiś rodzaj piękna i niezwykłości. A jednak w obliczu zakochania staje się bezsilny. Musi się poczuć pokonany. I choć „woła głosem potężnym”, jednocześnie jest zbyt słaby, by móc poruszyć czyjeś serce – pozostaje bezradny wobec cudzych uczuć (o czym zresztą wprost opowie wiersz *Bezradność*¹² nadal drążący ból tego niespełnienia). Obiekt miłości, jakim jest Krystyna (wiemy o tym chociażby z portretowych elementów zawartych w wierszu – takich jak: „zielone iskry w oku” czy „jak włosy [...] kręcić”), pojawia się tutaj już jako przedmiot westchnień, jako osoba, w której pisarz jest wyraźnie zakochany. A świadczy o tym chociażby hiperbolizacja postaci Krystyny i fakt, że w oczach poety staje się ona... i burzą, i tęczą – siłami przyrody; że jej osoba zostaje zespolona z krajobrazem – z czymś, co otacza człowieka, w czym postać ludzka jest zanurzona, co ją przerasta... co ewidentnie przerosło podmiot liryczny wiersza. O ironio losu... W wiele lat później Herling to właśnie Krystynę będzie postrzegał jako tonącą w pejzażu, nazywając ją mianem „topielicy zieleni”.

W każdym razie fakt, że w oczach Broniewskiego Krystyna zamieniała się „w ptaki, obłoki, drzewa” – czyli synekdochę pejzażu – przypomina o prostym prawie psychologicznym, na mocy którego dla zakochanego osoba ukochana staje się całym światem. Jej obecność może być źródłem szczęścia i twórczości („i mnie i całemu światu kazałaś śpiewać”), ale jej brak może też chęć do życia odebrać („odebrałaś mi sen i spokój / nadzieję szczęścia i siłę”). Wszystko kończy się namiętnością, która jest „jak pochodnia” (w wierszu *Na odjezdne* czytamy: „żem był jak pochodnia”¹³), i smutkiem rozstania, bolesnością niespełnienia tkwiącego w pamięci jak drzazga („Ty przeszłaś koło mnie jak wiosna, / którą widziałem z więzienia”¹⁴).

Garść tych wierszy pozostawionych przez Broniewskiego a związanych z Krystyną nie tylko ukazuje dynamikę i naturę procesu zakochania jako takiego, nie tylko rejestruje pewien porządek relacji między Broniewskim a Krystyną (Stojanowską, Domańską, Herling-Grudzińską). Ujawnia także – co dla nas tutaj najważniejsze – jakiś aspekt sposobu oddziaływania osobowości Krystyny na jej otoczenie. Jest jedną z wielu odsłon, w których ujrzyć możemy oblicze tej niezwyklej kobiety obdarzonej magiczną aurą, a przecież o tak smutnym losie...

¹² Zob. t e n ż e, *Bezradność*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 272.

¹³ T e n ż e, *Na odjezdne*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 273.

¹⁴ T e n ż e, *Bezradność*.

Moje słowa, które są esejem psychologizującym (jakże lepiej bowiem oddać hołd niedoszłej Pani psycholog?) zgodnie z moimi intencjami miały być formą pochylenia się nad sekretem jej osobowości (bo chyba nad tym właśnie warto się zastanawiać, gdy myślimy o kimś w rocznicę jego urodzin)... Z perspektywy czasu, po upływie stu lat od narodzin Krystyny i ponad półwiecza od jej śmierci, fakty, szczegóły, kolejność zdarzeń, cały ten biograficzny teatr nie tylko w większości już się zaciera, nie tylko nam w znacznej mierze umyka, ale przede wszystkim wydaje się... jakoś mało ważny. Czymże bowiem są zdarzenia? Jedynie prochem. W perspektywie wieczności, ale też w perspektywie historii, kultury, warto szukać kwintesencji. Wartościowe i słuszne wydaje się postawienie pytania o sens jej jednostkowego istnienia, ethos tego losu, jądro osobowości. Po dostrzeżeniu zaś choćby cienia odpowiedzi – cienia, który próbowałam obrysować powyżej – można właściwie opowieść tę zakończyć – nawet dokonując gwałtownego cięcia (jak zresztą ucięte znienacka zostało życie bohaterki tej opowieści).

Czarodziejka, która zaczarowała polskiego poetę, po wielu latach życia bowiem sama została... zaczarowana – jednak nie za sprawą romansu, lecz przyczyn o bardziej złożonej, mrocznej naturze. Można by powiedzieć, że została zaczarowana przez zew śmierci lub, jak to określi Herling, „stan zakochania w nicości”¹⁵.

Odeszła ze świata ponad pół wieku temu. Odeszła przedwcześnie i samowolnie. Odeszła jesienią.

W nocy z 3 na 4 listopada 1952 roku zasnęła, z uśmiechem na ustach, wiedząc, że nie obudzi się więcej – że zniknie wreszcie bolesne piękno świata, że skończy się jakaś, nie do końca znana nam męka. Odeszła nagle, dziko i tajemniczo w nieznane pejzaże zaświatów, rzucając ostatni czar... na twórczość Herlinga.

Odeszła zatem tak, jak żyła?

Jak Cyganka?

¹⁵ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1993-1996*, w: tenże, *Pisma zebrane*, red. Z. Kudelski, t. 10, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 363.

Jolanta PROCHOWICZ

KOBIETA W KOŚCIELE

Problematyka związana z obecnością kobiet w Kościele rozwijana jest w polskiej literaturze przez takie autorki, jak Joanna Petry Mroczkowska¹ czy Elżbieta Adamiak². *Kościół kobiet*³ – najnowsza książka Zuzanny Radzik, polskiej teolożki i feministki współpracującej z „Tygodnikiem Powszechnym”, stanowi ważny głos przedstawicielki młodego pokolenia badaczek we współczesnej debacie wokół tego zagadnienia, zarówno ze względu na ilość zgromadzonego materiału dotyczącego działalności kobiet we wspólnocie Kościoła w różnych częściach świata, jak i odwagę w stawianiu pytań o możliwość głębszego ich zaangażowania w Kościele.

Zuzanna Radzik rozpoczyna swoje rozważania o roli kobiet w Kościele od namysłu nad uczestnictwem audytorek podczas obrad Soboru Watykańskiego II oraz szczegółowych analiz treści dokumentów soborowych poświęconych kobietom. Obecność kobiet podczas trzech pierwszych sesji Soboru można interpretować, posługu-

jąc się kategorią „znaczącej nieobecności”. Jak odnotowuje autorka, dopiero podczas trzeciej sesji, w październiku 1963 roku kardynał Leon Joseph Suenens publicznie zauważył: „Brak udziału kobiet w soborze jest kuriozum w czasie, kiedy są one już wszędzie, niemal na Księżycu. Również kobiety powinny zostać zaproszone na sobór jako audytorzy [...]. O ile się nie mylę, reprezentują połowę ludzkości” (s. 10). Ostatecznie w obradach uczestniczyły, jako obserwatorzy bez prawa głosu, dwadzieścia trzy kobiety, w większości osoby niezamężne lub zakonnice. Wyjątek stanowiły trzy wdowy i jedna mężatka. Autorka książki kreśli biografie niektórych z tych kobiet oraz ukazuje podejmowane przez nie próby wywierania wpływu na treść dokumentów soborowych. Nie było to, jak się dowiadujemy, zadanie łatwe. Ojcowie soborowi nie przywykli bowiem do tego, że kobieta zajmuje znaczące stanowisko w kwestiach dotyczących życia Kościoła. Dobrym zobrazowaniem starań kobiet o to, by ich głos brano pod uwagę, jest przywoływana w książce sytuacja, w której Luz Maria Álvares Icaza – jedyna zamężna audytor (zaproszona jedynie dlatego, że jej mąż oświadczył, iż zamierza uczestniczyć w obradach wraz z żoną, albo zrezygnować z udziału Soborze) – skomentowała projekt Deklaracji o Kościele w świecie współczesnym słowami: „Wyobrażam sobie wyrazy twarzy katolickich

¹ Zob. J. Petry Mroczkowska, *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

² Zob. np. E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.

³ Zuzanna Radzik, *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, ss. 256.

małżeństw na świecie, kiedy dowiedzą się, co myślicie o małżeństwie. Skoro jestem jedyną zamężną kobietą na tym soborze, czuję się w obowiązku powiedzieć, że kiedy współżyliśmy z mężem, dając życie naszym dzieciom, nie był to akt pożądliwości, lecz miłości. Jestem przekonana, że tak jest w przypadku wszystkich chrześcijańskich matek zachodzących w ciążę. Z całym szacunkiem muszę powiedzieć, że kiedy wasze matki was poczyły, również działo się to w miłości” (s. 19).

Zgromadzeni duchowni zareagowali śmiechem na słowa audytorki, dwudziestu czterech kardynałów przyznało jednak później, że dotąd nie myśleli w ten sposób o kwestiach dotyczących rodziny. Ostatecznie to właśnie małżeństwo Icaza napisało tekst o rodzinie zamieszczony w Deklaracji. Ten optymistyczny przykład uwzględnienia głosu kobiety był jednak – jak zauważa Radzik – raczej odosobniony, audytorki i ekspertki podczas Soboru często lekceważono i ignorowano. Fakt ten można wprawdzie interpretować jako niecelowe pominięcie pewnej perspektywy (ojcowie soborowi po prostu o kobietach nie pomyśleli), należy jednak zadać pytanie, czy obecnie dopuszczalne są tego rodzaju „pominięcia” w instytucjonalnym, społecznym i intelektualnym życiu Kościoła. Jak bowiem pokazuje autorka książki, nadal często się one zdarzają.

Radzik skrupulatnie odnotowuje nazwiska nielicznych kobiet pracujących w Kurii Rzymskiej, analizuje rolę kobiet w obradach synodów, w komisjach watykańskich, a także w pracach episkopatów poszczególnych krajów. W narracji polskiej teolożki nie brakuje także ciekawych przykładów działań Kościoła, które zdają się wskazywać, że problem specyficznego „pominięcia” kobiet pojawia się w świadomości niektórych hierarchów. Jednym z takich przykładów jest dokument indyjskiego episkopatu z roku 2010, zatytułowany *Gender Policy of Catholic Church*

in India. Biskupi zauważają w nim między innymi, że we wszystkich komisjach należy podejmować działania mające na celu równość płci. „Osiągnięcie równości płci – czytamy w dokumencie – wymaga dostrzeżenia, że każda decyzja, program i projekt różnie wpływa na kobiety i mężczyzn. Dlatego trzeba tak planować i zarządzać działaniami, by ich rezultaty były równe i miały jednakowy wpływ na kobiety i mężczyzn” (s. 53). Autorka *Kościola kobiet* stwierdza: „I piszą te słowa biskupi tak samo katolicy [chodzi tu o biskupów indyjskich – J.P.], jak ci znad Wisły, gotowi zablokować konwencję antyprzemocową tylko dlatego, że zawiera ona rzekomo wrogie ideologicznie słowo na «g»” (s. 52). Uwaga ta, choć niepozbawiona złośliwości, wydaje się trafna. Polska teolożka zauważa istotną różnicę między retoryką biskupów indyjskich, którzy otwarcie mówią o problemach związanych ze stereotypowym ujęciem płci społeczno-kulturowej (ang. gender), a stanowiskiem rodzimego episkopatu. Porównując zdecydowany i odważny ton wypowiedzi indyjskich biskupów z postawą polskich hierarchów, trzeba oczywiście pamiętać, że w Indiach dyskryminacja kobiet i przemoc wobec nich stosowane są na nieporównywalnie większą skalę niż w Polsce. Radzik przytacza jednak przykłady postaw przedstawicieli instytucji kościelnych z różnych krajów, zarzucając członkom polskiego episkopatu, że prezentują wyjątkowy konserwatyzm w kwestiach związanych z feminizmem.

Autorka książki podejmuje także problem zaangażowania kobiet świeckich w liturgię oraz w życie wspólnot parafialnych, zastanawia się nad posługą diakonatu i językiem liturgii. Podaje również kontrowersyjne przykłady rytuałów sprawowanych przez kobiety. Rytuały te z pewnością niewiele mają wspólnego z ortodoksją. Radzik przygląda się im jednak bez uprzedzeń, z żywym zainteresowaniem, dzieląc się

z czytelnikiem zarówno pewnego rodzaju fascynacją, jak i wątpliwościami. Prowokuje też do postawienia pytania, czy istnieje potrzeba powszechnej posługi kobiet jako szafarek Eucharystii (jest to dopuszczalne) oraz jako diakonek (ta funkcja nie jest dostępna dla kobiet). Radzik podaje szereg argumentów wskazujących na realność takiej potrzeby. Między innymi przywołuje przykład przebywających na oddziałach położniczych kobiet wierzących, które przyznają, że wizyty księdza są dla nich krepujące, dlatego chętnie widziałyby zakonnice w roli szafarek Eucharystii. Wspominały, że ksiądz, który odwiedzał oddział tylko w niedzielę, „Komunię Świętą rozdał niemal z zamkniętymi oczami i szybko wybiegł sali” (s. 92). Siostry natomiast mogłyby także służyć rozmową i wsparciem dla ciężarnych i znajdujących się w położu kobiet.

Autorka zauważa, że w wielu lokalnych wspólnotach na świecie z powodu braku powołań wśród mężczyzn kobiety przejmują funkcje lektora, akolity, a nawet diakona, chociaż formalnie nie mogą ich pełnić. W Polsce natomiast nawet ministrantura dziewcząt budzi niepokój niektórych księży. Obecność ministrantek podczas liturgii zależy od woli biskupa danej diecezji i lokalnego proboszcza, jest więc w polskim Kościele raczej awangardą niż normą. Kobiety, jak podsumowuje Radzik, „bywają psalterzystkami (śpiewają psalmy), komentatorkami, precentorkami. Gdy zabraknie lektora, czytają biblijne teksty. I niosą do ołtarza dary chleba i wina oraz zebrane ofiary. [...] Zaiste Kościół kobiet – byle jednak w bezpiecznej odległości od ołtarza” (s. 90).

Część książki poświęcona została żeńskim zgromadzeniom zakonnym. Radzik w niezwykle barwny sposób przedstawia charyzmatyczne siostry zakonne z różnych części świata angażujące się w działalność na rzecz ludzi wykluczonych. Podejmują one rozmaite, często zaskakujące działania: protestują przeciwko rosnącym cenom

paliwa (na Filipinach), organizują kampanie społeczne na rzecz najuboższych, takie jak *Nuns on the Bus* (w Stanach Zjednoczonych), oferują pomoc prawną kobietom krzywdzonym przez członków rodziny (w Indiach). Łączy je głębokie przekonanie, że bycie siostrą zakonną jest zarazem atrakcyjną drogą samorozwoju i służbą. Nierzadko określają się one mianem feministek. Na przykład s. Simone Campbell ze Stanów Zjednoczonych, reagując na zarzut „radikalnego feminizmu”, stwierdziła: „Zajmujemy się w szczególności potrzebami kobiet i staramy się na nie odpowiadać. Jeśli to jest radykalne, to tak, jesteśmy radykalnymi feministkami” (s. 107), a s. Julie George z Indii wyznała: „Będąc katolicką zakonnicą, czuję, że jest moim obowiązkiem i zadaniem być feministką i pracować na rzecz wzmocnienia pozycji kobiet” (s. 143).

Polska teolożka z pewnym niepokojem odnotowuje malejącą liczbę żeńskich powołań zakonnych i zastanawia się, w jaki sposób współczesne kobiety chcą służyć Bogu. Stawia też pytanie, czy ich zapał, entuzjazm i inteligencja są właściwie pożytkowane przez hierarchów decydujących o tym, jak ma wyglądać posługa kobiet w Kościele.

Ponadto w *Kościele kobiet* poruszone zostały kwestie dotyczące teologii feministycznej i związany z nią, budzący liczne kontrowersje, problem kapłaństwa kobiet oraz zagadnienie „teologii kobiety”, której stworzenie postulował papież Franciszek. Radzik przedstawia postaci teolożek z różnych stron świata. Stara się też ukazać specyfikę stylu prowadzenia namysłu teologicznego przez badaczki i badaczy amerykańskich, afrykańskich, indyjskich, latynoskich, jak też europejskich. Autorka stoi bowiem na stanowisku, że sposób uprawiania tej dziedziny kształtowany jest przez swoiste doświadczenie teolożki bądź teologa: „To, co teolog pisze i mówi, jest filtrowane przez to, czym żyje i jak doświadcza Boga” (s. 159).

Spór o kapłaństwo kobiet Radzik naświetla w perspektywie historycznej – od Soboru Watykańskiego II i towarzyszącego mu optymizmu żywionego przez niektóre kościelne działaczki po list pasterski *Ordinatio sacerdotalis*, w którym Jan Paweł II orzeka, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom i uznaje to orzeczenie za ostateczne. Autorka pyta o teologiczne podstawy tego rozstrzygnięcia, przywołuje przykłady kobiet odczuwających powołanie kapłańskie, zastanawia się nad teologicznymi konsekwencjami decyzji o niedopuszczeniu kobiet do tej posługi.

Niezależnie od tego, jak w przyszłości rozstrzygnięta zostanie kwestia kapłaństwa kobiet, zadawane przez nie pytania mogą stanowić przyczynek do refleksji nad pojmowaniem kapłaństwa w ogóle oraz nad relacją między kapłanami a osobami świeckimi. Przebudowa tej relacji może – zdaniem Radzik – zmienić na lepsze oblicze współczesnego Kościoła.

Książkę zamyka rozdział poświęcony zawartej w nauczaniu Kościoła antropologii kobiety. Autorka analizuje w tym aspekcie wypowiedzi papieża dotyczące kobiet, podejmuje też namysł nad pojęciem gender. Uproszczone i stereotypowe rozumienie powołania kobiety do macierzyństwa określa mianem „pop-teologii kobiety”. Nie przedstawia jednak gotowych projektów rozwiązania problemu dyskryminacji kobiet w Kościele, ale formułuje istotne pytania dotyczące tej kwestii. Przywołuje znamienne słowa brytyjskiej teolożki Tiny Beattie: „W rozmowie o antropologii nie mamy odpowiedzi. Ani feministki, ani papież. [...] Po prostu nie mamy odpowiedzi, nie wiemy. Do momentu aż kobiety nie wezmą w tej dyskusji udziału, stając się równorzędnymi mężczyznom poszukiwaczkami prawdy, nie dowiemy się więcej, niż wiemy teraz. [...] To sprawy niezwykle ważne i nie powinniśmy po prostu sobie z nimi eksperymentować. Ale

z drugiej strony nie możemy powiedzieć bez namysłu: tu są odpowiedzi. Musimy mieć odwagę zmierzyć się z pytaniami” (s. 308). Opowieść Radzik o kobietach „które próbują odzyskiwać dla siebie Kościół” (s. 7) jest bez wątpienia zaproszeniem do rozmowy. „Opowieść” i „rozmowa” są zresztą słowami-kluczami dobrze charakteryzującymi całą książkę. *Kościół kobiet* z całą pewnością nie prezentuje bowiem akademickiej wykładni obecnego stanu badań w zakresie teologii feministycznej. Książka napisana została stylem z pogranicza eseju, felietonu i reportażu. Radzik przytacza obszerne fragmenty przeprowadzonych rozmów, przedstawia okoliczności spotkań, często nie tylko wyraża swoje poglądy, ale także ujawnia emocjonalny i osobisty stosunek do omawianego problemu. Można tego rodzaju zabiegi traktować zarówno jako wadę, jak i zaletę książki. Czytelnik oczekujący żywego języka, bogactwa przykładów i śmiałych ocen, będzie usatysfakcjonowany jej lekturą, chociaż pewna tendencyjność niektórych fragmentów może budzić irytację. Radzik jednak już na wstępie zaznacza, że pragnie podzielić się osobistym doświadczeniem Kościoła powszechnego i różnorodnego. Myślą przewodnią *Kościół kobiet* wydaje się hasło, które – jak twierdzi autorka – głoszą niektóre katolickie feministki: „Jeśli zostaniecie w Kościele, bądźcie głośne, jeśli zdecydujecie się odejść, odchodźcie z hukiem” (s. 7). Można jednak zadać pytanie, czy rzeczywiście kwestię obecności kobiet w kościele da się rozstrzygnąć w ten sposób. Czy szukanie własnego miejsca w tej szczególnej przecież przestrzeni musi się skończyć mniej lub bardziej radykalnym buntem? Na to pytanie odpowiada pośrednio jedna z rozmówczyń Radzik, stwierdzając: „Nie doświadczyłam seksizmu [...]. Zawsze stoi za mną moja mała kongregacja. Jako siostry żyjemy w społeczeństwie i jesteśmy zależne od trendów społecznych. Wszystko zależy

od tego, jak widzisz swoją tożsamość jako zakonnicy” (s. 121).

Za wady omawianej tu publikacji z całą pewnością należy uznać brak spisu treści i pełnej bibliografii oraz liczne niedociągnięcia edytorskie – powtarzające się anglicyzmy (autorka z upodobaniem stosuje określenie „singielki”), kalki językowe i nieprawidłowe związki frazeologiczne (takie, jak „karmiąca rzeczywistość” czy „krąży rumor”). Wrażliwy na kwestie językowe czytelnik zwróci także uwagę na kolokwializmy, których w niej nie brakuje. Mimo pewnych niedociągnięć, książkę Radzik można jednak uznać za dobry wstęp do dyskusji.

Rozmowy o zmianach są trudne i nader często wywołują gwałtowne emocje, zwłaszcza w strukturach, w których kluczową rolę odgrywa tradycja. Halina Bortnowska, relacjonując obrady Soboru dla miesięcznika „Znak”, pisała: „Bardzo pomalutku dorasta się do wolności – zaczynamy odróżniać necessaria, kamienie węgielne

chrześcijaństwa od osadu naniesionego przez wieki, od stiukowych ozdób na suficie dziecinnego pokoju, który wydawał się blisko nieba. Ten proces wyzwala i oczyszczania jest długi, trudny i nie przebiega według jednego wzoru. [...] Dorastania nie można nikomu narzucić. Można go tylko oczekiwać”⁴.

Pięćdziesiąt lat po Soborze to oczekiwanie katolickich feministek staje się coraz bardziej niecierpliwe. Jak pokazuje książka Radzik, nie jest to jednak oczekiwanie bezczynne. Lektura *Kościół kobiet* uświadamia nam, że kwitowanie tematu zaangażowania kobiet w życie Kościoła pobłażliwym „ojcowskim” uśmiechem jest nie tylko krzywdzące dla nich samych, ale także – a może nawet przede wszystkim – dla całego Kościoła.

⁴ H. Bortnowska, *Notatki Rzymskie II. Miasto i Sobór*, „Znak” 17(1965) nr 2-3(128-129), s. 316.

