

ZNAM

M I E S I Ę C Z N I K

Władysław Stróżewski . . .	TRZY MORALNOŚCI
Henryk Elzenberg . . .	TEZY O STOSUNKU ETYKI DO RELIGII
Alasdair MacIntyre . . .	JAK ZALETY MORALNE STAJĄ SIĘ WYSTĘPKAMI
Karol Tarnowski . . .	TOMIZM A OBECNOŚĆ F I L O Z O F I I
Józef Życiński . . .	IMPRESJE FUTUROLOGICZNE
M. Romanow-Broniańek . . .	IGNORABIMUS HEISENBERGA
Ewa Bieńkowska . . .	MUZYKA W BARANOWIE 77
A. Olędzka-Frybesowa . . .	OD KOŁA KOSMICZNEGO DO KOŁA FORTUNY

ADAM ZAGAJEWSKI: LATYNOŚKIE PRZECHWAŁKI • KS. W. HŁADOWSKI:
MOŻLIWOŚĆ JĘZYKA RELIGIJNEGO W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM • MICHAŁ
HELLER: CZEKANIE NA KOPERNIKA • JÓZEF ŻYCIŃSKI: LOGIKA I SAMOT-
NOŚĆ • WŁADYSŁAW SZEWCZYK: MEDYTACJA TRANSCENDENTALNA –
MODA CZY ODKRYCIE?

Jedenasta wieczorem...

MÓWIĆ CHCĘ Z WSZECHMOGĄCYM

KRAKÓW

ROK XXX

LUTY (2)

1978

284

W NUMERZE:

Trzy moralności — w ujęciu Władysława Stróżewskiego — to trzy typy świadomości istnienia wartości i postawy wobec nich. Przedstawienie to jest czymś więcej niż schematem, interesującym głównie dla fachowców-filozofów. Autor „Etyki afirmacji” stawia tu pytania, wokół których można zbudować rekolacje etyczne, prawdziwą rewizję życia.

Podobnym celom mogą służyć ważne, nie publikowane dotąd teksty ze spuścizny pośmiertnej profesora Henryka Elzenberga. Mamy w nich m. in. oryginalne oświecenie stosunku etyki do religii.

Alasdair MacIntyre omawia pewne podstawowe kwestie etyczne posługując się znamiennymi przykładami z zakresu medycyny, ukazując zakorzenienie naszych decyzji w tym, jak widzimy powołanie człowieka i jego istotę. Analiza naszej sytuacji kulturowej bardzo jasno dowodzi, że w dzisiejszym pluralistycznym społeczeństwie rozbieżności w uznawaniu i realizowaniu wartości prowadzą do podważania zaufania do lekarzy, którzy decydują w oparciu o własne kryteria wartości (często inne niż kryteria pacjentów) i którzy sami nie wiedzą nieraz, jak rozstrzygać trudne moralne dylematy, zwłaszcza jeżeli nie mają wyraźnej koncepcji człowieka (kiedy zaczyna się człowiek, co to jest człowieczeństwo?). Zmiana warunków, dezintegracja dziedzictwa moralnego i pokusa utylitaryzmu prowadzą do ich bezradności wobec podstawowych zagadnień etyki lekarskiej.

Autor sądzi, że możliwości filozofii są w tej dziedzinie ograniczone ale może ona spowodować konieczną zmianę sposobu patrzenia na moralne problemy medycyny.

Karol Tarnowski, podsumowując dyskusję, jaka rozwijała się na łamach „T.P.” (St. Świeżawski, J. Tischner, M. Jaworski, T. Ślipko, R. Waszkinel) oraz „Życia i Myśli” (M. Gogacz, J. Wołkowski), wskazuje na warunki, jakie winny być spełnione, aby tomizm na nowo mógł wszczepiać myśl św. Tomasza w kulturowo-duchowe życie dzisiejszego świata.

Impresje futurologiczne J. Życińskiego mają najpierw charakter informacyjny: czym właściwie jest owa „nauka o przyszłości” i jak różnie wygląda jej uprawianie. Nic więc dziwnego, że przedstawione w dalszym ciągu wizje przyszłości są tak rozbieżne, zarówno w kwestiach kultury materialnej jak w dziedzinie idei, w tym także religijnych.

M. Romanow-Broniarek przedstawia sylwetkę wielkiego fizyka Wernera Heisenberga oraz protokół jego dyskusji z kilkoma innymi znanymi uczonymi na temat interpretacji zasady nieokreśloności.

Esej A. Olędzkiej-Frybesowej poprzez impresje dotyczące sztuki hiszpańskiej i francuskiej ukazuje przemiany mentalności religijnej, a zwłaszcza przeżywania czasu, w którym dokonuje się nasze spotkanie z tym, co święte.

TREŚĆ ZESZYTU

- 155 ● Władysław Stróżewski
TRZY MORALNOŚCI
- 162 ● Henryk Elzenberg
TEZY O STOSUNKU ETYKI DO RELIGII
- 183 ● Alasdair MacIntyre
JAK ZALETY MORALNE STAJĄ SIĘ WYSTĘPKAMI
tłum. Tadeusz Szawiel
- 198 ● Karol Tarnowski
TOMIZM A OBECNOŚĆ FILOZOFII
- 213 ● Józef Życiński
IMPRESJE FUTUROLOGICZNE
- 227 ● Maria Romanow-Broniarek
IGNORABIMUS HEISENBERGA
- 231 ● Dyskusja:
Werner Heisenberg, Albert Picot, Giacomo Devoto,
Ellen Juhnke, René Schaerer, Umberto Campagnolo,
Daniel Christoff
- SŁOWA I ŚWIAT
- 241 ● Ewa Bieńkowska
BARANÓW 77
- 247 ● Aleksandra Ołędzka-Frybesowa
OD KOŁA KOSMICZNEGO DO KOŁA FORTUNY

ZDARZENIA-KSIĄŻKI-LUDZIE

- 263 ● Adam Zagajewski
LATYNSKIE PRZECHWALKI
- 269 ● Ks. W. Hładowski
MOŻLIWOŚĆ JĘZYKA RELIGIJNEGO
W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM
- 280 ● Michał Heller
CZEKANIE NA KOPERNIKA
- 284 ● Józef Życiński
LOGIKA I SAMOTNOŚĆ
- 290 ● M.G.
O NAUKI HORYZONTACH DALEKICH
- 295 ● Władysław Szewczyk
MEDYTACJA TRANSCENDENTALNA –
MODA CZY ODKRYCIE?
- JEDENASTA WIECZOREM...
- 304 ● MÓWIĆ CHCĘ Z WSZECHMOGĄCYM
Parafrazy listów św. Pawła Apostoła
opracował Tadeusz Loska SJ
- 309 ● Sommaire

TRZY MORALNOŚCI

Określimy moralność jako sposób realizowania wartości osobowych. Takie określenie wydaje się najbardziej odpowiednie istotowo, a zarazem wystarczająco szerokie, by objąć mogło różne sposoby realizacji wartości. Podmiotem moralności jest człowiek, w szczególności człowiek rozumiany jako osoba (jej teorie mogą być oczywiście rozmaite), stąd realizacja wartości osobowych musi zostać szczególnie podkreślona. Ich rozumienie, zakładane w dalszym ciągu tych rozważań, najbliższe jest koncepcji Schelera¹.

Jakkolwiek sposoby realizacji wartości osobowych w ramach najszerszej rozumianej moralności mogą być różne, trzy z nich rysują się jako szczególnie charakterystyczne i ważne. Wydaje się, że inne sposoby dadzą się do nich sprowadzić lub stanowią ich wypadkową. Owe trzy moralności są następujące: 1. moralność selektywna, 2. moralność ascetyczna, 3. moralność integralna.

Należy podkreślić, że mówimy tu wyłącznie o pewnych typach moralności, nie zaś o zachowaniach się lub sposobach bycia człowieka w ogóle. Znaczy to, że zakładamy istnienie pewnej świadomości moralnej, świadomości istnienia wartości, ich jakości i ich hierarchii, jak również potrzeby ich realizowania, że zachowane są elementarne warunki możliwości tej realizacji, w szczególności pewne minimum podmiotowego dynamizmu, wolności wewnętrznej i zewnętrznej itd. Momenty wolitywne i emocjonalne także muszą być — oczywiście — uwzględnione. Pierwsze decydują o tym, że człowiek w ogóle chce do czegoś dążyć i coś realizować w sobie (bez spełnienia tego warunku nie może być w ogóle mowy o moralności jako sposobie urzeczywistniania wartości), drugie — że to dążenie nie jest dlań czymś obojętnym, „beznamiętnym”, lecz wiąże się — na przykład — z satysfakcją i radością, gdy się udaje, a z bólem i smutkiem, gdy na drodze jego spełniania pojawiają się niepowodzenia, utrudniające czy uniemożliwiające osiągnięcie celu.

¹ Zob. M. Scheler, *Moralne apriori w etyce* (fragment z *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*), przeł. A. W., *Znak* 162, grudzień 1967, s. 1512—1543, zwł. s. 1517 i 1533.

1. *Moralność selektywna* (lub „wybiórcza”). Do istoty tego typu moralności należy realizowanie jednej, wybranej z określonych (choć może niekiedy nie do końca uświadomionych) powodów wartości, przy uznaniu wszystkich innych za nieważne, szczególnie „puszczeniu ich samopas” oraz niedostrzeganiu (lub zaniechaniu dostrzegania) wartości wyższych od wybranej. Sukces, dobrobyt, przyjemność, a nawet szczęście (rozumiane zbyt egoistycznie) — oto przykłady wartości najczęściej wybieranych w tej moralności. Określony wybór determinuje daleko idące konsekwencje praktyczne. Ktoś ogarnięty ideą władzy może nie liczyć się z ilością ofiar, jakie pociągnie za sobą jej osiągnięcie, ktoś podporządkowujący wszystko osobistemu sukcesowi czy powodzeniu życiowemu nie będzie zwracał uwagi na krzywdy, jakie przy tej okazji wyrządzi innym, a nawet — w innym aspekcie — samemu sobie, ktoś, realizujący w sobie wyłącznie ideał naukowca czy artysty może nie przywiązywać żadnej wagi do istotnej wartości życia erotycznego i związanych z nim następstw itp.

Każdy szczegółowy sposób realizowania moralności selektywnej charakteryzuje się — od strony czysto aksjologicznej — tym, że wartość, która została zaakceptowana i którą się wciela w życie, dopuszcza ze swej istoty możliwość takiego, jak wyżej wspomniano, traktowania innych wartości: akceptowania nieporządku wśród nich, możliwości niedostrzegania — w indywidualnym doświadczeniu — wartości od niej wyższych itp. Wynika z tego, że zakładana tu wartość naczelna nie jest nigdy wartością najwyższą, taka bowiem wymaga ze swej istoty realizacji idei porządku i harmonii w całym królestwie wartości, do którego należy i które w określonym stopniu współkonstytuuje. Z drugiej strony — patrząc z punktu widzenia czysto podmiotowego — występuje tu także pewne zacieśnienie, jeśli nie po prostu wypaczenie, świadomości moralnej, polegające chociażby na niemożności rozeznania się w wartościach, ich jakościach i ich hierarchii.

Lekceważenie i niedocenywanie wartości innych od wybranej idzie w parze z uchyleniem się od odpowiedzialności za tę sferę życia, która im właśnie powinna być podporządkowana. Nie znaczy to zresztą, by się z niej nie korzystało, czy nawet jej nie wykorzystywano, tłumacząc to zresztą zawsze „wyższymi” potrzebami, związanymi z wartością wybraną i nią motywowanymi. W ten sposób najwyższe nawet wartości mogą zostać sprofanowane w imię czegoś, co tylko pozornie zdolne jest usprawiedliwić czynioną z nich ofiarę, w istocie rzeczy natomiast nie jest tej ofiary godne. Niedopuszczanie do widzenia wartości równorzędnych lub wyższych wyklucza tu zresztą możliwość aksjologicznego konfliktu i związanego z tym niepokoju, wyrzutu sumienia, bólu: skoro „programowo” nic nie

dorównuje wartości wybranej, nic nie jest wobec niej ważne i wszystko może być dla niej „poświęcone”. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy jej istota (ściślej: jej istotna jakość) równoważy w jakimś stopniu utratę lub profanację pozostałych wartości, domagających się obiektywnie realizacji we właściwych im przypadkach (dziedzinach życia).

2. *Moralność ascetyczna* jest radykalnym zaprzeczeniem poprzedniej. Wprawdzie i ona podporządkowuje się jednej, wybranej i uznanej za najważniejszą, wartości, nie lekceważy jednak innych ani nie pozwala na używanie czy tym bardziej nadużywanie ich, lecz ogranicza korzystanie z nich do niezbędnego minimum lub całkowicie je odcina w przeświadczeniu, że dopuszczenie ich do głosu lub ich realizacja przeszkadzałyby w budowaniu życia w oparciu o tę jedną jedyną. Wbrew pozorom, nie musi ona należeć wcale do rzędu wartości najwyższych. Można narzucić sobie ascetyczny, odcinający się od wszelkich pozostałych wartości sposób życia, dla wartości hierarchicznie niższej od innych możliwych, a nawet dla wartości fikcyjnej (co, rzecz charakterystyczna, nie zdarza się raczej w moralności selektywnej, gdzie pewna realna korzyść jest z reguły momentem z góry zakładanym), i w jej imieniu odsunąć inne, ze skądinąd wyższymi łącznie. Postawa wielu uczonych, wynalazców, artystów odznacza się bardzo często prawdziwym ascetyzmem, posuniętym niekiedy do granic możliwości. Trudno byłoby odmówić jej szlachetności, zarówno w intencjach, jak i w ich realizacji. Tym bardziej dotyczy to ludzi, którzy na tej wyłącznie drodze widzą — przynajmniej dla siebie — jedyną możliwość osiągnięcia wartości absolutnych, np. świętości, z religijnego punktu widzenia najwyższych spośród dostępnych człowiekowi. Skazanie na ofiarę wartości cennych samych w sobie, uznanych jednak za zbędne, choć nie nieważne, w imię czegoś uznanego za najważniejsze, odmańwanie sobie korzystania z nich dla potęgowania sił w realizacji ideału, któremu bez reszty chce się służyć, nie może nie budzić podziwu — tym głębszego, im wyższa jest wartość wybrana. Zauważmy: wartości poświęcane w jej imieniu w ramach moralności ascetycznej nie ulegają nigdy profanacji (co zdarzyć się może w moralności selektywnej), lecz są autentycznie poświęcane, składane w ofierze.

3. *Moralność integralna*. Jest dialektycznym zaprzeczeniem pierwszej i drugiej. Ale jest równocześnie najtrudniejszą ze wszystkich. Nie tylko dopuszcza, ale wymaga uwzględnienia maksimum wartości możliwych do przyjęcia, równocześnie jednak postuluje podporządkowanie jednych drugim, wedle właściwej im hierarchii. Wy-

nika z tego, że moralność integralna zakłada istnienie tego rodzaju hierarchii, a wobec tego istnienie wartości najwyższej (lub grupy takich wartości), która z jednej strony nie zamyka obszaru aksjologicznego tworzonego przez wartości inne, z drugiej jednak nie dopuszcza ani do „puszczenia ich samopas”, ani do nieładu między nimi, ani do ich lekceważenia czy nadużywania. Taka jest teoria.

W praktyce pojawiają się problemy, prowadzące niekiedy do dramatycznych następstw a nawet tragedii². W moralności integralnej może, a niekiedy nawet musi występować czynnik ascezy, nie zawsze jednak łatwo określić, które z wartości mają mu zostać poddane. W mnogości dopuszczonych z góry do głosu wartości znajdują się przecież wartości równorzędne, choć w określonych sytuacjach wykluczające się i prowadzące z konieczności do konfliktów, gdyby dążyć do ich równoczesnego urzeczywistniania. Z drugiej strony nie ma łatwej gwarancji, że właściwa hierarchia wartości wygląda absolutnie tak a nie inaczej, że — w szczególności — taka a nie inna wartość winna w danym wypadku zostać uznana za najwyższą i podporządkowującą sobie wszystkie inne. Wysiłek rozeznania aksjologicznego stanu rzeczy musi być ciągle podejmowany na nowo, zarówno dla uzyskania, jak i dla potwierdzania właściwego wyboru.

Możliwość konfliktów pogłębia się, gdy w grę wchodzi różne doświadczenia wartości, spełniane przez różnych ludzi. Nie chodzi tu już o konflikt postaw (konflikt moralności, zachodzący z konieczności np. między moralnością pierwszą a drugą), lecz o konflikt wynikający z różności widzenia i doświadczania wartości, co z kolei wpływa na ich wybór, uzasadnianie, realizację, wszak:

„I nerwów gra, i współ-zachwycenie,
i tożsamość humoru —
Łączą ludzi bez sporu:
Lecz bez walki nie łączy sumienia!”³.

Można budować jakościowo różne moralności (a w konsekwencji i etyki — jako ich teorie) integralne⁴. Jej różne odmiany ułożą się prawdopodobnie w rozliczne ciągi — poczynając od realizacji naj-

² Przypomnijmy słowa M. Schelera z jego rozprawy *O zjawisku tragiczności*: „Zjawisko tragiczności jest więc przez to uwarunkowane, że siły niszczące wyższą wartość pozytywną mają same źródło w podmiotach wartości pozytywnych, i występują właśnie tam w najczystszej i najostrzej zarysowanej postaci, gdzie nad podmiotami równie wysokich wartości zdaje się wisieć klątwa, każąca im zetrzeć się wzajemnie i znieść”. *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, w: Arystoteles, Hume, Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 61.

³ C. Norwid, *Harmonia*.

⁴ Sądzę, że jedną, ale też tylko jedną z możliwych jest np. *Etyka afirmacji*, przedstawiona w *Znaku* nr 89 (listopad 1961), s. 1461—1481.

doskonalszych, do takich, które zbliżają się do granicy moralności selektywnej.

Przedstawiona tu charakterystyka trzech typów moralności jest bardzo szkicowa, wyostrowiona i wysoce niewystarczająca. I rodzić może wiele pytań i wątpliwości. Pierwsze z nich: czy typy te są w ogóle możliwe w postaciach czystych? Odpowiedź, z praktycznego punktu widzenia, jest oczywiście negatywna. Teoretycznie rzecz ujmując należy podkreślić, że każdy z wyróżnionych tu typów ma cały szereg odmian, polegających m. in. także na wzajemnym „przemieszczaniu” się elementów należących do każdej z nich. Trzeba by osobno zbadać, jakie związki między owymi elementami dopuszczane są przez poszczególne odmiany moralności, występujące w ramach trzech typów głównych. Zaryzykować można natomiast twierdzenie dotyczące możliwych ilości tych odmian: najwięcej dopuszcza ich moralność integralna, mniej — selektywna, najmniej — asceetyczna.

Jakie jest podstawowe kryterium proponowanego tu podziału moralności? Czy jest ono wyłącznie formalne, czy także „materialne”, tzn. jakościowe? Otóż jest ono dwojakie: formalne o tyle, że nie przesądza, jakie konkretne wartości wchodzić mogą w grę w konstytuowaniu się podstawowych typów moralności oraz ich odmian. Z drugiej jednak strony odwołuje się do pojęcia hierarchii wartości, która jest nie do pomyślenia bez założenia jakościowych różnic między nimi, oraz do sposobu „traktowania” wartości, przy czym w grę wchodzi nie tylko moment uznania tych, które zostają wybrane do realizacji, ale i odnoszenia się do pozostałych (uznanie za drugorzędne, poświęcenie, odrzucenie, obojętność).

Wyróżnione tu moralności nie są w swej istocie statyczne, lecz dynamiczne. Kryterium ich podziału polega przecież także na sposobie realizacji (obejmującym również jej zaniechanie!) określonych wartości. Ale jest jeszcze drugi aspekt tej dynamiczności, widoczny, gdy zwróci się uwagę na możliwe relacje, jakie między trzema moralnościami mogą zachodzić. Wzajemne wykluczanie się moralności 1 i 2 oraz 1 i 3 nie przekreśla możliwości przechodzenia od jednej do drugiej w konkretnym życiu człowieka. Odrzucenie moralności 1 na rzecz 2 lub 3, związane jest z reguły z pewnego rodzaju „nawróceniem”, polegającym na dostrzeżeniu czy doświadczeniu oraz poddaniu się roszczeniu niewidzianej przedtem wartości wyższej, przekraczającej swą wielkością i mocą te, które uznawało się poprzednio. Dochodzi wówczas często do odrzucenia wszystkich innych wartości, w imię tej jednej, odkrytej jako obiektywnie najwyższa i zaakceptowanej bez reszty, co jest równoważne z przej-

ściem do typu moralności ascetycznej, praktykowanej niekiedy z gorliwością neofity.

Możliwe jest oczywiście także przejście z moralności 1 do 3. Warunkiem niezbędnym jest i w tym przypadku dostrzeżenie wartości wyższych niż realizowane dotychczas, zmiana ta nie pociąga jednak za sobą koniecznego odrzucenia wszystkich wartości akceptowanych poprzednio, czy tych, które się mogą jeszcze pojawić, lecz raczej próbę pogodzenia ich z nowo odkrytą i współrealizowania ich wraz z nią na tyle, na ile to jest możliwe zgodnie z jej istotą.

Przejście od moralności ascetycznej do integralnej posiada także z istoty swej charakter pozytywny. W praktyce może ulec osłabieniu realizacja wartości naczelnej, dotychczas praktykowanej wyłącznie, z poświęceniem innych — okupione to jednak zostaje pojawieniem się nowych wartości, cennych samych w sobie i możliwych do pogodzenia z pierwszą. Co więcej, nie można wykluczyć i takiej możliwości, że ich wystąpienie wzbogaci samą wartość naczelną, podobnie jak dalsze urzeczywistnianie tej właśnie „uszlachetni” w pewnym sensie wszystkie pozostałe.

Z punktu widzenia moralności integralnej możliwe jest jej pozytywne przejście do moralności ascetycznej, czy to w obliczu dostrzeżenia wartości jeszcze wyższej niż uznawana do tej pory i uznania (oraz poddania się) konieczności poświęcenia dla niej absolutnie wszystkiego, czy to — raczej doraźnie — w celu zintegrowania sił dla realizacji wartości już wybranej, gdy okazuje się, że siły te słabną, co grozi z kolei zagubieniem się i rozproszeniem pozostałych wartości. Ta druga możliwość traktowana być może jako pewnego rodzaju zabieg „taktyczny”, uzdatniający do dojrzalszego realizowania moralności integralnej w następnej fazie jej praktykowania.

Natomiast każde przejście od moralności integralnej albo od moralności ascetycznej do moralności selektywnej jest z istoty swej aksjologicznie negatywne; podstawowy moment tego przejścia pokrywa się z tym, co najśluszniej nazywa się *u p a d k i e m*. W przypadku drugiej z tych możliwości mamy do czynienia z radykalnym odwróceniem się od wartości wyższych i, najczęściej, gwałtowną zmianą postawy, zmianą, której pełna motywacja wymagałaby odrębnej analizy. W przypadku możliwości pierwszej, tzn. przejścia od moralności 3 do 1, może zachodzić proces stopniowego rozprzegania się układu realizowanych dotąd wartości i przesuwania się, zrazu nawet niewidocznego, punktu ciężkości z realizacji wartości wyższych (z najwyższą w danym układzie włącznie) na jakąkolwiek niższą. Sytuację tę należy odróżnić precyzyjnie od tej, w której następuje jedynie wymiana jednej wysokiej wartości kierowniczej na inną. Prawdliwości, z jakimi mamy tu do czynienia, zależą oczy-

wiście w istotnej mierze od relacji, zachodzących obiektywnie między wartościami.

Z samego faktu występowania przedstawionych tu możliwości wynika, że żaden typ moralności nie jest i nie może być w praktyce osiągnięty „raz na zawsze”, że zawsze możliwe jest przechodzenie z jednego do drugiego, czy to na zasadzie drogi „wstępującej” — czy upadku. Na tym polega szczególna przygodność aksjologicznego bycia człowieka, jak długo znajduje się on „in statu viae”. To samo dotyczy oczywiście dynamiki realizowania wartości wewnątrz każdego z wyróżnionych tu typów moralności oraz w ich dalszych szczegółowych odmianach.

Władysław Stróżewski

TEZY ELZENBERGA O STOSUNKU ETYKI DO RELIGII

W roku akademickim 1957/58 Profesor Elzenberg prowadził w Toruniu dla małego grona swych byłych słuchaczy prywatne konwersatorium filozoficzne. Jednym z omawianych tam tematów była kwestia związków etyki z ogólnym poglądem na świat, przy czym wprowadzeniem do dyskusji były dwa wykłady Profesora: jeden poświęcony związkom etyki z obrazem świata, drugi — jej związkom z religią. Ten ostatni został potem powtórzony jako odczyt na zebraniu toruńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 10 marca 1958 r. (por. *Ruch Filozoficzny*, R. 18 (1958), s. 267a).

Z obu wykładów zachowały się obszerne konspekty ich tez głównych, datowane odpowiednio „16, 17. XII 57” i „25. I 58”. Publikujemy je tutaj według rękopisu. Konspekt wykładu drugiego uzupełniliśmy paru fragmentami z także zachowanego konspektu odczytu z 10 marca 1958 r.; są to mianowicie: punkty (a) — (e) „Wstępu”, cały rozdział V (konspekt wykładu urywa się bowiem na jego tytule), oraz przypisy 1, 2, 3 i 5. Pozostałe przypisy występują w rękopisie jako uwagi dopisane na marginesach. Poza tym w tekście oryginału dokonaliśmy jedynie kilku nieistotnych zmian interpunkcji.

Warszawa, dnia 6 sierpnia 1977 r.

Bogusław Wolniewicz

ZALEŻNOŚĆ I NIEZALEŻNOŚĆ ETYKI OD OBRAZU ŚWIATA

WSTĘP

Pytanie: zależność czy niezależność etyki od obrazu świata?

Gdy mówię „etyka” rozumiem tu wyraźnie treść etyki; nie np. wiarę w nią (siłę przekonań, siłę motywacyjną), albo autorytet etyki, albo moralność faktyczną, zależną od sankcyj. Treść etyki, to treść (wyznawanych) faktycznie ocen i norm etycznych.

Gdy mówię „obraz świata”, rozumiem (na razie bez dalszych uściśleń) to, jak sobie świat przedstawiamy, nasze — prawdziwe czy fałszywe — mniemania o świecie. A więc np.: czy treść etyki staje się inna, gdy się wierzy w Boga osobowego, lub się nie wierzy; albo: gdy się jest panteistą; albo: gdy się wierzy w ewolucję w duchu Spencera i Darwina; albo: w zdeterminowany z góry kierunek dziejów.

Pozostaje jeszcze pojęcie „zależności”. Tego jednak nie mogę wyjaśnić jednoznacznie na początku, bo zależności mogą w grę wchodzić różne, i zależnie od tego, o którą chodzi, etyka będzie zależna albo niezależna od obrazu świata.

I. TREŚĆ OCEN I NORM; ICH MATERIA; ICH KIERUNKOWOŚĆ

- A) Na „treść” oceny lub normy składają się zawsze dwa elementy:
- 1) To, czego (ewent. także kogo) ona dotyczy (o czym, o kim mówi). To nazwiemy *matериą* oceny lub normy.
 - 2) Jej charakter pozytywny lub negatywny. — Ocena tego samego przedmiotu może być (w różnym zresztą stopniu) dodatnia albo ujemna. Norma dotycząca tego samego adresata, działania i przedmiotu działania może być nakazująca albo zakazująca. To, czy w stosunku do danej materii ocena jest

dodatnia czy ujemna, norma — nakazująca czy zakazująca, nazwijmy kierunkowością oceny albo normy. W terminie kierunkowość tkwi obraz drogowskazu; stosuje się on lepiej do norm niż do ocen, ale ostatecznie etyka kulminuje w normach.

- B) Otóż zależność ocen i norm od obrazu świata można badać ze względu na ich materię albo na ich kierunkowość, i w każdym wypadku rzecz będzie wyglądała inaczej.
- C) Przystępujemy do badania zależności ze względu na materię.

II. ZALEŻNOŚĆ OCEN ZE WZGLĘDU NA MATERIE

- A) „Materia” oceny jest prosta; sprowadza się wyłącznie do tego, co się ocenia, czyli do przedmiotu oceny.
- B) Otóż przedmiotem oceny może być nie tylko to, o czym jesteśmy przekonani, że istnieje, czyli nie tylko to, co należy do naszego obrazu świata. Oceniamy nie tylko np. charakter i czyny Napoleona, ale także charakter i czyny Hamleta. I wszelkie możliwe inne postacie i czyny fikcyjne. Świat podlegający czyjejs ocenie jest nieskończenie rozleglejszy niż świat uważany przez tego kogoś za rzeczywisty. O tyle więc zachodziłaby pewna niezależność materii ocen od obrazu świata.
- C) Natomiast oceny podstawowe, dla etyki ważne, to nie są oceny charakterów, zachowań się, czynów indywidualnych, ale oceny rodzajów charakterów i czynów, pewnych powtarzających się cech. Otóż po pierwsze: gdybyśmy nie byli przekonani w ogóle, że są na świecie charaktery, postęпки, motywy itd., to byśmy ich też nie oceniali. Ocena etyczna jest więc w samym swoim istnieniu zależna od realnego istnienia pewnych rodzajów przedmiotów. (Indywidualne przedmioty oceny nie potrzebują istnieć — być realne — ale generyczne muszą. Ocena jest więc zależna od tego, czy charaktery, motywy, postęпки o takich to a takich cechach są realne, czyli — mogą istnieć.) Po drugie: przypuśćmy nawet, że moglibyśmy pomyśleć takie cechy (rodzajowe), o których byśmy uważali, że ani nie istnieją, ani istnieć nie mogą (co wydaje się niemożliwe), to ocenianie ich nie byłoby (dla moralisty) interesujące; byłaby to jakaś etyka fantazyjna, jakaś zabawa. Aby ocena była realna, musi dotyczyć przedmiotów (charakterów, czynów), które w przekonaniu oceniającego faktycznie się zdarzają lub zdarzyć mogą. Ocena Hamleta interesuje nas etycznie tylko o tyle, o ile jesteśmy przekonani, że taki Hamlet jest możliwy; albo

jakieś elementy Hamleta. (Często postacie literackie i ich czyny dostarczają przykładów wyjątkowo plastycznych i wyrazistych.) W rezultacie więc: realność oceny (generycznej, podstawowej) zależy od przekonania o istnieniu lub możliwości istnienia jej przedmiotu. Jest więc pewna zależność.

III. ZALEŻNOŚĆ NORM ZE WZGLĘDU NA MATERIE

A) W materii każdej¹ normy rozróżniamy trzy elementy (Znamierowski!):

- 1) adresata, — tzn. tego kogoś, do kogo, czy tych jakichś, do których jest skierowana i których ma obowiązywać;
- 2) zachowanie się (przeważnie działanie) nakazane (zalecane) lub zakazane przez normę;
- 3) przedmiot działania: to coś, czego działanie dotyczy, na czym adresat wywiera swoje działanie.

Np. w normie: „mąż nie powinien bić żony” (ewent.: „nie należy bić żony”) adresatami są wszyscy (obecni lub przyszli?) mężowie, działaniem (tu z a kazanym) — bicie, przedmiotem — wszystkie (obecne lub przyszłe) żony.

„Powinno się nieść pomoc bliźniemu”: adresatami są wszyscy ludzie; działaniem — niesienie pomocy; przedmiotem — wszyscy ludzie.

„Należy mówić prawdę.” — Adresat: wszyscy ludzie; działanie: informowanie bliźnich (kształtowanie ich przekonań); przedmiot: przekonania bliźnich.

B) Otóż przypuśćmy, że któryś element normy jest uważany² za nieistniejący i nie mogący istnieć: wtedy norma nie dotyczy stosunków rzeczywistych i znowu jest nierealna. (Można ją sobie pomyśleć, ale nie ma potrzeby ani sensu — racji — ją ustanawiać; jest to czysta fantazja.) Norma z Hamletem jako adresatem jest realna o tyle, o ile H. jest po prostu człowiekiem w ogóle (albo: jeżeli sobie myślimy, że taki człowiek jak Hamlet może się znaleźć w rzeczywistości). Przykłady³:

¹ Nie każdej, bo jeżeli nie ma działania, tylko zachowanie się, to przedmiot odpada. Np. „nie należy być smutnym”. Zaznaczyć schematyczność tego podziału; nie wobec każdej normy sprawdza się jasno.

² Różnice między normodawcą a normobiorcą: (a) w ocenie normodawcy, (b) w ocenie normobiorcy (adresata). Jeden może coś uważać za rzeczywiste, drugi nie.

³ Można by skonstruować przykład, gdzie żaden z trzech warunków nie byłby spełniony: „satyry nie powinny rzucać czarów na nimfy”.

- 1) Nierealny adresat: „krasnołudki powinny pomagać sierotom”. Albo: normy etyki zawodowej czarowników były realne tam, gdzie istniał (ewent. jeszcze istnieje) zawód czarownika; W naszej cywilizacji realne nie są.
 - 2) Nierealny przedmiot: „nie należy polować na jednorożce”, „nie należy zawierać umowy z diabłem”.
 - 3) Co do działania, może ono być nierealne na dwa sposoby:
 - a) Albo jest uważane za niemożliwe w ogóle. Np. „nie należy rzucać czarów” jest normą nierealną dla nas.
 - b) Albo jest uważane za niemożliwe do wykonania dla adresata. Np. „nie wyrrywajcie dębów z korzeniami” (mając na myśli dęby wyrosnięte), „nie męczcie niedźwiedzi”. Dla buszmena w puszczy: „należy wyłączać piecyki elektryczne w godzinach szczytu”.
- C) Aby więc norma była realna, wszystkie elementy jej materii muszą być uważane za istniejące (rzeczywiste) lub mogące istnieć (urzeczywistniać się). W wypadku ostatnim („mogące”) norma jest jakoś półrealna, hipotetyczna. Sytuacja na razie fikcyjna może z czasem stać się realna, a z nią i dotycząca jej norma. „Nie należy bombardować miast z powietrza”, to była kiedyś (gdyby ktoś ją pomyślał) norma nierealna, a stała się realna. Coś podobnego może zająć w związku z astronautyką, np. „Ludzie nie powinni zawierać małżeństw z Marsjankami” (i na odwrót). W ten sposób można uzupełniać istniejące etyki realne działaniami hipotetycznymi, ewent. nawet konstruować całe etyki hipotetyczne, co byłoby już czystą zabawą. — Można powiedzieć: istnieje cała wielka etyka hipotetyczna, warunkowa, która może się zrealizować; jak te napisy, które stają się widoczne dopiero, gdy zapali się światło. (Tu wracają dwa wypadki z ocen: (a) Żądania niemożliwe mogą jednak mieć znaczenie realne. (b) To, co dziś nie istnieje realnie, może się zjawić w przyszłości.)
- D) Tak więc można podsumować: „realność”, sensowność norm jest, ze względu na ich materię, zależna od (naszych) przekonań o tym, co istniejące lub nieistniejące, rzeczywiste lub nierzeczywiste, możliwe lub niemożliwe; czyli od tego, cośmy nazwali obrazem świata.
- E) zilustrowanie powyższego przykładami etycznie doniosłymi. — Przykłady podawane dotychczas miały tylko ilustrować (jak najprzejrzyściej) pewne możliwości logiczne (sytuacje typowe) i były wybierane wyłącznie z punktu widzenia prostoty i owej właśnie przejrzystości. Ale teraz zobaczymy, jak się to sprawdza

w kwestiach etycznych i światopoglądowych najpoważniejszych. Zupełnie kapitalne normy etyczne znikają, gdy jakiś element ich materii zostanie uznany za nierzeczywisty.

1) Brak adresata.⁴ — „Pomniejsi bogowie powinni się podporządkowywać Bogu najwyższemu (Zeusowi)”. (Albo: nie powinni walczyć ze sobą, powinni być zgodni.) Ta norma była realna za czasów Homera, w okresie „oczyszczania” religii greckiej, ale nie jest nią dla nas i nie była już z chwilą zapanowania chrześcijaństwa.

2) Nieistnienie przedmiotu działania. — Jeżeli nie ma Boga, to nie ma obowiązków wobec Boga, i cały wielki dział etyki odpada. (Jeżeli jest Bóg, to są obowiązki.) Wszystkie obowiązki wobec Boga lub bogów są realne tylko o tyle, o ile Bóg lub bogowie istnieją.

Albo: jeżeli nie ma ewolucji, ani kierunku dziejów, to nie-realne są normy: postępuj zgodnie z kierunkiem ewolucji, lub dziejów.

Albo: *sexus*.⁵ — Gdyby rozmnażanie się nie było seksualne, tylko przez rozszczepianie (albo jako *homunculus* w retorcji), to nie byłoby etyki seksualnej (ani małżeńskiej).

3) Niemożliwość działania (zasadnicza lub *in situatione*, u adresata). — Ten dział najważniejszy!

(To, czego od natury ludzkiej można żądać a czego nie, zależy od tego, jak sobie tę naturę wyobrażamy.)

Tak, jak każde działanie, tak i działanie dla celów moralnych musi uwzględniać prawa natury. Realizacja celów (dążeń) moralnych musi się liczyć z tymi prawami. (Chcąc zdobyć cnotę wstrzemięźliwości, albo oderwać się od świata, nie mogą zaprzestać jedzenia i picia.)⁶

a) Zasadnicza. (Żądanie działania, które jest wykluczone przez samą strukturę świata.) —

Jeżeli wszelkie postępowanie ludzkie jest zawsze egoistyczne i nie może być inne, to daremnie jest stawiać normę: postępuj bezinteresownie.

Jeżeli jest zawsze niezależne od wskazań rozumu i nie może być racjonalne, to daremnie jest stawiać normę: kieruj się rozumem.

Jeżeli wzgląd na wartość moralną czynu nigdy nie może być motywem (scil. skutecznym), to daremnie żądać kierowania się tym motywem.

⁴ Tu dobrych przykładów raczej nie ma. (Czarownicy.)

⁵ To do przedmiotu (jest nim partner seksualny).

⁶ To do działania.

Jeżeli panuje powszechny determinizm, to daremnie żądać od człowieka, by dążył do wolności w sensie wyłamania się spod determinacji swych czynów.

(Oczywiście nie miałyby sensu również zakazywać tych rzeczy, ponieważ są one i tak niemożliwe.)

- b) Niemożliwość ze strony adresata lub *in situ*atione, niewykonalność. (Żądanie działania, które dla adresata jest niewykonalne; niewydolność podmiotu.) —

Tu wchodzi w grę liczne normy doktryn rygorystycznych, ascetycznych; w szczególności także etyki ewangelicznej.

Realność takich norm jak „kochajcie nieprzyjaciół wasze”, „nadstawiajcie drugi policzek”, „wstrzymajcie się całkowicie od obcowania płciowego” zależy od tego, czy się te zachowania uważa za możliwe dla człowieka. — Tu pewne zastrzeżenie: w etyce stawia się nieraz normę jako nie w pełni realną, tzn. jako stawiającą pewien ideał, którego pełnego osiągnięcia normodawca się nie spodziewa, ale liczy na dążenie ku niemu (i zbliżenie) i wielką jego wartość doskonalącą. Ale ta niewykonalność, nie przeszkadzając ustanowieniu normy, odbija się jednak na sposobie jej rozumienia: jako raczej nakierowującej niż imperatywnej; na jej mocy.

- F) W sumie więc: etyka, jako system norm, jest w swej materii wyznaczana (ograniczana?) tym, jakie w naszym obrazie świata znajdujemy podmioty działania etycznego, jakie formy (rodzaje, odmiany) tego działania, jakie możliwe jego przedmioty. (I ostatecznie: gdyby nie było obrazu świata w ogóle [czysta fantasmagoria], nie byłoby i etyki.)

IV. KIERUNKOWOŚĆ OCEN I NORM

- A) Przechodzimy do kierunkowości, o której była już mowa. Rzecz jasna, że o tę właśnie kierunkowość w etyce chodzi przede wszystkim, że systemy etyki różnią się tym, co chwala lub gania, nakazują lub zakazują. Kierunkowość, to w zdaniach oceniających, często właśnie to, co nazywa się skrótowo „oceną” (czy normą? — chyba nie), oceną mianowicie czegoś jako dobrego i złego. (Także są jakby dwa znaczenia wyrazu *ocena*: 1) całe zdanie oceniające ze wszystkimi jego elementami; 2) sam zawarty w nim element pozytywności lub negatywności, przechylenie się na rzecz określenia rzeczy jako dodatnio lub ujemnie wartościowej.)
- B) Powstaje więc teraz kwestia, czy w tym najważniejszym swym

elemencie, w swojej kierunkowości, oceny i normy zależne są od obrazu świata.

V. NAIWNE PRZEKONANIA O ZALEŻNOŚCI KIERUNKOWOŚCI ETYKI OD OBRAZU ŚWIATA

- 1) Życie bieżące i historia etyki obfitują w przykłady bardzo naiwnych przekonań o zależności kierunkowości ocen i norm etycznych od obrazu świata i prób bezpośredniego, naiwnego uzasadniania tej kierunkowości tym, jak to na świecie jest faktycznie.
- 2) Tak np. uzasadnia się pewne normy naśladowaniem natury. Jeśli natura tak robi, to i my tak róbmy. (Epikurejczycy, — Cynceron, — Struve?). Np. co do życia seksualnego: ptaszki tak się swobodnie kochają, więc i my też... Albo co do doboru naturalnego i utrzymywania się przy życiu najzdarniejszych: tak gospodaruje istotami natura, to my ludzie też tak (sobą) gospodarujemy.
Albo znowuż: stwarza się zasadę: iść w kierunku dziejów, czy to kosmosu, czy ludzkich. (Zakładając, że się go zna.) Konstruuje się całe wielkie systemy zakładające, że kierunek dziejów ma moc normatywną i że jest obowiązkiem w niego się włączać.
- 3) Otóż: to działa często b. sugestywnie, ale jest absolutnie bez żadnego znaczenia (myślowego). Nie ma najmniejszej racji, byśmy mieli raczej naśladować naturę (i włączać się w jej przebiegi) niż się jej przeciwstawiać. (Th. Huxley, przyrodnik (sprawdzić!) zaznaczył to: może człowiek jest powołany, by się przeciwstawić naturze? — Ewent. także Vercors.) — Tak samo co do kierunku dziejów. I trzeźwi myśliciele to widzieli. Jeżeli się mówi: „proletariat na pewno zwycięży, więc trzeba iść z proletariatem”, to to jest wyrachowanie, ale to nie żadna norma etyczna. Etyka może nakazywać właśnie przeciwstawianie się dziejom.
- 4) Takie więc sposoby myślenia trzeba odrzucić i zbadać kwestię poważnie. (Zacznijmy od ocen.)

VI. ZALEŻNOŚĆ KIERUNKOWOŚCI OCENY OD PRZEKONAŃ DOTYCZĄCYCH PRZEDMIOTU OCENIANEGO

- A) O ile ocena jest podstawowa, jest oceną przedmiotu „jako takiego”, samego w sobie, a nie jako środka itp., kierunkowość

jej jest oczywiście zależna od tego, jak sobie przedstawiamy oceniany przedmiot. Zależnie od tego, jak przedmiot widzimy, inaczej go oceniamy. Ten sam charakter oceniamy inaczej zależnie od tego, jakieśmy w nim odkryli aspekty. Dlatego oceniamy tak a tak, że widzimy tak a tak. To jest proste i nie wymaga wyjaśnień. Dlatego oceniamy dodatnio akt odwagi, żeśmy go poznali jako akt odwagi; dlatego oceniamy w jakimś stopniu dodatnio charakter człowieka odważnego, żeśmy w nim odkryli element odwagi. Że ocena poprawnie wydana jest zależna od poznania przedmiotu ocenianego, to jasne, i tu nie może być problemu.

Henryk Elzenberg

SPÓR O ZALEŻNOŚĆ ETYKI OD RELIGII

WSTĘP

- a) Temat jest aktualny.
- b) Ale ja go wziąłem nie dla aktualności.
- c) Jest to boczny pęd od tematu: „zależność i niezależność etyki od obrazu świata”.
- d) Mianowicie stwierdziłem, że zagadnienie zależności lub niezależności od religii nie mieści się całe w zagadnieniu jej zależności lub niezależności od obrazu świata. (Są pewne sytuacje, które przy szerokim rozumieniu zwrotu: „zależność od obrazu świata”, mogą się w tamtej kwestii mieścić, ale są jednak na tyle specyficzne, że warto je wyodrębnić.) Pewne domniemane (sporne) zależności etyki od religii nie są po prostu, — albo bezpośrednio, albo wyłącznie — zależnościami od religijnego obrazu świata, ale od czego innego w religii.
- e) Te więc postanowiłem potraktować osobno, wyłączając zależności od obrazu świata, i daję fragment, ale istotny.
- f) Problemy. (To nie jest plan referatu!) — Punkt pierwszy: na jakie różne sposoby ową zależność etyki od religii można rozumieć, i jakie rozumienia są właściwe a jakie opaczne, — ewent. bardziej lub mniej istotne.¹ Punkt drugi: czy jakaś istotna zależność etyki od religii jest w ogóle możliwa (i czy zdarza się, że zachodzi faktycznie). Punkt trzeci: czy uzależnianie etyki od religii jest z jakichkolwiek względów niezbędne, — ewentualnie czy etykę w jakiś sposób „umacnia”. (Czy bez religii nie ma w ogóle etyki, ewent. tylko jakaś słaba i chwiejna.)

¹ „Zależność” można rozumieć dwojako: 1) znaczenie słabsze: wpływ religii na etykę; 2) znaczenie mocne: niezbędność religii dla etyki. Wpływ religii na etykę jest faktem niespornym; przedmiotem sporu jest niezbędność religii dla etyki.

I. ZALEŻNOŚĆ POSTĘPOWANIA FAKTYCZNIE ZGODNEGO Z WYMAGANIAMI ETYKI, OBOWIĄZUJĄCEJ W DANYM SPOŁECZEŃSTWIE, OD SANKCJI RELIGIJNYCH

- A) Najpospoliej rozumie się przez tę zależność coś, co nią w ogóle nie jest (ewent. tylko z największą biedą może być za nią uznane).
- B) Teza rzeczników zależności. — Twierdzi się mianowicie, że
- 1) postępowanie zgodne z wymaganiami uznawanej w danym społeczeństwie etyki osiąga się w pełni tylko dzięki przekonaniu działających jednostek, że na ich postępowanie są wyznaczone sankcje — nagrody i zwłaszcza kary; i że
 - 2) wobec notorycznej zawodności sankcji ludzkich (społecznych i prawnych) potrzebne jest przekonanie działających o sankcjach dalszych, niechybnych i nieomylnych, o charakterze ponadludzkim. Sankcje te mogą być pomyślane jako doczesne (Stary Testament, Psalmy), ale przeważnie jako pośmiertne. Na Zachodzie są to sankcje ustanowione przez Boga, rozumianego jako Istotą wszechwiedzącą i doskonale sprawiedliwą (więc nic się nie ukryje i wszystko będzie sankcjonowane bezbłędnie); w Indiach częściowo też, głównie jednak są one dane automatycznie jako element bezosobowego moralnego porządku świata (karma).
 - 3) W rezultacie: żeby od ludzi uzyskać postępowanie zgodne z wymaganiami etyki, w danym społeczeństwie obowiązującej, trzeba im wpajać przekonanie o sankcjach religijnych.
- C) Stanowisko przeciwników. — Na to przeciwnicy replikują na dwa sposoby²:
- 1) że jest rzeczą w zasadzie możliwą uzyskać od ludzi postępowanie zgodne z wymaganiami etyki w społeczeństwie obowiązującej — bez wpajania im przekonania o sankcjach religijnych: ludzie bowiem są zdolni czynić dobro dla dobra (albo: działać moralnie dlatego, że moralnie);
 - 2) że postępowanie zgodne z obowiązującą normą etyczną (czyśto „legalistyczne”), o ile jest podyktowane względem na sankcje, jest bez wartości moralnej. (Tu: Shaftesbury i Berkeley; — Kant.)

² I wywiązuje się spór bardzo ważny. Ale spór ten nie dotyczy zależności etyki jako zespołu twierdzeń albo przekonań, tylko postępowania ludzkiego zgodnego z etyką. Przekonania działających pozostają nietknięte przez sankcje. (Spór ten) nie mieści się w ramach problemu „etyki zależnej lub niezależnej” i winien być z rozważań nad nim wyeliminowany. (Można snuć pewne subtelne rozważania, że sankcje jednak mogą w pewnej mierze oddziaływać i na przekonania; ale są to zjawiska skomplikowane a drugorzędne — i niezdrowe — które pomijam.)

D) Co sądzić o tym sporze? —

- 1) Ci, którzy obstają przy potrzebie sankcji, to minimaliści: mało od człowieka oczekują (pod względem bezinteresowności) i mało od niego wymagają (tylko faktycznej zgodności postępowania z normą). Tamci, to maksymaliści i na ogół elitaryści.
- 2) Spór może toczyć się długo, bo dotyczy stanów faktycznych skomplikowanych i trudnych do ujęcia, a nawet przewidywań na przyszłość; powstają problemy takie, jak: skuteczności sankcji religijnych (wziętych czy to absolutnie, czy w porównaniu z czysto ludzkimi), możliwości wychowania ludzi i stworzenia pewnych nawyków zgodnych z wymaganiami etyki obowiązującej itd.
- 3) Grunt jednak, to że cały ten spór musi być uznany albo wprost jako nie dotyczący problemu zależności czy niezależności etyki od religii, — albo dotyczy go przy jakimś b. rozszerzonym pojęciu tej zależności, i nie dotyczy kwestii istotnej. — (Spór nie jest rzeczowy, dotyczy celowości pewnych sposobów określania.)
- 4) Od biedy można powiedzieć tak: chodzi tu o zależność etyki od religii ze względu na siłę motywacyjną norm tej etyki. Ale to ujęcie nie wydaje się szczęśliwe. Bo tu nie siła motywacyjna samych norm etycznych zostaje zwiększona, tylko dołącza się, jako decydujący, motyw obcy, całkowicie pozаетyczny. O ewent. zwiększaniu przez religię siły motywacyjnej samych norm etycznych wypadnie jeszcze wspomnieć niżej. (Etyki mogłoby nie być; sankcje by wystarczyły. — Rodzaj prawa pozytywnego. Etyka byłaby zdegradowana do kodeksu prawnego, głównie karnego.)
- 5) Zupełnie niedobrze Kotarbiński w swoich *Zagadnieniach etyki niezależnej* (*Sprawy sumienia* str. 5) mówi, że etyka „religijnie ugruntowana”, „uzasadnia” swe „hasła” „odwołując się... do życia przyszłego, do pośmiertnego wymiaru nagród i kar”.
Otóż nie: sankcjami nic się nie „uzasadnia”, można nimi tylko popierać pewne żądania.
- 6) Swoje zaprzeczenie, jakoby tu chodziło o zależność etyki od religii, uzasadniam jak następuje:
Kiedy mówimy o czyjejs etyce, mamy na myśli jego przekonania moralne: zespół jego ocen moralnych i uznawanych przez niego norm moralnych; zespół twierdzeń. Otóż te przekonania przy wprowadzeniu sankcji religijnych pozostają nietknięte; o religii nie mówi się tu jako o czyn-

niku wpływającym na te przekonania, tylko jako o sile egzekwującej pewne sposoby postępowania. Tu bowiem wymaga się od człowieka tylko zgodności jego postępowania z pewnymi normami. Nie troszczymy się o to, jakie są jego przekonania. Mogą one być zgodne z treścią etyki w społeczeństwie obowiązującej, a tylko brak danemu człowiekowi siły lub dobrej woli, by do swych przekonań dostosować swoją praktykę; wtedy sankcje służą tylko jako środek przełamania tej jego słabości, dostarczając bodźców w postaci nadziei nagrody albo — zwłaszcza — strachu przed karą. Ale mogą być i niezgodne (a wtedy nie tylko nie mamy uzasadnienia etyki przez religię, ale może być konflikt). Bo wtedy żąda się od człowieka, by działał sprzecznie z własnym przekonaniem etycznym. (Niektórzy mogą uważać, że to jest w porządku; ale w oczach wielu z nas takie żądanie jest wprost niemoralne.) I człowiek postępuje we własnym przekonaniu niemoralnie, by się nie narazić na sankcje niemoralnego bóstwa za postępowanie moralne.

P r z y k ł a d: U wielu ludów, nie tylko pierwotnych, istnieje moralny nakaz zemsty; zemsta jest rzeczą dobrą. Ale oto zjawia się tam nowa religia z nowym Bogiem, który zemstę uznaje za złą, zakazuje jej i zakaz ten obwarowuje sankcjami. Przypuśćmy, że ja tam jestem i przyjąłem tę nową religię i uwierzyłem w tego Boga. Jest jednak zupełnie możliwe, że etykę zachowałem starą i uznaję nakaz zemsty; jeśli teraz nie będę się mścił, to tylko ze strachu przed sankcjami, podporządkowując się w czynach, ale mając nawet z tego powodu wyrzuty sumienia.

