

ZNIAK

IESIĘCZNIK

Innocenty M. Bocheński OP	FILOZOFIA A ŚWIAŁOPOGLĄD
Maciej Zięba OP	K Ł O P O T Y Z ŚWIAŁOPOGLĄDEM N A U K O W Y M
Józef Życiński	NEO-GNOZA JAKO N O W A P R Ó B A FILOZOFII NAUKOWEJ
Grzegorz Godlewski	CZY NAUKA MOŻE BYĆ Z B A W I O N A ?
Stanisław Szala	MARGINALIA NAUKI

SAMOKSZTAŁCENIE, SAMOWYCHOWANIE, PRACA W GRUPACH

Adam Stanowski	W P R O W A D Z E N I E D O Z A G A D N I E Ń S A M O K S Z T A Ł C E N I A
Ch. Maccio, H. Borłowska	V A D E M E C U M A N I M A C J I

KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI: PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY •
HENRYK WANIEK: POMIĘDZY KRZYŻEM A CIEMNOŚCIĄ • DANIEL
GRINBERG: DWIEŚCIE LAT USA • BOGDAN BARAN: BANALNA EURO-
PA • ANDRZEJ ŁUCZAJ: BRONISŁAW PIŁSUDSKI — BADACZ KULTURY
AJNÓW • JACEK KURCZEWSKI: DROGI REKONTRKULTURY

Noty o książkach: Biografia ostateczna • Czeskie myślenie polityczne
• Socjalista Orwell • Więcej prawdy o Brechcie

Jedenasta wieczorem...

PRZEMYSŁAW FENRYCH: ZŁO DOBREM ZWYCIĘŻAJ

KRAKÓW

ROK XXXVII

MAJ (5)

1985

366

Numer otwiera tekst wykładu, wygłoszonego przez o. Innocentego Marię Bocheńskiego OP na międzynarodowym sympozjum filozoficznym w Schaan w Księstwie Liechtenstein. Autor, znakomity polski filozof przebywający od kilkudziesięciu lat poza krajem, emerytowany profesor uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, po raz drugi w ostatnich latach gości — po długiej przerwie — na łamach „Znaku”.

„Nauka coraz bardziej otwarta na wymiary wartości i tajemnicy, posiada też coraz większą świadomość swych możliwości i swych ograniczeń. (...) Jednakże w świecie wciąż trapiącym wojnami, chorobami i głodem, w życiu politycznym, ekonomii, w szkolnictwie, sporcie czy medycynie liczy się wąsko pojmowany pragmatyzm (...). I pomimo coraz powszechniejszego zrozumienia krótkowzroczności tego sposobu myślenia oraz zagrożeń, które ze sobą niesie, wciąż nie potrafimy wyzwolić się z tego zakłętą kręgu”.

Maciej Zięba OP: „Kłopoty z światopoglądem naukowym”

„Neognostyczne otwarcie na pozanaukową muzykę ciszy, uwrażliwienie na obecność sensu wykraczającego poza formalizm fizyko-matematycznych opisów, krytyczne dążenie do nowych syntez integrujących oddzielone uprzednio dziedziny wiedzy może odegrać ważną rolę w procesie określania humanistycznych implikacji nauk przyrodniczych. W neo-gnozie pojętej jako filozoficzno-humanistyczna refleksja nad nauką można podejmować próby wypracowania interpretacyjnych syntez, w których łączono by dziedziny bytu i wartości”.

Józef Życiński: „Neo-gnoza jako nowa próba filozofii naukowej”

„Nauka, tracąc grunt pod nogami, miast wycofać się na ostatnie skrawki terytorium gwarantującego jej niezawistość, poczęła o to sondować swe niepewne postawy, poddawać radykalnemu sprawdzianowi swe najstańsze punkty oparcia. I w tej właśnie krytycznej postaci filozofia nauki przeżywa dziś swój renesans”.

Grzegorz Godlewski: „Czy nauka może być zbawiona?”

„Wzajemny stosunek nauki i pseudonauki można obrazowo porównać do stosunków pomiędzy np. Uniwersytetem Harvarda a prywatną uczelnią powołaną do badania okultyzmu (...). Kicz rozpraw pseudonaukowych podobnie jak kicz literacki czy estetyczny, interpretuje pewne zjawiska w sposób bezkrytyczny, szuka łatwej pewności, potwierdzenia dla już posiadanych przekonań”.

Stanisław Szala: „Marginalia nauki”

TREŚĆ ZESZYTU:

- 3 ● Innocenty Maria Bocheński OP
FILOZOFIA A ŚWIATOPOGLĄD
- 18 ● Maciej Zięba OP
KŁOPOTY Z ŚWIATOPOGLĄDEM NAUKOWYM
- 37 ● Józef Życiński
NEO-GNOZA JAKO NOWA PRÓBA FILOZOFII
NAUKOWEJ
- 56 ● Grzegorz Godlewski
CZY NAUKA MOŻE BYĆ ZBAWIONA?
- 67 ● Stanisław Szala
MARGINALIA NAUKI

SAMOKSZTAŁCENIE, SAMOWYCHOWANIE, PRACA W GRUPACH

- 74 ● Nota redakcji
- 74 ● Adam Stanowski
WPROWADZENIE DO ZAGADNIEN
SAMOKSZTAŁCENIA
- 81 ● Charles Maccio, Halina Bortnowska
VADEMECUM ANIMACJI

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 113 ● Krzysztof Śliwiński
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 123 ● Henryk Waniek
POMIĘDZY KRZYŻEM A CIEMNOŚCIĄ
- 126 ● Daniel Grinberg
DWIEŚCIE LAT USA

- 131 ● Bogdan Baran
BANALNA EUROPA
- 136 ● Andrzej Łuczaj
BRONISŁAW PIŁSUDSKI — BADACZ KULTURY
AJNÓW
- 144 ● Jacek Kurczewski
DROGI REKONTRKULTURY
- NOTY O KSIĄŻKACH
- 154 ● W.D.
BIOGRAFIA OSTATECZNA
- 155 ● M.D.
WIĘCEJ PRAWDY O BRECHCIE
- 158 ● D.K.
CZESKIE MYŚLENIE POLITYCZNE
- 159 ● M.K.
SOCJALISTA ORWELL
- JEDENASTA WIECZOREM...
- 161 ● Przemysław Fenrych
ZŁO DOBREM ZWYCIEŻAJ — PROGRAM DLA SIEBIE
(ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ „ZNAKU”)
- 165 ● Sommaire
- 167 ● Książki nadesłane

FILOZOFIA A ŚWIATOPOGLĄD

Uważam sobie za szczególny zaszczyt, że wolno mi mówić do filozofów — jako że ci słuchają wprawdzie chętnie fizyków, biologów i ekonomistów, ale nie lubią logików. Może i słusznie, jako że logicy są ludźmi nieprzyjemnymi. Ot i ja odwzięczę się za dany mi zaszczyt brzydko — bo próbą banalizacji, trywializacji zagadnienia, które za nadzwyczaj głębokie uchodzi. Najmocniej za ten brak dobrego wychowania filozoficznego przepraszam: mam niestety taki nieładny nawyk, że za najgłębszą z wszystkich rzeczy uważam próżnię; stąd moje zamiłowanie do banałów i banalizacji.

Ową banalizację będę starał się przeprowadzić w czterech krokach: najpierw będzie wstęp (powiadają, że jedyną sprawą, w której wszyscy filozofowie są zgodni, jest mniemanie, że wstęp powinien stać na początku, a nie na końcu przemówienia). Po wstępie będą, na drugim miejscu rozróżnienia, dalej twierdzenia, a wreszcie uwagi końcowe o zadaniach filozofa względem światopoglądu, jaki wyznaje. Jednym słowem, jeśli mi Państwo pozwolą, podzielę moje rozważania na cztery kawałki: wstęp, rozróżnienia, twierdzenia i zadania.

1. WSTĘP

We wstępie chciałbym zrobić cztery uwagi: dwie pierwsze dotyczą zagadnienia o które chodzi, dwie dalsze, znaczenia słów użytych w jego sformułowaniu.

1.1. Uwaga pierwsza — o zagadnieniu. Organizatorzy naszego zebrania zaszczycili mnie zaproszeniem do mówienia na temat możliwości filozofii chrześcijańskiej. Temat poważny i wszechstronnie omawiany przez popularnych, głośnych pisarzy, takich jak Maritain i inni. Myślę też, że to temat doniosły dla każdego chrześcijanina. Ale muszę przyznać, że on wcale nie wydaje się mi tematem filozoficznym. Bo, proszę Państwa, dlaczego takie zacieśnienie pytania do naszego, osobistego — że się tak wyrażę — przypadku? Filozofia, tak mi się przynajmniej wydaje, porusza się na wysokim poziomie abstrakcji — jej dziedziną są przedmioty i zagadnienia bardzo oderwane. Skąd zatem takie zacieśnienie do chrześcijaństwa? Dlaczego mielibyśmy tylko o nim, a nie o innych religiach mówić? Albo, dalej jeszcze idąc, dlaczego ogra-

niczać się do religii — skoro zupełnie podobne zagadnienie istnieje, jeśli chodzi o stosunek filozofii do, powiedzmy poglądu na świat Oświecenia? Przykro mi bardzo, że muszę tutaj powiedzieć coś bardzo nieprzyjemnego pod adresem wielu znakomitych i sławnych pisarzy: a mianowicie, że zacieśniając pytanie do chrześcijaństwa wpadli w coś, co Anglicy nazywają *parochialism*, po polsku w zaściankowość, nie godną według mnie, filozofa. Stąd, jeśli Państwo mi pozwolą, będę się zastanawiał nie nad szczególnym przypadkiem filozofii chrześcijańskiej, ale nad jej szerszym odpowiednikiem, który nazwę „filozofia światopoglądowa”. To byłaby pierwsza uwaga wstępna.

1.2. Druga uwaga — o rodzaju pytań, do którego nasze pytanie należy. S.p. George E. Moore nauczał nas przecież, że od tego zawsze zaczynać wypada. Kiedy przeglądam znakomite prace, których tyle na temat chrześcijańskiej filozofii wydano, znajduję w nich uczone wywody na temat natury filozofii, jej stanu (po francusku: *état*) i tym podobnych. Zdaje się z tego wynikać, że filozofię uważa się w tych pracach za jakąś istotę realną, przebywającą w świecie, tak mniej więcej, jak jest w świecie istota kota, czy nosorożca. Bo można, tak mi się przynajmniej wydaje, pytać z sensem, jaka jest natura kota i w jakim stanie (*état*) znajduje się natura nosorożca, skoro te bydlęta posiadają wspólną, realną istotę. Pytania dotyczące jej należą do dociekań nad przyrodą, nad rzeczywistością, do tego, co Niemcy nazywają *Realwissenschaften*. To jest moja druga uwaga. Moim skromnym zdaniem, realnej istoty, zwierza, którego można by nazwać „filozofią”, w ogóle nie ma w świecie. Innymi słowy, myślę że nasze pytanie wcale nie jest pytaniem z dziedziny realnej, empirycznej, owych *Realwissenschaften*, ale jest zagadnieniem językowym, logicznym.

Bynajmniej nie przeczę, by w świecie było wiele rzeczywistych czynności, które ludzie nazywają „filozoficznymi”. Ale wydaje mi się, że położenie jest tu takie samo jak w sławnej „jarzynie” Petrażyckiego: istnieją wprawdzie w świecie jarzyny, ale konia z rzędem temu, kto jarzynę potrafi zdefiniować. Z filozofią jest podobnie, niemal każdy filozof inaczej ją pojmuje. Stąd polowanie na jej definicję, jej naturę i tym podobne jest czystą stratą czasu, jak w przypadku owej jarzyny. Zamiast tracić czas na takie polowanie, znacznie lepiej jest zająć się wypowiedziami, w których wyrażenie „filozofia” pojawia się i starać się zobaczyć, czy dodanie do filozofii przymiotnika „światopoglądowa” nie prowadzi przypadkiem, w ramach pospolitej logiki, do sprzeczności. Krótko mówiąc, proponuję, aby nasze zagadnienie uważać za logiczne.

Jeśli tak, to warto może podkreślić, że funktory, których będziemy używali, takie jak „musi”, „może” będą wszystkie funktorami logicznymi. Warto może też przypomnieć, że rozróżnienie konieczności itp. ontologicznej i logicznej znajdujemy już u Arystotelesa, który powiada o wniosku danego sylogizmu, że jest „z konieczności konieczny”, a nawet „z konieczności możliwy”. To była by uwaga druga.