Urszula MOTYKA

O DRAMACIE I TEATRZE RELIGIJNYM

W dniach od 10 do 12 września 2012 roku odbyła się w Nałęczowie konferencja „Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty” poświęcona prof. Irenie Sławińskiej. W konferencji zorganizowanej z okazji setnej rocznicy urodzin wybitnej teatrolog wzięli udział badacze z Lublina, Bydgoszczy, Warszawy, Nałęczowa, Gdańska, Słupska, Katowic, Torunia, Łodzi i Kielc, a także z paryskiej Sorbony. Pokonferencyjna publikacja o tym samym tytule, co wspomniana wcześniej konferencja¹, obejmuje ponad trzydzieści artykułów poruszających problem interpretacji tekstów dramatycznych oraz widowisk teatralnych zawierających pierwiastek sakralny. Książka ma na celu przybliżenie tematyki podejmowanej – i dogłębnie analizowanej – przez Irenę Sławińską w artykule *Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty*². Autorka artykułu wskazuje na takie wyróżniki dramatu religijnego, jak wolność głównego bohatera, jego wolna

wola, misterium (rozumiane jako Tajemnica, przymierze człowieka z Bogiem oraz interwencja Łaski), motyw homo viator i teocentryzm oraz na jego paradygmaty: ukazywanie wcielenia i życia Chrystusa, nawiązanie do Pisma Świętego (w szczególności analogie do postaci Hioba, Judasza, Kaina i Abła), poszukiwanie Prawdy, wskazywanie na obecność łaski i nadziei czy cierpienie, śmierć i oczyszczenie bohaterów.

Tematami przewodnimi artykułów zebranych w tomie pokonferencyjnym były zagadnienia z zakresu metodologii badań nad sacrum w dramacie i teatrze oraz występująca w tych badaniach terminologia, a także tytułowe wyróżniki i paradygmaty. Ukazywano, jak na przestrzeni wieków rozwijały się dramat i teatr religijny oraz jak zmieniała się ich funkcja, analizowano wpływ minionych epok na kolejne pokolenia twórców. Przede wszystkim zaś prezentowano obecność motywów biblijnych w dramaturgii i praktykach teatralnych.

Zgodnie z kluczem przyjętym przez redaktorów tom rozpoczynają referaty, których problematyka dotyczy teorii dramatu i teatru. Trzy artykuły pierwszego rozdziału odnoszą się do czasów współczesnych. Ryszard Strzelecki w artykule *Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych* (zob. s. 39-59) zauważa, że obecnie w literaturze i sztuce widoczne jest pomieszanie wątków religijnych z kultu-

¹ *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*, red. Wojciech Kaczmarek, Joanna Michalczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 593.

² Zob. I. Sławińska, *Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty*, w: *taż, Odczytywanie dramatu*, PWN, Warszawa 1988, s. 66-92. Artykuł ten został przedrukowany w omawianym tu tomie (zob. s. 13-30).

rowymi i filozoficznymi, Wojciech Kaczmarek natomiast w rozważaniach zatytułowanych *Chrześcijaństwo a teatr XX wieku* (zob. s. 61-70), poświęconych paradygmatom, odnosi się do dwóch dramatów Samuela Becketta: *Czekając na Godota* i *Ostatnia taśma*. W pierwszym dostrzega pytania o sens życia oraz nawiązania do fragmentu Ewangelii o dobrym i złym łotrze (por. Łk 23, 39-43), w drugim zaś analogie do przypowieści o chwaście (por. Mt 13,24-30). Ponadto podnosi problem sposobu ukazania w wymienionych dziełach życia chrześcijanina od stworzenia, poprzez grzech, aż do zbawienia, którego warunkiem jest przemiana w „nowego człowieka” (por. Kol 3,10). Anna Kawalec w tekście *Dezintegracja osoby jako opór współczesności. O performatyce, teatrze i nadziei* (zob. s. 71-85) dotyka problemu performatyki, odwołując się do teorii teatru Artauda, a także zestawiając idee performansu z personalizmem Karola Wojtyły.

Drugi rozdział poświęcony został interpretacji dramatów, jednakże artykuły zostały ułożone w porządku chronologicznym, ukazując przekrój dzieł dramaturgii od antyku po literaturę współczesną. O starożytnej Grecji pisze Jadwiga Czerwińska w artykule *Pajdeutyyczny wymiar tragedii – aspekt społeczny, psychologiczny i religijny* (zob. s. 89-113). Badaczka zauważa, że na religijny charakter greckiego dramatu i teatru wpływ miał kult boga Dionizosa. Autorka przeprowadza dogłębną analizę dramatów Eurypidesa *Ifigenia w Aulidzie* oraz *Blagalnice*, omawiając jednocześnie wierzenia starożytnych Greków. Zwraca szczególną uwagę na motywy ofiary z dziecka oraz wstawiennictwa matki u swego syna. Tomasz Lawenda oraz Jarosław Bedyniak zauważają wpływ starożytnych dzieł na dramat renesansowy i barokowy. Pierwszy z badawczy, autor artykułu *Tragedia a mit biblijny w ujęciu filozoficznym. O dramacie renesansowym „Jephthes” George’a Buchanana i Jana Za-*

wickiego (zob. s. 115-135), dostrzega, że Księga Hioba zbliżona jest do tragedii antycznej. Ukazuje też podobieństwo ofiary Jeftego z dramatu Buchanana do ofiary Ifigenii. Nieprzemysłany ślub, jaki Jefte złożył Bogu, jest także przedmiotem namysłu Bedyniaka, który w tekście *„Hetman przeźorny, ojciec nieszczęśliwy”*. *Ofiara Jeftego w polskim dramacie wczesnonowożytnym* (zob. s. 137-164) także odnosi się do dramatu Buchanana w tłumaczeniu Zawickiego oraz do polskiego przekładu włoskiego libretta *Gieffe* dokonanego przez Rocha Humnickiego i Wacława Sierakowskiego. Bedyniak stwierdza, że ofiara z córki Jeftego przyjmuje formę odkupienia narodu, jest więc prefiguracją ofiary Chrystusa. Analogię do ofiary z dziecka składanej przez inną biblijną postać – Abrahama, odnalazł badacz w *Komedyji o Abrahamie* (nieznanego autora) oraz w *Izaak*u Józefa Andrzeja Załuskiego.

Temat religijności dramaturgii Juliusza Słowackiego podejmują w swych artykułach Mariusz Jochemczyk (*Groza niewymowna. O „Beatryks Cenci” Juliusza Słowackiego* (zob. s. 167-177)) oraz Agnieszka Jarosz (*Ku teatrowi mistyczno-genezyskiemu. „Ksiądz Marek” Juliusza Słowackiego*, zob. s. 179-194). Autorzy ci zauważają, że w analizowanych przez nich dziełach świat rzeczywisty łączy się z metafizycznym, a ich bohaterowie doświadczają wizji cielesnych, imaginacyjnych i duchowych. Jarosz wskazuje także na religijny aspekt obecnych w dramatach Słowackiego znaków teatralnych mających wspólny element, jakim jest Duch wskazujący na nieskończoność.

Kilka artykułów poświęcono literaturze Młodej Polski. Dramaty Stanisława Wyspiańskiego stały się przedmiotem rozważań Michała Masłowskiego i Doroty Kuśmierczyk. Masłowski w tekście *Dramat (w) religii: „Sędziowie” Stanisława Wyspiańskiego* (zob. s. 195-210) zwraca uwagę na ukazany w *Sędziach* konflikt między Żydami a chrześcijanami. Badacz poddaje analizie

zjawisko ofiary odkupieńczej, uosobionej w dramacie przez Jewdocha i Joas. W postaci Jewdochy odnajduje nawiązania do biblijnego Hioba, wskazuje także na paralełę między Natanem i Joasem, braćmi z tragedii Wyspiańskiego, a biblijnymi braćmi Kainem i Ablem. Dorota Kuśmierczyk natomiast, w artykule *Misterium. Przykład Stanisława Wyspiańskiego* (zob. s. 211-226), szczegółowo przedstawia etymologię słowa „misterium” oraz tradycję i ewolucję określanego tym mianem zjawiska, rozpatrując je w kontekście teologicznym, chrystologicznym, eklezjologicznym, antropologicznym i eschatologicznym. Badaczka przeprowadza analizę sześciu dramatów Wyspiańskiego. Jej zdaniem *Legion* (w którym Mickiewicz ukazany został jako Chrystus, prorok) odzwierciedla polski mesjanizm, przedstawiając historię odkupienia narodu polskiego. W *Królowej Polskiej Korony* dostrzega przejaw kultu Maryjnego i nadziei na zmartwychwstanie narodu. Wskazuje też na istotne motywy religijne i moralne w kolejnych analizowanych dramatach: w *Akropolis* jest to obecność Transcendencji, działanie Boga, w *Sędziach* – poszukiwanie Prawdy, w *Danielu* – wizerunek Boga jako Sędziego. *Kłątwa* zaś stanowi według niej swoisty kodeks winy i kary.

W artykule *Teatr religijny Jana Kasprowicza* (zob. s. 227-244) Anna Podstawka zwraca uwagę na ideologię i postawy twórców modernistycznych oraz na ich wpływ na twórczość tego poety-dramatopisarza. Odnosząc się do całej spuścizny Kasprowicza, wskazuje na uniwersalizm jego dzieł, w których obecne są egzystencjalne pytania dotyczące sensu życia, cierpienia oraz śmierci. Podkreśla, że jego dramaty są dramatami nadziei. Badaczka skupia się także na roli, jaką odgrywa w nich przyroda, która zbliża bohaterów ku sferze pozamysłowej.

Monika Przybyła podjęła refleksję nad (dotychczas rzadko będącym przedmiotem badań) dramatopisarstwem s. Marii Gertru-

dy Skórzewskiej. Przeprowadziła obszerną analizę interpretacyjną dwóch utworów: *Matki* oraz *Św. Cecylii*, tematem artykułu czyniąc świętość kobiet przedstawioną w tych dramatach. Ukazała też wpływ idei, jaka przyświecała założeniu Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej, na twórczość tej pisarki (zob. s. 245-258).

Kolejne teksty zawarte w tomie dotyczą dramaturgii dwudziestolecia międzywojennego. W artykule *Pytanie o zbawienie świata i człowieka – „Ecce homo” Ewy Szelburg-Zarembiny. Dawny teatr na nowo odczytany* (zob. s. 259-284) Maria J. Olszewska przedstawiła polityczny, społeczny oraz egzystencjalny charakter przywołanego w tytule dramatu. Dzieło to stanowi polemikę z Biblią, zwłaszcza z Nowym Testamentem, podjętą w celu ukazania życia ludzi, ale pozbawioną manifestacji wiary. Po wnikliwej analizie każdej ze scen dramatu badaczka stwierdza, że *Ecce homo* przedstawia ludzką nędzę po pierwszej wojnie światowej – bezrobocie, bezdomność, inwalidztwo. Zarembina w marginesie społecznym upatruje nadzieję na powstanie „nowego człowieka”. Problematykę moralną porusza także ks. Grzegorz Głąb, poddając analizie dramat Jarosława Iwaszkiewicza *Pod Akacjami*, którego tematem jest próba uratowania człowieczeństwa i moralności mimo doświadczeń wojny (zob. s. 285-303).

Trzy artykuły poświęcone zostały twórczości Romana Brandstaettera. Teksty te wzajemnie się uzupełniają, a każdy z nich porusza inne aspekty dramatów tego pisarza. Artykuł *Przypowieści o lasce. Religijny wymiar dramaturgii Romana Brandstaettera* (zob. s. 305-320) autorstwa Ryszarda Zajączkowskiego ukazuje ewangeliczny aspekt powojennej twórczości Brandstaettera na przykładzie dramatów *Powrót syna marnotrawnego*, *Teatr świętego Franciszka* oraz *Dzień gniewu*, w których według badacza najbardziej widoczny jest jej religijny charakter. Dzieła te są niejako

zapisem historii spotkań człowieka z Bogiem, który pojawia się w losach jednostki nagle, niespodziewanie. W utworach tych dominuje jeden z głównych wyróżników dramatu religijnego – teocentryzm: człowiek za sprawą wiary staje się w pełni „nowym człowiekiem”. Nawrócenie bohaterów związane jest z obecnością Krzyża Świętego. Dorota Zielińska-Dryl (zob. s. 321-342), autorka drugiego artykułu dotyczącego twórczości Brandstaettera, dokonuje interpretacji *Odysa płaczącego* w kategoriach filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera. Zielińska-Dryl wskazuje na przemianę, jaka zaszła w Odysie, dzięki której przyjął on nowe imię – w rozmowie z żoną Penelopą przedstawia się jako Włóczęga. Zmiana ta ukazana została poprzez twarz, która jest wskaźnikiem zmian zachodzących w człowieku, oraz imię – wskaźnik jego tożsamości. Odys już jako nowy człowiek chce nieść innym Prawdę. Autorka przedstawia również rozważania nad zachowaniem Penelopy, uwikłanej w świat materialny i będącej postacią tragiczną, oraz Telemaka, który poprzez otwarcie na piękno i dobro może poznać świat pozazmysłowy. Zielińska-Dryl dostrzega ponadto w dramacie *Odys płaczący* paradygmat, jakim jest działanie łaski. Artykuł Hanny Kryńskiej *Psalm i psalmiczność w dramatach Romana Brandstaettera* (zob. s. 343-368) poświęcony został z kolei inspiracjom biblijnym w twórczości tego pisarza. Autorka dopatruje się w *Dniu Gniewu*, *Pokutniku z Osiaku*, *Przemysławie II* oraz *Śmierci na Wybrzeżach Artemidy* cytatów, parafraz i metaforycznych obrazów zaczerpniętych z Księgi Psalmów. Wskazuje też na łączący omawiane przez nią dramaty wątek śmierci, która powiązana jest z pokutą, nawróceniem oraz ofiarą z życia.

Andrzej Maziarski w artykule *Jerzy Zawieyski – Deo et Patriae. (Przyczynek do biografii)* (zob. s. 369-380) dokonuje podziału dramatów tego twórcy na trzy

grupy. Pierwsza obejmuje dzieła będące próbą uwspółcześniania Biblii, czerpiące z niej schemat fabularny, druga teksty poruszające motyw wyboru między dobrem a złem, trzecia zaś – współczesne moralitety. W dramatach Zawieyskiego ukazany jest według badacza Boży plan zbawienia, działanie Łaski oraz podział na świat ludzki i Boski, między którymi pośredniczą figury paraboliczne. Zawieyski zajmował się przede wszystkim wnętrzem człowieka.

Ks. Stefan Radziszewski w swoim artykule *Wiara na ścieżkach rozumu na podstawie dramatu „Wieczernik” Ernesta Brylla i „Barabasz” Pära Lagerkvista* (zob. s. 381-401) stawia pytanie o wiarę i prowadzącą do niej drogę, odwołując się do przykładu biblijnych figur Tomasza i Barabasza. Wskazuje na pogłębienie psychologiczne tych dwóch postaci w *Wieczerniku* i *Apokryfie o Tomaszu* Ernesta Brylla oraz w *Barabaszu* Pära Lagerkvista, a także na różnice w sposobie ukazania walki o wiarę w przypadku bohaterów obu utworów

Trzeci rozdział książki obejmuje artykuły nawiązujące do tematyki religijnej w najnowszych dziełach dramatycznych i teatralnych. Anna Sobiecka ukazuje paradygmaty nowego teatru religijnego na podstawie dramatów zebranych w antologii *Mrok jak światło*³. Badaczka stwierdza, że dzieła te cechuje głęboki antropocentryzm, nie mają one jednak wyraźnego religijnego charakteru ani większości wyróżników dramatu religijnego wskazywanych przez Irenę Sławińską (zob. s. 405-416).

Jan Ciechowicz w artykule *Wyróżniki i paradygmaty „trudnego sacrum” Przemysława Wojcieszka* (zob. s. 417-428) owo „trudne sacrum” odnajduje w takich spektaklach tego scenarzysty i reżysera,

³ Zob. *Mrok jak światło. Antologia dramatów inspirowanych życiem, myślą i twórczością Jana Pawła II*, red. M. Mizera, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2007.

jak *Made in Poland*, *Osobisty Jezus*, *Dark-room*, *Ja jestem zmartwychwstaniem* oraz *Miłość ci wszystko wybaczy*. Są to dzieła teatralne prezentujące drogę do nawrócenia, oczyszczenia z grzechów, będące głosem za tolerancją wobec homoseksualistów.

O dramatach innego współczesnego twórcy pisze Joanna Puzyna-Chojka w artykule zatytułowanym „*Cudowność zdegradowana*” w trylogii wierszalińskiej *Tadeusza Słobodzianka* (zob. s. 429-453). Badaczka przeprowadza dokładną analizę *Cara Mikołaja* oraz *Proroka Ilji* i mniej szczegółowo omawia trzeci dramat z trylogii – *Śmierć proroka*, uwzględniając w ich interpretacji wierzenia wywodzące się z religii prawosławnej, a także tradycję rosyjskich chłystów. Joanna Michalczuk w artykule *Przestrzeń sacrum w dramaturgii Lidii Amejko* (zob. s. 455-470) podejmuje refleksję nad stawianym przez pisarkę pytaniem: W jakiego Boga wierzy współczesny człowiek? W dramatach Amejko badaczka odnajduje nawiązania do Thomasa Stearnsa Eliota, Zbigniewa Herberta i Jorge Luisa Borgesa oraz zwraca uwagę na motyw pułapki, która związana jest z ludzkimi ograniczeniami. Beata Siwek w tekście *Ukryte sacrum. O religijnym wymiarze dramatów Mikołaja Arachoskiego (na przykładzie „Labiryntu”)* (zob. s. 471-482) wskazuje na cechy wyróżniające to dzieło na tle literatury białoruskiej. Zaznacza także, że kluczem do analizy i interpretacji dramatu Arachoskiego jest jego przekonanie o jedności sfery świętej i świeckiej jako podstawy bytu ludzkiego. Istotnym motywem utworu jest uleczenie duszy poprzez odnalezienie Boga. Autorka wskazuje też na powiązania *Labiryntu* z dramatem absurdu.

Rozdział czwarty dotyczy interpretacji sztuk teatralnych. Mariola Kłos i Mariusz Lach SDB podejmują ten temat w odniesieniu do dzieł Dostojewskiego. Mariola Kłos w artykule *Aspekty chrześcijańskie „Zbrodni i kary” Fiodora Dostojewskiego w teatrze*

polskim w okresie socjalizmu

 (zob. s. 485-502) analizuje wpływ sytuacji społeczno-politycznej na teatr, wskazując, że adaptacje sceniczne tej powieści zrealizowane na przełomie lat 1958-1959 pozbawione były jakichkolwiek religijnych przesłań, usunięto też z nich najistotniejsze motywy religijne obecne w utworach. Dopiero w inscenizacji z roku 1964 zachowano fragmenty dzieła dotyczące wskrzeszenia Łazarza oraz Chrystusowego krzyża. Badaczka podkreśla, że Andrzej Wajda jako pierwszy w PRL-u, w spektaklu z roku 1984, przeniósł na scenę epilog powieści oraz wprowadził obraz Syberii ukazujący fatalistyczną wizję świata pozbawionego Dekalogu. Książka Lach natomiast, w artykule „*Ten Trzeci*” – *Bóg w inscenizacji „Braci Karamazow” Janusza Opryńskiego* (zob. s. 503-512), odniósł się do dzieła Dostojewskiego w realizacji Teatru „Provisorium” (z roku 2011). Szczególną wagę autor artykułu przywiązuje do trzykrotnie pojawiającego się w spektaklu pytania o istnienie Boga. Zauważa też, że reżyser stawia widzom pytania, na które nie daje wyraźnej odpowiedzi, sugerując jednak, że odpowiedzią zawsze jest Chrystus i Jego rola w życiu człowieka. Badacz podkreśla znaczenie, jakie ma w tej inscenizacji symbolika wody – służącej oczyszczeniu i zaspokojeniu pragnienia.

Twórczość Shūji Terayamy, japońskiego dramaturga i reżysera zajmującego się teatrem eksperymentalnym, przedstawia Terumichi Tsuda w artykule *Teatr Terayamy jako teatr religijny – motywy rodzime* (zob. s. 513-536). Badacz wskazuje na pojawiające się dramatach Terayamy nawiązania do japońskich wierzeń religijnych z pogranicza szintoizmu i buddyzmu: kult świętych gór, szamanizm, animizm i kult zwierzęcych duchów. Jak zauważa Tsuda, w swojej teorii teatru Terayama porównuje teatr do magii, aktora zaś do szamana.

Do kontekstu religii chrześcijańskiej powraca Anna Kołodziejska w swych rozważaniach zatytułowanych „*Przed sklepem*

jubilera” czytelną czy nieczytelną katechezą na temat teologii ciała – realizacje dramatu Karola Wojtyły po śmierci autora (zob. s. 537-547). Artykułem kończącym pokonferencyjną publikację są refleksje Sylwii Dęgi na temat teatru amatorskiego Sieradza i okolic. Autorka omawia spektakle: *Misterium wielkopostne*, *Urodzony w koronie cierniowej*, *Żywogłowy*, *W cieniu miłości* oraz *Inna*, przedstawiające borykającego się z problemami współczesnego człowieka. Dęga zauważa, że przedstawienia te ukazują wartości, które powinny stanowić fundament życia ludzkiego, jak: przyjaźń, miłość, współpraca, bezinteresowność czy rodzina (zob. s. 549-578).

Teksty zebrane w tomie *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty* prezentują przemiany, jakie zachodziły w teatrze religijnym od antyku po czasy współczesne, nie tylko w kontekście chrześcijaństwa, ale także wierzeń starożytnych Greków, religii prawosławnej i japońskiej.

Autorzy w oparciu o analizę tekstów oraz realizacji scenicznych ukazali funkcje, jakie tematyka sacrum pełniła w literaturze i sztuce. Dramat i teatr religijny w dobie romantyzmu miał komentować zastanę rzeczywistość, a funkcję tę przejęły dzieła z okresu Młodej Polski, dwudziestolecia międzywojennego oraz z czasów współczesnych. Twórczość teatralna dwudziestego pierwszego wieku w coraz mniejszym stopniu jednak realizuje paradygmaty dramatu i teatru religijnego. Teocentryzm zastąpiony został antropocentryzmem, obserwuje się także odejście od nawiązań ewangelicznych. Powstaje zatem pytanie, czy nadal jeszcze można mówić o dramacie i teatrze religijnym, na który wpływ ma współczesna kultura. Jak podkreśla Wojciech Kaczmarek w tekście *Irena Sławińska, promotorka badań nad dramatem i teatrem religijnym* (zob. s. 31-36), należy zwracać uwagę na to, jaka „religia” przedstawiana jest w dziele literackim.

Michael MUSIELEWICZ

POJĘCIE SUWERENNOŚCI NARODU A PROBLEMY DNIA DZISIEJSZEGO

Książka Geneviève Nootens *Popular Sovereignty in the West: Politics, Contention, and Ideas*¹ [„Suwerenność ludu na Zachodzie. Ustroje polityczne, konflikt, idee”] zawiera zwięzłe, lecz bogate treściowo przedstawienie historycznego rozwoju idei suwerenności ludu. Nootens posługuje się terminem „popular sovereignty” szeroko, a jej rozważania zasadniczo odnoszą się do ludu rozumianego jako poddanych władcy czy obywateli państwa, nie zaś narodu jako wspólnoty o podłożu etniczno-kulturowym. Utożsamienie pojęć „suwerenność ludu” i „suwerenność narodu” jest uzasadnione jedynie w kontekście państw narodowych. Autorka wskazuje, że współczesne państwo narodowe nie reprezentuje już interesów jednego narodu, lecz wielu narodów zamieszkujących jego terytorium. Stąd termin „suwerenność ludu” wydaje się trafniejszym przekładem tytułowego terminu „popular sovereignty” niż „suwerenność narodu”, choć to ostatnie wyrażenie jest bliższe naszym intuicjom językowym. Natomiast problemy, przed którymi dziś stajemy, mają swe źródło między innymi właśnie w tym, że lud rozumiany jako obywatele państwa nie może już być utożsamiony z narodem.