Albo sytuacja przeciwna: ktoś doszedł do nowych (twórczych) przekonań etycznych, ale one są sprzeczne z religią panującą i w którą on jeszcze wierzy. Jeśli postąpi zgodnie ze swymi przekonaniem etycznymi, będzie się bał sankcji; jeśli zgodnie z religią, będzie miał wyrzuty sumienia.

- 7) W sumie więc, najprostsze sformułowanie: zależności etyki od religii tu nie ma.

II. ZALEŻNOŚĆ TREŚCI ETYKI OD AUTORYTETU BOSKIEGO

A) Pojęcie tej zależności.

- 1) Najistotniejszą „zależnością etyki od religii” jest zależność treści etyki od pewnych przekonań religijnych. (Nie tylko od przekonań, ale to pomijam). Ktoś dla tego ma takie a takie przekonania etyczne, że ma takie a takie przekona-

nia religijne. Pewna bardzo ważna taka zależność jest ograniczona do religii teistycznych. Ale ponieważ na Zachodzie religie są teistyczne i ponieważ wszędzie religie ciążą ku teizmowi, więc to jest ważne. Chodzi o zależność treści etyki od autorytetu boskiego.

- 2) Ściślej: zależność etyki od religii polega tu na tym, że motywem czyjegoś uznawania pewnych ocen i norm etycznych jest jego przekonanie, że pochodzą one od Boga.
- 3) Owo „pochodzenie od Boga” można rozumieć na dwa sposoby:

- a) Bóg, jako Istota wszechwiedząca, wie w pełni, co jest złe a co dobre, co powinno a co przeciwpowinno; nasza wiedza jest omylna; więc jeżeli stwierdzamy różnicę między naszym przekonaniem etycznym a tym, które przypisujemy Bogu, powinniśmy swoje porzucić i podporządkować się; bo mogą być tylko mylne. (Jeżeliśmy nie mieli żadnych, to przyjąć te.)

„Autorytet” boski polega tu na tym, że Bóg jest mistrzem, którego pouczenia przyjmujemy jako nieomyłne.

- b) Bóg aktem swojej woli ustanawia różnicę między dobrem i złem, tym co powinno i co przeciwpowinno. Ściślej zapewne: ustanawia pewne nakazy i zakazy, i te dają początek dobru i powinności. (Tak u Dunsza Szkota.) W przeciętnej świadomości religijnej tak wyraźne stawianie sprawy w ten sposób jest, zdaje się, rzadkie. A. A. Stephenson (*Observer* 27.X.1957): „Wrong conduct is forbidden by God because it is evil; it is not (normally) evil because forbidden”. Jednak nie jest prawdą, że w tej sytuacji nie może być — prócz liczenia się z sankcją — innego motywu podporządkowania się. Bo Boga uważa wyznawca za doskonałego (w tej sytuacji: nie w sensie moralnym oczywiście, ale są inne doskonałości), a przez to zasługującego na cześć i miłość; tę cześć i miłość okazujemy m.in. stosując się do norm przez niego ustanowionych. — Tutaj Bóg jest prawodawcą (lepiej: normodawcą), którego woli uważamy za słuszne podporządkować się. Ewentualne swoje przekonania odmienne porzucamy nie jako fałszywe, ale składając je niejako „w ofierze Bogu”.

- B) Czy zależność tego typu jest psychologicznie możliwa? (I czy się zdarza, czy zachodzi czasem faktycznie?)

- 1) Pytanie to jest realne, bo:

- a) można wyrazić powątpiewanie zasadnicze w taką możliwość porzucenia swoich przekonań nie dla jakichś racyj

- (czy wpływów innych łatwo zrozumiałych), ale z tych względów tu wymienionych;
- b) patrząc historycznie i społecznie, mówi się nieraz, że etyka rozwija się (w zasadniczej swej treści) w pełnej niezależności od religii i że to raczej nasze przekonania *ex post* przypisujemy Bogu lub bogom. (Grecja.)
- 2) Otóż wydaje się, że tak. Już w stosunkach czysto ludzkich zdarza się, że jeżeli uznajemy kogoś za mistrza i czujemy do niego wielkie zaufanie i miłość, to jesteśmy gotowi przyjąć jego jakieś oceny i normy — czy to tam, gdzieśmy nic sobie na dany temat nie myśleli, czy nawet tam, gdzieśmy myśleli inaczej: zaufanie i miłość działają silniej niż nasze własne (intuicje). Jest rzeczą jasną, że jeśli mistrzem jest Bóg, w którego się silnie wierzy, to szanse po temu są jeszcze większe: toteż nawróceniom towarzyszy przeważnie jakaś zmiana etyki. (To nie stanowi dowodu samo przez się. Przekonania ludzkie zmieniają nie tylko pod wpływem *racyj*; także interesów, uczuć, nastrojów; może być i ten wpływ.) Łatwiej jest oczywiście, jeżeli się rozumie Boga jako mistrza, który wie lepiej od nas; trudniej, gdy jako normodawcę; ale i to jest możliwe.

III. INNE ZALEŻNOŚCI ZWIĄZANE Z AUTORYTETEM BOSKIM

- A) Uwzględniliśmy tylko wypadki, gdy człowiek — zanim się dowiedział, że dana ocena lub norma pochodzi od Boga — albo nie miał żadnych w danej kwestii przekonań etycznych, albo miał przeciwnie. Ale co, jeżeli to samo przekonanie miałem już przedtem?
- B) Jasne, że wtedy na treść etyki czynnik religijny nie wpływa. (Treść mojego przekonania etycznego — mojej etyki na danym punkcie — pozostaje niezmienniona, i nie można mówić o wpływie religii na treść etyki.)
- C) Ale może być jednak pewien wpływ inny.
- 1) Pod względem umocnienia przekonania. Dotychczas było ono oparte:
 albo (przeważnie) na biernym przyjęciu ocen i norm otoczenia (scil. szerszego, — społeczności);
 albo (rzadziej, — u indywidualności etycznych) na intuicjach etycznych własnych: tak to widzę i nie mogę inaczej. Jedno i drugie oparcie może się ewentualnie (nie musi) okazać nie dość silne. Przy biernym przyjęciu nie ma w ogóle żadnych poważnych podstaw. Oddziaływanie społeczne odbywa się przeważnie w atmosferze automatyzmu i bezmyśl-

ności: wpływ przez zanurzenie i nasiąkanie. — Zaś intuicja etyczna podlega ostrej krytyce subiektywizmu i sceptycyzmu etycznego. Socjologowie, psychologowie, nawet fizjologowie tłumaczą mi moje intuicje jako zdeterminowane, a tym samym poznawczo bezwartościowe.

W obu wypadkach przekonanie o boskim pochodzeniu kładzie kres wątpliwościom, umacnia przekonanie raz na zawsze. (Tak, gdy Bóg jest mistrzem. Gdy normodawcą, sprawa przesunięta na inny teren: decyzja posłuchu. Ale ta decyzja może być chwiejna.)

- 2) Pod względem czegoś, co można nazwać tylko nieco mgliście uświęceniem normy albo oceny. Jako pochodząca od Boga nabiera ona charakteru „świętości”. Jest to coś tajemniczego i trudnego do określenia; są to rzeczy b. subtelne, o których mogę tu tylko wspomnieć. Ta osobliwa cecha „świętości” związana z Bogiem rozlewa się na treść etyki, „ureligijnia” ją. — I dzięki temu etyka staje się niejako jeszcze bardziej obowiązująca (albo: zwiększa się siła motywacyjna). Różnica dobrze się unaocznia przy ocenie uchybień moralnych: to co było po prostu „winą” albo „wykroczeniem” moralnym staje się „grzechem”. Albo jeszcze taka ilustracja. Znana jest różnica między oceną zwykłego kłamstwa a oceną krzywoprzysięstwa (gdzie kłamca powołuje się na Boga). Otóż można by teraz powiedzieć: przy ureligijnieniu etyki wszystkie uchybienia mają się do uchybień w etyce pozareligijnej jak krzywoprzysięstwo ma się do kłamstwa zwykłego.
- 3) Tak więc, obok zależności treściowej, możliwa jest pewna zależność etyki od religii (od autorytetu boskiego) ze względu na siłę przekonań i na natężenie charakteru obowiązującego (ewent. siłę motywacyjną).

IV. CZY UZALEŻNIENIE ETYKI OD RELIGII (OD AUTORYTETU BOSKIEGO) JEST NIEZBĘDNE?

- A) Wyznawcy jednak religii teistycznych idą (przeważnie) dalej i twierdzą, że takie uzależnienie etyki od religii jest z takich czy innych względów niezbędne. Występuje to, jak się zdaje, w kilku odmianach:
- B) Rzekoma niezbędność oparcia o autorytet boski ze względu na siłę przekonań, moc obowiązującą (albo siłę motywacyjną). Mówiliśmy o zwiększaniu przez religię siły naszych przekonań etycznych (oraz mocy obowiązującej norm; wraz, ewentualnie,

z ich siłą motywacyjną). Otóż może ktoś twierdzić, że to wszystko jest bez oparcia o autorytet boski tak małe, że na taką areli-gijną etykę nie można liczyć w praktyce. (Niezbędność oparcia religijnego dla etyki byłaby więc niezbędną ze względu na skuteczność.)

Ten jednak wzgląd, o ile wiem, rzadko jest wysuwany; zwolen-nicy religijnego oparcia są zafascynowani myślą o sankcji. Obserwacja faktów niewiele tu mówi za, ani przeciw. Ponadto można powiedzieć, że etyka głęboko przemyślana i przeżyta zdolna jest czasem nabrać owego charakteru świętości, wytworzyć niejako własną religijność, wyłaniać ją z siebie; staje się religią sama.

C) Niezbędność ze względu na uzasadnienie.

1) Głównie jednak: uważa się często, że powołanie się na Boga (czy to jego wszechwiedzę czy jego wolę) to jedyny sposób uzasadnienia etyki. Tak czynią często ludzie reli-gijni, by wykazać, że religia jest niezbędna; tak czynią często antyreligijni immoralisci, by odebrać etyce (przynajmniej tej „absolutnej”, absolutnie obowiązującej) jedyną jej, w ich mniemaniu, podporę, i etykę czy to zrelatywizować, czy zsubiektywizować, czy przekreślić zupełnie. Wyznawca religii pozytywnej spotyka się tu ze sceptykiem czy subiektywistą czy nihilistą etycznym. Przykład, gdy Sartre (w *L'Existentialisme est un humanisme*) cytuje Dostojewskiego: „Gdyby nie było Boga, wszystko byłoby dozwolone”.

2) Rozumowanie jest tu zapewne takie:

(1) bierze się dosłownie określenie „nakaz” i „zakaz” stosowane do norm etycznych; ale nakazy i zakazy muszą oczywiście być czyjeś; więc musi być rozkazodawca, a ten rozkazodawca musi mieć jakieś cechy wywyższające go bardzo silnie ponad adresatów normy, czyli ludzi.³

³ Niezbędność ze względu na zrozumienie powinności.

- 1) Ujęcie wyjątkowo prostackie; ale że spotykane, więc trzeba je omówić.
 - 2) Normy są często nazywane „nakazami” i „zakazami”. Faktycznie normy stwierdzają powinność; ale to jest pojęcie dla większości niezrozumiałe (o ile je oderwać od jakichś rozkazów), z którym większość ludzi nie wie, co począć. Dla wielu wobec tego jedynym wyjściem jest zinterpretowanie norm jako rzeczowych (dosłownie) nakazów i zakazów, — a więc czyichś, przez kogoś wydanych. Ale to nie są nakazy i zakazy ludzkie; a że z różnych względów rozkazodawcy musimy wtedy przypisać cechy nadludzkie, więc zupełnie naturalnie ten rozkazodawca staje się Bogiem.
- Argument polega tu na tym, że argumentujący bierze ten cały tok myśli na swój rachunek: nie ma normy bez rozkazu; nie ma rozkazu bez rozkazodawcy; rozkazodawcą może być tylko Bóg. Zatem normy etyczne są stanowione przez Boga.

- (2) Nieco mniej prostacko: intuicje etyczne nie tylko podlegają krytyce, ale są całkowicie chwiejne (u jednego) i rozbieżne; aby rozsądzić ostatecznie, trzeba założyć kogoś nieomylnego w swej wiedzy albo stanowiącego arbitralnie i uprawnionego do posłuchu; takim kimś jest Bóg. — Być może akcent jest tu położony na rozbieżność, a Bóg odgrywa tu rolę rozjemcy.
- (3) Otóż: co do dosłownego brania „nakazów” i „zakazów”, to jest nieporozumienie oczywiste; to są metafory.
- (4) Co do całkowitej chwiejności intuicji etycznych, to to nieprawda faktyczna. Oczywiście, u wielu ludzi tak jest. Ale ostatecznym fundamentem etyk są intuicje niektórych ludzi — czasem niezachwiane jak mur, czasem podlegające rozwojowi, co i etykę czyni czymś niezupełnie zafiksowanym; ale ten brak zupełnego zafiksowania nie musi być odczuty jako brak. (I dodatkowo: Proces oddziaływania religii na etykę, jak opisany wyżej, jest możliwy; ale kto wie, czy normalniejszy nie jest proces od etyki ku religii: apostoł etyczny wierzy jak mur w swoje intuicje etyczne i dlatego, że w nie wierzy tak wyjątkowo silnie, przypisuje swe oceny i normy Bogu jako najwyższemu autorytetowi. (Mahomet.)
- (5) Pozostaje sprawa rozbieżności. Istotnie, jeżeli wierzą, że pewne oceny i normy są przez Boga uznane za słuszne, a inne z nimi niezgodne nie są, to jest to racja, żeby za nimi się wypowiedzieć; a jeżeli pewne normy są przez Boga stanowione a inne nie, to dostarcza to pewnego motywu wyboru.
- (6) Natomiast uzasadnienia ostatecznego odwołanie się do Boga nie daje nigdy. Bo:
 - a) Jeżeli Bóg ocenia tak, jak ocenia, ponieważ wie, co jest dobre a co złe, to wynika stąd, że dana rzecz jest dobra i zła niezależnie od tego, czy jest jako taka rozpoznana przez Boga; tzn. że oceny i normy są ważne same przez siebie i nie potrzebują być uzasadniane przez odwoływanie się do Boga.

3) Nb: widać, że tu się staje nie na stanowisku Boga mistrza, ale Boga samowolnego prawodawcy.

4) Powiedziałem, że to jest prostackie. Bo:

- a) Pojęcie powinności trzeba i można zinterpretować w jego specyficzności, nie uciekając się do pojęcia rozkazu.
- b) Nakaz stwarza pewne motywy działania. Ale żaden nakaz sam z siebie nie stwarza powinności, choćby sankcje były najsrozsze albo rozkazodawca najdosłowniejszy.

- b) Jeżeli Bóg nakazuje coś lub zakazuje aktem swej wolnej woli, to stwarza w ten sposób co najwyżej pewien (nieprzymuszający) motyw, by się do tego nakazu lub zakazu zastosować, ale nie stwarza powinności. W żadnym wypadku nie można statuować o b o w i ą z k u, byśmy przez miłość i cześć dla Boga zastosowali się do jego (ocen i) nakazów, zwłaszcza jeżeli nasze własne intuicje są inne.

(To może być ofiarą serca, ale nie obowiązkiem; i żadna frazeologia (teistyczna) na temat tego, cośmy winni Bogu, nie może tego faktu przysłonić. — Kierkegaard: Abraham nie miał absolutnie żadnego obowiązku ofiarować Izaaka, a jeżeli się to zdecydował uczynić, to na mocy rozważań zupełnie innych.)

Żaden nakaz, nawet boski, nie stwarza powinności.

- 3) W sumie: uzasadnienie pierwszego typu nie jest jedynym możliwym; uzasadnienie drugiego typu w ogóle nie istnieje.⁴

D) Niezbędność ze względu na absolutność.

- 1) Natomiast wysuwa się nieraz argument, że powołanie się na Boga jest niezbędne dla nadania etyce charakteru a b s o l u t n e g o. Bez niego każda etyka pozostaje tylko względnie obowiązująca. (Jedynym sposobem zapewnienia ocenom i normom charakteru absolutnego jest założyć, że Bóg tak właśnie ocenia i takie właśnie normy ustanawia. (Philip Toynbee.) Jak w dyskusji z Toynbeem powiedział Ayer: w przekonaniu wyznawców religii jedyny sposób upewnienia się, że okrucieństwo jest absolutnie (a nie względnie) złe, to uwierzyć (założyć), że Bóg je potępia. — Wierzący spotyka się tu, w krytyce etyki czysto ludzkiej, z relatywistą etycznym.
- 2) Otóż tak nie jest. Raczej na odwrót. Bo po pierwsze: przeświadczenia etyczne zyskane intuicyjnie prowadzą do ocen absolutnych. Po drugie: powołanie się na autorytet boski nie wprowadza momentu absolutności.

⁴ Uzasadnienie sensu primo: Przekonanie o boskim pochodzeniu ocen i norm jest jedynym wystarczającym motywem dla przekonania (dostatecznie silnego) o ważności (pewnych) ocen i norm. (Etyka jako zespół przekonań, czyjaś etyka.) Uzasadnienie sensu secundo: Twierdzenie o boskim pochodzeniu ocen i norm jest jedyną wystarczającą racją twierdzenia o ważności (pewnych) ocen i norm. (Etyka jako zespół twierdzeń, ewent. zdań.) — Tu zgoda z Kotarbińskim.

Punkty 2–5, to uzasadnienia sensu primo. Punkt 6, to uzasadnienie sensu secundo.

V. ZALEŻNOŚĆ ETYKI OD OBRAZU ŚWIATA OBOWIĄZUJĄCEGO W DANEJ RELIGII

- A) Uwzględniamy tylko zależność etyki jako zespołu twierdzeń lub przekonań.
- B) Powiedziałem, że wyłączam zależność etyki od religijnego obrazu świata; muszę teraz wyjaśnić, o jaką zależność tu chodzi.
- C) Zależność od obrazu świata rozumiem jako zależność logiczną od pewnych twierdzeń dotyczących tego, jaki świat jest. Zależność ta może być dwójaka; oba rodzaje zilustruję przykładami dotyczącymi religijnego obrazu świata:

- 1) Obraz świata przyjęty w danej religii dostarcza pewnej niezbędnej przesłanki dla pewnych określonych norm danej etyki. —

W buddyzmie przyjmuje się, że świat w samej swojej istocie jest źródłem nieuchronnego cierpienia (bez przeciwwagi) wszystkiego, co na nim przebywa. To jest element buddyjskiego obrazu świata. Jeżeli teraz dodamy drugą przesłankę — wartościującą — w postaci twierdzenia, że cierpienie jest złem, to wyniknie z tego norma etyczna, w buddyzmie naczelną, że należy dążyć do wyzwolenia się od świata, do wyjścia ze świata.

- 2) Od obrazu świata zależy wstawienie lub niewstawienie do etyki norm dotyczących pewnych spraw. —

Jeżeli w jakiejś religii przyjmuje się istnienie Boga, to jest to kapitalny element „obrazu świata”. Z przyjęcia tego twierdzenia wynika bezpośrednio (bez dalszych przesłanek? ⁵⁾) potrzeba wstawienia do naszej etyki norm regulujących nasz stosunek (nasze obowiązki) wobec Boga. Jeżeli się Boga nie przyjmuje, to cały ten dział etyki odpada. —

Religia ma tu więc wpływ ogromny, a jest to wpływ jej obrazu świata.

- D) Tego rodzaju wypadki nie są specyficzne dla stosunku etyki do religii, i mieszczą się w ramach problemu „zależność czy niezależność etyki od obrazu świata”; religijny charakter tego obrazu nie ma wpływu na sytuację logiczną; dlatego wypadki te tu pominię.

Natomiast w religiach teistycznych — które nas szczególnie interesują — zachodzi jeszcze inna sytuacja, specjalna: zależności etyki (w jej treści) od autorytetu boskiego. To znaczy: przyjmuje się jakąś (ocenę lub) normę etyczną nie dlatego, że ona wy-

⁵ Jest jakaś przesłanka! (Każda dziedzina stosunków winna być unormowana etycznie.)

nika z jakichś twierdzeń o świecie jako przesłanek, ale że słuszość jej jest nam niejako zagwarantowana przez Boga.

Ani dany element etyki ani sąd stwierdzający potrzebę wstawienia pewnych elementów do etyki nie są w stosunku wynikania do jakichś twierdzeń o świecie, ale są przyjęte ze względu na swoją zgodność z normami (elementami etyki) ustalonymi przez Boga. Elementy naszej etyki nie są przez nas wysnute z naszego obrazu świata, ale są przejęte od Boga, — stanowią powtórzenie elementów jego etyki.

W sferze wpływów religii chrześcijańskich zagadnienie zależności etyki od religii koncentruje się wyraźnie wokół tej sprawy.

Henryk Elzenberg

JAK ZALETY MORALNE STAJĄ SIĘ WYSTĘPKAMI

MEDYCyna A SPOŁECZEŃSTWO

Zacznijmy od wyodrębnienia trzech zespołów — problemów * Każdy z nich jest tak pilny, iż powinien niepokoić — i faktycznie niepokoi — lekarskie sumienia. Nie tylko lekarskie zresztą. Rozważmy najpierw takie problemy, jak: czy przerywanie ciąży winno być legalne? Czy jest to w ogóle moralne? Czy doświadczający skrajnego bólu winni mieć prawo dysponowania swoim własnym życiem? Czy lekarz powinien mieć prawo decydowania o życiu pacjentów z nieuleczalnym rakiem, pogrążonych w skrajnym bólu?

Rozważmy, po drugie: czy lekarz winien być zobowiązany oznajmić pacjentowi, że umiera? Czy lekarz winien być zobowiązany przedstawić pacjentowi prawdziwą diagnozę jego stanu? Czy szpital powinien być zobowiązany do corocznego publikowania procentu operacji, w których usunięty organ okazał się w rezultacie nieuszkodzony i zdrowy?

Po trzecie, rozważmy odmienne nieco problemy typu: co usprawiedliwia płacenie tak wysokich wynagrodzeń lekarzom i chirurgom amerykańskim w porównaniu z wynagrodzeniem ich kolegów w innych krajach, w sytuacji kiedy w USA współczynniki śmiertelności niemowląt są wyższe, a spodziewana dalsza długość życia mężczyzny w wieku 45 lat jest niższa, niż w innych krajach? Czy podaż opieki medycznej winna podlegać prawom wolnorynkowej ekonomii? Czy powinno obowiązywać tylko jedno kryterium dostępności opieki lekarskiej? Jak zatem środki powinny być rozdysponowane pomiędzy różne potrzeby?

Pierwszy zespół problemów dotyczy związku praktyki lekarskiej

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na konferencji zorganizowanej przez University of Texas Medical School w Galveston (USA) w 1974 roku. Przekładu dokonano na podstawie tekstu zamieszczonego w: *Encounter* nr 7/1975. Autor jest profesorem filozofii w University of Boston.

z dobrem, jakim jest ochrona ludzkiego życia. Drugi dotyczy związku tej praktyki z dobrami takimi jak zaufanie i prawdomówność. Trzeci dotyczy związku praktyki lekarskiej z dobrem, jakim jest sprawiedliwość. Wszystkie powyższe problemy są nieustannie przedmiotem toczącej się debaty moralnej. Zamierzam dowodzić, że nie istnieje żadna racjonalna metoda rozstrzygnięcia tych problemów, i że jest to raczej rezultatem wyjątkowego charakteru debaty moralnej w liberalnej, świeckiej, pluralistycznej kulturze, niż rezultatem szczególnego charakteru tych problemów, lub jakiejś ogólnej właściwości w dziedzinie moralności.

Jednym ze sposobów podejścia do tego tematu jest podanie przykładów wzajemnie sprzecznych rozumowań w obrębie każdej grupy wspomnianych tu problemów:

1a. Nie mogę pragnąć, aby moja matka przerwała ciążę, w wyniku której przyszedłem na świat, z wyjątkiem być może sytuacji, kiedy byłoby rzeczą pewną, że embriion jest martwy lub poważnie uszkodzony. Ale jeżeli nie mogę tego pragnąć w swoim własnym wypadku, to jak, nie popadając w sprzeczność, mogę odmawiać innemu prawa do życia, którego domagam się dla siebie? Powinno albo odrzucić tak zwaną Złotą Zasadę, albo odmówić matce prawa do przerwania ciąży.

1b. Każdy ma pewne prawa w stosunku do własnego ciała. Aby ustanowić takie prawa musimy jedynie okazać, iż nie można dowieść, że ktokolwiek inny ma prawo ingerować w spełnianie naszych pragnień w stosunku do naszego własnego ciała. Wynika z tego, że w razie, kiedy embriion stanowi w zasadzie część organizmu matki ma ona prawo podjąć nieprzymuszoną decyzję, czy będzie chciała przerwać ciążę, czy też nie. Ponieważ miałyby do tego prawo moralne, powinna je też mieć z punktu widzenia prawa.

2a. Lekarz winien decydować, czy powiedzieć ciężko choremu lub umierającemu pacjentowi prawdę o jego stanie zwracając uwagę na konsekwencje, jakie w tym szczególnym przypadku podanie lub zatajenie informacji wywrze na tym konkretnym pacjencie. Jeżeli podanie prawdy polepszy stan jego zdrowia lub przyczyni się do jego szczęścia, to należy powiedzieć prawdę, a jeżeli nie, to nie należy mówić prawdy.

2b. Moralne poważanie jednostki oznacza branie pod uwagę jej godności, nie zaś jej szczęścia. Pozbawienie człowieka prawdy o jego chorobie lub śmierci oznacza pozbawienie go jego godności. W szczególności każdy człowiek tylko wtedy może mieć szacunek dla samego siebie, kiedy staje twarzą w twarz wobec faktu swojej własnej śmierci. Zatem pozbawianie pacjentów prawdy o nich samych oznacza wyrządzanie im krzywdy, która narusza ich status jako jednostek ludzkich.

3a. Sprawiedliwość wymaga, aby każdy obywatel mógł mieć, tak dalece jak to jest możliwe, równe szanse rozwijania swych talentów i innych potencjalnych możliwości. Dobre zdrowie jest warunkiem takiego rozwoju. Dlatego też każdy obywatel powinien mieć równe prawa, tak dalece jak to jest możliwe, w dostępie do środków gwarantujących dobre zdrowie. Dlatego też sprawiedliwość wymaga, by istniała ogólnodostępna służba zdrowia finansowana z podatków bez sektora prywatnej praktyki lekarskiej.

3b. Każdy ma prawo ponosić ryzyko tylko takich zobowiązań, które sam wybiera, mieć swobodę zawierania tylko takich umów, których sobie życzy. Zatem każdy lekarz musi mieć swobodę akceptacji lub nieakceptacji pacjenta oraz praktykowania na warunkach, które wybiera. Jeżeli inni nie życzą sobie mieć z nim do czynienia, jest to ich wolny wybór. Wolność wymaga swobody w zawieraniu umów. Wolność umowy wymaga by medycyna była sprawą prywatnej praktyki.

Chcę poczynić dwie uwagi o tych sześciu rozumowaniach. Po pierwsze, dobra których każde z tych rozumowań usiłuje bronić są niewspółmierne z dobrami, które przywoływane są w co najmniej kilku innych rozumowaniach. Każde z tych rozumowań wie dzie zasadnie od przesłanek do wniosku. Ale przesłanki są w poszczególnych rozumowaniach tak niezależne od siebie, że ci, którzy akceptują przesłanki konkurencyjnego rozumowania nie dzielą wspólnej postawy moralnej ze swymi oponentami. Dlatego też określony zbiór przesłanek wiedzie do określonego wniosku, ale nie istnieje żadne rozumowanie, żadne kryterium, żadna racjonalna procedura wyboru pomiędzy konkurencyjnymi, wykluczającymi się wzajem wnioskami.

Okazuje się zatem, że musimy dokonać nieracjonalnego wyboru pomiędzy alternatywnymi stanowiskami, gdy chodzi o nasz własny sąd moralny w każdej z tych spraw i uciec się do nieracjonalnej perswazji, jeśli mamy wpływać na wybory dokonywane przez innych.

Co stawia nas w takiej sytuacji?

Jedna z typowych odpowiedzi głosi, że wypływa to z istoty moralności jako takiej. Stanowisko C. L. Stevensona z *Etyki i języka* zasadza się na nierozstrzygalności racjonalnej sporów w dziedzinie etyki. Filozofia moralna Jean-Paul Sartre'a — przynajmniej w jednej z wersji — ustawicznie czyni arbitralny wybór podstawą sądu moralnego. Jeżeli ci filozofowie (oraz inni, których stanowisko jest podobne) mają rację, miejsce arbitralnego wyboru i nierozstrzygalności sporów w dziedzinie moralności będzie takie samo, niezależnie od czasu i przestrzeni, niezależnie od różnic pomiędzy

rozmaitymi porządkami społecznymi i kulturalnymi. Ale czy jest tak naprawdę?

W charakterze wstępu poprzedzającego postawienie tego pytania i próbę odpowiedzi na nie warto przyjrzeć się zapleczu historycznemu obecnej sytuacji.

Po pierwsze, powinniśmy zauważyć, że historyczne pochodzenie tych sześciu argumentów, które przytoczyłem wyżej jest bardzo różne. Jeśli chodzi o ich filozoficzny rodowód, to pierwszy ma swe najbliższe źródło w myśli kantowskiej, a odległe korzenie w chrześcijaństwie; drugi w myśli Jeffersona, Robespierre'a i Rousseau; trzeci w benthamowskim utylitaryzmie; czwarty u Hegla i Kanta; piąty u T. H. Greena i Rousseau, a szósty u Adama Smitha i Johna Locke'a. Ale, naturalnie, rodowód przesłanek tych sześciu rozumowań sięga daleko wstecz poza ścisłe filozoficzne teksty, a w istocie bardzo daleko poza jakiegokolwiek istniejące teksty.

Przynajmniej niektóre z tych przesłanek ożywiały różnorodne typy społecznych i moralnych działań, i jako takie określały po części kulturę, które są moralnymi i intelektualnymi antenatami naszej kultury. Ale podówczas były one częściami całości, były uporządkowane wedle pewnych całościowych schematów moralnych, które tworzyły wizję prawdziwego powołania człowieka oraz określały stosunek istoty człowieka do jego empirycznej natury. Milczącym założeniem świeckiej, liberalnej, pluralistycznej tj. współczesnej nam kultury jest to, że dla racjonalnego człowieka żadna taka wizja nie jest dostępna, ponieważ nie jesteśmy w posiadaniu żadnego dającego się racjonalnie obronić podjęcia prawdziwego powołania człowieka lub prawdziwej istoty natury ludzkiej.

W konsekwencji to, co dziedziczymy spośród różnych pasm naszej przeszłości jest zbiorem fragmentów, zbiorem moralnych przesłań wyrwanych z kontekstu, w którym niegdyś były w zrozumiałym sposób zdomowione, szczątkami, które można wykorzystać w różnorodnych tezach moralnych czynionych z różnych etycznych punktów widzenia. To właśnie sprawia, że rozumowania etyczne zdają się składać ze spięć nagiego twierdzenia z kontr-twierdzeniem naznaczonych czymś, co jest jedynie pozorem rozumowania — tak, że nieracjonalna perswazja wydaje się być jedynym sposobem zakończenia sporu, a arbitralny wybór jedyną drogą dla jednostki, aby rozstrzygnąć problem na swój własny sposób.

Oznacza to, że wnioski Stevensona czy Sartre'a są raczej wyrazem autentycznego socjologicznego wglądu w los moralności we współczesnej kulturze, niż filozoficznym wglądem w naturę moralności jako takiej. Ale filozoficzne credo Stevensona, Sartre'a, czy Nietzschego dotyczące moralności mogłoby zostać obronione tylko

pod warunkiem, że żadna teza o istocie człowieka i jego prawdziwym powołaniu nie mogłaby zostać uznana za wartość.

Czy oznacza to, że w obecnej sytuacji historycznej jesteśmy skazani na arbitralne, nieracjonalne rozstrzygnięcia problemów moralnych, włącznie z moralnymi problemami praktyki lekarskiej? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie musimy najpierw zbadać, jak ogólny charakter historii moralności w naszej kulturze wpłynął na szczególny charakter etyki lekarskiej.

Można by twierdzić (i często tak twierdzono), że etyka zawodu lekarskiego jest w szczególny sposób autonomiczna. Wolny zawód (profesja) lekarza musiał chronić i przekazywać swoje wartości w wielu bardzo zróżnicowanych kontekstach społecznych: późnośredniowiecznym katolicyzmie, renesansowej Italii, osiemnastowiecznej Francji, dwudziestowiecznej Ameryce. Stanowcze domaganie się by być wolnym zawodem, a nie jedynie fachem (trade), w charakterystyczny sposób pociąga za sobą roszczenie, aby same-mu stać na straży pewnych wartości.

Wartości, do których lekarze uznają się zobligowani w zmieniającym się społecznym i moralnym otoczeniu są co najmniej trojakiiego rodzaju. Bezwarunkowe poświęcanie się ochronie życia i zdrowia; uzasadnienie zaufania żywionego przez pacjenta do lekarza lub chirurga; żądanie autonomii zarówno dla pojedynczego lekarza lub chirurga w wydawaniu sądów, jak i dla zbiorowości lekarzy jako całości w wydawaniu sądów w stosunku do swych członków. Kluczowe pytanie brzmi: czy te moralne zalety mogły przetrwać nie tylko nie naruszone, ale także dostarczyć adekwatnego kryterium etycznego praktyce lekarskiej w kulturze o postępującej dezintegracji funkcjonujących systemów moralności?

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, iż nie jest to niemożliwe. Pewne zalety moralne ucieleśniają pewne dobra, a ich racjonalny wpływ na ludzkość wydaje się być niezależny od historii danej kultury i jej zróżnicowania. Aby zrozumieć, dlaczego może być tak właśnie, muszę przedstawić w bardziej ogólny sposób zalety moralne.

Spółeczeństwa różnią się swoimi zestawami zalet moralnych. Różnice istnieją nie tylko co do tego, które z ludzkich cech winny być uznane za zalety moralne. Istnieją oczywiście także różnice co do kryteriów, dzięki którym można by je uzasadnić. Ateny w piątym wieku są pod wieloma względami różne od dwudziestowiecznej Islandii, Polinezja różni się radykalnie od Pensylwanii. Ale warunkiem wskazania tej prostej prawdy — tak często będącej jedną z przesłanek, z których dedukowano łatwy relatywizm — jest zdolność zidentyfikowania w każdym z tych społeczeństw jednego i tego samego zbioru cech, których brak lub obecność determinują

ocenę człowieka jako człowieka. Gdyby tak nie było, to nie byli byśmy w stanie zrozumieć tych różnych kultur jako różniących się jedna od drugiej ze względu na jedną i tę samą cechę. Postrzeganie różnicy zakłada postrzeganie podobieństwa.

Co zatem czyni zaletę moralną zaletą? Nasz stosunek do innych ludzi określamy, i tylko w ten sposób możemy to robić, odwołując się do pewnych dóbr. A, B, C, i D są przyjaciółmi. D umiera w niejasnych okolicznościach. A odkrywa, jak umarł D i ujawnia prawdę B, kłamiąc natomiast C. C odkrywa to kłamstwo. A nie może zatem dowodzić racjonalnie, że pozostaje w tym samym stosunku przyjaźni zarazem do B i C. Mówiąc prawdę jednemu a kłamiąc drugiemu, częściowo określił różnicę w swoim stosunku do nich. A może naturalnie wyjaśnić tę różnicę na wiele sposobów. Być może usiłował zaoszczędzić C bólu lub, być może, wstydził się ujawnić C istotę swojego odkrycia o D, lub po prostu oszukuje C. Ale istnieje obecnie pewna różnica w jego związkach jako rezultat kłamstwa.

Tak, jak definiujemy nasze związki z innymi, chcąc czy nie chcąc tego, poprzez odwołanie się do norm prawdomówności i zaufania, tak też definiujemy je poprzez odwołanie się do norm sprawiedliwości i odwagi. Jeżeli A, który jest profesorem stawia B i C stopnie, na które zasługują ich prace, natomiast ocenia inaczej D, ponieważ podobają mu się jego niebieskie oczy lub odstręcza go jego łupież, to tym samym zdefiniował swój stosunek do D inaczej, niż wobec reszty członków klasy, niezależnie od tego, czy życzy sobie tego, czy nie.

Sprawiedliwość wymaga, aby traktować innych ze względu na zalety lub zasługi wedle jednolitych, neutralnych norm. Odstępstwo od norm sprawiedliwości w jakimś wypadku definiuje nasz związek z daną osobą jako w pewien sposób szczególny lub różniący.

Z odwagą sprawa ma się nieco inaczej. Obstawiamy przy tym, iż odwaga jest zaletą moralną ze względu na troskę i opiekę, którą darzymy jednostki i zbiorowości. To właśnie sprawia, że odczuwamy potrzebę istnienia takiej zalety moralnej. Jeżeli A powiada, że troszczy się o jakiegoś człowieka, zbiorowość ludzi, czy sprawę, ale nie jest skłonny ryzykować niebezpieczeństwem i własną krzywdą w jego, jej lub jakiejś sprawie, to stawia tym samym pod znakiem zapytania autentyczność swej troski i opieki. Odwaga — zdolność poniesienia ryzyka wystawienia się na niebezpieczeństwo lub krzywdę z własnej strony — gra rolę w ludzkim życiu ze względu na jej związek z troską i opieką. Nie znaczy to, że człowiek nie może troszczyć się autentycznie i być równocześnie tchórzem. Tylko oznacza to, iż człowiek, który troszczy się auten-

tycznie, a nie jest zdolny ryzykować niebezpieczeństwem lub poniesieniem szkody z własnej strony, definiuje siebie, wobec siebie i innych zarazem, jako tchórza.

Przyjmuję zatem, że prawdomówność, sprawiedliwość i odwaga — i może kilka innych — są ludzkimi dobrami, w świetle których musimy określać samych siebie (i innych), niezależnie od tego jaki może być nasz prywatny etyczny punkt widzenia lub jak specyficzny jest kodeks etyczny naszego społeczeństwa. Przyznanie, iż nie jesteśmy w stanie ustrzec się definiowania naszych związków z innymi w terminach tych i podobnych im dóbr doskonale zgadza się z uznaniem, że różne społeczeństwa mają rozmaite kodeksy prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi.

Pietyści luterkańscy wychowywali swoje dzieci w wierze, iż powinno się mówić prawdę zawsze i każdemu, niezależnie od okoliczności i konsekwencji, Kant był jednym z ich dzieci. Przywiązani do tradycji rodzice z plemienia Bantu uczyli swoje dzieci, aby nie mówić prawdy obcym, nieznanym ludziom, ponieważ wierzyli, że mogłoby to uczynić rodzinę podatną na czary. W naszej kulturze wielu z nas uczono nie mówić prawdy starym ciotkom, które zapraszały nas, abyśmy podziwiali ich nowe kapelusze. Każdy z tych odmiennych kodów kulturowych zakłada wszakże uznanie dobra, jakim jest prawdomówność. Taka sama sytuacja ma miejsce w wypadku różnych kodów kulturowych w odniesieniu do sprawiedliwości i odwagi.

Niezwykły charakter tego rodzaju dóbr jest sprawą roli, jaką grają w ludzkim życiu zalety moralne, które je uosabiają, Zalety bycia uczciwym, sprawiedliwym i odważnym. Społeczeństwo, które nie rozpoznaje w nich zalet z pewnością nie ma najogólniejszych cech społeczeństwa ludzkiego. Kiedy napotykamy kulturę taką, jak kultura Ik¹, gdzie nie uznaje się ich, to napotykamy coś, co jest pokrewne hobbsowskiemu stanowi natury, nie zaś ludzkiemu społeczeństwu. Empiryczne potwierdzenie mojej tezy jest wzmocnione przez odkrycie, że Ik'owie mieli niegdyś autentyczne więzi społeczne — a zarazem z nimi uznanie dla tych zalet moralnych — ale utracili je. Byłoby błędem scharakteryzowanie tej katastrofy przez stwierdzenie, że Ik'owie utracili zarazem swe więzi społeczne i uznanie dla najważniejszych zalet moralnych, ponieważ byłoby to ignorowaniem faktu, że mówiąc o zaletach moralnych mówimy właśnie o pewnych kluczowych formach stosunków społecznych. Zalety moralne są fragmentami struktury społecznej, a filozofia moralna i socjologia nie powinny być postrzegane jako odległe od siebie dyscypliny.

¹ Colin Turnbull, *The Mountain People* (1973).

Istnieje pewne napięcie pomiędzy historią moralności naszej kultury, tak jak ją rozumiałem w pierwszej części tego szkicu, a zbiorem zalet moralnych, które właśnie przedstawiłem. Pierwsze zestawienie akcentowało różnicowanie kulturowe i fragmentaryzację. Drugie zaakcentowało niederedukowalny moralny kontekst kultury. Być może pomocne w uniknięciu pojawiającej się niezgodności będzie, jeżeli od razu podkreślę twierdzenie, które już wcześniej poczyniłem oraz, dodatkowo, sformułowanie jeszcze jednego twierdzenia.

Jak już stwierdziłem główne, inwariantne zalety moralne uosabiane są w różnych kulturach poprzez różne kody kulturowe. Fakt, iż są one wspólnie podzielane pozostaje w zgodzie z szerokimi dyskusjami nad kodami kulturowymi, które je uosabiają. Drugie dodatkowe twierdzenie głosi, że główne, inwariantne zalety moralne nigdy nie są same w sobie wystarczające, by ukonstytuować moralność. Aby ukonstytuować moralność będącą w stanie pokierować ludzkim życiem potrzebny jest schemat zalet moralnych, który częściowo zależy od pewnych dodatkowych przekonań dotyczących prawdziwej istoty człowieka i jego prawdziwego powołania. Ale, oczywiście, co do tych spraw, kultury są różnicowane i skłócone.

Aby zrozumieć, jak to się dzieje, weźmy pod uwagę te właściwości, które były uznawane za zalety moralne w pewnych miejscach i okresach, a w innych nie. Oszczędność, pokora, miłosierdzie, szczerość i przyjaźń są nimi właśnie. Aby uznać te właściwości za zalety moralne trzeba odwołać się do pewnych przekonań, które kwitły w jednych kulturach, a w innych nie. Jeżeli wierzymy w tzw. protestancką etykę pracy — pracuj, oszczędzaj, inwestuj (praktykowaną przez weneckich katolików, Żydów hiszpańskich i amerykańskich protestantów, por. Max Weber) — to obecność lub brak oszczędności będzie istotną informacją o jednostce. Jeżeli zgadzamy się, że pewne formy małżeństwa i dziewictwo są wolą Boga, to czystość staje się czymś istotnym. Tylko w świetle takich całościowych interpretacji ludzkiej egzystencji właściwości te okazują się być zaletami moralnymi lub nie.

Dlatego też w różnych kulturach ludzkich standardowa lista zalet moralnych będzie zawierała zawsze pozycje, których status wywodzi się z roli jaką grają one w całości ludzkiego życia. Będzie ona także zawierała pozycje, których status wywodzi się z bardziej zindywidualizowanego zespołu przekonań lub zasad interpretacji, które występują tylko w niektórych (być może tylko w jednej) formach kultury i ładu społecznego. Tym, co nadaje wyjątkowość i niepowtarzalność, a także spójność każdej wizji moralnej jest nie tyle to, jakie pozycje obejmuje specyficzny dla niej zespół zalet

moralnych, ale to jakie kryterium przyjmuje się, by uzasadnić wybór tych właśnie, a nie innych zalet moralnych. Tak oto praktyka i myśl etyczna starożytnych Greków przeniknięta jest pojęciem jednostki ludzkiej jako posiadającej specyficzną naturę, określoną w terminach pracy i celu, co odróżnia jednostki ludzkie od bogów, gęsi lub kamieni. Podobnie, wizja moralna renesansowego człowieka czynu skupia się w pojęciu *virtu*, pewnego wyobrażenia ludzkiej siły i energii. Z kolei purytanie XVI i XVII wieku nadali pewną interpretację danemu przez Boga powołaniu, która z ciężkiej pracy i oszczędności uczyniła zalety moralne.

Tego rodzaju kryterium nie tylko określa, jakie pozycje wciąż są na liście zalet moralnych, ale także jaka jest ich hierarchia ważności. Odwaga uznana jest za cnotę w niemalże wszystkich społeczeństwach, ale zajmuje zupełnie inną pozycję w społeczeństwach heroicznych, których życie opisane jest w *Iliadzie* (lub islandzkich sagach), w porównaniu z jej miejscem w jakimkolwiek kodeksie chrześcijańskim.

Rzecz jasna, tradycyjne dla etyki lekarskiej zalety moralne nie dają się w żaden prosty sposób wywieść z inwariantnych ludzkich zalet. Aby zaliczyć je do zalet moralnych musimy odwołać się do pewnych przekonań odnoszących się do szczególnej wartości jaką upatrujemy w ochronie ludzkiego życia, w pewnym szczególnym charakterze relacji lekarz-pacjent, i w autonomii zawodu lekarza. Trudności związane z tradycyjnymi zaletami moralnymi są dwójakiego rodzaju: stały się one problematyczne, a po drugie stały się problematyczne w kulturze, której właśnie brak jest środków do rozwiązywania problemów moralnych. Wykazałem już, dlaczego utrzymuję, że ta druga teza jest trafna. Przeto niech mi będzie wolno zająć się pierwszą.

Pragnę dowieść, że na tej samej zasadzie, na jakiej tradycyjne lekarskie zalety moralne miały szczególny status, tak i też zalety te stały się w szczególny sposób problematyczne. Wskutek procesu zmian społecznych, to co uchodziło za zalety moralne w jednym społecznym i kulturowym kontekście, w zmienionym kontekście może stać się występkiem. Nie mam tu na myśli procesu, na który już zwróciłem uwagę, a na skutek którego to, co uchodziło za moralne zalety w danym porządku społecznym w innym zaczyna uchodzić za występki (tak jak właściwość zaliczana przez Arystotelesa do zalet moralnych pod nazwą wielkopańskości zaczęła być uważana przez wczesnych chrześcijan za występki w zestawieniu z ich cnotą pokory). Mam tu natomiast na myśli proces, wskutek którego to, co aktualnie jest zaletą moralną przekształca się w to, co tu i teraz jest zarazem występkiem.

Zanim przejdę do historii tradycyjnych lekarskich zalet moral-

nych, wymienię niektóre drogi mogące prowadzić do takiej sytuacji.

Z pierwszą mamy do czynienia wówczas, gdy pewna dyspozycja cenna ze względu na nią samą i ceniona ze względu na nią samą, tak jak to musi być w wypadku każdej prawdziwej zalety moralnej (może, oczywiście, być także ceniona ze względu na dalsze cele, którym służy), zaczyna być ceniona wyłącznie lub przede wszystkim ze względu na użycie jej jako elementu techniki. Czasami uczy się, na przykład, pracowników społecznych, jak stać się „przyjacielem” swoich klientów, by uzyskać ich zaufanie i w ten sposób manipulować nimi bardziej skutecznie. A przecież istotą przyjaźni jako wartości jest to, że nie można zostać przyjacielem ze względu na taki motyw i z taką intencją. Pracownika społecznego uczy się, że ma czynić i mówić tak, jak czyniłby i mówiłby przyjaciel, ale w taki sposób, że rezultaty tego są imitacją przyjaźni, a nie przyjaźnią autentyczną. Dzieje się tak, ponieważ przyjaźń ze strony pracownika społecznego jest imitacją zalety moralnej, tak wykalculowaną, aby wprowadzić w błąd nieświadomą niczego osobę. Tak więc, jest to występki, a nie neutralne jedynie zjawisko.

Arystoteles, rozważając przypadek odwagi, odróżnia prawdziwą odwagę od odwagi militarnej. Odwaga militarna na pewno nie jest występkiem, ale ponieważ jest nabyta i wyćwiczona jako element technicznego treningu żołnierza, nie można jej mylić z zaletą moralną, która zawsze przynależna jest człowiekowi jako człowiekowi, a nie jako pracownikowi społecznemu, żołnierzowi lub posiadaczowi jakiegokolwiek zespołu technicznych umiejętności.

Druga droga, na której zaleta moralna może stać się występkiem, ma miejsce wówczas, gdy zmiana efektów pewnego typu działania zmienia funkcję tego działania. Udzielanie zapomogi ubogim w Anglii na początku siedemnastego wieku, jako system zinstytucjonalizowany przez Prawo Ubogich i kontrolowany przez lokalne Board of Guardians, najpierw spowodowało utrzymywanie się zarobków na niskim poziomie. Jeżeli opieka społeczna wypłacała niemal minimum wystarczające do życia, to farmer mógł płacić swoim pracownikom mniej, niż powinien by płacić w innym wypadku. Zapomoga stała się środkiem do tego celu, a zatem działania związane z ustanowieniem zapomogi dla ubogich zaczęły być powodowane w tej sytuacji intencją dostarczania taniej siły roboczej. Niezamierzony, ale bardzo powszechny efekt doprowadził do tego, że działanie na rzecz pomocy ubogim przekształciło się w działanie powodujące ich maksymalną eksploatację. Zaleta moralna stała się występkiem.

Trzeci sposób, w jaki zaleta moralna może stać się występkiem polega na tym, że właściwość ceniona ze względu na nią samą sta-

je się przedmiotem sprzedaży. Aleksander Gerschenkorn opisał, jak w początkowych fazach modernizacji (szczególnie w XVIII wieku) pojawił się nowy typ przedsiębiorcy, którego transakcje były oparte na znacznie większym stałym i zmiennym kapitale, niż to było uprzednio, i którego operacje były przeważnie długoterminowe. W przeciwieństwie do swych handlowych poprzedników zawierał on powtarzające się transakcje z tymi samymi klientami, dłużnikami i dostarczycielami kredytu. Aż do tego czasu zasada *Caveat emptor* (niech się strzeże nabywca) dominowała w transakcjach handlowych. Przedsiębiorca nie musiał przekonywać kupujących od niego, że jest godny zaufania, jeżeli przypuszczalnie nie miał nigdy więcej z nimi handlować. Jednakże nowy przedsiębiorca musiał zdobyć opinię człowieka uczciwego, a zdobywszy ją musiał na ogół postępować jak ludzie uczciwi. Czy byłoby zatem rzeczą prawdziwą powiedzieć, że przedsiębiorcy stali się uczciwi? Odpowiedź brzmi nie, jak to jasno pokazał Kant i to nie tylko dlatego, że uczciwość stała się częścią technicznych umiejętności przedsiębiorcy. Ale dlatego, że to, co jest wymienne na pieniądze i cenione tylko w tym stopniu, w jakim może być wymienione na pieniądze, nie może być zaletą moralną. Okazuje się (jak młody Marks w manuskryptach z 1844 roku jasno pokazał), że wolnorynkowy kapitalizm wykazuje zaskakującą, wzrastającą tendencję do niweczenia zalet moralnych i równocześnie tendencję do postępu.

Po czwarte, zaleta moralna może stać się występkiem — lub po prostu przestaje być wartością moralną — wskutek zmiany swego związku z rolą, którą po części definiuje. W tradycyjnych patriarchalnych społeczeństwach wzajemna lojalność pomiędzy zwierzchnikami a podwładnymi jest zasadniczej wagi dla istnienia więzi społecznych. Cenić lojalność jako moralną zaletę oznacza cenić te więzi właśnie. Ale kiedy mówi się o lojalności we współczesnych wielkich korporacjach, to jest ona tu charakterystycznym składnikiem przełamывania bezosobowych, biurokratycznych wzorów panujących w tych organizacjach i ma zastąpić kontakt z jednostką jako wykonawcą przepisów, kontaktem z jednostką jako osobą. Taki typ kontaktu może być rzeczą dobrą lub złą; zależy to od okoliczności i natury wchodzących tu w grę przepisów i osób, ale nie jest on, naturalnie, zaletą moralną jako taką.

Mamy zatem, co najmniej, cztery typy sytuacji, kiedy zalety moralne mogą stać się występkiem, a jeżeli nie występkiem, to przynajmniej zjawiskami problematycznymi. Taki typ, gdzie to, co było zaletą moralną zostaje przekształcone w zespół umiejętności technicznych; taki, gdzie zmiana efektów wynikających z praktykowania danej zalety przekształca z czasem intencje, dzięki którym jest ona praktykowana; taki, gdzie to, co było zaletą moralną staje się

towarem dostępnym na rynku, oraz taki, gdzie zmiana w strukturze roli zmienia charakter cech ludzkich związanych z pełnieniem tej roli.

Chciałbym rozważyć teraz, czy i jak dalece tradycyjne lekarskie zalety moralne przekształciły się w występki. Zaczniemy od analizy trzech społecznych przesłanek praktykowania tradycyjnych zalet moralnych lekarzy.