1.3. Trzecia uwaga — co rozumiemy przez „filozofię”? Odpowiedź: niemal każdy rozumie, jak powiedziano, coś innego. Ale może szukanie jakiejś wspólnej cechy wszystkich owych partykularnych filozofii nie jest całkiem beznadziejne. Nie stoi to w sprzeczności z powyżej powiedzianym o nieistnieniu definicji filozofii — bo taka cecha przysługiwałaby wprowadzić każdej filozofii, ale nie tylko filozofii. Mniemam, że cechą każdego z przytaczającej większości systemów filozofii jest racjonalność. Prawda, że, jak jeszcze będę miał sposobność powiedzieć, z tą racjonalnością nie zawsze bywało w porządku, ale mimo wszystko większość naszych myślicieli chciała robić coś racjonalnego. Naturalnie są wyjątki, i to nie tylko pojedynczy filozofowie, ale i całe szkoły. Niemniej nie jest to główny nurt europejskiej filozofii. Od Platona do Poppera wszyscy ci, co się liczą, z bardzo nielicznymi wyjątkami hołdowali rozumowi, w tym sensie, że chcieli postępować racjonalnie.

Jest w tym jednak trudność. Wielu zadawało sobie ostatnio pytanie, co mamy właściwie na myśli, gdy mówimy o racjonalności. Było wiele dyskusji na ten temat w Stanach, a słyszę, że i w Polsce zagadnienie stało się przedmiotem paru zjazdów filozoficznych. Rzecz w tym, że w świetle logiki matematycznej i jej zastosowań w naukoznawstwie sprawa jest obecnie znacznie bardziej złożona niż nią była dawniej.

Nie mogę się wdawać tutaj w tę dyskusję — ale pozwolę sobie zrobić następującą propozycję: racjonalnym jest przyjęcie zdania Z — w skrócie: zdanie Z jest racjonalne gdy 1. Z zostało stwierdzone przez bezpośrednie doświadczenie (nie tylko zmysłowe, ale np. także takie, jakiego używają fenomenologie), albo 2. Z zostało udowodnione za pomocą poprawnych reguł formalno-logicznych przy założeniu przesłanek, które są wszystkie racjonalne, albo 3. Z zostało przyjęte dla wytłumaczenia zdań racjonalnych, a to zgodnie z regułami wnioskowania redukcyjnego, uznanymi w danej dziedzinie.

Kiedy mówię więc, że filozofii przysługuje cecha racjonalności, mam na myśli, że wszystkie świadomości w niej przyjęte zdania są uważane przez filozofa za racjonalne w powyższym słowa znaczeniu. Wypada tutaj położyć nacisk na słowo „świadomości”,

jako że każdy z nas stale przyjmuje nieświadomie wiele zdań. To byłaby trzecia uwaga¹.

1.4. Uwaga czwarta — co należy rozumieć przez „światopogląd”? I temu wyrażeniu przypisuje się najróżniejsze znaczenia. Jeśli o mnie chodzi, to przez moją pierwszą uwagę jestem logicznie zobowiązany do rozumienia go w tym sensie, w jakim ono jest używane, gdy mówimy o światopoglądzie chrześcijańskim — podobnie zresztą i w takich zwrotach, jak: „światopogląd oświecenia”, „światopogląd hitlerowski” itp. Nie zamierzam tak rozumianego światopoglądu definiować, lecz przytoczę kilka jego zasadniczych cech:

1. Światopogląd nie jest naukowo, racjonalnie uzasadniony. Sądzę co prawda, że poza aktem woli, którym człowiek decyduje się na przyjęcie takiego, czy innego poglądu na świat, stoi zawsze pewne uzasadnienie — tak np. w katolicyzmie tzw. *praeambula fidei*. Jestem bowiem zdania, że człowiek zdrowy umysłowo nie potrafi uznać za prawdziwe zdania, które uważa za ważne — a takim jest zawsze przyjęty przez niego światopogląd — bez jakiegś racji, bez jakiegoś uzasadnienia rozumowego. Ale to uzasadnienie nie jest, moim zdaniem, podobne do naukowego. Krótko mówiąc (rzecz rozpracowałem w mojej *Logice religii*) sądzę, że akt przyjęcia światopoglądu poprzedza rodzaj hipotezy wyjaśniającej, porządkującej całość doświadczenia danego człowieka, i to nie tylko doświadczenia faktów, ale także wartości moralnych, estetycznych itp. Taka hipoteza nie jest intersubiektywnie sprawdzalna, między innymi dlatego, że pole doświadczenia każdego z nas jest inne. Nie jest więc w naszym rozumieniu słowa racjonalna. Światopoglądu udowodnionego w naukowym słowa znaczeniu nie ma i być nie może. To, że są jeszcze filozofowie przyjmujący taką możliwość, świadczy tylko o tym, jak bardzo filozof może być zacofany.

2. Światopogląd zawiera metajęzykowe twierdzenie, że jest bezwzględnie prawdziwym światopoglądem i jedynym, który tę cechę posiada. Relatywistyczny światopogląd wygląda na coś w rodzaju żelaznego drzewa albo okrągłego kwadratu. Jego podstawową cechą jest absolutyzm.

3. Światopogląd zawiera syntetyczny obraz rzeczywistości.

4. Światopogląd zawiera obok twierdzeń dotyczących rzeczywistości także wartościowania, zwłaszcza moralne.

¹ W dyskusji podniesiono zarzut, że przypisując filozofii racjonalność, zacieśniam ją do jednego tylko rodzaju filozofii. Tak jest istotnie. Nie zamierzam zabraniać nikomu używania rzeczownika „filozofia” w inny sposób, ale osobiście jestem zdania, że powyższy sposób mówienia o niej jest, w obliczu dzieł europejskiej filozofii, jedynie celowy.

5. Wreszcie znajdujemy w nim zazwyczaj odpowiedź na tzw. egzystencjalne pytania, np. dotyczące sensu życia, cierpienia, śmierci itp.

Z tych pięciu cech pierwsza jest dla naszych rozważań najważniejsza.

Wypadałoby jeszcze powiedzieć, co rozumiem przez „filozofia światopoglądowa”. Ale skoro to wyrażenie jest dwuznaczne, lepiej będzie odesłać tę sprawę do rozróżnień, do których teraz przechodzę.

2. ROZRÓŻNIENIA

Zamierzam przedłożyć cztery rozróżnienia, w nadziei, że Państwo nie uznają tego za przesadę: między filozofią syntetyczną i analityczną, między filozofią, jako procesem i jako systemem, między świadomym i nieświadomym przyjęciem zdań itp., wreszcie między szerokim i węższym pojęciem „światopoglądowości”.

2.1. Odróżniam więc najpierw filozofię syntetyczną od analitycznej. Zamiast definicji, przykłady: oczywiście syntetycznymi były filozofie Hegla i Comte’a — typowo analitycznymi — filozofia Hume’a i Husserla. Na tych przykładach widać, czym się one różnią — a mianowicie tym, że filozof syntetyczny buduje wielką syntezę wiedzy, ujednolicony w zasadzie obraz rzeczywistości — podczas gdy filozof analityczny ogranicza się do szczegółów i żadnej wielkiej syntezy nie tworzy.

Wypada jednak tak sformułowane rozróżnienie, jeśli wolno się tak wyrazić, odradykalizować, a mianowicie w dwojaki sposób. Po pierwsze: z tego, że dany filozof jest myślicielem syntetycznym, nie wynika, by nie uprawiał także analizy. Klasyczną ilustracją tej prawdy jest Arystoteles. Wśród filozofów analitycznych uchodzi za ich wielkiego poprzednika i za wspaniały wzór analitycznego myślenia: podczas owych sławnych dyskusji w Royaumont przed dwudziestu laty analitycy stale się na niego powoływali. A przecież *il maestro di coloro che sanno* tworzył także syntezę, wielką syntezę — jest także typowym filozofem syntetycznym. Można być syntetykiem, a przecież uprawiać analizę. Stąd, kiedy się przeciwnikom wielkich syntez zarzuca, że oni wyrzucają za burtę cały dorobek filozoficzny wielkich myślicieli, analitycy odpowiadają, że tak bynajmniej nie jest: wyrzucają wprawdzie, i to z zapalem, śmiecie, a mianowicie syntezy, ale bynajmniej nie wielki dorobek analityczny przeszłości. Nawiasem mówiąc, z tego, że będąc syntetykiem można także uprawiać analizę, nie wynika wcale zdanie odwrotne, że analityk może upra-

wiać syntezę. Bo on właśnie się jej wyrzeka. To byłoby pierwsze rozróżnienie, polegające na od-radykalizowaniu.

Drugie dotyczy znaczenia słowa „synteza”: postawa analityczna nie wyklucza oczywiście każdej syntezy — ale tylko owe wielkie, obejmujące świat systemy, w których usiłuje się niejako do jednego mianownika sprowadzić całość naszej wiedzy. Tej i tylko tej wielkiej syntezy zabrania postawa analityczna — nie pomniejszych. Takie małe syntezy są konieczne w każdej nauce, a więc i w filozofii — a analitycy ścisłej obserwancji, ci co logiki matematycznej używają, lubują się, jak wiadomo wielce w systemach aksjomatycznych, które nie tylko tworzą, ale których porządną teorię oni pierwsi udoskonaliли od czasów Arystotelesa i Euklidesa.

Teraz, na marginesie tego rozróżnienia, pewne wyznanie natury nie tyle logicznej, ile historycznej. Patrząc na to, co się w filozofii naszego wieku dzieje, widzę że niezmiernie mało w niej syntetycznej filozofii — że żyjemy, jak to pięknie powiedział Whitehead, *in an age of analysis* — w epoce analizy. Wrażenie jest takie, jak gdyby wszelkie syntetyczne filozofie należały nieodwołalnie do przeszłości, jak gdyby epoka *Summarum* była skończona raz na zawsze. Mam nie tylko takie wrażenie, ale wydaje mi się nawet, że wiem, dlaczego tak jest. Sądzę, że wielkich syntez już nie tworzymy z trzech powodów. Po pierwsze, dlatego, że przygniata nas rozmiar wiedzy. Jeśli Albert Wielki, a może nawet Comte i Wundt mogli się na scalanie wiedzy ludzkiej porywać — my aż nadto dobrze zdajemy sobie sprawę z niemożliwości tego przedsięwzięcia: wiedzy jest dziś po prostu za dużo. Po drugie, mamy dziś znacznie ostrzejsze zrozumienie wymogów logiki formalnej. Kto nie wierzy, niech porówna dowody na istnienie Boga u ś.p. O. Garrigou-Lagrange (n.b. nauczyciela między innymi obecnego papieża) z tym, co na ten sam temat napisał polski logik matematyczny ś.p. ks. Jan Salamucha. Mamy dziś całkiem inne wymogi, niż te, które uznał znakomity przedstawiciel przeszłości O. Garrigou. Po trzecie mamy dużo wyraźniejsze poczucie granic racjonalności. Tak więc, powtarzam, skończyła się epoka *Summ* i syntetycznej filozofii.

Wreszcie całkiem już na marginesie, jedna kropka nad „i”: kiedy mówię o filozofii analitycznej, mam na myśli nie tylko analizę w ścisłym słowa znaczeniu, tę która od Moore'a pochodzi, a tym mniej analizę Szkoły Oksfordzkiej, gdzie filozofowie przyczynki do słownika oksfordzkiego wyrabiają. Fakt, że jako przedstawiciela analizy przytoczyłem Husserla świadczy, że (aczkolwiek sam jestem niegodnym członkiem sekty Moore'owskiej) fenomenologię uważam tutaj za filozofię analityczną. O tym tylko dla-

tego, że pewien ognisty filozof wysłuchawszy moich wywodów wręcz zarzucił mi, że filozofię do gramatyki sprowadzam. Czego ani Moore, ani, *si parva magnis comparare licet*, ja sam, jako żywo, nie czyniliśmy.

Takie byłoby pierwsze rozróżnienie między filozofią syntetyczną a analityczną.