Autorka podkreśla, że chociaż jej książka nie jest explicite pracą z zakresu filozofii polityki, to jednak dotyczy dzisiejszego rozumienia tej dyscypliny oraz problemów podejmowanych w jej ramach. Wśród omawianych zagadnień znajdują się na przykład: ponoszenie publicznej odpowiedzialności w erze globalizacji, wyłanianie się grup subnarodowych w obrębie państwa narodowego czy zmiana pojęć ujmujących relację między obywatelem a państwem w procesie podejmowania decyzji. By lepiej te problemy zrozumieć, Nootens stawia sobie za cel dokonanie analizy pojęcia suwerenności ludu z perspektywy historycznej. Głębsze zrozumienie tego pojęcia pozwoli – zdaniem autorki – również na lepsze jego wykorzystanie w rozwiązywaniu problemów dnia dzisiejszego.

Omawiana książka została podzielona na siedem rozdziałów: „The Origins of the Notion of Popular Sovereignty in the West” [„Źródła pojęcia suwerenności ludu na Zachodzie”], „Ruler Sovereignty, Popular Sovereignty, and State Sovereignty” [„Suwerenność władcy, suwerenność ludu i suwerenność państwa”], „The Functions of Sovereignty” [„Funkcje suwerenności”], „Sovereignty, the People, and the Nation” [„Suwerenność, lud i naród”], „Sovereignty, Contention and Democratization” [„Suwerenność, konflikt i demokratyzacja”], „Popular Sovereignty and Plurinational Democracies” [„Suwerenność ludu a de-

¹ Geneviève Nootens, *Popular Sovereignty in the West: Politics, Contention, and Ideas*, Routledge, New York 2013, ss. 160.

mokracje wielonarodowe”] oraz „Popular Sovereignty in the Age of Globalization” [„Suwerenność ludu w erze globalizacji”].

Rozdział pierwszy przedstawia źródła pojęcia suwerenności ludu, lokując je w tradycji średniowiecznej, z której wyłoniła się tradycja współczesna. Zauważając złożoność tego pojęcia, Nootens analizuje dwa jego główne elementy. Pierwszy to pochodzenie władzy politycznej, drugi – sposób sprawowania władzy. Dla ich wyjaśnienia autorka szkicuje historię przekształceń *lex regia* i odwołań do suwerenności ludu w prawie rzymskim, podkreśla doniosłość odkrytych wówczas na nowo dzieł Arystotelesa (zwłaszcza jego *Polityki*) oraz narastające wewnątrz Kościoła Katolickiego napięcia związane z koncyliaryzmem. Na zakończenie rozdziału omawia wypracowane przez Hugenotów teorie samorządności, rozwoju i swobodnego wyznawania wiary.

W rozdziale drugim Nootens przedstawia ujęcia suwerenności rozwijane równolegle do koncepcji suwerenności ludu w celu utrwalenia władzy królewskiej i papieskiej. Suwerenność przypisywano w nich albo samemu państwu (jak to uczynił Jean Bodin w dziele *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*²), albo osobie sprawującej władzę (zgodnie z wizją Thomasa Hobbesa, przedstawioną w *Lewiatanie*³).

Rozdział trzeci, poświęcony funkcjom suwerenności, zawiera analizy kwestii wyrastających z roszczeń podmiotu suwerenności do roli najwyższej władzy w państwie. Na szczególną uwagę zasługują trzy z nich: zagadnienie źródła władzy, problem natury wewnętrznych relacji rządu do obywateli i zewnętrznych relacji

do innych państw oraz pytanie o jednostki lub instytucje, które mogą prawomocnie wysuwać roszczenia do egzekwowania tej władzy. Podejmując próbę rozstrzygnięcia tych kwestii, Nootens rozwija współczesną koncepcję władzy suwerennej jako ograniczonej terytorialnie, niezależnej i na terenie swych wpływów najwyższej (w koncepcji tej wyróżnia się wewnętrzne i zewnętrzne strefy wpływów, z którymi suwerenna władza wchodzi w interakcje). Następnie omawia trzy główne funkcje suwerenności: wyrażanie i utrzymywanie porządku, reprezentowanie władzy w obrębie podmiotu politycznego oraz reprezentowanie państwa jako całości. Odwołując się do myśli takich autorów, jak Jacobus Hubertus de Wilde i Martin Loughlin, pokazuje, że nastąpiło przemieszczenie źródła władzy: niegdyś źródłem tym był suweren, obecnie stały się nim wzajemne relacje między państwem a podmiotem politycznym. Naturę tych relacji autorka ukazuje, analizując reprezentowanie jako formę relacji między państwem a obywatelami oraz skutki tak rozumianego reprezentowania dla tworzenia prawa publicznego i prowadzenia polityki, a zatem dla sposobu, w jaki władza zostaje powierzona państwu. W konsekwencji Nootens stwierdza, że konstytucyjnie określona administracja państwowa może sprawować powierzoną państwu władzę.

Cel rozdziału czwartego stanowi udzielenie odpowiedzi na pytania, czym jest lud oraz jaka relacja zachodzi między ludem a suwerennością. Obie te kwestie również zostały umieszczone w kontekście historycznym. Na wstępie Nootens omawia różnice między starożytnym a nowożytnym rozumieniem ludu (narodu). Zestawienie przez autorkę koncepcji starożytnej i jej konsekwencji dla ówczesnego społeczeństwa z ujęciem nowożytnym, istotnym dla współczesnych dyskusji o roli ludu w zaistnieniu suwerenności, przypomina nieco zabieg dokonany przez Benjamina

² Zob. J. B o d i n, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, tłum. R. Bierzanek i in., PWN, Warszawa 1958.

³ Zob. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

Constanta w jego analizach kontrastujących starożytne i nowożytne ujęcia obywatelskości⁴. Nootens przedstawia narodziny nowożytnego ujęcia ludu (a także narodu) w kontekstach rewolucji francuskiej i amerykańskiej – gdy lud zaczyna rozumieć siebie jako jednostkę polityczną mającą zdolność sprawowania władzy w kontekście parlamentarnym. Ta rewolucyjna zmiana pojmowania ludu wywarła również wpływ na koncepcję państwa oraz samej suwerenności.

Rozważania zawarte w rozdziale piątym zostały oparte przede wszystkim na analizach zmiany rozumienia ludu (narodu) przedstawionych w rozdziale czwartym. Autorka podkreśla, że idea zgody ludu nie pojawiła się dopiero w osiemnastym wieku, lecz wywodzi się ze średniowiecza – epoki charakteryzującej się szacunkiem dla zwyczajów i tradycji. Zmiana rozumienia owej zgody ma natomiast swoje źródło w różnicy między możliwością wypowiedzenia się a możliwością działania. Nootens twierdzi, że według koncepcji nowożytnej lud powinien sam sprawować nad sobą władzę, jednak nie bezpośrednio. Pośredniość ustanawiana jest poprzez stworzenie wspólnoty ludu (gr. *demos*) i wybór przedstawicieli, którzy mają reprezentować jej członków w zgromadzeniu narodowym (bądź innej strukturze parlamentarnej). Przedstawiciele ci są odpowiedzialni wobec tych, którzy ich wybrali, oraz wobec konstytucji (lub innego dokumentu fundującego daną wspólnotę). Autorka twierdzi ponadto, że koncepcja demokracji wymaga, by działanie państwa pozostawało w zgodzie z wolą ludu (przy założeniu, że respektowane są prawa mniejszości). Po naszkicowaniu sporu o suwerenność Nootens rozwija

historyczne wyjaśnienie zjawiska rozszerzania się elektoratu w Wielkiej Brytanii. Rozpoczęło się ono, gdy Korona – coraz bardziej zależna od wpływów z podatków – zaczęła udzielać rozmaitych koncesji poddanym (głównie szlachcie), którzy płacili za jej wydatki. To zaś sprzęgło się później z rozwojem klasy średniej, która także była zainteresowana rezultatami polityki prowadzonej przez Koronę i odczuwała potrzebę uczestniczenia w rządzie, dysponującym wpływami z płaconych przez nią podatków.

W rozdziale szóstym analiza pojęcia suwerenności ludu kontynuowana jest w kontekście bardziej współczesnym. Autorka bada tu implikacje – a także komplikacje – płynące z faktu, że państwo nie reprezentuje dzisiaj jednorodnej grupy narodowej. Państwa narodowe są obecnie zastępowane przez państwa wielonarodowe, w których pojawiają się wewnętrzne napięcia między prawami grup mniejszościowych a ustaleniami większości. Ponieważ to wola większości decyduje zwykle o strukturze i priorytetach państwa, mogą one pozostawać w konflikcie z oczekiwaniami mniejszości etnicznych. Ta asymetria sił – jak wyjaśnia Nootens – znajduje trojaki wyraz: Po pierwsze, dzisiejsze liberalne demokracje nie są kulturowo neutralne, lecz tworzą i promują własną kulturę. Po drugie, chociaż roszczenie do samostanowienia obecne jest zarówno w grupach mniejszościowych, jak i większościowych, często jedynie te ostatnie mogą to roszczenie wyrazić. Po trzecie, prawa jednostki (oraz ich egzekwowanie) nie są wystarczające, by zagwarantować przestrzeganie praw osoby należącej do grupy mniejszościowej (przykładem naruszania tych praw może być manipulowanie granicami obwodów wyborczych czy też nakaz przesiedlenia się). Źródło asymetrii sił stanowi fakt, że różne grupy etniczne zostały zmuszone do koegzystowania w systemie odpowiadającym potrzebom tylko jednej

⁴ Zob. B. Constant, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>.

z nich. W tym kontekście Nootens opowiada się za mocną koncepcją rządów prawa, zgodnie z którą konieczne jest istnienie sformalizowanych instytucji, wąskie rozumienie norm prawnych oraz zapewnienie niezależności prawa od bieżących, partykularnych sporów politycznych.

Ostatni rozdział omawianej książki poświęcony został analizom suwerenności ludu w dobie globalizacji. Nootens odwołuje się w nich najpierw do wypracowanego przez siebie rozumienia idei, które kształtują zachodnią koncepcję suwerenności ludu jako politycznej walki toczonej przez rządzących między sobą, a także z ludem podlegającym ich władzy. Następnie podejmuje dwie kwestie związane z ujęciem przyszłości suwerenności ludu: traktowanie współczesnego modelu państwa jako danego raz na zawsze oraz niedoceniające znaczenia demokratyzacji i redystrybucji władzy w obrębie systemów politycznych. Omawiając pierwszą kwestię, Nootens pokazuje, dlaczego – o ile nie uznamy państwa za twór statyczny – musimy przyjąć, że narodziło się ono w wyniku walki politycznej, co nadało pojęciu suwerenności ludu specyficzny wydźwięk. Uznanie takiego pochodzenia pojęcia i zjawiska suwerenności ludu pozwala w pewnym stopniu przezwyciężyć problem niedowartościowania procesów demokratyzacji w społeczeństwie. Nootens analizuje również problemy, które suwerenność ludu napotyka w zglobalizowanym świecie. Twierdzi, że w świecie tym nowożytna koncepcja silnego państwa zastępowana jest przez ideę systemu wielopoziomowego, w którym publiczne i prywatne podmioty działania ulegają wymieszaniu. W przedstawianej przez autorkę wizji kreowaniu instytucji międzynarodowych towarzyszy jednoczesny rozrost organizacji lokalnych i międzynarodowych czy stowarzyszeń pozarządowych. Ta zmiana społeczna – od silnego suwerennego państwa do lokalnej i globalnej prywatyzacji usług – rodzi jednakże problem „rozdrob-

nionej tyranii”, nie istnieje bowiem już jedna instytucja, od której jednostki mogą oczekiwać sprawiedliwego rozstrzygnięcia ich sporów. Co więcej, źródło wielu problemów (takich jak kryzysy bankowe) stanowią instytucje prywatne, które nie są odpowiedzialne przed ludźmi w taki sam sposób, w jaki uprzednio odpowiedzialne było państwo. Do rozwiązania tych problemów dotychczas się nie zbliżyliśmy, jednakże – jak twierdzi autorka w ostatnim punkcie ostatniego rozdziału swojej pracy – jeśli się ono pojawi, będzie rezultatem sporów i walki między obywatelami, prywatnymi organizacjami i państwem.

Geneviève Nootens w swojej książce nie tylko dokonuje rzetelnego przeglądu źródeł idei suwerenności ludu (narodu) i przedstawia jej historię, lecz także wskazuje przyszłe trudności, przed którymi staną państwa wielonarodowe (do takich trudności należy – dobrze opisane przez autorkę – odwoływanie się do suwerenności narodu w celu uzasadnienia władzy państwa). *Popular Sovereignty in the West* stanowi zatem wprowadzenie w tę problematykę, której rozumienie osoby zainteresowane – na przykład studenci politologii czy historii filozofii – mogą pogłębić, sięgając do licznych źródeł przywoływanych przez autorkę.

Wybrane przez Nootens podejście do pojęcia suwerenności ludu budzi jednak pewne zastrzeżenia, dotyczące zwłaszcza ostatnich rozdziałów książki. Podejście to „grzeszy” bowiem swego rodzaju historycyzmem – opiera się na rozumieniu historii powstałym w kontekście walki politycznej różnych klas społecznych o wpływ na kształtujące się pojęcie suwerenności ludu, a w czasach nowożytnych – także suwerenności narodu. Jeśli zakwestionuje się to założenie historiograficzne, zawarta w książce argumentacja traci na ostrości. Należy oczywiście przyznać, że omawiana praca nie miała w zamyśle autorki należeć do zakresu filozofii polityki, i dlatego po-

wyższa krytyka dotyczy raczej samego wyboru podejścia, nie zaś treści rozważań.

Książkę *Popular Sovereignty in the West* można zatem polecić filozofom, pod warunkiem jednak, że będą oni gotowi samodzielnie „wydobyć” z tekstu teorię suwerenności narodowej. Jestem przekonany, że wysiłek ten wart jest podjęcia, tym bardziej, że czas, w którym żyjemy, charakteryzują się wzrostem napięć narodowych i etnicznych. Rozwiązanie problemów związanych z tożsamością narodową – choćby odpowiedź na takie pytania, jak: Czy muzułmanin, który wyemigrował z Algierii do Francji, może siebie nazywać Francuzem? Czy Katalończycy mają prawo do samostanowienia?

Czy Szkocja powinna otrzymać większą autonomię?, a nawet: Czy słuszne jest, by grupy mniejszościowe mogły narzucać swą wolę większości? – zależy od rozstrzygnięcia kwestii związanych z suwerennością narodu, które zostały w książce omówione. Co więcej, istnieje też szerszy problem związany z pojawieniem się grup, które swej tożsamości poszukują w czymś innym niż etniczność (na przykład społeczności LGBT), podważając jednocześnie tradycyjne ramy współczesnego państwa. Sądzę, że rozważania zawarte w pracy Geneviève Nootens mogą okazać się pomocne w znajdowaniu dobrze uzasadnionych rozwiązań współczesnych „gorących kwestii”.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Św. Hildegarda z Bingen, *Wyjaśnienie „Symbolu” św. Atanazego*, tłum. i oprac. M. Kowalewska, „Hildegardiana – Opera Minora”, Centrum Oświatowo Dydaktyczne–Wydawnictwo Adalbertinum, Elk 2015, ss. 91.

W czasach, gdy czytanie dzieł łacińskich w oryginale jest przywilejem jedynie nielicznej grupy filologów, teologów i historyków filozofii, każda inicjatywa udostępnienia polskiemu czytelnikowi tekstów średniowiecznych w przekładzie na język ojczysty zasługuje na uwagę. Zamiar zaprezentowania pomniejszych tekstów św. Hildegardy z Bingen, jaki powzięli wydawcy serii „Hildegardiana – Opera Minora”, należy uznać za chwalebny także ze względu na niesłabnące zainteresowanie osobą i twórczością wybitnej benedyktynki, ogłoszonej przed trzema laty doktorem Kościoła. Na przetłumaczenie oczekują także jej opera maiora – dotychczas ukazał się jedynie przekład *Scivias*, pierwszej część trylogii wizyjnej.

Prezentowany tu tom inaugurujący serię zawiera tekst Hildegardy z Bingen *Wyjaśnienia „Symbolu” św. Atanazego (dla wspólnoty jej siostr)* w języku polskim, a także będący podstawą tłumaczenia tekst łaciński, przedrukowany z *Patrologia latina*. Poprzedza je *Przedmowa* Blanki Szymańskiej OSB oraz *Wstęp* Małgorzaty Kowalewskiej, stanowiący wprowadzenie w poglądy nadreńskiej wizjonerki i komentarz do *Wyjaśnienia*...

Sybol wiary chrześcijańskiej nazywany *Quicumque* od pierwszego słowa („Kto-kolwiek chce być zbawiony...” – w odróżnieniu od „credo” rozpoczynającego *Symbol Apostolski* i *Symbol nicejsko-konstantynopolitański* – początkowo uważany był za anonimowy, przez dziesięć stuleci (począwszy od siódmego wieku) jego autorstwo przypisywano jednak Atanazemu Wielkiemu, stąd też znany jest jako *Symbol Anastazjański*. Także Hildegarda z Bingen mówi o tym wykładzie wiary jako o dziele św. Atanazego, skierowanym przeciwko herezji Ariusza. Obecnie *Quicumque* datowany jest na lata 430-542, musiałby zatem powstać wiele lat po śmierci doktora Kościoła. Symbol ten składa się z czterdziestu zwiezłych formuł stanowiących syntezę prawd wiary dotyczących jednej istoty i trzech Osób Trójcy Świętej, Boskiej i ludzkiej natury Chrystusa w jednej Osobie Syna, wydarzeń zbawczych oraz ostatecznych rzeczy człowieka. W śre-

dniowieczu *Symbol św. Anasztaza* odgrywał istotną rolę w teologii (cenił go między innymi św. Tomasz z Akwinu), a także w praktyce religijnej – w czasach Hildegardy odmawiany był w niedzielnej liturgii godzin. Z tych względów zapewne przełożona klasztoru w Rupertsbergu uznała za wskazane przybliżenie przedstawionych w nim artykułów wiary benedyktynek z kierowanej przez nią wspólnoty.

Początek *Wyjaśnienia...* ma jednak zaskakująco „praktyczny” charakter – Hildegarda szczegółowo informuje swoje duchowe córki, jak pouczona przez Boga w wizji doprowadziła do materialnego uniezależnienia ich konwentu od klasztoru św. Dysybolda (czyli to zapewne w związku z konfliktem z władzami kościelnymi, w który popadła wskutek tej decyzji). Następnie zachęca je do posłuszeństwa jej słowom, pobożności, stałości obyczajów i dyscypliny duchowej. Ku zbudowaniu swojej „mistycznej plantacji” (s. 41), jak nazywa powierzone jej opiece mniszki, omawia historię stworzenia oraz upadku aniołów i człowieka oraz zapowiadanego przez proroków wcielenia Syna Bożego. W dalszej części tekstu w sposób systematyczny przytacza i rozwija treści zawarte w *Quicumque*.

Chociaż niewielkie dziełko Hildegardy ma przede wszystkim cel dydaktyczny, to jednak – jak podkreśla we *Wstępie* Małgorzata Kowalewska – jest w istocie rozprawą teologiczną, w której autorka posługuje się także filozoficzną argumentacją. Wielokrotnie, zwłaszcza w części poświęconej bóstwu i człowieczeństwu Chrystusa, nawiązuje do swoich koncepcji teologicznych i filozoficznych, przedstawionych w jej głównych dziełach. Tekst *Wyjaśnień...* nosi też znamienne cechy stylu pisarskiego mistyczki znad Renu: liczne przykłady ze świata materialnego i metaforyczne porównania (na przykład Kościół porównuje do firmamentu oświetlanego przez słońce, księżyc i gwiazdy, a duszę ludzką do ognia, ale także do wody poruszającej młyńskie koło).

Pierwszy tom serii „Hildegardiana – Opera Minora” usatysfakcjonuje jednak nie tylko miłośników twórczości tej niezwykłej świętej, ale i badaczy literatury średniowiecznej. Jako komentarz do *Quicumque* zasługuje też na polecenie szerszemu gronu czytelników. *Symbol Anasztazański*, chociaż rzadko dziś przywoływany, nie utracił aktualności – jak bowiem głosi Katechizm Kościoła Katolickiego, „żaden z symboli powstałych w kolejnych etapach życia Kościoła nie może być traktowany jako przestarzały i zbędny” (nr 193).

M.Ch.

Historia filozofii arabskiej, tłum. K. Pachniak, A. Wąs SVD, red. Peter Adamson, Richard C. Taylor, seria „Myśl Filozoficzna”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.

Publikacje wydawane przez Wydawnictwo WAM w serii „Myśl Filozoficzna” zawierają opracowania istotnych problemów ożywiających dziś filozofię w jej najszerszym sensie i mają za zadanie z jednej strony dostarczać fachowych analiz problemów filozoficznych, z drugiej zaś stanowić swoistą „zachętę do filozofii” w czasach współczesnych. Oba te zadania doskonale spełnia właśnie *Historia filozofii arabskiej*. Praca ta stanowi polskie tłumaczenie wydanej

w roku 2005 przez Cambridge University Press pozycji zatytułowanej *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Książki, które w języku angielskim określane są jako „companion”, stanowią rodzaj kompendium określonego zagadnienia bądź dziedziny: dostarczają przede wszystkim kluczowych kategorii pozwalających czytelnikowi na dalsze zagłębianie się w daną dyscyplinę czy też na szerszą analizę jakiegoś szczegółowego tematu poruszanego w jej ramach. Są nie tyle źródłem wiedzy podanej „w pigułce”, ile raczej wskazówek uwrażliwiających czytelnika na to, jak wiedzę z danego obszaru zdobywać i poszerzać, w jaki sposób dostrzegać w niej pewien system sensów. Tak też należy czytać *Historię filozofii arabskiej*.

Na polskim rynku wydawniczym pozycje ukazujące myśl filozoficzną rozwijaną w kulturze muzułmańskiej pojawiają się niezwykle rzadko. Powszechnie znany jest przede wszystkim fakt, to właśnie dzięki myślicielom arabskim została w okresie średniowiecza przywrócona kulturze europejskiej myśl Arystotelesa.

Prezentowana książka pozwala spojrzeć na filozofię arabską w nieco szerszej perspektywie. Otwiera ją chronologiczny wykaz wybitnych filozofów w tradycji arabskiej, obejmujący myślicieli żyjących w czasach od szóstego wieku naszej ery do wieku dziewiętnastego (książka zawiera również omówienie poglądów filozofów dwudziestowiecznych, których nazwisk nie umieszczono w wykazie). W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Wprowadzenie”, Peter Adamson i Richard C. Taylor szkicują historyczne i kulturowe tło, na którym między wiekiem dziewiątym a dwunastym ukształtował się formatywny nurt filozofii arabskiej. Redaktorzy książki podkreślają jednak, że mimo iż inspirację do rozwoju tej myśli dał ruch tłumaczeniowy rozwijający się od ósmego do dziesiątego wieku, idee filozoficzne pojawiały się w historii świata islamu przez stulecia w najróżniejszych kontekstach kulturowych. We „Wprowadzeniu” można też znaleźć krótką charakterystykę dziedzictwa greckiego w filozofii arabskiej, tezę o kulminacji tego dziedzictwa w systemie Awicenny oraz wskazanie na znaczenie myśli krytycznej, która się wokół tego systemu pojawiała, przede wszystkim w myśli Suhrawardiego, i której rozkwit redaktorzy książki określają mianem „złotego wieku” filozofii arabskiej (por. s. 22).