Pierwsza jest natury technologicznej. Praktyka lekarska wykonywana była przez większą część swej historii w społeczeństwach, gdzie życie ludzkie było kruche i podatne na zranienia i gdzie chroniące je środki techniczne były bardzo ograniczone. Wysokie wskaźniki śmiertelności niemowląt, niska długość życia dorosłych, niezmiernie ograniczone możliwości formułowania prognoz — wszystko to tkwiło u podstaw hierarchii priorytetów medycyny zawartych w różnych wersjach Przysięgi Hipokratesa. Medycyna byłaby zupełnie inną formą praktyki społecznej, gdyby życie można było zachować tylko wtedy, kiedy udałoby się przywrócić zdrowie lub tylko wtedy, kiedy udałoby się uniknąć wielkiego bólu i cierpień lub gdyby zdrowie można było przywrócić tylko wtedy, kiedy czyniąc to dałoby się uniknąć zwiększania bólu i cierpień. Hierarchia priorytetów w medycynie, która najwyższą wartość przydaje życiu staje się bardziej zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę podłoże społeczne, które ją ukształtowało.

Drugą przesłanką praktykowania tradycyjnych lekarskich zalet moralnych była obecność jednej, społecznie panującej moralności. Lekarz mógł być założyciel, że postawy pacjenta w stosunku do życia i śmierci są w przybliżeniu takie same, jak jego własne i vice versa. Zatem pacjent lub pacjentka oddając się w ręce lekarza mogli mieć poczucie, że tym samym nie rezygnują ze swojej moralnej autonomii.

Trzecią przesłanką praktykowania tradycyjnych lekarskich zalet moralnych był fakt, że praktyka lekarza lub chirurga przebiegała w ramach określonego porządku społecznego, ale sama przez się nie była w stanie kształtować tego porządku, ani ponosić odpowiedzialności za jego ukształtowanie. W tradycyjnej perspektywie medycyna nie mogła być pojmowana jako praktyka społeczna konkurująca z innymi typami praktyk społecznych o podział rzadkich dóbr i oferująca dyskusyjne kryteria ich dystrybucji.

Dziś żadnej z tych przesłanek nie da się zagwarantować, co więcej, to właśnie współczesne przemiany społeczne zniszczyły te gwarancje. Zmiany technologiczne uczyniły z problemu zachowania ludzkiego życia zupełnie inne zagadnienie. Zmiany w moralności,

z zaufania, które pacjent winien pokładać w lekarzu, uczyniły zgola inny problem. Zmiany w kosztach i skali opieki lekarskiej, podobnie jak polityczne i ekonomiczne zmiany w społeczeństwie, przekształciły w zupełnie inny problem również dystrybucję opieki lekarskiej. W każdym poszczególnym wypadku to, co było moralną zaletą stało się w najlepszym wypadku, co najmniej problematyczne, a w najgorszym, występkiem. Rozważmy raz jeszcze drogi, na których zalety moralne stały się występkami.

Mamy, po pierwsze taki przypadek, gdzie efekty praktyki lekarskiej zmieniły się do tego stopnia, że zmienił się charakter działań, które prowadzą do nich. Otóż tak właśnie stało się z praktyką lekarską, która zachowanie ludzkiego życia uczyniła dominującym celem. Napotykamy tu na dwojakiego rodzaju zmiany. Mamy obecnie do czynienia z sytuacją (czego dawniej nie było), kiedy cel ten pociąga za sobą systematyczne podtrzymywanie życia bardzo starych ludzi, gdy już od dawna nie mogą oni funkcjonować tak, jak prawdziwe istoty ludzkie. Mamy obecnie do czynienia z sytuacją (czego dawniej nie było), kiedy cel ten pociąga za sobą systematyczny wzrost proporcji beznadziejnie kalekich niemowląt i beznadziejnie podupadłych na zdrowiu starych ludzi w stosunku do zdrowych dzieci i dorosłych. Każdy człowiek, który świadomie uczestniczy w działaniach prowadzących do takich rezultatów, jak czyni to wielu lekarzy, wyrządza wiele krzywdy i zła. To, co do niedawna było zaletą, stało się występkiem, ale nie bezproblematycznym występkiem, ponieważ lekarz znalazł się w sytuacji tragicznego dylematu. Rozważmy przypadek niedawno narodzonych kalekich niemowląt, gdzie heroiczne wysiłki mogą doprowadzić do utrzymania przy życiu — albo czegoś, co musi się wydawać tylko niepotrzebnym nikomu kłębkiem zniekształconej, cierpiącej tkanki i nerwów lub — czasem na przekór wszelkim oczekiwaniom — ludzkiego dziecka, wprowadzić z wadami fizycznymi, ale z realnymi możliwościami rozwoju. Każda reguła moralna, która zdejmuje z lekarza ciężar, jakim jest niepotrzebne powiększanie cierpienia obarcza jego sumienie ciężarem bezpodstawnie być może odmówionego życia. Ale też brak jakiegokolwiek reguły byłby rzeczą najgorszą z możliwych.

To, co sprawiło, że lekarz znalazł się w obliczu tego dylematu, jest ponieważ rezultatem zbiegnięcia się ze sobą dwóch odrębnych historii przemian moralnych. Z jednej strony w społeczeństwie jako całości rezultatem dezintegracji dziedzictwa moralnego było poddanie się świeckiemu, liberalnemu pluralizmowi, który pozostawia nas bezradnymi w obliczu problemów moralnych. Z drugiej strony, jeśli chodzi o historię medycyny, to zmiana społecznych przesłanek praktyki lekarskiej sprawiła, iż to, co było zaletą moralną stało się występkiem a to, co było oczywiste, stało się problematycz-

ne. Tak więc elementy praktyki lekarskiej stały się problematyczne akurat w tym samym czasie, kiedy dysponujemy minimalnymi środkami rozstrzygnięcia problemów moralnych.

Podobnie, jak z pierwszą z trzech tradycyjnych cnót lekarskich, rzecz ma się z dwoma pozostałymi. Zaufanie, które określa stosunek pacjenta do lekarza, opierało się na założeniu wspólnej, utrwalonej moralności. Lekarz mógł mieć uzasadnione przeświadczenie, że przekonania jego pacjenta dotyczące cierpienia, śmierci i godności ludzkiej będą w zasadzie takie same, jak jego własne. Pacjent z kolei mógł mieć uzasadnione przeświadczenie, że jego przekonania będą respektowane. Ale w sytuacji, gdy dominuje liberalna, pluralistyczna moralność, pacjent wie, że nie tylko tradycyjna podstawa jego przeświadczeń nie istnieje, ale też, że lekarz nie dysponuje żadnymi szczególnymi środkami umożliwiającymi rozwiązywanie problemów moralnych, które pojawiają się w trakcie jego kontaktów z pacjentem. Ojciec beznadziejnie chorego dziecka lub osoba w bardzo podeszłym wieku nie mogą wiedzieć, czy lekarz pragnie ich dobra, ponieważ nie mogą wiedzieć, jakie jest jego wyobrażenie dobra. I tu ponownie lekarz znajduje się w sytuacji tragicznego dylematu. Odwołanie się do zaufania, które niegdyś było znakiem zalety moralnej, stało się znakiem czegoś innego. Zmiana w strukturze roli, którą się pełni, zmieniła jakość działań z nią związanych. Zaleta moralna w charakterystyczny sposób stała się występkiem.

Ale lekarz nie ma łatwego wyjścia z tej sytuacji. Cała istota praktyki lekarskiej jest nie do pomyślenia bez kontekstu wzajemnego zaufania. Odrzucić po prostu wzajemne zaufanie, ponieważ nic go nie gwarantuje dłużej, byłoby rzeczą zgubną, zabójczą; usiłować zachować je w tradycyjnych formach jest równie niebezpieczne.

W takiej sytuacji stosunki rynkowe w praktyce lekarskiej stały się szczególnie natrętne. Różnice w wynagrodzeniu odpowiadają różnicom w leczeniu. Dostęp do opieki lekarskiej jest drastycznie nieegalitarny. I tu lekarz, podobnie jak ktokolwiek inny, znajduje się w sytuacji bez wyjścia. Żądania sprawiedliwości społecznej i autonomii dla lekarza znajdują się w radykalnym konflikcie. Jeżeli członkowie zbiorowości lekarskiej wybierają jakieś formy specjalizowania się w badaniach lub praktyce lekarskiej, to określają oni w ten sposób dostępność pewnych rodzajów opieki lekarskiej. Jeżeli zagwarantowana jest wolność lekarzy, to lekceważone są prawa obywateli. Zatem autonomia zbiorowości lekarskiej może być złem społecznym, podczas gdy wolność lekarza pozostaje ważną wartością. Ponownie mamy dylemat, który jest niemal nie do zniesienia.

Hegel mawiał o tragedii jako o konflikcie dobra z dobrem. Sytuację każdego protagonisty czyni tragiczną to, że nieuchronnie musi on wybierać pomiędzy jednym złem a innym złem.

Właśnie to miałem na uwadze, kiedy mówiłem o moralnych dylematach lekarza jako tragicznych. Moralne zasoby jego kultury — i naszej własnej kultury — nie oferują mu żadnego rozwiązania. W okresach, kiedy życie ludzkie staje się tragiczne, rzeczą najważniejszą jest znaleźć siły, by oprzeć się fałszywym rozwiązaniom. Szczególną pokusą dla świata współczesnego jest utylitaryzm, ponieważ utylitaryzm we wszystkich swoich wersjach ma aspiracje dostarczenia kryterium, sposobu rozstrzygnięcia pomiędzy konkurującymi i będącymi w konflikcie dobrami, wedle zasady maksymalizacji korzyści. Ale dobra i zasady, które określają nasze współczesne konflikty są nieporównywalne. Nie istnieje żadne wyższe kryterium. Nie istnieje neutralne pojęcie korzyści.

Dlatego też społeczność lekarska nie powinna szukać rozwiązań w filozoficznym teoretyzowaniu. Filozofia ma jej do powiedzenia dokładnie tylko to, iż nie można żywić nadziei, że w jej porządku istnieją rozwiązania. Dla filozofa próba wyjścia poza to oznacza niezrozumienie albo obecnej sytuacji, albo możliwości i granic swojej dyscypliny. W tej sytuacji filozof, który oferuje pozytywną prawdę moralną jest komiczną postacią wprowadzoną do tragedii. Wyobraźmy sobie Sokratesa podążającego z radą dla Antygony lub Kreona — lub Platona usiłującego radzić Filoktetowi, Neoptolemeuszowi czy Odyseuszowi. Ale nawet zrozumieć tylko tyle oznacza, być może, zmianę perspektywy, z której patrzymy na moralne problemy medycyny, a taka zmiana może być dokonana jedynie dzięki filozofii.

Alasdair MacIntyre
tłum. Tadeusz Szawiel

TOMIZM A OBECNOŚĆ FILOZOFII

Wokół artykułu prof. S. Swieżawskiego pt. *Filozofia, teologia. i duszpasterstwo* (TP nr 13, 1977) wyrosła wielogłosowa polemika, która zaczyna przekształcać się — naturalnie na tyle, na ile pozwalają na to ramy *Tygodnika Powszechnego* oraz (jak dotąd) *Życia i Myśli* — w jedną z najważniejszych powojennych dyskusji na temat kształtu intelektualnego „kultury chrześcijańskiej” i roli filozofii w tej kulturze. W dyskusji tej doszło bowiem do konfrontacji na wielką skalę „starego” i „nowego” w myśli chrześcijańskiej, to znaczy ortodoksyjnej tradycji tomistycznej w całym jej radykalizmie z równie radykalną krytyką tej tradycji i akceptacją współczesnej myśli filozoficznej. Między tymi radykalnymi stanowiskami — jednym, reprezentowanym przez prof. prof. Swieżawskiego i M. Gogacza (którego wypowiedzi ukazały się w *Życiu i Myśli*, nr 9 i 10, 1977), popartych przez ks. T. Ślipko (TP nr 33) i ks. R. Waszkinela (TP nr 38) a drugim, bronionym przez ks. prof. J. Tischnera (TP nr 17 oraz 49), p. J. Wołkowskiego (*Życie i Myśl* nr 6 i 10), a także przez ks. prof. M. Jaworskiego (TP nr 46) — pojawiło się jeszcze stanowisko pośrednie, p. A. Gawrońskiego (TP nr 27), które jednak — zapewne wbrew intencjom autora — zbliża się raczej do stanowiska ks. Tischnera, niż prof. Swieżawskiego.

Przypomnijmy główne tezy czołowych oponentów.

Według prof. Swieżawskiego we współczesnej myśli chrześcijańskiej nastąpiło znamienne, a głęboko zgubne przesunięcie orientacji: z orientacji na prawdę — pojętą jako zespół obiektywnych sądów — ku orientacji na praktykę duszpastersko-etyczną. Prawda jest wartością absolutnie niesłużebną i w „porządku intelektualnym” całkowicie nadrzędną. Jeżeli filozofia i teologia służą praktyce duszpasterskiej, to jedynie przez swą bezinteresowną prawdziwość, a nie przez podporządkowanie jakiegokolwiek trosce duszpasterskiej i wybór tematów, które by tej trosce odpowiadały. Bowiem interesowność, która wkradła się do myśli chrześcijańskiej wraz z modą naszego czasu, dyktuje jej niemal wyłącznie zajęcie się człowiekiem.

To z kolei prowadzi filozofię i teologię do antropocentryzmu, a stąd do idealizmu i subiektywizmu, stojącego w sprzeczności z realizmem i obiektywizmem „istotnym dla postawy teistycznej i chrześcijańskiej”. To raczej odwrócenie się człowieka od zainteresowania sobą, poczucie się wtopionym w przeniknięty Bogiem kosmos, jest najlepszym gwarantem zdrowej, chrześcijańskiej duchowości. Strażnikiem z kolei tej duchowości jest klasyczna metafizyka, a szczególnie metafizyka św. Tomasza, której wartość jest ponadczasowa: dla metafizyki bowiem, a także — jak należy przypuszczać — teologii spekulatywnej, czas nie odgrywa roli a więc nie gra roli ani to, co dyktuje epoka, ani to, co narzucają potrzeby współczesnego świata — czyli konkretne sytuacje „duszpasterskie”.

Tezy ks. Tischnera — mimo nieco agresywnie polemicznego tonu jego artykułów, utrudniającego właściwe ich odczytanie — merytorycznie kwestionują wszystkie podstawowe stwierdzenia prof. Świążawskiego. Ks. Tischner nie podaje jednak w wątpliwość oczywistego faktu, że filozofia i teologia mają dążyć do prawdy. Stwierdza jedynie, że nauki te nie mogą funkcjonować w izolacji od konkretnego, ludzkiego życia i pozostawać wewnętrznie, jako nauki, nieczułe na biedy świata. Nie chodzi tylko o to, czy filozof (lub teolog) jako człowiek jest na ludzką „biedę” obojętny, tylko czy jest on obojętny jako filozof, to znaczy czy dokonuje intelektualnej ucieczki od tej biedy w bardziej go interesujące regiony. Nie można sztucznie separować filozofii (zwłaszcza chrześcijańskiej) od życia, ani rozdawać filozofa na to, co w nim filozoficzne i to, co ludzkie. Filozofia ma swój *ethos*, który mierzy się nie tylko jej prawdziwością, ale także jej zaangażowaniem w ludzkie cierpienie. Ponieważ teraz uświadamiamy sobie coraz lepiej to cierpienie, które jest obok nas, zatem filozofia nie powinna uciekać w postawę kosmologiczno-obiektywistyczną, lecz teraz włączyć się w — szeroko pojęte — duszpasterstwo: konsekwencją włączenia filozofii w życie jest włączenie jej w konkretny czas. Tomizm — według ks. Tischnera — nie jest filozofią naszych czasów właśnie dlatego, że oderwał się od żywego ludzkiego doświadczenia. Spowodowało to z jednej strony niezrozumiałość jego „logosu”, kategorii pojęciowych, którymi się posługuje, a które już nic nam nie mówią, z drugiej — pewną reifikację człowieka: żywy, konkretny człowiek nie może się rozpoznać w metafizyce tomistycznej, ponieważ — będąc zbyt ogólną — jest ona równocześnie zbyt obiektywistyczna i pomija właśnie przez to specyficzną prawdę człowieka, której na tej drodze w ogóle nie da się osiągnąć: „nieczułość” tomizmu jest tu wprost proporcjonalna do jego filozoficznej bezradności. Wreszcie tomizm jest z istoty swej systemem zamkniętym, w którym pojęcia krążą wokół siebie, nie mogąc uzyskać potwierdzenia lub zanegowania

w kontakcie z doświadczeniem. Jeżeli zatem współczesna teologia i filozofia odchodzą od tomizmu, to nie przez znowę ignorantów, lecz w skutek dobrze uzasadnionych racji.

Sądzę, że zarówno prof. Swieżawski, jak i ks. Tischner mają bardzo wiele słuszności, ale nie w równym stopniu i — rzecz jasna — nie pod tym samym względem. Niestety wskutek zaciętrzewienia większości polemistów najistotniejsze intuicje obu głównych oponentów — zwłaszcza ks. Tischnera — nie zostały, jak mi się zdaje, dostrzeżone i pogłębione (wyjątek stanowią tu bardzo rozsądne wypowiedzi p. Wołkowskiego w toku wtórnej polemiki, jaką wszczął on z wypowiedzią prof. Gogacza, a także doskonała wypowiedź ks. prof. Jaworskiego). Uwagi moje — równie cząstkowe i niepełne — chciałbym zgrupować wokół dwóch zasadniczych osi: jednej, dotyczącej „postaw”, a więc ethosu filozofii i poniekąd w ogóle kultury chrześcijańskiej, drugiej, dotyczącej „światopoglądów” a więc stosunku tomizmu do współczesności.

PRAWDA WAS WYZWOLI

Uwaga prof. Swieżawskiego, że filozofia (i teologia) jest i powinna być podporządkowana prawdzie i tylko prawdzie, jest na pozór banalna: któraż filozofia do prawdy nie dążyła? Ale rzecz w tym, że nie wszystkie filozofie w równym stopniu to podporządkowanie sobie uświadamiały, rozmaicie także różne filozofie samą prawdę interpretowały: wystarczy uświadomić sobie przepaść, jaka pod tym względem dzieli na przykład filozofię Arystotelesa od Nietzschego czy Marksa.

Nie proponując tutaj żadnych analiz historycznych ani systematycznych definicji, powiem tylko, na czym — jak mi się zdaje — polega „postawa prawdziwościowa”, przejawiająca się w filozofii: 1° na tym, co można by nazwać „uwagą wobec bytu” i na chęci odsłonięcia go takim, jakim jest sam w sobie; filozofia, ujawniając byty, ma im „pozwolić być sobą”, tak jednak, by zarazem uszanować ich tajemnicę, to co w nich nie jest „jasne i wyraźne”; 2° na odczuciu wagi czy wartości tego odsłonięcia bez względu na jakiegokolwiek płynące z tego bezpośrednie szkody lub pożytki. Filozofia — jako korelat takiej postawy — zapytuje nie dla samego zapytywania, lecz by znajdować na pytania odpowiedzi; zarazem jednak nie chodzi jej o to, by dawać odpowiedzi za wszelką cenę, a zwłaszcza, by poprzez dawanie odpowiedzi wywierać na cokolwiek wpływ. Tak określony stosunek do świata wydaje mi się bliski postawie,

jaką proponuje prof. Swieżawski, choć — jak zobaczymy — nie jest ona całkiem tożsama z obiektywizmem. Jest to w każdym razie wychylenie człowieka „poza siebie”, bycie „przy rzeczy” (w najszerszym sensie), które pragnie ją ujawnić taką, jaka jest. Postawa ta implikuje zawsze możliwość uzyskania pewnego dystansu względem świata, w którym się żyje, i względem bytów, na bazie jednak pierwotnej z nimi wspólnoty; dystans z kolei zakłada wolność człowieka względem bytów, specyficzną „transcendencję” wobec nich.

W jakiej mierze postawa ta jest warunkiem „zdrowej duchowości chrześcijańskiej”? W tej mierze, w jakiej uwalnia człowieka od zbyt interesownego stosunku do Boga, ludzi i rzeczy, traktowania ich jako przedmiotów, zaspokajających w ten czy inny sposób nasz egocentryzm, naszą „wolę mocy”, a pozwala raczej przyjmować wszystko jako dar; w tej mierze zatem, w jakiej uwalnia nas od zabarwionej emocjonalnie bliskości tego, co jest i pozwalając dojrzeć siebie, innych ludzi i rzeczy — właśnie w prawdzie — umożliwia zarazem naszą prawdziwą wolność: „prawda was wyzwoli”. Nastawienie na prawdę wyzwala nas przez to, że styka nas z wewnętrznym „logosem” bytów, który nie jest przez nas wytworzony (choć do nas się adresuje) i który ukazując nam naszą skończoność, zarazem nas ubogaca i pozwala nam dojrzewać. Dostrzeżenie go jednak jest niemożliwe bez udzielonej mu uwagi, bez czynnej postawy otwartości na jego „mowę”. Ta postawa otwartości i uwagi, owo sprzężenie bliskości i dystansu, pasywności i aktywności, jest m.in. tym, co tradycyjnie nazywa się *k o n t e m p l a c j ą*. Myślę, że prof. Swieżawski ma głęboką rację, kiedy pisze, że współczesnej kulturze chrześcijańskiej brak nie tyle faktycznie uprawianej kontemplacji, ile docenienia jej wagi. Wydaje się, jakby wciąż jeszcze następowało utożsamienie kontemplacji z przyrodniczym obiektywizmem i nieczułością, a zarazem jakby panowało przekonanie, że to, co nie ma mniej lub bardziej wyraźnego związku z praktycznym działaniem, nie ma wartości. Nie budzi więc zaufania zarówno „postawa kontemplacyjna”, jak i poświęcanie uwagi tym momentom, które z praktyką moralno-społeczną mają luźny i niebezpośredni związek. Tymczasem jest może tak, że na przykład postawa bezinteresownego zachwytu nad pięknem przyrody, czy podziwu wobec rozmaitych praw natury, i płynąca stąd wdzięczność i radość, może stać się potężnym motorem, wyzwalającym dobroć i chęć niesienia innym tej radości, którą się przeżywa samemu — świadczą o tym tacy ludzie, jak Giorgio Frassati czy Thomas Merton. Uwaga udzielona pięknu i logosowi natury nie musi stać na przeszkodzie uwadze udzielonej ludziom. Myślę, że kulturze współczesnej — także filozofii — brak w sposób istotny postawy franciszkańskiej w całej jej

integralnej jednolitości i że na ten punkt chciał m.in. prof. Świeżawski zwrócić uwagę.

FILOZOFIA A ŻYCIE

A jednak nie można sztucznie odrywać tak rozumianego nastawienia na prawdę i owoców, które ono przynosi w filozofii, od całości kształtu życia i związku prawdy z innymi „wartościami”. Przede wszystkim: prawda jest zawsze prawdą dotyczącą — w najszerszym sensie — czegoś lub kogoś. Nie ma prawdy w ogóle, jest co najwyżej prawda dotycząca „bytu w całości”, świata, sensu kultury itp. Jeżeli pragnę poznać prawdę o bytach, to dlatego, że jawią mi się one w świetle jakiegoś ich wewnętrznego „dobra”, a więc innych wartości — jeżeli już mamy tym słowem się posłużyć — niż prawda: coś jawi mi się jako dobre, piękne, głębokie, interesujące itp., jednym słowem *godne poznania*. To właśnie te inne wartości stanowią kryterium wyboru między dziedzinami, których dotyczą różne nauki czy różne gałęzie filozofii. Co więcej: dążenie do prawdy, owocujące w naukach i filozofii jest możliwe tylko dlatego, że człowiekowi o nią *chodzi*, że przynależy ona jako pewien cel do teleologicznej struktury człowieka, nastawionej na „wartości” w ogóle, a może ostatecznie na te najwyższe, „transcendentalne”: dobro, prawdę, piękno? Po wtóre: filozofia (jak i inne nauki) stanowi też samą pewną *praxis* — dla Arystotelesa myślenie było najwyższą formą działania — która jest wpisana w szerszy od niej nurt indywidualnego życia i kultury danej epoki. Będąc elementem życia i kultury, filozofia musi odbierać impulsy od innych tego życia elementów i przenikać się z nimi. Jest na przykład mało prawdopodobne, by filozof, który jest chrześcijaninem, nie interesował się w ogóle problematyką Boga lub człowieka; i im więcej sprawy te będą mu jako chrześcijaninowi bliskie, tym bardziej będą go także interesowały jako filozofa. Jeżeli np. Maritain poświęcił tyle uwagi problemom społecznym, związkom religii z kulturą i polityką (czerpiąc inspirację od Tomasza z Akwinu), to niewątpliwie dlatego, że jako chrześcijanin uważał te sprawy za ważne. Intelktualne zaangażowanie w sprawy swojej epoki nie przeszkodziło ani Maritainowi, ani innym filozofom, poruszać się także w sferze „spraw ponadczasowych”, czy lepiej: „nieprzemijających”. Jeśli tak, to zajmowanie się problematyką antropologiczną z pobudek chrześcijańskich kierujących się ostatecznie troską o *zbawienie* nie tylko nie stanowi przejawu „perwersji intelektualnej”, ale wprost przeciwnie,

jest bardzo chlubnym dowodem umiejętności odnajdywania w swoim życiu syntezy sumienia religijnego czy po prostu ludzkiego i naukowego, syntezy, do której w gruncie rzeczy każdy z nas powinien dążyć!. Nie znaczy to wcale, że filozof-chrześcijanin chce podporządkować filozofię celom praktycznym: chce on odsłaniać prawdę o człowieku, ponieważ w centrum chrześcijaństwa stoi Bóg-Człowiek, a więc Bóg w swej relacji do człowieka i człowiek w swojej relacji do Boga i ponieważ relacje te mają najwyższe życiowe, a nie tylko intelektualne znaczenie. I jako chrześcijanin będzie się on cieszył, jeżeli potrafi jako filozof coś z tych relacji wydobyć na jaw i jeżeli pomoże to komuś odnaleźć w swoim życiu zagubioną drogę do Boga i innych ludzi. Chodzi tylko o to, by filozof był naprawdę nastawiony na odsłonięcie prawdy o człowieku, a więc także, by nie wahał się do końca pytać, a to już jest kwestią jego sumienia naukowego i zarazem chrześcijańskiego — w stopniu w jakim dążenie do prawdy i „bycie w prawdzie” jest podstawowym wymogiem dla chrześcijanina.

Czy wobec tego filozof-chrześcijanin powinien zajmować się przede wszystkim człowiekiem, a jeżeli tego nie czyni, to daje tym dowód niewrażliwego sumienia? Ta teza, która mogła by wynikać z artykułu ks. Tischnera, byłaby równie nie do przyjęcia, jak teza prof. Świeżawskiego o „perwersyjności” zajmowania się w filozofii człowiekiem z pobudek pozafilozoficznych, a więc życiowych; gdyby tak było, to chrześcijanin nie czułby się w prawie zajmować się na przykład filozofią nauki lub estetyką. Tymczasem chrześcijaństwo może wszak ślady Boga odczytywać wszędzie, nie tylko w człowieku, ponieważ jest ono teocentryczne, a nie antropocentryczne i wybór dziedziny filozofii jest dokonany w całkowitej wolności odpowiedzią na apel tej, a nie innej, sfery „logosu”.

HERMENEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII

Jeżeli jednak filozof współczesny pochyla się przede wszystkim nad człowiekiem, to dzieje się tak nie z praktycznych, a z teoretycznych, ściśle filozoficznych względów. Jest mianowicie świadomy, że filozofia jako taka, będąc sama dziełem na wskroś ludzkim, jest w skutek tego napiętnowana skończonością, aspektowością i dziejowością; a mówiąc coś o świecie, mówi filozofia zawsze równocześnie także o tym, jak człowiek — indywidualny i zbiorowy — rozumie w nim swoje miejsce i jak to rozumienie się zmienia. W konsekwencji tego dla filozofa współczesnego kategorie

i pojęcia, którymi się posługuje, są zawsze z konieczności perspektywiczne i skończone i dlatego powinny być nieustannie, wciąż na nowo, konfrontowane z rzeczywistością. Rzeczywistość ta bowiem pod pewnymi względami jest zmienna, a jej doświadczenie i poznanie zmienia się wraz z dziejami i pod pewnymi względami bogaci, pod innymi zaś ubożeje, ale zawsze jest z konieczności wtopione w całość stosunku człowieka do świata w danej epoce. Wobec tego te kategorie i filozofie, które powstały w innym, niż nasz, dziejowym świecie, trzeba nieustannie reinterpretować, jeżeli mają one coś o naszym świecie mówić, trzeba przekładać na język, który jest naszym językiem. Trzeba też nade wszystko starać się rozumieć nasze własne doświadczenie świata w stopniu, w jakim może być ono teraz doświadczeniem powszechnym i odnajdywać właściwe dla tego doświadczenia kategorie. Możemy być przy tym pewni, że odnajdując to, co nowe, odnajdziemy jakoś zarazem w zmienionej postaci to, co dawne, i nowa filozofia stanie się reinterpretacją starej, nawet jeśli nie jest sama explicite którąś z postaci współczesnej hermeneutyki. Bowiem filozofia jest ostatecznie dialogiem ze światem, który nie jest tylko zmienny, ale także stały, który przemija i nie przemija zarazem: gdyby było inaczej, ludzkie doświadczenie świata nie wykazywałoby poprzez różne epoki pewnych uderzających podobieństw i ostatecznie nie rozumielibyśmy także co to są dzieje. Ale jeśli nie będziemy starali się rozumieć konkretnie tu i teraz, nie zrozumiemy z rzeczywistości w ogóle nic: obecność, która nie jest obecnością hic et nunc, nie jest w ogóle żadną obecnością, i nie ma żadnych szans na zrozumienie tego, co istotne. Nie jest to antropocentryzm, ani historiocentryzm, tylko przekonanie, że — jak mówił Heraklit — „tutaj (i teraz) także obecni są bogowie”, a nie tylko gdzie indziej i kiedy indziej.

II

Jakże w świetle tego rysuje się stosunek tomizmu i współczesności? Czy tomizm się zdezaktualizował i należy go a priori odrzucić, czy też przeciwnie — tylko w świetle tomizmu rzeczywistość, także obecna, staje się zrozumiała?

Rozstrzygającą odpowiedź na te pytania dał ks. prof. M. Jaworski w artykule *O dochodzeniu do prawdy* (TP nr 46). Tutaj chciałbym podjąć tylko niektóre wątki jego wypowiedzi, nie kusząc się przy tym o dokonanie jakiegokolwiek współczesnej hermeneutyki myśli św. Tomasza, która była już nieraz dokonywana, choć w Polsce tak mało o tym wiadomo.

Dlaczego historia filozofii nie poszła drogą wskazaną przez myśl św. Tomasza, względnie tej myśli nie pogłębiła? Z dwóch, jak sędzę, głównych powodów, które z pewnością nie są powodami jedynymi.

FILOZOFIA A DZIEJE

Pierwszy z nich, to po prostu historyczność jako taka. Dzieje filozofii mogły oczywiście potoczyć się inaczej, niż się faktycznie potoczyły, ale toczyć się musiały, a to znaczy, że musiały jawić się nowe pytania, filozofia musiała się zmieniać i negować w pewien sposób filozofie poprzednie. Dlaczego tak się dzieć musi? Ponieważ człowiek sam w sposób istotny się dzieje: dziejowość, a więc historia, jest od człowieka nieodłączna, stanowi istotę jego pielgrzymstwa, a świadomość tego faktu stanowi szczególne piętno i ukryty napęd kultury zachodniej. Zmieniając się w dziejach i tworząc historię, człowiek zmienia swoje rozumienie „rzeczywistości” i odnajduje siebie we wciąż nowym dziejowym „świecie”, którego jednym z momentów — jak pisałem — jest filozofia danej epoki. Oczywiście fakt ten jest prof. Swieżawskiemu znany na wskroś, podobnie zresztą jak prof. Gogaczowi. Jednakże — jak to słusznie zauważył p. Wołkowski — tomiści wyznają szczególną pesymistyczną historiozofię filozofii, która jest dosyć podobna do funkcjonującej do niedawna — umownie do II Soboru Watykańskiego — chrześcijańskiej oceny kultury nowożytnej. Nie pojmują jej mianowicie jako uprawnionego — gdyż zakorzenionego w tym, co dla człowieka istotne — pluralizmu pytań i „punktów widzenia” rozłożonego w czasie, z których każdy następny „odejmując” coś z poprzedniego zarazem dodaje coś do niego, wzbogacając tym samym filozofię, czy — szerzej — myślenie. Widzą dzieje filozofii jako postępujące do św. Tomasza, jako do swego kulminacyjnego punktu i cofające się od niego pod naporem „nieprawdziwej”, a szatańsko aktywnej tradycji neoplatońskiej, ogarniającej czasy nowożytne i będącej jedynie kuźnią błędów. Koncepcja taka jest jednak głęboko sprzeczna z historycznością jako taką, z jej „istotą”; jest także sprzeczna z chrześcijańską wizją historii w ogóle, która jest w swym rdzeniu głęboko optymistyczna, choć nie bezkonfliktowa. Dzieje nie są przede wszystkim ani upadkiem, ani postępem, lecz zmienność ta jest funkcją czasowości i skończoności człowieka. Jest to zmienność dziejowego świata, w skutek której muszą rodzić się nowe pytania filozoficzne i odpowiedzi na nie, które — pod warunkiem, by były istotne, naprawdę ważne — są zawsze uprawnione i otwierające przed myślą nowe perspektywy. Nie znaczy to, że wszystkie filo-

zofie są jednakowo prawdziwe, lecz że problematyka i punkty widzenia, które otwierają naprawdę wielkie filozofie, mają dla nas zawsze znaczenie i nie możemy się bez nich obyć. Któryż filozof z prawdziwego zdarzenia mógłby dzisiaj ignorować np. zagadnienie pewności wiedzy i swoistego doświadczenia egzystencjalnego wolności, które otworzył Kartezjusz, zagadnienie świadomości transcendentnej, odkryte przez Kanta, a przedłużające się m. in. w Heideggerowską problematykę przytomności, zagadnienie historii, postawione w sposób decydujący przez Hegla, zagadnienie dynamiki działania, które ukazał Blondel, języka, postawione przez filozofów anglo-amerykańskich itp. Przykłady można by mnożyć w nieskończoność. Powiedzieć, że na wszystkie te pytania odpowiedź zawarta jest już u św. Tomasza, znaczy powiedzieć albo za mało, albo za dużo. Gdyż w pewnym sensie w każdej wielkiej filozofii są zawarte in nuce wszystkie ważne zagadnienia i odpowiedzi na niewyartykułowane pytania, choć nie każda jest na nie w równym stopniu otwarta; z drugiej jednak strony pewne pytania u św. Tomasza po prostu pojawić się nie mogły gdyż żył on w świecie, który do tych pytań nie dojrzał i był przy tym filozofem o całkiem określonej, właśnie „obiektywistycznej” orientacji, która nie predysponowała go do stawiania niektórych zagadnień. Są u św. Tomasza intuicje niesłychanie głębokie, które — jak sądzę — zostaną ponownie podjęte, gdyż ujawniają pewne podstawowe warstwy rzeczywistości, których współczesna filozofia nie dostrzega, lub dostrzega za mało. Ale jedynym sposobem, żeby tę aktualność myśli św. Tomasza ukazać, jest filozofować na własną odpowiedzialność, odczytując na nowo żmudnie rzeczywistość tak, jak może się nam rysować teraz, w drugiej połowie XX wieku, i tworząc własny język filozoficzny, będący z konieczności językiem naszej epoki; w poszukiwaniach tych myśli św. Tomasza może być dla nas potężnym źródłem inspiracji. Ale nie będzie to znaczyło nigdy, że św. Tomasz lub jego współczesny kontynuator posiadał „całą prawdę”, bo jest to z istoty zarówno ludzkiej wolności, jak i świata, niemożliwe.

DUCH MYŚLI NOWOŻYTNEJ

Jeśli zatem filozofia św. Tomasza nie była kontynuowana, to dlatego, że zmienił się dziejowy świat, ze średniowiecznego na nowożytny.

Co się w tym świecie zmieniło? Pisano o tym tak wiele, że właściwie nie warto mnożyć komunałów. Najkrócej mówiąc, zmieniło się poczucie człowieka, jego miejsca w świecie: człowiek z uprzywilejowanego elementu kosmosu podporządkowanego Bogu, zaczął prze-

mieniać się w pana ziemi, świadomego swej wolności i swej siły. Świat z teocentrycznego zaczął stawać się — jak sugeruje prof. Świeżawski — antropocentryczny, choć nie ateistyczny. Nie tylko zatem z powodu dziejowości człowieka w ogóle, ale z powodu szczególnego rozwoju tej dziejowości filozofia św. Tomasza musiała ulec zapomnieniu. Czy to dobrze, czy źle? Znowu: jest to nade wszystko fakt, na który nic poradzić nie możemy. Nie można jednak także nie dostrzec, że właśnie dzięki temu rozwojowi nastąpiło coś takiego w ogóle, jak przyrost, kumulowanie się wiedzy o świecie i o człowieku poprzez rozwój nauk (m.in. psychologii), a także poprzez coraz to intensywniejszą refleksję filozoficzną nad człowiekiem. Czy tendencja antropocentryczna kultury nowożytnej zaniegowała obiektywizm? Przede wszystkim — jak pokazał Heidegger — dopiero teraz mógł pojawić się w ogóle „obiektywizm” jako nastawienie na to, co „obiektywne” w przeciwieństwie do tego, co „subiektywne”; tylko tam, gdzie podmiot jest świadomy swojej podmiotowości, rzeczy mogą się pojawić przed nim jako przedmioty; z tego punktu widzenia nie ma sensu mówić o obiektywizmie św. Tomasza. Po wtóre: właśnie obiektywizm jest charakterystyczny dla nowożytności, postawa „naukowa” wychylona ku przedmiotom badań jako takim, chcąc je uchwycić takimi, jakimi obiektywnie są, a to znaczy: niezależnie od ludzkich nastrojów i dążeń, natomiast w sposób „intersubiektywnie sprawdzalny”, dla wszystkich jednakowy. Postawa ta doprowadziła zresztą do tego, że traktowano człowieka z równym „obiektywizmem” jak rzecz i przez to zapoznano właśnie jego odrębność, domagając się innych, swoście „nieobiektywnych” sposobów poznawania. W ten sposób zrodził się zarówno idealizm, jak i materializm nowożytny: idealizm, gdyż potraktowano ludzką świadomość jak skamieniałą monadę, od której „przejście” do rzeczywistości „transcendentnej” jest niemożliwe; materializm, gdyż — jak pisał Marks — relacja przedmiotowa jest symetryczna, przedmiot może być sobą tylko w stosunku do innego przedmiotu, który jest materialną rzeczą, podmiot zatem jest tylko inną nazwą na materialny, choć „świadomościowy” przedmiot.

WSPÓŁCZESNOŚĆ UKAZUJE ZAKORZENIENIE CZŁOWIEKA W ŚWIECIE

Ale uparte drażnienie w poszukiwaniu prawdy o człowieku natrafiło — już na przełomie XIX i XX wieku w filozofii niemieckiej — na fenomen *intencjonalności* i w ten sposób filozofia współczesna nawiązała — ponad nowożytną — do filozofii średniowiecznej: samo pojęcie intencjonalności jest wszak obecne u św. Toma-

sza, u Dunska Szkota i innych myślicieli. Zgodnie ze współczesną koncepcją intencjonalności świadomość, a ostatecznie byt ludzki po prostu, nie jest zamkniętą, lub częściowo zamkniętą rzeczą, ponieważ nie jest rzeczą w ogóle; jest bowiem otwarty, to znaczy „poza sobą”, odniesiony z istoty do innych bytów: rzeczy, ludzi, Boga, choć zarazem jest skończony; charakteryzuje go postawa transcendująca, „ekstazyjna”. Co się więc stało? W idei otwartości ludzkiego bytu została odsłonięta najgłębsza możliwość tendencji — choć jeszcze nie wyartykułowanej postawy — którą prof. Świeżawski nazywa „obiektywną”, a która okazała się teraz samą istotą człowieka. Człowiek jest „obiektywny”, to znaczy, że ze swojej istoty jest zwrócony ku temu, co mu się jawi; znaczy to dalej, że właśnie nie jest on nastawiony „subiektywnie”, dąży ku światu, a nie ku sobie, choć zarazem zawsze już jakoś siebie rozumie, i potrzeba dopiero specjalnego, „sprzecznego z naturą” wysiłku, by człowiek zwrócił się ku sobie i wydobył z zapomnienia najgłębsze pokłady swojego bycia. Idea intencjonalności pierwotnie — u Husserla — zdawała sprawę przede wszystkim z nowożytnej „postawy obiektywnej”, o której wspomniałem; pokazywała, w jaki sposób świadomość dąży do przedmiotu właśnie jako przedmiotu i jak rodzi się w niej dążenie do pełnej obiektywizacji, pojętej jako nigdy w pełni nieosiągalna „idea regulatywna”. Niebawem jednak okazało się, że to dążenie do obiektywizacji w sensie nowożytnym (w gruncie rzeczy jedynym uprawnionym) nie jest ani jedynym, ani najbardziej źródłowym odniesieniem do tego, co spotykamy w świecie, a co jest napiętnowane sensem, który wciąż do człowieka — indywidualnego i historycznego — apeluje. Zanim jawi się rzecz, odsłania się najpierw byt — twierdzi Heidegger, nawiązując w ten sposób do podstawowego twierdzenia scholastycznej teorii poznania i zarazem interpretując dzieje filozofii: gdyż urzeczowienie i w końcu technicyzacja bytu jest przedłużeniem i końcem rozpoczętej w Grecji metafizyki.

Tak więc współczesna filozofia — nie tylko zresztą fenomenologia, ale i filozofia języka, jak na to wskazuje p. Gawroński¹ — nawiązuje do filozofii dawniejszej: np. Heidegger szkicując swoją kon-

¹ P. Gawroński ma oczywiście rację, kiedy pisze, że fenomenologia nie jest synonimem filozofii współczesnej; lecz w każdym razie fenomenologia może zrozumieć — tak jak może żadna inna filozofia — dlaczego nie może być jedyną prawdziwą filozofią. Natomiast to, co — według Gawrońskiego — wniosła do wiedzy o człowieku filozofia anglosaska, pokrywa się w dużym stopniu z tym, co wniosła fenomenologia. Nawet u Husserla analizy dwustronnej prezentacji ciała ludzkiego (np. w *Ideach II*) są bardzo wnikliwe, co dopiero u fenomenologów francuskich. A historyczność i jednostkowość ludzkiej „świadomości” stają w samym centrum filozofii wczesnego Heideggera, Jaspersa, Sartre’a itp.

cepcję egzystencji ludzkiej jako otwartości, od razu powołuje się nie tylko na Arystotelesa, ale i na św. Tomasza: *anima est quoadmodum omnia*. Idea intencjonalności, o której tu mówimy, musiała także doprowadzić do zerwania z idealizmem transcendentalem, w ramach którego pierwotnie się pojawiła i który stanowił klasyczny wyraz nowożytnego antropocentryzmu. Okazało się, że antropocentryzm ten jest filozoficznie nie do utrzymania, gdyż ludzka „przytomność” jest naznaczona nieuleczalną skończonością i zależnością człowieka: człowiek do tego stopnia nic nie ma sam ze siebie, że może zrozumieć siebie właśnie jedynie otwierając się na pierwotniejszy odeń obszar „logosu” czyli sensu, który jest w stosunku do niego nieredukowalnym, podstawowym, choć zarazem dziejowym faktem. Jak ten „logos” należy interpretować, to inna sprawa (nie jest np. pewne, czy rozumienie go po prostu jako kultury jest tu adekwatne), ale za pomocą tej koncepcji można próbować teraz zrozumieć głębiej nie tylko zapytujące odniesienie człowieka do Boga, ale — jako jeszcze bardziej pierwotne — odniesienie Boga do człowieka: w „byciu przytomnym” otwartość człowieka wybiega naprzeciw darowi bycia nasyczonego sensem, który jawi się w świecie i który jako dar skrywa może dar jeszcze bardziej źródłowy?

Jak widać, „odejście od Tomasza” to etap dziejów człowieka, który odczytując w Biblii i w swoich własnych możliwościach zawarte tam implikacje, interpretował swoją godność jako godność wolnego pana ziemi, w którego samoświadomości przegląda się świat, po to jednak, by zrozumieć wreszcie (w filozofii), że wolność ludzka jest — by tak rzec — darem ubóstwa i zarazem przecież jakiejś nadziei. Wydaje się, że obecny etap tej drogi jest znacznie bliższy etapowi Tomasza, niż etapy poprzednie, choć równocześnie od niego odległy, na innym piętrze „spirali hermeneutycznej” rozumienia siebie przez człowieka. Nie jest to i nie może być etap ostatni i być może nastąpi jeszcze większe zbliżenie; ale nie będzie to nigdy p o w r ó t, cofnięcie się i proste przejście myśli św. Tomasza, bo takich powrotów nie ma. Na tym etapie filozofia potrafi mniej, niż wielka metafizyka, ale potrafi też więcej, umie asymilować wciąż nowe doświadczenia i u k a z y w a ć je, opisywać; dysponuje tym, co ks. Tischner nazwał m e t o d ą filozofii; jedną z tych metod, ale wcale nie jedyną, jest właśnie fenomenologia. Umie też lepiej zrozumieć wielorakość i aspektowość ludzkich doświadczeń i ich interpretacji, a zatem także wielorakość filozofii, a nade wszystko istotną otwartość wszelkiego doświadczenia na to, co nowe i co zabrania filozofii zamykać się w jakikolwiek system.

O OBECNOŚĆ TOMIZMU

Etienne Gilson napisał w ostatnim rozdziale *Bytu i istoty*: „Każda ontologia istnienia doprowadza do «fenomenologii», która posługuje się jej zasadami, ale zarazem je również uzupełnia, «fenomenologia» bowiem zaczyna się właśnie w tym punkcie, w którym myśl usiłuje uchwycić istnienie... w jego żywotnej i ciągle twórczej aktywności... Konieczne dla metafizyki bytu jest oparcie się o «fenomenologię», którą przerasta, nie odrywając się jednak od niej. Właśnie z braku owego zbawienego balastu gubiła się ona tak często w próżni czystej abstrakcji i usiłowała posługiwać się pojęciem jako ekwiwalentem rzeczywistości” (tłum. P. Lubicz, s. 288). Postulat Gilsona jest twórczym postulatem otwarcia się myśli inspirującej się św. Tomaszem, czy też metafizyki w ogóle, na doświadczenie będące wszak doświadczeniem bytu w jego konkretności (innego bytu niż konkretny — według tomizmu — nie ma wszak w ogóle) i na interpretujący opis tego doświadczenia. Postulat ten nie został jednak niestety przez polskich tomistów — jeśli wolno tak uogólnić — podjęty. Wprost przeciwnie, zdają się oni zamykać przed nim „w próżni czystej abstrakcji”, skoro uważają — jak prof. Gogacz — że doświadczenie nie może być kryterium słuszności żadnej koncepcji filozoficznej: „Kryterium słuszności lub prawdziwości, sprawdzające wiedzę, musi być od niej różne... Tym kryterium musi być nie poznawanie, nawet nie doświadczenie, lecz nietożsamość istnienia i nieistnienia, np. nietożsamość tego, co poznałem, z tym, co wiem o tym czymś poznany” (*Życie i Myśl* nr 9, 1977, s. 108).

Na to trzeba by odpowiedzieć dwie rzeczy:

1) Metafizyka nie jest systemem dedukcyjno-apriorycznym, lecz wypływa z doświadczenia obecności bytów i wspólnoty z nimi, i do tego doświadczenia musi się nieustannie odwoływać.

2) Gdyby nawet kryteria metafizyki były a priori, to kryterium jakiegokolwiek poznania czy doświadczenia jako prawdziwego musi być dane w ich obrębie; inaczej o żadnym poznaniu nie moglibyśmy powiedzieć, że jest prawdziwe lub fałszywe. Gdyby kryterium prawdziwości poznania było poza jego obrębem, wówczas znajdowałoby się ono całkowicie poza zasięgiem możliwości pełnienia przez siebie funkcji kryterium i unicestwiałoby samo siebie. Nie ma innego kryterium jak to, które jest dane w — szeroko pojętym — doświadczeniu; tylko, że doświadczenie nie jest poznawaniem przez świadomość swoich własnych wytworów, lecz spotkaniem ludzkiej „przymiotności” z „rzeczami samymi” dzięki wspólnemu im obszarowi sensu, w którym są zanurzone: tylko dzięki temu spotkaniu mogą zrozumieć, że nie jestem tożsamy z psem, którego widzę, lub z „pierw-

szymi zasadami metafizyki", które rozważam. Jeśli zaś metafizyka nie opiera się na doświadczeniu i nie bogaci w kontakcie z nim, to zamienia się w abstrakcyjny idealizm w jego nowożytniej postaci, bardzo zbliżony do logiki formalnej i dbający tylko — jak to słusznie podkreślił ks. Tischner — o wewnętrzną koherentność systemu; ale taki „system” stoi o wiele dalej od myśli św. Tomasza, niż cała współczesna fenomenologia (i nie tylko ona).

Tomiści polscy chcieliby bazować na historii filozofii, tzn. na skrupulatnym badaniu i historycznym rozumieniu tekstów św. Tomasza. Otóż wydaje się oczywiste, że ktokolwiek chce inspirować się myślą św. Tomasza, musi starać się przede wszystkim zrozumieć w ten sposób jego teksty. Ale filozofia nie utożsamia się z historią filozofii i nie zaczyna wraz z nią, lecz z pytaniami, które człowieka nurtują i które zadaje nie tylko rzeczywistości, ale także tekstom filozoficznym. Pytania zaś wyrastają zawsze ze współczesności, są stawiane tu i teraz, to znaczy także: w tym wieku i w tej kulturze, nabrzmiałej określonymi dokonaniem przeszłości i wybiegającej w określonych kierunkach w przyszłość. Myśl św. Tomasza może stać się na powrót żywa tylko wówczas, gdy odnajdziemy w niej nasze własne problemy i z jej pomocą — choć na naszą odpowiedzialność — odcyfrujemy otaczającą nas rzeczywistość; a także wówczas, gdy wciąż gniemy św. Tomasza w dialog z całą dotychczasową tradycją filozoficzną. Że tak być może, świadczą o tym prace wielu filozofów, związanych ze św. Tomaszem, ale za to u nas niemal całkowicie nieznanymi lub lekceważonymi, jak Maréchal, Rousselot, Breton, Fabro, Edith Stein, Coreth, Rahner, Lonergan itp. Natomiast opatrywanie innych kierunków filozoficznych nic nie mówiącymi, gdyż zbyt ogólnymi, i redukcjonistycznymi, a ponadto fałszywymi etykietkami, takimi jak irracjonalizm, subiektywizm, neoplatonizm itp. jest intelektualnie bezpłodne i wyłącza automatycznie myśl św. Tomasza z żywego krwioobiegu kultury. Nie chodzi o to, żeby myśl św. Tomasza podporządkowywać bezkrytycznie współczesnym „modom intelektualnym” i zwalczać ją w ich imię, lecz by umieć po prostu zapytywać współcześnie nam dany świat, będąc w nim naprawdę duchowo obecnym, to znaczy „współczując” i współ-doświadczając go z innymi tej epoki ludźmi. Wówczas w tym, co w nim dane, choć niedopowiedziane, natrafimy z pewnością na to, co w myśli św. Tomasza może być dla nas żywe i ważne, a co w swoich możliwościach jest jeszcze przed nami dziś zakryte. Jednym z takich pytań, które możemy teraz zadać, jest pytanie o sens rozumu i rozumności, i może św. Tomasz jest — wbrew zdaniu ks. Tischnera — jednym z tych filozofów, którzy nam tu mają wiele do powiedzenia; inne pytanie, które nam podsuwają m.in. takie filozofie jak Whiteheada czy Teilharda, dotyczy „kreatywności” czy „energetyczności” bycia,

tutaj znowu musimy spotkać się nieuchronnie z Tomaszowym pojęciem „aktu”. Pytań takich jest, być może, bardzo wiele.

Tak czy owak, prawda w filozofii ani nie szybuje ponad czasem, ani nie zmienia się wraz z każdym nowym poglądem, lecz jest raczej rezerwuarem możliwości, które muszą być wciąż na nowo sprawdzane i aktualizowane a to znaczy: odkrywane na nowo, podobnie jak dzieło muzyczne, które choć już będąc, jest jednak zarazem o tyle, o ile interpretator bierze je w swoje ręce i, włożywszy w nich swą duszę, udziela mu życia.

Karol Tarnowski

IMPRESJE FUTUROLOGICZNE

Szesnaście lat temu Frederik Polak w *The Image of the Future* dał wyraz opinii, iż słabością cywilizacji zachodniej w latach pięćdziesiątych była niemożność pozytywnego określenia idealnej wizji przyszłości¹. W latach sześćdziesiątych sytuacja uległa radykalnej zmianie. Oznak słabości można by obecnie upatrywać w zalewie futurologicznych publikacji, w których wysoce hipotetyczne rozwiązania przedstawiane są niemal jako pewnik, zaś fantastyczno-literackie wizje traktuje się jako realne możliwości.