2.2. Drugie dotyczy filozofii jako procesu i filozofii jako systemu. Zamiast podawać definicję, wolę objaśnić to rozróżnienie przykładem, zaczerpniętym z historii fizyki. Powiadają mianowicie, że Sir Isaac Newton w dniu, w którym swoją misterną teorię utworzył, miał pospolitym (i moim zdaniem chwalebnym) Brytyjczyków zwyczajem, śniadanie, w którym obok innych prowiantów, była także *ham and eggs* — szynka z jajkami. Otóż polegając na autorytecie uczonych filologów i psychologów, twierdzę, że owa *ham and eggs* miała wpływ i to być może znaczny, na utworzenie Newtonowskiej teorii. Bez niej byłby być może nigdy jej nie sformułował, albo — co gorsze — stworzył całkiem inną teorię. Tak więc *ham and eggs* miała wpływ na ową teorię, o ile ją pojmujemy jako pewien proces *in fieri quoad exercitum*, jak mawiali scholastycy. Ale kiedy przyglądam się teorii ciężenia, jako systemowi zdań, mimo najlepszej woli nie mogę się w niej dopatrzyć najmniejszego śladu owych jajek i owej szynki: najmniejszej nawet skorupki, żadnego wpływu owego *breakfastu* nie widzę. Wpływ na teorię jako proces, to zatem coś całkiem innego, niż wpływ na tę samą teorię jako system. To jest moje rozróżnienie, dość, jak mi się wydaje, w naszej sprawie ważne.

2.3. Trzecie rozróżnienie: między świadomym a nieświadomym przyjmowaniem zdań. To rozróżnienie jest jeszcze bardziej banalne niż inne banalności, które wypowiadam — ale mimo to jest ważne. Bo jeśli się nie mylę, nie wszyscy zdajemy sobie sprawę, jak obszerna jest klasa zdań, które każdy z nas przyjmuje nieświadomie, nie zdając sobie w ogóle sprawy, że je przyjmuje. Kto wyobraża sobie, że przyjmuje tylko te zdania, o których jest świadom, że je przyjmuje, łudzi się w sposób niebezpieczny. Istnieje tylko jeden niezawodny sposób, by rozumować bez milcząco, a więc być może nieświadomie przyjętych przesłanek — jest nim formalizacja. Ale kto praktykował formalizację, wie jak ona jest trudna i jak niewiele dziedzin jest dostatecznie, że się tak wyrażę, przetrawionych, by ich formalizacja była w ogóle do pomyślenia. Większość filozoficznych zagadnień tego stopnia dojrzałości nie osiągnęła. Stąd mamy w filozofii do czynienia z wielką ilością zdań nieświadomie przyjętych.

2.4. Wreszcie rozróżnienie czwarte: rozróżniam filozofię

światopoglądową w szerokim i węższym słowa znaczeniu. A mianowicie nazywam daną filozofią x „światopoglądową w szerokim znaczeniu”, kiedy istnieje przynajmniej jedno y takie, iż 1. jest składnikiem x -a, 2. składnikiem jakiegoś światopoglądu i 3. zostało włączone do x -a tylko dlatego, że jest składnikiem owego światopoglądu. Takie y nie musi być zdaniem — może być np. pojęciem, lub pytaniem. Natomiast „światopoglądową w węższym słowa znaczeniu” nazywam filozofię x dokładnie wtedy, gdy y jest twierdzeniem w x -sie i owo y jest zdaniem.

3. TWIERDZENIA

Po tym długim wędrowaniu wstępnym — bo i nasze rozróżnienia są rozważaniami wstępnymi — możemy przystąpić do właściwego zadania banalizacyjnego, a mianowicie do twierdzeń dotyczących możliwości filozofii światopoglądowej. Istnieją dwie zasadnicze możliwości — filozofia albo może, albo nie może być światopoglądową. Ale skoro poczyniliśmy cztery rozróżnienia, mamy w zasadzie $2^4 = 16$ różnych pytań (a nie tylko dwa, jak zdaje się zakładać większość autorów piszących o filozofii chrześcijańskiej). Sądzę jednak, że uda się niektóre spośród nich skomasować, tak, że będę mógł ograniczyć się do trzech twierdzeń banalizacyjnych. Do tych trzech chciałbym jednak dodać dwa dalsze, oparte na doświadczeniu historycznym. Razem będzie więc twierdzeń pięć.

3.1. Twierdzenie pierwsze: Każda filozofia może być nieświadomie światopoglądowa. Powiadam, że każda filozofia, zarówno syntetyczna, jak analityczna, jako proces i jako system itd., może być nieświadomie światopoglądowa — to jest stać pod wpływem światopoglądu danego filozofa.

Uzasadnienie tego twierdzenia jest najzupełniej banalne. Przypominam, że mówiąc o możliwości, mamy na myśli możliwość logiczną: jest możliwe, że A jest B i C wtedy i tylko wtedy, gdy między twierdzeniami „ A jest B ” i „ A jest C ” nie ma sprzeczności. Otóż takiej sprzeczności nie ma między twierdzeniami „Izydor uprawia filozofię” i „Izydor stoi nieświadomie pod wpływem swojego światopoglądu”, a nawet „Izydor nieświadomie uznaje nieracjonalne zdania zaczerpnięte ze swego światopoglądu”. Bo przecież nasza definicja filozofii wyklucza tylko świadome przyjmowanie takich zdań. A więc sprzeczności nie ma, czyli: światopoglądowa filozofia jest możliwa („Izydora” używam tytułem protestu przeciw poniewieraniu „Sokratesa” na wszystkich czarnych tablicach dziejów, od Arystotelesa do Tarskiego).

Ze nieświadomie światopoglądowa filozofia jest możliwa wynika

także z tego, że ona tak często jest nieświadomie światopoglądowa: ale o tym w twierdzeniu czwartym.

3.2. Twierdzenie drugie: Żadna filozofia nie może być świadomie światopoglądowa w węższym słowa znaczeniu.

Dotyczy to zarówno filozofii syntetycznej, jak i analitycznej — a uzasadnienie twierdzenia jest znowu banalne. Bo według powiedzianego na temat filozofii, jej system nie może zawierać zdań nieracjonalnych świadomie przyjętych. Otóż filozofia światopoglądowa w węższym słowa znaczeniu takie właśnie zdania zawiera — bo zawiera zdania przyjęte tylko dlatego, że są twierdzeniami światopoglądu filozofa. Zachodzi zatem sprzeczność, czyli że takiej filozofii być nie może.

3.3. Twierdzenie trzecie: Każda filozofia może być świadomie światopoglądowa w szerokim słowa znaczeniu. Mamy tu położenie odwrotne do wymienionego w drugim twierdzeniu: żadna filozofia nie może być świadomie światopoglądowa w węższym słowa znaczeniu, ale każda może nią być w szerokim znaczeniu.

Twierdzenie można udowodnić w następujący sposób. W naszym twierdzeniu, że w filozofii nie ma zdań nieracjonalnie przyjętych, mowa jest o zdaniach, a nie o składnikach systemu np. o zagadnieniach. Nie ma więc sprzeczności między tym, że Izydor uprawia filozofię, a tym, że świadomie przyjmuje ze swojego poglądu na świat pewne zagadnienia — tak długo, jak długo nie czerpie z niego zdań. A więc między filozofią, także jako systemem, a świadomym przejęciem zagadnień ze światopoglądu, nie ma sprzeczności. Otóż przez takie przejęcie filozofia staje się świadomie światopoglądowa w szerokim słowa znaczeniu. A więc tak pojęta filozofia światopoglądowa jest możliwa.

Do przyjęcia tego twierdzenia prowadzi także zastanowienie się nad rolą nauk pomocniczych. Niektóre z nich są szeroko rozbudowanymi, autonomicznymi dyscyplinami, ale mimo to mogą odgrywać rolę nauk pomocniczych względem innych nauk. Klasycznym przykładem jest tutaj matematyka w jej stosunku do fizyki. Gdy taki stosunek zaistnieje, zdarzyć się może i rzeczywiście zdarza się, że fizyka stawia matematyce zagadnienia, a matematyka, stosuje się do jej życzeń starając się owe zagadnienia rozwiązać. Gdy to czyni nie wprowadza bynajmniej twierdzeń fizykalnych do swojego systemu — ale nie mniej ulega wpływowi fizyki o tyle, że przyjmuje z niej zagadnienia. Wydaje się, że położenie jest podobne, gdy chodzi o stosunek światopoglądu do filozofii. Może doskonale się zdarzyć, że ze stanowiska światopoglądu potrzeba opracowania zagadnień czysto filozoficznych, ale na które filozof

byłby może nie zwrócił uwagi, gdyby nie był wyznawcą danego światopoglądu. Wtedy filozofia jako proces jest świadomie światopoglądowa, przy czym żadna sprzeczność nie występuje.

Powyższe trzy twierdzenia stanowią zapowiedzianą na wstępie banalizację naszego zagadnienia. Podobnie, jak w wielu innych zagadnieniach filozoficznych, gdy znaczenie użytych wyrażen zostało jako tako określone, rzekomo głęboki problem jawi się jako zagadnienie dość prostej logiki klas — sprawa została zbanalizowana. Bo ujawnienie, że ona należy do dziedziny logiki jest zawsze jej banalizacją. Logika jest nauką, z której można dowiedzieć się, że jeśli deszcz pada, to pada, a także, że albo pada, albo nie pada — czyli samych banalności. Inna rzecz, że z tych trywialnych twierdzeń wyrosła cała nasza informatyka. Tak wielkich ambicji niniejszy, skromny przyczynek nie ma. Gdyby jednak mógł pomóc w rozwianiu iluzji i rozgromieniu mitów, jego zadanie byłoby spełnione.

Do owych trzech twierdzeń „banalizacyjnych” wypada dodać jeszcze dwa dalsze, które będą już nie logiczne, ale doświadczalne. Jako takie, nie dadzą się udowodnić dedukcyjnie i wypada je uzasadniać metodą redukcyjną, zwyczajną w naukach przyrodniczych. Wskutek tego są one mniej pewne, ale też mniej banalne, niż nasze trzy pierwsze twierdzenia logiczne.

3.4. Twierdzenie czwarte: Każda filozofia jako proces jest nieświadomie światopoglądowa, przynajmniej w szerokim słowa znaczeniu. Twierdzenie pierwsze mówiło, że każda filozofia w ogóle (także jako system) może być światopoglądowa: twierdzenie czwarte powiada, że filozofia jako proces rzeczywiście jest światopoglądowa, przynajmniej w tym znaczeniu, że filozof przejmuje w toku swoich rozważań pewne pojęcia, zagadnienia itp. ze swojego światopoglądu, ale nie wykluczając, że bierze z niego także zdania.

Jak powiedziano, tego twierdzenia nie da się udowodnić *a priori* i jego uzasadnienie musi być redukcyjne. Ale na jego poparcie można przytoczyć ogromną ilość faktów historycznych — samo dzieło Etienne Gilsona wystarczyłoby, aby dać naszemu twierdzeniu redukcyjną podstawę bodaj lepszą niż ta, jaką posiada większość podobnych zdań dotyczących dziejów myśli.

Skądinąd do tego samego wniosku prowadzi bodaj zastanowienie się nad jednością psychiki ludzkiej i nad faktem, że każdy filozof bez wyjątku podlega w dużej mierze wpływom swojego otoczenia i przyjętej przez niego postawy, a więc i światopoglądu.

3.5. Twierdzenie piąte: Każda filozofia syntetyczna jest, jako system nieświadomie światopoglądowa w węższym słowa znaczeniu. Przypominam, że fi-

lozofia jest uporządkowanym zbiorem zdań i że jest światopoglądowa w węższym słowa znaczeniu, gdy zawiera zdania, tylko dlatego przyjęte, że należą do światopoglądu danego filozofa. Twierdzenie mówi zatem, że każda syntetyczna filozofia takie właśnie zdania, i to jako system, zawiera.

I to twierdzenie, choć nie da się udowodnić dedukcyjnie, posiada bardzo obszerne uzasadnienie redukcyjne w faktach historycznych. Przytoczmy tylko jeden uderzający przykład: bodaj większość syntetycznych filozofii zawiera, od czasów św. Augustyna, twierdzenie, że czasu nie należy pojmować w sposób kołowy, jak to czynili Grecy, ale linearnie. Otóż twierdzenie to nie da się, o ile wiadomo, udowodnić ani nawet uzasadnić redukcyjnie — jest założeniem przejętym od św. Augustyna, który je sformułował, bo takiego czasu potrzebował jako teolog chrześcijański (Wcielenie jest dla chrześcijaństwa wydarzeniem jednorazowym, nie powtarzającym się, a więc chrześcijanin nie może pojmować czasu kołowo). Taki Hegel np. oburzyłby się zapewne, gdyby mu powiedziano, że jedno z podstawowych założeń jego wielkiej syntezy pochodzi ze światopoglądu chrześcijańskiego — ale tak chyba jest.