Rozdział drugi, autorstwa Cristiny D’Ancony, nosi tytuł „Z greckiego na arabskie: neoplatonizm w przekładzie” i poświęcony został wpływowi myśli Plotyna (w postaci postplotyńskiego platonizmu) na filozofię arabską u jej początków. Wpływ ten możliwy był dzięki tłumaczeniom dzieł greckich, których chronologię pojawienia się w świecie arabskim autorka ujęła w specjalnej tabeli. Arabski neoplatonizm D’Ancona określa wprost jako „klucz do zrozumienia fałszyf” (s. 40).

W rozdziale trzecim, „Al-Kindi i recepcja filozofii greckiej”, Peter C. Adamson omawia myśl Al-Kindiego zawartą między innymi w jego traktacie *O filozofii pierwszej*, przede wszystkim jego koncepcję metafizyki jako teologii, koncepcję Boga, w której obecne są elementy Arystotelesowskie, neoplatońskie i kreacjonistyczne, oraz namysł nad intelektem i mechanizmem tworzenia pojęć. Adamson wskazuje też, że Al-Kindi był zdania, iż wiedza empiryczna stanowi integralną część filozofii i jako wiedza o świecie zmysłowym pozwala na poznanie Boga. Podejmował w swoich traktatach także zagadnienia z dziedziny kosmologii, astrologii i optyki.

W rozdziale czwartym „Al-Farabi i program nauczania filozofii” David C. Reisman przedstawia teorię intelektu wypracowaną przez Al-Farabiego, filozofa, zwanego „Drugim Nauczycielem” (po Arystotelesie), a także jego metafizykę, etykę i kosmologię oraz psychologię, naukę o duszy, logikę i koncepcję wykształcenia filozofa.

Rozdział piąty, którego autorem jest Paul E. Walker, zatytułowany został „Ismailici”, a poświęcony poglądom nurtu do dziś aktywnego w islamie, głoszącego drugorzędność filozofii wobec myśli prorockiej. Autor zarysowuje kontekst historyczny wyłonienia się ismailizmu z szyizmu i omawia poglądy jego głównych przedstawicieli: Muhammada an-Nasafiego, Abu Hatima ar-Raziego, Abu Jakuba as-Sidzistaniego i Hamida ad-Din al-Kirmaniego.

Rozdział szósty, autorstwa Roberta Wisnovsky’ego, koncentruje się na postaci Awicenny oraz jego tradycji intelektualnej. Autor szczegółowo przedstawia postać tego najważniejszego w historii filozofii arabskiej myśliciela: jego pochodzenie i wykształcenie, poglądy na temat duszy jako siły sprawczej i jej oddziaływania na ciało (w tym zagadnienie podobieństw między poglądami Awicenny na istnienie a Kartezjańskim cogito), relacji między istotą a istnieniem oraz koncepcję bytu koniecznego w sobie.

W rozdziale siódmym Michael F. Marmura przedstawia biografię Al-Ghazalego i omawia jego filozoficzne dzieło: przede wszystkim namysł nad teologią aszarycką z jej doktryną o Boskich atrybutach, rozumienie przyczynowości i wyłaniający się z tych poglądów okazjonalizm.

W rozdziale ósmym, autorstwa Josefa Puiga Montady, zatytułowanym „Filozofia w Andaluzji: Ibn Badżdża i Ibn Tufajl”, odnaleźć można zwięzłą charakterystykę myśli tych dwóch filozofów andaluzyjskich, przede wszystkim ich koncepcji filozofii i klasyfikacji nauk, filozofii przyrody, metafizyki form, filozofii politycznej, genezy ludzkiego życia i jedności ze Stwórcą. Filozofowie ci pozostawali pod wpływem arystotelizmu, ale autor dostrzega też swoistą autonomię ich poglądów.

Rozdział dziewiąty, „Awerroes: dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna”, którego autorem jest Richard C. Taylor, zawiera biografię i szczegółowe omówienie myśli Awerroesa: jej (dialektycznej) metodologii i zakorzenienia w arystotelizmie. Autor podkreśla jednak, że myśl ta nie wywarła wielkiego wpływu na historię filozofii arabskiej.

W rozdziale dziesiątym John Walbridge omawia iluminacjonizm Suhrawardiego, w szczególności jego metafizykę; w rozdziale jedenastym Sajjad H. Rizvi pisze o mistycyzmie w myśli Ibn Arabiego i Mulli Sadry, w rozdziale dwunastym Tony Street omawia logikę rozwijaną przez filozofów arabskich, w rozdziale trzynastym Charles E. Butterworth przedstawia arabską filozofię polityki i etykę, w rozdziale czternastym Marwan Rashed podejmuje zagadnienie filozofii naturalnej (fizyki) w ujęciu filozofów arabskich; w rozdziale piętnastym Deborah L. Black koncentruje się na psychologii, jaką odczytać można z filozofii arabskiej (przede wszystkim na zagadnieniu relacji między duszą a intelektem); w rozdziale szesnastym Thérèse-Anne Druart charakteryzuje średniowieczną metafizykę arabską; w rozdziale siedemnastym Steven Harvey analizuje relacje między filozofią muzułmańską a filozofią żydowską; rozdział osiemnasty, autorstwa Charlesa Burnetta, poświęcony zaś został recep-

cji filozofii arabskiej w Europie Zachodniej i zawiera spis dzieł filozofów arabskich, które przełożono na łacinę przed rokiem około 1600, oraz nazwiska ich tłumaczy; w ostatnim, dziewiętnastym rozdziale Hossein Ziai omawia z kolei najnowsze trendy w filozofii perskiej i arabskiej. Praca zawiera więc zarówno omówienie poglądów poszczególnych filozofów w perspektywie historycznej, jak i problemowe ujęcie podejmowanych przez nich zagadnień. Zamieszczono w niej również wybraną – niemniej bardzo szeroką – bibliografię przedmiotową i metaprzmiotową, noty o autorach, a także obszerny opis oraz wyjaśnienie przyjętych zasad transliteracji języka arabskiego. Opis ten, odwołujący się również do transkrypcji słów arabskich w języku angielskim, może okazać się bardzo pomocny dla osób zainteresowanych polskim zapisem słów arabskich tak na podstawie oryginałów arabskich, jak i literatury anglojęzycznej. Książkę *Historia filozofii arabskiej* warto polecić zarówno czytelnikom pragnącym zyskać ogólną orientację w tej myśli, jak i tym, którzy chcą pogłębić jej znajomość.

D.Ch.

Krzysztof DYBCIAK

JAN PAWEŁ II W DIALOGU DWÓCH KULTUR
XI Międzynarodowe Spotkania Literacko-Artystyczne
„Dialog dwóch kultur”
Krzemieniec–Lwów–Stawisko, 4-9, 19 IX 2015

Krzemieniec stanowił ważny ośrodek polskiej kultury na początku dziewiętnastego wieku i w międzywojennym dwudziestoleciu. Z miastem Liceum Wołyńskiego związanych było wielu wybitnych twórców polskich i kilku należących do innych narodów (na przykład sławny skrzypek Isaac Stern). Na zawsze z Krzemieńcem złączona jest postać urodzonego tam Juliusza Słowackiego. Obecnie świadczy o tym grób jego matki Salomei z Januszewskich Becu i dziadków na Cmentarzu Tunickim oraz upamiętniająca wieszczą wspaniała rzeźba z roku 1909, dłuta Wacława Szymanowskiego, znajdująca się w kościele parafialnym. W kontekście pontyfikatu Jana Pawła II pojawił się genialny poeta romantyczny jako autor wiersza, w którym przewidział wybór „słowiańskiego papieża”. Dlatego zjawiskiem nie tylko romantycznym, ale i głęboko logicznym jest pojawienie się tablicy pamiątkowej o „wyprorokowanym” Ojcu Świętym w tymże kościele na dawnych kresach Rzeczypospolitej. Stało się to 7 września 2015 roku podczas sympozjum naukowo-artystycznego „Dialog dwóch kultur”, a odsłonięcia tablicy dokonał abp Mieczysław Mokrzycki, który w swym życiu połączył pogranicze polsko-ukraińskie z Rzymem. Uroczystości poprzedziła Msza Święta koncelebrowana przez lwowskiego metropolitę, której towarzyszyła wystawa

„Jan Paweł II – człowiek i kultura” przeniesiona z Muzeum Domu Rodzinnego Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach, pokazywana wcześniej, w roku 2013, w paryskiej siedzibie UNESCO. Skromny kościół w Krzemieńcu zjednoczył centra polskiej kultury w kraju i na obczyźnie: Lwów, Paryż, Rzym. Oto pamiątkowy napis, umieszczony po cytacie z wiersza Słowackiego: „Świętemu Papieżowi, umiłowanemu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, Największemu z Polaków, Orędownikowi pokoju i wolności narodów, Odnawicielowi archidiecezji lwowskiej, wielkiemu Poeście i Dramatopisarzowi, Geniuszowi słowa polskiego, Znawcy i Miłośnikowi twórczości Juliusza Słowackiego. Rok Jana Pawła II, Krzemieniec, „Dialog Dwóch Kultur”, Episkopat Kościoła Łacińskiego na Ukrainie, Społeczność Krzemieńca, Pisarze, Naukowcy, Twórcy z Polski i Ukrainy”.

Odsłonięcie pamiątkowej tablicy stanowiło element dużego przedsięwzięcia łączącego cechy konferencji naukowej, sympozjum literackiego i festiwalu artystycznego, zatytułowanego „Dialog dwóch kultur”. Ciąg wydarzeń, w których uczestniczyło ponad sto osób, odbył się pod patronatem ministerstw kultury Polski i Ukrainy, a finansowany był z naszej strony przez Fundację „Pomoc Polakom na Wschodzie” i Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, a ze strony

gospodarzy przez krzemienieckie placówki administracji państwowej i samorządowej. Obrady, koncerty i spotkania autorskie odbywały się najpierw w Muzeum Juliusza Słowackiego i salach dawnego Liceum Krzemienieckiego, a potem w Sali Bibliotecznej Pałacu Arcybiskupów Lwowskich. Głównym organizatorem był pisarz (ostatnio wydał tom wierszy o tematyce papieskiej *Dwa skrzydła nadziei*), muzealnik, wszechstronny organizator życia kulturalnego Mariusz Olbromski, człowiek niezwykle zasłużony dla krzewienia pamięci o wschodnich kresach i dla przyjaźni polsko-ukraińskiej. Smutną prawidłowością aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej jest fakt, że ktoś z takim dorobkiem i kompetencjami został parę lat temu pozbawiony stanowiska dyrektora Muzeum w Przemyślu, a w konsekwencji – stałego zatrudnienia. Obecnie zmieniło się trochę na lepsze i Olbromski pełni funkcję dyrektora Muzeum im. Anny i Jarosława Iwaszkiewiczów w Stawisku pod Warszawą, dlatego polska część „Dialogu...” odbyła się 19 września 2015 roku w tym muzeum.

Naukową część imprezy, poświęconą twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, zainaugurowały w Sali Kolumnowej sławnego Liceum Krzemienieckiego wykład prof. Krzysztofa Dybciaka z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (także członka Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”) zatytułowany „Twórczość literacka Jana Pawła II wobec głównych wzorów polskiej kultury” oraz odczyt Dmytra Pawłyuczki, seniora poetów w kraju naszych sąsiadów i pierwszego ambasadora niepodległej Ukrainy w Polsce. Następne referaty „papieskie” wygłaszali przedstawiciele kilku ośrodków naukowych Polski, największa grupa reprezentowała Katolicki Uniwersytet Lubelski. Językoznawca prof. Władysław Makarski wyjaśniał pochodzenie i znaczenia nazwiska „Wojtyła”. Jego podstawą były zapewne formy „wojt” (z niemieckiego „wójt”)

i „Wojciech” („Wojtech”) oraz końcówka -yła, co wytworzyło silnie ekspresyjny antronym. Nazwisko to według uczonego z KUL-u spotykamy często na Słowacji oraz w Czechach, a w Polsce najczęściej na terenach wokół Bielska-Białej. Referent rozważał też kwestię kontekstów rosyjskich i ukraińskich. Kolejna badaczka z KUL-u prof. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, wiceprzewodnicząca Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych Oddziału Lubelskiego PAN, w referacie „Zanurzenie w «strumieniu piękności», czyli poglądy Karola Wojtyły na sztukę” ukazała ewolucję pojmowania literatury, sztuki w ogóle i roli twórcy oraz wzajemnych relacji etyki z estetyką, jaka dokonała się w myśleniu tego autora. Z kolei profesor UKSW i poeta Wojciech Kudyba analizował najnowszą poezję polską o tematyce Wojtyłowo-papieskiej, wyróżniając kilka nurtów i poziomów tej twórczości, na skali estetycznej rozciągającej się od Miłosza po wzruszających amatorów wierszopisarstwa.

Znany badacz i edytor poezji przyszłego Świętego dr Stanisław Dziedzic (dyrektor Wydziału Kultury i Dziedzictwa Narodowego Urzędu Miasta Krakowa) wygłosił dwa referaty; pierwszy, „W kręgu młodzieńczych liryków Karola Wojtyły” w Krzemieńcu, a drugi, zatytułowany „Karol Wojtyła – Boży romantyk” i nawiązujący do niedawno wydrukowanej książki Dziedzica *Romantyk Boży*, we Lwowie. Referent umiejętnie zaprezentował środowisko społeczno-kulturalne, z którego wyrastał młody poeta z Wadowic, oraz najbliższe mu tradycje literackie. Dr Jan Musiał z Państwowej Wyższej Szkoły Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu – dawniej zasłużony dla relacji polsko-ukraińskich senator i wojewoda przemyski – porównał i zinterpretował utwory Wojtyły i Antoniego Gołubiewa, w których pojawia się motyw osiołka. Dr Anna Karoń-Ostrowska z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie przedstawiła sprawnie napisany referat

„Karol Wojtyła–Jan Paweł II – od *Króla Ducha* do teologii teatru”.

Autorka znakomitej i pięknie wydanej monografii *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły* dr Marta Burghardt z Krakowa, reprezentująca Ośrodek Dokumentacji i Studiów Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie, zajęła się recepcją literackiej twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II we Włoszech. Jego utwory znalazły tam szeroki oddźwięk – nie tylko w kręgach literackich, teatralnych i literaturoznawczych, ale również wśród teologów i filozofów, także najwybitniejszych, jak Rocco Buttiglione, kardynał Józef Ratzinger czy Giovanni Reale. Dzieje tej recepcji mają kilka faz i świadczą o rzadkich wcześniej wpływach polskiej literatury na wielką kulturę włoską. W dyskusji zwrócono uwagę na fakt, że tak ważne dla całości naszej kultury badania nie uzyskały grantu naukowego rządowych instytucji (szafujących pieniędzmi z naszych podatków, a wszak większość podatników to katolicy), w tym samym konkursie natomiast – jak informowały media – grant otrzymał kosztowny projekt edycji antologii literatury queer. Nasuwa się smutna refleksja – jeżeli rewolucja kulturalna popierana przez państwowe struktury będzie się rozwijała w takim tempie, jak w ostatnich paru latach, to o autentycznym dorobku Jana Pawła II będziemy mogli dyskutować w paru enklawach-gettach, oprócz Lublina właśnie w Krzemieńcu i Lwowie.

Młodzi badacze z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z Torunia zajęli się ważnymi, ale bardzo odległymi od siebie kręgami zagadnień. Michał Sokulski w referacie „Wież Kościoła i narodu według Jana Pawła II” omawiał Papieża koncepcję narodu oraz odniesienia do tradycji romantycznej, zwłaszcza mesjanistycznej. Bartłomiej Łuczak natomiast zainteresował się (i oczywiście zainteresował słuchaczy) obecnością tekstów Jana Pawła II w „muzyce chrześcijańskiej” od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

W bloku wystąpień „papieskich” znalazły się wartościowe pozycje o charakterze popularyzatorskim. Ks. dr Jacek Pietruszka, dyrektor wspomnianego Muzeum Domu Rodzinnego Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach, mówił o początkach, obecnym czasie i perspektywach tego muzeum. Z kolei Ryszard Zawadowski, dyrektor Społecznego Centrum Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II, przedstawił odczyt o tytule długim, ale dobrze wprowadzającym w temat: „Formy upamiętniania pontyfikatu Świętego Jana Pawła II w skali całego kraju w kontekście ogólnopolskiej akcji tworzenia archiwów pamiątek po naszym Papieżu – «Teczka serdecznej pamięci»”. W swoim fascynującym wystąpieniu omówił niektóre z dwustu (sic!) form upamiętniania, uporządkowanych alfabetycznie – od amfiteatrów i auli, poprzez filmy, freski czy fundacje, aż po znaczki i zjazdy. Trzeba dodać z podziwem, że sam autor w swojej prywatnej kolekcji zgromadził trzydzieści tysięcy obiektów.

Jak wspominałem, nurt papieskich rozważań był jednym z kilku tworzących „Dialog dwóch kultur”. Jak regularnie od wielu lat, ogłoszono w Krzemieńcu wiele referatów związanych z miejscem obrad i uroczystości, a więc dotyczących okresu romantyzmu oraz kultury pogranicza wschodniego. W tym roku zakres tematyczny poszerzono o blok materiałów przedstawianych przez historyków badających sprawy kresowe, szczególnie relacje polsko-ukraińskie, związanych przeważnie z Instytutem Studiów Politycznych PAN. Nie sposób pominąć roli prowadzącego obrady historyków prof. Grzegorza Nowika, autora nie tylko referatu, ale również świetnych literacko gawęd wygłaszanych w drodze, w autokarze. Trzeba też podkreślić niezwykłą aktywność ukraińskich uczestników obrad, którzy zaprezentowali tyle referatów co Polacy – w sumie było tych naukowych wystąpień ponad pięćdziesiąt, zgrupowanych w kilku sekcjach. Spowodowało to

lekkie przeładowanie programu skutkujące brakiem czasu na dyskusję, a większość referatów na nią zasługiwała. Gospodarze ukraińscy bardzo poważnie potraktowali „Dialog dwóch kultur”, organizując specjalne uroczystości inaugurujące imprezę: przemarsz uczestników i licznych przedstawicieli władz różnych szczebli przez miasto – z orkiestrą i zespołem w strojach ludowych, koncerty folklorystyczne i muzyki klasycznej z udziałem śpiewaków operowych, oraz towarzyszące obradom wystawy malarstwa i grafiki, współorganizowali też z dr Urszulą Olbromską V Plener Fotograficzny. Wielkie wrażenie na polskich uczestnikach spotkań wywierały żarliwie patriotyczne przemówienia intelektualistów i polityków ukraińskich, podkreślających wspólne z Polską tradycje kultury i walki z rosyjskim despotyzmem oraz podobne cele istnienia obu narodów. Życzliwe zdumienie budził młody wiek osób pełniących funkcje kierownicze we władzach miasta i okręgu krzemienieckiego – ci dwudziestoparolatkowie byli bohaterami Majdanu i walk na granicy z Federacją Rosyjską.

Bogaty był też program literacki i artystyczny „Dialogu...”: koncerty fortepianowe Marii Baka-Wilczek złożone z dzieł kompozytorów polskich od Chopina do Kilara oraz koncert Bonifacego Dudy, młodziut-

kiego wirtuoza akordeonu z warszawskiego Uniwersytetu Muzycznego. Niezapomniane wrażenie na piszącym to sprawozdanie wywarły spotkania autorskie – premierowa prezentacja powieściowego debiutu wybitnego poety Wojciecha Kudyby *Nazywam się Majdan* o tematyce ukraińskiej, wieczory poetyckie: Romualda Mieczkowskiego z Wilna, Mariusza Olbromskiego (ze wstępem Waldemara Michalskiego) oraz najstarszego uczestnika sympozjum Stanisława Ledóchowskiego, mieszkającego obecnie w Leśnej Podkowie potomka rodu mocno związanego z kresami południowo-wschodnimi.

Bogaty program artystyczny towarzyszący konferencji o Janie Pawle II i odsłonięciu upamiętniającej go tablicy był czymś naturalnym i sensownym. Święty Papież był przecież twórcą literatury i artystą teatru, co szczególnie ważne w kontekście ukraińskim. Pamiętamy pielgrzymkę na Ukrainę, a zwłaszcza spotkanie we Lwowie, w niesamowitej scenerii po burzy, kiedy to chyba jedyny raz bardzo już sędziwy i schorowany Ojciec Święty śpiewał solo piosenki ludowe, co wywołało entuzjazm zgromadzonej tam młodzieży. Na pewno patrzył teraz z radością na „Dialog...”, w którym realizowało się tak bliskie Janowi Pawłowi II połączenie nauki, sztuki i religii.

Urszula DUDZIAK

W OBRONIE ŻYCIA I JEGO ŚWIĘTOŚCI

VI Międzynarodowa Konferencja

im. ks. prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia

„Wielcy obrońcy życia”

KUL, Lublin, 23 III 2015

Międzynarodowa konferencja „Wielcy obrońcy życia”, która odbyła się 23 marca 2015 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, była już szóstym z cyklu wydarzeń naukowych organizowanych na tym uniwersytecie z okazji Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia. W roku 2014, podczas obrad piątej konferencji, postanowiono, by wszystkie następne spotkania z tego cyklu nosiły imię ks. prof. Tadeusza Stycznia.

RYS HISTORYCZNY

Do najważniejszych wątków wieloletniej pracy Księdza Profesora w Katedrze Etyki KUL należały ukazywanie prawdy o życiu i jego jednoznaczna obrona. Jako uczeń i współpracownik Karola Wojtyły–Jana Pawła II ksiądz Styczeń umacniał własną postawę pro-life i kształtował ją wśród innych przez głębokie i pełne pasji wykłady dla studentów, wystąpienia konferencyjne oraz publikacje¹.

¹ Zob. np. T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993; tenże, *Słowo do Czytelnika polskiego*, w: M. Schoyans, *Aborcja a polityka*, tłum.

Organizowane przez księdza Stycznia konferencje o świętości życia gromadziły wielu słuchaczy. Magnesem przyciągającym tak liczną publiczność była nie tylko ich tematyka; do zainteresowania nimi przyczyniał się także atrakcyjny sposób przekazu, z którego sływał Ksiądz Profesor, obdarzony umiejętnością trafiania zarówno do ludzkiego umysłu, jak i do serca. Spotkania te stwarzały okazję, by wybrzmiał niesłyszany w środkach społecznego przekazu głos prawdy o godności każdego człowieka, o jego podstawowym prawie do życia i o konieczności jego ochrony. Wystąpienia konferencyjne poświęcone problematyce życia człowieka od chwili poczęcia, uwrażliwiając sumienia i kształtując postawy, stały się istotnym czynnikiem formacji młodego pokolenia.

K. Deryło, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991, s. 9-12; *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991; *Dar ludzkiego życia – Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae”*, red. K. Majdański, T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991; *Życie jest święte*, red. T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II KUL–Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.