Z metodologicznego punktu widzenia można by stawiać wiele zarzutów pracom, w jakich porusza się wspomnianą tematykę. I tak np. gdy Adrian Berry zaopatruje swe rozważania futurologiczne w maksymalistyczny tytuł *Następne dziesięć tysięcy lat*, to nie sposób uniknąć pytania, jakie dane upoważniają do orzekania o tym, co będzie za dziesięć tysięcy lat. Tak długi okres czasu wydaje się wymykać wszelkim prognozom, jeśli dla porównania uświadomimy sobie, że dziesięć tysięcy lat temu — w epoce mezolitu — człowiek zaczynał budować szałas i oswajać zwierzęta. Futurologiczne marności istoty z tamtego okresu mogłyby iść w kierunku prognoz o idealnie obrobionych narzędziach z krzemienia, ale trudno przypuszczać, by któraś z nich była w stanie przewidzieć możliwość lotów kosmicznych, transmisji telewizyjnych czy wykorzystania energii jądrowej. Podobnie i obecne prognozy o sferze Dysona czy fantoplikacji mogą okazać się w przyszłości jedynie determinowanymi przez XX-wieczne uwarunkowania utopiami, a rozwój cywilizacji pójść może całkowicie inną drogą. Niemożliwe jest zupełne uwolnienie prognoz od wprowadzanych w sposób ukryty założeń, w których ekstrapoluje się w przyszłość istniejące przejściowo procesy i prawidłowości. Znikną one wraz z pojawieniem się nowych, nie dających się przewidzieć zjawisk. I tak np. gdyby autorom z XVIII w. znane były wskaźniki charakteryzujące wielkość i ilość podróży odbywanych obecnie, autorzy ci uważaliby najprawdopodobniej, że symbolem naszej epoki jest koń i szacowałiby niezwykle

¹ New York 1961.

wysoko ilość dyliżansów używanych w XX w. do przewozu osób.

Odrębną kwestią pozostaje ogólnikowość sformułowań w przedstawianych rozwiązaniach futurologicznych. Ma to miejsce np. w jednym z rozwiązań, w jakim przewiduje się, że w ciągu najbliższych stu lat nastąpi załamanie się naszej cywilizacji m.in. z powodu katastrofalnego wzrostu zanieczyszczenia. Nie wnikając w analizy matematyczne obrazujące wzrost współczynników zanieczyszczenia, można postawić pytanie: Co rozumieć przez „zanieczyszczenie”? Zawartość spalin w atmosferze, fenolu w wodzie czy ilość butelek zostawionych po meczu na stadionie? W jaki sposób możliwe jest ujęcie w jednym wskaźniku stopnia zanieczyszczenia terenu przez nowowyprowadzony zakład i przez jego pracowników, którzy podczas niedzielnej wycieczki zostawili w terenie ślady swej obecności? Możliwości takiej nie widać i skutkiem tego trudno przywiązywać większą wagę do przedstawianych obliczeń.

Faktem jest, iż w analizach futurologicznych łatwiej niż w jakichkolwiek innych można przez odpowiedni dobór zestawień i przesunięcie akcentów uzasadniać subiektywne opinie i czynić z przyszłości projekcję osobistych pragnień autora. Stąd też kwestia niebagatelną jest tu nie tylko samo rozwiązanie, ale także i osoba jego autora. Jest to szczególnie ważne zwłaszcza, gdy bada się sprawy tak subtelne, jak problemy kultury, moralności czy przekonań religijnych. Dlatego też, znajdując w amerykańskich periodykach prognozy głoszące, iż w roku 1995 prezydentem USA zostanie wybrany 21-latek, zaś ok. 2000 roku zarzucony zostanie monogamiczny model rodziny, można bez większego trudu ustalić, iż autorem pierwszej zapowiedzi jest przedstawiciel generacji młodych gniewnych, zaś z kontekstu innych wypowiedzi autora drugiej prognozy wynika, że jest on nie tylko prognostykiem, ale także marzycielem tęskniącym za „naturalizmem” okresu wspólnoty pierwotnej. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest niełatwe zadanie odróżnienia subiektywnych wizji od uzasadnionych hipotez.

Z drugiej strony zauważyć trzeba, iż najłatwiejszą z możliwych postaw wobec futurologicznych zapowiedzi jest postawa programowej obojętności i lekceważenia. Postawa taka nie wydaje się rozwiązaniem rozsądnym w okresie, gdy coraz powszechniej jako regułę metodologiczną przyjmuje się tzw. zasadę Clarke'a stwierdzającą, iż jeśli nastawiony tradycyjnie uczony sądzi, że dany stan będzie możliwy w przyszłości, to ma on niewątpliwie rację, gdy zaś ten sam uczony twierdzi, iż inny stan będzie niemożliwy, to jest on najprawdopodobniej w błędzie².

² Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future*, New York 1958.

Programowa obojętność prowadzi do wielu negatywnych następstw, ponieważ przyszłość jest nie tylko przedmiotem futurologicznych rozważań, ale także czymś, co dla każdego z nas ustawicznie staje się teraźniejszością. Nieuwzględnianie dokonujących się przemian, nieumiejętność akceptowania nowych procesów jako czegoś naturalnego w danym stadium rozwojowym prowadzi do postawy, w której apoteozuje się przeszłość, przeciwstawiając jej sielankowy obraz, ocenianej negatywnie teraźniejszości. Nie tylko w humorystycznych wspomnieniach Oscara Wilde'a można spotkać osoby, które w stylu Wilde'owskiego rozmówcy z Luizjany na stwierdzenie „jak pięknie świeci dziś księżyc” gotowe są odpowiedzieć „Pięknie, ale żeby pan widział, jak on świecił przed wojną”.

Umiejętność zajęcia i właściwej postawy wobec dokonujących się przemian i nowych zjawisk niesionych przez rozwiniętą technologię nie jest bynajmniej mniej ważna niż np. umiejętność obliczania wartości funkcji logarytmicznej czy znajomość historii starożytnej. Dlatego też w celu zmniejszenia do minimum społecznych szoków powodowanych zjawiskami, na jakie można było przygotować społeczeństwo, w niektórych ośrodkach wprowadzono „Wstęp do futurologii” jako przedmiot nauczania w szkołach wyższych i średnich. Jedną z pierwszych inicjatyw tego typu podjęta została w roku 1966 przez Priscillę Griffith w Melbourne High School, gdzie 50—60% studentów pochodziło z rodzin techników pracujących na Przyładku Kennedy'ego³. Przedmiot otrzymał nazwę „XXI wiek” a w jego programie uwzględniono następujące zagadnienia: prognozy futurystyczne, wojna, rasizm, praca i odpoczynek, człowiek i maszyna, inteligencja, łączność, kontrola myśli, polityka, populacja, urbanizacja, genetyka, rozpiętość życia, istota człowieka. W r. 1967 w trzech ośrodkach naukowych Stanów Zjednoczonych wykładano futurologię jako odrębny przedmiot, w dwa lata później ilość tych ośrodków wzrosła dziesięciokrotnie, by w 1971 r. osiągnąć liczbę 200, a w 1973 r. — ponad 400⁴. W programach zajęć uwzględnione są m. in. teologiczne implikacje rozwoju technologicznego oraz konsekwencje tego rozwoju dla humanizmu. Te dwa aspekty będą uwzględnione — ze zrozumiałych względów w sposób jedynie fragmentaryczny i szkicowy — w dalszej części niniejszego artykułu.

³ Zob. P. P. Griffith, *Teaching the Twenty — First Century in a Twentieth — Century High School*, w: *Learning for Tomorrow. The Role of the Future in Education*, (ed. A. Toffler), New York 1974, 197—216.

⁴ Zob. np. Billy Rojas, *Futuristics, Games and Educational Change*, w: *Learning...*, 217—233.

1. HUMANIZM EPOKI ROBOTÓW

Bez terminologicznych subtelności Marshall McLuhan nazwał „ciężkim idiotyzmem” twierdzenie o neutralnym charakterze technologii. Powstaje więc pytanie, jak wygląda ludzka twarz nie-neutralnej technologii? W jakiej mierze relacje międzyludzkie mogą ulec zmianie w wyniku rewolucji technologicznej? Czy dokonujące się przemiany doprowadzą w przyszłości do tego, że np. będzie można kłócić się z szefem przy pomocy kodu, zaś przyszłościowy Romeo wyzna Julii swą miłość w mało romantycznym stwierdzeniu: Twój współczynnik epsilon implikuje u mnie stan $G(x)$?

Próby charakterystyki wzorców kulturowych i etycznych przyszłych stuleci przeprowadza się zazwyczaj przyjmując za podstawę dane o obecnie występujących dążeniach i wskaźnikach; trudno bowiem przyjąć jakieś inne dane. Tymczasem ekstrapolacja obecnie obserwowanych procesów w przyszłość prowadzi w wielu przypadkach do absurdalnych wniosków. I tak np. jeśli w przyszłości utrzymały się niezmienione wskaźniki wzrostu liczby naukowców i publikacji naukowych, to w połowie XXI wieku każdy mieszkaniec Ziemi, z dziećmi włącznie, musiałby być pracownikiem nauki, a masa periodyków naukowych przewyższyłaby masę Ziemi⁵.

Analogiczne obliczenia doprowadziły do wniosku, że za 200 lat dochód narodowy Stanów Zjednoczonych będzie 2500 razy większy od obecnego i każdy obywatel USA będzie milionerem⁶. Implikacji kulturowych dla społeczeństwa złożonego wyłącznie z milionerów nie trzeba jednak badać, jeśli uwzględni się fakt, że w prognozach socjalistów utopijnych XVIII wieku można było uważać wiek XX za okres powszechnego dobrobytu. W prognozach tych nikt bowiem nie był w stanie przewidzieć wysokości wydatków pochłanianych obecnie przez zbrojenia czy badania Kosmosu. Podobnie wystąpienie jakiegoś zjawiska, którego nie uwzględniają współczesne prognozy, może zadecydować o tym, iż wszystkie aktualne oszacowania futurologiczne pozostaną jedynie w sferze utopii. Najczęściej za zjawisko takie uważa się wojnę, kreśląc matematyczny obraz przyszłego wyniszczenia ludzkości. Wymowa cyfr staje się przerażająca, jeśli zwróci się uwagę, że roczny budżet energetyczny całego Cesarstwa Rzymskiego równał się energii, jaką można otrzymać poprzez eksplozję dwóch 50—megatonowych bomb. Z obliczeń grupy, na czele której stał senator Chet Holifield wynika, że zrzućcie dwóch 10 megatonowych bomb nad Nowym Jorkiem oraz bomb o łącznej sile 1725 megatonów w innych okęgach USA spowod-

⁵ Hilary Rose and Steven Rose, *Science and Society*, London 1971, XV.

⁶ Por. John Loraine, *The Death of Tomorrow*, London 1972, 265.

wałoby natychmiastową śmierć 56 milionów osób oraz poważne okaleczenia 22 milionów⁷.

Pesymistyczne wnioski Holifelda próbował w innym aspekcie interpretować Herman Kahn. Według jego oszacowań po wojnie atomowej wystarczyłoby czterdzieści lat, żeby zbombardowane mocarstwo osiągnęło stan sprzed wybuchu wojny⁸. Psychologiczne argumenty za wnioskiem o możliwości szybkiego usunięcia wojennych zniszczeń Kahn rozwijał powołując się na szybką odbudowę Warszawy, Drezna czy Hiroszimy.

Wprawdzie wniosek o czterdziestoletniej całkowitej restauracji po wojnie atomowej może mieć podobną wartość jak obliczenia współczynników zanieczyszczenia w XXI wieku, niemniej jednak optymizm Kahna wydaje się uzasadniony, gdy autor ten pisze o nieprawdopodobieństwie totalnej samozagłady ludzkości. Bardziej racjonalne zdaje się tu oczekiwanie na przesunięcie się centrum cywilizacyjnego np. do obecnych krajów rozwijających się, niż przypuszczenia o kresie cywilizacji ziemskiej.

Wśród futurologicznych sugestii dotyczących przyszłej wojny bada się także możliwość wykorzystania robotów do sterowania rakiet z ładunkiem atomowym. Pełny podtekst podobnych propozycji można sobie uświadomić zauważając, iż ładunek ten skierowany byłby nie przeciw innym robotom, lecz przeciw ludziom.

Zagadnienia dotyczące robotów stwarzanych na podobieństwo człowieka są ulubionym tematem literackim z zakresu *science fiction*, natomiast w naukowych rozważaniach futurologów znacznie częściej uwzględnia się odwrotny wariant procesu — upodobnienie człowieka do robota drogą cyborgizacji, fantomatyizacji czy cerebromatyizacji. Problemy te dotyczą ogromnie delikatnego zagadnienia stosunku Technologii do Natury. W przedmiocie tym można z jednej strony spotkać opinie, iż termin „natura” posiada jedynie historyczne znaczenie, gdyż np. okulary czy szczepionkę można by uważać za elementy nienaturalne dla człowieka, a uprzęż za nienaturalną dla konia. Z drugiej strony kontrargumentuje się podkreślając, iż z tego, że nie wszystko, co w przeszłości uważano za naturalne, rzeczywiście nim było, nie wynika bynajmniej, by nie istniało nic naturalnego; natomiast zastąpienie naturalnego ładu technologicznym nieładem może mieć katastrofalne skutki dla ludzkości.

Konsekwencji intelektroniki czy cyborgizacji nie można oczywiście opisywać jedynie w czarnych barwach. Realne jest nie tylko niebezpieczeństwo stworzenia człowieka na obraz robota, również

⁷ Zob. Robin Clarke, *The Science of War and Peace*, London 1971.

⁸ Herman Kahn, *On Thermonuclear War*, Princeton 1961.

realne jest osiągnięcie wielu pozytywnych celów — ułatwienia procesu zdobywania wiedzy, zwiększenia inteligencji, zastępowania w szerokiej skali zniszczonych elementów biologicznych ludzkiego organizmu elementami wytworzonymi sztucznie etc. Równocześnie jednak fantomatyka grozi niebezpieczeństwem przemiany ludzkiego świata w jedno wielkie „wesołe miasteczko”. W cywilizacji, w której popularne stałoby się wytwarzanie sztucznych przeżyć przez chemiczne lub mechaniczne oddziaływanie na mózg ludzki, podstawowym przeżyciem byłoby złudzenie. Seanse fantomatyczne, w jakich za pośrednictwem specjalnych urządzeń można by wywoływać złudzenia dowolnych przeżyć tak, jak obecnie za pośrednictwem projektora otrzymać można na ekranie dowolnie przygotowany obraz, tylko w bardzo łagodnych ocenach mogą być porównywane z rozrywkami, bawiących się klockami⁹. Gra w klocki w pewnym okresie życia wywiera pozytywny wpływ na osobowość, podczas gdy wspomniane przeżycia fantomatyczne niewątpliwie wpływałyby dezintegrująco na postawę osoby żyjącej na granicy fikcji i rzeczywistości. Wprowadzenie totalnej fantomatykacji oznaczałoby niewątpliwie zagładę ludzkości i proces taki zawierałby pewną prawidłowość, gdyż w dziejach człowieka można zaobserwować załamywanie się ośrodków kulturowych wtedy, gdy wytwarzane jeszcze bez fantomatów złudzenia i przyjemności podnoszone były do rzędu wartości najwyższych. Straszaka zagłady można uniknąć, jeśli przyjmie się, iż fantomatyczne upiększanie życia nie objęłoby w przyszłości szerszych kręgów niż obecnie narkomania czy alkoholizm. W sytuacji takiej możliwe byłoby pożyteczne wykorzystanie fantomatyki przez człowieka, np. w celu uprzyjemnienia nauki języków obcych, natomiast nadużycia fantomatyczne stanowiłyby tylko zjawisko marginalne, analogiczne do nadużyć, jakie istnieją przy każdym niemal wynalazku.

Obok zagrożeń i niebezpieczeństw, jakie technologia może przynieść dla humanizmu, istnieją również bardziej optymistyczne możliwości, w których *techné* pełni funkcje służebne wobec *humanum* i z założeń ma służyć doskonaleniu człowieka. Jako reprezentatywna może tu zostać przedstawiona koncepcja arkologii, wypracowana przez Paolo Soleriego. Soleri, urodzony w 1919 r. architekt, zaczął się interesować filozofią życia miejskiego w okresie, gdy myśliciele uważający się za jedynych reprezentantów filozofii naukowej koncentrowali swą uwagę na zagadnieniach typu: w jakim sensie można orzekać, że jeśli nie istnieją krasnoludki, to są one czerwonego

⁹ Por. Jacques Ellul, *La technique considérée en tant que système*, „Les Etudes Philosophiques”, (1976, nr 2) 165.

koloru? W dziele *Arcology: The City in the Image of Man*¹⁰ Soleri przedstawił swoją koncepcję przyszłego porządku społecznego i nową wizję architektury, która, zespalać się w jedno z ekologią, tworzyć ma arkologię. Przeżywany obecnie na wielu płaszczyznach kryzys cywilizacji tłumaczony jest w tym ujęciu przede wszystkim kryzysem życia miejskiego. Stąd też środkiem przeciwkryzysowym ma być przemiana miejskich warunków i struktur oraz oparcie ich o nowe założenia filozoficzne tak, by wyeliminowane zostały dotychczasowe negatywne wpływy technologii na ludzką psychikę.

Soleri porównuje obecne miasta do skazanych na śmierć przez prawa ewolucji dinozaurów i twierdzi, że życie determinowane przez aktualne struktury urbanistyczne jest statyczne, odrętwiałe, automatyczne, strukturalne, bezkształtne, nacechowane obojętnością, egoizmem i przesadnym racjonalizmem. Życie w arkologiach przyszłości ma być natomiast harmonijne, współczujące, świadome, oparte na woli, dynamiczne, ponadracjonalne, radosne. W miastach przyszłości obowiązywać mają — według autora projektu — m. in. prawo miniaturyzacji i prawo wspólnego użytkowania dóbr.

Zamiast teoretyzować i stawiać pytania, czy rzeczywiście statyczny egoista z wieżowca stanie się automatycznie radosnym altruistą po przejściu do arkologii, lepiej poczekać na sprawdziany empiryczne, jakie możliwe będą w latach osiemdziesiątych, gdy zostaną ukończone pierwsze arkologie. Budowę pierwszej, noszącej nazwę *Arkosanti* rozpoczęto w r. 1970. W górzystym, pustynnym terenie Arizony, w sąsiedztwie rezerwatów indiańskich plemion Apaczów i Navajo, wśród skorpionów i kamieni, budowniczowie składający się w większości ze studentów rozpoczęli prace przy budowie ośrodka, w którym w przyszłości ma zamieszkać 3 tys. osób uważających, że tak, jak w dziejach ludzkości zakończone zostało bezpowrotnie stadium jaskini i szałasów, podobnie musi zostać definitywnie zamknięte obecne stadium życia w wielkich ośrodkach miejskich.

Trudno przewidzieć, w jakiej mierze rozwiązanie Soleriego zyska szerszą aprobatę. Jeden z angielskich profesorów po bliższym zapoznaniu się z koncepcją arkologii stwierdził, iż budowa *Arkosanti* jest najbardziej doniosłym eksperymentem, jaki przeprowadza się aktualnie w świecie zachodnim¹¹. Natomiast podczas wystawy prac Soleriego w Whitney Museum of American Art w Nowym Jorku ktoś ze zwiedzających wpisał do książki pamiątkowej, iż większość ludzi woli mieszkać w obecnych warunkach niż w arkologiach.

¹⁰ Cambridge 1970.

¹¹ Zob. H. Skolimowski, *Paolo Soleri and the Philosophy of Urban Life*, „Architecture Association Quarterly”, 1971.

Na konkretne pytania dotyczące przyszłej kultury czy moralności futurologicy nierzadko odpowiadają, że nie są oni prorokami, lecz futurologami¹². Zadaniem ich nie jest zapowiadanie procesów, które muszą przyjść z absolutną koniecznością, lecz odkrywanie zauważalnych prawidłowości i dążeń oraz ukazywanie alternatywnych możliwości. Stąd też na pytanie, jakie będą w następnych stuleciach koncepcje sprawiedliwości, piękna, wartości najwyższych, odpowiedzi są wybitnie zróżnicowane. Nie podejmując szczegółowych polemik można zauważyć, że zmiany dokonujące się w kulturze, systemach filozoficznych czy wzorcach moralnych są mimo wszystko relatywnie małe w porównaniu ze zmianami technologicznymi. Między greckimi mitami o Ikarze a obecnymi projektami podróży kosmicznych przepaść jest znacznie głębsza niż między koncepcjami filozoficznymi Arystotelesa i Nicolai Hartmanna, lub między stylem rządów starożytnych tyranów i współczesnych dyktatorów.

Prawidłowość ta potwierdzana jest także przez wyniki ankiet przeprowadzanych w ośrodkach uniwersyteckich, a dotyczących wizji najbliższych dziesiątek lat. O ile w odniesieniu do nowych odkryć i osiągnięć technicznych respondenci wykazują wielką inwencję i roztaczają sensacyjne wizje, to w odniesieniu do ludzkiego życia zazwyczaj powtarza się schemat: dyplom, własne mieszkanie, zakupy (pojazd, pies etc.), małżeństwo, dzieci, praca, śmierć. Życiorysy generacji z XXI w. przy bliższym określeniu będą się oczywiście różnić od naszych, bo np. termin „praca” oznaczał będzie dla nich inny zespół czynności, podobnie jak obecnie praca w zautomatyzowanych zakładach różni się od pracy w XIX-wiecznej manufakturze. Znamienne jest jednak, że najbardziej ramowy schemat pozostaje niezmienny. Jest w nim miejsce na refleksję, na uczucia, na życie we wspólnocie. Gdyby bowiem tych czynników zabrakło, trudno byłoby już mówić o człowieku czy o humanizmie.

2. CREDO, KOMPUTERY I KOMPLEKSY

W cywilizacji, w której kult oddaje się różnym bożkom, bądź to akcentując wzniosły charakter kultu, gdy bożkami są np. Nauka, Postęp czy Wolność, bądź też jego praktyczne aspekty, gdy chodzi o czcicieli Interesu lub Mody, stosunkowo częstym zjawiskiem jest kompleks Prometeusza. Występuje on u osób, które traktują osiągnięcia technologiczne jako wydzieranie tajemnic Bogu i wkracza-

¹² Por. Irving H. Buchen, *Humanism and Futurism: Enemies or Allies?*, w: *Learning...*, 143.

nie w Boże kompetencje. Normalnym następstwem tego kompleksu jest obawa, że z rozwojem badań Bóg stanie się niepotrzebny, a nawet, być może, w wyniku przyszłych rewolucji naukowych, lub w wyniku kontaktu z przedstawicielami innych cywilizacji, odrzucone zostaną podstawowe twierdzenia religii i o teizmie będzie się mówiło jedynie w ramach studium historii myśli ludzkiej.

Podobnym niepokojom można by przeciwstawić wypowiedź Einsteina podkreślającego, iż „w naszych zmaterializowanych na ogół czasach jedynymi głęboko religijnymi ludźmi są poważni badacze naukowi”¹³. Bardziej celowe przy Prometejskich lękach wydaje się jednak przemyślenie konsekwencji postawy wiary. Być wierzącym nie znaczy być prywatnym apologetą Pana Boga i troszcząc się na wyrost, żeby przypadkiem jakieś przyszłe odkrycia nie doprowadziły do wniosków, wobec których wszelkie apologie są bezradne. Być wierzącym — to ufać, że Bóg, który na różnych drogach pozwolił poznać prawdę o Sobie przedstawicielom gatunku *homo sapiens*, oddzielonych niejednokrotnie barierami kultur, przestrzeni i czasu, nie dopuści do tego, by przedstawiciele wysoko rozwiniętej cywilizacji technicznej czy ewentualni reprezentanci cywilizacji pozaziemskich nie znali tej prawdy. Skoro odkryci przez Kolumba mieszkańcy Ameryki, żyjący w odrębnym kręgu kulturowym mieli pojęcie Najwyższej, Doskonałej Istoty, podobnie można też przypuszczać, że pojęcie takie istnieć będzie u przedstawicieli innych ośrodków kosmicznych, z którymi może zostać nawiązana łączność w przyszłości. Przypuszczenia takie można uzasadniać racjonalnie, jeśli uwzględnimy fakt, iż niemożliwe jest wypracowanie argumentu za nieistnieniem Boga. Wyrażenie „dowód nieistnienia Boga” kryje w sobie logiczną sprzeczność, bowiem dowodzić nieistnienia czegoś można albo drogą falsyfikacji empirycznej, bądź przez dedukcyjne wyprowadzenie odnośnego wniosku z uzasadnionej poprzednio bardziej zasadniczej tezy, bądź też przez sprowadzenie do niedorzeczności wyprowadzonych dedukcyjnie konsekwencji tezy orzekającej istnienie. Tymczasem nie można sfalsyfikować empirycznie twierdzenia o istnieniu Boga, gdyż jako Istota Niematerialna Bóg nie może być obiektem bezpośrednich empirycznych badań. Nie ma również żadnej dowiedzionej ogólniejszej tezy, z której dałoby się inferencyjnie wyprowadzić wniosek o nieistnieniu Boga; podobne tezy wprowadzane są jedynie jako założenia. Próby określenia absurdałnych konsekwencji zadań odnoszących się do rzeczywistości, która nas przerasta i której z zasady nie możemy w pełni pojąć, są również niedopuszczalne. Nie uwzględniając tej zasady na początku XX wieku usiłowano, w oparciu o fizykę kla-

¹³ Albert Einstein, *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukomski, Warszawa 1935, 43.

syczną i zdrowy rozsądek, wykazywać absurdalny charakter teorii względności, a na podstawie częściowo tylko poznanych praw przyrody uznawano za absurd wypowiedzi o możliwości lotów kosmicznych.

Ewentualny ateizm przybyszów z kosmosu mógłby więc być wyrazem wiary w nieistnienie Istoty Najwyższej, ale z racji zasadniczych nie mógłby być uzasadnionym wszechświatopoglądem. Spotkanie z nieuzasadnioną opozycyjną tezą przyjętą na podstawie aktu wiary nie musi bynajmniej prowadzić do niepokoju, jeśli uwzględnimy fakt, że do prawdy nie dochodzi się drogą plebiscytów, choćby nawet przeprowadzane były one w skali kosmicznej.

W jednym z fantastycznych opowiadań S. Lema przedstawiona jest grupa duistów — istot rozumnych, które nie rozwiązały definitywnie problemu istnienia Boga; mają zarówno pewne argumenty na rzecz Jego istnienia, jak i kontrargumenty osłabiające siłę wymienionych argumentów. Na wszelki więc wypadek żyją tak, jak gdyby Bóg istniał. Aby spotkać duistyczny styl myślenia bynajmniej nie trzeba przenosić się w odległą przyszłość, ponieważ wspomniany duizm jest tylko jedną z form agnostycyzmu. Teoretycznie jest oczywiście możliwe, by wśród różnorodnych kosmicznych cywilizacji znaleźli się zwolennicy agnostycyzmu. Mógłby to być agnostycyzm praktyczny, gdyby z racji zainteresowania problemami np. technologii rozważania metafizyczne nie interesowały danej grupy Kosmitów. Mógłby to być również agnostycyzm teoretyczny, gdyby trudności związane z jasnym ujęciem pewnych zagadnień skłoniły daną grupę do pozostawienia pewnych problemów nierozwiązanymi. Żadna z alternatyw nie musi jednak prowadzić do kompleksu Prometeusza, gdyż nie przesądzają one niczego w sprawach wiary, tak jak nie przesądza niczego to, że A. Comte był agnostykiem teoretycznym, zaś p. Iksiński jest agnostykiem praktycznym i troszcząc się o budowę willi najdalszy jest od rozważań światopoglądowych.

W powyższych rozważaniach zostało przyjęte *implicite*, iż w innych cywilizacjach kosmicznych mózg i myślenie będą odgrywać w pewnej mierze analogiczną rolę jak w naszej cywilizacji. Założenie takie nie jest absolutnie konieczne, ale też gdyby istoty te okazały się pozbawione rozumu lub jego odpowiedników, ich niewiedza o Bogu nie posiadałaby konsekwencji światopoglądowych, podobnie jak nie posiada ich niewiara ptaków w istnienie rzeczywistości transcendentnej. Możliwe jest natomiast, że obok procesów poznania rozumowego u istot takich będą występować jeszcze inne formy poznania rzeczywistości.

W *The Starmaker* Stapledona przedstawiona jest cywilizacja, w której bodźce smakowe pełnią znacznie większą rolę niż u Ziemi. Bóg nazywany jest przez przedstawicieli tej cywilizacji Naj-

doskonalszym Smakiem. Ujęcie takie ma ważniejsze implikacje estetyczne niż światopoglądowe, ponieważ oczywiste jest, że wszelkie terminy, przy pomocy których istoty skończone będą usiłowały opisać nieskończoną najwyższą rzeczywistość, będą zawsze terminami nieudolnymi oddającymi jedynie w przybliżeniu treść. Greckie Prote Aitia, hebrajskie Jahwe czy indiańskie Manitou obarczone są tymi samymi brakami, co Stapledonowski Najdoskonalszy Smak.

Warto również odnotować fakt, że w tradycyjnych ujęciach teologicznych zdania dotyczące Boga formułowane były nie tylko na podstawie intelektualnych dociekań, ale również w oparciu o poznanie intuicyjne, przeżycia mistyczne czy, przede wszystkim, o Objawienie. Stąd też możliwość dochodzenia na różnych drogach do twierdzeń o różnych aspektach tej samej rzeczywistości transcendentnej nie może budzić niepokoju.

Oceniając konsekwencje teologiczne kontaktów z cywilizacjami pozaziemskimi dostrzec trzeba, że nie bez znaczenia byłaby także kwestia, czy istoty, z którymi nawiązano kontakt, są reprezentatywne dla całej cywilizacji, jakiej są przedstawicielami. Gdyby informacji o ziemskich warunkach udzielał Kosmitom np. solipsysta, nie podlegałoby dyskusji, że udzielone przez niego informacje nie są miarodajne. W jednym z opowiadań *science fiction* przybywający na Ziemię Kosmici biorą na pokład swego statku pijaka jako przedstawiciela ludzkości. Po przeprowadzeniu odpowiednich badań formułują oni wniosek, że podstawowym pokarmem Ziemian jest roztwór C_2H_5OH , zdolność do wysiłku fizycznego minimalna (po spożyciu pokarmu nie mogą się utrzymać na nogach), a wypowiedzi pozbawione sensu.

Problemem jest także, w jakiej mierze pierwsza z cywilizacji, z jaką uda się nawiązać kontakt, będzie reprezentatywna dla innych cywilizacji, których ustawiczny rozwój będzie miał również konsekwencje w rozwiązywaniu i ujmowaniu problemów pozatechnologicznych.

Problemem jest także, w jakiej mierze pierwsza z cywilizacji, z innych ośrodków kosmicznych będzie jakimś odbiciem stanowiąca Einsteina, który pisał o „Bogu przejawiającym się w harmonii wszystkiego, co istnieje”¹⁴. Istoty te będą mogły różnymi sposobami dojść do stwierdzenia harmonii otaczającego je wszechświata, a konsekwencją tego stwierdzenia jest pytanie o rację istniejącej harmonii. Problem stanowiłoby natomiast określenie stosunku między wprowadzoną drogą rozumowania redukcyjnego Racją Harmonii a konkretną ludzką egzystencją. Problemem byłaby także kwestia możliwości dojścia do innych prawd religii mniej podstawowych

¹⁴ Zob. Peter Michelmores, *Einstein: Profile of the Man*, New York 1962.

niż prawda o istnieniu Boga. Wypowiadając się w tej kwestii A. Berry twierdzi, że religią przyszłości będzie wiara w bezosobowego Boga Spinozy — twórcę kosmicznego ładu¹⁵. Z rozwojem ludzkości odrzucone zostaną natomiast — zdaniem Berry'ego — inne twierdzenia religii chrześcijańskiej: twierdzenie o Bogu interesującym się konkretnym ludzkim losem, twierdzenie, iż „każdy człowiek posiada swego anioła stróża”¹⁶, lub że „Ewa zjadła jabłko z drzewa Wiadomości”¹⁷. Z kontekstu, w którym zawarte są cytowane wypowiedzi wynika, że Berry zna dość powierzchownie twierdzenia chrześcijaństwa. Teza, iż każdy człowiek posiada anioła stróża nie została określona jako dogmat i nie zawiera się w Piśmie św. Teologowie jedynie uważają ją za prawdopodobną¹⁸. Również w biblijnym opisie grzechu pierwszych rodziców nie ma żadnej wzmianki o jabłkach. Tekst mówi o owocach (perim), a problem pojmowania tych owoców jest już kwestią dalszych interpretacji. Nie musi się ich jednak uwzględniać w polemice z Berry'm, gdyż w istocie rzeczy stanowisko autora *The Next Ten Thousand Years* sprowadza się do wniosku, iż z przyszłym rozwojem świadomości religijnej zarzucone zostaną pewne potoczne wyobrażenia, które już obecnie krytykowane są przez teologów. Normalną drogą rozwoju każdej idei jest odchodzenie od pewnych form czy interpretacji wiązanych z tą ideą w sposób niekonieczny. Przyjmując ewangeliczne wino — co podkreślał B. Marshall — nie musi się przyjmować butelki, w której ono jest podawane. Na przestrzeni wieków zmieniały się niejednokrotnie stągwie zawierające życiodajny płyn i niezbyt roztropną rzeczą byłoby zakładać, że w okresie po rewolucji technologicznej stągwie muszą być identyczne jak na weselu w Kanie.

Do zbioru ewoluujących form i wzorców nie można jednak dołączać — jak to czyni Berry — tezy o istnieniu Bożej Opatrzności. Twierdzenie, iż religia przyszłości będzie preferować postawę deistyczno-panteistyczną, a odrzuci koncepcję Boga jako kochającego Ojca, jest znowu dowolne i nieuzasadnione. Ani rozwój naszej wiedzy o wszechświecie, ani żadne zmiany technologiczne nie dostarczą przecież żadnych przesłanek, które upoważniałyby do rozstrzygnięcia na drodze intelektualnych dociekań problemu, czy Bóg interesuje się człowiekiem i jego losem, czy też jest jedynie biernym twórcą kosmicznego ładu. Sytuacja, w której na podstawie danych

¹⁵ Adrian Berry, *The Next Ten Thousand Years. A Vision of Man's Future in the Universe*, Hodder and Stoughton 1974, 178—189.

¹⁶ Tamże, 181.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, 142.

empirycznych chciałoby się określać naturę Stwórcy, przypominałaby od strony metodologicznej sytuację hipotetycznej pszczoły-intelektualistki, która doszłaby do wniosku o zasadniczej niedoskonałości istot ludzkich podatnych na uządlenia i uzależnionych od pszczoł w wytwarzaniu miodu. Tak, jak między światem pszczoły i światem człowieka istnieje przepaść, podobnie między światem danych empirycznych a rzeczywistością nadprzyrodzoną jest dystans, którego przebycie nie zależy od rozwoju nauki i techniki. Do też oddzielonych podobnym dystansem należy m.in. wniosek o istnieniu Bożej Opatrzności i wnioski ten, niefalsyfikowalny z zasady, nie może w przyszłości zostać odrzucony w sposób zasadny. Mógłby on być podany w wątpliwość w imię mody na pewne postawy, lub w imię sympatii do pewnych rozwiązań, ale sympatia i moda nie mogą nigdy służyć za decydujące kryterium prawdy.

Teologiczne implikacje futurologii są zagadnieniem bardzo szerokim i ich analiza mogłaby być przedmiotem obszernej rozprawy, rozważania niniejsze mają natomiast tylko fragmentaryczny charakter i ograniczają się do ogólnego zasygnalizowania kilku zagadnień. Zasygnalizowany zostanie tu jeszcze jeden problem stosunku między autentycznym przeżyciem religijnym a stanami, jakie sztucznie można będzie wytwarzać w elektromózgach. Na podstawie przypuszczeń o możliwości konstrukcji robotów, u których będzie można sztucznie wytwarzać system wierzeń czy programować stany będące odpowiednikiem np. stanów mistycznej ekstazy, pewni autorzy wyprowadzają wnioski o naturalistycznej genezie religii, i usiłują tłumaczyć ją jako złudny kod utrwalony w ludzkiej świadomości, podobnie jak informacje w „wierzących” maszynach.

Przedstawiane argumenty mają charakter obosieczny, gdyż w opisaną sytuację można by równie dobrze skonstruować robota ateistę, a potem formułować wnioski na temat nienaturalnej genezy ateizmu. „Wierzące” lub „niewierzące” roboty mogłyby oddziaływać psychologicznie na obserwatorów, obiektywnie jednak ich konstruowanie nie przesądzałoby nic w kwestii światopoglądowej, podobnie jak niczego nie przesądza nagranie na manetofon wypowiedzi pro- lub antyreligijnej. Nie inny jest też status propozycji, w których mówi się o sztucznym wytwarzaniu przeżyć religijnych za pomocą fantomatycznego oddziaływania na mózg człowieka. To, że za pośrednictwem środków chemicznych można wytwarzać u człowieka stany quasi-mistyczne, a ateistę skłonić do recytacji „Credo”, nie upoważnia do wniosków o fikcyjnym i złudnym charakterze twierdzeń religii. Z tego, że istnieje sen spowodowany środkami chemicznymi nie wynika przecież, iż nie istnieje sen naturalny. A jeśli ktoś śniąc przeżywa złudzenia, iż jest szejkiem arabskim,

to jego złudzenie nie upoważnia do wniosku że szejkowo w ogóle nie istnieją.



W Prometeuszowych lękach o przyszłość religii w społeczności jutra nie zauważa się częstokroć faktu, że nauka i technika rozwinęły się w społeczeństwie, które było społeczeństwem wierzących. Nieporozumieniem jest więc zakładanie *a priori* konfliktu między techniką a chrześcijaństwem. Zasady przyniesione przez Chrystusa nie są zasadami przejściowymi, dla maluczkich poniżej XXI wieku. Wiele z nich stanowi warunek konieczny człowieczeństwa w ogóle. Chrystus Pan nie objawił się w sposób, który miałby za cel doraźne, krótkotrwałe zafascynowanie czy to mieszkańców Palestyny czy współczesnych przedstawicieli cywilizacji zachodniej. Przynależność do elity faryzeuszów i przyjsięcie na świat w rodzinie np. kapłana żydowskiego stworzyłyby zapewne lepszą bazę materialną do ewangelizacji, niż żłób i rodzina cieśli w prowincjonalnym Nazaret. Baza ta nie okazała się jednak czymś najbardziej istotnym w przekazie ewangelicznych treści. Wśród fluktuacji prądów myślowych i zmieniających się stylów bycia osoba Chrystusa pozostawała znakiem wyższej rzeczywistości, stanowiącej przedmiot dążeń człowieka niezależnie od uwarunkowań czasowo-kulturowych.

Podstawy do obaw, że rozwój nauki doprowadzi do odrzucenia rozwiązań ukazywanych przez chrześcijaństwo istniałyby wtedy tylko, gdyby przy pomocy naiwnych pseudoteologicznych hipotez chciano wypełniać luki w naukowym obrazie świata. Podstaw do obaw i kompleksu Prometeusza nie ma wtedy, gdy uświadamiamy sobie, że Bóg jest „we wszystkim, a nie tam, gdzie nic nie ma” i że modlić się do Niego można również „równaniem Einsteina, ścisłością myśli i pięknem symboli, krzywizną czasoprzestrzeni i tensorem pędu”¹⁹.

Józef Życiński

¹⁹ Michał Heller, *Spotkania z nauką*, Kraków 1974, 137 n.

IGNORABIMUS HEISENBERGA

I

Początek wieku dwudziestego charakteryzował się niespotykaną intensywnością przemian życia i myśli. Szczególnie burzliwie rozwijała się nauka. Odkrycia naukowe były tak rewolucyjne, że odnoszono wrażenie, iż negują całe dotychczasowe dziedzictwo. Rewolucyjność ich spowodowała powszechne zainteresowanie nauką. Idee nauk przyrodniczych przeniknęły codzienny sposób myślenia. Im bardziej teorie głoszone przez koryfeuszów nauki stawały się hermetyczne i wymagały długoletniego przygotowania specjalistycznego, by można w nie wniknąć, tym częściej wyniki ich i słownictwo rzutowały na obraz świata człowieka przeciętnego.

Szczególną rolę w przemianach ówczesnego patrzenia na świat odegrała fizyka. Już z zarania XX wieku Albert Einstein publikuje swą teorię względności, której percepcja w dziedzinach odległych od fizyki do dzisiaj nie doczekała się rzetelnego opracowania. Przypomnijmy w tym miejscu, że spowodowała ona burzliwą dyskusję, nie tylko wśród uczonych, dotyczącą takich zagadnień jak: absolutność czasu i przestrzeni, równoczesność zdarzeń, a dalej przyczynowość, „prawdziwość” geometrii euklidesowej, wreszcie sprowadzalność jednej teorii naukowej do drugiej.

Druga wielka teoria fizyczna, która była rozwijana w tym samym okresie, to teoria kwantów. Obie teorie pozwoliły głębiej wejrzeć w rzeczywistość i uświadomiły nam naszą sytuację poznawczą. Ten ostatni wynik był szczególnie paradoksalny, gdyż nie licował z dotychczas preferowanym widzeniem fizyki. Fizyka winna udzielać obiektywnej informacji o otaczającym nas świecie, przy czym wymaganie obiektywności rozumiano bardzo rygorystycznie i szeroko. Opis fizyczny stanu „obiektu” był niezależny od stanu „reszty świata”. Obserwacja nie zaburzała „obiektu”. Obiektywność była uważana za kryterium wartości badań naukowych. Tymczasem rozwój mechaniki kwantowej uwypuklił elementy subiektywne występujące w opisie mikro zdarzeń, „...musimy więc pamiętać, że tym,

co obserwujemy, nie jest przyroda sama w sobie, lecz przyroda, jaka nam się jawi, gdy zadajemy jej pytania we właściwy nam sposób.”¹

II

Powyższa opinia pochodzi od jednego z współautorów współczesnej fizyki Wernera Heisenberga. Z jego nazwiskiem związana jest „zasada nieoznaczoności” (zwana również „zasadą nieokreśloności” lub „niepewności”). Zasadę tę sformułował Werner Heisenberg równo 50 lat temu i była ona bezsprzecznie tym wynikiem teorii kwantów, który rozpętał największą burzę wśród uczonych. Konsekwencjami płynącymi z tej zasady szeroko zajmowali się filozofowie różnych orientacji. Widziano w niej zagrożenie dla determinizmu, a niektórzy poczęli upatrywać w niej przyrodniczą podstawę dla wolności woli.

Najpierw parę słów o twórcy zasady nieoznaczoności. Urodzony w 1901 roku w Würzburgu. Ojciec jego był profesorem języka greckiego na Uniwersytecie Monachijskim. Od 1920 studiował fizykę, początkowo w Monachium (m.in. u Sommerfelda, Wiena), a później w Getyndze, gdzie wykładali Max Born, Franck i Hilbert. W 1923 po uzyskaniu stopnia doktora zostaje asystentem Maxa Borna. W latach 24—25 pracuje na Uniwersytecie Kopenhaskim w grupie Nielsa Bohra. W tym czasie, mając niespełna 23 lata, opracowuje tak zwaną mechanikę macierzową. W mechanice tej takie wielkości jak położenie, prędkość itp. przedstawiane są w formie abstrakcyjnych struktur matematycznych nazywanych „macierzami”.

Mechanika kwantowa w ujęciu Heisenberga zastosowana zostaje następnie do badań właściwości widm atomowych i cząsteczkowych. Posłużyła ona do systematyzacji widm atomowych. Pozwoliła również przewidzieć istnienie postaci allotropowych wodoru, co zostało potwierdzone następnie eksperymentalnie. Za to odkrycie otrzymał Werner Heisenberg w 1932 roku Nagrodę Nobla.

W latach 50-tych pracował Heisenberg nad jednolitą teorią cząstek elementarnych, interesował się poza tym zagadnieniami fizyki plazmy i procesów termojądrowych. Nie stronił również od ogólniejszych analiz o charakterze filozoficznym. Poszukiwał związków między koncepcjami filozoficznymi starożytnej Grecji a współczesnymi teoriami fizykalnymi. Bliscy mu byli Platon, Arystoteles i Kant. Ze swych sympatii zwierzał się m.in. w książce zatytułowanej *Fizyka i filozofia*, w której zawarł swoje poglądy na rozwój nauki,

¹ W. Heisenberg, *Fizyka i filozofia* (p. S. Amsterdamski), Książka i Wiedza 1965, s. 41.

rolę fizyki w kształtowaniu myśli dwudziestowiecznej, przedstawił teorię kwantów i teorię względności oraz ich wpływ na obraz rzeczywistości konstruowany przez fizykę współczesną.

Werner Heisenberg zmarł 1 lutego 1976 roku.

III

Powszechnie znane sformułowanie zasady nieokreśloności (nieoznaczoności) głosi, że nie możemy równocześnie z nieograniczoną dokładnością poznać położenia i pędu cząstki. Iloczyn niedokładności, z jaką zmierzyć można te dwie wielkości jest nie mniejszy od pewnej stałej. Zasada nieoznaczoności mówi, że istnieje zasadnicze, tkwiące immanentnie w Naturze ograniczenie naszych możliwości poznawczych. Epistemologiczne rozdzielenie fizyki klasycznej od kwantowej dokonane zostało w oparciu o Heisenbergowską zasadę: fizyka klasyczna dąży ku obiektywnemu poznaniu zjawisk. tzn. poznaniu ignorującym wpływ obserwacji na „obiekt”; w fizyce kwantowej zaburzenie wprowadzane przez akt obserwacji odgrywa istotną rolę, przewidywania mają charakter probabilistyczny. Zasadnicza niemożność dokładnego przewidywania przyszłości dała asumpt do wnioskowania o braku uprzączywania w otaczającym nas świecie. Skoro mikroświat jest niezdeterminowany, to właściwość ta musi ujawniać się również na poziomie makro. Oczywiście mogło tu chodzić jedynie o fizykalną zasadę przyczynowości. „Metafizyczna zasada przyczynowości jest tak transcendentna w stosunku do mechaniki kwantowej, że z punktu widzenia tej nauki nic nie można orzec o powyższej zasadzie.”²

Ukazanie nieadekwatności pojęć fizyki klasycznej, stosowanych w celu opisanego mikroświata, doprowadziło do głębszej analizy roli języka zastanego w rozwoju nauki. Odpowiedzi udzielane przez przyrodników są formułowane za pomocą pojęć czerpanych z języka potocznego. Jest to jedyna droga, by zakomunikować je społeczności, jest to poza tym język, który posiadał uczony pierwiej, nim zaczął parać się wyjaśnianiem zagadek Natury. Tu bierze swój początek aprioryczność pewnych pojęć nauki. Aprioryczność, od której nie ma ucieczki. Stąd też nieścisłość języka fizyki, nieścisłość wynikająca z samej jego istoty. Trudności te spowodowały rozwój poszukiwań innego języka, adekwatnego do nowej wizji rzeczywistości, jaką proponowała fizyka kwantowa. Próby zmodyfikowania logiki klasycznej na użytek mechaniki kwantowej podjęli m.in. Birkhoff, von Neumann i von Weizsäcker.

² K. Kłósak, *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*. Roczniki Filozoficzne KUL, 1, 198 (1948).

W swym rozwoju język fizyki coraz bardziej dążył w stronę emancypacji od elementów antropomorficznych. Heisenberg stoi na stanowisku, że całkowicie uciec od tego co ludzkie, co codzienne w fizyce, nie da się. Zawsze pozostanie niepewność co do tego, jaka część opisu fizykalnego jest obiektywna, a ile wkładamy weni naszego powszedniego życia, naszych przekonań.

Fizyka klasyczna czerpała z codziennego obrazu świata, starając się wysubtelnić pojęcia i zobiektywizować opis zjawisk. Fizykę kwantową powszechna opinia gotowa jest uważać za kontynuację i rozszerzenie tej pierwszej. Heisenberg jednak sądził, że „zmiana sensu pojęcia rzeczywistości spowodowana przez mechanikę kwantową nie jest skutkiem kontynuacji dawnych idei; wydaje się, że jest ona zmianą przełomową, która naruszyła dotychczasową strukturę nauki.”³

IV

Według Jamesa G. Frazera⁴ podstawą uprawiania magii i nauki jest wiara w ład i jednolitość przyrody. Obie zakładają nieuniknione następstwo zjawisk przebiegających zgodnie z niezmiennymi prawami. Różnica między magią a nauką ujawnia się w kojarzeniu poszczególnych zjawisk. Magia, którą Frazer nazywa „bękarcia siostrą nauki”, fałszywie interpretuje istotę praw rządzących następstwem zjawisk. Obie jednak, i magia i nauka, powodowane chęcią opanowania otaczającej nas rzeczywistości przyczyniły się do rozwoju wiedzy.

Rozparcelowanie filozofii na poszczególne dziedziny wiedzy, którego świadkiem była nowożytność, doprowadziło do hermetycznego oddzielenia się ich od siebie. Działania zmierzające ku syntezie łączącej tezy pochodzące z odległych dziedzin, spotykają się z zarzutem nieprawomocności w świetle ogólnie przyjętej metodyki badań naukowych. Wydaje się, że bliższe są magii aniżeli nauce. Takie też uczucie rodzić się może, gdy podejmuje się próbę zgłębienia pewnych konsekwencji, jakie mogą wynikać z praw fizyki dla wolności człowieka, gdy analizuje się etykę w świetle osiągnięć nauk przyrodniczych. Oczywiście, że chodzi czasami jedynie o uchwycenie pewnych analogii, które pozwoliłyby zbliżyć się do istoty działań ludzkich przez porównanie z funkcjonowaniem świata atomów i elektronów. Lecz dla postronnego widza zabiegi takie niewiele różnią się od czarów.

³ W. Heisenberg, dz. cyt. s. 9.

⁴ Por. J. G. Frazer *Złota galgą* (p. H. Krzeczowski), PIW, Warszawa 1971, t. I, s. 90—92.

To, że magia może być równie płodna jak nauka, skłoniło nas, by przedstawić dyskusję, jaka miała miejsce po wykładzie Wernera Heisenberga zatytułowanym: *Odkrycie Plancka a problemy filozoficzne fizyki atomowej*. Odczyt ten odbył się 4 września 1958 r. podczas drugiej, światowej konferencji o pokojowym wykorzystaniu energii atomowej w Genewie. Skierowany on był do nie-fizyków.

W wystąpieniu swym starał się Heisenberg pokazać, że problemy przed jakimi stawia nas współczesna fizyka są równie stare jak trud człowieka podejmowany w celu zrozumienia otaczającej go rzeczywistości. Co więcej, że wyjaśnienie budowy materii proponowane przez fizykę kwantową jest bliskie koncepcjom filozofów starożytnej Grecji. Przy tym Heisenberg skłonny jest sądzić, że o ile w ostatnim stuleciu w myśleniu fizyków i chemików panował niepodzielnie atomizm Demokryta, o tyle współczesna fizyka cząstek elementarnych zbieżna jest raczej z filozofią Platona. Symetryczne ciała platońskie, które można zbudować przez składanie trójkątów bliskie są zdaniem Heisenberga dzisiejszemu matematycznemu opisiowi cząstek elementarnych.

Zamieszczona poniżej dyskusja opublikowana została w książce: Werner Heisenberg, Max Born, Erwin Schrödinger, Pierre Auger *On Modern Physics*, Clarkson N. Potter, Inc./Publisher, New York 1961 r., s. 21—34.

Maria Romanow-Broniarek

DYSKUSJA

ALBERT PICOT:

Werner Heisenberg pokazał nam, że XIX-wieczna nauka czerpała z idei Newtona i Kartezjusza. Absolutny czas, absolutna przestrzeń, absolutna przyczynowość uwięziły nas i zamknęły przyrodników we względnie małym obszarze. Z drugiej strony, dzięki nowym odkryciom, o których mówiliśmy ostatniego wieczoru, a przede wszystkim dzięki teorii kwantów i teorii względności doszliśmy do pojęcia, którego głównym wnioskodawcą jest Heisenberg, zasady nieokreśloności. Zasada ta stawia pod znakiem zapytania ogólną teorię przyczynowości i determinizmu. W osiemnastym, dziewiętnastym i dwudziestym wieku wielu wielkich filozofów głosiło hasło wolności człowieka. Czynili to niezależnie od nauk przyrodniczych. Przychożą nam na myśl nazwiska trzech spośród nich jako głosicieli wolności: Kant, Charles Secretan, Karl Jaspers.