Inny przykład, to twierdzenie, że istnieje Absolut. Jest ono bodaj najbardziej popularnym twierdzeniem wśród filozofów syntetycznych. A przecież dowód tego twierdzenia, choć możliwy, jest bardzo trudny — i wydaje się rzeczą oczywistą, że ono pochodzi ze światopoglądu. Zdaniem Whiteheada — Arystoteles był nawet ostatnim wielkim metafizykiem, który myślał o Bogu w sposób niezależny od religii, tj. od światopoglądu.

Mniejsza z tym. Rzecz główna, że dzieje filozofii pokazują nam długi szereg syntetycznych filozofów, którzy byli w istocie prostymi wytwórcami światopoglądów. Dokładniej mówiąc, byli albo producentami *Ersatzów* panującej religii, albo jej apologetami. Co powiedzieć np. o owych filozofach Oświecenia. Ten sam Whitehead ładnie o nich pisał: „*les philosophes were not philosophers*”. Zapałem godnym lepszej sprawy głosili, że rozumem jest to tylko, co wychodzi z warsztatu nauk przyrodniczych. Dziś takie stanowisko mogłoby się wydawać śmieszne, gdyby tyle krwi ludzkiej nie przelano z powodu owej rzekomej filozofii. Mówię rzekomej, bo chodziło oczywiście o światopogląd, ze wszystkimi cechami światopoglądu: brak racjonalnego uzasadnienia, absolutyzm, synteza, wartościowanie, odpowiedź na pytanie egzystencjalne.

A *les philosophes* nie byli pod tym względem odosobnieni. Z bardzo nielicznymi wyjątkami (takimi są np. autentyczni tomiści) nasi filozofowie syntetyczni byli właściwie propagandystami światopoglądów. Czyż Marek Aureliusz nie powiedział kiedyś: — filo-

zof jest rodzajem kapłana i sługi Bogów? W Niemczech zwłaszcza, gdzie profesor nieraz zajął miejsce biskupa i pontyfikował, pomieszanie tych dwóch dziedzin było często radykalne.

Wolno może wyrazić nadzieję, że z rozpowszechnieniem filozofii analitycznej będziemy mieli mniej takich nieporozumień².

4. ZADANIA

Wreszcie pytanie: co filozof, przyznający się do jakiegoś światopoglądu może i powinien zrobić w stosunku do niego? Pytanie jest dla każdego ważne, bo, jak się zdaje, każdy z nas ma jakiś światopogląd mniej lub więcej jasno sformułowany — a jeśli ma, to poczuwa się do obowiązku wobec niego. Jakie mogą być w tym zakresie obowiązki filozofa?

Na to pytanie będę się starał odpowiedzieć w trzech krokach, odpowiadających, jeśli się nie mylę, trzem okresom w dziejach naszej problematyki: przed-tomistycznemu, tomistycznemu i współczesnemu.

4.1. Krok pierwszy: przed Tomaszem z Akwinu filozofowie uważali za swój obowiązek udowodnić — i to zazwyczaj w ścisłym, arystotelesowskim słowa znaczeniu — prawdziwość wyznawanego przez nich światopoglądu, względnie jego poszczególnych twierdzeń. Dotyczy to nie tylko przed-tomistycznej myśli chrześcijańskiej, ale przede wszystkim neoplatonizmu. (Arystoteles zajmuje wyjątkowe stanowisko, jako że u niego brak zarówno zagadnień

² Oto zestawienie naszych 16 zagadnień i odnoszących się do nich twierdzeń:

filozofia	filoz. świat.		twierdzenia						
synte- tyczna	{	jako proces	{	świad.	{	szerokim	3		
			{	nieświad.	{	wąskim	2		
		{	jako system	{	świad.	{	szerokim	1	4
				{	nieświad.	{	wąskim	1	
	{		jako proces	{	świad.	{	szerokim	3	
				{	nieświad.	{	wąskim	2	
anali- tyczna		{	jako system	{	świad.	{	szerokim	1	5
				{	nieświad.	{	wąskim	1	
	{		jako proces	{	świad.	{	szerokim	3	
				{	nieświad.	{	wąskim	2	
		{	jako system	{	świad.	{	szerokim	1	4
				{	nieświad.	{	wąskim	1	
{	jako proces		{	świad.	{	szerokim	3		
			{	nieświad.	{	wąskim	2		
	{	jako system	{	świad.	{	szerokim	1	3	
			{	nieświad.	{	wąskim	1		

egzystencjalnych, jak i jakiegokolwiek zainteresowania sprawami religijnymi).

Chodzi o najzupełniejsze nieporozumienie. Św. Tomasz z Akwiny wykazał to raz na zawsze: światopogląd nie da się racjonalnie udowodnić. Z takim pojmowaniem zadań filozofa względem światopoglądu trzeba by naprawdę raz skończyć. Na przykład trzeba by raz wreszcie zrozumieć, że zadaniem filozofa-chrześcijanina nie jest dowodzić istnienia Boga, jako że chodzi o prawdę wiary, która żadnego dowodu nie potrzebuje.

Warto jednak podkreślić, że przed-tomistyczne pojmowanie roli filozofii jest ciągle rozpowszechnione w masach.

4.2. Krok drugi: Według św. Tomasza filozof przyznający się do wiary tj. do pewnego światopoglądu, ma rozliczne zadania w stosunku do niego. Z nich następujące wydają się nie do przyjęcia dzisiaj:

1. Po pierwsze — Tomasz mniemał, że zadaniem filozofii jest udowodnienie tego, co bodaj później nazwano *preambula fidei*, to jest owego czynnika rozumowego, który, jak powiedziałem omawiając cechy światopoglądu, z konieczności poprzedza przyjęcie światopoglądu. Ale, jak wspomniałem w tym samym miejscu, ten czynnik nie jest w opisanym tutaj znaczeniu słowa racjonalny, bo nie chodzi o rozumowanie intersubiektywnie sprawdzalne. Stąd to pierwsze zadanie, nie może być spełnione przez filozofa.

2. Poza tym św. Tomasz, który nie uważał się za filozofa, ale za teologa (szczegół, o którym łatwo się zapomina) chciał, by filozofia dostarczała teologii swojej syntezy, którą teologia włącza do swojej własnej obszerniejszej. O ile go dobrze rozumiem, to jest nawet u niego najważniejsze zadanie filozofii w stosunku do światopoglądu. Nawiasem mówiąc, ci, co sobie wyobrażają, że tym zadaniem jest u Tomasza obrona wiary, niczego nie zrozumieli. My dzisiaj tego obowiązku spełnić nie możemy, po prostu dlatego, że nie wierzymy w możliwość ogólnej syntezy filozoficznej. Możemy dostarczyć światopoglądowych syntez częściowych — ale to jest bodaj inna funkcja, o której poniżej.

Wydaje mi się więc, że tych dwóch funkcji współczesny filozof w stosunku do swojego światopoglądu pełnić nie może: ani dowodzić *preambula fidei*, ani dostarczyć syntezy.

Jeśli się nie mylę jednak, takie pojmowanie zadań filozofa jest jeszcze bardzo rozpowszechnione wśród teologów, względnie ideologów wielu światopoglądów.

4.3. Krok trzeci: Jaka więc pozostaje rola filozofa względem jego światopoglądu? Powiedziałbym, że pozostają dwie funkcje, obydwie wyraźnie opisane przez Tomasza, i dziś najzupełniej wykonalne: funkcja nauki pomocniczej i funkcja destrukcyjna.

1. Filozofia jest u Tomasza *ancilla teologiae* — służebnicą teologii. To powiedzenie wywoływało niemałą irytację wielu filozofów, zwłaszcza tych pontyfikujących Niemców: bo ich filozofia była przecież sama światopoglądem. Ale ze spokojnego, naukowego stanowiska nie bardzo widać, dlaczego specjalista jednej dyscypliny miał się gniewać na specjalistę innej, gdy ten ostatni używa jego nauki jako pomocniczej w swoich studiach. Bo rzeczownik *ancilla* przełożony na trzeźwy i prosty język, znaczy nic innego jak „nauka pomocnicza”. Tak matematyka jest nauką pomocniczą fizyki i nie bardzo rozumiem, w jakiej mierze mogłoby to szkodzić autonomii i godności tej wspaniałej wiedzy. Skąd więc to oburzenie? Jak powiedziałem, chyba z pomieszania filozofii ze światopoglądem, którym ona nie jest, ale któremu może — jako dyscyplina pomocnicza — służyć.

Jak dalece to jest możliwe, niech świadczy następujący przykład: J. L. Austina *How to do things with words* zawiera bardzo pięknie sformułowaną teorię filozoficzną do użytku teologii sakramentalnej — a filozofia ta została sformułowana przez myśliciela, który prawdopodobnie nawet o istnieniu takiej teologii nie słyszał — co dowodzi, jak dalece czysta filozofia może odegrać pewną rolę wobec teologii i tym samym, pośrednio, wobec światopoglądu.

2. Filozofia może poza tym pełnić — co prawda nie funkcję apologetyczną (bo apologetykę można uprawiać, tylko ze stanowiska światopoglądu, którego się chce bronić), ale tę, którą scholastycy nazywali funkcją *removens prohibens*, a mianowicie funkcję rozbijania zabobonów stojących na drodze światopoglądu. Wiedziana z tego stanowiska, filozofia ma zadanie demoniczne: niszczenia głupstw i przesądów.

Trudność stanowi tutaj oczywiście określenie, czym jest zabobon. Ze stanowiska światopoglądu za zabobon musi być uważane wszystko, co nie jest z nim zgodne. Wspaniałym przykładem takiego rozumienia słowa była postawa filozofów Oświecenia, dla których np. każda religia była zabobonem, bo była sprzeczna z ich własnym światopoglądem. Ale filozof współczesny takiej postawy zajmować nie może, jako że jest świadom różnicy między filozofią, którą uprawia, a światopoglądem, jaki wyznaje.

Są jednak zabobony, że tak powiem, filozoficzne, które są zabobonami, niezależnie od przyjętego światopoglądu. O nie tutaj chodzi i ich destrukcja jest jednym z zadań filozofii wobec światopoglądu. Wydaje mi się, że to zadanie spełnił bardzo pięknie Karol Jaspers, w jednej ze swoich najlepszych książek *Vernunft und Unvernunft*, którego treścią jest destrukcja dwóch takich właśnie zabobonów.

Ale filozofia może spełnić to zadanie, tylko pod warunkiem, że pozostanie sobą, to jest, że jako system będzie wolna od świadomie przyjętych wpływów światopoglądu. Bo tylko pod tym warunkiem jej niszcząca akcja będzie wiarygodna i skuteczna.

A jeśli tak jest, zbanalizowanie rzekomo głębokiego zagadnienia filozofii światopoglądowej, którego próbę tutaj podjęto, jest może także przyczynkiem do obalenia zabobonów i otwarcia drogi dla rozumnego światopoglądu.

Innocenty Maria Bocheński OP

Odczyt wygłoszony w Sachaen (Liechtenstein) dnia 8 września 1984 roku na sympozjum pt. *Dzisiejsze zadania filozofii chrześcijańskiej*. Od ś.p. Wincentego Lutosławskiego nauczyłem się, że tylko oeski przychodzi na zebrania filozoficzne z gotowymi tekstami. Nie chcąc być uważanym za oeska, miałem pod ręką tylko schemat i, naturalnie formalizację dowodów. Mówiłem po niemiecku. Zaraz po powrocie z Schaen zredagowałem najpierw tekst polski. Używana przeze mnie metoda ma tę zaletę czy wadę, że to, co ukazuje się w druku, różni się nieraz od tekstu wygłoszonego, jako że autor skorzystał z uwag słuchaczy a także sam dodał nowe myśli.

I.M.B.