Społeczność katolicka odczytywała organizację tych konferencji jako szczególną misję KUL i pragnęła, by misja ta była kontynuowana także po śmierci księdza Stycznia. Dał temu wyraz prezes Polskiego Stowarzyszenia Obronców Życia Człowieka dr Antoni Zięba, kierując do Jego Magnificencji Rektora KUL list z zapytaniem, czy Uniwersytet podejmie się organizacji obchodów Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia. Na potrzebę corocznego przygotowywania takich wydarzeń wskazywał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* ogłoszonej 25 marca 1995 roku: „Proponuję, nawiązując także do sugestii Kardynałów zgromadzonych na Konsystorzu w 1991 r., aby corocznie w każdym kraju obchodzono Dzień Życia, podobnie jak dzieje się to już z inicjatywy niektórych Konferencji Episkopatów. Trzeba, aby dzień ten był przygotowany i obchodzony przy czynnym udziale wszystkich członków Kościoła lokalnego. Jego podstawowym celem jest budzenie w sumieniach, w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie świeckim wrażliwości na sens i wartość ludzkiego życia w każdym momencie i w każdej kondycji: należy zwłaszcza ukazywać, jak wielkim złem jest przerywanie ciąży i eutanazja, nie należy jednak pomijać innych momentów i aspektów życia, które trzeba każdorazowo starannie rozważyć w kontekście zmieniającej się sytuacji historycznej” (nr 85).

W papieskim wezwaniu można też odnaleźć uzasadnienie udziału uniwersytetów katolickich w realizacji tego zadania: „W sytuacji, gdy z różnych stron wypowiedane są najbardziej sprzeczne opinie i gdy wielu odrzuca zdrową naukę o ludzkim życiu, zdajemy sobie sprawę, że także do nas skierowana jest usilna prośba, z jaką św. Paweł zwracał się do Tymoteusza: «głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć uczasz» (2 Tm 4,2). [...] Szczególną uwa-

gę winniśmy poświęcić trosce o to, aby na uczelniach teologicznych, w seminariach i w różnych instytucjach katolickich głoszone, wyjaśniano i pogłębiano znajomość zdrowej nauki” (nr 82).

W roku 1998, w odpowiedzi na ten apel Jana Pawła II, Episkopat Polski ustanowił dzień 25 marca Dniem Świętości Życia, a w roku 2004 Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ogłosił dzień 24 marca Narodowym Dniem Życia. Przygotowane na te dni specjalne wydarzenia mają służyć budzeniu i pogłębianiu szacunku dla życia, wzmacnianiu odpowiedzialności za jego ochronę, popieraniu idei pełnej ochrony życia ludzkiego zawartej w prawodawstwie, wskazywaniu na wartość życia ludzkiego oraz podejmowaniu troski o człowieka w różnym wieku i różnych sytuacjach życiowych, a także pogłębianiu wiedzy o życiu, osobowym rozwoju i warunkach mu sprzyjających oraz krytycznej ocenie występków przeciwko życiu.

Obchody Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, których organizację powierzono w roku 2010 dr hab. Urszuli Dudziak, przybierały różnorodne formy. W tymże 2010 roku dokonano prezentacji badań naukowych poświęconych kobietom przerywającym ciążę, zorganizowano wystawę pro-life i projekcje filmowe, a także promocję pracy zbiorowej *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji*². Udostępniano materiały informujące o początkach życia ludzkiego, jego zagrożeniach i ochronie, a także zachęcano do duchowej adopcji dziecka poczętego. Studenci KUL uczestniczyli w organizacji Marszu dla Życia.

Rok później, dzięki współpracy dwóch katedr Wydziału Teologii KUL: kierowanej przez dr hab. Urszulę Dudziak Katedry

² Zob. *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji*, red. M.Z. Stepulak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny oraz Katedry Teologii Prawosławnej kierowanej przez dr. hab. Krzysztofa Leśniewskiego, zorganizowano konferencję Dziecko. „Potrzeby, patologie i konkretna pomoc we współczesnym świecie”. Towarzyszyła jej kilkudniowa wystawa prac plastycznych dzieci z wielu krajów świata.

W roku 2012 z okazji Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia zorganizowano międzynarodową konferencję „Życie czy śmierć? Wybierajcie...” (Pwt30,19), złożoną z sesji referatów oraz prezentacji plakatowych. Jej uczestnicy podejmowali próbę odpowiedzi na pytania: Zapłodnienie in vitro czy naprotechnologia? Antykoncepcja czy naturalne planowanie rodziny? Aborcja czy ochrona życia? Eutanazja czy opieka paliatywna? Przedstawiono także trudności związane z obroną życia w kilku krajach europejskich, odnoszone w tej dziedzinie sukcesy, a także stanowisko polskich środków społecznego przekazu wobec ochrony życia.

Zorganizowana w roku 2013 konferencja „Ochrona życia i zdrowia dziecka w okresie prekoncepcyjnym, pre- i postnatalnym” również miała charakter międzynarodowy. Pogłębiła ona wiedzę zebranych na temat zjawisk zagrażających dziecku, takich jak: możliwość laboratoryjnej produkcji dzieci, brak odpowiedzialności prokreacyjnej rodziców, zabijanie dzieci w łonach matek, alkoholowy zespół płodowy, przemoc seksualna, permissywna edukacja seksualna, a także ateizacja. Sesję plenarną uzupełniła wielotematyczna sesja plakatowa, składająca się z kilkunastu prezentacji.

W roku 2014 międzynarodowa konferencja „W trosce o zdrowie i życie człowieka” stała się okazją do przedstawienia kategorii zdrowia i życia w sposób integralny, uwzględniający sferę somatyczną, psychiczną, duchową i społeczną. Podczas tego spotkania, doceniając dokonania ks. Tadeusza Stycznia w sferze troski o życie,

przez aklamację przyjęto wnioski, by ta i każda następna konferencja organizowana z okazji Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia nosiła jego imię.

SYLWETKI OBROŃCÓW ŻYCIA

Międzynarodowa konferencja imienia ks. prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia zorganizowana w roku 2015 z okazji Narodowego Dnia Życia i Dnia Świętości Życia była szóstym wydarzeniem tego rodzaju i nosiła tytuł „Wielcy obrońcy życia”. Jej celem było przypomnienie osób, które – niekiedy w bardzo trudnych warunkach społeczno-politycznych – głęboko angażowały się w ochronę ludzkiego życia. Przedstawiono sylwetki obrońców życia z Auschwitz-Birkenau, założyciela Instytutu Studiów nad Rodziną i więźnia obozu w Dachau ks. abp. Kazimierza Majdańskiego oraz jego brata Walentego Majdańskiego. Ukazywano również postacie Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz jego ucznia i współpracownika, następcy w Katedrze Etyki KUL ks. prof. Tadeusza Stycznia, a także wybitnego ginekologa i położnika prof. dr. hab. Włodzimierza Fijałkowskiego, inicjatorki duszpasterstwa rodzin Teresy Strzembosz, oraz oddanego służbie Bogu i ludziom ks. Jana Zieł. Jako prelegenci występowali podczas tej konferencji współcześni obrońcy życia: ginekolog położnik prof. dr. hab. Bogdan Chazan, etyk dr Marek Czachorowski, dr Antoni Zięba, dr hab. Urszula Dudziak, Cezary Ritter, Agnieszka Dowejko, Danuta Bazyluk oraz Maria i Piotr Wołochowiczowie. W sesji plakatowej przedstawiono obrońców życia z Niemiec, Austrii, Izraela, Polski, Włoch, Ukrainy, Litwy, Białorusi, Słowacji i Anglii. Wprowadzający w tematykę konferencji prorektor KUL dr hab. Krzysztof Narecki, prof. KUL, ukazał postawy wobec życia ludzkiego i przerwania ciąży występujące w starożytnej Grecji. Konferencji towarzyszył kiermasz

książek oferowanych przez wydawnictwa publikujące prace poświęcone ochronie życia, małżeństwu i rodzinie.

Rezultatem dotychczasowych spotkań naukowych są również prace zbiorowe poświęcone przedstawianej tematyce, poszerzone o wyniki badań prowadzonych przez pracowników i doktorantów kilku uczelni nienależących do grona dotychczasowych prelegentów.

Istotne znaczenie wydają się mieć również związane z konferencją, docierające do szerszego grona odbiorców audy-

cje radiowe i telewizyjne oraz publikacje w prasie codziennej. Umożliwiają one kształtowanie i umacnianie szacunku dla życia ludzkiego, a także odpowiedzialności związanej z ochroną życia.

Tematyka konferencji następnej nawiązywać będzie do dokonanej w roku 2015 prezentacji sylwetek i dzieł wielkich obrońców życia. Podczas VII Międzynarodowej Konferencji im. ks. prof. dr hab. Tadeusza Stycznia, która odbędzie się w dniu 4 kwietnia 2016 roku, przedstawione zostaną instytucje broniące życia.

Mirosława CHUDA

FILOZOFIA I NAUKA W SŁUŻBIE...

Tym, co najwyraźniej odróżnia filozofię w jej czystej postaci od ideologii, jest bezinteresowność. Filozofię cechuje bezinteresowność poznawcza, czyli jej cel stanowi poznanie dla samego poznania rzeczywistości. Trud filozofowania winien być podejmowany w imię prawdy, nie zaś na rzecz określonego programu działania jakiejś grupy społecznej czy politycznej. W ciągu dziejów filozofia niejednokrotnie traciła jednak tę niewinność. Nie zachowuje jej również obecnie – i wydaje się, że fakt ten coraz mniej nas niepokoi, chociaż po doświadczeniach minionego stulecia można by się spodziewać wzmożonej czujności wobec przejawów ideologizacji filozofii. Tym bardziej nie oczekujemy już bezinteresowności poznawczej od nauki, która ze względu na uwarunkowania finansowe oraz instytucjonalne traci autonomię i nie tylko pełni usługową rolę wobec przemysłu, ale też staje się zależna od polityki. Warto zatem przypomnieć, jak kuriozalnym deformacjom może ulec zarówno filozofia, jak i postrzeganie nauki, gdy poznanie przestaje być uznawane za wartość autoteliczną.

W roku 1955 ukazał się w Polsce w nakładzie ponad czterdziestu tysięcy egzemplarzy przetłumaczony z rosyjskiego *Krótki słownik filozoficzny*¹, zawierający hasła problemowe oraz osobowe opracowane zgodnie z wytycznymi partii komunistycznej i założeniami ideologii marksistowsko-leninowskiej. W wykładni marksizmu filozofia (podobnie jak sztuka czy religia) jest bowiem – z definicji – formą ideologii i jako taka podlega zasadzie partyjności (por. hasło: „Partyjność filozofii”, s. 486).

Wpływ partii komunistycznej, a ściślej – jej przywódców na wszystkie dziedziny filozofii słownik odnotowuje bardzo wyraźnie. Na przykład w hasle „Estetyka” czytamy: „Uchwały KC Partii Komunistycznej w sprawach ideologicznych znamionowały nowy etap historyczny w rozwoju sztuki radzieckiej oraz marksistowsko-leninowskiej nauki o sztuce. Uchwały te dają naukowo uzasadnione oświecenie najważniejszych zagadnień marksistowsko-leninowskiej estetyki” (s. 151).

Większość haseł wykazuje, że marksistowski materializm dialektyczny „dał odpowiedź na wszystkie zagadnienia wysunięte, lecz nie rozwiązane przez postępową myśl przedmarksistowską” („Filozofia”, s. 170). Nie powinno zatem budzić zdziwienia, że hasło „Teoria poznania” w słowniku filozoficznym zajmuje zaledwie półtorej szpalty (podczas gdy „Przyjaźń narodów ZSRR” – aż pięć), skoro „dopiero marksistowski

¹ Zob. *Krótki słownik filozoficzny*, red. M. Rozentel, P. Judin, Książka i Wiedza, Warszawa 1955. Jest to przekład (nazwisk tłumaczy nie podano) czwartego wydania radzieckiego, zrewidowanego – jak informuje nota redakcyjna – i uzupełnionego w sposób odzwierciedlający uchwały XIX Zjazdu KPZR.

materializm filozoficzny po raz pierwszy w historii opracował naukową teorię poznania” (s. 677).

Opisy poszczególnych nurtów, kierunków czy poglądów filozoficznych nie eksponują bynajmniej ich walorów teoretycznych. Tak oto scharakteryzowany został egzystencjalizm: „Schyłkowy subiektywno-idealistyczny prąd filozoficzny epoki imperializmu, którego zasadniczym celem jest demoralizowanie świadomości społecznej, zwalczanie rewolucyjnych organizacji proletariatu. [...] Stworzył tę reakcyjną filozofię Duńczyk Kierkegaard, obskurant, wróg socjalizmu i demokracji, który nawet filozofię objawienia Schellinga uważał za nie dość reakcyjną” (s. 132). Z hasła „Filozofia semantyczna” dowiadujemy się, że jest to „nie tylko zaciekły idealizm, i to w skrajnej, karykaturalnej postaci”, ale „podjęta przez reakcyjnych ideologów żałosna próba przeciwstawienia walce klas, dążeniu mas pracujących do obalenia kapitalizmu – semantycznej scholastyki i reformy języka jako jakiegoś magicznego środka przezwyciężenia wszystkich trudności w nauce i całego zła w życiu” (s. 179). Fenomenologia Husserla jest „typowym płodem degeneracji i gnicia ideologii burżuazyjnej; odrywa ona filozofię od nauki i życia i przekształca ją w dziedzinę jałowych spekulacji scholastycznych” („Fenomenologia”, s. 160). Personalizm zaś, jako „reakcyjny kierunek filozoficzny wojującego idealizmu, szeroko rozpowszechniony we współczesnej filozofii burżuazyjnej”, który „stoi na stanowisku skrajnie obskurantkim – na stanowisku teizmu”, prowadzi „zaciekłą walkę przeciwko materializmowi, zatruwając świadomość ludzi pracy w krajach kapitalistycznych jadem archaicznych przesądów” („Personalizm”, s. 495n.). Ludziom pracy zagraża także neotomizm: „Od 700 lat tomiści walczą zaciekle przeciw społecznemu i kulturalnemu postępowi ludzkości. Współcześni filozofowie burżuazyjni odrestaurowują naukę Tomasa z Akwinu, przystosowując ją do zadań obrony umierającego kapitalizmu” („Tomasz z Akwinu”, s. 688). Sposób, w jaki autorzy słownika prezentują sylwetki filozofów, których poglądy odległe były od ideologii marksistowsko-leninowskiej, ukazują fragmenty hasła „Bergson Henri”: „Francuski reakcyjny filozof-idealista, mistyk, zaciekły wróg socjalizmu, demokracji i naukowego materialistycznego światopoglądu, jeden z najbardziej wpływowych filozofów burżuazji imperialistycznej. [...] Bergsonowska «intuicja» otwiera wrota klechostwu i obskurantyzmowi. [...] Reakcyjna, profaszystowska socjologia Bergsona usprawiedliwia wyzysk i agresję wojenną” (s. 46).

Słownikowe hasła szczerze okraszone są cytatami z pism Lenina, przy czym wypowiedzi wodza rewolucji zyskują moc niepodważalnych argumentów na rzecz prezentowanych poglądów lub przeciw nim. Na przykład Platon zostaje ostatecznie zdyskredytowany, ponieważ „Lenin ostro skrytykował platońską «filozofię przyrody», charakteryzując ją jako «arcybzdurną mistykę idei»” („Platon”, s. 503). Słowa takie, jak „arcybzdurny” czy – wręcz kluczowe dla niektórych haseł – „obskurantyzm” i „klechostwo” pełnią tu rolę terminów filozoficznych.

Nauce wyznaczono jednoznacznie służebną rolę: „Nauka w ZSRR, stanowiąca własność szerokich mas ludowych, jest narzędziem budowania komunizmu” („Nauka”, s. 447), a naukowcom wskazano ściśle określony cel: „Partia Komunistyczna postawiła przed uczonymi radzieckimi zadanie – prześcignąć w najbliższym czasie osiągnięcia naukowe poza granicami ZSRR. Uczeń radziecki z powodzeniem pracują nad rozwiązaniem tego zadania” (tamże). Notabene zastanawiające jest, jaką postawę mieli przyjąć korzystający z tego leksykonu uczeni polscy: czy z pokorą wobec wielkości nauki radzieckiej powinni powściągnąć swoje badawcze aspiracje, czy raczej uznać, że jej osiągnięcia obejmują także wyniki uzyskane przez naukowców z państw podległych ZSRR.

Poszczególne kierunki w nauce poddawane są w słowniku podobnej ocenie, jak kierunki filozoficzne. Behawioryzm, jeden „z reakcyjnych kierunków współczesnej psychologii burżuazyjnej w USA”, obalony zresztą przez teorię Pawłowa, „we wszystkich najważniejszych zagadnieniach psychologii [...] zajmuje fałszywe, antynaukowe, wrogie marksizmowi stanowisko” („Behawioryzm”, s. 46). Jeszcze bardziej wroga jest psychoanaliza – oto, do czego prowadzi: „Wielu przedstawicieli psychologicznej szkoły w socjologii stoi na stanowisku freudyizmu i usiłuje zohydzić walkę mas pracujących o pokój, demokrację i socjalizm przez twierdzenie, że walka ta jest wynikiem chorobliwych «popędów» podświadomych” („Psychologiczna szkoła w socjologii”, s. 567). Cybernetyka to „reakcyjna pseudonauka, stworzona w USA po drugiej wojnie światowej i szeroko propagowana również w innych krajach kapitalistycznych” (s. 76). Należy pamiętać, że już krótkie stwierdzenie „w USA” mocno nacechowane jest negatywnie. „Podżegacze do nowej wojny światowej wykorzystują cybernetykę do swych brudnych celów. [...] Cybernetyka jest więc nie tylko ideologiczną bronią reakcji imperialistycznej, ale i środkiem realizacji jej agresywnych planów wojennych” (s. 77). Hasło „Teoria względności” informuje: „Wychodząc z wypaczonej interpretacji zasady względności, wyciąga Einstein w ogólnej teorii względności antynaukowy wniosek o równej prawomocności systemu Kopernika i Ptolemeusza. [...] Idealistycznej interpretacji teorii względności uchwycili się obskuranci i mistycy, którzy dogadali się aż do rzeczywistości czwartego wymiaru przestrzeni, skończoności świata i tym podobnych nonsensów. Błędy Einsteina są świadectwem tego, jak słuszną teorią fizyczną w warunkach ogólnego gnicia kultury burżuazyjnej zostaje wypaczona i jest wykorzystywana przez idealizm” (s. 683). Wiele „antynaukowych” twierdzeń zwolenników Einsteina, podobnie jak wiele „idealistycznych” czy „wrogich” koncepcji naukowych, „obalili” radzieccy uczeni.

Przytoczone wyżej fragmenty słownikowych opisów pokazują, że w komunistycznym świecie nie tylko o wartości nauk humanistycznych, ale nawet ścisłych decydował ich kontekst klasowy. W filozofii marksistowskiej występuje kategoria prawdy (prawda jest względna, uwarunkowana historycznie, a kryterium prawdy stanowi praktyka), w ocenie twierdzeń czy teorii naukowych nie mówi się jednak o prawdziwości, lecz o „słuszności”. Za słuszne zaś w nauce, tak jak i w filozofii, uznaje się to, co jest zgodne z marksistowsko-leninowską ideologią i co bezpośrednio lub pośrednio służy wytyczonym przez partię celom. To, co nie jest słuszne, jest reakcyjne, sprzeciwia się postępowi lub go spowalnia. Postępowe muszą być nawet pojęcia: „Dialektyka materialistyczna wymaga, żeby nasze pojęcia były giętkie, żywe; zwalcza ona wszelką skostniałość pojęć” („Pojęcie”, s. 513). Z uczonymi prezentującymi poglądy niezgodne z jedynie słuszną ideologią nie polemizuje się – z nimi się walczy. Stąd też w słowniku szerokie zastosowanie znajduje terminologia militarna, na przykład: „nauka marksizmu-leninizmu [...] uzbraja filozofów-marksistów do walki przeciwko reakcyjnej filozofii semantycznej” („Filozofia semantyczna”, s. 178n.). Jak wiadomo z historii, w czasach „dyktatury proletariatu” walka ta toczyła się nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej. System totalitarny skutecznie eliminował niepoprawnych ideologicznie intelektualistów – wielu skazano na wygnanie lub uwięziono, wielu poniosło śmierć².

² Warto przypomnieć, że w roku 1922 Biuro Polityczne partii komunistycznej powołało Komisję Specjalną, która miała gromadzić materiały obciążające intelektualistów oraz sporządzać listy „podejrzanych” filozofów, naukowców i pisarzy w celu ich aresztowania i wydalenia. W pierwszej

Wszelkie ideologie, nie tylko marksistowsko-leninowska, uważają się za „jedynie słusze”, to niejako ich konstytutywna cecha. W państwach demokratycznych skutki ideologizacji filozofii i nauki nie są oczywiście tak dramatyczne, może jednak dochodzić do „wypnania” pewnych nurtów myślowych na margines życia intelektualnego i do skazania pewnych uczonych na „śmierć cywilną”. W celu marginalizacji niezgodnych z ideologią koncepcji czy nawet dyscyplin i promowania tych, które są dla niej użyteczne, wykorzystuje się obecnie zarówno „stare” metody propagandy, jak i nowe instrumenty ekonomiczne.

Przykładów ideologizacji nauki nie trzeba szukać w spiskowych teoriach dziejów, spotykamy się z nimi na co dzień. Wystarczy przypomnieć żywe w ostatnich latach spory wokół gender studies. Badania nad płcią kulturową, prowadzone z perspektywy czysto poznawczej, rzetelne pod względem metodologicznym, mogą przyczynić się do poszerzenia wiedzy o rzeczywistości i lepszego zrozumienia człowieka. Jeśli jednak podejmowane są w celu innym niż poznawczy – nawet tak szlachetnym, jak przeciwdziałanie dyskryminacji społecznej – łatwo ulegają „upolitycznieniu” i bywają wykorzystywane jako narzędzie manipulacji, a tym samym narażają się na utratę wiarygodności.

Sztandarowe hasło epoki budowy komunizmu „Nauka w służbie ludu” brzmi dziś archaicznie, ale jego synonimiczna wersja „Nauka w służbie postępu” nie utraciła aktualności. Pojęcie postępu okazuje się bowiem szczególnie „giętkie” i „żywe” i nadal jest bardzo użyteczne dla różnego rodzaju ideologii.

grupie wydalonych znalazł się m.in. Nikołaj Bierdiajew. Od 1928 prowadzono akcję czystek na uniwersytetach. Por. N. W e r t h, *Państwo przeciw społeczeństwu. Przemoc, represje i terror w Związku Sowieckim*, tłum. A. Nieuważny, w: S. Courtois i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 134, 146.

MARIA FILIPIAK

PAPIEŻE
JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
O ETHOSIE POSZUKIWANIA PRAWDY
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss. 1326	V (2009), t. 1, ss. 1439
II (2006), t. 1, ss. 1008	V (2009), t. 2, ss. 980
II (2006), t. 2, ss. 1065	VI (2010), t. 1, ss. 1166
III (2007), t. 1, ss. 1405	VI (2010), t. 2, ss. 1390
III (2007), t. 2, ss. 1065	VII (2011), t. 1, ss. 1072
IV (2008), t. 1, ss. 1280	
IV (2008), t. 2, ss. 1099	

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 596

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-304.