A oto moje pytanie o charakterze krytycznym, ocierające się o nie-dyskrecję. Czuję się zobowiązany zapytać Profesora Heisenberga

o jego przekonania. Czy zasada nieoznaczoności, nowe kierunki w naukach ścisłych, które ujawniają rolę wolności w przyrodzie, potwierdzają tezy tych filozofów? Czy nie jest dziwnym fakt, że taki człowiek jak Karl Jaspers nie cierpi tych odkryć? Czy jest to nowy element dowodu wolności człowieka, czy jedynie przejściowy etap w naukach przyrodniczych, i któregoś dnia zostanie przywrócona przyczynowość w świecie kwantów? Czy możemy się połączyć razem, czy też musimy się rozdzielić: filozofowie, którzy przyjmują wolność na podstawach filozoficznych i przyrodnicy, którzy wyjaśnili pojęcie nieokreśloności w oparciu, wydaje się, o bardzo trwale podstawy?

WERNER HEISENBERG:

Zagadnienie zależności między nieokreślonością a wolnością było rozwiązywane zbyt niedokładnie i powierzchownie, w szczególności przez środki masowego przekazu. Nie można twierdzić, że zasada nieokreśloności otwiera szerzej drzwi dla wolności.

Musimy podjąć próbę rozwiązania zagadnienia nieokreśloności i wolności stosując kantowską teorię wiedzy. Pytanie o to, co ja mogę robić lub czego nie mogę robić jest wszak całkiem odmienne od pytania, co inni muszą robić lub też czego nie wolno im robić. I zawsze stajemy przed wielce złożonymi pytaniami, dotyczącymi tych zagadnień.

Nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z pozornie identycznymi pytaniami, uzyskujemy całkiem różne odpowiedzi, uwarunkowane sposobem podejścia do danych zagadnień. Z kolei, gdy mamy do czynienia z całkowicie różnymi pytaniami, które często są jedynie różnymi aspektami tego samego problemu, uzyskujemy czasami bardzo podobne odpowiedzi. Reasumując, nie myślę, by zasada nieoznaczoności miała bezpośredni związek z pojęciem wolności. Zależność jest chyba nie bezpośrednia. Wprowadzenie nieokreśloności do fizyki wzmogło naszą czujność wobec zbyt rygorystycznej postawy.

GIACOMO DEVOTO:

Zanim skieruję dwa pytania do profesora Heisenberga, proszę pozwolić mi na wygłoszenie paru uwag o dotychczasowym przebiegu dyskusji.

1. Powinowactwo z filozofią: Jest rzeczą nader różną mówić, że rozwój fizyki wywiera wpływ na filozofię i że rozwój fizyki rzucił nowe światło na związek między nauką a filozofią. W pierwszym przypadku nie wolno nam zapominać, że filozofia jest

czymś, co poprzedza naukę. Przez stulecia filozofia oscylowała między realistyczną a idealistyczną wizją świata. Odkrycia naukowe mogą skłaniać ją ku temu lub innemu rozwiązaniu, lecz nigdy nie mają znaczenia rozstrzygającego.

2. Zgadzam się z punktem widzenia profesora Heisenberga na sprawę wolności. Opieranie definicji wolności moralnej na zasadzie nieokreśloności jest równie absurdalne jak twierdzenie: ponieważ nie możemy osadzić wszystkich ludzi w jednym więzieniu lub zniewolić ich, by żyli w identycznym rytmie od rana do wieczora, możemy równie dobrze uznawać, że są wolni.

Skoro zasada nieokreśloności głosi jedynie, że sfotografowanie przyrody aż po jej najmniejsze szczegóły przekracza możliwości człowieka i nauki, śmieszne jest upatrywanie w niej podstawy dla wolności. Definicji wolności nie można budować na zjawisku niemożności.

Chciałbym teraz skierować do profesora Heisenberga dwa pytania, które zapowiedziałem uprzednio.

Jeśli przejściu nauki z dziewiętnastego w dwudzieste stulecie nie towarzyszyła zmiana stanowiska filozoficznego, czy skłonny jest pan profesor ograniczyć je do zmiany w definicjach?

Aż do dziewiętnastego stulecia nauka pretendowała do fotografowania przyrody. Nauka dwudziestowieczna ogranicza się do jej opisu. Nauka wieku dwudziestego jest językiem. Będąc językiem, musi rodzić te same problemy, które pojawiają się w badaniach języka. Zasadnicze pytanie brzmi więc następująco: W fizyce mamy zależności między faktami fizycznymi i matematyczną interpretacją. Jak jest w językoznawstwie? Z jednej strony mamy obserwacje historyczne, historię języków; z drugiej, belferskie prace gramatyków, którzy starają się ustalić i opisać konwencje obserwowane przez każdego z nas w kontekstach językowych.

Drugie pytanie do profesora Heisenberga sformułowałbym następująco: Czy profesor zgodzi się z moją hipotezą, zakładającą paralelizm między fizyką a historią języków, w szczególności języka, którym jest nowa nauka? Matematyka stanowi jedynie gramatykę tego języka. Zdaję sobie sprawę z tego, że stwierdzenie takie nie jest miłe dla matematyków. Niemniej jest to jedyny sposób sformułowania pytania, a przede wszystkim zakończy to spór między tymi, co wierzą w możliwość matematycznego opisanie faktów a ich opo-
zycjonistami. Matematyka jest sposobem opisu zjawisk fizycznych, tak samo, jak reguły gramatyki są sposobem opisu języka, chociaż one same nie są językiem.

WERNER HEISENBERG:

W ogólnym zarysie zgadzam się z tym, co pan stwierdził. Faktycznie można powiedzieć zwięźle, że dziewiętnasty wiek dążył do fotografowania przyrody, dwudziesty natomiast opisuje ją językiem matematycznym. Jednakże fizyk zdawał sobie sprawę z tego, że nie zawsze fotografował wówczas, gdy wierzył, że tak czyni.

Dziewiętnastowieczny fizyk nie musiał roztrząsać zagadnień filozoficznych czy religijnych. Uważano, że doktryny filozoficzne czy religijne można pominąć i że możliwe jest osiągnięcie tego, co profesor Devoto nazywa „fotografią przyrody”. Lecz stwierdzono, że ten punkt widzenia nie da się potwierdzić eksperymentalnie i bardzo często, gdy fizycy atomowi starają się sfotografować przyrodę, zmieniają jej postać.

Co więcej, obserwuje się, że fizyka kwantowa, w której ingeruje nieoznaczoność, musi zawsze opierać się na fizyce deterministycznej. Jest niezmiernie trudno postępować inaczej, a wydaje się, że nieokreślenie wprowadza poprawkę do klasycznej, deterministycznej fizyki.

Myślę, że korzystne byłoby ściślejsze zbadanie i rozwiązanie zagadnienia paralelizmu między nauką a językiem, lecz nie uczynię tego teraz. Wydaje mi się, że profesor Devoto jest lepiej przygotowany do podjęcia się tego zadania, a być może już je wykonał. Jakkolwiek by było, należy pamiętać, że nauki przyrodnicze stoją „między” przyrodą a człowiekiem.

ELLEN JUHNKE:

Chciałbym się dowiedzieć, jak profesor Heisenberg zareagował na ideę profesora Wiktora von Weizsäckera (sformułowaną w jego książce o kreowaniu), że wszystkie obiektywne prawa przyrody istniały bez jakiegokolwiek udziału człowieka. Skomplikowane badania fizyków pozwalają im po prostu czytać jak z otwartej księgi, że się tak wyrażę, obiektywne prawa rządzące uorganizowaniem przyrody.

Profesor Max Hartmann mówił coś podobnego ze stanowiska biologa. Wychodząc z faktu, że to, co nazywa się planckowskim kwantem działania lub stałą uniwersalną występuje w matematycznych wzorach zarówno dla układów planetarnych jak i najmniejszych cząstek atomu, wnioskuje on o konieczności świadomego stworzenia świata przez stwórcę. Między innymi angielski filozof Tomlin przedłożył paralelne idee w swej metafizyce, lub ściślej mówiąc, metafizologii. Max Planck zaś oświadczył, występując jako filozof: „Jedynie ci, którzy w swym myśleniu zatrzymują się w połowie, stają

się ateistami. Ci, którzy sięgają myślą głębiej i dostrzegają cudowne zależności między prawami ogólnymi, rozpoznają moc stwórczą." I ponownie: „W religii idea Boga jest na początku; w nauce idea Boga pojawia się na końcu.” Czy nie jest naturalne w naszej atomowej i zatimizowanej erze traktować takie syntezy jako odosobnione? Moje pytanie brzmi: Jaka jest opinia profesora Heisenberga, co do tej syntezy religii i metafizyki z obiektywnymi prawami przyrody?

WERNER HEISENBERG:

Odpowiadam na pierwsze pytanie: Cel fizyków dziewiętnastego i dwudziestego wieku pozostawał ten sam. Chodziło o znalezienie opisu obiektywnych praw przyrody. Różnica polega na tym, że dwudziestowieczni fizycy uświadomili sobie, iż nie zawsze jest to możliwe. Trudność ta wynika z faktu, że opisu tego dokonujemy posługując się językiem ludzkim. Oczywiście zaś jest to, że w pewnym zakresie przyroda istnieje niezależnie od człowieka. Karl von Weizsäcker zwykł mawiać: „Przyroda istniała przed człowiekiem”. Trzeba powiedzieć, że przyroda na pewno istniała zanim zaistniał człowiek. Lecz jeśli przyroda istniała przed człowiekiem, to nie jest równoznaczne z istnieniem przed nim nauk przyrodniczych. Przykładowo, pojęcie „prawo przyrody” nie może być całkowicie obiektywne, gdyż słowo „prawo” jest czysto ludzką zasadą.

Odpowiadając na drugie pytanie, dotyczące związku między religią a nauką, chciałbym przytoczyć pewne myśli Goethego. W szczególności w swej teorii kolorów rozpoznał Goethe ustaloną spójność ładu panującego w przyrodzie. Dążył on do sklasyfikowania tego porządku. I przez czysty przypadek uczynił go podstawą następującego podziału: zależności czysto mechaniczne, a dalej fizyka, chemia, biologia, psychologia i na szczycie religia. Zdawał on sobie sprawę z tego, że nie był to podział ani dokładny, ani rygorystyczny.

Fizycy dwudziestego wieku stali się bardziej skromni. Nie są pewni, czy jest możliwe przejście z jednej dziedziny, w której są, do innej, która winna doń przylegać. Na przykład teoria kwantów związała fizykę i chemię, które do tej pory były całkowicie oddzielone od siebie. Lecz gdy dokonano tego kroku, stwierdzono, że niezbędna jest zmiana języka i ukierunkowania wielu zagadnień. Skoro przejście od fizyki do chemii, które są styczne ze sobą, następuje trudności, to tym trudniejsze będzie przejście od chemii do biologii, przy przejściu zaś od biologii do psychologii trzeba być jeszcze bardziej ostrożnym, nie

mówiąc już o przejściu ku religii. Dziś fizycy zdają sobie sprawę z tego, że znajomość praw jednej dziedziny nie zawsze daje możliwość przejścia do innej dziedziny.

RENÉ SCHAEERER:

Postawię pierwsze pytanie. Przed chwilą wspomniano nazwisko Kartezjusza. Chciałbym zapytać profesora Heisenberga: dlaczego wędrując od czasów obecnych ku Arystotelesowi, a potem do Platona i Demokryta, nie uwzględnił Kartezjusza. Kartezjusz jest myślicielem, którego wpływ po dzień dzisiejszy odczuwamy. Opanował on filozofię współczesnej nauki. Jest on pierwszym wielkim filozofem nowożytności. Historię nowożytnej filozofii przyjęło się datować od Kartezjusza. Zauważam zaś, że myśliciele tak zainteresowani przeszłością jak Heisenberg wydają się pomijać Kartezjusza. Czy istnieje jakiś szczególny powód?

Przejdę do drugiego spostrzeżenia, które winienem uczynić. Wydaje mi się dwuznaczne i dziwne (nie wierzę, by był to przypadek) to, że myśliciele, do których nawiązuje profesor Heisenberg, przede wszystkim Kant, następnie Arystoteles i Platon, to ci, którzy w swych systemach wyznaczają doniosłą rolę teleologii. Albowiem podstawowe, geometryczne części Platona koniec końców są jedynie projekcją uprzednich idei, poznawanych przez intuicję i zbiegających się w idei dobra. Arystotelesowska „potencja”, która według mnie jest zdecydowanie różna od heisenbergowskiej „niepewności” (stwierdzam, że w tym punkcie profesor Heisenberg boryka się z pewnymi trudnościami) prowadzi prosto ku finalizmowi. Dla równowagi profesor Heisenberg wymienia Demokryta, który odrzucał celowość i był rzecznikiem czystego mechanicyzmu. Nie nadmienił profesor nic o Kartezjuszu, który jest myślicielem mechanistycznym. Pozwolę więc sobie zapytać profesora Heisenberga: Czy wolno nam wnosić, że skłania się on do poglądu, iż poza mechanistycznym opisem poznanym statycznie z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem, mamy do czynienia również z celowością, a co za tym idzie, że zgadza się on ze swymi wielkimi mistrzami, Arystotelesem i Platonem?

WERNER HEISENBERG:

Wszystkie obecne filozofie nauki ufundowane są na kartezjańskich podstawach, lecz równocześnie dają się zauważyć pewne rozbieżności. Uważa się obecnie, że Kartezjusz był zbyt apodyktyczny w swych sądach. Można by powiedzieć, że kartezjański sposób patrzenia porównywalny jest z meczem tenisowym, gdzie piłka pre-

czyżynie przerzucana jest z jednego placu na drugi, z drugiej strony sposób myślenia Tomasza z Akwinu podobny jest do gry w piłkę nożną, gdzie całe boisko jest w ruchu i przemieszcza się jako całość.

Dodam ponadto parę słów o celowości. Oczywiście jest, od Newtona poczynawszy, że przyczynowość przyjmowano jako punkt wyjścia. To znaczy, że uważano za możliwe określenie przyszłego stanu przedmiotu lub układu wychodząc z jego wcześniejszych właściwości. Lecz, chociaż celowość została wyeliminowana w teorii kwantowej, jednak coś z niej pozostało. Szczególnie z badań nad mechaniką falową, która wyjaśnia prawie całą chemię, wynika jasno, że olbrzymia część finalizmu przeżyła w koncepcjach indeterministycznych. Gdy atom lub cząsteczka zaburzane są w jakikolwiek sposób, wówczas stwierdza się po zaburzeniu, że są możliwe miliony różnych stanów, każdy z pewnym prawdopodobieństwem. Lecz, jeśli wezmę atom wodoru, mogę poruszać nim gwałtownie w dowolny sposób a pozostanie on nadal wodorem (jako pierwiastek chemiczny). Jest to charakterystyczne dla finalizmu, który chemia wprowadza do fizyki. Z faktu, że zaburzony atom wodoru pozostaje wodorem wynika celowość, przyczyny tej celowości nie są jednak znane. Krótko mówiąc, właśnie połączenie przyczynowości i celowości jest tym, co stanowi podstawę współczesnej fizyki.

RENÉ SCHAEERER:

Wobec tego nie rozumiem, dlaczego, pomijając jego materializm, nie jest panu bliższy Demokryt niż Arystoteles. Stwierdzam, że jest pan raczej daleko od Arystotelesa. To, co pan mówił zgadza się dość dobrze z ideą Demokryta, że atomy ulegają lub przejawiają bezładny taniec w nieskończonym czasie z nieskończeniem zmiennymi prędkościami. Atom jednakże pozostaje zawsze atomem, co jest wyrazem bardzo zredukowanej teleologii, o czym pan mówił. Z drugiej strony, nie dostrzegam jakiegokolwiek analogii między rozwiniętymi przez pana teoriami a poglądami Arystotelesa. Fakt, że Demokryt jest materialistą nie ma tu wielkiego znaczenia, gdyż nie jest to cecha istotna. Zauważam natomiast w pańskim systemie jeden lub dwa momenty, które zdają się być bardzo bliskie Demokrytowi. Czyż zasada nieokreśloności nie odpowiadałaby temu co Demokryt po prostu nazywał przypadkiem w grze tańczących atomów? I czyż to, co właśnie pan mówił o trwałości atomu wodoru, nie odpowiadałoby temu, co Demokryt głosił o trwałości każdemu atomu, a mianowicie, że atomy nie mogą być rozbite lub rozcięte lub przeobrażone w jakikolwiek inny sposób? Dochodzę do wniosku, że jest pan bliżej Demokryta a dalej od Arystotelesa, niż pan mówi.

WERNER HEISENBERG:

Dodam parę dalszych szczegółów do przykładu atomu wodoru. Gdy weźmiemy pojedynczy atom wodoru i rozważymy jego zderzenie z elektronem, stwierdzimy występowanie zaburzenia w atomie wodoru. Fizyka klasyczna sądzi, że zderzenie to przebiega w całkowicie analogiczny sposób do zderzenia między planetą a kometą. Jednak w nowszej fizyce wynik takiego zderzenia nie jest całkowicie przewidywalny, zależy on chociażby od warunków początkowych. Mamy jakieś prawdopodobieństwo znalezienia elektronu we wzbudzonym atomie wodoru, inne zaś znalezienia jądra pozbawionego swego elektronu. Te prawdopodobieństwa są określone i nie mogą ulec zmianie. Atoli atom wodoru znajdujący się po zderzeniu nie jest już dokładnie tym, czym był przedtem. Jest znanym faktem, że, gdy wzajemne oddziaływanie jest wystarczająco energetyczne, istnieje pewne prawdopodobieństwo tego, że ponowne odnalezienie wodoru nie nastąpi, lecz zamiast niego odkryte zostanie coś całkowicie innego. Różne przypadki są możliwe, a przypadki te związane są ze sobą relacjami prawdopodobieństwa. Faktycznie, nie zawsze odkrywamy jako wynik wzajemnego oddziaływania, jakiegokolwiek działania, obiekty, lecz czasem formy — formy tej energii, która jest istotnie podstawowym tworzywem współczesnej fizyki, zdolnym objąć różne postaci, pod którymi jawią się nam obiekty badań.

UMBERTO CAMPAGNOLO:

Zastanawiam się, czy fizyk potrafi mówić jako filozof. Czy jego rozważania będą miały tę ścisłość, której filozof musi przestrzegać w swej dziedzinie?

Obawiam się, że na tym polega główne niebezpieczeństwo dysputy poświęconej, przynajmniej pozornie, doprowadzeniu do spotkania przyrodników i filozofów. Problem, który stawia sobie filozof, zawsze ma zasadniczo różny charakter od tego, który stawia sobie przyrodnik. Przyrodnicy zakładają, że istnieje zawsze możliwość dojścia do ilości i pomiaru, do obliczeń i równań. Filozofowie, przeciwnie, poszukują kategorii i starają się zespalać je stosując zabieg, który, jeśli wolno mi tak powiedzieć, nie ma nic wspólnego z metodami nauk przyrodniczych. Mianowicie dialektykę.

Reasumując, myślę, że osiągnęlibyśmy znacznie więcej w naszej dyspacie pomijając w niej odsyłacze ku filozofii, gdyż myśl filozoficzna zanadto różni się od myśli przyrodniczej. Przyrodnicy często chętnie widzieliby filozofię jako przedłużenie nauki, jako ogólny sposób rozważania swych problemów z określonego punktu widze-

nia. Sądzę jednak, że są w błędzie. Jedynie filozofowie są i pozostaną odpowiedzialni za filozofię.

WERNER HEISENBERG:

Całkowicie zgadzam się z takim postawieniem sprawy. Zapytam jednak profesora Campagnolo, czy platońska teoria, zgodnie z którą ostatecznymi cząstkami „ziemi” są sześciany a „ognia” — czworościany, przynależy do filozofii czy nauk przyrodniczych?

UMBERTO CAMPAGNOLO:

Możliwe, że Platon, by bronić swych pomysłów, stosował pewne idee o charakterze empiryczno-poetyckim. Na początku i pod koniec swego życia Platon zbliżył się prawdopodobnie ku poetyckiej wizji świata. Atoli w każdym przypadku poezja jest znacznie bliższa nauce niż filozofii. Z tego właśnie powodu nie sprzeciwiam się, gdy przyrodnicy uważają Lukrecjusza raczej za poetę niż filozofa. Gdy rozpatrujemy rozważania Platona o świecie, możemy być pewni, że był on daleki od współczesnej fizyki i jej zapotrzebowań na równania i liczby. Platon pozostaje zawsze w sferze jakości, sfera ilości jest mu obca.

WERNER HEISENBERG:

Oczywiście, przejście od nauk przyrodniczych do filozofii doprowadziło do olbrzymiej ilości nieporozumień. Lecz nie wierzę w to, by korzystnym było bezwzględne rozdzielenie tych dwu dziedzin, a także by można było powiedzieć: Oto jest człowiek kompetentny w naukach przyrodniczych, a tamten to filozof. Przeciwnie, sądzą, że pożyteczniej jest skłaniać przyrodnika do wypowiedzi filozoficznych, a filozofia czasami — do przyrodniczych. Nawet jeśli grożą nam, z tego tytułu, nowe nieporozumienia. Wynik może być na tyle korzystny, że warto podjąć to ryzyko.

DANIEL CHRISTOFF:

Pytanie, które pragnę skierować do profesora Heisenberga, dotyczy potrzeby przyswojenia sobie przez przyrodnika pojęć filozoficznych, które definiowano i dyskutowano w całej rozciągłości od dawna.

Chodzi mi o „matematyczną strukturę cząstek elementarnych” przejętą od Platona. Zastanawiam się, czy, traktowana jako struktura platońskich idei, jest ona aprioryczna? Zadając to pytanie opieram się na aluzji profesora Heisenberga do kantowskich elementów

zawartych w nowej teorii. Czym jest naprawdę aprioryczność? Czy jest to struktura tych idei, czy idea struktury samej w sobie?

WERNER HEISENBERG:

Matematyczne wyrażenia, służące nam w celu przedstawienia cząstek lub zjawisk, na pewno nie są aprioryczne. To jednak nie zapobiega wprowadzaniu pojęć apriorycznych do fizyki. Na przykład potrafię wyobrazić sobie przestrzeń, w której nie ma żadnego przedmiotu, lecz nie zdołam uciec w swym myśleniu od przestrzeni. W tym sensie pojęcie przestrzeni jest aprioryczne.

To samo można powiedzieć o bryłach Platona. Aczkolwiek nie mamy tu aprioryczności w tym sensie, iżby Platon nie mógł myśleć, że podstawowe składniki „ognia” nie są sześciennie, lecz, na przykład, kuliste. Ponieważ mógł myśleć zarówno o sześciianie jak i kuli, nie mamy tu aprioryczności absolutnej.

Fizycy parający się teorią kwantów są również zmuszeni do posługiwania się językiem potocznym. Postępujemy tak, jakby rzeczywiście istniała taka rzecz jak prąd elektryczny. Gdybyśmy zabronili wszystkim fizykom mówić o prądzie elektrycznym, nie potrafiliby wyrazić swych myśli. Nie potrafiliby nic więcej powiedzieć, byłiby całkowicie bezpłodni. Sądzę przeto, że konieczne jest przejście pewnych apriorycznych form języka klasycznego, nawet jeśli ich wartość być może nieco się zmieniła.

tlum. Maria Romanow-Broniarek

EWA BIEŃKOWSKA

BARANÓW 77

To niezwykle ciekawe i ważne doświadczenie: zobaczyć, w jakiej mierze uda się porozumieć ludziom mówiącym o sprawach muzyki. Czy zadają sobie podobne pytania i czy problemy, jakie mają z muzyką, dają się wyrazić w sposób mniej więcej oczywisty dla innych? Czy istnieją wspólne drogi w przechodzeniu z wnętrza muzyki, zamkniętego świata materii dźwiękowej i jej ukształtowań, do zwykłych pytań i niepokojów, związanych z miejscem i rolą muzyki we własnym życiu, w życiu cudzym, zbiorowym i historycznym? Jakże każdy ma osobiste doświadczenie spraw muzycznych i czy składają się one — choćby w dalekim przedłużeniu — na doświadczenie ogólne, przybierające tylko różne jednostkowe postacie?

Z tą ciekawością jechałam na Drugie Spotkania Muzyczne w Baranowie, organizowane przez krakowską PWSM i Państwowe Wydawnictwo Muzyczne. Była to przede wszystkim ciekawość pytań — pytanie o to, jakie pytania zadają sobie inni — w związku z muzyką czy na temat muzyki. Ciekawość zaostrzona i wprawiona w stan pogotowia przez fakt, że tutaj od samych ludzi muzyki, ludzi na co dzień z nią współżyjących, można było się dowiedzieć, jakie problemy i jakie postawy narzuca, a raczej inspiruje im bliskość i wtajemniczenie.

Tematem spotkań, przewijającym się przez wszystkie wypowiedzi, było hasło wymyślone przez Adorna i z intencją drwiąco-obelżywą przyćpione Strawińskiemu: muzyka w muzyce (albo: o muzyce — najtrafniej chyba: muzyka z muzyki). Gdy zajrzemy do poświęconych Strawińskiemu stron książki Adorna *Filozofia nowej muzyki*, zamiar, ukryty za tym hasłem, wydaje się na pierwszy rzut oka jasny: dowodem bezsiły i jałowości kompozytora miało być to pisanie muzyki wtórnej, żerującej na cudzych pomysłach, na parodii, ironicznej trawestacji, muzyki, która już nie tworzy, nie stawia sobie i nie rozwiązuje nowych zadań, lecz zabawia się istnieje-

jącymi formami. Pomysł, wokół którego skryształizowały się tegoroczne spotkania baranowskie, polegał na podjęciu wyzwania, na najbardziej skutecznej formie polemiki: z czego więc robi się muzykę, tę odkrywczą i wielką, skoro muzyka z muzyki jest świadectwem dekadencji? Jak wobec tego wygląda proces muzycznego formowania, wielki proces historycznej ciągłości, który stanowi o własnym obliczu muzyki europejskiej? Gdy podejmie się problem w tak podstawowy sposób, wychodzi na jaw wieloznaczność adornowskiego hasła. Wieloznaczność, bo niedostateczne przemyslenie, intelektualna popędliwość, za którą stała nie tyle chęć rozumienia, ile podporządkowania rzeczy schematycznej konstrukcji.

Adorno dotknął sprawy ogromnej, sytuacji muzyki w świecie, w kulturze — i zaprzepaścił ją z miejsca. Utopił w swych idiosynkrazjach, w doraźnych utarczkach ideologicznych. Stało się dobrze, że w Baranowie ta sprawa powróciła, tym razem spokojnie i poważnie, pokazywana na przykładach, wzbogacona różnymi interpretacjami. Można było śledzić jak dzień po dniu narasta materiał dowodowy w dziwnej sprawie, którą jak gdyby muzyka samej sobie wytoczyła wobec starej jak świat podejrzliwości, okazywanej jej przez „rozum ideologiczny”. Co się więc okazało? Otóż muzyka (i to ją zapewne różni od innych sztuk) cała i na wskroś jest „z muzyki” — rodzi się z muzyki i żyje pod warunkiem, że pozostaje ciągle żywotne to, co ją wydało: pierwotny pomysł muzycznego kształtowania, załączek koncepcji formy, która potem będzie się rozwijała i przemieniała. Zaczęło się wszystko, gdy w średniowiecznej Europie ludzie wpadli na myśl, że formę muzyczną określają dwa rodzaje dźwiękowego współdziałania, jeden wedle osi pionowej (współtrwanie) i drugi wedle osi poziomej (wspólny bieg naprzód) — załączek polifonii i harmonii. Wtedy rozpoczęła się cała przygoda: historia muzyki europejskiej, przekazywane przez pokolenia rozumienie istoty formy, rozumienie stale modyfikowane, poszerzane czy przetwarzane — ale w różnych odmianach odnajdujące swoją tożsamość, podstawowe porozumienie, które wydało muzykę Zachodu.

Muzyka rozwijała się dzięki podawaniu sobie poprzez historię jednego nadrzędnego pomysłu — olśniewającej idei, że tworzyć muzykę, to uchwycić związki między trwaniem i biegiem, między chwilową zgodnością a niemożliwą równowagą, uciszeniem napięć w doskonałym współbrzmieniu a niepokojem, który zmierza do odsuwającego się coraz dalej rozwiązania (może w języku filozofii dałoby się to określić jako związek między kontemplacją i dialektyką?) Przez stulecia kompozytorzy wydobywali swoje formy z tej Formy, matrycy form o nieskończonych możliwościach — pisali muzykę o muzyce i z muzyki, w nieskończoność komentowali zachodnio-

europijską ideę muzykalności. Nie tylko w tym sensie, że wymyślali zabiegi techniczne, wskazujące na ich pragnienie ciągłości, potrzebę nawiązywania do tradycji. Całe ich myślenie muzyczne było tym komentarzem, przyczynkiem do dziejów europejskiego porządku muzycznego. Wydaje mi się, że na historię form muzycznych od czasów renesansu można by spojrzeć jak na wielki ruchomy zbiór gloss, interpretacji, uzupełnień do odkrywanej wciąż od nowej strony tej samej zasady określającej istotę muzyki.

Oczywiście, od razu powstaje pytanie, dlaczego tak się działo: czy jakaś potężna siła inercji, triumfujący konserwatyzm przykuwał kompozytorów do jednej koncepcji, kazał im być komentatorami, „muzykami z muzyki”? Lecz jak to pogodzić z nie zamierającym nigdy duchem twórczym, duchem poszukiwań, wyczuwalnym w każdym takcie wielkich mistrzów? Być może odpowiedzi trzeba szukać w najgłębszych warstwach historii Zachodu — w podstawowym doświadczeniu przez człowieka własnej egzystencji, związanej z czasem, wydanej na czas i usiłującej odzyskać się w tym biegu, pomimo niego i zarazem dzięki niemu, w ciągle na nowo budowanej i kruchej równowadze trwania i dążenia. Być może tutaj jest klucz do problemu muzyki z muzyki. Nie oznacza ona wcale triumfu formalizmu, przekazywania sobie przez pokolenia jakiegoś estetycznego ceremoniału o niewiadomym sensie, lecz eksploatowanie specjalnego doświadczenia, odkrytego przez Europejczyka u początku świata nowożytnego; doświadczenia, które określa sam rdzeń naszej historii — naszą sprawę z istnieniem i czasem. Komentując siebie, muzykując o sobie muzyka potwierdzałaaby wówczas jedność swojego źródła, wyznaczała swoistą dziedzinę obiektywności — czyli obszar, gdzie nie jest już tylko tworem subiektywnym, czysto formalnym. Wskazuje bowiem na coś, co jej nadaje ważność i zdolność do poruszania słuchaczy. Wskazuje na istnienie tworzące się w czasie i z czasu, na podwójny, sprzeczny, a zarazem celujący w jakąś upragnioną zgodność rytm istnienia.

Wysłuchane w Baranowie referaty przywoływały więc istotne pytania, wprawiały w ruch wyobraźnię — nie tylko muzyczną, również historyczną — wyobraźnię zapytującą. Spośród wielu problemów jeszcze jeden przykuł moją uwagę: konfrontacja muzyka — literatura. Tym razem wyznaczona była przez ogólny temat spotkań: skoro mowa o muzyce w muzyce, zastanowić się, jak wygląda problem literatury w literaturze. Oczywiście, wygląda zupełnie inaczej, znakomicie nam to zostało pokazane. Znowu rozbudzona wyobraźnia zaczęła dalej stawiać swoje pytania.

Parokrotnie padała uwaga-przypomnienie, że cała sprawa muzyki w muzyce związana jest z pamięcią — i to w podwójny sposób. Raz idzie o pamięć, która kieruje w ogóle wszelkim słucha-

niem muzyki — utwór muzyczny nie dotarłby do nas, gdybyśmy nie potrafili zapamiętywać jego kolejnych zdarzeń, momentów jego rozwoju. Po drugie idzie o pamięć historyczną: jeśli kompozytor używa w swoim dziele cytatu, aluzji do jakiegoś dzieła przeszłości, liczy na naszą pamięć — mamy uchwycić nawiązanie do chorału gregoriańskiego w muzyce religijnej XIX czy XX wieku, akord tristanowski u Karłowicza, żartobliwe autocytaty w pieśniach Ryszarda Straussa. W muzyce jesteśmy całkowicie w domenie pamięci — im bogatsza nasza pamięć, tym więcej słyszymy, tym pełniej umiemy zrekonstruować złożoną sieć związków utkaną przez dzieło muzyczne. Pamięć w muzyce ma rolę wyjątkową, urasta do rzeczy zasadniczej — jest tym, co prowadzi nasze słuchanie i decyduje o jego jakości. Czy nie dzieje się tak dlatego, że muzyka jest swoją własną pamięcią — jest na własną pamięć zdana jak na jedynego partnera, jedynego świadka swojego rozwoju?

Literatura, nawet najbardziej zamknięta w kręgu literackiej tradycji, swoich technik, figur, swej retoryki, w naszym poczuciu zawsze ma tego samego partnera, świadka i sędziego: świat. Nie ma na to rady, że najbardziej hermetyczne i formalistyczne eksperymenty pisarzy stają ostatecznie twarzą w twarz ze światem i rozliczają przed nim ze swoich poczyną. Partnerem literatury jest rzeczywistość: historyczna, społeczna, jednostkowa. Dlatego można powiedzieć, że literatura jest pamięcią świata — całe jej językowe wyposażenie, rozwijane przez stulecia chwytły i schematy konstrukcyjne służą na rozmaite sposoby schwyty i utrwaleniu jakiegoś momentu dziejów świata, to znaczy momentu zmagania człowieka ze światem. Ważność literatury, a zarazem grożące jej niebezpieczeństwa — biorą się z tej koniecznej konfrontacji, z ustawicznego współpartnerstwa literatury i rzeczywistości. W tym sensie literatura nigdy nie jest samotna i wydana wyłącznie sobie — jej obszar działania jest wypełniony gęsto sprawami i rzeczami już istniejącymi — to gotowy stan świata. I od niego rozpoczyna się literackie kształtowanie, cała literacka przygoda: odmowa bądź afirmacja, ucieczka w ideały, wszystkie odmiany zapisu świata, gromadzenie dokumentów, by mu wytoczyć proces.

W porównaniu z literaturą uderzające jest osamotnienie muzyki — niewidzialny mur odosobnienia, magiczny krąg izolacji. Nie istnieją gotowe przedmioty, zadane jej przez świat jako problem, temat, wzorzec — muzyce obce jest nawiedzające literaturę szaleństwo by ogarnąć, wchłonąć, przedstawić to, co jest, tak jak jest właśnie. Muzyka w samotności buduje swoje przedmioty, wspomagana pamięcią własnej przeszłości, aktualizowanej w każdym nowym geście kompozytora. Rzeczywistość jej odniesień, jej inspiracji i pasji to rzeczywistość muzycznej pamięci: pamięć rozwoju formy,

wszystkich kolejnych etapów, dynamicznego potencjału od początku zawartego w pierwotnej formie załączkowej, od której rozpoczęła się historia muzyki. Można tu zauważyć, że pamięć formy to nic innego jak pamięć podstawowego doświadczenia, z którego wywodzi się idea muzyki w kulturze europejskiej. Ta „zapamiętana forma”, której przez stulecia dochowywano wierności, jest nie tyle „czystą formą”, ile formą naładowaną, formą znaczącą i otwartą na dalszy rozwój, na możliwości dalszych autointerpretacji (muzycznych, a nie językowych, filozoficznych czy literackich).

Pozbawiona świata, skupiona na eksplorowaniu formy i doświadczaniu jej możliwości, muzyka z muzyki stworzyła dla siebie odrębny teren, szczególną drogę pośród dróg ofiarowanych człowiekowi przez instrumenty kultury. Ta swoistość polega — jak często głosili muzycy, poeci, filozofowie — na związkach łączących formę muzyczną z osobowością ludzką — z dynamiczną i dialektyczną naturą osobowości. Na terenie oczyszczonym z masywnych rzeczy świata, z uwikłań i pozorów rzeczywistości międzyludzkiej, odsłania się jak gdyby sam rdzeń życia osobowego, jego podstawowy puls. Odsłania się coś, co można nazwać wzorcem pracy wewnętrznej: czasu sterowanego, opanowanej dynamiki ruchu i trwania; wzorcem rozwiązywania konfliktów między rozbieżnymi liniami napięć, odnajdywania harmonii, którą zna tylko wielka muzyka — harmonii w przebiegu, w oscylacji między sprzecznościami, w odsuwającym ciągle rozstrzygnięciu, póki forma nie ujawni wszystkich zakamarków, wszystkich szans, jakie obiecuje skupionemu nad nią człowiekowi. Praca nad formą przekazaną — a to stanowi przecież istotę muzyki z muzyki — odzwierciedla być może najbardziej radykalny rodzaj wysiłku wewnętrznego: koncentrację dążącą w głąb, próbującą granic własnej chłonności, granic zdolności do samodzielnego, pozbawionego podpór, jakimi szafuje świat, przetwarzania we własne bezimiennego daru: ten dar to wtajemniczenie, którym jest obecność w czasie — istnienie.

Przez osiem intensywnych dni trwały posiedzenia, przerywane tylko świetnymi koncertami. Analizowano kompozytorów i dzieła od renesansu do współczesności, proponowano ujęcia porządkujące dla technik i środków, stosowanych w „muzyce z muzyki” na przestrzeni stuleci, przedstawiano próby interpretacji dla zjawisk, co zakorzenione w muzycznym rzemiośle wykraczają poza wąską sferę techniczną i odsłaniają obecność w muzyce jakby innego głosu — głosu stawiającego pytania człowiekowi. Obok teoretyków mówili kompozytorzy — mówili o swojej muzyce, o tym, co jest im niezbędne przy komponowaniu, czym się ona karmi i na jakich ludzkich doznaniach wyrasta; jakie są warunki przywoływania, uchwycenia, zorganizowania wizji muzycznej — warunki pracy, gdzie najbar-

dziej świadoma dyscyplina duchowa wtapia się w cierpliwy, nieefektowny wysiłek nad uzyskaniem własnej mowy dźwiękowej, nad tajemniczą równowagą pomysłu i sprawności. Dominujące wrażenie baranowskie dotyczyło obszaru nie włączonego formalnie do programu: była to mianowicie muzyka jako element osobowości, instrument potwierdzenia i rozwoju życia osobowego. Muzyka — sprawa, z którą zmagą się człowiek jak z najbardziej intymnym wezwaniem — jak to nazwać? — jak z losem, ze wspaniałym i groźnym przeciwnikiem. To doświadczenie będzie dla mnie największą nauką spotkań baranowskich.

Ewa Bieńkowska

OD KOŁA KOSMICZNEGO DO KOŁA FORTUNY

Droga jest przygotowaniem. Nie tylko wtedy, kiedy jest pielgrzymką czyli drogą-ku-czemuś, ukierunkowaną emocjonalnie od początku, nasyconą oczekiwaniem. Czasem dopiero na jej końcu okazuje się, że droga była przygotowaniem. Intensywność naszej reakcji może wynikać z tego, co widzieliśmy i cośmy przeżyli w drodze na to końcowe miejsce, to znaczy: jak zostaliśmy przygotowani.

Rozfalowanie półprzezroczystych pasm; trzy, może cztery łańcuchy górskie, jedno za drugim, coraz bardziej zamglone, nierzeczywiste. Niektóre zbocza pocięte poziomymi liniami cienia — jakby nacięcia w gładkiej zieleni. W tym krajobrazie, na pozór nietkniętym, wzruszający ślad, dzieło ludzkich rąk pracujących tu od wieków. Te nacięcia to tarasy — podmurowania kamienne, które chronią głębę na stromych stokach od splukania przez wody.

Blżej osad półka zbóż, małe uprawy ogrodowe i oliwki: czarne z daleka, srebrne z bliska. Dalej i wyżej owe podmurowania i chroniona nimi zieleń łąk a na zieleni wędrujące cienie chmur i nieruchome z tej odległości rozsypane paciorki — owce.

Droga prowadzi przez krainę leżącą na południowym podnóżu Pirenejów, niegdyś, od X wieku, samodzielne księstwo Cardanii. Na zachód od niej jeszcze bardziej górzysta, jeszcze bardziej malownicza i do dziś autonomiczna Andorra. Serpentyne szosy przerzucają nas to na stoki południowe, gdzie las śródziemnomorski, spłowiły, to na północne, gdzie drzewa liściaste i znajome, a podszycie, przy obfitości strumieni i źródeł, bujne i świeże. Za to kwiaty nieznane z wyglądu i z imienia, albo znane, ale tu zaskakujące rozmiarem czy barwą: dziko rosnące, ogromne, amarantowe lwie pyszczki, co najmniej dwukrotnie większe od ogrodowych; jakieś rumianki, ale blado-liliowe, chabry — ale purpurowe. Kępy wysmukłych łądog rozkołysane górskim wiatrem, albo niskie zbite poduszki kolorowych koron.

Od tych szczegółów mijanych na wyciągnięcie ręki po horyzont rozsuwający się i otwierający za każdym zakrętem przestrzeń zwie-

lokrotnia się i ogromnieje, a bogactwo widoków i wrażeń wydaje się nieskończone, skoro ten sam masyw górski czy dolinę oglądamy to z prawa, to z lewa, wprost i z boku, to w cieniu, to w świetle.

Jeszcze nasyceni i tym bogactwem, i jasną przestrzenią wchodzimy do wnętrza kościoła w małym mijanym miasteczku. I sama osada malowniczo położona, o stromych uliczkach, i bryła kościoła, mocno różowa w ostrym słońcu to jeszcze przedłużenie tego ciągu zmiennych kolorowych wrażeń. Ale wchodząc do kościoła nagle wступujemy w przestrzeń pustą i ciemną. Nie odczuwamy jednak braku: przeciwnie, ta pustka i ciemność od pierwszej chwili wydaje się nam bogata i napełniona sensem. Dlaczego? Czy nasyceni obfitością smakujemy teraz skrajną odmienność efektu? Czy może wniesliśmy tu ze sobą przeżywany niedawno nadmiar?

Wnętrze bardzo wysokie, nieozdobne i zupełnie ciemne. W pierwszej chwili nie widzimy prawie nic, raczej wyczuwamy dokoła siebie mury i sklepienie nad głową. Ale właśnie w tej chwili spotyka nas jedyna obecność: naprzeciw wejścia, wysoko, tak że trzeba unieść wzrok ku górze, jasny krążek blasku, a nad nim jeszcze wyżej, drugi. Wyglądają w tej ciemności jak zawieszone dwa księżycy, dwie świetliste glorie, może metalowe krążki, może białe oplatki, może pomniejszone, symboliczne słońca.

Tak trudno je z czymkolwiek porównać czy zestawzić, bo ani płaskie, odcięte wyraźnym konturem, ani trójwymiarowe. A kolor? Jakiego koloru jest światło? To światło, które ma w sobie cały blask rozpalonego nieba, ale i przymglenie szerokich górskich perspektyw, i różowość kamienia, z którego zbudowano ten kościół, i srebrne połyski platanów rosnących na placyku. Słońce bije w mury i przenika do wnętrza przez dwa oculusy, okrągłe, niczym nie przesłonięte otwory. Kto wie, czy nie grubość muru sprawia, że krążek blasku staje się czymś niemal dotykalnym, jakby materializacją światła. Obecność tego, co niematerialne. I doskonałość kształtu, który nie na darmo nazywa się „pełnią”.

Pod znakiem i pod wrażeniem tej pełni oglądamy wnętrze; kiedy oczy przyzwyczajają się do półmroku, rozróżnią pojedynczą wysoką nawę, obszerną absydę w otoczeniu promienistych kaplic i transept zakończony po dwu stronach absydiami. Wnętrze jest bogato rozczłonkowane, bo jeszcze portyk, dobudowany w XVI wieku do romańskiej, XII-wiecznej całości, i dzwonnica — czworokątna kampa-nilla w górnej części ażurowa, tak że przez arkady widać wiszące pod jej dachem dzwony. Dzwonnica zresztą musiała być przebudowana, bo na początku XV wieku zważyło pierwotną straszne trzęsienie ziemi. W sumie jednak historia była dość łaskawa dla dawnej siedziby wspólnoty benedyktynów, a potem, od XII wieku kanoników augustiańskich. Pierwszym opatem był Guifred, syn księ-

cia Tallaferro z niedalekiego Besalú, a zarazem biskup pozapi-renejskiego Carcassone. W tym okresie brały początek związki Cerdanii z Francją, długotrwałe i bliskie, bo wreszcie w XVIII wieku kilkadziesiąt osad przyznano Francji jakimś pokojowym układem. Splendor klasztornej osady przyciągał jak magnes, aż w górzystym pustkowiu powstało miasteczko, biorąc nazwę od miejscowych opatów. Nazwa po katalońsku brzmi: San Joan de las Abadesses.

Sam kościół tak był włączony w zabudowania klasztorne, że może dlatego pozostał tylko jednonawowy. Po prostu nie było miejsca: ledwo wzniesiono nawet górną, już z obu stron obsiadły ją budynki mieszkalne i użytkowe. Użytkowe nie oznacza nieozdobne: łączą je z kościołem galerie o smukłych, także z różowawego kamienia, kolumnkach i po obu stronach otwierają się na szeroką przestrzeń czworokątne arkadowe wirydarze — *claustros*.

Zanim tam jednak przejdziemy i nim okążymy z zewnątrz piękną bryłę kościoła — zwartą a lekką, bo płaszczyzny muru ożywiają fryzy ślepych lombardzkich łuków — przejdźmy tam, gdzie pociąga nas światło. Bo tak jak wysokości nawy są ciemne, tak w głębi, za głównym ołtarzem, dziś prostym stołem, jaśniej centralna absyda. Tam, w różowawym blasku, stoi grupa postaci. Szttywne w ruchach, wyprostowane, długie, jakby kołkowate, dosłownie strugane w drzewie — ale jakie wyraziste! Niezwykle przedłużona poprzeczna belka krzyża zamyka i wiąże dodatkowo sześć postaci, stojących po dwu stronach, z centralną postacią Ukrzyżowanego w scenę Zdjęcia z Krzyża, którą tu nazywa się *Santissim Misteri* (Najświętsze Misterium).

Z daleka uderza nas przede wszystkim pionowość wydłużonych ciemnych sylwetek, powtarzających proporcje jasnych kolumniek we wnętrzu absydy. W drewnianej sztywności więcej jest ekspresji niż w patetycznych przegięciach baroku. Niezapomniane jak figury Giacometti'ego, dalekie od prawdopodobieństwa i właśnie dlatego misteryjne i ponadczasowe.

Z bliska wrażenie nowoczesności tej anonimowej rzeźby z połowy XIII wieku jeszcze się potęguje. Zwłaszcza twarze stojących pod krzyżem, ujęte syntetycznie do granic geometryzacji, surowe i szlachetne. Sam Chrystus — może dzieło innych rąk, sprawniejszych technicznie — przypomina te świetne krucyfiksy, które można oglądać w Barcelonie. Nie te wczesno-romańskie z Muzeum Sztuki Katalońskiej, raczej może z mniej znanego a przebogatego też Muzeum Federico Marés, które poza innymi kolekcjami gromadzi rzeźby religijne od XII do XVII wieku.

O odchodzimy, i w ciemnej nawie zostaje poza nami zmniejszająca się jasna absyda, a w niej ta dziwna grupa patykowatych postaci na szczudlastych nogach. Urok prymitywizmu łączy się w niej z ten-

dencją bliską naszej dzisiejszej wrażliwości — do syntetycznych uproszczonych form, ekspresji nie poprzez imitującą wierność naturze, ale wydobyć z niej skrótem tego, co artysta pragnie wydobyć. Skróć a więc i przemilczenie. Bliskość poetyki wyjaśnia więc fascynację.

Ale jak wytłumaczyć tę pierwszą, wstępną fascynację okrągłym wibrującym blaskiem, formą pojawiającą się w ciemności, która wydaje się żywa choć nieruchoma, tak jak ryba stojąca w czarnej wodzie albo znieruchomiałą ptak? Światło wpadające przez wysoko umieszczony okrągły oculus odprowadza nas do momentu wyjścia i zostaje tam wtedy, kiedy my wchodzimy już w obfitość światła, w zwyczajne światło południowej pory w podpirenejskim miasteczku.

Światło wycięte ze światła okazuje zatem jakąś większą moc ewokacyjną. Nie tylko przez kontrast z ciemnym wnętrzem. Jasność, sama z siebie nieuchwytna, przybrała formę bardzo określoną a zarazem tak podstawową, że właściwie nie podlegającą odmianom... Inne, choćby od tysiącleci występujące formy czy ornamenty występują w niezliczonych wersjach. Nawet tak prosta figura geometryczna jak trójkąt, nawet tak odwieczne znaki jak krzyż, meander, spirala... Tylko koło i kwadrat pozostają zawsze sobą, tyle że rozciągając się w przestrzeni, niepodatne na zmianę, doskonałe, magiczne w swojej jednorazowej niewymienności.

Magiczne. Gdzieś w najgłębszych warstwach naszej wrażliwości trwa odczucie wyjątkowości tej formy, spokoju i bezpieczeństwa, jakie niesie. Z punktu, w którym stoimy, spojrzenie oddaje nam widoczny świat — widnokrąg, okrągłe słońce i pełnia księżyca wędrują wokół nas, gwiazdy wirują po swoich kolistych orbitach. Zakreślamy wokół siebie krąg święconą kredą i wskakujemy pośpieszenie w małe bezpieczne kółka „komórek do wynajęcia” albo w duże koło, które w grze w „klasy” nazywa się „niebem”. (Tu przynajmniej wiadomo na pewno to, co nie jest stwierdzone w innych wypadkach: że dziecinna zabawa jest reliktem dawnych wyobrażeń symbolicznych o głębszej treści filozoficznej).

Historia kultury przynosi nam nieprzebrane bogactwo przykładów użycia i wymowy kształtu kolistego. Kolistę „mandalas” czy późniejsze mandorle od zawsze były wyrazem harmonii kosmicznej: w Tybecie, Afryce, Grecji czy Rzymie aż po średniowiecze. Nieoczekiwane podobieństwa przerzucają nagłe pomosty między dekorowanymi archiwoltami półkolistych portali romańskich i cejlońskimi „księżycowymi kamieniami”. Tropią te powinowactwa historycy sztuki i historycy religii.

Można by (ale nie trzeba) mnożyć tu cytaty, wypowiedzi, opisywać dzieła sztuki i znaleziska archeologii. Można zamiast tego przy-

toczyć syntetyczne zdania z pięknej książki o symbolach (Gérard de Champeaux, Dom Sebastien Sterckx, „*Symboles*”, Ed. Zodiaque), gdzie rozważaniom o symbolice koła towarzyszy obfity materiał ikonograficzny: mityczne mapy, koła Zodiaku, magiczne lustra chińskie, rysunki z dawnych dzieł z zakresu kosmografii i miniatury z kart Apokalipsy.

„Koło symbolizuje działanie nieba, jego dynamiczne włączenie się w kosmos. Jego rolę sprawczą i opatrnościową, rolę punktu odniesienia. W ten sposób łączy się z symbolem bóstwa schylającego się ku stworzeniu, którego życie stwarza, podtrzymuje i któremu nadaje ład”.

To bardzo trudne na pozór: za naiwnością i dziwacznością tych kolistych schematów nienaukowej kosmografii, za tą szokującą ekspresją dojrzeć sens nie dosłowny, ale przenoszący na jakąś zupełnie inną płaszczyznę tak, jak na innej płaszczyźnie dopiero staje się zrozumiałe powiedzenie, że średniowieczna katedra była o b r a z e m świata. Obraz to nie to samo co odwzorowanie. Żeby przeskoczyć na tę inną płaszczyznę, trzeba autentycznego doświadczenia ludzkiego, np. długiej nocy na odkrytej równinie pod wygwieżdżonym niebem, albo momentu wejścia pod usianą gwiazdami kopułę mauzoleum Galii Placydii, gdzie zapomina się nagle o oczywistych z zewnątrz rozmiarach budynku pod ogromem wciągającej nas szafirowej i jakby wirującej przestrzeni.

Zacierające się linie górskich grzbietów, cisza i przejrzystość pirenejskiego podgórza przygotowały nas i otworzyły na znak, który pojawił się w ciemnym wnętrzu: krąg światła wpadającego przez oculus. Ten znak poruszył jakieś głębokie pokłady: starszej od nas pamięci, wrażliwości, której drogi są trudne do przewidzenia, nawarstwionych nieświadomie złóż. I trwa gdzieś głęboko, w gotowości, a wywołany słowem czy obrazem, pojawia się nagle znowu, nadając swoją obecnością inny wymiar czemuś, co bez niego pozostałoby erudycyjnym zestawieniem albo barwną egzotyką.