Jan Adamski [----] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

MACIEJ ZIĘBA OP

KŁOPOTY Z ŚWIATOPOGLĄDEM NAUKOWYM

I. TO PARA GORĄCA WPRAWIŁA JĄ W RUCH...

Nie stworzono dotąd adekwatnego modelu ludzkiej kultury. Pomimo wielu wysiłków jest to zapewne niewykonalne zadanie. Sfera kultury wypełniająca szczelnie zamieszkałe przez człowieka części globu jest w stanie stałego napięcia, z dużą bezwładnością, lecz tym większą siłą przemieniając duchową rzeźbę naszej planety. Dopiero *ex post* można skojarzyć usychanie żyznych dotąd obszarów z niedocenianymi tąpnięciami głęboko pod ziemią, tylko z perspektywy czasu można ocenić skutki gwałtownych erupcji oraz rozmiary masywów, które — powoli rosnąc — piętrzyły się przez tysiąclecia, po czym jakby na chwilę zamaryły, tylko po to, by erozja zaczęła zdejmować z nich milimetr po milimetrze.

Nie można wytropić wszelkich zależności między ekonomią i sztuką, nie da się ustalić wszystkich związków między charakterem narodowych eposów i zachowaniem wobec cudzoziemców, uprawianą w szkołach filozofią a postawami młodzieży. Historia poucza czasami, że hordy nieprzyjaciół zwiastujące wschodnim rubieżom upadek mogą przynieść renesans zachodowi, tuzin łagodnych prowincjonalnych prostaków przybliżyć rozpad imperium, a pojedynczy mieszkaniec wyspy, któremu — mimo, że nie był ani władcą, ani politykiem lub artystą — napisali na nagrobku współcześni: „niech sobie śmiertelni gratulują, że coś tak wielkiego zaistniało”, wytyczyć kierunek duchowego rozwoju ludzkości na parę następnych stuleci.

Zatrzymajmy się przez chwilę na wyspie, ojczyźnie autora *Philosophiae naturalis principia mathematica*, który swym dziełem rozpoczął nową epokę w tak długiej jak długie są dzieje człowieka, historii poznawania wszechświata.

W newtonowskim przewrocie szło bowiem o coś znacznie więcej niż o samo przyrodzownawstwo, niż tylko o samą naukę, chociaż przed dwoma stuleciami wiedziało o tym zaledwie parę osób. Był wśród nich wizjonerski krajan Izaaka Newtona, William Blake, był też genialny Johann Wolfgang Goethe z niezwykłą przenikliwością piszący w liście do Zeltera: „...największym złem nowszej fizyki jest, że oddzielono niejako eksperymenty od człowieka

i, że się jeno po wskazaniach sztucznych instrumentów chce naturę rozpoznawać, a nawet wyznaczać wedle nich granice i dowieść tego, co zdolna jest ona zdziałać. Podobnie jest z obliczaniem. Niejedno jest prawdziwe, co się obliczyć nie da, i bardzo wiele z tego, co się rozstrzygającymu eksperymentowi nie zechce poddać"¹.

Mało kto słuchał jeremiad Blake'a czy Goethego. Współcześni nie rozumieli zagrożenia. O przestrobach zapomniano zupełnie, gdy newtonowską teorię uzupełniła tryumfalnie praktyka.

Nie można przecenić przełomu jaki w świadomości Europejczyków spowodował wynalazek dokonany w niewielkim Soho w pobliżu Birmingham. Konstrukcja silnika parowego przez słynnego Jamesa Watta oraz pomoc jego mniej znanego współnika Boultona, którego wielką zasługą — to również symptom nowych czasów — było umiejętne ulokowanie pieniędzy, rozpoczęły ekspansję techniki. Oszłamiające sukcesy nauki stosowanej — do techniki dołączyła z czasem medycyna — szybko nauczyły szeroką publiczność podziwu oraz bezgranicznego zaufania do nauki, zaś u sporej części filozofów wyrobiły pogardę dla wszystkiego co „nienaukowe”.

Tak więc w przeciągu stulecia *good old England* była świadkiem dwóch wielkich rewolucji dokonanych w zaciszu pracowni. I jeżeli by trzeba jednym obrazem opisać następującą po nich cywilizację, jej symbolem mogłaby być tuwimowska lokomotywa: „to para gorąca wprawiała ją w ruch”.

„Najpierw — powoli — jak żółw — ociężała
ruszyła — maszyna — po szynach — ospale...
i biegu przyspiesza, i gna coraz prędzej...”



Jak się rzekło, nie można stworzyć adekwatnego modelu ludzkiej kultury.

Być może początkiem nowożytnej epoki był już rok 1277, w którym broniący ortodoksji Stefan Tempier potępił szereg tez filozoficznych (wśród nich i część poglądów św. Tomasza) kończąc erę symbiozy filozofii z teologią.

Nie można dowieść, na ile torował w ten sposób drogę nominalizmowi. Nie sposób też ustalić ile z ockhamowskiej epistemologii zaczerpnął Kartezjusz, na ile traktaty geograficzne Piotra z Ailly, inspirując Kolumba i Amerigo Vespucciego, przyczyniły się do

¹ Za: W. Heisenberg. *Ponad granicami*, Warszawa 1979, s. 221.

kształtowania eksploratorskiej i ekspansywnej postawy wobec świata. Pewne jest, że Buridan w swej teorii impetu z ogromną precyzją antycypował mechanikę Newtona, a dzieła Mikołaja z Autricourt, o 400 lat wyprzedzającego Hume'a oraz Berkeley'a w krytyce przyczynowości i substancji, należały do szkolnego kursu Johna Locke'a.

We wszystkim jest część wszystkiego — powtórzmy za Anaksagorasem.

Jeżeli w samym ogrodzie nauk istnieje tak wielkie pomieszanie materii, to jak rozwikłać wzajemne powiązania nauki z religią, polityką, ekonomią i sztuką?

Ale wielość wzajemnych oddziaływań, nieoczekiwane meandry historii, czerpanie z tradycji często w sposób przypadkowy i fragmentaryczny, niepostrzeżone — w ferworze polemiki — przyjmowanie pozycji przeciwnika, nie przemieniają dziejów kultury w biblijne *tohu wabohu*, uniemożliwiają jedynie jednoznaczność rozstrzygnięć i odpowiedzi.

Niełatwo jest zatem pokazać, ale mniemać należy, że *Człowiek — maszyna* La Mettrie'ego lub Feuerbachowe: *der Mensch ist was er isst* wiodły do psychologii Skinnera — w teorii, a koestlerowskiego Gletkina — w praktyce, natomiast przemyslenia Locke'a, Hume'a czy Condorceta do religii Augusta Comte'a i radykalizmu Koła Wiedeńskiego, zaś oba te nurty wyprowadzały podstarzałego, dwutysiącletniego hegemonia — metafizykę — na śmietnik historii.



Zadziwiające jak szybko szerzył się kult rozumu i wiara w omnipotencję nauki. Było to możliwe z dwóch powodów: po pierwsze, poglądy scjentyistyczne (mianem tym będę określał ideologię zawartą nie tylko w scjentyzmie Pearsona, lecz także empiryzmie, pozytywizmie, empiriokrytycyzmie, pozytywizmie logicznym oraz im pokrewnych kierunkach) znakomicie zastępowały religię rozwiązując lub uchylając jako nieistotne wszelkie egzystencjalne problemy człowieka, dając mu przy tym spójną wizję wszechświata i oferując autonomię oraz niczym nieskrępowaną wolność; po drugie, olśniewające sukcesy praktycznych zastosowań nauki: maszyna parowa, kolej żelazna, szczepionki, telegraf bez drutu, żarówka, promienie X, aeroplan, — namacalnie, w codziennym doświadczeniu potwierdzały wyznawcom wszechpotężny charakter nowej wiary.

Po modnych, lecz tylko wśród elit, próbach geometryzacji nauki w wieku XVII dwa następne stulecia fascynowały się próbami

mechanicyzowania świata. „Ostatecznym celem całego przyrodoznawstwa jest pochłonięcie go przez mechanikę”² — pisał Helmholtz. Uzupełnijmy od siebie to, co dodawał w myśli każdy czytelnik Helmholtza: zaś ostatecznym celem całej kultury ludzkiej jest pochłonięcie jej przez przyrodoznawstwo.

Wszyscy musieli się liczyć z wymogami fizyki, a także naśladować jej wzory: filozofowie i psychologowie, historycy i ekonomiści, przedstawiciele sztuk pięknych, nauczyciele i księża. Scjentyzm wkraczał pod strzechy.

Omnipotencja — jak to bywa zazwyczaj — prowadziła do totalizmu.

Tymczasem Wiek Elektryczności, który był spadkobiercą Wiek Pary, z triumfem przechodził w Wiek Atomu.



Na uroki scjentyzmu jako klucza do tajemnic wszechrzeczy najmniej byli wrażliwi ci, którzy jako czołowi reprezentanci nauki uważani byli za jego apostołów. Zarówno najwybitniejszy przedstawiciel Wiek Elektryczności — J. C. Maxwell, jak i jeden z głównych architektów Wiek Atomu Erwin Schrödinger nie taili swego sceptycyzmu. Pierwszy z nich pisał do przyjaciela: „Bądź maszyną jeśli chcesz być maszyną. Nie dostrzegaj nic w świecie tylko zjawiska; lub też chciej być człowiekiem, który czuje, że jego życie jest związane z innymi istnieniami, że otrzymuje od nich zdolność i siłę, czy w życiu, czy w śmierci”³. Natomiast twórca mechaniki kwantowej tak zwracał się do swych czytelników: „Drogi czytelniku lub — jeszcze lepiej — droga czytelniczko: Przypomnij sobie jasne, promienne, pełne radości oczy Twego dziecka... Niech potem fizycy powiedzą Ci, że w obiektywnej rzeczywistości nic nie emanuje z tych oczu... W »rzeczywistości«. Co za straszna rzeczywistość. Wydaje się, że zaginęło w niej coś ważnego”⁴.

Tego rodzaju głosy miały jednak nikły rezonans i bezgłośnie niknęły w powodzi pewnych siebie oświadczeń zwolenników nowego ładu oraz ich pełnych buty manifestów. „Czciociele niezawodnych metod poznawczych przedstawiali na ogół swe propozycje jako rozwiązania przełomowe i niekwestionowalne, zaś w porównaniu z tonem ich sformułowań ton dekretu o nieomyślności

² Za: Cz. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze świata atomowego*, Warszawa 1984, s. 292.

³ Za: M. Heller, J. Zyciński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980 s. 61.

⁴ J.w., s. 30.

papieskiej wydanego w 1870, wydawał się bezbarwny i niepewny”⁵.

Sarkazm autora tych słów, ks. Życińskiego, jest w pełni uzasadniony.

Umiłowanie nauki było na tyle głębokie, że prawie nie zależało od faktów. Tylko temu można przypisać uroczo naiwne stwierdzenie Voltaire’a: „Epikur i Lukrecjusz podziwiali atomy i próżnię, Gassendi poprawiał tę koncepcję, a Newton ją udowodnił”⁶.

Na marginesie, pomijając już nawet merytoryczną wartość tej opinii warto choć zilustrować, jak bardzo zmienił się sposób mówienia i myślenia o roli koncepcji w fizyce współczesnej. Oto bowiem wybitny fizyk i kosmolog, twórca teorii ewolucji gwiazd A. S. Eddington, komentując słynne doświadczenie Rutherforda, a więc wypowiadając się na podobny temat co Voltaire, stwierdził: „Ponieważ większość ludzi ma prawdopodobnie wrażenie, iż Rutherford odkrył jądro atomowe, jestem rzecznikiem poglądu, że on je zrobił”⁷.

Podobnie jak u Francois-Marie Arouet, wyłącznie głębią przywiązania do swoich koncepcji można tłumaczyć poniższe słowa jednego z twórców pozytywizmu logicznego, matematyka i fizyka Rudolfa Carnapa: „Określona wartość wielkości fizycznej w każdym konkretnym przypadku jest niezależna nie tylko od poszczególnego pola obserwacji, lecz również od obserwatora... Fizycy wierzą, że indywidualni obserwatorzy mogą w zasadzie osiągnąć zgodność do dowolnego stopnia dostępnej dokładności. Jeżeli zaś w praktyce zgodność taka nie występuje, to jej przyczyną są wyłącznie trudności techniczne...”⁸.