1979

2. Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (25 V), NP II, 1, s. 533-549 [zwł. art. 79-83]; toż: *Sapientia Christiana*, IGP II, 1, s. 1218-1246.

3. *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (Częstochowa, 6 VI), NP II, 1, s. 666-669.

4. *Badanie świata dla poznania człowieka* (Przemówienie do grupy naukowców, 28 IX), NP II, 2, s. 199-201; toż: *Studiare il mondo per conoscere l'uomo*, IGP II, 2, s. 400-404.

5. *W duchu otwartości i uniwersalizmu – filozofia św. Tomasza dla młodzieży naszych czasów* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie „Angelicum”, 17 XI), NP II, 2, s. 561-568; toż: *In spirito di apertura e di universalismo la filosofia di San Tommaso si offre alla gioventù dei nostri tempi*, IGP II, 2, s. 1177-1191.

6. *Otwarcie teologii w odniesieniu do innych nauk* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, 15 XII), NP II, 2, s. 683-690; toż: *Apertura della teologia nei confronti delle altre discipline*, IGP II, 2, s. 1418-1429.

1980

7. *Metoda i doktryna świętego Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; toż: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-616.

8. *Nauka – teologia – magisterium* (Przemówienie do naukowców, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1212.

1981

9. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981, pp. 11, 13; toż: *Lettera enciclica „Laborem exercens”*, IGP IV, 2, s. 216-266.

1982

10. *Niech nadzieja ożywia waszą aktywność naukową i dydaktyczną* (Przemówienie w Papieskiej Akademii „Antonianum”, 16 I), NP V, 1, s. 65-69; toż: *La vostra operosità scientifica e didattica ravvivi e custodisca la speranza*, IGP V, 1, s. 135-142.

11. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Kaduno, Nigeria, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.

12. *Świadek wiary i herold rozumu* (Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina, 15 VIII), NP V, 2, s. 278-280.

1983

13. *Spór Boga z człowiekiem o przyjęcie prawdy całego Objawienia* (Homilia podczas Mszy św. dla profesorów i studentów włoskich uniwersytetów, 17 II), NP VI, 1, s. 346-349; toż: *In Gesù è Dio a lottare con l'uomo, perchè questi la verità rivelazione accenti la verità della rivelazione*, IGP VI, 1, s. 724-730.

1984

14. *Gaudium de veritate* (Przemówienie podczas wizyty na uniwersytecie, Fryburg, Szwajcaria, 13 VI), NP VII, 1, s. 778-781; toż: *La scienza è veramente libera quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

1985

15. *O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?* (Audience generalna, 20 III), NP VIII, 1, s. 370-372; toż: *Con la ragione l'uomo giunge a Dio*, IGP VIII, 1, s. 672-675.

1986

16. *Wartości oparte na antropologii „doktora powszechnego”: sprawiedliwość, wolność i pokój* (Przemówienie do uczestników Zjazdu Stowarzyszenia Świętego Tomasza, 4 I), NP IX, 1, s. 8-11; toż: *Fondati sull'antropologia del „Dottore Comune” i valori della giustizia, della libertà e della pace*, IGP IX, 1, s. 18-24.

17. *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 IV), NP IX, 1, s. 488-491; toż: *Per ritesere il legame di verità-bene-libertà urge ricostruire una rigorosa riflessione etica*, IGP IX, 1, s. 969-974.

18. *Poznanie tajemnic Bożych jest nie tyle zdobyczą ludzkiego rozumu, ile darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym* (Przemówienie w Papieskiej Akademii św. Anzelma, 1 VI), NP IX, 1, s. 858-861; toż: *La conoscenza dei misteri divini non è tanto conquista del genio umano quanto un dono che Dio elargisce agli umili ed ai credenti*, IGP IX, 1, s. 1738-1743.

19. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia, teologia. Perspektywy człowieka: to, co względne i to, co absolutne”, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: *„Vivete le indicazioni della «Gaudium et spes» alla luce del progresso scientifico”*, IGP IX, 2, s. 534-537.

20. *Wasze losy związane są z prawdą* (Wizyta na uniwersytecie, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 23-24; toż: *Per sua natura la scienza è in ultima analisi teocentrica*, IGP IX, 2, s. 1667-1674.

1987

21. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

22. *Jeżeli służysz prawdzie, służysz wolności, wyzwalanii człowieka i narodu* (Przemówienie do środowiska KUL podczas Liturgii Słowa, Lublin 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 13-14; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2064-2072.

1988

23. „*Il Papa vi domanda oggi ancora una volta di 'operare la verità' per il bene dell'uomo*” [Papież prosi was dzisiaj jeszcze raz o „czynienie prawdy” dla dobra człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), IGP XI, 3, s. 1397-1402.

1989

24. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Upsala, Szwecja, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

1990

25. *Co stanie się z człowiekiem?* (Spotkanie ze światem kultury, St. Julian's, Malta, 27 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 20; toż: *La cultura europea è chiamata a rendere conto della fede cristiana che ha dato forma ai suoi popoli*, IGP XIII, 1, s. 1436-1441.

26. Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae* o uniwersytetach katolickich (15 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 5-9; toż: *Ex Corde Ecclesiae*, IGP XIII, 2, s. 224-254.

27. List na 900-lecie urodzin św. Bernarda (20 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 10-11; toż: *Un maestro di amore incondizionato verso Cristo, la Vergine e la Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 289-295.

28. *Nauka w kontekście kultury* (Przemówienie do uczestników Plenarnego Zebra-
nia Papieskiej Akademii Nauk, 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 15; toż: *Dobbiamo congiungere le forze vive della scienza e della religione per preparare i contemporanei alla sfida dello sviluppo integrale*, IGP XIII, 2, s. 961-967.

1991

29. Encyklika *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30, pp. 10, 12, 18, 46, 54; toż: Lettera enciclica *Centesimus annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

30. *Jak być narodem zmartwychwstałym* (Spotkanie ze światem kultury, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 28-30; toż: *La Polonia sente l'imperativo della risurrezione*, IGP XIV, 1, s. 1607-1615.

31. *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami III Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, 28 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 30-32; toż: *I valori etici sono la via per la salvezza della società*, IGP XIV, 2, s. 667-672.

1992

32. Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63, p. 51; toż: „*Pastores Dabo Vobis*”, IGP XV, 1, s. 700-957.

33. *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 23-26; toż: *Appartiene ormai al passato il doloroso malinteso sulla presunta opposizione costitutiva tra scienza e fede*, IGP XV, 2, s. 456-465.

1993

34. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

35. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: *Veritatis splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

36. Encyklika „*Veritatis splendor*” (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 48; toż: *Annuncio della pubblicazione della nuova Enciclica „Veritatis splendor” durante la recita della Preghiera mariana*, IGP XVI, 2, s. 1045-1047.

37. Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, Rzym (31 X), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 337-346.

1994

38. *Badania naukowe a etyka* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: *È necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l'uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

39. *Le preoccupazioni della Chiesa in campo morale convergono con il rinnovato interesse della filosofia attuale per l'etica* [Troska Kościoła o sprawy moralności są

zbieżne z odnowionym zainteresowaniem dzisiejszej filozofii etyką] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowego kolokwium zorganizowanego przez Kongregację do spraw Wychowania Katolickiego, 27 IV), IGP XVIII, 1, s. 1059-1062.

40. *La ricerca scientifica è di grande beneficio per l'umanità quando sintetizza e consolida le conoscenze derivanti da altre fonti quali la letteratura, la filosofia e la teologia* [Badania naukowe przynoszą wielką korzyść ludzkości, kiedy syntetyzują i uzasadniają poznanie pochodzące z innych źródeł, takich jak literatura, filozofia i teologia] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kursu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 7 VII), IGP XVIII, 2, s. 55-57.

41. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9; toż: *Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

1996

42. *W imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie do rektorów uczelni akademickich z Polski, 4 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 37-39; toż: *Le istituzioni accademiche diventino nuovamente la coscienza della nazione*, IGP XIX, 1, s. 17-22.

43. *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum „Evangelium vitae a prawo”, 24 V), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 42-44; toż: *Sia fermata la produzione di embrioni umani*, IGP XIX, 1, s. 1345-1351.

44. *Człowiek jest powołany do wolności* (Ceremonia pożegnalna przed Bramą Brandenburską, Berlin, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 29-31; toż: *L'uomo è chiamato alla libertà. Annuncio a tutti voi che mi ascoltate: la pienezza e la completezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1616.

45. *Zrozumieć wszechświat i człowieka* (Do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 28 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 45; toż: *La ricerca scientifica deve basarsi sulla verità*, IGP XIX, 1, s. 1634-1635.

1997

46. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 60-63; toż: *Il relativismo etico costituisce non solo un pericolo per la scienza ma direttamente anche per l'uomo e per la vita della società*, IGP XX, 1, s. 1465-1474.

47. *W służbie Bożej Prawdy* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary, 24 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 33-34; toż: *Il bene della persona è di essere nella verità e di fare la verità nella carità*, IGP XX, 2, s. 666-670.

1998

48. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera enciclica „*Fides et Ratio*”, IGP XXI, 2, s. 375-454.

49. *Duch a „ziarna prawdy” w ludzkiej myśli* (Audienca generalna, 16 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 44-45; toż: *Lo Spirito e i „semi di verita” del pensiero umano*, IGP XXI, 2, s. 468-476.

1999

50. *Nell'Enciclica „Fides et ratio” un orientamento secondo per il lavoro di quanti si dedicano allo studio della teologia, delle scienze sacre e della filosofia* [Encyklika *Fides et ratio* zawiera wskazówki dla tych, którzy poświęcają się studium teologii i filozofii] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża, 29 V), IGP XXII, 1, s. 1107-1112.

51. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il complito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

2000

52. *Bądźcie gorliwymi poszukiwaczami Niewidzialnego Boga* (Przemówienie do naukowców, 25 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 22-23; toż: *La fede non teme la ragione*, IGP XXIII, 1, s. 943-947.

53. *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Przemówienie do nauczycieli akademickich, 9 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 6-8; toż: *Senza orientamento alla verità, la cultura è destinata a cadere nell'effimero, abbandonandosi alla volubilità delle opinioni e magari consegnandosi alla prepotenza, spesso subdola, dei più forti*, IGP XXIII, 2, s. 355-360.

2001

54. *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Castel Gandolfo, 30 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 11-13; toż: *„L'autonomia delle scienze finisce là dove la retta coscienza dello scienziato riconosce il male del metodo, dell'esito o dell'effetto”*, IGP XXIV, 2, s. 223-228.

2002

55. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie* (Przemówienie do wykładowców i studentów Uniwersytetu „Roma III”, 31 I), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 44-46; toż: *„L'umanità ha bisogno di cattedre di verità”*, IGP XXV, 1, s. 144-147.

56. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż:

All'inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo, IGP XXV, 2, s. 697-701.

57. *Bóg staje się człowiekiem, aby człowieka zbawić* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk akademickich Rzymu, 10 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 15-16; toż: *Occorre una formazione integrale per educare i giovani ad assumere in maniera responsabile il loro ruolo nella famiglia e nella società*, IGP XXV, 2, s. 861-864.

2003

58. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie do uczestników sympozjum „Kościół w służbie człowieka” z okazji 25-lecia pontyfikatu, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: „*Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo*”, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

59. *Pamięć o Pawle VI zawsze żywa* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Paulowi Ricoeurowi nagrody Instytutu im. Pawła VI, 5 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 43-44; toż: „*Paolo VI ha avvertito le inquietudini e le speranze del suo tempo illuminandole con la luce del messaggio cristiano*”, IGP XXVI, 2, s. 23-25.

60. *Chrystus jest prawdziwą drogą człowieka* (Przesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, 20 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 7-8; toż: *Cristo è la vera via dell'uomo: ai credenti il compito storico di proporlo per avanzare verso quell'umanità nuova che sta nel progetto di Dio*, IGP XXVI, 2, s. 285-289.

61. *Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27; toż: „*Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti*”, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

2004

62. „*Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo*” [Ożywczy dialog między wiarą a rozumem będzie trwał i żadne współczesne ideologie nie zdołają go przerwać] (Przemówienie do rektorów i profesorów uniwersytetów i wyższych uczelni Wrocławia i Opola z okazji 50. rocznicy habilitacji Karola Wojtyły, 8 I), IGP XXVII, 1, s. 28-29.

63. „*Spero che i giovani di tutta la regione Nord-Ovest della Polonia abbiano maggiori possibilità di acquisire la scienza filosofica e teologica*” [Mam nadzieję, że młodzi całego północno-zachodniego regionu Polski będą mieli większe możliwości pogłębiania wiedzy filozoficznej i teologicznej] (Przemówienie do senatu akademickiego Uniwersytetu Szczecińskiego z okazji przyłączenia do uczelni Wydziału Teologii, 27 I), IGP XXVII, 1, s. 106-107.

64. *Na drogach prowadzących do Boga* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 8 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 41-42; toż: „*Le «vie della scoperta» sono vie orientate alla verità. Chiunque cerchi la verità percorre un cammino che conduce a Dio*”, IGP XXVII, 2, s. 516-518.

2005

65. *W obronie życia i zdrowia każdej osoby ludzkiej* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 34-36; toż: „*La salute, pur non essendo un bene assoluto, esige una precisa responsabilità morale da parte di ciascuno*”, IGP XXVIII, s. 159-163.

BENEDYKT XVI

2005

1. *W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 25 XI), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 31-33; toż: „*Fare scienza nell’orizzonte di una razionalità aperta al trascendente, a Dio*”, IB I, s. 844-848.

2006

2. *Rola uniwersytetów w Europie trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników seminarium Kongregacji Edukacji Narodowej, 1 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 21-22.

3. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratyżbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

4. *Boża Opatrzność a działalność człowieka* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 6 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 19-20; toż: „*Non vi è conflitto tra la Provvidenza di Dio e l’impresa umana*”, IB II, 2, s. 566-569.

2007

5. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Impariamo da Agostino l’umiltà della fede che depone la superbia saccente e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

2008

6. *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy* (Przemówienie odczytane podczas inauguracji roku akademickiego, La Sapienza, 16 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 12-16; toż: *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, IB IV, 1, s. 78-86.

7. *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność* (Przemówienie do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich, 7 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 20-21; toż: *Rilanciamo la filosofia per comprendere meglio la modernità*, IB IV, 1, s. 964-967.

8. *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę* (Audienca generalna, 3 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 50-51; toż: *Anno Paolino: „L’esperienza di san Paolo sulla via di Damasco”*, IB IV, 2, s. 210-217.

2009

9. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Przemówienie do uczestników Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

10. *Chrześcijaństwo nie jest ideą, filozofią czy teologią, ale sposobem życia, miłością* (Rozważanie na rozpoczęcie kongregacji generalnej, 5 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 28-30; toż: *Il cristianesimo non è filosofia ma unità di ragione e carità*, IB V, 2, s. 337-342.

11. *Hugon i Ryszard z opactwa św. Wiktora* (Audienca generalna, 25 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 45-47; toż: *I grandi scrittori della Chiesa: „Ugo e Ricardo di San Vittore, filosofi e teologi”*, IB V, 2, s. 603-611.

12. *Jan z Salisbury* (Audienca generalna, 16 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 51-52; toż: *I grandi scrittori della Chiesa: „Giovanni di Salisbury, filosofo e teologo”*, IB V, 2, s. 706-711.

2010

13. *Św. Tomasz z Akwinu (I)* (Audienca generalna, 2 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 48-50; toż: *San Tommaso d’Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (1)*, IB VI, 1, s. 815-824.

14. *Św. Tomasz z Akwinu (II)* (Audienca generalna, 16 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 50-53; toż: *San Tommaso d’Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (2)*, IB VI, 1, s. 930-938.

15. *Św. Tomasz z Akwinu (III)* (Audienca generalna, 23 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. s. 53-55; toż: *San Tommaso d’Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (3)*, IB VI, 1, s. 953-962.

2011

16. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Josepha Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segue la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, s. 937-941.

2012

17. *Bez miłości nauka traci swój humanizm* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 3 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 21-23; toż: *Senza amore la scienza perde la sua umanità*, IB VIII, 1, s. 524-528.

2013

18. *Jak niespokojni poszukiwacze Boga* (Homilia podczas Mszy św., 6 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 18-21; toż: *Come inquieti cercatore di Dio*, IB IX, s. 23-28.

FRANCISZEK

2013

1. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI), p. 26; toż: Lettera Enciclica *Lumen fidei*, IF I, 1, s. 410-458.

2014

2. *Studiowanie, poszukiwanie i granica* (Przesłanie do włoskich studentów katolickich zrzeszonych w FUCI, 14 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 32-33.

2015

3. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V), p. 130.2. *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 21 XII), NP I, s. 173-179; toż: *Per giungere alla pace, educare alla pace*, IGP I, s. 377-388.

NOTY O AUTORACH

Artur Andrzejuk, profesor, filozof. Urodzony w 1965 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii i filozofii w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie.

Od 1992 r. pracownik ATK i UKSW, obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. W latach 1992-1999 również wykładowca filozofii i nauk politycznych w Wojskowej Akademii Technicznej.

Główne obszary badań: historia filozofii starożytnej i średniowiecznej, w szczególności tomizm, filozofia bytu, filozofia człowieka i etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe:

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 35, *Słownik terminów* (1998); *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu* (1999); *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej* (2000); *Gertruda Mieszkówna i jej „Modlitewnik”* (2006); *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu* (2006); *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych* (2012).

Gerald J. Beyer, profesor Villanova University w Villanovie (Pensylwania, USA), teolog, etyk. Urodzony w 1970 r. w Filadelfii (USA). Studia z zakresu filozofii w Georgetown University, z zakresu teologii w Yale University Divinity School. Doktorat z zakresu etyki chrześcijańskiej w Boston College. Studia dodatkowe w Instytucie Polonijnym Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II i Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Od 2004 r. wykładowca chrześcijańskiej etyki społecznej na Wydziale Teologii i Studiów Religijnych (Department of Theology and Religious Studies) Saint Joseph's University w Filadelfii. Od 2013 r. wykładowca etyki chrześcijańskiej na Villanova University.

Członek zarządu Catholic Scholars for Worker Justice. Członek Society of Christian Ethics i The College Theology Society.

Główne obszary badań: teoretyczne podstawy chrześcijańskiej myśli społecznej, zastosowanie aksjologii i etyki w życiu społecznym i gospodarczym.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution* (2010).

Joanna Bielska-Krawczyk, doktor, kulturoznawca, badacz pogranicza literatury i sztuk wizualnych. Urodzona w 1968 r. w Olsztynie. Studia z zakresu filologii polskiej, filozofii i historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (studia doktoranckie na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu), z zakresu religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zatrudniona w ramach projektu autorskiego dotyczącego pracy z młodzieżą „Przez twórczość ku sobie”. Od 2006 r. pracownik UMK, obecnie adiunkt w Zakładzie Filmu i Kultury Audiowizualnej Katedry Kulturoznawstwa na Wydziale Filologicznym.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (w latach 2007-2009 sekretarz oddziału toruńskiego) oraz International Society for Iberian and Slavonic Studies CompaRes. Od 2014 r. prezes Fundacji Pionowy Wymiar Kultury.

Nominowana do Nagrody im. J. Giedroycia, laureatka m.in. nagród miasta Torunia.

Główne obszary badań: korespondencja sztuk (głównie malarstwa i literatury oraz teatru i filmu), kategoria obrazu, wizualność i jej aspekty, sacrum w sztuce i kulturze współczesnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między widzialnym a niewidzialnym. Widzenie, kolor, światłości i dzieła sztuki w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (2004); *Cienie K. Krystyna Herling-Grudzińska i jej obrazy* (2009); *Lebenstein – ilustrator. Malarz jako czytelnik, obraz jako lektura* (2011); *Świat w sąsiedztwie zaświatów. Gustaw Herling-Grudziński, Krystyna Herling-Grudzińska, Jan Lebenstein* (2011); *Obraz świata w malarstwie i w literaturze. Wątki kulturowe i antropologiczne w malarstwie ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Toruniu* (2015).

Waldemar Czajkowski, doktor habilitowany, filozof, matematyk. Urodzony w 1955 r. w Poznaniu. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Adama Mickiewicza i na Uniwersytecie Śląskim.

W latach 1978-1987 zatrudniony na UŚ, od 1987 pracownik naukowo-dydaktyczny Politechniki Śląskiej w Gliwicach, obecnie adiunkt w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Oceny Techniki (PTOT).

Główne obszary badań: filozofia społeczna, w szczególności teoria globalizacji, antropologia filozoficzna, metafizyka

Autor książki *Philosophies of Man (A Study On/In a Meta(-)Anthropology)* (2001).

Ks. Tadeusz Dola, profesor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Zabrzu. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Od 1982 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego. Od 1994 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, obecnie kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiofilozofii.

Od 2012 r. przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN, w 2015 r. wybrany na kolejną kadencję. Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce oraz Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: chrystologia, soteriologia, w tym zwłaszcza problematyka zmartwychwstania Chrystusa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych* (1994); *Teologia misterium życia Jezusa* (2002); *Nauki w poszukiwaniu prawdy* (2004).

Andrzej Gnizdowski, doktor habilitowany, profesor IFiS PAN, filozof. Urodzony w 1964 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1989 r. pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego (od 2011 do 2015 r. prezes) i Helmholtz-Plessner-Gesellschaft, członek stowarzyszony Center for Advanced Research in Phenomenology.

Laureat drugiej nagrody w ogólnopolskim konkursie im. Klemensa Szaniawskiego (przyznanej przez Polskie Towarzystwo Krzewienia Nauk).

Główne obszary badań: fenomenologia, filozofia polityczna i historia idei.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna* (1996); *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji* (2007); *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914-1933* (2015).

Kazimierz K r a j e w s k i, doktor, filozof, etyk. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii.

Współzałożyciel Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej. Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: epistemologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki* (2006); *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy* (red., 2007).

Krzysztof L o s k a, profesor, filmoznawca. Urodzony w 1966 r. w Tychach. Studia z zakresu filmoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 r. pracownik UJ, obecnie dyrektor Instytutu Sztuk Audiowizualnych na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej.

Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego (od 2009 r.), wiceprezes Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami.

Główne obszary badań: kultura japońska, postmodernizm, kino gatunkowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością* (2001); *Hitchcock – autor wśród gatunków* (2002); *David Cronenberg: rozpad ciała, rozpad gatunku* (współautor, 2003); *Encyklopedia filmu science fiction* (2004); *Tożsamość i media. O filmach Atoma Egoyana* (2006); *Poetyka filmu japońskiego* (2009); *Kenji Mizoguchi i wyobrażenia melodramatyczna* (2012); *Nowy film japoński* (2013); *Mistrzowie kina japońskiego* (2015).

Dariusz Ł u k a s i e w i c z, doktor habilitowany, profesor UKW, filozof. Urodzony w 1965 r. w Bolesławcu na Dolnym Śląsku. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1999 r. pracownik Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, obecnie dyrektor Instytutu Filozofii na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych oraz kierownik Zakładu Logiki i Ontologii.

Członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Członek Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (wiceprzewodniczący oddziału w Bydgoszczy) i Gesellschaft der Analytischen Philosophie. Przewodniczący Central European Society for Philosophy of Religion.