Rodzą się w ten sposób łańcuchy biegnące przez stulecia. A jednak współczesny krytyk i teoretyk sztuki, wprowadzający tyle nowego w analizę dzieła sztuki, zestawiając głosy poetów, filozofów i malarzy, z pewnym wahaniem pisze: „te sformułowania są w swej istocie zaskakujące, ale mimo to jest w nich coś podstawowego, elementarnego”. Tak, są zaskakujące, ale właśnie elementarne i — w jakimś sensie — oczywiste. Tak, „*Jeden Dasein scheint in sich rund*” — jak chce Jaspers; „*la vie est probablement ronde*” — jak mówi zgodnie Van Gogh i poeta Joe Bousquet; kulisty jest także krzyk ptaka w poezji Rilkego. Tę ostatnią metaforę zresztą bardzo pięknie i trafnie Bachelard komentuje. „Kulisty krzyk kulistej istoty zaokrągla niebo w kopułę. I w tym zaokrąglonym krajobrazie

wszystko zdaje się pogrążone w spoczynku. Kulisty byt rozlewa wokół siebie swoją krągłość, rozlewa spokój wszelkiej krągłości". A dalej, mówiąc o „dumnie zaokrąglonym” drzewie w tekście tegoż niemieckiego poety, wokół którego „kopuła nieba zaokrągli się zgodnie z zasadą poezji kosmicznej” stwierdza: „Świat jest kulisty dookoła kulistej istoty”.

Dlaczego jednak autor *Fenomenologii ognia* pisze o tych archetypicznych obrazach, że są „bez przeszłości”? Przeciwnie. Są jak najbardziej zakorzenione w przeszłości. Trzeba tylko sięgnąć w przeszłość dalszą, cofnąć się, przeskoczyć wiek XIX, XVIII, XVII, może jeszcze XVI... Im głębiej, tym łatwiej odszukać korzenie tej symboliki. Nie wyjaśniać, raczej: nawiązać zerwany łańcuch.



Skarbiec przykatedralny miasta Gerony przechowuje, wśród innych pamiątek przeszłości, słynny manuskrypt Apokalipsy ilustrowany przez Beatusa z Liebany, a zdradzający wpływy mozarabskie. Jedną z jego barwnych miniatur to Kobieta na Bestii. Bestia ma smocze łapy i ogon zakończony paszczą pterodaktyla a cielsko brązowe o płowej głowie i geometrycznej dekoracji. Na dziwny dziobopysk nałożone jakby wędzidło i uzda, bo siedząca na grzbiecie Kobieta ujarzmiła Bestię: w jednym ręku trzyma koniec uzdy, w drugim, uniesionym triumfalnym gestem, kielich czy czarę. Siedzi na oklep, bosonoga, ma ogromne oczy i poważną a nawet surową twarz. Pomarańczową suknię okrywa szafirowy płaszcz i długie czarne włosy. Ale nie dziwaczne zwierzę ani zwycięska niewiasta jest głównym akcentem kompozycji. Nad obojgiem wznosi się drzewo nierzeczywiste, magiczne, może drzewo życia, na pewno drzewo triumfu. Pień wąski i prosty jak laska i jak laska ozdobiony dekoracyjną spiralą, rozdwa się wysoko w dwa konary, które pną się splecione jak dwa węże do góry, albo jak spleciona a nierozdzielna para przeciwieństw. W górze wielka kulista korona, zaznaczona umownie pomarańczowym dyskiem, a na jego tle i na jego obwodzie dopiero rysują się gałęzie, liście i szafirowe kwiaty. Ten jaskrawy świetlisty krąg niby tarcza słoneczna, doskonała kulistość drzewa, pomarańczowa pełnia, stanowi ponad wszelką wątpliwość nutę zwycięskiej pewności. Dziwność i tajemnica Kobiety i Bestii prowadzą nie w grozę a w jakąś Epifanię. Ręka Niewiasty i uniesiony w niej kielich zdają się wskazywać na ów kulisty kształt raczej, jaśniejącą glorię, aureolę dostojeństwa, niż koronę, choćby najbardziej egzotycznego drzewa.

Jak pojemna na treść była ta forma kolistą i jak podatna kompozycyjnie! Wyrażano nią różne typy układów i zależności, w różnych

strefach i segmentach koncentrycznych kręgów pojawiały się planety, znaki Zodiaku, wiatry dmące w miechy, rajskie mityczne rzeki, serafiny, ludzie i zwierzęta. Kolistą kompozycją nadawała jednak tym zmiennym układom stały charakter uogólnienia: doskonałości jakiegoś powszechnego ładu.

Wspominany już z okazji opisu kolistego drzewa rękopis Apokalipsy pochodzący z 975 roku zawiera wśród innych miniatur piękną kolistą kompozycję, jeszcze bardziej może od innych abstrakcyjną i budującą swoje uogólnienia na płaszczyźnie niejako psychologicznej, czy też na płaszczyźnie relacji osoby z zasadą bytu. Oto w okrągłym centrum Chrystus-Sędzia na tronie; najbliższe mu z koncentrycznych pasem usiane gęsto gwiazdami: ciała niebieskie pierwsze stoją w orszaku dokoła jego tronu, bo ład ustanowiony przez Pantocratora ma wymiar kosmiczny. Kolejną strefę wypełniają symbole czterech uskrzydłonych symbolicznych istot podobnych do człowieka, a o głowach ludzkiej i lwiej, wołu i orła, oraz pary gryfów. Znamy je z romańskich portali, gdzie tworzą świętę królującego Chrystusa. Kto wie, od jakiego momentu zaczęto z nimi kojarzyć jednoznacznie postaci czterech Ewangelistów: Jana, Marka, Mateusza i Łukasza. A zarazem jak długo zachowała się równorzędnie z tą późniejszą interpretacją najdawniejsza, niejasna symbolika, ta, którą miały w Ezechielowej wizji. Cztery tajemnicze istoty jawią się tam obok jaśniejącego wielkiego koła, poruszane tym samym co on rytmem, w mnogości rozsianych wszędzie, chciałoby się powiedzieć surrealistycznych oczu, co tak zadziwia na niektórych wczesnoro-
mańskich freskach.

Wedle hiszpańskiego badacza mitów Luisa Bonilla cztery zwierzęta odpowiadają różnym przejawom energii przenikającej kosmos: twarz ludzka — rozumowi, lew — męstwu i sile, byk — biologicznej żywotności i płodności, skrzydlaty orzeł — elementowi duchowemu; całość zaś przedstawia najwyższe przeznaczenie człowieka, jako istoty obdarzonej duchem, w której skupiają się wszystkie inne atrybuty o wymiarze transcendentnym.

Pary gryfów dodano w tym kręgu, bo cztery symbole nie wypełniają całego pierścienia. Ale dodano je nieprzypadkowo. Gryfy, smoki, lwy... ile ich w romańskim repertuarze kształtów, na kapitelach i portalach, ile groźnych pysków-modylionów spogląda z góry spod dachów, ile płacze się w koronkowych wycinankach z kości słoniowej, ozdabia karty ksiąg, przedmioty metalowe i tkaniny. Niezliczone formy ciała i różność ekspresji nie zdołała ich przecież zbanalizować ani zatrzeć podstawowej wymowy symbolicznej. Jest to zawsze dziwność, tajemnica aż groźna (co nie znaczy wroga). Strażnicy granic jakoby nieprzekraczalnych, między życiem i śmiercią, widzialnym i niewidzialnym, tym, co święte, i tym, co poza granicą

świętości. Strzegą tych granic, ale i otwierają dostęp, bronią przejścia i prowadzą przez nie. Połączenie — jakie nie raz naiwne, kiedy niewprawne ręce obrabiały kamień w jakiejś górskiej dolinie — kocich ślepi, wielkich zębów, lwich łap, ptasich skrzydeł, albo, kiedy indziej, elegancja smukłych sprężystych ciał zastygłych w heraldycznej pozie. Kto — i po co zresztą? — by je opisał, wymienił odmiany, sporządził uczoną typologię? I tak wymkną się próbom klasyfikacji, tak jak wymykają się próbom jednoznacznego odczytania. Przy pierwszym następnym spotkaniu pokażą swój nowy, jeszcze inny kształt, będą nadal mówić niedomówieniem, chociaż wymownie, o dziwności naszej egzystencji, o niepodobieństwie i o przekraczaniu. Tak i tu towarzyszą czworakim symbolom ludzkiego powołania, skazanego na przekraczanie siebie.

Ale oto kolejna strefa wielkiego koła zdaje się wskazywać na pierwsze zadanie i na to, co jest podstawą powołania ludzkiego: zajmują ją anioły z rozkołysanymi kadzielnicami. Chwała śpiewana Pantocratorowi jest chwałą kosmosu i ludzką afirmacją. Bo jeszcze jeden pierścień, a w nim anioły prowadzą za rękę ludzkie figurki. I jeszcze jeden: tu stoją gęsto jeden obok drugiego wielkie archanioły, nieruchome modele, potencjalne realizacje, i całość koncentrycznych kręgów zamykają pióra rozłożonych skrzydeł.

Czy to już wszystko? Nie. Na koliste pierścienie nakłada się druga, równie prosta, linearna kompozycja. Od centrum, gdzie Chrystus na tronie, biegnie wprost, przecinając wszystkie pasma, aż po obwód, osiem promieni czy dróg. Koło — niezależnie od wirujących kręgów i dośrodkowego ciężenia postaci zwróconych ku centrum, nabiera dodatkowej dynamiki: jest kołem o rozbieganych szprychach i słońcem wysyłającym promienie.

Struktura geometryczna i abstrakcyjna zostaje jednak ukonkretniona i sprowadzona w wymiar ludzkich decyzji: dróg jest tyle ile cnót teologicznych i u końca każdego promienia, czy u wylotu każdej drogi, stoi symbolizująca ją postać. Kosmiczny rebus nadaje się do lektury zarówno jako figura przedziwnego bytowania gatunku ludzkiego powołanego do niemożliwości wykraczania poza własne granice, jak też jako dydaktyczne memento wołające o osobisty wysiłek i jednostkową odpowiedzialność. Osiem cnót: to dziecinnie proste, konieczne a jednocześnie wstępujące już w sferę niepodobieństwa.

W czasach, kiedy odzwyczajamy się już od uśmieszków pobłażania w stosunku do sztuki obcych nam kręgów kulturowych, czy nie warto by poszerzyć tej tolerancji w przestrzeni o tolerancję w czasie? Czy ma już szansę dotarcia do nas ta wizja człowieka, nie nasza — to prawda — dawna? I która z nich bardziej jest nam obca: ta średniowieczna, może naiwna w obrazowaniu, ale nie

w treści, czy ta „klasyczna”, racjonalistyczna, zrównoważona, i już zachwiana w swojej pewności, skupiająca dziś na sobie ataki ze strony prądów kontr-kultury i strukturalizmu, filozofii zwątpienia i filozofii nadziei. Jej kryzys, rozpadnięcie się „człowieka klasycznego”, dostrzegano od dawna. W 1936 roku pisał już Mounier:

„Zburzenie modelu człowieka klasycznego wydaje się nam dosyć porównywalne ze zburzeniem euklidesowych perspektyw przez nad-przestrzenie. Dwa czy trzy wieki nawyków myślowych zagrażają drogę do światowej przyszłości człowieka. Banaly, którymi żywiło się pięć pokoleń, wydają się nam czymś wiecznym, przesady pewnego półwyspu — czymś uniwersalnym...

Rozbicie naszego obrazu człowieka doprowadzi nas niewątpliwie do rozszerzenia naszego wyobrażenia o naturze ludzkiej, podobnie jak geometrie nie-euklidesowe rozszerzyły przestrzeń przyjętą przez zdrowy rozsądek”.

•

Ciągłość przestrzeni i jej „mieszkalność” to zarazem jej sakralność. „Ciągłość jest nam dana w przeżyciu *sacrum*. To, co boskie, jest istotą ciągłości” (Henri Bataille).

Dlaczego jednak dochodzi dziś do tak zupełnej przemiany „metafizycznego aspektu przestrzenności” — jak mówi Bachelard? Jaka przepaść pomiędzy aspektem dawnym, do którego doszliśmy drogą luźnych dywagacji, wyszedłszy od kolistego blasku — *oculusa* w podpirenejskim kościele, a współczesnym. Kiedy dokonała się ta przemiana i jakie były (bo przecież musiały być) ogniwa pośrednie, odpowiadające za kierunek przemian, za to, co się stało. Pytania trudne, nawet dla historyka kultury, patrzącego syntetycznie na epoki, coś dopiero dla profana...

Widywane jako dekoracja romańskich portali koła o wyraźnej obręczy i szprychach, albo te zapamiętane z małego sanktuarium hiszpańskiej Nawarry, jakby wpisane w koło rozgwiazdy czy swastyki o miękko wygiętych nóżkach, to formy, w których akcent pada nie na doskonałość i pełnię kręgu, ale na ruch, kolisty, więc nieustanny, o nieokreślonym początku i końcu. Tajemniczość rotacji kojarzyła się w naturalny sposób z obiegiem ciał niebieskich, trwałością sił kosmicznych, przebiegiem czasu.

Ten ostatni zwłaszcza — czas — objawiał się wielokrotnie w dziejach ludzkości jako coś dwuznacznego i niepokojącego. Podobnie i forma kolistą, na zasadzie swoistej dialektyki symbolizmu, może wyobrażać także gruntowną niedoskonałość, wrodzoną niemożność zakończenia. Tak bywało z obrazem roku, występującego w ilustracjach wczesnoromańskich rękopisów w postaci człowieczka wpisa-

nego w koło, czasem jeszcze siedzącego na drugim kole. Na jednej z takich miniatur towarzyszy mu napis: „*Annus non stabilis sua post vestigia currit*”. („Rok nie mogący się zatrzymać, biegnie po swoich własnych śladach”).

Powrotność dni, miesięcy, lat, rodzenie się i przemijanie jednostek, plemion i całych cywilizacji, poczucie tego, że „nic nowego pod słońcem”, narzucało się myśli ludzkiej od najdawniejszych czasów.

Filozofia Wschodu zna trójkę Brahmy, Wisznu i Sziwy, symbolizującą ruch wstępujący i zstępujący, z momentem równowagi pośrodku. Bliższa nam kulturowo starotestamentowa księga Eklezjastesza czyli Koheleeta znalazła dla wyrażenia filozofii wiecznego powrotu słowa wielokrotnie cytowane a wciąż przejmujące:

„Czym jest to, co było? Tym samym, co będzie.

Czym jest to, co uczynione zostało? Tym co uczynione

zostanie.

A nie masz nic nowego pod słońcem.

Kto otworzy usta i powie:

patrzcie to jest nowe?

To już działo się w wiekach, które były przed nami.”

(przekł. Cz. Miłosza)

Los jednostki i ludzkości zdaje się ograbiony z tego, co mu nadaje wartość — z niepowtarzalności, a przez to i sam człowiek zostaje pomniejszony, zredukowany do wirującego atomu. Wydostanie się z kręgu wiecznych repetycji mogło się dokonać poprzez przekroczenie struktur i elementów tego świata, integrację z zewnątrz, przerwanie koła. To właśnie głosiła podstawowa teza św. Augustyna mówiąca o tym, że przez wcielenie Chrystusa „piekielne koła powracania tego samego zostały już przerwane”.

Głosy pesymizmu i głosy nadziei rozlegają się nadal. Cykliczność dziejów, nieuchronny kołowrót, pojawia się w twórczości Borgesa i w niektórych koncepcjach strukturalistów. Do św. Augustyna nawiązuje współczesny filozof Guardini, mówiąc o świecie zamkniętym w kole i o bramie, która pozwala nam wyjść z tego świata.

Czas-potwór, hydra wielogłowa, czas — wszechobecny, choć niewidzialny bohater całej współczesnej literatury, doczekał się z pewnością nieporównanie liczniejszych analiz i filozoficznych komentarzy niż przestrzeń, której poetykę badał Bachelard.

Ale my wróćmy na szlak małych, leżących na uboczu kościołów Francji i Hiszpanii: ręce miejscowych albo wędrownych rzeźbiarzy realizowały tu w kamieniu program ikonograficzny, który wyrażał nadzieję i afirmację — postawę ówczesnej filozofii i ówczesnego świata. Ręce były może nieświadome wszystkich znaczeń programu, ale istniała zgodność postaw: filozofa i kamieniarza.

Jak on mógł wyrazić przeświadczenie, że w kręgu wiecznych powrotów jest wyjście, że czas to nie tylko żarłoczna bestia, przed którą nie ma ratunku, ale jeszcze jeden żywioł posłuszny powszechnemu ładowi? Najautentyczniej, oczywiście, wyrażała je, jak i całą ową ufną choć trudną afirmację, jakaś nieuchwytna aura, wymykająca się próbom analizy, która sprawia, że obcujący z romańską sztuką przeżywa razem z bogactwem dynamicznych wrażeń spokój porządkujący to bogactwo. Ale były i próby konkretniejszego opowiedzenia o filozoficznych spekulacjach epoki dotyczących czasu.

Pojęcie zbawienia zmieniło gruntownie naturalną koncepcję czasu i jakby nałożyło na nią koncepcję teologiczną: czasu, który się spełnia w Chrystusie i poprzez Niego. Czas, wypełniony i jakby zawieszony, przenosi się w moment nad-naturalny, w wieczne „dziś” czasu świętego.

Na archiwoltach okalających półokrągły łuk portalu często pojawiają się rzeźbione znaki zodiaku, odpowiadające im miesiące i prace ludzkie przypadające na kolejne pory. Z daleka a nawet i z bliska — jeśli potraktujemy je tylko jako ornament — taki portal robi wrażenie bogatego kamiennego haftu, gęstej ozdobnej składanki, gdzie obok siebie znajdują się ciała zwierzęce i ludzkie, koziorożec i skorpion, kosiarz na polu kłosów i winobranie. Zatarte deszczami, przeżarte wilgotnym liszajem, te sceny w kamieniu wymagają cierpliwego oka, które je rozpozna i odczyta. Oko cierpliwe i przygotowane odczyta nie tylko wymowę jednostkową i przekaz całości, ale wytropi również szczegóły na pozór przypadkowe. I tak ten np. że w najwyższym punkcie łuku, jakby w zenicie, tam gdzie w roku przypada letnie przesilenie a dzień dotąd rosnący zaczyna się chylić i umniejszać, czemu w następstwie znaków zodiakalnych odpowiada Rak, że w tym oto punkcie pojawia się — przerwa. Jest to czasem motyw zupełnie odmienny od innych, tworzących ciąg, a obrazujących następstwem znaków Zodiaku obieg czasu, czasem zaś kamień zupełnie pozbawiony dekoracji, pusty. Tworzy on wtedy (i tak jest na przykład na portalu w Aulnay) jakby palec wskazujący albo zatrzymaną wskazówkę zegara. Umieszczony bądź to nad postacią Chrystusa z tympanonu, bądź po prostu w pionie, nad wejściem do świątyni, wskazuje, że nieubłagany powracający czas, groźny magiczny krąg został przerywany zbawczą inwencją.

Oto nagła cezura, wtargnięcie postaci Zbawiciela w historię ludzkości, a samego pojęcia zbawienia — w historię i jednostki, i świata. „Przemijalne i unicestwiane życie każdego człowieka — pisze radziecki historyk Guriewicz w przetłumaczonej u nas niedawno książce — rozgrywa się na tle ogólno-światowego dramatu historii, wplata się wń i uzyskuje przez to nowy, wyższy, nieprzemijalny sens. To podwójne ujęcie czasu jest właściwością średniowiecznego

człowieka. On nigdy nie żyje w jednym tylko, ziemskim czasie, nie może odrzucić historii sakralnej a jej uznawanie wpływa na jego osobowość w sposób zasadniczy, ponieważ od jego włączenia w historię sakralną zależy zbawienie jego duszy. Historia w skali całego świata — walka dobra ze złem, staje się osobistą sprawą każdego wierzącego. Ten udział w historii świata stanowi o równoczesności «historycznej» i «antyhistorycznej» postawy».

Wybraźnia ludzka stając przed trudnym zadaniem: jak wyobrazić sobie coś tak abstrakcyjnego jak czas, od wieków zdradzała tendencję swoistego „pomagania sobie” i przenosiła jego kategorie w kategorie przestrzeni. Rozważania dotyczące postawy historycznej i anty- (czy może: a-) historycznej bywały obrazowane sprzecznymi modelami pogańskiego, antycznego czasu cyklicznego i chrześcijańskiego czasu linearnego, gdzie Narodzenie i Odkupienie leżą jak punkty na osi, wyznaczonej z jednej strony mitycznym Stworzeniem, z drugiej zaś — Sądem Ostatecznym i Epifanią..

Równoczesność tych dwu postaw, na którą zwraca uwagę radziecki uczony, rodzi trudność pogodzenia dwu sprzecznych modeli. Zwłaszcza, że w jakimś sensie również chrześcijański czas, rzekomo linearny, nie jest wolny od elementu cyrkularnego: człowiek wraca do Stwórcy, czas wraca do wieczności, linia zamyka się w koło. Sztuka romańska, jak widzieliśmy, w naturalny sposób przejmuje „schemat kolisty” wprowadzając do niego tylko pewną poprawkę. Masy społeczeństwa: kamieniarze, budowniczowie i wierni, którzy patrzyli na ich dzieła, przeżywali przypuszczalnie kolisty czas agrarny, a uchrystianizowany historyzm nie został usunięty, stawał się tylko historyzmem specyficznym, wiążąc żywe jednostki z całością kosmiczną i nadając jej głębszy sens.

Cykliczne pojmowanie czasu, które chciał obalić św. Augustyn, jako obce celowi historii tj. zbawieniu świata i przeczące niepowtarzalności każdej ludzkiej istoty, uparcie wciska się w nasze nieświadomione jego przeżywanie. Choć czas „agrarny” należy już do przeszłości i cywilizacja oddala nas coraz bardziej od uczestniczenia w przemianach dnia i nocy, sezonów ziemi i mapy nieba, to, co się dzieje z nami samymi, z naszym ciałem i naszą psychiką na płaszczyźnie czasowej, zawraca nas ku tym dawnym nieuchwytnym wyobrażeniom.

Może, włączeni w jakieś jakby horyzontalne koło obrotów, stanowimy, stanowi każdy z nas, punkt jego przecięcia czy przebicia indywidualną, pionową osią? Czy mimo więzi z innymi i ze światem każdy z nas nie żyje swoim własnym czasem? Czy też oddzielność owych osi nie jest znowu świadectwem naszej zatomizowanej świadomości Europejczyka XX wieku?

Beauvais. Dla każdego, kto tu przyjeżdża nie wyłącznie dla interesu, ta nazwa kojarzy się z katedrą. Beauvais, mocno zniszczone w czasie ostatniej wojny, to dziś zespół architektury nowoczesnej. Nadjeżdżając z Południa, od strony Paryża, już z mostu widać na tym tle jej dziwną bryłę.

Przejmująca historia katedry w Beauvais wykracza poza ramy szczególności, a los — rzekomo ślepy — tu jakby umyślił sobie dać za jej pośrednictwem skrót historii mentalności pewnego okresu a przy tym — ostentacyjnie jaskrawą naukę moralną.

Niewielka i surowa katedra z czasów karolińskich już w X wieku zaczęła się mieszkańcom wydawać za skromną, rozpoczęli zatem budowę nowej. Rosła zamożność miasta, umacniała się władza jego feudalnych panów — tutejszych biskupów, a mimo starć między tymi dwoma stronami jedno rosło zgodnie: ambicje. Toteż po dwu pożarach, które zniszczyły to, co już zostało wzniesione, w połowie XIII wieku kolejne plany budowy urosły do gigantycznych rozmiarów.

W ciągu ćwierć wieku stało się prezbiterium przewyższające strzełistością wszystko, czym chlubi się gotyk francuski. Wewnątrz tej oszklonej tuby czy lunety wycelowanej w niebo zmieściłaby się niemal wieża paryskiej Notre-Dame. Ale po kilkunastu latach pycha (bo to już nie szukanie chwały Bożej, ale potwierdzenie własnej potęgi) biskupów i architektów zostaje ukarana. Prezbiterium wali się. Beauvais nie skąpi pieniędzy ani budowniczymi trudu: po przeróbkach i umocnieniach zuchwały zamysł, wyzwanie rzucone prawom materii i chluba miasta — wszystko uratowane. Z początkiem XVI wieku zaczyna się drugi akt dramatu: ówczesny biskup przystępuje do budowy transeptu; środki miejscowe, dary królewskie nie wystarczają. Papież zezwala na sprzedaż specjalnych odpustów; transept po pół wieku staje gotowy.

Ale demon pychy nie zasypia. Nie tylko skala, z konieczności niejako, nadal ta sama, ale zamiast zrównoważyć i podeprzeć transept nawą główną, budowla znów rzuca się w niebo jakby w wyścigu z konkurencją, jakby w nienasyceniu i obsesji: jeszcze więcej, jeszcze wyżej; na przecięciu transeptu z przyszłą nawą staje ażurowa wieża wysokości 157 metrów, co jest rekordem epoki. Ale wieża stoi tylko cztery lata. Zawalona, nie zostanie już odbudowana, podobnie jak i nawy nikt już nie wzniesie i dumne miasto patrzy co dzień na dziwny kaleki kształt, zaprzeczenie harmonii.

Nie podziw, nie zachwyt porywa wchodzących — wchodzi się tu z dreszczem pamiętając o dziejach tych kamieni, a spojrzenie w górę przyprawia dosłownie o zawroty głowy. Nie tylko człowiek czuje się tu mały i jakoś niepotrzebny: zagubiony, niekonieczny wydaje się także główny ołtarz, gdzieś w dole tych barwnych świetlistości,

przeszkleń i smukłych pionów między nimi, które jak gdyby same w sobie wystarczają, głosząc językiem strzelistych form swoją własną chwałę. To tam, w górze, wysoko i daleko od ołtarza, rozkwita witrażowy blask jak narcyz na długiej wątlej lodydze.

Turysta opuszcza kolosalne wnętrza syty nauki moralnej i gotów jest — bez żalu właściwie — opuścić już i miasto. Trzeba dopiero interwencji losu, na przykład uszkodzenia samochodu, które zmusi do pozostania tu dalszych paru godzin i do wędrowki po mieście. Okaże się wtedy, że kościół św. Stefana, mniejszy i o losach nie tak dramatycznych, posiada świetne renesansowe witraże.

Ale kaleka katedra nastawiła naszą uwagę na tory filozoficznych medytacji i bardziej od dojrzałych barw tych witraży (najpiękniejsze chyba brązy, których nie znało średniowiecze!) przyciąga wzrok pewien szczegół dekoracji zewnętrznej. Nad bocznym wejściem do kościoła św. Stefana, w ramieniu transeptu jakby gotycka rozeta; ale po jej obręczy zdają się wspinać figurki ludzkie aż po punkt najwyższy, skąd osuwają się porwane ruchem rotacji. Fortuna kołem się toczy. Mozolnie pną się do góry jednostki, rody, grupy społeczne, a kiedy znajdą się u zenitu powodzenia, los spycha je natychmiast w dół. Dzielnie walczy o swoje miejsce na drabinie społecznej młody, a ledwie zazna stabilizacji i poczucia pewności, już nadchodzą pierwsze objawy schyłku: inni, prężniejsi, wysuwają się w górę a jego ta sama, sunąca nieprzerwanie taśma znosi już po trochu w dół. Im niżej po tej zstępującej ku zachodowi stronie, tym bardziej kurczowo i rozpaczliwie czepiają się kamienne figurki obręczy koła, a najniżej, na samym dole, wielkie koło zdaje się miażdżyć powalonego człowieczka.

Jest coś rozpaczliwego i coś okrutnego w tym symbolu niestałości losu ludzkiego. Mieszkańcom Beauvais, tak jak i innym miastom, i innym epokom, nie brakowało z pewnością przykładów potwierdzających mądrość Koła Fortuny. Na ich oczach czy to niejednen z nich, czy — co jeszcze jaskrawsze — niejednen pan wielmożny pozbawiony był nagle łask Pani Fortuny i — jak kukła — zmieciony w dół. I może ostrzeżeniem miał być tutejszy zwyczaj: na tym właśnie miejscu, pod symbolicznym kołem ostrzegającym przed zbytnim zadufaniem, nowo wybrany mer miasta Beauvais przysięgał w dniu pierwszego sierpnia na wierność miejskim prawom.

Wyobrażenie Koła Fortuny znane było kulturze antycznej. Boginię, często skrzydlatą i niemal zawsze z przewiazanymi oczami — ślepą — przedstawiano jako piękną kobietę w ruchu wdzięcznym, niemal zalotnym. Towarzyszące jej koło — atrybut już, nie głęboki wieloznaczny symbol — było nieraz małym kółkiem, na którym opierała jedną stopę, trochę tak jak dziecko z jedną stopą na hulajnodze. W tej też postaci Fortuna występuje w sztuce europejskiej

ponownie pewno od czasów renesansu, z pewnością zaś taka jest na którymś z płócien Rubensa, składających się na jego bogatą kolekcję w Prado. I ten właśnie ułożony, ucukrzony, oswojony obraz zachowuje się do początków XX wieku. Fortuna wyrzeźbiona przez pewnego barcelońskiego artystę z okazji Powszechnej Wystawy w 1888 roku ma motyle skrzydełka, staranną fryzurę i filuterny gest toczonych paluszków taki, jakby chciała gonić motyla albo zrywać kwiatki.

Co tu zostało z kosmicznej wspólnoty, włączenia w krąg przemian magicznych a codziennych, odczucia pełni i pewności mimo zmian, właśnie w zmianach? To jasne, że nie, i jasne też, że ów schyłek wieku XIX nie był często w stanie dojrzeć w sztuce średniowiecza nic poza prymitywizmem i wulgarnością.

Ale nawet na przestrzeni samej epoki, nas, wyzwolonych już skutecznie z wyobrażeń o „mrokach średniowiecza”, uderza przepaść między wcześniejszym „kołem kosmicznym” a gotyckim „Kołem Fortuny”. Ikonografia średnich wieków zna niemało tych ostatnich, w rzeźbie, miniaturze i rycinie, ale my zachowamy w pamięci to jedno, z Beauvais. Musiała zajść jakaś wielka przemiana, przemiana mentalności, dotycząca podstawowych kategorii filozoficznych: czasu, przestrzeni. Ale w sztukach plastycznych wyraziła się przede wszystkim poprzez przemianę aury emocjonalnej: od dziwności i tajemnicy do lęku — a to nie jest jedno i to samo, ani nawet drugie nie jest prostą konsekwencją pierwszego; od grozy nawet, ale grozy afirmowanej, od zagrożenia otaczającą wrogością; od poczucia bezpieczeństwa do zagubienia.

Ludzkie bytowanie, nie rozdzielone jeszcze analityczną myślą na abstrakcyjne kategorie i nie oddzielone od rzeczywistości doświadczanej zmysłowo, ma w sobie jakąś prostą organiczną pełnię. Czas i przestrzeń, wraz z całym światem, spoczywa w ręku boskim. Podobnie jak świat, i czas, i przestrzeń, zostały jakby dane człowiekowi w użytkowanie. Nie są to zresztą kategorie abstrakcyjne, nieuchwytnie, bujające gdzieś poza światem, niezrozumiałe, okrutne i obezwładniające. Nie własne (bo Boże), ale nie obce i groźne, przeciwnie: służebne i podatne. Czas nie pozostaje na zewnątrz czasu ludzkiego i działań człowieka — można go więc kształtować. Przestrzeń — jak uprzytamniają historycy kultury — to w tym okresie nie abstrakcyjne pojęcie i nawet nie pustka; jeśli droga — to ruch konkretnych ludzi w konkretnej przestrzeni (i stąd te „subiektywne” miary przestrzeni: dni marszu, żeglugi, rzut kamieniem, piędź, stajanie); jeśli przestrzeń kosmiczna, to strefy, pola napięć i wpływów; przestrzeń święta, albo strefa działania złych duchów, albo mieszkanie ludzi.

Walory dawnego sakralnego czasu, obosieczność postępu w trakto-

waniu czasu, rozumie także cytowany już radziecki uczony. „Stwierdziliśmy — pisze — że miasto stało się gospodarzem autonomicznego czasu, a to w tym sensie, że czas wyszedł spod kontroli Kościoła. Ale prawdą jest i to, że właśnie w mieście człowiek przestał być gospodarzem czasu, ponieważ czas, uzyskawszy charakter czegoś, co biegnie niezależnie od ludzi i zdarzeń, ustanowił tyranię, której ludzie musieli się poddać. Czas narzuca im swój rytm, zmuszając działać szybciej, śpieszyć się, nie tracić ani chwili... Czas przestaje być własnością Boga, staje się własnością człowieka”. (Podkr. moje A. F.).



„Nie tracić czasu”, „czas to pieniądz”, „świat się skurczył”, przeszeń została opanowana, nowe źródła energii, więcej energii, więcej wszystkiego. Zamiast rytmu rytualnego, regularność mechaniczna, punktualność, wymierność. I paradoksalnie — konkretne przedmioty, skomplikowane zjawiska, przemieniają się w wymierzane z rosnącą dokładnością a coraz bardziej abstrakcyjne, coraz bardziej obce sobie elementy.

Czyżby ci młodzi, którzy programowo chcą dziś żyć bez zegarków, (co doprawdy niełatwe) spoglądali nieświadomie a zazdrośnie w przeszłość jeszcze dawniejszą niż Koło Fortuny z miasta Beauvais?

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

LATYNOSKIE PRZECHWAŁKI

Moja osobista historia boomu José Donoso¹ to niewielka książeczka, z pewnością nie nazbyt interesująca, napisana z zacięciem raczej dziennikarskim niż eseistycznym, żywa i dowcipna, lecz nie epokowego, po prostu broszurka, bardziej dokument czasu i myśli niż dojrzała i ukształtowana w swych sądach wypowiedź. Jeśli mimo to warto jej poświęcić nieco uwagi, to dlatego że jako dokument właśnie, jako zapis, odbija i głupotę i mądrość swej epoki, a przy tym swe szczególne miejsce zawdzięcza sąsiedztwu z bardzo od kilku lat lubianą i czytaną literaturą Ameryki Łacińskiej.

Sam Donoso, Chilijczyk, autor tłumaczonej u nas powieści *Plugawy ptak nocy*, wcale nie pierwszorzędnej, zajmuje wobec leaderów iberoamerykańskiej prozy postawę ambiwalentną, niekiedy utożsamia się z całością zjawiska, niekiedy zaś patrzy na nie z pewnego dystansu, jak debiutant i nowicjusz. Wychodzą przy tym na jaw różne zabawne dla nas partykularyzmy Ameryki Łacińskiej, bowiem Donoso nie szczędzi złośliwych uwag kulturze Chile, odsłania różne prowincjonalizmy, apelując przy tym o kulturalną jedność kontynentu. Urazy tego rodzaju dobrze będzie rozumiał polski czytelnik, choć może nie zechce się przyznać, że rozumie.

Czego szuka się tu w pierwszym rzędzie, to z pewnością wyjaśnienia, czym jest obecna literatura Ameryki Południowej, co spowodowało, że odniosła tak wielki sukces, i to nie zewnętrzny tylko, lecz w znacznej mierze prawdziwy, trafiła bowiem do serc tysięcy czytelników na całym świecie. Oczywiście, prawie każdy próbuje sam odpowiedzieć na to pytanie. Rajmund Kalicki pisząc w *Twórczości* (1977, nr 3) o Borgesie przytacza tezę Vargasa Llosy, w myśl której rozwój literatury najbuźniejszy jest w okresie, gdy upada jakaś wyższa zasada polityczna czy religijna, dotychczas rządząca światem, literatura zajmuje jej miejsce. Najbardziej natomiast banalna, pisze Kalicki, jest koncepcja zakładająca, że niezwykłość iberoamerykańskiej literatury rodzi się wprost z niezwykłości kontynentu.

¹ José Donoso, *Moja osobista historia boomu*, tłum. Elżbieta Komarnicka, Kraków 1977, Wyd. Literackie.

W książce Donoso lepszych wyjaśnień nie znajdziemy. Nie ma tu jakiegś próby pogłębionego zrozumienia fenomenu elektryzującej światowego czytelnika powieści. Jest za to dużo materiału do drobniejszych rangą analiz i rozważań. Jest też trochę mistyfikacji, nie w sensie świadomego piętzenia legend i zmyśleń, raczej idzie tu o rozpowszechnione w wielu środowiskach artystycznych mniemania, nie skoordynowane, na przemian banalne i odkrywcze, najczęściej wzajemnie sprzeczne. Poznajemy światek pisarzy i artystów kontynentu, jak to zwykle bywa, zarazem fascynujący i nieco nudny. Trzeba być bardzo zaślepionym wielbicielem tej literatury, żeby z wypiekami na policzkach wczytywać się w opisy kolejnych przyjęć, rautów i spotkań. Rzecz jasna, nie zaszkodzi dowiedzieć się, że Marta Traba nosi naprawdę zdumiewające stroje, które, zwłaszcza podczas kongresu pisarzy, często zmienia, lecz może nie to jest najważniejsze. Tu można by przyjąć pewną hipotezę, która jednak krzywdziłaby z pewnością cały nurt iberoamerykańskiej powieści: mianowicie hipotezę o dziecinno-naïwnym stosunku do świata, do kultury i do samych siebie. Takie podejrzenie byłoby nawet w stylu arcyeuropejskim, wyrażałoby się w nim jednocześnie lekceważenie i podziw, że oni tacy naiwni, że z taką świeżością piszą i czują. Przecież tak nie jest, lektura tego samego Donoso dowodzi, jak dobrze są w Południowej Ameryce znani pisarze europejscy, w jak znacznym stopniu tamtejszy rozkwit prozy narracyjnej jest wynikiem dialogu i specyficznego konkurowania z literaturą i myślą Starego Świata.

Na pewno jednak literatura Ameryki Łacińskiej wykazuje wiele cech młodszej kultury, tworzonej przy tym z doskonałą świadomością istnienia innych osiągnięć. Przede wszystkim odnowiło się jakby źródło inspiracji pisarskich, odbudowana została bezpośrednia żarliwość twórcza, nie przepalona jeszcze sceptycyzmem, zmęczeniem i rozczarowaniem. Doprowadziło to nawet jednego z uczestników owego boomu literackiego do wysunięcia sugestii, że idzie tu o podjęcie tradycji powieści rycerskiej, jeszcze sprzed ironiczno-destrukcyjnego dzieła Cervantesa.

W rzeczy samej, to, co wypełnia sobą łożysko iberoamerykańskiego boomu powieściowego zdaje się pochodzić — wbrew pozorom — z dość różnych regionów artystycznych i myślowych. Powieść Ernesto Sábato *O bohaterach i grobach* to nowe słowo w dziedzinie powieściowej mitologii jednostki ludzkiej, podczas gdy na przykład Vargasa Llosy *Rozmowa w katedrze* jest literacką analizą mechanizmów rządzenia państwem w prymitywnym systemie politycznym i w młodym społeczeństwie. Zupełnie inna jest powieść Márqueza *Sto lat samotności*, książka budująca fantastyczny mikrokosmos, konstruująca barwną i wymyślną historię rodziny i wioski. *Sto lat samotności* stało się w wielu krajach bestsellerem największym z ca-

tej grupy książek z Ameryki Łacińskiej, może dlatego, że czytelnicy amerykańscy czy europejscy odnaleźli tu w formie zmienionej, w krzywym i przez to pociągającym zwierciadle, swój ulubiony gatunek, swoje ulubione czytadło, mianowicie po prostu sagę rodzinną, tyle że rodzina z Londynu czy Paryża przeniesiona została w głąb dziewiczej puszczy i obdarzona nadzwyczajnymi, egzotycznymi właściwościami. Dalej Borges, już nie autor powieści, tylko poeta, nowelista i eseista, też niezmiernie popularny, choć przez samych bohaterów, czyli innych pisarzy łacińskiego kontynentu, wyłączany z gromadki; a to z powodów natury politycznej (Borges to skrajny i o radykalnie prawicowym zabarwieniu konserwatysta), pokoleniowej (Borges jest znacznie starszy od pozostałych sław boomu), i gatunkowej, bo Borges nie napisał powieści. Tak czy inaczej Borges nie bardzo pasuje do pozostałych pisarzy, jest bowiem konceptualistą, dalekim od empirii, od bezpośredniości. To esteta, bardziej literacki niż inni, wyszukuje zapomniane cytaty, spełnia funkcję lartarki, która przesuwa się nad stronicami zatopionych w bibliotekach dzieł. Duchowe znaczenie, jakie można mu przypisać jest zgoła innej natury niż sens działalności Llosy czy Sábato, gdyż Borges jest raczej bliskim kuzynem autorów *nouveau roman*, tyle że swe znudzenie kulturą wyraża w formach bardziej aleksandryjskich, wyrażających w nich erudycyjnych. Tylko mało zrozumiały paradoks historii może postawić obok siebie autorów tak różnych, jak Borges i Vargas Llosa na przykład.

A jeszcze Cortázar, autor bardzo nierówny, mający w swym dorobku kilka świetnych opowiadań, by nie wspomnieć o *Grze w klasy*, książce bardzo sławnej, spełniającej jednak raczej rolę pewnego rodzaju powieściowej popularyzacji osiągnięć sztuki i bliżej nie określonej metafizyki. Wymienić jeszcze trzeba Carlosa Fuentesa (*W krainie najczystszej powietrza*), czy Kubańczyka Alejo Carpentiera.

W sumie gromadka składa się z autorów bardzo różnych, uprawiających niekiedy wzajemnie zwalczające się — ideowo — rodzaje pisarskie. Łączy ich raczej entuzjazm licznych czytelników, a także, prawdopodobnie, reklamowa energia agentów literackich, którzy wiedzą, że lepiej mieć do czynienia ze zwartą grupą, niż z artystycznymi samotnikami. Przy tym wszystkim jednak, przy świadomości, jak wiele elementów tego hucznego sukcesu literackiego nie ostanie się przed sądem potomnych, jak dużo tu nadwyżki wynikającej z dynamicznej energii, ze stałej i nieomal ponadczasowej mechaniki tego rodzaju wydarzeń, warto pamiętać, że ostatecznie tysiące klientów tej literatury nie wzięło się znikąd, czytelnicy musieli znaleźć tu takie impulsy, których zabrakło w innych literaturach, musiały ich znieść bardziej niż gdzie indziej stężona energia duchowa, choćby

nawet chodziło o pasję wyrażającą się przede wszystkim w narracyjnym kształtowaniu materiału fabularnego. Latynoamerykańska powieść wygrywa głównie w zestawieniu z literaturą zachodnioeuropejską ostatnich lat, wyraźnie wątlejącą nie tylko artystycznie, ale i ideowo. Bo przecież siła czy słabość literatury wiąże się bardzo mocno z tym, czy przyświeca jej jakaś gwiazda w świecie wartości, czemu i komu chcą pisarze służyć. Nietzsche mówił złośliwie, że sztuka jest zawsze kamerdynerem jakiejś moralności. Jeśli tak jest, to warto wybierać dobrego pana. W przypadku literatury Ameryki Łacińskiej odnosi się wrażenie, że ta twórczość część swej energii zaczerpnęła z rzeczywistych nastrojów mieszkańców tamtego kontynentu, z rozmów i marzeń młodej inteligencji, czy inteligencji w ogóle, że wyraża też i opisuje (lub karykaturuje) duszę innych warstw społecznych, że — niekiedy przynajmniej — przyświecają jej ideały emancypacji, wolności i dojrzałości.

Tak, chciałoby się żeby tak było. Jakże jednak niełatwe jest zadanie literatury, jak trudno przebrać i ocenić wartości, nie wpadając w tę czy inną pułapkę. Wobec nadużycia pojęć i haseł politycznych, wobec wielkiej komplikacji w tym zakresie, rodzą się potrzeby subtelnych analiz i nowego ujęcia starych problemów i dawnych podziałów ideowych. Czy literatura dość jest subtelna, by podjąć się tego działania? Raczej nie, jej siła spoczywa gdzie indziej, w dobrze utrafionej spontaniczności, w wyciągnięciu na wierzch czegoś, co było dotąd ukryte, jakieś emocje, jakieś potrzeby, jakieś jednej nitki, tej właśnie, z braku której pruje się cały materiał. Z drugiej strony literatura gotowa jest pozostawić filozofii i politycznej eseistyce rozstrzygnięcie dyskursywne tej czy innej kontrowersji, sama zaś może — i chyba powinna — dążyć do tego, by uczynić pociągającym to, co rzeczywście wartościowe, by przywrócić walor i sens obszarom życiowym niesłusznie opuszczonym przez ludzkie zainteresowanie.

W książeczce José Donoso nie znajdziemy odpowiedzi i na te wątpliwości, jest w niej za to dużo beztroski i radości, tak jakby literatura była jakąś nową atrakcyjną rozrywką, świeżo przywieziona z Europy. Jest też fascynacja rozmachem wydawniczym, tym, że za książki dostaje się prawdziwe dolary; reklamą, rozgłosem i huczką. I to mimo że autor tej szczególnej broszurki uważa właściwie opisywany przez siebie boom za zjawisko już historyczne, skończył się bowiem — jak precyzuje Donoso — dokładnie w ostatnim dniu 1970 roku, podczas Sylwestra, którego najwybitniejsi obchodzili w Barcelonie.

W przypadku samego José Donoso dochodzi jeszcze zadowolenie z powodu wyrwania się z dość — jak pisze — zatęchłej atmosfery Chile, i wyjścia poza kategorie oceny literatury, w Chile przyjęte

raz na zawsze, mianowicie realistyczne, populistyczne, tradycyjne. W odczuciu więc Donoso to, co się stało z powieścią latynoamerykańską ma charakter w jakimś sensie awangardowy, jest wykreśleniem poza akademicki i poprawny charakter dotychczasowej produkcji literackiej. To ciekawe, bo właściwie z naszego punktu widzenia te powieści są atrakcyjne z innego zupełnie powodu, wybawiają od nadmiernego już awangardowego piłowania, od nudy i eksperymentalnego doktrynerstwa, rozumiemy je raczej jako pełne wigoru nawiązanie do tradycji dziewiętnastowiecznej; nie przypadkowo Vargas Llosa powołuje się na Balzaka.

W związku z tym interesujące jest zestawienie kilku opinii Donoso na temat tego, czym jest powieść. Definicje, jakie możemy tu znaleźć są dość luźne, wypowiedane w tonacji felietonowo-poetyckiej. Powieść — „Ten świat wieloznacznych aluzji”. Narracja — „ruszowanie powieści, które należy zburzyć, aby odsłonić rzeczywistą linię literackiej konstrukcji”. Powieść powinna być „liryczna, a zarazem intelektualna”. Najwięcej można się dla powieści spodziewać ze strony tego, „co barokowe, odkształcone, wybujałe.” Należy wykroczyć poza zasadę Tolstoja „opisz swoją wioskę, a opiszesz świat”. Idealem staje się „powieść wyzwolona ze swych zadań obywatelskich i pedagogicznych”, a książką, która dyskursywnie podbudowuje te dążenia jest znana i u nas praca Umberta Eco *Dzieło otwarte*. Niech żyje eksperyment, niech żyje estetyzm — takie są hasła i upodobania Donoso. Ma on poczucie wzburzającej swobody z powodu wyswobodzania się od tych czy innych reguł literackich. Prostudusznie informuje, jakie zmiany zachodziły w jego nastawieniach artystycznych pod wpływem lektury kolejnych udanych powieści argentyńskich czy peruwiańskich. Pojawia się też sympatyczny właściwie ton — a więc i w Ameryce Łacińskiej można robić to, co do tej pory zastrzeżone było dla Tomasza Manna, Roberta Musila czy Prousta.

Wszystko byłoby dobrze, gdybyśmy byli lepiej poinformowani o naturze tych zmian, które Donoso chciałby widzieć w powieści. Gdy na przykład nawołuje do intelektualizacji powieści — co zapewne jest postulatem słusznym nie tylko na gruncie tamtejszej literatury — czytelnik wolałby usłyszeć też coś na temat rodzaju tej intelektualizacji, charakteru racjonalności, która natchnie powieść. Te wyższe obligacje literatury, długi zaciągane w świecie racjonalnym, nie interesują już autora. Znamienne, i właściwie lekko przerażające, jest to, że Donoso czyta wyłącznie powieści. Powieści, powieści i powieści! I z tych powieści, pod wpływem tych powieści, powstaną następne powieści, już tym razem pod piórem José Donoso. Bowiem Donoso nie czyta ani filozofów, ani historyków, ani socjologów. Za-

wiadania nas też o swej „wrodzonej beznamietności politycznej”. Oczywiście rozmawia niemal wyłącznie o powieściach.

Trochę to niepokojące, to żywienie się wyłącznie ciastkami. Kto dzisiaj czyta powieści, kto czyta wyłącznie powieści? Może — z drugiej strony — egzaltacja towarzysząca sukcesowi latynoamerykańskiej literatury jest nieodłącznym składnikiem całego zjawiska. Zresztą na opisywanym przez Donoso Sympozjum rozmawia się w podobnym tonie: „kto grał rolę Prissy w *Przeminęło z wiatrem*, kto prowadził światła w *Philadelphia Story*, z kim ożenił się słynny krawiec Adriano.”

Skądinąd wiemy, że najlepsze spośród powieści Ameryki Łacińskiej wcale nie zrezygnowały ze swych „zadań obywatelskich i pedagogicznych”, tylko po prostu nadały im inny kształt. To, co ważne i poważnie wcale nie musi być nudne i pompierskie. Jakiś rodzaj oszołomienia sukcesem, nowoczesnością, ilością książek i rautów ośwładnął niestety autorem naszej broszurki. Bo musimy wybrać jedno z dwojga — albo podstawy wybitnych osiągnięć literatury iberoamerykańskiej są kruche, a sama ta literatura nie rokuje większych nadziei na przyszłość, albo José Donoso nie jest jej najlepszym komentatorem. Jego własny stosunek do sztuki przypomina trochę to, co w *Annie Kareninie* pisał o Wrońskim Tolstoj: że przystępując do swego amatorskiego malowania kierował się nie podnieceniami zaczerpniętymi z własnego życia i z otaczającego go świata, lecz inspirowały go słynne płótna, które znał z muzeów.

Donoso pragnie nowoczesności w każdym zakresie, dlatego powiada: „dziś jest rzeczą prawie niemożliwą, aby jakiś wierny romantycznym ideałom pisarz umierał w swej mansardzie nie znany nikomu tylko dlatego, że nie chciał kalać rąk rzeczą tak niegodną jak reklama, co zresztą byłoby snobizmem w bardzo niemodnym obecnie gatunku.” Otóż to wcale nie jest takie pewne, a zwłaszcza założenie, że może całkowicie zniknąć opór, na jaki od wieków natrafiali ludzie myśli i sztuki, jest i fałszywe i mało owocne. Tak łatwo to wszystko nie idzie. Tylko „głina w glinę wtapia się bez przerwy”, obojętnie na jakim kontynencie.

Literatura tworzona przez Cortázarą, Borgesa i Márqueza mu u nas już nie tylko wielbicieli, ale i naśladowców. Tym książeczka Donoso może jeszcze bardziej zawrócić w głowie i zaburzyć chwiejną zawsze w powieści równowagę między myślą a rozrywką.

Adam Zagajewski

MOŻLIWOŚĆ JĘZYKA RELIGIJNEGO W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Godną uwagi próbę ukazania sensowności języka religijnego w świecie współczesnym oraz określenia jego funkcji w dzisiejszej teologii podjął amerykański teolog Langdon Gilkey w książce zatytułowanej *Nazwanie wichru*¹. Gilkey nie tylko broni miejsca języka religijnego w teologii, zakwestionowanego przez koncepcję „chrześcijaństwa bez religii”, ale ponadto uzależnia możliwość teologii w naszym świeckim wieku od odnowy języka religijnego. W obliczu pytań i wątpliwości zrodzonych przez postęp sekularyzacji współczesnego świata autor rozwija koncepcję „świeckiej teologii”, tzn. takiej, która by z jednej strony zachowała zasadnicze postawy i symboliczne formy historycznego chrześcijaństwa, a z drugiej — uwzględniała świeckie, polityczne i historyczne warunki życia. Koncepcja „świeckiej teologii” została w książce podbudowana szeroko zasadami epistemologii, którą reprezentuje wybitny filozof i teolog amerykański Bernard Lonergan (*Insight*, 1958; *Method in Theology*, 1972).

W niniejszym artykule, pamiętając o głównym wątku wywodów Gilkeya, skupimy uwagę na zagadnieniu sensowności, a zatem możliwości języka religijnego wobec świeckiej mentalności naszych czasów. Przedstawione w książce Gilkeya poglądy na ten temat mają oczywiście znaczenie światopoglądowe². Przy tym tak potraktowany problem języka religijnego pozostaje w bezpośrednim związku z wszelką krytyczną refleksją nad wiarygodnością chrześcijaństwa.

1. PYTANIE O REALNOŚĆ BOGA I SENSOWNOŚĆ WYPOWIEDZI O BOGU

Problem Boga wysunął się dzisiaj na pierwszy plan w teologii. Przy tym nie jest to jeden z wielu problemów, ale problem pod-

¹ Langdon Gilkey, *Nazwanie wichru*. Przełożył T. Mieszkowski. Pax 1976, s. 496 (oryg. *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, 1969).