Zdań tych nie można tłumaczyć ignorancją Carnapa. Dla laika, jako że ich stwierdzenia są zgodne ze zdrowym rozsądkiem, brzmią one dosyć niewinnie, a nawet przekonująco. Jest to jednak po części „zasługa” intelektualistów powierzających papierowi swe myśli z równą Carnapowi niefrasobliwością. Słowa te napisał bowiem w 1934 r., w siedem lat po sformułowaniu przez Heisenberga zasady nieoznaczoności i w dwa lata po przyznaniu mu za jej odkrycie nagrody Nobla. Zasada ta jest jednym z kamieni węgielnych fizyki kwantowej. Niesie też doniosłe konsekwencje fi-

⁵ J. Życiński, *Posłowie do książki: I. Barbour, Mity, Modele, Paradygmaty*, 1984, s. 237.

⁶ Za: M. Heller, J. Życiński, op. cit., s. 37.

⁷ Za: Cz. Białobrzeski, op. cit., s. 299.

⁸ Za: J. Życiński, op. cit., s. 239.

lozoficzne. Gdybym musiał w jak największym skrócie przedstawić jej treść, to proponuję na początku każdego zdania w przytoczonej wyżej wypowiedzi Carnapa dopisać: „nieprawda, że...”.

Czy można filozofów, myślicieli, naukowców rozgrzeszać pełnym wyrozumiałości stwierdzeniem, że miłość niekiedy bywa ślepa?

Zrekapitułujmy: atrakcyjność scjentyistycznej religii oferującej przeobóstwienie człowieka już tu na Ziemi i to nie stawiając mu żadnych etycznych wymagań, wielkie, odczuwalne na każdym kroku korzyści jakie przyniosła cywilizacji nauka stosowana, oraz gorliwość i nieliczący się z faktami bezkrytycyzm jej wyznawców spowodowały, że — biorąc niewielką poprawkę na to, iż prestiż nauki w ostatnim trzydziestoleciu jednak osłabł — H. Reichenbach mógł w latach pięćdziesiątych sformułować diagnozę: „Wiara, że nauka ma odpowiedzieć na każde pytanie, że gdy potrzebuje się jakiejś pomocy technicznej, gdy się jest chorym, lub przeżywa się jakieś problemy natury psychologicznej wystarczy zwrócić się do naukowca, a otrzyma się odpowiedź — jest tak rozpowszechniona, że nauka przyjęła funkcję dostarczania poczucia bezpieczeństwa. Wiara w naukę zastąpiła w znacznej mierze wiarę w Boga”⁹.

* * *

Odwiecznymi przeciwnikami scjentyzmu byli wszyscy, do których „wiara i czucie” przemawiała silniej lub przynajmniej równie silnie jak „szkiełko mędrca”. Atakowali oni metodę naukową za zredukowanie człowieka do ściśle racjonalnego wymiaru oraz zubożenie rzeczywistości, postrzeganej wyłącznie w sposób analityczny i kwantytatywny.

Cytowaliśmy już wcześniej ostrzeżenia Goethego, dobrym przykładem tego typu krytyki jest również relacja Tuiavii z Tivaëa, który odwiedzwszy w latach dwudziestych Europę złożył później swym współplemioncom z Wysp Samoa obszernie sprawozdanie z podróży. Przytoczmy choć fragment tej relacji:

„Biały chwyta na przykład skolopendrę. Nabija ją na cienką igłę. Potem wrywa jej jedną nogę. Chce wiedzieć jak wygląda noga bez ciała i ciało bez nogi. Teraz Biały nadziewa nogę na drucik cienki jak włos i kładzie ją pod szkłem, po czym patrzy na to wszystko przez czarną rurę zaostarzającą wzrok. Silne oko Białego przenika wszystko: łyzy, włosy, skrawki skóry. Biały zagląda w rzeczy dzieląc je tak długo, aż wreszcie nic się już nie da podzielić, i wtedy Papalagi („przenikający niebo” tzn. biały

⁹ H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960, s. 48.

człowiek, przyp. MZ) zagląda w to nic. Oto dotarł do celu swego poznawania, osiągnął najwyższą mądrość, widzi, że już nic więcej nie da się zobaczyć”¹⁰.

Scjentyzm prawie nie podejmował polemiki z „irracjonalnym sentymentalizmem”. Był to niezbyt poważny przeciwnik. Jego nieliczni przedstawiciele byli zazwyczaj ludźmi sztuki. A jeżeli należeli do innej kultury... no cóż, Północnoamerykańscy Indianie mieli znacznie mniej szczęścia w zetknięciu z „cywilizacją białych” niż Tuiavii z Tivaea.



Zagorzałych przeciwników scjentyzmu oraz wszystkich związanych z nim kierunków można było znaleźć i wśród filozofów.

W filozofii scjentyzm nigdy nie był prądem dominującym. Wystarczy wymienić trzy potężne szkoły: niemiecki idealizm, egzystencjalizm i fenomenologię. Z czasem zaczął on natrafiać na coraz liczniejszych przeciwników także wśród epistemologów i filozofów nauki wykazujących scjentyzom apodyktyczną dogmatyczność założeń i wewnętrzną ich sprzeczność.

Zilustrujmy krótkim cytatem i tego typu krytykę:

„Zrównywanie sensowności z testowalnością albo z siłą prognostyczną (wszystko jedno czy definicja jest mniej lub bardziej rygorystyczna) jest samo regułą normatywną i sprowadza się do werdyktu, że tylko takie wypowiedzi korzystają ze statusu sądów w sensie właściwym, które mają szansę, że będą wykorzystane w istniejącym korpusie nauki, albo są już tego korpusu składnikami. Nie ma jednak dobrych powodów, żeby taką restrykcję uznać. Jest ona charakterystyczna dla cywilizacji, w której wydajność uchodzi za wartość *par excellence* i wobec czego wszystko co nie ma widoków zastosowania w naszej manipulacji rzeczami i w potęgowaniu naszych sprawności technicznych, jest poza zasięgiem zainteresowania. Postawa ta przeniesiona jest w naturalny sposób na cały korpus wiedzy, albo raczej definiuje, czym wiedza jest we właściwym znaczeniu. Mamy tu jednak do czynienia z programem ideologicznym, historycznie i społecznie relatywnym, i żadne logiczne zniewalające powody nie istnieją, by uznać tę ideologię za oczywistość”¹¹.

Walka z przedstawicielami innych szkół filozoficznych nie zatrwała zbytnio zwolenników scjentyzmu. Dyskusje były elitar-

¹⁰ Za: „Przegląd Powszechny” 12/1983, s. 371.

¹¹ L. Kołakowski, *Mała etyka*, w: *Czy diabeł może być zbawiony*, Londyn 1983, s. 87.

ne. W dodatku zawsze można było unieszkodliwić przeciwników opatrując ich etykietami „nie nadążania z postępem” czy też „reakcyjności” lub po prostu uchylić większość podstawowych problemów stwierdzając, że są nienaukowe, więc bezsensowne.

Dużo trudniejsza była polemika prowadzona na polu epistemologii i metodologii, której próbką był cytat z *Małej etyki* Koładowskiego. I ona ograniczała się jednak do wąskiego grona fachowców. Jest to zresztą spór dość świeżej daty — sięgający ostatniego ćwierćwiecza. Jego korzenie tkwią w przemianach współczesnej nauki.



Można przyjąć za prawo historii, że każdy Cezar musi w końcu wychować Brutusa lub wyrażając się bardziej ewangelicznie: kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie. Kultowi nauki śmiertelne ciosy zadała sama nauka.

Nie sposób w ramach eseju choćby w skrócie nakreślić ewolucję dwudziestowiecznej nauki. Przypomnijmy więc chociaż dwa wielkie jej fundamenty:

Kłopoty z eterem spowodowały narodziny fizyki relatywistycznej. Teoria względności Einsteina zrewolucjonizowała nasze pojęcia o naturze, ściśle ze sobą powiązanych, czasu i przestrzeni, a także materii i energii. Runęła statyczna wizja wszechświata ustępując ewoluującemu w wyniku Wielkiego Wybuchu kosmosowi.

„Lęk” przed „katastrofą w nadfiolecie” sprawił, że Max Planck skwantował drgania oscylatorów harmoniczych. Tak w 1900 r. narodziła się mechanika kwantowa. Nieciągli, korpuskularna a zarazem falowa struktura materii, probabilizm zamiast determinizmu — za każdym z obu tych stwierdzeń kryją się setki tysięcy doświadczeń (wśród nich i rozszczepienie atomu), opasłe tomy wyrafinowanych matematycznych formalizmów oraz filozoficznych dywagacji.

Okazało się, że przyroda jest pełna tajemnic, o których się filozofom nie śniło.

Ale nawet nie samo rozbitcie zdroworozsądkowo naiwnej wizji świata było dla scjentyzmu operacją zabójczą. Jeszcze ważniejsze było unicestwienie optymistycznej pewności siebie wyznawców omnipotencji nauki. Dlatego dotarcie do granic poznania: zasadę nieoznaczoności Heisenberga, twierdzenia Gödla, zasadę ignorancji Hawkinga należy uznać za gwoździe, które na głucho zabiły wieko trumny wszechwładnej, naukowej wizji świata.

Przynajmniej dla fizyków i filozofów nauki.

Dla miliardów ludzi komputer i pies Łajka, kolorowa TV i pierw-

szy człowiek na Księżycu dowodzili wciąż jednoznacznie, że ekspansja ludzkiego geniuszu nie zna żadnej granicy.

Podsumowanie tego akapitu winno zawierać trzy tezy. Każdą poprzyjmy głosem wybitnego fizyka.

1. Obraz świata rysowany przez mechanikę klasyczną (która nie jest — podkreślmy dla uniknięcia nieporozumień — mechaniką fałszywą lecz tylko ograniczoną do pewnej klasy przypadków) jest nieprawdziwy.

Pisze odkrywca prawa ciśnienia promieniowania w gwiazdach Czesław Białobrzeski: „Obraz naukowy przyrody, który narysowali nasi poprzednicy i uważali za niewzruszony, ma w dużej mierze charakter naiwny”¹² i dalej „w mechanice kwantowej znalazła ostateczny wyraz destrukcja świata zdrowego rozsądku”¹³.

2. O naturze bytu wiemy wciąż bardzo mało, wymyka się ona naszej wyobraźni.

Z ostrożnością i pokorą mówi o tym trzeci, po Schrödingierze i Heisenbergu, współtwórca mechaniki kwantowej Paul Dirac: „Coraz bardziej w ostatnich czasach staje się jasne, że Natura działa według całkiem innego planu niż przypuszczano dawniej. Jej podstawowe prawa nie stosują się bezpośrednio do świata, który wyobrażamy sobie w przestrzeni i w czasie, lecz prawa te rządzą bytem, o którym nie możemy wyrobić sobie pogładowego wyobrażenia”¹⁴.

3. Oprócz wielkich sukcesów, fizycy dostrzegają również ogrom spustoszeń jakich w ludzkiej kulturze dokonała stosowana powszechnie metoda naukowa.

Gorzkie są słowa Wernera Heisenberga: „niebezpieczeństwa stały się tak groźne jak to przewidywał Goethe. Myślimy tu, przykładowo, o bezdusznej bezosobowości pracy, o absurdzie współczesnych broni lub o owej ucieczce w urojenie, które przybrało formę politycznego ruchu” — i dalej — „nie wolno na rzecz jednego organu, racjonalnej analizy, dopuszczać do zaniku wszystkich innych; przeciwnie, chodzi raczej o to, by wszystkimi organami jakie są nam dane chwycić rzeczywistość i zdać się na to, że owa rzeczywistość odzwierciedla też to, co istotne, »Jedno, Dobre, Prawdziwe«. Miejmy nadzieję, że przyszłości lepiej się to powiedzie, niż to się powiodło naszym czasom, memu pokoleniu”¹⁵.

¹² Cz. Białobrzeski, op. cit., s. 290.

¹³ J.w., s. 295.

¹⁴ J.w., s. 367.

¹⁵ W. Heisenberg, op. cit., s. 237—8.

* * *

Jeżeli posłużyć się inwokowanym na wstępie obrazem cywilizacji naukowej jako rozpędzonego do granic wytrzymałości parowozu, to trzeba stwierdzić, że — już na początku naszego stulecia — fizycy uruchomili hamulce. Dziś wiemy znacznie lepiej niż oni, że tory, po których sunie lokomotywa, prowadzą w najlepszej sytuacji do nikąd, w przypadku gorszej ewentualności — do przepaści.