Główne obszary badań: filozofia polska (w szczególności szkoła lwowsko-warszawska), bren-tanizm i fenomenologia, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego* (2002); *Stany rzeczy i prawda. Szkice filozoficzne* (2002); *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy* (współred., 2006); *Bóg, wszechwiedza, wolność* (2007); *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla* (2008); *Scientific Knowledge and Common Knowledge* (współred., 2009); *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology* (współred., 2012); *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii* (2014).

Robert P i ł a t, profesor, filozof. Urodzony w 1959 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

Od 1988 pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk; w latach 2000-2004 wicedyrektor Instytutu, w latach 2000-2011 kierownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki. W latach 2005-2008 dyrektor IFiS Akademii Pedagogiki Specjalnej. Od 2012 r. kierownik Sekcji Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: filozofia umysłu, epistemologia, etyka.

Publikacje książkowe: *Czy istnieje świadomość?* (1993); *Umysł jako model świata* (1999); *Krzywdza i zadośćuczynienie* (2003); *Doświadczenie i pojęcie* (2006); *O istocie pojęć* (2007); *Powinność i samowiedza* (2013), *Aporie samowiedzy* (2014); cykliczne audycje w Programie II Polskiego Radia: „Sowa Minerwy” (2003-2007), „Telefon filozoficzny” (2006), „Filozoficzne pytania wielkich pisarzy” (2008-2009).

Aldona P o b o j e w s k a, profesor, filozof. Urodzona w 1949 r. w Zabrzu. Studia z zakresu biologii i filozofii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od początku aktywności zawodowej zatrudniona w Instytucie Filozofii UŁ, obecnie w Katedrze Filozofii Współczesnej. W latach 2001-2005 dyrektor Instytutu. W roku akademickim 1996-1997 rektor Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, od 2003 do 2011 r. kierownik Katedry Filozofii tej uczelni.

Prezes Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej „Phronesis”. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Societas Humboldtiana Polonorum, Association Internationale des Professeurs de Philosophie, Internationale Assoziation von Philosophinnen; członek założyciel Deutsch-Polnische Gesellschaft für Philosophie oraz Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej. Rzecznik Ministerstwa Edukacji Narodowej do spraw podręczników z zakresu edukacji filozoficznej.

Wyróżniona m.in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary zainteresowań naukowych: epistemologia, filozofia podmiotu, filozofia niemiecka, filozofia edukacji, edukacja filozofii.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin, w szczególności z zakresu epistemologii i filozofii edukacji, tłumaczka pism Jakoba von Uexküll'a.

Marek P r o k o p, doktor, historyk filozofii. Urodzony w 1951 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, Université de Poitiers oraz w École Pratique de Hautes Études i na Sorbonie w Paryżu, z zakresu arabistyki – w paryskim Institut National des Langues et Civilisations Orientales i na Sorbonie.

Pracujący w Paryżu, od 1979 do 1984 r. na kontrakcie naukowo-badawczym w Centre Nationale de Recherches Scientifiques (CNRS). W latach 1985-1987 dyrektor dwumiesięcznika „Journal Philosophique”, 1984-2002 kierownik Działu Rękopisów w Bibliotece Polskiej, 1991-2000 redaktor czasopisma „Akta Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu”, 1995-1997 sekretarz redakcji czasopisma „Polacy w świecie. Kwartalnik biograficzny Polonii”, w latach 1995-1998 pracownik naukowy w Instytucie Biografistyki Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie w Londynie (filia w Paryżu).

Prezes towarzystwa Centre de Recherche Philosophique, Saint Thomas d'Aquin (CRPSTA). Członek Société Internationale de la Philosophie Médiéval w Louvain, towarzystwa Centre de Recherche Philosophique w Paryżu, Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie, Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu.

Laureat nagrody Fundacji Libertas w Szwajcarii.

Główne obszary zainteresowań naukowych: historia filozofii powszechnej (szczególnie średniowiecza – łacińskiego i arabskiego, platonizm, arystotelizm, tomizm), historia filozofii polskiej, historia Polski.

Autor artykułów z powyższych dziedzin, publikowanych w czasopismach polskich, francuskich, włoskich, a także polonijnych amerykańskich i angielskich oraz powieści *Podróże z Awicenną* (2010). Współautor *Katalogu rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu* (t. 2, 7, 8), redaktor *Les Polonais en France* (1996). Autor i współautor tłumaczeń.

Natalia Stencel, magister, polonista. Urodzona w 1990 r. w Ogrodzieńcu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Katedrze Historii Literatury Polskiej XX wieku na Wydziale Polonistyki UJ.

Główne obszary badań: tak zwana mistyka nadwiślańska, polska poezja XX i XXI wieku.

Ks. Alfred M. Wierzbicki, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a następnie od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu”. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2004 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (w druku) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna”, „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia” oraz „Biblioteka Ethosu”. Redaktor *Dziel zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

Jacek Wojtyś, profesor, filozof. Urodzony w 1967 r. w Lublinie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1991-1993 asystent redaktora, a następnie sekretarz redakcji „Zeszytów Naukowych KUL”, 1991-1994 nauczyciel filozofii w Prywatnym Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. ks. K. Gostyńskiego w Lublinie. Od 1993 r. pracownik Katedry Teorii Poznania Wydziału Filozofii KUL, obecnie kierownik tej katedry. Od 2010 r. także wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie.

Członek Rady Redakcyjnej półrocznika „Logos i Ethos”. Członek Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Niezależnej Fundacji Popierania Kultury Polskiej (Polcul Foundation).

Główne obszary badań: ontologia i metafizyka (w nurcie analitycznym, fenomenologicznym i neotomistycznym), filozofia religii i teologia naturalna, semiotyka, filozofia języka i logiki, epistemologia, metafizyka, teoria światopoglądu, dydaktyka filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL* (współred., 2000); *Filozofia. Pochwała ciekawości* (2003); *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*

(współred., 2003); *O słowie „być”*. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania (2005); *Filozofia i życie* (2007); „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej* (2008); *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu* (2012); *Wprowadzenie do teologii naturalnej* (2013). Redaktor serii „Studies in Logic and Theory of Knowledge”.

THE ETHOS OF PHILOSOPHY

ABSTRACTS

From the Editors – Rebels, Teachers, Companions... (P.M.)

A lot of philosophical literature has been devoted to philosophy itself: its subject-matter, objectives and methods, as well as its role in culture and the vocation and duties of a philosopher. This state of affairs, far from being a by-product of philosophers' particular inclination to self-reflection (although many of them might be possessed of such a trait), constitutes a necessary condition for philosophizing. Philosophers have always perceived their situation as extraordinary: by engaging in their tasks, they became torn between the desire to contemplate the eternal truth and search for wisdom for its own sake on the one hand, and their immersion in daily life, in human relationships, particular situations and practical choices, in all the cultural, social, and political context of their time, that is, in what is changing and transient on the other.

A paradigmatic (yet not the only one in the history of the Western thought) image of the philosopher's existence is contained in Plato's dialogues. His multifaceted portrayal of Socrates: a philosopher in the midst of a human community, deeply committed to its good, became foundational for philosophy. Although the dialogues do not offer much information on Socrates' family life (he actually confesses that he has neglected his household, pursuing his mission¹), it is perhaps worth remembering that the key metaphor to explain the purpose of his provocative dialogues with the fellow citizens was provided by the profession of his mother: a midwife. Plato depicted his teacher mainly against the background of his everyday meetings with friends, his arguments with opponents, and all his varied engagements as a citizen, yet the context for the most important insights into the meaning of the philosopher's vocation were Socrates' trial and the subsequent period of wait for the execution.

Death was the punishment for his unwavering commitment to the mission of helping others to clear their mind from error or unjustified opinion, and search for the truth. Socrates himself was said to describe his activity as the service to the god, and compare himself to a god-sent gadfly that with its persistent bites stirred the sluggish horse of Athens to life². To those who sentenced him to death Socrates prophesized

¹ See Plato, *Apology*, 31B, transl. by Benjamin Jowett, <http://www.gutenberg.org/files/1656/1656-h/1656-h.htm>.

² See *ibidem*, 30E.

punishment: "For I say that there will be more accusers of you than there are now; accusers whom hitherto I have restrained: and as they are younger they will be more inconsiderate with you, and you will be more offended at them."³

In one of the dialogues Plato had Socrates tell a myth about the fortunes of our souls when we were "unmarked by what we now carry around and call a body"⁴: the myth explained, among other things, the provenance of philosophers. In this famous story Plato depicts the human soul as a winged chariot with two horses of different breed and temperament (the passions of different nature) driven, with considerable effort, by our reason, the charioteer. Human chariots travel towards the vault of heaven, following the procession of gods. Both gods and men turn their eyes towards the region above the heaven to see "not the knowledge where Becoming resides, not the knowledge which changes from object to object regarding things which down here we call Being."⁵ "Rather, it is the knowledge of the Being which really is."⁶

This knowledge is nourishment for both human and divine souls. The gods, however, lead the horses with ease, the human souls, on the contrary, experience great difficulties: "But for the other souls, one follows a god very well and patterns herself after him, raising up the head of her charioteer to peer upon the place outside heaven, and she is carried around with the gods in the revolving motion, but even so, this soul gets confused by the horses and is scarcely able to gaze upon the things that are. Another soul, harassed by the horses, rises and falls, seeing some things and not seeing others. But all the remaining souls seek the upward path and are eager to follow but they lack the means and are carried below the surface, trampling each other and getting smashed about, each one trying to get in front of the other. Confusion and rivalry and great quantities of sweat are the result, some souls are maimed because of the charioteers' wrongdoing, while other souls have their wings shattered. In spite of this great effort, all souls, everyone of them, leave the sight of Being, unfulfilled, and, once departed, feed on the food of conjecture."⁷ Among those unhappy, now condemned to life in the body, there are some who managed to grasp more knowledge than others: "The soul which has witnessed Being the most in heaven shall be planted in the seed of someone who will become a lover of wisdom."⁸

This Platonic myth, the story about the soul pursuing knowledge and feeding on it, may be translated into a representation of the actual situation of the human being searching for the truth, and also—once ironically strengthened and simplified—to the destiny of a philosopher in the contemporary world. Perhaps even those who reject the metaphysical presuppositions of the myth, would still be prepared to recognize in it the image of their passion for knowledge and of the conditions in which they happen to strive for fulfilment.

³ Ibidem, 39D.

⁴ Ibidem, *Phaedrus*, 250C, transl. by Stephen Scully (Newburyport, MA: Focus Publishing—R. Pulins Co., 2003), 31.

⁵ Ibidem, 247D-E, 28.

⁶ Ibidem, 247E, 28.

⁷ Ibidem, 248A-B, 28f.

⁸ Ibidem, 248D, 29.

Not long ago Stanisław Judycki provided a realistic account of the hardships of the life of philosophers, and especially of those who happen to pursue their career in the context of academia. Judycki claims that the main source of the difficulties faced by philosophers is the necessity of putting into parentheses all the data and certainties of everyday life,⁹ at the same time participating in this life, its challenges and commitments. According to Judycki, “philosophy is against life.”¹⁰ To practise this profession means to expose oneself to the pressure that follows not only from the very nature of philosophy, but also from the expectations the society has of it and the incomprehension philosophers encounter; as a result they sometimes surrender and, as it were, agree to “feed on the food of conjecture”: “The refuge from the challenges of philosophizing may be found in conference tourism, (actual or exaggerated) honours, or in the pressure inflicted on one’s own milieu to continually engage in new tasks. Such refuge may also take the form of an attitude of a quasi-sage who claims that there is nothing new to learn or that philosophy is the madness of youth, or of the open (or, more frequently, well concealed) dogmatic agnosticism. Eventually, an escape from philosophy may lead to an immersion in the ‘warmth of everyday life,’ and its occupations like gardening, fishing, etc.”¹¹

The difficulties of the philosopher’s existence follow from the human condition itself and from the essence of philosophy; yet the particular shape they assume in history depends on the culture of a given time. Today, the experience of the soul, who “when contemplating the truth, [...] is easily nourished and feels joyful,”¹² is thwarted, for instance, by efforts to meet the requirements of an overgrown academic bureaucracy. One should also remember there are philosophers who work outside the structures of academia, do not teach philosophy to secondary students, or practice their discipline in an institutional form (such as philosophical counselling), but remain philosophers, doing jobs chance has offered them. However, the results of their efforts, and perhaps of the philosophical fulfilment outside the typical fields of philosophers’ activity, are not easily available.

Judycki claims that “the notion of philosophy is today probably charged only with negative associations,”¹³ mainly because of the impractical character of this discipline, its uselessness even in solving world view issues (this task is successfully fulfilled by religion). In this context the philosopher is seen as—and this is the most serious of the objections against philosophy Judycki cites—a person who “simulating the pursuit of truth, actually serves an ideology or a group of people.”¹⁴

It seems that recently the social perception of philosophy has been slightly improving. To signal this new tendency (and encourage prospective students) the Faculty of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin,

⁹ See Stanisław Judycki, “Dlaczego filozofia jest trudna?” [“Why is philosophy difficult?”], <https://www.kul.pl/files/108/Dlaczego%20filozofia%20jest%20trudna.pdf>, 8.

¹⁰ Ibidem, 9. Translation mine.

¹¹ Ibidem, 8.

¹² Plato, *Phaedrus*, 247D, 28.

¹³ Judycki, “Dlaczego filozofia jest trudna?” 1.

¹⁴ Ibidem.

Poland, published on its website a selection of press articles that discuss, on the one hand, the necessary role of philosophers in the survival of our culture, and on the other, quote employers willing to offer jobs to philosophers, thus pointing out that philosophy may become financially profitable.¹⁵ Leaving aside the question of Socrates' well-known aversion to paid teachers, it is worthwhile to recall the lesson history taught us on the dangers of instrumentalizing philosophy. Its consequences were experienced by Plato who made an attempt at entrusting philosophers with the arguably most useful function in the state, namely, that of a king: the philosopher paid for it by being sold into slavery. The experience of Boethius was even more dramatic: his belief in the teaching "that states would be happy, either if philosophers ruled them or if it should befall that their rulers would turn philosophers,"¹⁶ cost him his life.

The current volume, entitled "The Ethos of Philosophy", presents papers by active 'practitioners' of this discipline. Maintaining their ties to the tradition, they look for a concept of philosophy and an understanding of their role as philosophers that would respond to the demands of our times. They reflect on the foundations of the ethos of philosophy, on the necessary moral skills it calls for, on its relationships with life and the challenges of teaching it, on its encounters with religion and theology, and finally on the social responsibility it entails. The articles collected in this volume show that the task of philosophers remains difficult, although usually it does not demand so great a sacrifice as that made by, among others, Socrates or Boethius. Philosophers today do not seem tempted by the role of a ruler, and they describe their function in a different way than Plato did, sketching the portrait of Socrates. Perhaps their role and duty, both towards the individual person and the society—whether they see themselves as pursuing a profession, a vocation or a mission—can be aptly expressed in the modest words spoken by Lady Philosophy to Boethius in his condemned cell, when the latter showed surprise at her visit: "It were not lawful for Philosophy to leave companionless the way of the innocent."¹⁷

JOHN PAUL II – Wisdom of Reason, Wisdom Not Closed

On the occasion of the centenary of the birth of Jacques Maritain, Pope John Paul II discusses the philosophical and humanistic profile of the notable Christian philosopher.

Jacques Maritain embraced the principles of the philosophy of St. Thomas Aquinas with the belief that the doctrine of the Angelic Doctor enables a synthesis of all the values and all the truths modern knowledge, art and thought have produced, and as such it may help us confront the problems of our times. Maritain's genius lay precisely in the fact that he was able to recognize the timelessness of

¹⁵ See website *Filozof na rynku pracy* [„A philosopher on the labour market], <http://www.kul.pl/filozof-na-ryнку-pracy,17361.html> (the cited papers are available only in Polish).

¹⁶ *The Consolation of Philosophy of Boethius*, Book I, III, transl. by Henry Rusher James (London: George Routledge and Sons, 1900), 14 (<https://archive.org/details/theconsolationof00boetuoft>).

¹⁷ *Ibidem*, 11.

the Thomistic philosophy and its usefulness in addressing the questions posed by modern culture. Maritain's philosophical originality can be seen in his novel insights both in philosophy and in theology. The scope of his interests was extremely broad and comprised such disciplines as metaphysics, anthropology, moral philosophy, philosophy of art, epistemology, natural philosophy, philosophy of history, pedagogy, liturgy and contemplation. Throughout his research work Maritain understood philosophical investigation to be "a wisdom of reason not closed but open to the wisdom of grace."¹⁸ Thus he was able to discover the universality of the philosophy of being, of the philosophy of the *actus essendi* whose transcendental value paves the most direct way to rise to the knowledge of 'Being' and pure Act, namely to God. Jacques Maritain drew attention to this central intuition of the philosophy of Saint Thomas, which thus can be called 'the philosophy of the proclamation of being' or 'a chant in praise of what is.'

In his philosophical approach Maritain was able to reconcile knowledge and wisdom, reason and faith, philosophy and theology, as well as speculative and practical knowledge. To him, philosophy of being, philosophy of spirit, philosophy of person and philosophy of freedom became one.

His sense of the need for transcendence and freedom in political philosophy, as well as in the philosophy of history, provided the main themes of his writings. Maritain witnessed the monstrous aberrations of his time which gave rise to expansive totalitarianisms posing grave danger to humanity and inflicting immense suffering. He held that the only safeguard against the threat of totalitarianism lies in building social and political structures proper for man and his dignity.

Maritain's philosophical output is informed with his belief in the primacy of the spiritual over the material. He stressed the universality of human rights, the notion of the common good whose purpose is the good of each and every person, as well as the need for pursuit of the principles of action proper for human dignity. He simultaneously emphasized the need for dialogue and cooperation in the pluralistic society which does not wish to reject transcendental values or the truth inherent in them. He was a strong proponent of the belief that the humanism of the Incarnation should inspire the entire civilizational process, which will undoubtedly demand moral heroism and brave initiatives of the Christians.

Many aspects of Maritain's philosophy have become universal intellectual property of our time.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Jacques Maritain, Thomism, Thomistic renaissance, philosophy of being, natural moral law, philosophy of person, human dignity

Extracts from "Letter to Professor Giuseppe Lazzati, Rector of the Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano on the occasion of the centenary of the birth of Jacques Maritain."

Reprinted from *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, eds. E. Weron, SAC, and A. Jarocho, SAC, vol. 5 (1982), part. 2 (Poznań: Pallottinum, 1996, 278-280).

¹⁸ Jacques Maritain, *Le Philosophe dans la Cité* (Paris: Alsatia, 1960), 27.

For the English text, see *Doctor Communis*, 36, no. 1 (1983): 3-5 (transl. by Keith Buersmeyer).

Jacek WOJTYSIAK – What It Is Like to Be a Philosopher, or On Philosophers and Philosophy

DOI 10.12887/28-2015-4-112-03

In my essay I discuss the nature and *ethos* of the philosopher's profession. For this purpose, I distinguish between pure (autotelic) philosophy and applied (auxiliary) philosophy. The latter (scientific philosophy and humanistic philosophy) serves as an aid in developing science or humanities respectively, while the task of the former (worldview philosophy) is the construction of a world view. A radically critical approach to this task led to the emergence of technical philosophy conceived of as an art of rational analysis of abstract problems. I claim that the ideal (and the *ethos*) the philosopher pursues consists in combining the worldview approach with the critical one. I consider the *ethos* of the philosopher in three aspects: deontological, aretological, and utilitarian. The first two are connected with the opposition between the duty (involving virtue) to grasp the reality (either its entirety or its main principles) (classical wisdom) and the duty (again bordering virtue) to voice maximum criticism (intellectual flexibility). I propose to overcome this opposition with the method of 'balancing reasons.' I also think that the social usefulness of philosophy cannot be reduced to teaching logic (as an introduction to science) or history of philosophy (as part of the history of culture) to university students. Due to the all-important role the worldview plays in human life rational support in creating one's worldview is the greatest good philosophers may offer to others.

Keywords: pure philosophy, applied philosophy, virtues of a philosopher, deontology, aretology, criticism, worldview

Contact: Department of Epistemology, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wojtys@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454037

<http://www.kul.pl/jacek-wojtysiak,2841.html>

Andrzej GNIAZDOWSKI – The Political Ethos of Phenomenology

DOI 10.12887/28-2015-4-112-04

The aim of this paper is a reconstruction of Edmund Husserl's 'political worldview.' The main subject is the relationship between this worldview and Husserl's idea of phenomenology as *strenge Wissenschaft*, understood here as science *sensu stricto*. Unlike Martin Heidegger, who saw in that idea nothing but a 'pathetic banality' out of touch with reality, the author of the present

paper aims to interpret it as the very expression of Edmund Husserl's political attitude. He supports the thesis that the core of that attitude was radical political critique which also today enables confronting Husserl's phenomenology with the main currents of contemporary political philosophy.

Keywords: phenomenology, science, political philosophy, worldview, Husserl, Heidegger

Contact: Zespół Antropologii Filozoficznej i Antropologii Społecznej, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland

E-mail: agniazdo@ifispan.waw.pl

Phone: +48 22 8267181

<http://www.ifispan.pl/members/agniazdoifispan-waw-pl/>

Artur ANDRZEJUK – At the Crossroads, or A Historian of Philosophy Speaks on the Ethos of Researchers

DOI 10.12887/28-2015-4-112-05

The author refers to the classical concept of the university as a community of teachers and students joined in the common effort of selfless pursuit of truth and discusses the modern concept of the ethos of researchers, traditionally conceived of as 'servants to truth.' The theme of the ethos of researchers is elaborated throughout the article from various vantage points: the author describes the responsibilities of researchers as authors, teachers, and masters, as well as peer reviewers and experts. The article extensively discusses the normative acts delineating the ethics of researchers and offers a criticism of the growing bureaucratization of academic work. The author holds that researchers should follow ethical practices in their work rather than let it be ruled by strictly legal regulations.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: truth, university, teaching, ethics, the ethos of researchers, bureaucratic approach to research

The author thanks Michał Zembruski for his valuable comments on the article before its final draft was submitted for publication in *Ethos*.

Contact: Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: katedra@uksw.edu.pl

Tel. +48 22 5699724

www.katedra.uksw.edu.pl

<http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/135>

Kazimierz KRAJEWSKI – Experience: The Roots of the Unity of Philosophy and Its Ethos

DOI 10.12887/28-2015-4-112-06

The goal of the article is to demonstrate that moral experience provides the source of the unity of philosophy and lies at the core of its ethos. The reason is that moral experience uncovers the fundamental truth about the human being, or person. The specificity of moral experience lies in that its axiological content has a normative aspect to it: namely, it reveals the special value (dignity) of the human being (person) which demands categorical respect from any other rational subject.