² Por. recenzję A. Tokarczyk: *Nazwanie wichru*, *Argumenty* nr 51, 1976, s. 14; por. także ocenę poglądów B. Lonergana W. J. Garadża: *Próby religijnej interpretacji nauki*, *Argumenty* nr 50, 1976, s. 12 n.

stawowy. Skrajnym wyrazem tej sytuacji jest zjawisko „teologii śmierci Boga”. Radykalność stawianego dziś pytania o Boga polega na tym, że nie pyta się o realność Boga, ale o znaczenie i sensowność wszelkiej wypowiedzi o Bogu. Już nie chodzi o to, czy podstawą naszej wiedzy o Bogu jest ostatecznie filozoficzny system metafizyki czy też objawienie z biblijnym słowem jako jedynym czynnikiem kształtującym język religijny, ale o możliwość sensownej rozmowy o Bogu.

To zasadnicze dla wszelkiej refleksji teologicznej pytanie rodzi się z ducha epoki, tj. z ducha świeckiego, jaki jest w nas wszystkich. Tradycyjnie język refleksji teologicznej miał uniwersalistyczny walor znaczeniowy, ponieważ dostarczał podstawy do interpretacji całości kulturowego doświadczenia. Nasz jednak wiek przylgnął do tego, co bezpośrednie i konkretne; czuje i rozumie tylko to, o czym — jak sądzi — może mówić z poczuciem pewności siebie. Zatem kiedy zadaje pytanie o Boga, tym samym zapytuje, czy takie mówienie ma sens, czy coś przekazuje, czy ma odniesienie do rzeczywistości. Aby symbole religijne były zrozumiałe i sensowne, konieczny jest ich związek ze zwykłym, wspólnym wszystkim ludziom doświadczeniem. Język symboliczny, który ma mieć dla człowieka realne znaczenie, musi wywodzić się z tego świata i być zrozumiałym w warunkach doświadczeń, jakie przeżywamy tu i teraz, i musi być elementem twórczym dla życia w świecie. Stąd pytanie o Boga jest pytaniem o sensowność pojęcia Boga: czy pojęcie Boga jest „współmożliwe” z doświadczanym przez nas światem?

Tak więc problem sensowności czy znaczenia twierdzeń o Bogu jest w naszych czasach bardziej podstawowy niż problem ich prawdziwości. Dopiero rozstrzygnięcie zagadnienia sensowności wypowiedzi o Bogu może stworzyć podstawę dla zagadnienia realności Boga.

2. ZAKWESTIONOWANIE SENSOWNOŚCI WYPOWIEDZI O BOGU

Radykalna świeckość kultury wyraża się przede wszystkim w sprzeciwie wobec wszelkiego myślenia religijnego. W parze z tą postawą idzie sceptycyzm w filozofii co do możliwości teologii naturalnej oraz sceptycyzm w kołach religijnych co do możliwości teologicznego poznania Boga. Jednak w naszych rozważaniach „duch świecki” nie będzie oznaczać sekularyzacji czy sekularyzmu; „mentalność świecka” nie jest po prostu odrzuceniem myśli religijnej. Chodzi tu o zasadniczą postawę umysłową, która jest punktem wyjścia dla szczegółowych przekonań i teorii. Świeckość to afirmacja życia w świecie, w perspektywie jego pełnego i twórczego urzeczy-

wistnienia, w warunkach całkowitego związania ludzkiej egzystencji ze środowiskiem, które człowieka wytworzyło.

Istotne cechy świeckiego ducha przejawiają się w pojmowaniu całej rzeczywistości jako względnej w swej historycznej płynności, poddanej przemijaniu i irracjonalnej w swej przygodności, a człowieka — jako stwarzającego autonomicznie własny sens istnienia i własne wartości w przygodnym świecie, nie mającym i nie potrzebującym żadnego uzasadnienia. Gdyby chodziło o sprowadzenie tych właściwości świeckiego ducha do jeszcze bardziej podstawowej jedności, należałoby powiedzieć, że określa go zanik poczucia spójności rzeczy, niedostrzeganie logosu czyli ostatecznego znaczenia w kosmicznym otoczeniu człowieka. Ta zaś utrata poczucia ostatecznej koherencji rzeczy powoduje zamknięcie świeckiej myśli w obrębie bezpośredniego doświadczenia.

Prawie wszystkie dominujące na Zachodzie współczesne kierunki filozoficzne, jak naturalizm, analiza lingwistyczna czy wiele spośród licznych wersji egzystencjalizmu, pomimo istniejących między nimi różnic, wyrażają wyżej opisaną surową świeckość myśli. Człowiek nie potrafi już czuć się integralną częścią jakiegoś podstawowego porządku czy kontekstu, w którego terminach mógł by zrozumieć samego siebie, z którego mógłby wyprowadzić swoje istnienie i wartości dla swojego życia. Jest on tutaj zupełnie sam, pośród przemijającej rzeczywistości.

Stąd zaś wynika zakwestionowanie sensu wszelkiej wypowiedzi o tym, co sakralne i boskie. Skoro żadna forma ludzkiej myśli nie jest zdolna dojść do poznania fundamentalnego porządku czy jego ostatecznej podstawy, nie ma dla umysłu świeckiego związku pomiędzy tym, co boskie, a doświadczeniem ludzkim. Pojęcie Boga zostało w ten sposób oddzielone od zwykłego doświadczenia. Język religijny nie ma w nim żadnego desygnatu ani potwierdzenia.

3. KRYTYKA TEOLOGII NATURALNEJ

Świecki charakter epoki, kwestionując racjonalność rzeczy i uniwersalną moc poznawczą rozumu, podważył również możliwość tzw. teologii naturalnej, która tradycyjnie na podstawie pewnych spekulatywnych dociekań w zakresie codziennego doświadczenia wykazywała realność tego, na co wskazuje symbol Boga, jak również zrozumiałość języka mówiącego o Nim. Jeśli współczesna filozofia jest prawidłowym odbiciem świeckiego ducha, to niemal powszechne odrzucenie przez filozofię pytania o ostateczną podstawę rzeczywistości świadczy o tym, że w ocenie świeckiego umysłu język metafizyczny jest sam w sobie niezrozumiały dla współczesnego człowieka. Bez przyjęcia zaś ostatecznej koherencji czy logosu sy-

stemu rzeczy umysł nasz nie ma prawa wyjść poza dane bezpośredniego doświadczenia i nie może wykonać kroku od niewyjaznialnego świata do Boga.

Dowód filozoficzny na istnienie Boga, krytykowany nie tyle ze względu na jego logiczną budowę, co raczej z powodu obecności w nim wyjściowych założeń sprzecznych ze świecką umysłowością współczesną, nie może odnieść pojęcia Boga do naszego świata doświadczeń i konsekwentnie nie może się stać podstawą języka o Bogu. Przy tym nie chodzi o to, że owe założenia są same w sobie nieprawdziwe, albo że w innym wieku nie mogłyby one znowu spełniać roli punktu wyjściowego, ale o to, że są one dla świeckiego ducha prawie tak obce, jak obce dlań jest słowo Boże przyjmowane w wierze religijnej. Np. ważne w dowodzie metafizycznym na istnienie Boga pojęcie przygodności bytu, jako logicznie sugerujące konieczną strefę poza światem przygodnym, nie ma sensu dla umysłowości świeckiej. Przygodność bowiem skończoności w ujęciu tomistycznym implikuje przekroczenie przez umysł granic świata przygodnego, a więc wyjście poza strefę przygodności i dotarcie do rzeczywistości nieprzygodnej.

Konieczne dla teologii naturalnej, a także dla samej metafizyki, założenie ostatecznej spójności rzeczy okazuje się „nieświeckie”. Teologia naturalna, tak samo jak teologia pozytywna oparta na objawieniu, zależy od uprzedniej głębokiej świadomości tego, co boskie, jako logosu czyli ostatecznej racjonalności i koherencji wszystkich rzeczy. W związku z tym dowód metafizyczny nie udawadnia tego, co boskie, raczej to tylko uwyrażnia. Jeżeli bowiem Bóg, będący źródłem zrozumiałości rzeczy i ostatecznej ich spójności, na której wspiera się nauka i spekulatywna filozofia, jest przedmiotem „wiary” filozofa, od której rozpoczynają się jego rozważania, to od wszelkiego filozoficznego dowodzenia istnienia Boga wcześniejszą sprawą jest problem i ewentualne uznanie ostatecznej racjonalności wszystkich rzeczy. Bez rozwiązania tych fundamentalnych zagadnień próba metafizycznego ugruntowania języka mówiącego o Bogu nie czyni go zrozumiałym, lecz zagraża w naszym świeckim wieku każdemu sensownemu stosowaniu języka religijnego.

Opis trudności, jakie nastrocza język religijny w świeckim wieku naszej kultury, dopełnia przedstawienie prób podjętych w obrębie teologii protestanckiej w celu przewyciężenia antynomii „Bóg — świat” w rozumieniu nadprzyrodzonego objawienia.

4. DIALEKTYKA „BOGA” I „ŚWIATA” W TEOLOGII

Można śledzić koleje dialektyki pojęcia Boga i pojęcia świata w protestanckiej teologii liberalnej od połowy XIX w., potem w powracającej na początku XX w. ortodoksji teologicznej czyli w neoortodoksji protestanckiej (K. Barth, R. Bultmann), wreszcie w radykalnych teologiach ostatnich dziesiątków lat typu „teologii śmierci Boga”. Teologia liberalna i teologia neoortodoksyjna były kolejnymi próbami uzgodnienia języka o Bogu ze świecką myślą swego czasu, teologie zaś radykalne oznaczają rezygnację z pojęcia „Bóg” na korzyść teologii ściśle humanistycznej.

Teologia liberalna podjęła próbę interpretacji wiary w formie zrozumiałej dla świeckiego umysłu na przełomie XIX i XX w. Wobec zachwiania przez naukę autorytetu Pisma św. przyjmowano jakis aktualnie ważny aspekt rzeczywistości — rozumowe lub naukowe dociekania, doświadczenia religijne czy moralne — jako podstawę religii. Na miejsce pojęcia boskiej transcendencji oraz boskiego objawienia liberalizm wprowadził zbiór idei, które charakteryzowały świeckiego ducha XIX w. Szczególnie przydatne było pojęcie świata jako immanentnego i rozwojowego procesu w czasie, od chaosu do coraz wyższych form życia i kultury.

Przy tym liberalizm rozumiał twórczą wartość autonomii i świekości w pojęciach wyrażających związek człowieka z immanentną kosmiczną siłą, którą nazywał Bogiem. Liberalizm zachował również poczucie jedności i harmonii pomiędzy człowiekiem a jego kosmicznym otoczeniem. W tych kategoriach teologia liberalna mówiła o Opatrzności i o zbawczym dziele Boga. Podstawą zaś filozoficzną teologii liberalnej było niekwestionowane na ogół założenie o zdolności spekulatywnego rozumu do poznania i udowodnienia porządku, ostatecznej koherencji i wartości w procesie rozwoju, który wskazywał na Boga.

Ale w miarę upowszechniania się empirycznego racjonalizmu, naturalizmu i egzystencjalizmu malały w przekonaniu wielu ludzi możliwości spekulatywnego rozumu, a wraz z utratą zaufania do świeckiego rozumu przychodziło zachwianie religijnego przekonania o racjonalnej i moralnej doskonałości człowieka i o historycznym postępie. Tragiczne wstrząsy i okrucieństwa XX w. przyniosły zanik wiary w kosmiczny porządek. W całym intelektualnym świecie zapanował klimat zwątpienia wraz z antymetafizycznym nastawieniem umysłów.

W takiej sytuacji historycznej zrodziła się teologia neoortodoksyjna. Sięgała ona jednak po zupełnie inne podstawy. Jej twórcy sądzili, że w XX w. możliwa jest tylko teologia oparta na biblijnym

słowie objawienia. Jeżeli człowiek, mimo jawnej tragedii historii, ma nadal wierzyć w Boga i w sens dziejów, to jego wiara musi wypływać z zupełnie innego źródła niż świecka mądrość. Jeśli człowiek chce usłyszeć uzdrawiającą prawdę o sobie samym, musi słuchać nie głosu rozumu, ale słowa Bożego. Neoortodoksyjna teologia początków XX w. nie była więc bynajmniej powrotem do ortodoksji tradycyjnej myśli chrześcijańskiej. Jej powrót do nadprzyrodzonego objawienia został okupiony oddzieleniem objawienia i całego zbawczego dzieła Bożego od zwykłego, kulturowego doświadczenia. Wiara nie może wyjść poza doświadczenie religijne i wkroczyć w obszar doświadczenia świeckiego.

Cały system językowy neoortodoksyjnej teologii nie miał żadnej styczności z doświadczeniem współczesnego człowieka. Skoro człowiek w świecie znajduje się poza zasięgiem poznawczego związku z Bogiem i taki związek możliwy jest tylko przez słowo, to język o Bogu jest sensowny jedynie w pewnikach wiary. I rzeczywiście język teologii neoortodoksyjnej kształtował się nie według tego, co jest w ludziach i w ich doświadczeniu, ale według tego, co samo w sobie jest przedmiotem wiary. Dlatego wiara i słowo objawienia były punktem wyjścia nawet w próbach stosowania filozofii w rozważaniach teologicznych.

Teologie „śmierci Boga”, które pojawiły się po II wojnie światowej, zostały określone mianem „radykalnych”, ponieważ rozwiązywały antynomię „Bóg — świat” lub „wiara religijna — doświadczenie świeckie” zdecydowanie na korzyść świata i świeckiego doświadczenia. Były one radykalnie świeckie, ponieważ wyrażały w teologicznych symbolach mentalność zsekularyzowanego człowieka. W swojej genezie miały niezaprzeczalny związek z pytaniami, jakie zadaje sobie współczesny człowiek nastawiony sceptycznie wobec wszystkich sformułowań o ostatecznej koherencji rzeczywistości, zarówno filozoficznych jak i teologicznych. Ponieważ symbol Boga stracił znaczenie dla spraw, które absorbują świat, teologia, jeśli chce być prawdziwie „świecka”, musi być teologią „bez Boga” i „bez religii”.

Niewątpliwie teologie radykalne nie mogą być uznane, nawet w naszym świeckim wieku, za trafną interpretację chrześcijaństwa. Jeśli chcąc być absolutnie świeckimi i autonomicznymi, wyzbywają się języka o Bogu, to nie mogą też zachować pojęcia zbawczej roli Jezusa z Nazaretu. Pozbawione zaś tego pojęcia tracą jedyną więź, jaka mogła by je łączyć z tradycją chrześcijańską. Niemniej rzuciły one wyzwanie łatwym założeniom tradycyjnej teologii przeświadczonej, że jej sformułowania językowe są zrozumiałe dla naszych czasów. Teologie radykalne, zwłaszcza w swoim amerykańskim wydaniu, zmusiły niejako innych teologów do postawienia

zasadniczego pytania, czy jakiś rodzaj języka religijnego może w ogóle mieć znaczenie. Jak możemy mówić sensownie o Bogu, skoro żyjemy w kulturze, która w ogóle nie zna nic transcendentnego ani ostatecznego? Ale jednocześnie stało się jasne, że skoro współczesna myśl świecka zerwała więź z samym pojęciem Boga, jako nie mającym związku z powszechnym doświadczeniem, to język religijny może odzyskać swoją sensowność w oczach dzisiejszego człowieka w tym wypadku, jeśli się uda odkryć wspólną płaszczyznę, na której spotkał by się język religijny z ludzkim doświadczeniem.

Otóż okazuje się, że język religijny jest w swojej własnej strukturze istotnie związany ze zwykłym ludzkim doświadczeniem. Z drugiej zaś strony fenomenologiczne analizy doświadczenia, nawet w jego najbardziej świeckiej postaci, wskazują na takie jego obszary, które bez języka religijnego nie mogą być stematyzowane ani zinterpretowane.

5. CO TO JEST JĘZYK RELIGIJNY?

Język religijny nie jest osobnym systemem słów, ale zastosowaniem zwykłych słów i reguł gramatycznych w szczególnym — religijnym — rejonie doświadczenia. W odróżnieniu od języka „empirycznego” język religijny nie jest nastawiony głównie na dostarczanie informacji czy wyjaśnień dotyczących zdarzeń przestrzennie-czasowych. W przeciwieństwie zaś do języka „abstrakcyjnego” język religijny nie jest systemem analitycznym czy imaginacyjnym o inspiracji artystycznej lub literackiej. Język religijny jest poznawczy i asertoryczny. Podlega więc klasyfikacji według zasad prawdziwości i fałszywości.

Jeżeli zastosowanie języka religijnego jest szczególne, nie dające się zaliczyć do innej, bardziej znanej kategorii, empirycznej, abstrakcyjnej, moralnej czy estetycznej, wynika to z osobliwej natury przedmiotu tego języka. Język religijny mówi o tym, co ostateczne, nieuwarunkowane i sakralne w ludzkim doświadczeniu. Jest on z istoty swej wielowartościowy i jakby dwukierunkowy. Odnosi się bowiem zarówno do świata skończonego, jak i do tego, co ostateczne, przejawiające się w tym i przez to, co skończone.

Język religijny jest sposobem mówienia o obszarze leżącym poza widzialnym strumieniem rzeczy, to bowiem, co ostateczne i sakralne, nie pojawia się bezpośrednio jako pewna istność w doświadczeniu. Jednak nie ma w języku religijnym żadnego stwierdzenia, które nie byłoby w jakiś sposób empiryczne i nie odnosiło się do jakiejś istności w czasie i w przestrzeni. W języku religijnym mówimy o tym, co skończone, w taki sposób jak gdybyśmy mówili o tym, co jest poza nim i jednocześnie w nim, o transcendentnym

wymiarze, do którego prowadzi nas to, co skończone. Nawet symbolizm języka religijnego jakby nie jest „czysty”. Symbole religijne, tzn. określone stworzenia, ludzie, zdarzenia czy słowne wyrazy, wskazują na to, co święte, jednak nie jako na święte samo w sobie, ale jako na sakralną podstawę tego, co skończone. Symbol „Bóg” odnosi się do Boga nie jako do Absolutu widzianego w sobie samym, ale jako do ostatecznej i sakralnej podstawy naszego przygodnego istnienia.

Dzięki tej „dwuwymiarowości” języka religijnego jest on uwikłany w konkretne istnienie człowieka, a jednocześnie mieści w sobie moment tajemnicy i jakby przychodzącego z zewnątrz „objawienia”. Język religijny ma egzystencjalny i angażujący charakter, mówiąc bowiem o sakralnej podstawie bytu, pozostaje w obszarze doświadczenia, w którym tworzy się zasadniczy profil naszego istnienia i dostarcza podstaw dla norm i ocen. Jednocześnie jednak istotnym elementem języka religijnego i „religijnego doświadczenia” jest kategoria tajemnicy i „objawienia”. Rejon sakralności, który jest podstawą nie tylko naszego istnienia, ale także naszego myślenia i rozumienia, przekracza strefę, w której możemy mieć dokładne rozeznanie i w której nasze słowa mają od początku wyraźne znaczenie. Co więcej, przeżycie sacrum pojawia się wprawdzie w powiązaniu ze wszystkimi rodzajami doświadczeń, ale kiedy ludzie są świadomi prawdziwej wartości tego przeżycia, nigdy nie jest ono odczuwane jako zwykłe doświadczenie, jak gdyby było tylko częścią zwykłego biegu naturalnych czy historycznych zdarzeń. Religijność doświadczenia wyraża się w tym, że jego treści nie pochodzą wyłącznie z obszaru skończoności, ale są odbierane jako „dane”, „objawiane” i mają charakter tajemnicy. Tu z pewnością zarysowuje się różnica z językiem metafizycznym, ponieważ transcendentny wymiar, który jest przedmiotem twierdzeń religijnych, nie jest osiągany na drodze spekulacji filozoficznej wychodzącej od doświadczenia, lecz „dany” w sposób jedyny w swoim rodzaju.

Jeżeli z kolei spojrzymy na zagadnienie sensowności języka religijnego od strony współczesnego doświadczenia kulturowego, to uznanie sensowności języka religijnego będzie zależało od tego, czy istnieją w codziennym doświadczeniu takie wymiary i obszary, które byłyby układem odniesienia dla systemu symboli religijnych.

6. WYMIAR OSTATECZNOŚCI W ŚWIECKIM DOŚWADCZENIU PODSTAWĄ SENSOWNOŚCI JĘZYKA RELIGIJNEGO

Zgodnie z wynikami badań przeprowadzonych przez M. Eliade, P. Ricoeura, B. Lonergana i K. Rahnera człowiek współczesny, zu-

pełnie tak, jak człowiek starożytności, żyje w kontekście ostateczności. W codziennym jego doświadczeniu występują uprawnione formy myśli poznawczej, które wbrew świeckiej mentalności wychodzą poza zakres bezpośredniego doświadczenia. Obecne w świeckim doświadczeniu doznanie przygodności i względności istnienia, a także kluczowa w świeckim doświadczeniu kategoria wolności i autonomiczności człowieka wskazuje poza to, co świeckie, na wymiar ostateczny. Wymiar ten jest obecny w ludzkim życiu jako fundament i granica tego, czym jesteśmy. Jest to wstępne założenie nas samych, naszego myślenia i działania.

Wymiar ostateczności jest tym, co umożliwia człowieczeństwo i świecką twórczość współczesnego człowieka. Kontekst ostateczności jest tym obszarem, w którym rodzą się najbardziej podstawowe egzystencjalne pytania ludzkie. Jeśli radykalny sekularyzm jest zamknięty na tę problematykę, wynika to nie z braku u dzisiejszego człowieka owych pytań granicznych ani z ich semantycznej niezrozumiałości, ale z podstawowego przekonania świeckiego wieku, że nasze istnienie zamknięte jest w bezpośrednio doświadczanym wymiarze. Zresztą to, co ostateczne i sakralne, bywa doświadczane również jako całkowicie milczące i zakryte. Znamiennej cechą ludzkiej egzystencji dzisiaj jest, że nasz związek z tym, co sakralne, stwierdzamy w równej mierze na podstawie jego nieobecności — w demonicznej sakralizacji tego, co świeckie. Deprymującą dwuznaczność życia utrudnia jednak rozpoznanie, czy przejawiający się wymiar ostateczności ma charakter negatywny czy pozytywny, czy oznacza Pustkę czy Boga.

Postawa skończonego bytu wobec jego ostatecznych granic jest samym rdzeniem istnienia. Stąd niedomówienia i nieuporządkowany sposób traktowania tych granic stwarza chaos w samym centrum naszej egzystencji i przynosi bolesne problemy pustki i bałwochwalstwa. Lecz bałwochwalcze absoluty mają również charakter czegoś ostatecznego. A więc ich obecność w myśli współczesnego człowieka także świadczy o tym, że istnieją w doświadczeniu świeckim rejon, z których nasz wiek zdaje sobie sprawę, o których jednak nie potrafi mówić w sposób zrozumiały, ponieważ nie może ich właściwie usymbolizować w swoich świeckich kategoriach.

Tak więc z analizy świeckiego doświadczenia wynika, że wydarzenia współczesnego życia nie powodują radykalnej zmiany w wymiarze ludzkiego istnienia i że współczesność potrzebuje religijnych symboli. Opis i analiza świeckiego doświadczenia wykrywają w nim w sposób przekonujący układ odniesienia dla sensownej rozmowy o Bogu. Owszem język religijny jawi się w ich świetle jako możliwy i konieczny w dzisiejszym wieku, ponieważ tematyzuje i wyjaśnia istotne dla całego świeckiego życia sytuacje i obszary.

Najważniejsze rejony świeckiego doświadczenia pozostają niezrozumiałe bez języka religijnego i dlatego świeckie samorozumienie istnienia nie może być wiernym odbiciem naszej rzeczywistej egzystencji w świecie.

Ponieważ doświadczenie sakralności może przebiegać w płaszczyźnie egzystencjalno-emocjonalnej, poza wszelkim tematycznym jego ujęciem, pytanie, jakie nasuwa się w pierwszym rzędzie w stosunku do języka religijnego, jest pytaniem nie o jego prawdziwość, lecz o jego sensowność. Dopiero pozytywna tematyzacja religijnego doświadczenia, która dokonuje się zawsze w historycznym kontekście, w ramach społeczności i określonej tradycji, stwarza problem prawdziwości wypowiedzi języka religijnego. Jest to problem prawdziwości teologicznych twierdzeń albo problem możliwości języka teologicznego w naszym świeckim wieku. Problem ten jest dla świeckiej umysłowości najbardziej krytycznym punktem dyskusji.

7. MOŻLIWOŚCI JĘZYKA TEOLOGICZNEGO

Teologia, w konkretnym wypadku teologia chrześcijańska, czerpie ze szczególnego źródła poznania, jakim jest objawienie Boże dokonane w Jezusie z Nazaretu. Choć chrześcijańska wiara jest przeżywana w świecie, to jednak chrześcijanin jest w świecie jako ten, którego określa i kształtuje jego związek z Bogiem przez Chrystusa. Dla chrześcijanina wiara, rozpoczynająca się od Jezusa Chrystusa, bazuje na tradycji, która wychodzi od wydarzenia, jakim był Jezus Chrystus. Stąd weryfikacja twierdzeń teologii chrześcijańskiej musi dokonywać się w samej społeczności żyjącej wiarą i tradycją. Z tego żywego społecznego doświadczenia wynika sensowna stosowalność i realność określonych form chrześcijańskiego języka o Bogu. Poza tym teologia, przeprowadzając refleksję rozumową nad wiarygodnością samego objawienia, analizuje niezwykle znaki dane zarówno w historii chrześcijaństwa jak i w dzisiejszym doświadczeniu religijnym.

Jednak wobec zsekularyzowanej mentalności dzisiejszego człowieka teologia chrześcijańska, aby być uznaną za możliwą do przyjęcia, musi się legitymować spełnieniem jeszcze bardziej podstawowych jakby wstępnych warunków. Przede wszystkim możliwość języka teologii chrześcijańskiej uzależniona jest od uznania sensowności języka religijnego w ogóle. Chociaż uznanie sensowności języka religijnego w świecie współczesnym nie rozwiązuje bardziej podstawowego zagadnienia realności Boga, to przecież nie tylko umożliwia poprawne postawienie problemu istnienia Boga, ale ponadto jest koniecznym założeniem dla wszelkiej krytycznej refleksji

nad wiarogodnością twierdzeń teologii powołującej się na objawienie nadprzyrodzone. Następnie język teologii chrześcijańskiej musi się weryfikować jako język religijny. Wypowiedzi bowiem teologii znajdują się w tym samym obszarze doświadczenia, który został nazwany wymiarem ostatecznym. Język teologii opisuje ten ostateczny wymiar, który teraz jawi się jako zakorzenienie w „boskiej rzeczywistości”. Sprawdzać więc możliwość uznania twierdzeń teologicznych, to m.in. pytać, czy dobrze pełnią funkcję języka religijnego, a więc czy stają się dla nas medium tego, co sakralne. Te pytania będą skierowane np. do chrześcijańskiej idei osobowego Boga, wchodzącego w bezpośredni kontakt z człowiekiem.

Wreszcie teologia chrześcijańska winna być sprawdzana po prostu przy pomocy kryterium „świeckości”. Weryfikacja języka teologii musi być dopełniona trwałą świadomością adekwatności jej symbolicznych form w stosunku do najważniejszych problemów, przed jakimi stawia nas życie w świecie. Formuły teologiczne przekazują znaczenie tylko dlatego, że tematyzują doświadczenie podzielane przez tych, którzy uczestniczą w procesie przekazywania. Przystosowanie zaś teologii chrześcijańskiej do świeckiego rozumienia życia urzeczywistnia się w tym, że Ewangelia daje zrozumiałe odpowiedzi wiary na świeckie pytania. Teologia, jako całościowy pogląd na istnienie człowieka w świecie, powinna dostarczać kategorii oświeclających wzajemne związki między człowiekiem a jego światem w ich najgłębszej istocie.

Postulat tego rodzaju przybliżenia języka teologii do sposobu myślenia dzisiejszego człowieka trzeba uznać za słuszny. Przy tym wywody Gilkeya dają podstawę do twierdzenia, że antynomia: „Bóg — świat” względnie: „transcendencja tematyzowana przez język teologiczny — historia” nie musi, a nawet nie może być, wbrew sygnalizowanym obawom³, rozwiązana w sensie przekreślenia transcendencji na korzyść historii, ani w sensie rezygnacji z istotnej treści teologicznych formuł za cenę pogodzenia ich z duchem naszej świeckiej kultury.

Ks. W. Hładowski

³ Por. A. Tokarczyk, art. cyt.

CZEKANIE NA KOPERNIKA

NA MARGINESIE LEKTURY: *DZIEJE FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ W POLSCE*. POD REDAKCJĄ ZDZISŁAWA KUKSEWICZA, TOM IV: MIECZYSLAW MARKOWSKI, *FILOZOFIA PRZYRODY W PIERWSZEJ POŁOWIE XV WIEKU*.

Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1976, s. 196.

Lubię czytać książki dotyczące historii nauki. Nie tylko dlatego, że od czasów *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna historia nauki bardzo ściśle sprzęgła się z filozofią nauki; interesuję się nią dla niej samej. Ale nie jak historyk. Dla mnie historia jest ciekawa o ile pozwala zrozumieć teraźniejszość. Dzisiejsza nauka jest taka a nie inna także dlatego, że taką a nie inną była jej historia.

Dlatego właśnie z dużym zainteresowaniem wziąłem do ręki książkę Mieczysława Markowskiego traktującą o filozofii przyrody w Polsce w pierwszej połowie XV wieku. W Polsce — to znaczy na Uniwersytecie Krakowskim, gdyż żadnych innych liczących się ośrodków naukowych podówczas w naszym kraju nie było. Jest to okres ze wszech miar ciekawy. Klimat myślowy Europy przygotowuje się do rewolucyjnych przemian, jakie wkrótce mają nastąpić. Stopniowe odchodzenie od fizyki Arystotelesa — głównie przez różne formy burydanizmu — toruje drogę przyszłym odkryciom Galileusza i Newtona. Nowa filozofia (*via moderna*) przeciwstawia się starej (*via antiqua*), choć nie jest jeszcze przygotowana do tego, by zastąpić ją całkowicie. Okres kontrowersji, fermentu, poszukiwań.

Polska znajdowała się jak gdyby na skraju tego wszystkiego. Profesorowie odnowionego na początku XV stulecia Uniwersytetu Krakowskiego rekrutowali się z różnych ośrodków zagranicznych, głównie z Pragi. W wielu wypadkach, przynoszone stamtąd nowe idee nie musiały wywalczać sobie miejsca w Krakowie; po prostu znajdowały tam miejsce jeszcze nie zajęte i zadomowiały się w nim. Z drugiej jednak strony „polska specyfika” odznaczała się tendencją do łagodzenia napięć czy nawet do pewnego rodzaju kompromisu. W efekcie krakowscy profesorowie najczęściej reprezentowali tzw. drogę pośrednią (*via communis*) czyli postawę metodologiczną, „według której nie należy wdawać się w spory doktrynalne sta-

rej i nowej szkoły, lecz wydobywać z ich osiągnięć trwałe zdobycze naukowe" (s. 156).

Książka Markowskiego ma charakter specjalistycznej monografii, a mimo to nie jest żmudna w czytaniu. Autor skutecznie przezwyciężył pokusę nużenia czytelnika nadmiarem krytycznych detali dotyczących przestudiowanych manuskryptów. Dopiero przypisy po każdym rozdziale i skorowidz cytowanych rękopisów zdradzają, że książka jest owocem bardzo wielu godzin spędzonych w uniwersyteckich bibliotekach. Gdy czytamy o „treści utrwalonej na już pożółkłych, niejednokrotnie stoczonych przez robaki i z powodu zamoknięcia zbutwiałych kartach szczęśliwie ocalałych, mimo wielu kataklizmów i pożóg wojennych, kodeksów rękopiśmiennych” (s. 183), domyślamy się, jak intymne uczucia łączą Autora z tymi pożółkłymi kartami.

Z obowiązku recenzenta wytknijmy kilka potknięć w dzisiejszej terminologii naukowej, by potem nie zakłócały toku swobodnych refleksji. I tak na s. 92 czytamy o „zasadzie zachowania materii, która leży u podstaw nowoczesnej fizyki”; raczej należałoby napisać o zasadzie zachowania masy i energii (lub po prostu o zasadzie zachowania energii). Nieco dalej na tej samej stronie: „Nowożytna fizyka zna trzy podstawowe pojęcia ilości: przestrzenne rozszerzanie, czasowe trwanie i masę”; jest to stwierdzenie raczej w stylu przednaukowych rozróżnień, gdyż w nowożytnej fizyce żadne „podziały pojęcia ilości” nie występują. Ponadto na s. 146 należało napisać o „iloczynnie masy i prędkości” a nie o „iloczynnie masy pomnożonej przez prędkość”. Ogólnie przyjętym terminem jest „energia kinetyczna”, a nie „energia kinematyczna” (s. 146). Są to drobiazgi dotyczące terminologii „technicznej”, ale ponieważ jest to terminologia „techniczna”, należy jej ściśle przestrzegać.

Jest rzeczą pasjonującą śledzić, jak na polskim gruncie przebiegał proces stopniowego wykluwania się nauk empirycznych z dawnej filozofii przyrody, zwanej również niekiedy fizyką filozoficzną. Pierwszymi oznakami tego procesu było stopniowe uniezależnianie się filozofii przyrody od wpływów metafizyki. „Przez rozluźnienie związków tych dwóch dyscyplin wiele problemów przyrodniczych traktowanych dotąd metafizycznie wymknęło się spod przygniatającej kontroli metafizyki” (s. 53). Równolegle — tymczasem raczej w dziedzinie postulatów niż praktyki — nastąpiło pewne zbliżenie filozofii przyrody do matematyki. Krakowski filozof, Benedykt Hesse i anonimowy komentator *Fizyki* Arystotelesa piszący w duchu Hessego postawili nawet pytanie: „czy filozof przyrody różni się od matematyka?” (s. 90). Obaj ci autorzy podzielali opinię, że mogą istnieć takie substancje, które są tożsame z ilością (s. 91). „Choćby nowe czternastowieczne metody przedstawiania zależności funk-

cjonalnych, jak używająca liter alfabetu zamiast cyfr dla oznaczenia wartości zmiennych tzw. algebra słowna Tomasza Bradwardyna i posługująca się wykresami geometrycznymi metoda Mikołaja Oresma, nie znalazły u krakowskich filozofów przyrody z pierwszej połowy XV wieku szerszego zastosowania, o czym zadecydował chyba głównie fakt ograniczenia się do komentowania pism Arystotelesa i niepisania specjalnych traktatów na ten temat, to jednak samo uświadomienie sobie możliwości i potrzeby wyjaśniania przyrody przez matematykę miało już doniosłe znaczenie w powolnych przekształceniach prowadzących od średniowiecza do nowożytności" (s. 94).

Bezpośrednią zapowiedzią newtonowskiej mechaniki była tzw. teoria impetu opracowana i propagowana przez Jana Burydana. Utrzymywał on — wbrew dynamice Arystotelesa — że ciało raz wprowadzone w ruch przez przyczynę sprawczą może poruszać się bez działania siły podtrzymującej ten ruch. Od chwili oficjalnego reaktywowania uniwersytetu burydanizm był znany w Krakowie. Rzecznikami teorii impetu na Uniwersytecie Krakowskim byli między innymi: Andrzej z Kokorzyna, autor komentarza do *Fizyki* napisanego w duchu Benedykta Hessego i autor komentarza do dziełka Arystotelesa *O niebie i świecie*. Natomiast Jan ze Słupczy opowiedział się za teorią impetu zmodyfikowaną przez Mikołaja Oresme; ten ostatni dopatrywał się w impecie nie przyczyny stałej prędkości lecz przyspieszenia.

Logicznie następnym krokiem powinno być rozszerzenie teorii impetu z „ciał ziemskich” na „ciała niebieskie”. Godziłoby to wprost w tzw. aksjomat Platona, według którego naturalne ruchy ciał ziemskich są prostoliniowe i jednostajne, pod działaniem „wymuszających bodźców” (sił) mogą być przyspieszane lub „opóźniane, ale zawsze trwają tylko przez pewien skończony okres czasu, podczas gdy ruchy ciał niebieskich dają się sprowadzić do jednostajnych i wiecznych ruchów po okręgach. Tylko nieliczni profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego w pierwszej połowie XV wieku zdecydowali się na nieśmiało jeszcze przenoszenie teorii impetu do mechaniki nieba, a spośród nich tylko Benedykt Hesse odważył się kwestionować aksjomat Platona. W każdym razie faktem jest, że pierwsze próby przewyciężenia dualizmu mechaniki ziemskiej i mechaniki niebieskiej zostały podjęte. Reszta będzie już tylko kwestią czasu.

Stary obraz świata został więc zaatakowany. Podstawowym elementem tego obrazu był geocentryzm. Nic dziwnego, że ostrze krytyki zwróciło się przeciw niemu. Mniej więcej od roku 1420 zaczęto dyskutować w Krakowie na temat ruchu i położenia Ziemi we Wszechświecie. Jak wiadomo, krakowscy profesorowie ograni-

czali się podówczas prawie wyłącznie do objaśniania dzieł Arystotelesa i wpływowego w tamtych czasach *Traktatu o sferze* Jana z Hollywood. Zdumiewa przy tym okoliczność, że chociaż komentowali oni dzieła, które były w pewnym sensie odpowiedzialne za ugruntowanie się w ciągu tylu wieków geocentryzmu i geostatyizmu, potrafili zdobyć się na krytykę tych postaw. Coraz wyraźniej zaczęto dostrzegać rysy na dawnym obrazie świata, ale jeszcze ciągle nie umiano stworzyć nowego. Wprawdzie Mikołaj z Grabostawu przypominał w Krakowie doktrynę Mikołaja Oresme o obrotowym ruchu Ziemi wokół swojej osi raz w ciągu doby, ale to było ciągle za mało. Krakowska uczelnia, a wraz z nią cała ówczesna nauka, czekała nadal na Kopernika.

Ten okres przygotowania Europy do powstania nowożytnej nauki można scharakteryzować następująco: „Nowa fizyka, chociaż rozwijała się jeszcze w pewnym stopniu w ramach zagadnień stawianych przez Arystotelesowską fizykę, jednak, przez podjęcie szeregu prób zrzućcia dawnej krępującej otoczki metafizycznej, zbliżała się coraz bardziej do nowoczesnego ideału samodzielnej nauki przyrodniczej” (s. 146).

W tym miejscu kończy się „sprawozdawcza” część mojego omówienia książki Markowskiego; teraz kilka uwag „na marginesie lektury”.

Dwa wieki po okresie, którym interesuje się Markowski, istnienie nauk przyrodniczych stało się faktem dokonanym. Rozpoczęła się ewolucja tych nauk, w zasadzie całkowicie niezależna od losów filozofii, która jej dała początek. Ale filozofia nie skończyła się na Newtonie; przeciwnie — nadal żyła swoim własnym życiem, a nawet bujnie się rozwijała i to w dużej mierze w dość ścisłej zależności od nauk przyrodniczych. Wśród rozlicznych kierunków i szkół filozoficznych istnieje dziś nadal — zwłaszcza na terenie Polski — kierunek będący w prostej linii spadkobiercą filozofii wykładanej w XV stuleciu w Krakowskiej Wszechnicy. Oczywiście mam na myśli tzw. neotomizm w różnych jego odmianach.

Przez długie wieki tomizm, a potem neotomizm, spełniał w Kościele funkcje niemal oficjalnej filozofii chrześcijańskiej. W pierwszych dziesiątkach lat drugiej połowy XX wieku stan ten uległ dość gwałtownej przemianie. Epicentrum przemian znajdowało się w zachodniej części Europy, ale ich fale wkrótce dotarły i do Polski. Jest chyba jeszcze za wcześnie, by się silić na jakąkolwiek charakterystykę polskiej specyfiki „filozoficznej odnowy”, ponad wszelką wątpliwość widać jednak, że nasze myślowe cechy narodowe — niechęć do skrajności i tendencje kompromisowe pomiędzy starym i nowym — nie uległy drastycznym zmianom od czasów założenia uniwersytetu w Krakowie.

Widać to także w dziedzinie filozofii przyrody. Istnieje dziś w Polsce kilka ośrodków, w których uprawia się tę dyscyplinę filozoficzną w duchu neotomizmu. Choć znacznie już złagodniał (w porównaniu z okresem sprzed kilkunastu lat), ale nadal jeszcze się toczy spór o metodologiczny status tak rozumianej (jak właśnie?) filozofii przyrody. Rezultatem tego sporu jest wiele publikacji w czasopismach filozoficznych i jedna monografia (druga, o ile wiem, w przygotowaniu). Lektura książki Markowskiego pokazuje, że spór ten w polskiej tradycji filozoficznej sięga korzeniami początków XV wieku. Myślę, że z tej książki można się wiele nauczyć.

Metodologiczne analizy jakiejś gałęzi wiedzy — czym się ma zajmować i przy pomocy jakich metod, jakie są jej granice i stopień autonomii od innych nauk — są oczywiście pożyteczne. Niekiedy mogą one rozluźnić bariery krępujące dotychczasowy rozwój, jak to było w przypadku XV-wiecznej filozofii przyrody i jej zależności od ówczesnej metafizyki; niekiedy mogą utorować drogę nowym, śmiałym pomysłom. Ale pomysły te — tak czy historia — nigdy nie wynikają z metodologicznych analiz jak wnioski z przesłanek. Prawdziwie twórcze idee w nauce zawsze są rezultatem kontaktu z rzeczywistością. Mówiąc nieco sloganowo: dla filozofii przyrody rzeczywistością są nauki przyrodnicze. Bez kontaktu z nimi filozofia przyrody może być dziś tylko anachronizmem.

Metodologiczne analizy, jeżeli nie towarzyszy im twórcze rozwijanie danej gałęzi wiedzy, narażają się na zarzut jałowości. Piętnastowieczne, w dużej mierze werbalne, rozważania nad określeniem przedmiotu filozofii przyrody, nie nadały biegu przyszłemu rozwojowi nauki; raczej przeciwnie — same stały się narzędziem przeszłości i w jej świetle nabrały właściwego znaczenia.

lipiec 1977

Michał Heller

LOGIKA I SAMOTNOŚĆ

W okresie, gdy filozoficzny świat wspomina 76 rocznicę urodzin Karla R. Poppera polskiemu czytelnikowi udostępniona została przez PWN *Logika odkrycia naukowego*, przetłumaczona z języka angielskiego przez Urszulę Niklas¹. W słowie wstępnym do polskiego wydania Jerzy Kmita zaznacza², iż „książka jednego z najwybitniejszych filozofów współczesnych nie zawiera żadnych nowych argu-

¹ Karl R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, ss. 382.

² Tamże, II.

mentów, mogących dziś odegrać poważniejszą rolę” w sporze prowadzonym wokół problemu determinant rozwoju nauki. Uwagę tę trudno jednak uważać za zarzut, gdyż od okresu, w którym opracowana została większa część dzieła minęło blisko pół wieku. Pierwsze wydanie *Logik der Forschung* ukazało się jesienią 1934 r., z datą 1935. Właśnie na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, w dyskusjach prowadzonych z członkami Koła Wiedeńskiego, rozwiązania Poppera tonowały radykalizm ujęć pozytywizmu logicznego i odgrywały pierwszorzędą rolę w sporze o determinanty rozwoju nauki.

Od tego czasu Popperowski falsyfikacjonizm zdobył uznanie nie tylko wśród metodologów badających zagadnienie demarkacji, ale także wśród polityków, astronomów, biologów czy teoretyków sztuki. Konsekwencją zawartych w *Logic of Scientific Discovery* (LScD) suchych rozważań metodologicznych i sformalizowanych aksjomatów rachunku prawdopodobieństwa są również określone rozwiązania dotyczące teorii społeczeństwa lub studium wszechświata jako całości. Indeterminizm przejawia się — zdaniem Poppera — nie tylko w zjawiskach mikrokosmicznych, lecz również w ludzkiej historii. Krytycyzm rozumiany jako przeciwieństwo dogmatyzmu konieczny jest nie tylko przy testowaniu hipotez, ale również przy modyfikacji struktur społecznych.

Wpływy Poppera na kierunek naukowych badań określone zostały w lapidarnym stwierdzeniu angielskiego kosmologa, współtwórcy teorii stanu stałego, Hermana Bondiego: „W nauce sprawą najważniejszą jest metoda, a w metodzie naukowej najważniejsze jest to, co powiedział Popper”. Podobne opinie znaleźć można w wypowiedziach Jacquesa Monoda, laureata Nobla (1965) za prace dotyczące dziedziczności, Petera B. Medawara, autora prac z zakresu biologii i filozofii (*The Future of Man*), który w 1960 r. otrzymał nagrodę Nobla z racji odkrytej tolerancji immunologicznej, czy w wypowiedziach Johna C. Ecclesa. Ostatni z wymienionych autorów — australijski fizjolog, laureat Nobla w 1963 r. w dziedzinie medycyny — zaleca wszystkim naukowcom „czytać i rozważać pisma Poppera z zakresu filozofii nauki oraz przyjąć je za podstawę działania we własnych planach naukowych”.

Podobny ton wypowiedzi znaleźć można u czołowych angielskich polityków, wśród których np. Anthony Crosland czy Edward Boyle przyznają wprost, że wypracowane przez nich koncepcje polityczne inspirowane są metodologią Poppera.

Angielską wersję *Logiki odkrycia naukowego* wydał Popper w r. 1959 za namową żony, która kierowała się przekonaniem, iż powinien on zajmować się raczej problemami metodologii niż polityki. Do wydania tego autor przygotował specjalny dodatek, w któ-

rym uwzględniał ewolucję poglądów i wyniki dyskusji prowadzonych od r. 1934. Dodatek ten, zaopatrzony początkowo w tytuł *Postscript: After Twenty Years*, jest objętościowo równy *LScD* oraz posiada zakończenie, w którym przez opozycję do rozwiązań brytyjskich analityków wykazywana jest potrzeba metafizycznej analizy rzeczywistości. Operacja oczu przeszkodziła Popperowi w ukończeniu *Postscriptum*; później zaś uwagę swą skoncentrował on na innych problemach, przygotowując do druku m.in. *Conjectures and Refutations*, *The Poverty of Historicism*, *Philosophy and Physics* i in. Pierwsza z wymienionych pozycji stanowi kontynuację idei przedstawionych w *LScD*.

W tym samym czasie, po wydanych uprzednio niemieckiej i angielskiej wersji dzieła, ukazały się jego przekłady na język francuski, włoski, japoński, portugalski, serbo-kroacki i hiszpański. Równoległe z polskim przekładem *LScD* przygotowywany był przekład rumuński. Wymowny jest także fakt, iż w Wielkiej Brytanii ukazało się w latach 1959—1975 osiem wydań dzieła.

Wielkość Popperowskiego ujęcia przejawia się w tym, iż szukając nowych dróg dla rozwoju nauki potrafił on przeciwstawić się rozwiązaniom widzianym mile i darzonym czcigłównie przez ówczesnych metodologów. Inspirowanym przez scjentyzm autorom twórca falsyfikacjonizmu przeciwstawił szokującą tezę o tym, iż „nie wolno nam na naukę spoglądać jak na «korpus wiedzy», lecz raczej jak na system hipotez; inaczej mówiąc, jak na system domysłów i antycypacji, których w zasadzie nie można uzasadnić, ale które służyć nam mogą dopóty, dopóki stawiają czoła testom”³.

Teologowi jest Popper szczególnie bliski przez swą koncepcję nauki jako niekończącej się wielkiej przygody przybliżającej nas asymptotycznie do pełni prawdy, którą umysł ludzki może odkrywać ciągle na nowo, w nowych aspektach i w szerszych perspektywach. Tę samą rzeczywistość opisywać można w różnych płaszczyznach poznawczych przez ukazywanie jej odmiennych aspektów drogą odwołania do różnych zasad. Kwiat, który dla obserwatora z ulicy jawi się jako roślina o określonym zapachu i kolorze płatków, może być dla biologa obiektem, do którego stosuje się prawa rozwoju organizmów żywych czy dane o strukturze komórek. Chemik czy fizyk może z kolei prowadzić własne analizy, badając przebieg procesów genetycznych lub określając korelację np. między zawartością fosforu w środowisku a właściwościami badanego kwiatu. Poza powierzchnią zjawisk rejestrowanych przez zdroworozsądkowe ujęcie znajduje się inna, głębsza rzeczywistość — nieobserwowalna przy pomocy zmysłów rzeczywistość atomów i sił, struktur i uwarunko-

³ Tamże, 252.

wań. Nie można zatrzymywać procesu poznania na wstępnym szczeblu i stwierdzać, iż dodatkowe interpretacje są zbędne. Nowe, coraz głębiej idące analizy pozwalają ukazać rzeczywistość w jej pełniejszych wymiarach. W tym dążeniu do maksymalnie pełnej interpretacji jest również miejsce na interpretację teologiczną. Konsekwencją Popperowskiej teorii nauki jest inne spojrzenie na rolę teologii w tłumaczeniu rzeczywistości. Teolog nie jest już kimś wypełniającym luki w fizykalnej interpretacji świata. Nie jest on ekspertem od łatania poznawczych dziur, ale kimś, kto w drodze do nieuchwytej pełni prawdy, ukazuje nowy wymiar rzeczywistości. Nie ma więc podstaw do obaw, że z rozwojem techniki czy z teoretycznym rozwiązaniem kwestii niejasnych w obecnym stadium nauki, analizy teologiczne okażą się nieużyteczne i bezcelowe. Rezygnacja z nich i pozostanie w scjentystycznym samozadowoleniu mogłoby przypominać samozadowolenie kogoś, kto nie chce słyszeć o DNA czy RNA, bo wystarcza mu stwierdzenie, że ślicznie pachnący kwiat ma purpurowe płatki. Rezygnacja taka mogłaby być właśnie rezygnacją z prawd istotnych i podstawowych. Byłaby ona sprzeczna z zasadami naukowych badań, ponieważ „naukowca nie czyni posiadanie wiedzy, nieodpartej prawdy, lecz uporczywa i zuchwale krytyczna pogoń za prawdą.”⁴

Rozwiązaniem niewłaściwym metodologicznie i sprzecznym z założeniami hipotetyzmu byłoby gloryfikowanie metody falsyfikacji w podobnym stylu, w jakim K. Pearson gloryfikował naukę a młody Carnap sprawdzalność. Terminy „falsyfikowalny” i „sensowny” nie mogą być używane synonimicznie. Sam Popper stwierdził, iż niektóre wypowiedzi metafizyki są sensowne i celowe dla ludzkich dociekań poznawczych, jakkolwiek nie są podatne na falsyfikację. Podobnie oceniał on status zdań analitycznych w naukach formalnych. Nie można sfalsyfikować np. zdania „Każda liczba całkowita jest albo większa, albo mniejsza od zera”, nie wynika jednak z tego, iż zdanie to należy usunąć poza obręb nauki.

Analizy postulatów zawartych w *LScD* doprowadziły do wskazania wielu innych sytuacji, w których zdania niefalsyfikowalne okazują się wartościowymi poznawczo. Sytuacje takie zachodzą w przypadku:

1) zdań ściśle egzystencjalnych o postaci $\exists x: F(x)$, które stwierdzają istnienie pewnych obiektów (atom, Yeti, Jan Kowalski) nie określając czasu i miejsca ich istnienia. Z racji nieokreśloności przestrzenno-czasowej nie można sfalsyfikować ani zdania „Istnieje Jan Kowalski”, ani też „Istnieje Yeti”, jakkolwiek niewątpliwym jest, że pierwsze z tych zdań zgodne jest z rzeczywistością.

⁴ Tamże, 225.

2) twierdzeń statystycznych, które nie wykluczają możliwości wystąpienia określonego stanu, lecz tylko stwierdzają małe prawdopodobieństwo pewnych zdarzeń (nie posiadają wyznaczonego „obszaru odrzucenia”). Do typu tego należy wiele praw nauki.

3) zdań tzw. „mieszanych”, tzn. zdań zaopatrzonych w kwantyfikatory obu rodzajów — ogólny i szczegółowy. Należą tutaj również niektóre prawa nauki.

Szczegółowa analiza uściśleń Popperowskich rozwiązań wykroczyłaby poza ramy niniejszej recenzji. Podobne uściślenia nie oznaczają polemiki z rozwiązaniami przedstawionymi w *LScD*. Sam Popper stwierdzał znowu, iż wierność zasadom falsyfikacjonizmu ma się wyrażać nie w apologii tych zasad, lecz w inspirowanych krytycyzmem modyfikacjach. O tym, że postulaty te nie miały jedynie charakteru teoretycznego świadczyć może fakt, iż wykładając w University of London logikę i metodologię nie korzystał on nigdy dwukrotnie z tych samych notatek do wykładów⁵.

W wielu innych sytuacjach, kiedy próbowano falsyfikować jego propozycje, potrafił Popper przyjmować próby te ze spokojem. W jednej z dyskusji poświęconej problematyce demarkacji został on nieoczekiwanie i bardzo ostro zaatakowany przez swego byłego ucznia W. W. Bartleya. Zaskoczony niespodziewanym atakiem dał w pierwszych zdaniach wyraz swemu zdumieniu, zaraz potem skorygował jednak postawę i spokojnie poddał analizie przedstawione zarzuty, w których wyrwane z kontekstu sformułowania tłumaczone były w sposób całkowicie dowolny⁶.