* * *

Wielka jest jednak bezwładność raz rozpędzonej maszyny. Scjentyzm jest wciąż atrakcyjną ideologią dla przedstawicieli nauk technicznych, biologii i nauk społecznych. Nauka wciąż przenika „w samą tkankę zbiorowego życia — pisze Miłosz — powodując tam przemiany, z których zasięgu nie zdajemy sobie jeszcze jasno sprawy. Zanieczyszczenie umysłów przez obrazy — pochodne nauki — znajduje analogię w zanieczyszczeniu środowiska naturalnego przez, z tejże nauki wziętą technikę”¹⁶.

Scjentyistyczna wizja świata i człowieka zawarta jest — często nawet nieświadomie lub niezauważalnie — w zalewającej nas bez ustanku produkcji mass-mediów, zawarta jest w uniwersyteckich wykładach i programach szkolnych.

Nie jest to już zazwyczaj ów scjentyzm euforyczny, nacechowany pewnością siebie, z optymizmem patrzący w przyszłość. Ten rodzaj kultu nauki minął — zapewne bezpowrotnie — ze schyłkiem lat sześćdziesiątych. Dziś jest to scjentyzm negatywny, niewierzący w bezkresne możliwości człowieka, lecz nie mający alternatywy w zdesakralizowanej, nieufnej wobec wszelkich ideologii cywilizacji, dostarczający już tylko resztek racjonalnej kontroli nad rzeczywistością i konkretną, materialną weryfikowalność.

„Prawdziwym problemem współczesności jest problem wiary — pisze znany amerykański socjolog Daniel Bell. — By użyć nie-modnego terminu, jest to kryzys duchowy, gdyż nowe punkty zaczepienia okazały się złudne, zaś stare zaginęły. Jest to sytuacja, która wiedzie nas z powrotem do nihilizmu; nie ma tam przeszłości ani przyszłości, istnieje tylko próżnia”¹⁷.

* * *

¹⁶ Cz. Miłosz, *Lekcja biologii*, w: „Tygodnik Powszechny” 23/83, s. 7.

¹⁷ D. Bell, *Religia a orientacje kulturowe...* w: „W drodze” 1-2/83, s. 130.

Równie znakomity co kontrowersyjny filozof nauki Paul Feyerabend napisał złośliwie o neopozytywistach, że „Koło Wiedeńskie, które chciało rozpocząć filozofię od nowa, dysponowało jedynie minimalną wiedzą o istniejących wcześniej koncepcjach... i dlatego podzielało ono razem z Oświeceniem przesadną wiarę w moc rozumu i niemal całkowitą ignorancję przeszłych zdobyczy rozumu”¹⁸.

W teorii, program neopozytywizmu (nie negując jego wkładu do nauki i filozofii) poniósł klęskę. Ale pomimo wszystko — wraz z innymi pokrewnymi mu kierunkami — odniósł jeszcze za grobem zwycięstwo.

Codzienna rzeczywistość zubożała o wymiar refleksji filozoficznej¹⁹ i teologicznej skrytej dziś w gabinetach profesjonalistów, wiele słów padło ofiarą scjentyistycznej brzytwy, wiele zawęziło swoje znaczenia. Przykładem tego zjawiska niech będzie wyznaczenie Miłosza w *Ziemi Ulro*²⁰, że zanik przekładu pojęć na obrazy, istniejącego w kulturze europejskiej przez wiele stuleci, uniemożliwia studia nad tomizmem.

Powoli rozumiemy już, że bez przyzwolenia nasza świadomość została zoperowana. W trzecie tysiąclecie po Chrystusie wkraczamy ze zdobywanym mozolnie poczuciem zbiorowej amnezji. Może stać się ono początkiem skutecznej terapii.

Ale jakie słowa, jakie znaczenia już zdążyliśmy zapomnieć?



Pomimo tego, że mitologiczny charakter „światopoglądu naukowego” jest coraz powszechniej rozumiany, nie ustała wcale scjentyistyczna tyrania determinując nadal w ogromnym stopniu nasze postrzeganie rzeczywistości. Używając przerośniętych, scjentyzm płynie już po prostu w naszych żyłach, niepostrzeżenie docierając do serc i umysłów. Co więcej, wytworzył on własne bariery obronne prawie uniemożliwiające wytworzenie przeciwności, utrudniające znalezienie odpowiedniego remedium.

Po pierwsze, zdeprecjonował przeciwnika, redukując metafizyczny, religijny czy etyczny wymiar rzeczywistości do irracjonalizmu, idealizmu, do zbioru przednaukowych wierzeń oraz poetyckich baśni nie mających wiele wspólnego z realnym życiem.

¹⁸ Za: J. Zyciński, op. cit., s. 252.

¹⁹ Na ów fakt jako konsekwencję scjentyzmu zwraca uwagę A. Paszewski *Jak wierzyć uczonym?*, w: „Znak” 342—3, s. 361.

²⁰ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 195.

Po drugie, wykorzystując głęboko tkwiące w człowieku pragnienie rozumienia świata oraz weryfikowalnego potwierdzenia swej wizji, stworzył opis rzeczywistości znakomicie skrojony na naszą miarę, zgodny ze „zdrowym rozsądkiem”, a przez to łatwy do powszechnego przyjęcia i dyskontujący zarazem na swą korzyść wszelkie sukcesy nowożytniej nauki.

W rezultacie, słynny pojedynek między „romantykiem-poetą” a „przyrodnikiem-pozytywistą” rozpoczął w kulturze na przełomie XVIII i XIX wieku, który — jak to dziś wiemy — nie ma jednostronnego rozstrzygnięcia i winien się zakończyć pojednaniem poważnionych stron, toczy się nadal. Tyle tylko, że nie zdajemy sobie z tego sprawy. Większość zmagających odbywa się bowiem w naszej wyobraźni i naszej podświadomości.

Trzeba jednak zauważyć, że wyboru rodzaju broni uprzednio dokonał już scjentyzm.



Rozpędzona lokomotywa powoli wytraca swą szybkość.

„Tkanka społeczna przyswaja pochodne nauki z opóźnieniem, to też przeniknęły w nią dopiero niedawno pojęcia i wyobrażenia zrodzone przez naukę wieku XIX, podczas gdy nowy obraz świata, nieśmiało rysujący się w nowej nauce, ten, w którym cudowność ma swoje pełnoprawne miejsce, jeszcze nie zdołał się upowszechnić”²¹.

Czy upowszechnić się zdoła? Wiele zależy od tego czy gwizd tej odrobiny pary, którą dysponują analizujący cywilizację naukowcy i filozofowie nauki, będzie dostatecznie donośny.

Scjentyistyczny obraz świata musi zostać wyrugowany z życia codziennego, musi zostać wymazany z wyobraźni. Na jego miejsce winna przyjść nowa wizja, wizja której wciąż nie ma. Wiemy dziś jedynie, że będzie ona znacznie bardziej złożona i subtelna, a zarazem o wiele pokorniejsza wobec rzeczywistości. Czy taka wizja powstanie? Czy powstać zdąży? Nie wie tego nikt ze śmiertelnych.

Lecz przecież: „in God we trust”.

²¹ Cz. Miłosz, *Lekeja biologii*, op. cit., s. 7.

II. OKALECZONE DOŚWIADCZENIE ŚWIATA

Większość Białych nie myśli samodzielnie tylko według chorych myśli powszechnie uznawanych tęgich głów. Tylko najodporniejsi potrafią zachować w tym całym zamieszaniu zdrowie i równowagę.

Polinezyjczyk Tuiaivii

Nikt i nigdy nie wystawi scjentyzmowi rachunku za spustoszenia dokonane w kulturze. Straty te nie są wymierne i walka z scjentyzmem jego własnym orężem musi się zakończyć porażką. Zresztą tylko w bajkach oraz kiepskiej propagandzie obowiązują czarno-białe schematy i przypisywanie scjentyzmowi wyłącznej odpowiedzialności za obecny kryzys cywilizacji byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem. Rzeczywistość ludzka jest znacznie bardziej złożona. Jednakże przenoszenie metody naukowej i związanych z nią ideologii na wszelkie dziedziny ludzkiego życia, w znacznej mierze wpłynęło na jego obecne kształty.

Bezsporny jest udział scjentyzmu w usuwaniu ze świadomości tego, co sakralne i święte, połączony z nadawaniem boskich prerogatyw jednostce, narodowi, klasie czy ludzkości. Niewątpliwie można też dopisać do bilansu kosztów „animalizację” człowieka, potraktowanie go jak jednego z licznych gatunków zwierząt zamieszkujących Ziemię. Pociągnęło to za sobą relatywizację etyki, prowadzącą w efekcie do narodzin totalitarnych ideologii i budowy przemysłu masowego mordowania ludzi z jednej strony, a na drugim krańcu, do kryzysu rodziny, alienacji pracy i odarcia życia ludzkiego z transcendentnego sensu.

Scjentyistyczne myślenie w znacznej mierze zredukowało prowadzenie wojen i eksterminację całych społeczności do niezbyt skomplikowanych kalkulacji, narzuciło, wciąż prowadzoną w samobójczych rozmiarach, rabunkową gospodarkę zasobami naturalnymi i umożliwiło w skali społecznej zamianę niewymiernych ludzkich potrzeb: potrzeby zmiany i bezpieczeństwa, ciekawości i erotyzmu, awansu i autorytetu, na energię wspierającą mechanizm władzy, pozwalającą czerpać konkretne, materialne zyski.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] gdy sama nauka dokazała jak grubo ciosana, a zarazem w jak wielkiej mierze fałszywa jest scjentyistyczna wizja świata, wielu procesów nie można już było odwrócić. Nasza wyobraźnia i nasza podświadomość zostały okaleczone. Z chwilą przyjsia na

świat, chcąc tego czy też nie chcąc, stawaliśmy się obywatelami planety podobnej do Ziemi Ulro.

* * *

Nie można dziś jeszcze chyba postawić precyzyjnej diagnozy i nie da się zapewne przedstawić konkretnych środków zaradczych ożywiających zestarzałą cywilizację europejską. Jestem przekonany, że powinna się ona stawać, coraz powszechniej głoszoną, „cywilizacją miłości”, ale przepaść między owym hasłem, a realnością schyłku XX wieku jest stanowczo zbyt duża, aby te słowa — ważne, bo przecież wskazujące kierunek drogi wiodącej do Ziemi Obiecanej — mogły być uważane za program.

Na razie trzeba nam myśleć jak opuścić Ziemię Ulro, jak wyjść z ziemi niewoli.

Ale Ziemia Ulro w nas jest.

* * *

Jednym z najważniejszych słów w ludzkim wokabularzu, a zarazem najbardziej powszednich jest „doświadczenie”. Jest ono również słowem-kluczem dla wszelkiej maści scjentyzmów, które definiując je wedle własnego uznania określiły zarazem sposoby oraz granice naszego doznawania i rozumienia całego ludzkiego kosmosu. Dlatego bardzo jest mi bliski pogląd J. E. Smitha, iż: „głównym zadaniem intelektualnym obecnych czasów jest uwolnienie doświadczenia z wypażeń, które go dotknęły i rozwinięcie teorii doświadczenia, która właściwie określi jego naturę i należne mu miejsce w ogólnym układzie rzeczywistości”²².

Doświadczenie jest bowiem bramą prowadzącą do świata, w której scjentyzm pozostawił jedynie wąską szczelinę. A przecież od tego jak pojmujemy doświadczenie i od form jego wyrazu zależy — i to w znacznej mierze — postrzeganie otaczającej nas rzeczywistości i samych siebie.

Wspólne — od Locke’a po neopozytywistów — ujęcie doświadczenia zakłada, że jest ono warstwą doznań mieszczącą się w świadomości jednostki.

Za tym pozornie słusznym stwierdzeniem kryje się jednak szereg istotnych, a nie uprawnionych opcji filozoficznych.

Zamiast przyjąć ogólnie, że doświadczenie jest wynikiem przeżycia, lub lepiej, spotkaniem tego co doświadczane z istotą zdolną do doznawania, następuje arbitralne przeciwstawienie godnego

²² J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Pax 1971, s. 26.

zaufania, obiektywnego, niezależnego od jednostkowych uprzedzeń świata zewnętrznego, subiektywnej treści myślowej.