This axiological and normative truth about the human being may be discovered either when the human being is considered against the background of the (impersonal) world and cognitively grasped as the most perfect being, or when she grasps herself as both a witness to truth and its repository, as well as the subject responsible for the witness to truth and its repository in herself. The constitution of oneself as a witness to truth and its repository is accomplished in the experience of the normative power of truth. The integral nature of this experience, which makes it the basic resource for ethics, determines its simultaneously being the basic datum for epistemology, anthropology and metaphysics. An insight into moral experience renders it as both the source of the inner unity of philosophy and the source of its ethos. Indeed, anthropology, as well as epistemology and metaphysics, are invariably constituted in and solely through the experience of the normative power of truth. Therefore the unity of philosophy and its ethos are rooted in the integrity of this experience and its normative aspect. The experience of the normative power of truth is inherent in any cognitive act (also in a philosophical insight). The complement of moral experience is that of borderline (liminal) situations the meaning of which is hardly comprehensible to the human being. Such situations call for a transcendent source of meaning which may be found in God only.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: moral experience, normative power of truth, person, unity of philosophy, ethos of philosophy, borderline situation, liminal situation, transcendent source of meaning

Contact: Chair of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16436.html

Phone: +48 81 445 4039

http://www.kul.pl/kazimierz-krajewski-phd,art_22256.html

Marek P. PROKOP – Culture, Philosophy, and the Human Being: An Essay on Classical Philosophy as an Inspiration for an Honest Life

DOI 10.12887/28-2015-4-112-07

Philosophy is part of human culture, which means that the scope of culture is broader than that of philosophy. Yet both philosophy and culture are products of human activity and in history both of them have left their mark on other human products, whether material or spiritual. Like any other human product, culture, and philosophy as its part, may be either good or evil: it may either be constructive and express love as well as the greatness and dignity of the human being, or it may destroy the good and point to human petty-mindedness, weakness or perversity. One may certainly ask whether human activity which is evil or destructive may still be called ‘culture.’ However, in order to comprehend what culture is and what philosophy is one needs to establish first of all who the subject that creates, pursues and is affected by them is. Thus one needs to comprehend the essence of the human being, who receives culture and philosophy as the humanistic heritage and in turn develops, shapes and spreads them. As I argue, without the concept of the human being as person (an intellectual and volitional being that is unique in her essence) all the theories and ideologies will remain vain, wishful thinking based divagations.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: philosophy, classical philosophy, human being, person, subject, culture, *paideia*, Thomas Aquinas, God, value, dialogue

Contact: 137 bld Stalingrad apt.100, 94400 Vitry-sur-Seine, France

E-mail: mp.prokop@libertysurf.fr

<http://www.ekspedyt.org/author/marek-p-prokop>

Waldemar CZAJKOWSKI – Nonstandard Idea of Metaphilosophy and Ethos of Philosophy

DOI 10.12887/28-2015-4-112-08

The paper presents a nonstandard idea of metaphilosophy, distinguishes it from the standard idea, and argues why this idea deserves to be applied. It is assumed that standard metaphilosophy can be interpreted as philosophy of philosophy, similarly to philosophy of science or of art, thus as a rather specialized branch of philosophy. Nonstandard metaphilosophy is characterized as a way of developing philosophy, differing from the traditional ways by its goal: traditionally developed philosophy tries to construct an image of Whole; philosophy developed in nonstandard-metaphilosophical way tries to construct a ‘space’ of all possible/conceivable images of the Whole. It is argued that this way of developing philosophy might strengthen both the community of philosophers, and improve its positive influence on the development of global community.

Keywords: standard metaphilosophy, nonstandard metaphilosophy, ethos, community, discussion

Contact: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Organizacji i Zarządzania, Politechnika Śląska, ul. Roosevelta 26-28, 41-800 Zabrze, Poland

E-mail: waldemarczajkowski@wp.pl

Phone: +48 32 2777323

<http://eksperci.polsl.pl/eksperci/szczegoly.php?scbpos=&eid=1129&>

Robert PIŁAT – Deliberative Rationality

DOI 10.12887/28-2015-4-112-09

In this article I argue for the existence of a deliberative core in the subject of decision and action. This idea is informed by both philosophical reflection and contemporary decision theory. Modern philosophy coined the concept of self-knowing subject (very different from its ancient and medieval predecessor) in order to tackle the problem of ascribing the whole content of cognition, decision or action to an individual. The new concept was supposed to secure the agency and responsibility of the acting person no matter how much this person might have been affected by determining forces. Subjectivity is a normative concept: it prescribes a way a person *should think* of herself if she wants to meet the criteria of agency and responsibility.

A number of contemporary philosophers have voiced objections against the notion of subject. It has been dismissed as overblown, loaded with unsupported assumptions, and morally suspicious as it imposes too rigid constraints on justification of human behavior, and by doing so, it impedes personal freedom and self-expression. I discuss recent books by Barbara Tuchańska and Szymon Wróbel, who aim at critical delimitation of the notion of rational subject. In response to this criticism I argue that subjects constitute themselves *prospectively*: in future oriented decision making processes, especially in those under uncertainty. Subjects may be interpreted as correlates of ordered sets of preferences and subjective probability assessments. My natural ally here is the subjective approach to decision making, which was defended by Frank Ramsey, Bruno de Finetti, Leonard Savage, and Richard Jeffrey. To be sure this theory has a formal character and necessarily downplays the psychological constraints of human decision making. It is almost certain that we do not order our preferences logically before we make a decision. However, one can still hold to the idea of ordering as a normative notion: a rational, deliberative core of human decision and action. I also claim that future oriented, deliberative stance constitutes the proper domain of self-knowledge.

Keywords: decision, self-knowing subject, action, acting subject, decision theory, agency, responsibility, freedom, self-knowledge

Contact: Katedra Teorii Poznania, Sekcja Teorii Poznania i Filozofii Języka, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: r.pilat@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5696801

<http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/124>

Dariusz ŁUKASIEWICZ – On the Philosophical Bases of Theological Truths

DOI 10.12887/28-2015-4-112-10

The article is an attempt to describe relations obtaining between philosophy and the revelation rooted in Christianity. There are two basic models of the mutual relation between philosophy and revelation. The first one is the Augustinian model, which claims the primacy of Christian Revelation over philosophy, and the other is the Thomist model, which claims that there is mutual independence of philosophy and revelation. The main thesis of the paper is that neither of the two models is, for various reasons, sufficiently convincing. An analysis of four contemporary types of Christian theism, i.e. classical theism, Molinism, open theism, and probabilistic theism, provides the context of the considerations regarding mutual relations between philosophy and religion.

Keywords: God, philosophy, theology, revelation, theism

Contact: Zakład Logiki i Ontologii, Instytut Filozofii, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, Poland

E-mail: dlukas@ukw.edu.pl

Phone: +48 52 3236718

http://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/dariusz_lukasiewicz/

Fr. Tadeusz DOLA – Hegelian Inspirations in Christian Theology

DOI 10.12887/28-2015-4-112-11

In the introductory section the article describes the theological context in which the philosophy of Hegel was introduced.

In the sections that follow the theological views of his first followers are expounded. David F. Strauss, who adopted Hegelian ideas in his christology, strongly argued for the thesis that the historical Jesus of Nazareth was not the true Christ; rather—he held—the true Christ is the entire humanity. Ferdinand Ch. Baur in turn followed Hegel's theory of dialectics in his interpretation of the beginnings of Christianity. He held that the present form of Christianity originated as a result of the synthesis of Petrinism (the thesis) and Paulinism (the antithesis).

The final section refers to the motifs in Hans U. von Balthasar's theology in which indebtedness to Hegel's philosophy may be traced.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Heglism, Protestant theology, Catholic theology, Christology, ecclesiology, theo-drama, Holy Trinity

Contact: Katedra Teologii Fundamentalnej i Religiologii, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1A, 45-342, Opole, Poland
E-mail: tadeusz.dola@uni.opole.pl

Natalia STENCEL – An Illusion of Progress? On the Philosophical Sense of the Digital Turn in the Humanities

DOI 10.12887/28-2015-4-112-12

The article comprises a description of the phenomenon of the so-called digital turn in the humanities in the context of the paradigm of the humanities and with reference to the meaning of the notion of progress in various research fields. The context for the author's critical remarks on the digital turn in the humanities is provided by the ideas present in works of Hans G. Gadamer, Wilhelm Dilthey, Thomas Kuhn, and Leszek Kołakowski, who discussed the problems of the status and the nature of the humanities and defined the specific tasks the humanities should pursue. The author investigates the concept of 'digitalization' in its possible application to the humanities, as well as the issue of what determines the 'digital' nature of research in the case of the humanities. In the light of the author's considerations, the project of the digital turn in the humanities has appeared as a result of the claim, resulting from the hegemony of science, that any type of research needs to produce objectively verified results, thus following the paradigm of an all-embracing research harmony. 'Digitalization' of the humanities is also described in the context of the consequences of tendencies such as automation of the process of interpretation and text 'dethronement' for the sake of image 'enthronement.' The key issue remains the understanding of the concept of progress in the context of the paradigm of the humanities.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: illusion of progress, paradigm, digital humanities

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: n.stencel@wp.pl

Aldona POBOJEWSKA – Philosophizing with Students: On the Role of Teaching Philosophy in Schools

DOI 10.12887/28-2015-4-112-13

Teaching philosophy in schools embraces an enormous educational and pedagogical potential. Due to the dynamism of our time and the current schooling

tasks it involves I focus on the latter aspect. In it, I make reference to the ancient conception of philosophy whose function was formation of individuals as a result of immersing them in philosophical discourse. Whereas the final part of the article comprises a discussion of the benefits that come from such an attitude, its opening part expounds the premises of my argument.

Keywords: teaching philosophy, moral autonomy, intellectual autonomy, philosophizing, thinking, dialogue, social competence

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Kopcińskiego 16/18, 90-242 Łódź, Poland

E-mail: aldonap@uni.lodz.pl

Phone: + 48 42 6356135

http: <http://filozof.uni.lodz.pl/prac/ap/>

Krzysztof LOSKA – Gościnność warunkowa czy bezwarunkowa?

DOI 10.12887/28-2015-4-112-14

The starting point for this paper is Jacques Derrida's philosophical idea developed in his late writings where he focused on the concept of hospitality as a category embracing two dimensions: ethical and political. The former concerns human relationships, while the latter—relations between institutions and individuals. In this paper I wish to show how the principle of hospitality has been presented in contemporary French and transnational cinema, as exemplified by the works of Philippe Lioret, Abdelatif Kechiche, and Aki Kaurismäki. Their films may serve as a perfect illustration of the limitations imposed by the system on the once familiar principle of hospitality.

Keywords: deconstruction, Jacques Derrida, French film, immigrants

The present article is part of the research project no. 2013/11/B/HS2/02887 funded by the National Science Centre, Poland.

Contact: Instytut Sztuk Audiowizualnych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland

E-mail: krzysztof.loska@uj.edu.pl

http: <http://www.film.uj.edu.pl/prof-dr-hab.-krzysztof-loska>

Gerald BEYER – Christian Social Ethics in the United States: A Partial Survey of the Landscape

DOI 10.12887/28-2015-4-112-15

This article presents an overview of recent thinking in Christian social ethics in the United States. It presents a partial survey of the landscape, rather than a comprehensive view. As such, it focuses on some key areas of Christian social ethics in the United States. First, the article discusses the rise of ethics “from the margins.” This strand of ethics, developed by African American, Latina/o, and Asian American Christian ethicists, has challenged white ethicists in the United States to confront racism, white privilege, and sexism and to devote more attention to what Miguel de La Torre calls “praxis oriented ethics.” The second section of the article deals with U.S. Christian ethicists’ perspectives on the market economy, poverty, and inequality. It contends that they largely fall into one of three categories: market critics, market reformers, and market defenders. This section also presents various reactions to Pope Francis’ economic teaching by Christian social ethicists in the United States as a way of illustrating these three camps. The third section of the article discusses recent developments in Christian thinking on war and peace. In particular, it considers contemporary American reflections on whether or not preventive war can be considered a just cause. The concluding part of the article presents in a heuristic way some other key and controversial issues that remain in need of further consideration by Christian social ethicists in United States. The author points to religious liberty in a pluralistic society and capital punishment as examples of such issues.

Keywords: Christian social ethics, liberation ethics, praxis, economic ethics, preventive war, just war theory, religious liberty, Pope Francis, capital punishment

Contact: Department of Theology and Religious Studies, Villanova University, Saint Augustine Center 229, 800 Lancaster Avenue, Villanova, Pennsylvania 19085, USA

Email: gerald.beyer@villanova.edu

Phone: +1 610 5197696

<http://villanova.academia.edu/GeraldBeyer>

Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Karol Wojtyła’s *Radiation of Fatherhood*: An Open Work

DOI 10.12887/28-2015-4-112-17

The article shows the impact of the philosophical and theological output of Karol Wotyła–Jan Paweł II on his literary works. The dramatic play *Radiation of Fatherhood* is interpreted as an open work in two senses. Firstly, its basic thematic motifs were in time elaborated by the author in his philosophical and theological works. Secondly, the description of the play as an ‘open work’ points to the existential aspect of its message and to its closeness to traditional mystery plays. By pointing to the complementarity of both literary genres, the author also proposes

abandoning the controversy of whether *Radiation of Fatherhood* represents the genre of 'meditative drama' or rather that of 'mystery play.' Karol Wojtyła's way of thinking was marked by a sense of synthesis: he combined the interpretation of the human person as 'substance' with the interpretation of her as 'relation' and in his approach to anthropology he referred both to the phenomenological data and to the 'data' provided by the Revelation. His poetic meditations on fatherhood included both in the *Radiation of Fatherhood* and in the *Roman Triptych* show the adequateness of the Christian vision of the human being as *imago Dei* and enable the discovery and contemplation of the truth about the greatness of the human being in the light of the truth about God who is the cause of all humanity.

Translated by Dorota Chabajska

Keywords: Karol Wojtyła's dramatic plays, *Radiation of Fatherhood*, *Roman Triptych*, John Paul II as a poet, meditative drama, mystery play, philosophy in literature

Contact: Chair of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: awierzbicki@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 445 4039

<http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html>

Joanna BIELSKA-KRAWCZYK – A Gypsy: On Krystyna Herling-Grudzińska on the Centenary of Her Birth

This text is a form of reflection on the secrets of the personality of Krystyna Herling-Grudzińska and was written on the occasion of the centenary of the birth of the paintress. In this short essay Krystyna is shown above all as a woman who inspired eminent Polish writers and who can be considered among the 'Muses' of Polish literature of the second part of the 19th century. The image of the artist's personality conveyed in the paper is based mainly on the poems Władysław Broniewski dedicated to her.

Keywords: Muse, Krystyna Herling-Grudzińska, Gustaw Herling-Grudziński, Władysław Broniewski, 20th century Polish literature, 20th century Polish painting

Contact: Zakład Filmu i Kultury Audiowizualnej, Katedra Kulturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3 87-100 Toruń, Poland

E-mail: lebroso@poczta.onet.pl

<http://www.kulturoznawstwo.umk.pl/index.php/dr-joanna-bielska-krawczyk>

Jolanta PROCHOWICZ – On Women in the Church

Review of Zuzanna Radzik's *Kościół kobiet* ["Women's Church"] (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

Contact: Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistyczno-Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: jolanta.prochowicz@gmail.com

Urszula MOTYKA – On Religious Drama and Religious Theatre

Review of *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej* ["Religious Drama and Religious Theatre"], ed. Wojciech Kaczmarek, Joanna Michalczuk (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014).

Contact: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: urszulamotyka@wp.pl

Michael MUSIELEWICZ – The Concept of Popular Sovereignty and the Problems of Today's World

Review of Geneviève Nootens's *Popular Sovereignty in the West: Politics, Contention, and Ideas* (New York: Routledge, 2013).

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alces@student.kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454044

Books recommended by *Ethos*

St. Hildegard of Bingen, *Wyjaśnienie "Symbolu" św. Atanazego* ["Explanation of the 'Symbol' of St. Athanasius"], translated and edited by Małgorzata Kowalewska (Elk: Centrum Oświatowo Dydaktyczne–Wydawnictwo Adalbertinum, 2015).

Historia filozofii arabskiej [*The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*], translated by Katarzyna Pachniak and Adam Wąs, SVD, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015).

Krzysztof DYBCIAK – John Paul II in the Dialogue of Two Cultures

Report on the 11th International Literary and Artistic Encounters “The Dialogue Between Two Cultures” (Krzemieniec–Lwów–Stawisko, 4-9, 19 Sept. 2015)

Contact: Katedra Literatury Polskiej XX Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: k.dybciak@upcpoczta.pl

Urszula DUDZIAK – In Defense of Life and Its Sanctity

Report on the 6th Tadeusz Styczeń International Conference in the series “The Great Defenders of Life” (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 23 March 2015).

Contact: Instytut Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_11880.html
Phone: +48 81 4453529
http://www.kul.pl/dr-hab-urszula-dudziak-prof-kul,art_11878.html

Mirosława CHUDA – Philosophy and Science as Servants to...

A feuilleton on the instrumental approach to philosophy and science in the communist reality.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218
<http://www.ethos.lublin.pl/index.php?mod=article&aid=207>

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Ethos of the Pursuit of Truth

A bibliography of addresses on the issue of truth-seeking by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2015.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 28: 2015 No. 4(112)

THE ETHOS OF PHILOSOPHY

From the Editors – Rebels, Teachers, Companions... (P.M.)	5
J o h n P a u l I I – Wisdom of Reason, Wisdom Not Closed (Extracts from the “Letter to Professor Giuseppe Lazzati, Rector of the Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano on the occasion of the centenary of the birth of Jacques Maritain,” Castel Gandolfo, 15 August 1982)	13

TOWARDS THE ESSENCE

Jacek W o j t y s i a k – What It Is Like to Be a Philosopher, or On Philosophers and Philosophy . . .	19
DOI 10.12887/28-2015-4-112-03	
Andrzej G n i a z d o w s k i – The Political Ethos of Phenomenology	40
DOI 10.12887/28-2015-4-112-04	
Artur A n d r z e j u k – At the Crossroads, or A Historian of Philosophy Speaks on the Ethos of Researchers.	61
DOI 10.12887/28-2015-4-112-05	

THE ROOTS

Kazimierz K r a j e w s k i – Experience: On the Roots of the Unity of Philosophy and Its Ethos . .	81
DOI 10.12887/28-2015-4-112-06	
Marek P. P r o k o p – Culture, Philosophy, and the Human Being: An Essay on Classical Philosophy as an Inspiration for an Honest Life	98
DOI 10.12887/28-2015-4-112-07	

SELF-REFLECTION

- Waldemar C z a j k o w s k i – Nonstandard Idea of Metaphilosophy and Ethos of Philosophy . . . 115
DOI 10.12887/28-2015-4-112-08
- Robert P i ł a t – Deliberative Rationality 134
DOI 10.12887/28-2015-4-112-09

BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

- Dariusz Ł u k a s i e w i c z – On the Philosophical Bases of Theological Truths 151
DOI 10.12887/28-2015-4-112-10
- Fr. Tadeusz D o ł a – Hegelian Inspirations in Christian Theology 166
DOI 10.12887/28-2015-4-112-11

THE LIMITS AND THE POSSIBILITIES

- Natalia S t e n c e l – An Illusion of Progress? On the Philosophical Sense of the Digital Turn in the Humanities 181
DOI 10.12887/28-2015-4-112-12
- Aldona P o b o j e w s k a – Philosophizing with Students: On the Role of Teaching Philosophy in Schools 193
DOI 10.12887/28-2015-4-112-13

TOWARDS THE SOCIAL ETHOS

- Krzysztof L o s k a – Hospitality: Conditional or Unconditional? 211
DOI 10.12887/28-2015-4-112-14
- Gerald J. B e y e r – Christian Social Ethics in the United States: A Partial Survey of the Landscape 225
DOI 10.12887/28-2015-4-112-15
- Gerald J. B e y e r – Christian Social Ethics in the United States: A Partial Survey of the Landscape (transl. by D. Chabrajka). 254
DOI 10.12887/28-2015-4-112-16

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Fr. Alfred M. Wierzbicki – Karol Wojtyła’s *Radiation of Fatherhood*: An Open Work. . . . 291
DOI 10.12887/28-2015-4-112-17

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Joanna Bielecka-Krawczyk – A Gypsy: On Krystyna Herling-Grudzińska on the Centenary of Her Birth 311

NOTES AND REVIEWS

- Jolanta Prochowicz – On Women in the Church (review of Z. Radzik’s *Kościół kobiet*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015). 321
- Urszula Motyka – On Religious Drama and Religious Theatre (review of *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*, ed. W. Kaczmarek, J. Michalczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014). 326
- Michael Musielewicz – The Concept of Popular Sovereignty and the Problems of Today’s World (review of G. Nootens’s *Popular Sovereignty in the West: Politics, Contention, and Ideas*, New York: Routledge, 2013) 332
- Books recommended by *Ethos* (St. Hildegard of Bingen, *Wyjaśnienie “Symbolu” św. Atanazego*, transl. and ed. by M. Kowalewska, Elk: Centrum Oświatowo Dydaktyczne–Wydawnictwo Adalbertinum, 2015; *Historia filozofii arabskiej*, transl. by K. Pachniak, A. Wąs, SVD, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015). 337

REPORTS

- Krzysztof Dybica – John Paul II in the Dialogue of Two Cultures (report on the 11th International Literary and Artistic Encounters “The Dialogue Between Two Cultures,” Krzemieniec–Lwów–Stawisko, 4-9, 19 Sept. 2015) 343
- Urszula Dudzika – In Defense of Life and Its Sanctity (The 6th Tadeusz Styczeń International Conference in the series “The Great Defenders of Life” (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 23 March 2015). 347

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a – Philosophy and Science as Servants to...	351

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Ethos of the Pursuit of Truth: A Bibliography of Addresses from 1978 to 2015	355
Notes about the Authors.	367
Abstracts	373

W kwartalniku „Ethos” 28(2015) nr 3(111) w artykule Jerzego Bobryka zatytułowanym *Personifikacja automatów – automatyzacja osób. Od cognitive science do transhumanizmu* (s. 42) zabrakło dolnego przypisu gwiazdkowego zawierającego informację o źródle finansowania tej pracy naukowej. Tytuł artykułu oraz treść brakującego przypisu powinny mieć następującą postać:

Jerzy BOBRYK

PERSONIFIKACJA AUTOMATÓW – AUTOMATYZACJA OSÓB
Od cognitive science do transhumanizmu*

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012-2016.  NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

Na s. 390 pod streszczeniem powyższego artykułu w języku angielskim w dziale „Abstracts” powinna się znaleźć następująca informacja:

The paper was financed within the framework of “The National Programme for the Development of Humanities” funded by the Ministry of Science and Higher Education in the years 2012-2016.  NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL

OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II

„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218, e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II KUL powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez roczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II KUL stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej

Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBIŃSKI – rektor KUL

Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL

Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL

Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL

Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL

Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK

Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS

Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap

Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA

Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv

Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI

Prof. Dr hab. Alicja GRZEŠKOWIAK

Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI

Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI

Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK

Prof. Dr hab. Karol KLAUZA

Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI

Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP

Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM

Prof. Dr hab. Wojciech ŁACZKOWSKI

Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK

Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL

Prof. Dr hab. Robert PIŁAT

Prof. Dr hab. Andrzej PÓLTAWSKI

Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA

Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP

Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI

Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ

Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA

Prof. Dr hab. Andrzej STOFF

Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI

Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR

Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI

Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI

Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK

Prof. Krzysztof ZANUSSI

Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2016: 70,00 zł.

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)

nr 0412402382178000039262176 (EUR)

z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramati i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5%

W najbliższych numerach:

- * O ciszy i milczeniu
 - * Ethos wizerunku
 - * Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu
 - * Koniec osoby?
-

ISSN 0860-8024



9 770860 802007
www.ethos.lublin.pl