Interesujące są egzystencjalne następstwa postawy Poppera. Na podstawie suchych rozważań z zakresu teorii nauki trudno jest określić osobowość autora. Osobowość tę można jednak określić na podstawie innych źródeł. Jednym z jej istotnych rysów jest właśnie wierność zasadzie falsyfikacji w codziennym życiu. A że na ogół wyżej ceni się adorację niż falsyfikację, więc też niejednokrotnie konsekwencją poglądów Poppera było osamotnienie. Ujawniło się ono już w latach trzydziestych podczas polemiki z Kołem Wiedeńskim. Żyjąc w tym samym środowisku i interesując się identycznymi zagadnieniami, co Schlick, Carnap czy Hahn, nie został Popper nigdy zaproszony na zebranie Koła, bo miał odwagę myśleć inaczej niż reszta. Członkowie Koła zaopatrzili tylko jego rozwiązanie w etykietkę z napisem „oficjalna opozycja”. Nie najlepsze stosunki z przedstawicielami pozytywizmu logicznego znalazły wyraz choćby w tym, iż niektóre artykuły Poppera zostały odrzucone przez redakcję *Mind*. Wydane zostały one w kilka lat później w formie książ-

⁵ Zob. K. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, 1976, 127.

⁶ Zob. *Problems in the Philosophy of Science* (ed. by I. Lakatos, A. Musgrave), Amsterdam 1968, 101.

kowej jako *The Poverty of Historicism*, a A. Koestler napisał w londyńskim *Sunday Times*, że jest to prawdopodobnie jedyna książka wydana w 1957 r., która przeżyje nasze stulecie. Kłopoty z edycją książek uznawanych później za epokowe dają również przyczynek do rozważań o samotności autora. Kłopoty te nie wpłynęły na zmianę zachowania Poppera i w przedmowie do wydania *LScD* z r. 1959 dał on znowu wyraz swemu krytycyzmowi w stosunku do filozofii analitycznej.

Wielokierunkowość zainteresowań twórcy falsyfikacjonizmu prowadziła też do wielokierunkowych obraz i krytyk. Zwolennicy Hegla dotknięci byli krytyką historyzmu, R. B. Levinson i M. Cornforth badali czy Popper dobrze przetłumaczył poszczególne greckie terminy używane przez Platona, a mniejszą uwagę zwracali na meritum jego wypowiedzi; marksiści z racji *The Open Society* oskarżali go o tendencje prawicowe i konserwatyzm.

Pewnym wyrazem szacunku dla myśli Poppera było nadanie mu w 1965 r. tytułu szlacheckiego. Warto jednak nadmienić, że w tym samym czasie Oxford i Cambridge strzegły przed nim swych uniwersyteckich katedr i od 1946 r. wykladał on tylko w London School of Economics and Political Science.

Postawę filozoficznej niezależności i abstrahowania od wartości cenionych na giełdach świata dobrze uwidacznia epizod ze spotkania młodego Poppera z przedstawicielem fundacji Rockefellera — Warrenem Weaverem. Podczas kongresu w Kopenhadze Amerykanin zainteresowany wypowiedziami młodego filozofa przedstawił mu się, usiłując nawiązać bliższy kontakt. Autor *Logik der Forschung* zapytał wtedy z naiwnością dziecka: „Kim właściwie jest ten Rockefeller?”. Tymczasem doprowadzony do skutku wyjazd do USA przed wybuchem wojny mógł mieć zasadniczy wpływ na całą jego przyszłość. Zamiast tego wybrał Popper zacisze odciętej od świata Nowej Zelandii, gdzie zaszyty w dni wojny analizował greckie teksty badając teorię społeczeństwa u Platona i Arystotelesa.

Mimo pewnego osamotnienia, które było konsekwencją pójścia pod prąd rozwiązań widzianych mile, nie ma u autora *LScD* śladów cierpiętnictwa. Przeciwnie, pisze on z pasją o nauce jako o wspaniałej przygodzie. Z pasją i uczuciem opisuje wędrówkę przez świat ludzkiego ducha — świat prawdy i etyki, muzyki i poezji. Wchodząc w ten świat można zapomnieć o własnym osamotnieniu i o pozbawionej podstaw krytyce. W świecie tym nie tylko można znaleźć szczęście, ale Popper przyznaje, że rzeczywiście je znalazł. Ta ostatnia wypowiedź nie jest zaskoczeniem. Jest ona konsekwencją Popperowskiej wizji rzeczywistości, w jakiej wyróżnione zostały trzy światy: pierwszy świat — świat rzeczy, drugi świat — świat wrażeń i trzeci świat — świat idei, teorii, prawdy. Oklaski

i zachwyt, za którymi nie tęsknił autor *Logiki odkrycia naukowego*, znaleźć można w świecie pierwszym i drugim. Prawdę i szczęście znajduje się tylko w świecie nr 3.

Józef Życiński

O NAUKI HORYZONTACH DALEKICH

Niedawno ukazała się książka o charakterze publicystycznym i popularyzatorskim znanego współczesnego fizyka, profesora Arkadiusza Piekary¹. Tytuł brzmi archaicznie — *Nayiaśniejszemu y Naypotężniejszemu Panu* — i nawiązuje do słów, jakimi ks. Józef Rogaliński, autor XVIII-wiecznego podręcznika fizyki, zadedykował swoje dzieło Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu.

„Ksiądz Józef Rogaliński (1728—1802) światły jezuita, fizyk, pedagog, reformator nauczania, autor nowoczesnego podręcznika fizyki dla szkół, propagator czystości języka ojczystego i polskiej terminologii naukowej (...) Doskonały popularyzator fizyki, jej piękna, a nade wszystko pożytków, wygłaszał pogadanki i odczyty popularne, demonstrował doświadczenia z fizyki, zwłaszcza z mechaniki i hydrauliki, ukazywał ciągle pożytki z fizyki płynące dla budownictwa, przemysłu, rzemiosła, uprawy ziemi i obronności Rzeczypospolitej” — przedstawia księdza Rogalińskiego profesor Piekara.

Idealy przyświecające księdzu Rogalińskiemu nie są obce profesorowi Piekarze. Można rzec, że obaj znajdują „wspólny język” — w każdym razie jeden z nich, profesor Piekara, przemawia do ciebie „światłego jezuitę”. Czyni to we wstępie i zakończeniu swej książki. Trochę w nich pomedytuje nad sprawami i dobrem Rzeczypospolitej (i Rzeczypospolitej w dobie ostatniego króla Polski i Rzeczypospolitej nam współczesnej), to znów pozachwycą się stylem i mądrością ks. Rogalińskiego. To go, w swym zapale pedagogiczno-popularyzatorskim, dzisiejszych mądrości pouczy. A gdy przy tym zdarzy mu się molekułę alkoholu wspomnieć, zasępi się w bolesnej dygresji na temat alkoholizmu w Polsce.

Taki jest sposób pisania profesora Piekary: dygresje, czasem kilka

¹ Arkadiusz H. Piekara, *Nayiaśniejszemu y Naypotężniejszemu Panu czyli o nauki horyzontach dalekich*, Warszawa 1976, Pax.

tematów w jednym artykule, swoista swada dydaktyczno-gawędziarska. Gawędziarska zresztą w dobrym znaczeniu. Intencje stosowania takiego stylu są zapewne następujące: mówię do Was czytelnicy tak, abyście się sztywnością formy nie zniechęcili, może słowem zapamięta, czy żartem pociągnę Was do przeczytania tego, co piszę tu dla Was i do Was.

Książka jest zestawem różnych artykułów i wykładów przygotowywanych przez Profesora na przestrzeni wielu lat (najstarszy artykuł z 1954 r.). Złożyły się one teraz na jej rozdziały, spięte wspomnianymi wstępem i zakończeniem. Stąd — przede wszystkim — mnogość poruszanych tematów.

Czy to dobrze, że taki zbiór — zbiorowisko różności? Co kto lubi. Jest moda na „pisma zebrane”. Można traktować albo każdy rozdział-artykuł oddzielnie, albo szukać wspólnych mianowników. A więc co je łączy? Poza tym, że czasem, niestety, powtórzenia, każdy artykuł jest w większym lub mniejszym stopniu autobiograficzny, osobisty. Przykładowo:

— Dzieje szkoły i eksperymentu pedagogicznego w Rydzynie, to równocześnie jedenaście lat przedwojennej historii młodego nauczyciela fizyki, współrealizatora rydzynskiego eksperymentu. „Autor tej książki (...) tutaj (w Rydzynie) zostawił część swego serca” — pisze Piekara;

— Piekara broni literatury popularno-naukowej. Część książki stanowią zresztą wykłady przedstawiające w sposób popularny te zagadnienia, które były i są przedmiotem zainteresowania i działalności naukowej Profesora oraz jego współpracowników.

— Profesor Piekara walczy o pozycję i rozwój elektroniki kwantowej i optyki laserowej w Polsce prawie od początku powstania tych kierunków w światowej nauce. Walczy nie w roli obserwatora, ale jako badacz i organizator. Nawiasem mówiąc — tu mam nadzieję, że Pan Profesor wybaczy mi malutką złośliwość — zaangażowanie Profesora Piekary tak dalece dotyczy jego ośrodków: poznańskiego (przy Uniwersytecie Adama Mickiewicza), a później warszawskiego (Zespół Optyki Nieliniowej i Fizyki Chemicznej), że czytelnik może sobie wyobrazić, jakoby poza tymi ośrodkami (i jeszcze wspomnianą w książce Wojskową Akademią Techniczną) nikt w Polsce nie zajmował się i nadal nie zajmuje się elektroniką kwantową i optyką nieliniową.

— Sprawozdania z podróży naukowych, czy konferencji są pełne osobistych wrażeń autora. Nawet postacie dawno zmarłych wielkich uczonych, które prof. Piekara przywołuje, patrząc na płaskorzeźby w hallu Massachusetts Institute of Technology, są przedstawione jako „znajomi” z jego młodzieńczych lektur.

Podoba mi się taka forma: pisanie przez pryzmat własnych przeżyć, jawnie nie ukrywając swojej osoby i zaangażowania.



Omówię teraz nieco bliżej kilka poruszanych w książce tematów.

Piekara dużo pisze o ludziach, którzy postawili „kamienie milowe” na drodze rozwoju Nauki. W książce znajdujemy między innymi szkic biograficzny o Władysławie Natansonie. Natanson był ceniony nie tylko jako fizyk, ale także jako „wnikliwy myśliciel (...) pisarz — stylista nie byle jakiej miary”². Znany fizyk był zarazem humanistą. Nie ma w tym dysonansu. Tak powinno być: przyrodnik i humanista. Piekara rozumie to najlepiej, gdy mówi: „Nie wiem, jak nazwać ten gmach wartości duchowych i materialnych, gmach, jaki budują wielcy twórcy, uprawiający nauki i sztuki. (...) Gmach ten ma dwa oblicza: jedno oblicze tworzą uczeni, drugie — artyści. Gmach ten jest prawdą świata, a więc jego pięknem. Jest na wskroś humanistyczny. (...) Z chaosu Wszechświata wydobywają oni piękno i porządek, wydzierając Naturze prawa, ukrywane przed oczami zwykłych zjadaczy chleba”.

Piekara rozumie jedność ludzkiej twórczości. Ja czuję, że taka jedność istnieje, ale — może na razie — nie rozumiem. Chcę wierzyć, że piękno poznania naukowego, piękno sztuki (i piękno łąki po deszczu) są tym samym, ale zbyt trudno je porównywać... Wspólnego im „pierwiastka” jeszcze nie trzymam w garści. Z pewnością zawiniли pozytywiści.

Odpowiedzialność pracownika naukowego. Tak, uczony jest odpowiedzialny za rzetelność wyników swojej pracy; oczywiście odpowiedzialni są także i ci wszyscy, którzy tę pracę utrudniają, lub jej nie ułatwiają, np. przez złą organizację. Nie mogę się jednak zgodzić, gdy Autor stwierdza retorycznym pytaniem: „czy problemy tej elementarnej odpowiedzialności, odpowiedzialności za swój rozwój, dobro i czystość nauki, nie są dla nas pilniejsze od dość efemerycznej odpowiedzialności uczonego za użycie wynalezionej przez niego stali nie do lemiesza, lecz do miecza?” Tak prosto chyba nie można sprawy skwitować. (Ani też powołując się na uczucia patriotyczne, które podpowiadają, że miecz jest potrzebny dla obrony Narodu). Jeśli zwykle unikam dyskusji, które lubią się obwieszczać patetycznym hasłem «Odpowiedzialność uczonych za tragedię bomby atomowej» to nie dlatego, że uważam problem odpowiedzialności tego typu (nie musi być aż bomba atomowa) za banalny. Nie

² Ukazał się niedawno zbiór prac Władysława Natansona *Wspomnienia i szkice* (z przedmową Arkadiusza H. Piekary), Kraków 1977, Wydawnictwo Literackie.

jest to, moim zdaniem, „efemeryczna odpowiedzialność”. Dyskusji takich unikam, gdyż zazwyczaj do niczego nie prowadzą. Gdy ich plonem jest garstka mniej, lub bardziej zręcznych i dobrze znanych, frazesów, brak już czasu i zapału na „problemy elementarnej odpowiedzialności”.

W imię tej właśnie elementarnej odpowiedzialności profesor Piekara nawołuje od lat, aby Polska skorzystała z szansy włączenia się w nurt rozwoju elektroniki kwantowej i optyki kwantowej.

Laser to źródło światła, niezwykle, opatrnościowe dla skostniałej już nieco w latach 50-tych optyki. Eksplozja rozwiązań technicznych na świecie. Optyka staje się znów nauką młodą i prężną. Co chwila nowe, doniosłe odkrycia, które umożliwia wiązka światła laserowego. Rozbłysło ono po raz pierwszy w 1960 r. Generator cząstek elementarnych zwanych fotonami jest stosunkowo niedrogi. To nie badania w dziedzinie innych cząstek elementarnych, gdzie np. na budowę odpowiednich akceleratorów potrzeba sum, na wydatkowanie których stać niewiele państw. „Jak na dzisiejsze stosunki w fizyce i technice, badania w dziedzinie nowej optyki są raczej tanie. Bo chociaż moce wiązek świetlnych uzyskiwane przy pomocy urządzeń laserowych są niespotykanej wielkości (mega-, giga- i terawaty), to jednak moce zaangażowane do wytwarzania tak potężnych wiązek światła są rzędu zaledwie watów i kilowatów i nie wymagają bynajmniej gigantycznych urządzeń. Nowa optyka nie musi być domeną wielkich mocarstw. Może ona rozwijać się w laboratoriach niewielkich państw”.

Już kilkanaście lat temu Profesor Piekara podkreślał, że jednak „pracą chałupniczą” — przy dzisiejszym tempie badań światowych — niewiele można zdziałać w tej dziedzinie. Niestety, „ciągłe trudności i opory w pracy, stwarzane przez złe warunki, ciasnotę pomieszczeń (łokieć przy łokciu), złą organizację zakupów krajowych i zagranicznych, wykluczającą możliwość dokonywania szybkich zakupów [TAK!], przez braki przemysłowo-techniczne, przez brak pomocy ze strony lokalnych władz administracyjnych, brak skutecznego zainteresowania budową laboratoriów, które 'buduje się' dziesiątkami lat itd.” Ostatni cytat pochodzi z artykułu napisanego w 1963 r. W blisko dziesięć lat później Profesor Piekara dopisał: „słyszeliście głos wołającego na puszczę”...

Działalność popularyzatorska. „Praca naukowa pomaga popularyzacji, trzeba warsztat dobrze znać, żeby o nim pisać (...) Popularyzacja pomaga pracy naukowej (...) Uprawianie popularyzacji wyrabia w nim [pracownikowi naukowemu] potrzebę ścisłości i dociekliwości, a niekiedy filozoficznego spojrzenia na świat; uprawianie dobrej popularyzacji zawsze rozszerza horyzonty badacza”. Popularyzację trzeba uprawiać. Koniecznie. Ale chyba z pewną dozą sceptycyzmu

co do jej możliwości. Mój optymizm nie sięga tak daleko, aby twierdzić: „Wszystko, co jest w nauce, da się wyjaśnić ogółowi ludzi, da się spopularyzować”. Nie sędzę. Raczej bardzo mało można podać nieprzygotowanemu słuchaczowi, czy czytelnikowi. Co więcej, nawet to, co można podać, podaje się w pewnym stopniu „nieprawdzwie”. Popularyzator, powinien to sobie uświadamiać, a także zapobiegać niepotrzebnym złudzeniom wśród odbiorców swoich prac. Jakże irytujący są bowiem ci „znawcy” czytani tylko w artykułach popularnych. Żyją oni w samozadowoleniu i przekonaniu, że rozumieją „opanowaną” przez siebie dyscyplinę. Czują ją pod palcami jako małą, zręczną kulkę o wykończonych, gładkiej i miękkiej strukturze. Nie mają pojęcia o szparach, ostro urwanych krawędziach, nieciągłościach, niespójnościach i bulgotach wydobywających się z wciąż wrzącej powierzchni, która zamyka żywą, tworzącą się wiedzę. Każda popularyzacja upraszcza, drastycznie przemilcza te chropowatości. Nawet treść monograficznego wykładu dla studentów jest bardziej „gładka” niż suma materiałów, na których opierał się wykładowca. A co dopiero, gdy przemawia się do laika.

Popularyzacja jest też tłumaczeniem z języka nauki na „język ogólnodostępny”. Uważam, że w wielu przypadkach procedura ta jest tak dalece przybliżona, że aż (prawie) nieuczciwa. Na danym etapie rozwoju nauki ścisłej nie istnieje „słownik odpowiedników”; nauka tworzy pojęcia nowe, inne, nie znane jeszcze ogółowi, a więc nie przetłumaczalne dosłownie na język potoczny.

Nie chcę sugerować, że wobec takich barier popularyzatorowi pozostało tylko załamać ręce. Zadaniem popularyzatora jest usilnie budować jak najtrafniejsze przybliżenia, wyjaśniać co się da, lecz z nietajoną świadomością ograniczonych możliwości.

Pan Profesor oburza się: „Odwoływanie się w artykułach i książkach popularnych do nieokreślonych bliżej osiągnięć uczonych lub do nieokreślonych teorii (jak np. 'Uczeni doszli do wniosku, że...' lub 'Skomplikowane obliczenia prowadzą do...') — to nie jest popularyzacja, lecz informacja bardzo podrzędnego gatunku”. Czy nie uważa Pan Profesor, że przy niektórych skomplikowanych zjawiskach tworzenie zbyt upraszczających modeli może być mniej uczciwe dla popularyzacji, niż podanie suchej informacji?

Często podkreślam, nieco prowokacyjnie, acz nie bez przekonania, że każdy artykuł popularny, naprawdę zrozumie tylko... specjalista. Pomimo chwalebnych (i oby kontynuowanych) wysiłków popularyzatorów, laik otrzymuje jedynie informację i to tylko o grubo sztych zarysach pewnego działu wiedzy.

Czuje, że Pan Profesor się nie zgadza. Na szczęście nie z duchem księdza Rogalińskiego rozmawiam. Z Panem Profesorem mam

szansę się spotkać, na przykład na konferencji EKON 78³. Byłoby zabawne gdyby wśród uczestników konferencji (tych szeregowych) zechciał Pan Profesor rozpoznać krnąbrnego recenzenta swojej książki.

M.G.

MEDYTACJA TRANSCENDENTALNA — MODA CZY ODKRYCIE?

„Cudownym środkiem na niepokój ducha jest skupiona medytacja. Nie żałować na nią czasu. Skupić się, osiągnąć ciszę. Wśród tej ciszy wewnętrznej uprzytomnić sobie, skąd wziął początek przykry stan, rozważyć go w myśli (...) konkludując osądem i postanowieniem (...) I wtedy zyskuje się spokój, a na duszy robi się jaśniej”.

T. Kotarbiński, *Rozmowy o rozterce*,
w: *Wybór pism*, Warszawa 1957, t. I,
s. 525

W ciągu ostatnich kilkunastu lat obserwuje się w krajach zachodnich, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych bardzo żywe zainteresowanie różnymi formami medytacji, zwłaszcza opartej o wzory wzięte z Dalekiego Wschodu — yogów hinduskich i mnichów tybetańskich¹.

Zachód zawsze szczyił się swoimi osiągnięciami i „oglądał za siebie”, czy i kiedy Wschód zacznie go naśladować i „dopędzać”. Tymczasem stało się coś nieprzewidywalnego. Otóż dumny ze swoich osiągnięć Zachód zaczął się zastanawiać nad sensem postępu technicznego i w ogóle „ustawicznego dążenia naprzód”, które, dając wiele dóbr użytecznych, wytwarza jednak mimo woli stany psychicznego napięcia, znerwicowanie. Sprowadza się w tym wypadku słynne zdanie Junga, że „za postęp płaci się nerwicą”. Można by dodać — za postęp zbyt jednostronny.

Pojawiło się więc spontaniczne zainteresowanie i zapotrzebowanie na te wartości, które przez cywilizację techniczną zostały po-

³ Konferencja Elektroniki Kwantowej i Optyki Nieliniowej — czytelnik może się o niej dowiedzieć z książki A. H. Plekary.

¹ Nie tylko ukazuje się mnóstwo książek o tej tematyce, ale w wielu krajach powstają setki ośrodków zajmujących się uczeniem wschodnich technik medytacyjnych.

minięte lub zagrożone, a były zawsze kultywowane i wysoko cenione na Wschodzie. Stąd „moda na Wschód”! Jak ją ocenić? Czy to tylko przelotna moda, czy głębsza potrzeba? Czy tylko ucieczka przed „egzystencjalną pustką”², czy może swoiście sygnalizowany glód wartości duchowych³, czy może wreszcie wyraz postawy antyintelektualistycznej, niechęć do rozumu, a szukanie źródeł wiedzy i spokoju ducha w „oświeceniach” i intuicji?⁴

Techniki medytacyjne są bardzo różnorodne i to zarówno ze względu na ich treść, jak i sposób przeprowadzania. Jedne z nich bliskie są ściśle religijnej kontemplacji⁵, inne natomiast pojmowane są raczej jako specyficzne formy relaksu psychicznego⁶ i autoterapii⁷. Tzw. medytacja transcendentna (TM), którą chcę przedstawić w dalszej części artykułu, bliższa jest tej drugiej grupie.

MAHARISHI MAHESH YOGI I PRZESŁANKI JEGO MEDYTACJI TRANSCENDENTALNEJ

Twórca medytacji transndentalnej mieszka aktualnie w Szwajcarii, działa głównie w Stanach Zjednoczonych, a urodził się w Indiach w 1918 r.

Był przez 12 lat uczniem jednego z wybitnych przywódców duchowych Indii, sławnego Mistrza-Jagadguru Bhagwan Shankaracharya, zwanego „Guru Dev” — Boski Nauczyciel. Żył on przez kilkadziesiąt lat w Himalajach według monastycznej tradycji Wedy. W kilka lat po śmierci swego Mistrza Maharishi opuszcza Himalaje i rozpoczyna serię objazdów po Indiach i innych sąsiednich krajach,

² Popielski K., Viktor E. Frankl, *Analiza egzystencjalna i logoterapia*, Zeszyty Naukowe KUL 2/1977/63—77.

³ pr. E. Lasselle, *Meditation zen et prière chretienne*, Paris 1976; cały numer La Vie Spirituelle 621/1977.

⁴ Jest rzeczą godną uwagi, że buddyzm jest antyintelektualistyczny. Budda („Oświecony”) był wrogiem rozumu. Jak pisze ks. P. Siwek (*Wieczory paryskie*, Poznań 1960, s. 60) „Budda nigdy nie szukał uzasadnień swojej religii na drodze rozumowej. Do wszelkich dociekań rozumowych posiadał instynktowną odrazę”. Opierał się na „oświeceniach” i „medytacjach”. Por. C. Naranjo, R. E. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, New York 1973, s. 41).

⁵ T. Merton, *Mystique et zen*, Paris 1976.

⁶ D. Goleman, *Un remede contre le stress de la vie moderne: la meditation*, Psychologie, nr 76/1976/45—49.

⁷ H. H. Bloomfield, M. P. Cain, D. T. Jaffe, R. B. Kory, *TM, Discovering Inner Energy and Overcoming Stress*, New York 1975; E. Fromm, D. T. Suzuki and R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1970; J. Lembo, *Help Yourself*, Niles 1974.

rozpowszechniając filozofię swego Mistrza i ucząc zdobytych u niego technik medytacyjnych. W 1960 r. zostaje zaproszony po raz pierwszy do Stanów Zjednoczonych. Maharishi tłumaczy i wydaje stare wschodnie teksty oparte o religijną tradycję Wedy. Teksty te stanowią podstawę jego filozofii i teoretyczną bazę jego technik. Podstawowym założeniem tej filozofii jest przekonanie, że: po pierwsze w każdym człowieku istnieje niewyczerpane źródło, rezerwuuar energii, inteligencji i zadowolenia. Maharishi nazywa to — „czystą twórczą inteligencją” (pure creative intelligence). Jest to ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy naszego odczuwania, myślenia i działania.

Po wtóre w każdym człowieku tkwi tendencja rozwojowa, tzw. „tendencja życia”, która jest wrodzona w swojej naturze, ale wyuczona w sposobie zaspokajania. Zdaniem Maharishiego sposób zaspokajania tendencji życia w cywilizacji współczesnej prowadzi do napięcia. Należy zdobyć umiejętność wyciszania się, wejścia w siebie, skupienia, luźnej uwagi na wybranym temacie (przedmiocie), słowem medytacji, zwanej przez niego medytacją transcendentalną (skrót TM).

Już pierwsze wystąpienia Maharishiego na terenie Stanów Zjednoczonych spotkały się z bardzo żywym oddźwiękiem i zainteresowaniem.

Ponieważ zapotrzebowanie na naukę techniki medytacji TM było od początku bardzo duże, Maharishi zakłada dla szkolenia nauczycieli TM w 1965 r. — Międzynarodowe Towarzystwo Nauczycieli TM (SIMS — Student's International Teacher Society), w 1970 r. zwołane zostaje pierwsze międzynarodowe sympozjum poświęcone TM, a w 1972 r. powstaje słynny Uniwersytet Maharishiego (MIU — Maharishi International University) w ramach Uniwersytetu California, ze stopniami naukowymi w zakresie technik medytacyjnych. Sam Maharishi w ciągu 3 lat (1970—1973) wyszkolił 8.000 nauczycieli TM, a obecnie prowadzone są w 300-tu ośrodkach Stanów Zjednoczonych kursy TM, które w każdym miesiącu rozpoczyna około 10 tysięcy ludzi.⁸

Podobne ośrodki szkolenia TM powstały w wielu krajach Europy (W. Brytania, Niemcy, Francja, Szwecja) i Afryki (np. Etiopia).

Maharishi ze swoim Uniwersytetem opracował nawet tzw. Światowy Plan upowszechniania TM we wszystkich krajach.

Kurs na instruktora TM trwa trzy miesiące, trzy razy w tygodniu po dwie godziny. Istnieją specjalne zmodyfikowane techniki medytacji dla dzieci od 4-ch lat. Samej techniki TM można nauczyć się

⁸ Informacje te podają za H. H. Bloomfield, dz. cyt., s. 243 nn.

na użytek własny w ciągu kilku (ok. 5) spotkań z nauczycielem TM. Maharishi jest celibatariuszem i wegetarianinem.

„MANTRA” I STOPNIE ŚWIADOMOŚCI

Chociaż technika medytacji TM ma swój początek w religijnej tradycji hinduskiej, to jednak według wyraźnych deklaracji samego Maharishiego nie jest ani religią, ani filozofią, ani ideologią. Jest to swoista technika, przy pomocy której można osiągnąć spokój ducha, integrację wewnętrzną, poczucie zadowolenia i szczęścia, oraz odporność na stresy współczesnego życia. Maharishi podkreśla, że metoda TM redukując napięcie i sprowadzając spokój ducha nie prowadzi bynajmniej do zmniejszenia aktywności człowieka, jak to ma miejsce przy wszystkich środkach uspokajających, ale wzmacnia sprawność percepcji, pamięci, myślenia i działania.

Nawiązując do dawnych tradycji filozofii Wschodu Maharishi porównuje psychikę do oceanu, na którego wierzchu przewalają się aktywne i ruchliwe fale, pod powierzchnią natomiast jest spokój i głębia. Świadoma aktywność psychiczna — myśli, uczucia, percepcje są tzw. aktywną (active) warstwą psychiki. Druga natomiast warstwa tzw. spokojna, milcząca (quiet, silent) jest rezerwuarem energii i stanowi podłoże równowagi, rytmu, aktywności i odpoczynku.⁹

W normalnym funkcjonowaniu psychicznym przeplata się ustawicznie rytm aktywności i rytm odpoczynku. Nowe bodźce, zwłaszcza silne i długotrwałe zakłócają stan równowagi psychicznej i zmuszają organizm do ciągłej mobilizacji. To rodzi napięcie.

Rytm aktywności i odpoczynku jest równoznaczny ze stanami mobilizacji i stanami relaksacji, a używając trafnej terminologii Pawłowa — „pobudzania” i „hamowania”. Bywa jednak często tak, że ten naturalny rytm zostaje zakłócony. Zbyt „rozedrgany”, pobudzony system nerwowy nie potrafi przełączyć się na hamowanie, uniemożliwia relaksację, w ten sposób powstaje stan przedłużonego lub nawet chronicznego napięcia. Jednostka pozostaje w stanie mobilizacji, chociaż nie jest to ani potrzebne, ani przez nią chciane.

Otóż techniki medytacji są takim środkiem, który pozwala utrzymywać stan wewnętrznej równowagi, oraz przerywać stany przedłużającego się a niepożądanego napięcia poprzez wyciszenie się i jakby „zanurzenie” się w głębszą, spokojną warstwę psychiki.

⁹ Maharishi Mahesh Yogi, *The Science of Being and the Art of Living. Spiritual Regeneration Movement Publications*, Stuttgart, 1966.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że przedstawiony przez Maharishiego model dwu warstw psychiki nie jest tylko tworem czysto teoretycznym, ale posiada swoje uzasadnienie w badaniach mózgu i może być wyrażony w terminach neurofizjologicznych.

Robert Ornstein¹⁰, wybitny badacz mózgu, wysunął bardzo interesującą hipotezę, że różnice w postawie życiowej ludzi Wschodu i Zachodu mają swoje podstawy neurofizjologiczne w mózgu. Twierdzi mianowicie, że istnieje w funkcjonowaniu mózgu zasada komplementarności i równocześnie specyfikacji funkcji obu półkul mózgowych. Jego zdaniem — lewa półkula jest bardziej odpowiedzialna za myślenie analityczne, racjonalne, natomiast prawa półkula za myślenie syntetyczne, intuicyjne. U ludzi Zachodu dominuje półkula lewa, natomiast u ludzi Wschodu półkula prawa. Medytacja transcendentálna zdaniem teoretyków TM może się przyczyniać do synchronizacji elektrycznej aktywności obu półkul mózgowych i — mówiąc bardzo prosto — uczynić ludzi Zachodu skłonnyymi bardziej aniżeli dotąd do intuicji i kontemplacji.

Jest to więc, można powiedzieć z pewnym uproszczeniem, technika relaksacji poprzez koncentrację. Koncentracja ta ma specjalny charakter i do jej osiągnięcia służy przede wszystkim tzw. mantra.

Mantra jest to słowo wzięte z sanskrytu i oznacza „dźwięk, którego skutki są znane”. Zdaniem mistrzów medytacji trafny dobór mantry jest bardzo ważny. Doboru tego dokonuje zawsze nauczyciel TM odrębnie dla każdego uczącego się medytacji, w zależności od jego cech osobowości, jakości dźwięków, które dla danego człowieka są „odpowiednie”. Może to być słowo, wyraz sensowny, albo też dźwięk sylabiczny, nie mający sensu wyrazowego.

Mantra jest powtarzana wiele razy w myśli i szeptem, i w ten sposób, będąc początkowo dźwiękiem zewnętrznym staje się na zasadzie dźwiękowej wibracji dźwiękiem wewnętrznym jednostki. Skupienie uwagi na tym dźwięku pozwala na osiągnięcie wstępnego stanu wewnętrznej medytacji.

P. D. Hemingway¹¹ podaje skrótowo sam przebieg medytacji w następujący sposób:

- usiąść w spokojnym miejscu, w wygodnej pozycji, najlepiej z głową nie opartą,
- zamknąć oczy, najlepiej na cały czas medytacji, albo przynajmniej na początku przez kilka minut, potem można je otworzyć, ale wpatrywać się w jakiś punkt pejzażu lub przedmiot nie rozpraszający uwagi, albo w dal,

¹⁰ *The Psychology of Consciousness*, San Francisco 1972.

¹¹ P. D. Hemingway, *The Transcendental Meditation Primer, How to Stop Tension and Start Living*, New York 1976, s. 13 nn.

— powtarzać w myśli i powoli wymawiać „mantrę” słowo-hasko. Czas trwania — dowolnie, przeciętnie około 20 min., nie mniej jednak jak 10.

Stopniowo, gdy różne obce, niepożądane myśli przestaną się „mieszać” z mantrą, dochodzi się do stanu, w którym doświadcza się braku wszelkich myśli, do rodzaju myślowej próżni. Jest to tzw. „czysta świadomość”, albo „świadomość transcendentálna”. Ta właśnie „czysta świadomość” jest celem i istotą medytacji transcendentálnej. Zgodnie bowiem z określeniem samego Maharishiego — TM jest „techniką kontaktu z czystą świadomością”¹². Jest to tzw. czwarty stan świadomości, obok czuwania, snu i drzemki. Energia, inteligencja i zadowolenie doświadczane na tym czwartym poziomie świadomości wzbogacają pozostałe 3 stany: aktywność staje się pełniejsza, sen głębszy i bardziej regenerujący, drzemka bardziej kompensuje zakłócenia powstałe podczas zwyczajnych w ciągu dnia stresów.

SKUTKI FIZJOLOGICZNE I PSYCHICZNE MEDYTACJI

Zmiany zarówno psychiczne, jak i zwłaszcza fizjologiczne, jakie zachodzą w trakcie TM, są tak niewspółmiernie duże w stosunku do prostoty medytacji TM, że trudno by w nie uwierzyć, gdyby nie mnóstwo badań prowadzonych wśród praktykujących TM w warunkach naturalnych i laboratoryjnych.

Pierwszymi, którzy gruntownie opracowali wyniki tych badań, byli dwaj uczeni amerykańscy — psycholog Wallace i kardiolog H. Benson.¹³

Stwierdzili oni, że w stanach medytacji zachodzi wiele zmian fizjologicznych, podobnie jak w stanie snu, z tym, że w niektórych parametrach zmiany te są głębsze. Jest to zdaniem Bloomfielda „jedyny w swoim rodzaju stan głębokiego relaksu (...) głębszy aniżeli sen, ale różny od stanu hipnozy (...) dotyczy głównie autonomicznego systemu nerwowego i organów z nim związanych”.¹⁴ I tak następuje zmniejszenie zapotrzebowania na tlen o 15%, wzrost rytmu alfa w zapisie EEG (przy otwartych oczach i wysiłku umysłowym rytm alfa zmniejsza się), zmniejsza się rytm serca o 25%, wzrasta odruch galwaniczny skóry o 50%. Szczególnie znamienne zmiany zachodzą w zakresie odruchu galwanicznego (tzw. GSR —

¹² „A message”. *Creative Intelligence*, nr 1. Spiritual Regeneration Movement Publications, London 1970, s. 1—5.

¹³ *The Physiological Effects of Transcendental Meditation*, Los Angeles 1970.

¹⁴ dz. cyt., s. 96.

Galvanic Skin Response), który jest powszechnie traktowany jako miernik fizjologiczny stanu napięcia niepokoju, lęku np. u sportowców przed startem, u pilotów, spadochroniarzy. Zmniejsza się w stanach niepokoju, a zwiększa w stanach relaksu. W czasie snu zwiększa się GSR o 25%, a w czasie TM, jak wspomniano, zanotowano zmiany o 50%. Ten gwałtowny wzrost GSR jest zatem miernikiem bardzo znacznej redukcji niepokoju i stanu głębokiej relaksacji.

Na płaszczyźnie psychicznej najczęściej opisywanym skutkiem medytacji TM jest — wewnętrzna stabilność i ogólny spokój ducha, poczucie zadowolenia i twórczej radości. M. Shelly¹⁵ wychodząc z założenia, że trwałe zadowolenie osobiste zależy od zdolności człowieka do podtrzymywania optymalnego poziomu pobudzania, stwierdza, że nadmiar pobudzenia prowadzi do napięcia, natomiast brak czy też niedobór pobudzenia prowadzi do nudy. TM może stanowić dobrą metodę dla zachowania albo przywrócenia stanu równowagi autonomicznego układu nerwowego, bez uciekania się do środków sztucznie pobudzających (narkotyki, alkohol) albo uspokajających.

Ze względu na wymienione tu skutki fizjologiczne i psychiczne istnieją próby zastosowania TM do różnych dziedzin życia społecznego, a więc w szkołach, szpitalach, więzieniach, handlu, biznesie itp. Czas pokaże, na ile te zamierzenia, bardzo ambitne i obiecujące, uda się wprowadzić w praktykę życia społecznego, i z jakim skutkiem.

TM — „ZŁOTE LEKARSTWO”, CZY TYLKO PRZELOTNA MODA?

Opinie na temat wartości technik medytacyjnych, a medytacji transcendentalnej w szczególności, są bardzo podzielone. Dla jednych jest to tylko sprawa mody, sensacji, reklamy, szarlatanerii, albo nawet sekciarstwa i biznesu. Dla innych — złoty środek pozwalający niwelować ujemne, destrukcyjne skutki stresów, a przyczyniać się do osiągnięcia zadowolenia i radości życia. Jak to jest naprawdę? Trzeba stwierdzić, że oba twierdzenia są poprzez swoją przesadę błędne. TM nie jest ani „wielkim kłamstwem” ani też „cudownym lekarstwem”.

TM jest na pewno ciekawą, cenną techniką autoterapeutyczną. Jej główną zaletą jest to, że stanowi połączenie relaksacji ciała i koncentracji ducha. Wszystkie metody medytacyjne mają tę właśnie przewagę nad metodami relaksu fizycznego, że włączają bardziej sferę psychiki.

¹⁵ *Sources of Satisfaction*, Kansas University Press, Kansas City 1972.

Zachodzi jednak obawa, że medytacje wschodnie w wydaniu europejskim, a zwłaszcza amerykańskim stracą na swojej głębi, staną się zbyt „pragmatyczne”, tzn. traktowane jako tylko zabieg terapeutyczny, bez całego filozoficzno-religijnego podłoża, od którego skuteczność technik medytacyjnych w końcu zależy. Chodzi mianowicie o to, że techniki medytacyjne zakładają swoistą ascezę, pewne określone wymagania gdy chodzi o ogólną postawę człowieka — między innymi postawę oderwania się od zachłanności i chęci posiadania jak najwięcej, od kłamstwa, nieuporządkowanej aktywności, postawę życzliwości do wszystkich ludzi, kontaktu i poczucia jedności z przyrodą itd.¹⁶ Chodzi także o to, że skuteczność TM uzależniona jest od zdolności i chęci sterowania swoimi potrzebami oraz od ogólnej kultury ducha. Stąd wydaje się, że rację ma Mouni Sadhu¹⁷ pisząc, że powtarzane często, między innymi przez propagatorów TM, twierdzenie, iż „każdy może medytować i gdziekolwiek” jest nonsensem, ponieważ o ile medytacja ma rzeczywiście być owocna, konieczna jest z jednej strony odpowiednia, pozytywna postawa etyczna, a z drugiej strony umiejętność, nie przez wszystkich łatwo zdobywana, psychicznego wyciszenia i skupienia.

Gdy na koniec nasuwa się pytanie dotyczące podobieństw i różnic pomiędzy medytacją TM a znaną i uprawianą w chrześcijaństwie, to trzeba powiedzieć, że więcej widać różnic aniżeli podobieństw. Różnice te dotyczą przede wszystkim celu i treści. W TM nie ma mowy o żadnym postanowieniu ani wynikającym z niego działaniu. Technika TM nie jest, mówiąc językiem psychologicznym, „terapią zachowania”, ale terapią czysto podmiotową, „świadościową”. Jest w tym niebezpieczeństwo złudnej mistyfikacji, swego rodzaju egocentryzmu.

Nasuwa się między innymi pytanie — czy w istocie rzeczy mistrzowie technik medytacyjnych typu TM nie koncentrują się zbyt mocno na sobie, a spokoju ducha nie czynią celem samym w sobie. Wydaje się bowiem, że wszelkie tzw. „samodoskonalenie” bez celów pozaosobistych i ponadosobistych nie prowadzi do rzeczywistego i pozytywnego rozwoju osobowości, ale co najwyżej do jakiejś formy narcyzmu.

Byłoby zapewne wielkim uproszczeniem sądzić, że obecne zainteresowanie medytacją jest wyrazem jakiejś wielkiej odnowy religijnej czy ogólniej — duchowej, niemniej świadczy o tym, że wypracowane przez różne formy duchowości religijnej sposoby odnowy ducha i podtrzymania równowagi psychicznej są dzisiejszemu człowiekowi bardzo potrzebne.

¹⁶ Są to tzw. jama (nakazy i niyama (zakazy)). Zob. Swami Kuvalayanada, S. I. Vinkler, *Yoga. Indyjski system leczniczy*, Warszawa 1971, s. 29–30.

¹⁷ *Meditation. An Outline for Practical Study*, Beverly Hills, California 1974.

Ramy obecnego artykułu nie pozwalają na analizowanie różnych problemów dotyczących punktów stykowych i rozbieżności pomiędzy omawianą tu techniką TM a medytacją chrześcijańską. Ta ostatnia, jak sądzę, może skorzystać z pewnych elementów techniki TM, zwłaszcza w zakresie metody i warunków owocnej medytacji.

A jaka będzie przyszłość samej techniki TM? — Na to pytanie dostarczy odpowiedzi praktyka życiowa.

Niezależnie jednak od tego, jaka to będzie odpowiedź, zacytowane na wstępie zdanie Profesora będzie zawsze aktualne. Warto o tym pamiętać.

ks. Władysław Szewczyk

MÓWIĆ CHCĘ Z WSZECHMOGĄCYM

PARAFRAZY LISTÓW ŚW. PAWŁA APOSTOŁA

GŁOSZENIE EWANGELII SŁUŻBĄ DLA WIERZĄCYCH

(1 Tes 2, 2-13)

*Boże nasz,
ufnij w Twoją pomoc
i silny Twoją mocą
odważam się głosić Twoją Ewangelię.
Spraw, aby moje upominanie
nie płynęło z błędu,
nie kryło w sobie złych pobudek
lub podstępnych zamysłów...
aby moje słowo nie było
zwykłym gadulstwem...*

Ty sam uznałeś nas ludzi za godnych
głoszenia Twojej Dobrej Nowiny.
Dlatego chcę ją głosić
nie po to, by ludziom się przypodobać,
lecz Tobie, Boże,
który badasz nasze serca.
Nie dopuść nigdy,
abym uciekał się do pochlebstw
lub kierował się ukrytą chciwością
i szukał chwały wśród ludzi...
Pomóż mi być człowiekiem skromnym
i jak matka,
która troskliwie opiekuje się swymi dziećmi,
kochać tych, do których mnie posłałeś,
nieść im nie tylko Twoje Słowo
lecz nadto i własne serce –
mój trud i pracę.

Nie dopuść, abym dla nich stał się ciężarem.

Naucz mnie

żyć wśród powierzonych mi braci

święcie,

sprawiedliwie,

i nienagannie

i każdego z nich

– jak ojciec swe dzieci –

napominać, zachęcać, zaklinać,

aby żył w sposób godny Ciebie, Boże,

który nas wszystkich wezwałeś

do swego Królestwa i swojej chwały.

Proszę Cię, Boże,

aby ci, którym głoszę Ewangelię,

przyjęli ją nie jako słowo ludzkie,

lecz – jak jest naprawdę –

jako Twoje słowo.

Niech ono w nas działa

i umacnia naszą wiarę.

DUCH CHRZEŚCJAŃSKIEJ WSPÓLNOTY

(1 Tes 5, 12–28)

Boże, Ty chcesz, abym okazywał cześć tym,

którzy w naszych społecznościach troszczą się o nas,

przewodzą wspólnocie, upominają nas w Panu i wskazują

nam drogę zbawienia.

Ze względu na ich stanowisko i pracę dla naszego dobra,

mamy ich otaczać szczególną miłością

a między sobą zachować pokój.

Niekarnych i niesfornych wśród nas mamy napominać i pomagać im

dojść do ładu ze sobą i z braćmi

małodusznym dodawać odwagi i pocieszać

słabych przygarniać

a wobec wszystkich zachować cierpliwość.

Nigdy nie odplacać złem za zło, lecz wszystkich bez wyjątku

otaczać dobrocią.

Ty chcesz, aby nasza wewnętrzna radość, której Ty jesteś źródłem,

promieniowała na zewnątrz i abyśmy nigdy nie ustawali

w modlitwie za wszystko Ci dziękując.

Wszystko na tym świecie mamy badać, a to, co szlachetne
zachować, pielęgnować i rozwijać.

Unikać wszystkiego, co ma choćby tylko pozór zła.

Boże pokoju,
oświeć nas
i zachowaj bez zarzutu nasze dusze i ciała
na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa.
Ty, który nas wezwałeś,
pozostaniesz nam zawsze wierny.

Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z nami.

CIAŁO I DUCH¹

(Gal 5, 16–24)

*Jeżeli chcę być wolnym,
muszę postępować według Ducha
a nie spełniać pożądań ciała.
Ciało sprzeciwia się duchowi
a duch sprzeciwia się ciału.
Ciało i duch walczą ze sobą we mnie.
Często czynię to,
czego się wstydzę
i czego właściwie nie pragnę...
Gdy pragnę być wolnym i żyć mocą i według zasad ducha,
ciało sprzeciwia się temu.
Gdy staję się niewolnikiem ciała i jego pożądań,
Duch Twój, Panie, chce mnie z tej niewoli wyrwać.*

*Nie pozwól, Panie,
bym popadł w niewolę ciała
i jego pożądań:
nierządu, nieczystości i wyuzdania
bałwochwalstwa i czarów
nienawiści i sporów, zawiści i gniewu
intryg i gonitwy za zaszczytami
niezgody, rozłamów i zazdrości
pijaństwa, hulanek...*

¹ „Ciało” oznacza tu naturę człowieka zepsutą grzechem pierworodnym. „Duch” może oznaczać bądź Ducha Świętego, bądź zespół Jego darów, bądź postawę człowieka ukształtowaną pod Jego wpływem.

Ostrzegając mnie przed tym wszystkim
zapowiedziałeś, że ci,
którzy się takich rzeczy dopuszczają,
nie odziedziczą Twego Królestwa.

Kogo zaś Duch prowadzi
ten promieniuje:
miłością, radością i pokojem
cierpliwością, uprzejmością i dobrocią
wiernością, łagodnością i opanowaniem...

Kto do Ciebie należy, Chryste,
ukrzyżował swoje ciało
wraz z jego namiętnościami i pożądaniemi.

PAN JEST MOIM SĘDZIĄ – NIE LUDZIE

(1 Kor 4, 1–7)

Spraw, Panie, aby nas uważano za sługi Chrystusa
i za szafarzy Twoich tajemnic.
Od szafarza żąda się, aby był wierny i powierzonymi dobrami
rozporządzał bezinteresownie.
Mnie, Twemu słudze, nie powinno właściwie zależeć na tym,
czy będę i jak będę przez ludzi czy przez jakikolwiek trybunał
sądzony. Co więcej, nawet samego siebie nie odważam się sądzić.
Jeżeli moje własne sumienie niczego mi nie wyrzuca,
nie znaczy to, że jestem sprawiedliwy.
Ty, Panie, jesteś moim sędzią!
Dlatego nikogo nie powinniśmy sądzić przedwcześnie.
Bo gdy przyjdzie Chrystus,
rozaśni to, co w ciemnościach ukryte
i ujawni zamiary naszych serc.
Wtedy każdy otrzyma pochwałę,
od Ciebie, Boże...

Dlatego naucz mnie, Panie,
nie wynosić się ponad mego brata...
Cóż mam, czego bym nie otrzymał?
A jeśli wszystko otrzymałem,
to czemu mam się chlępić,
tak, jakbym nie otrzymał.

opracował Tadeusz Loska SJ

SOMMAIRE

Władysław Stróżewski: Trois conceptions de la morale	155
Henryk Elzenberg: Thèses sur les rapports entre l'éthique et la religion	162
Alasdair MacIntyre: Comment certaines qualités morales peuvent devenir des travers, <i>Encounter</i> 1975. No 7, traduit par Tadeusz Szawiel	183
Karol Tarnowski: Le thomisme et l'actualité de la philosophie	198
Józef Życiński: Réflexions sur les futurologies	213
Maria Romanow-Broniarek: Ignorabimus (Heisenberg et les aspects philosophiques de la physique moderne)	227
La parole et le monde	
Ewa Bieńkowska: La musique à Baranów	241
Aleksandra Olędzka-Frybesowa: Les symboles dans l'art médiéval	247
Chronique	
Adam Zagajewski: Les rodomontades latino-américaines. Compte-rendu du livre de José Donoso <i>Historia personal del „boom”</i> , Barcelona 1972, trad. pol. Kraków 1972	263
Abbé W. Hładowski: Le langage religieux dans le monde d'aujourd'hui	269
Michał Heller: Compte-rendu du livre de Mieczysław Markowski <i>Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku (La Philosophie de la nature pendant la première moitié du XV^e siècle)</i>	280
Józef Życiński: Compte-rendu du livre de Karl R. Popper <i>Logik der Forschung</i> (trad. pol. <i>Logika odkrycia naukowego</i> , Warszawa 1977)	284
M. G. Compte-rendu du livre de l'Arkadiusz Piekara, <i>Nayiaśniejszemu i Naypotężniejszemu Panu czyli o nauki horyzontach dalekich</i> , Warszawa 1976	290
Władysław Szewczyk: La méditation transcendentale selon Maharishi Mahesh Yogi — une mode ou une découverte?	295
Réflexions	
Je veux parler au Tout-Puissant	
Paraphrases des lettres de Saint Paul l'Apôtre par Tadeusz Loska SJ	303

ZESPÓŁ ● HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, BOHDAN CYWIŃSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI

REDAKCJA ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny)

adres redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84

adres administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 245-48

prenumerata ● krajowa: kwartalna zł 75.—, półroczna 150.—, roczna 300.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmuje: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707

zagraniczna: droższa o 50% od prenumeraty krajowej. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1531-71

Poprzednio numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+450 egz. Ark. druk. 9,75.

cena zeszytu zł 25.—

Zam. Nr 612/77.

Indeks 38371

E-6

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Stefan Świeżawski: Logos i ethos — 13 • Gustave Thibon: Miecz i krzyż — 17 • Andrzej Bardecki: Etyka sytuacyjna — 40 • Ks. Jan Pietraszko: Rozważania o dekalogu — 37–38, 41 • Bp. Karol Wojtyła: Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej — 60 • Miłość i odpowiedzialność — 71 • Władysław Stróżewski: Etyka afirmacji — 89 • Anna Morawska: Spór o dobro — 94 • Tadeusz Żychiewicz: Zło, grzech, świństwo — 94 • Halina Bortnowska: Stare i nowe w etyce — 94 • Miara miłości — 106 • Tadeusz Czeżowski: Czym są wartości — 130 • Władysław Tatarkiewicz: Uczciwość i dobroć — 130 • Władysław Stróżewski: Wartościowanie a ocena — 130 • Jacek Łukasiewicz: Impuls etyczny i przystosowanie — 130 • Antoni Stępień: Style rozważań etycznych — 135 • Adam Stanowski: Społeczno-wychowawcze konsekwencje uprawiania etyki — 135 • Stanisław Grygiel: Intelktualne i antyintelektualne postawy w etyce — 135 • Albert Krąpiec OP: Przeżycia moralne a etyka — 135 • Bp. Karol Wojtyła: Etyka a teologia moralna — 159 • Philippe Delhaye: O etyce chrześcijańskiej dzisiaj — 202 • Józef Tischner: Wartości etyczne i ich poznanie — 215 • Stanisław Grygiel: Problemy z etyki aktualne dzisiaj — 224 • Dietrich von Hildebrand: Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności — 256

HENRYK ELZENBERG:

Gandhi w perspektywie dziejowej — 12 • Odpowiedź na ankietę: Jakie książki ostatniego stulecia odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu mego poglądu na świat oraz postawy moralnej — 31 • Z dzienników 1941–1960 — 81 • Brutus czyli przekleństwo cnoty — 102 • Przeżycia związane z przyrodą 181–182 •

Izydora Dąmbska: „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga — 159

ZNAK

M I E S I Ą C Z N I K