W ujęciu takim zaniedbuje się również ponadindywidualny wymiar doświadczenia, a przecież każde doświadczenie zawsze uwzględnia zasób wiedzy i umiejętności nagromadzonych przez człowieka i społeczność, w której człowiek żyje.

Źródło błędu zostaje ulokowane w ludzkim umyśle. Powoduje to niedocenianie krytycznego wymiaru doświadczenia — trwającego w czasie procesu, w którym każde doznanie spełnia w stosunku do innych doznań funkcję krytyczną.

Proces poznania przypomina według pozytywistów reakcję taśmy magnetofonowej na dźwięki lub światłoczułej błony na obrazy. W rzeczywistości, człowiek z oceanu doznań wylawia tylko niektóre, działając selektywnie, więc twórczo według swych potrzeb i zainteresowań, bez których świat jawiłby się nam jako nieprzerwany i beznamienny ciąg zdarzeń.

Drugim elementem, szczególnie akcentowanym w filozofii Koła Wiedeńskiego, było założenie, że język — rozumiany jako wszelka forma wyrazu — jest niezbędny w doświadczeniu. Z założenia tego wyciągano zaś wnioski, iż możliwe jest ujęcie i zrozumienie treści doświadczenia poprzez analizę języka oraz, iż koncentracja na użyciu jednego, dobrze wykształconego języka pozwoli uzyskać maksymalną jasność poznania.

Podejście to zakłada aprioryczną zgodę na to, by pierwotnie doświadczana bogata treść została przefiltrowana i, by pozostało z niej tylko to, co można wyrazić w konwencjonalnym języku.

Implikuje to również potraktowanie warunków i czynników doświadczenia w kategoriach ogólnych, pominięcie tego co jedyne i niepowtarzalne, uzależnienie się od języka, którego pewne funkcje lub zespoły prawideł mogą zostać uznane za modele obejmujące wszystkie funkcje i formy języka, a ponadto on sam może stać się formą bariery oddzielającej podmiot doświadczający od treści przez niego postrzeganej.

Dalszą i to niezmiernie doniosłą konsekwencją dla naszego doświadczenia i rozumienia rzeczywistości był wybór — dokonany nieświadomie przed 300 laty — i powszechne przyjęcie owego „jedynego i dobrze wykształconego języka”. Został nim język nauk przyrodniczych.

Całą rzeczywistość poddano w ten sposób podwójnej tyranii: po pierwsze, oznaczało to uznanie, że abstrakcyjny, teoretyczny wymiar poznania pozwala ujawniać się rzeczywistości w sposób szczególnie dogodny; po drugie, że wszelkie inne wymiary poznania muszą dowieść swej wiarygodności w sposób, który rządzi poznaniem naukowym.

Przykładem bezkrytycznego przyjęcia tezy pierwszej jest rozpowszechnienie w zwulgaryzowanej wersji teorii doboru naturalnego. Ona to „wytworzyła pewien ogólny klimat, w którym mógł powstać pomysł bezwzględnej likwidacji milionów ludzkich istnień dla celów rzekomej społecznej higieny”²³.

Efektom przyjęcia tezy drugiej była eliminacja lub przynajmniej zdeprecjonowanie religijnego, moralnego, historycznego i estetycznego wymiaru rzeczywistości.



„Wierzącym powiada się, że ich język jest wewnętrznie niezrozumiały i że oni sami nie potrafią go zrozumieć. Dzieje się tak dlatego, że ich język zawodzi wobec reguł zrozumiałości narzuconych filozoficzną ideologią, której głównym zadaniem jest takie ukształtowanie owych reguł, by język religijny wykluczyć z obszaru tego, co zrozumiałe”²⁴.

W ten prosty sposób unieszkodliwiono transcendencję.

Skoro doświadczenie religijne jako nawet wewnętrznie niezrozumiałe przeniesiono w sferę niebytu, a w populacji wciąż występowały jednostki z uporem nie zgadzające się na jego negację, należało ów fakt naukowo wyjaśnić.

Liczne prace, prowadzone w wielu dziedzinach w przeciągu dwóch ostatnich stuleci, przyniosły rozwiązanie zagadki. „Domniemane doświadczenie transcendentne nie było niczym więcej, jak tylko wyrazem stłumionego popędu seksualnego, albo jakimś wybrykiem struktury chemicznej mózgu, czy też spowodowane brakiem snu lub nieumiarkowanymi praktykami ascetycznymi. Jeśli więc »delikwent« podtrzymuje tezę o swym doświadczeniu, nie-szczęśnik może nawet zostać (i nierzadko zostawał, MZ) osądzony jako rozstrojony umysłowo i poddany leczeniu, albo zgoła zamknięty” — pisze zajmujący się problematyką doświadczenia transcendentnego David Hay z Uniwersytetu w Nottingham, i konkluduje: „ogólną konsekwencją społecznej presji pozytywistycznego systemu przekonań jest to, że doświadczenie religijne czy transcendentne albo ulega stłumieniu, albo z biegiem czasu coraz skuteczniej tłumaczy się je tak, iż w końcu dochodzi do niewiary w samo jego istnienie”²⁵.



²³ Cz. Miłosz, *Lekcja biologii*, op. cit., s. 7.

²⁴ L. Kołakowski, *Religion*, Oxford 1982, s. 170.

²⁵ D. Hay, *Na tropach aniołów*, w: „Znak” 250—51, s. 601.

Dla filozofów, psychologów, socjologów postawa religijna przestała być już dziś patologią (do niedawna nie był to pogląd odosobniony). Dostrzeżono, że doświadczenie *sacrum*, bezpardonowo wyeliminowane przez neopozytywistów jako pozbawione sensu, ma swoją istotną specyfikę, „że istnieje specjalny rodzaj percepcji charakterystyczny dla strefy *sacrum*, w której moralne i poznawcze aspekty aktu percepcji są tak stopione w jedno, że nie sposób ich od siebie odróżnić i tylko analiza »z zewnątrz« tworzy to rozróżnienie. Wierzący nie otrzymuje nauk religijnych w formie mitycznych opowieści lub teoretycznych twierdzeń, z których przechodzi następnie do normatywnych wniosków. Treść moralna jest dana bezpośrednio w samym akcie percepcji i rozumienia, gdyż akt ten zlewa się z zaangażowaniem moralnym”²⁶.

Uznano również, że acz doświadczenie, tak jak rozumie je scjentyzm, nie może objąć sfery transcendencji, to „Bóg jest poznawany przez zinterpretowane doświadczenie trojakiego rodzaju: przeżycia religijne, struktury świata i konkretne wydarzenia historyczne. Sposób w jaki poznajemy Boga, przypomina sposób poznawania drugiego człowieka, który nie jest nam dany ani bezpośrednio, ani jako wynik wnioskowania”²⁷.

Jakby jeszcze tego nie dosyć, uznanie specyfiki religii nie oznacza nadania autonomii i zgody na odrębność statusu światów religii oraz nauki. Ian Barbour analizując wpływ interpretacji na dane, podatność teorii na falsyfikację i reguły wyboru między paradygmatami przekonywająco dowodzi, iż „w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z różnicą stopnia (podkr. moje MZ), a nie absolutnym przeciwstawieniem »obiektywnej« nauki i »subiektywnej« religii”²⁸.

„Naukowość” religii jest tego samego typu co „naukowość” nauki — dziś jeszcze zdecydowana większość ludzi stwierdzenie to przyjmie z niedowierzaniem. Usłyszawszy je dwadzieścia lat temu, każdy naukowiec wzruszyłby tylko ramionami.

Zmienia się duchowy klimat naszych czasów, ale ciąży nam bagaż trzech co najmniej stuleci. Scjentyzm utracił wiarę w posiadanie „kamienia filozoficznego”, nie wierzy też ślepo w Postęp — na swą modłę skrojoną Opatrzność. Ale, okaleczywszy naszą wyobraźnię i język, nie jest zdolny wierzyć w nic poza sobą. Sekularyzacja świata postępuje nadal i jest niewielką pociechą, że już tylko siłą inercji.

„Być może w naszym społeczeństwie te rozległe rejony doświad-

²⁶ L. Kołakowski, *Religion*, s. 174—5.

²⁷ I. Barbour, op. cit., s. 164.

²⁸ J.w., s. 189; wspomnianej analizie poświęcone są strony 120—191.

czenia religijnego czy transcendentnego są właśnie dlatego tak głęboko ukryte, że wielu ludziom brak wystarczająco godnego zaufania, powszechnie obowiązującego systemu znaczeń, z którym moglibyśmy powiązać głęboko odczuwane wewnętrzne postrzeżenia”²⁹.



Należy jeszcze choć wspomnieć, że i samą metodę naukową, nawet na jej własnym terenie trzeba poddać krytycznej refleksji.

Naukowe efekty szkoły „goetheanistów” za Goethem odrzucających analityczne podejście do natury, sukcesy niemieckiego embriologa H. Driescha posługującego się podczas badań nad rozwojem szkarłupni arystotelesowskim pojęciem przyczynowości, czy pogląd prof. Białobrzeskiego: „Do zrobienia pierwszych kroków na drodze tłumaczenia przyrody nieożywionej daleko lepiej nadawały się proste mechaniczne koncepcje materializmu. Sądzę, że w obecnym czasie, gdy fizyka wstąpiła w nowy okres rozwoju, pojęcia zapoczątkowane przez Arystotelesa mogą znaleźć zastosowanie”³⁰ — świadczą o tym, że scjentyzm zbyt pochopnie zatrzasnął przed nauką obszerny skarbiec kulturowych tradycji.

Z drugiej strony, eksploracja nauki sięgnęła w obszary niedostępne wyobraźni. W podręcznikach mechaniki kwantowej elektron często określa się powściągliwie jako „czwórkę liczb” określających stan cząstki, gdyż wszelkie przybliżenia w rodzaju wirującej wokół Słońca planety okazały się nieadekwatne. Struktura czterowymiarowej przestrzeni, w której żyjemy, także nie daje się zamknąć w obrazach. W pojmowaniu czasu, który „dzięki” Newtonowi wciąż płynie dla nas „sam z siebie i ze swojej natury, równo, bez żadnego związku z czymkolwiek zewnętrznym” — czeka nas prawdziwa rewolucja.

Coraz częściej usłyszeć też można opinię, że słowo „wartość”, oznaczające w nauce współczesnej wyłącznie „wartość liczbową” powinno odzyskać swoje szersze znaczenie, że separacja Dobra od Prawdy nie zawsze służy nauce.

„Wychodzimy poza obszar bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, wychodzimy też poza teren, na którym ukształtował się i jest przydatny nasz język potoczny; — pisze Heisenberg. — Jesteśmy przeto zmuszeni uczyć się nowego języka, który w wielu punktach jest od naszego języka potocznego bardzo odmienny. Nowy język oznacza jednak również nowy typ myślenia i przeto

²⁹ D. Hay, op. cit., s. 602.

³⁰ Cz. Białobrzewski, op. cit., s. 377.

w przyrodoznawstwie stoimy wobec niczym nie złagodzonego wyzwania..."³¹



Wobec niczym nie złagodzonego wyzwania stoi również cała współczesna cywilizacja.

Zsekularyzowana kultura, zrelatywizowana etyka, nieufność wobec ideologii, autorytetów i informacji, zagubienie sensu w najprostszych a najważniejszych wymiarach ludzkiego życia, utrata wiary w możliwość dotarcia do prawdy, od 2500 lat będąca jednym z elementów konstytuujących cywilizację oraz widmo apokalipsy, które nie jest li tylko ułudą — to w znacznej mierze efekty ślepej wiary ostatnich wieków w magiczne panaceum — naukę.

„Dajcie mi punkt oparcia, a poruszę świat”, to zdanie Archimedesza stało się jakby mottem całej naszej kultury, która poszukując źródła pewności, choćby jednego punktu niewzruszonego oparcia, dokonała autodestrukcji.

Znajdujemy się na rozdrożu i najbliższe dziesięciolecia pokażą czy proces rozpadu cywilizacji można nazwać jej schyłkiem czy też dezintegracją pozytywną.

Są pewne symptomy odnowy. Nauka, coraz bardziej otwarta na wymiary wartości i tajemnicy, posiada też coraz większą świadomość swych możliwości i swych ograniczeń. Mówi się dziś czasami o „odwecie *sacrum*” w kulturze (najczęściej jest to jednak irracjonalna negacja post-industrialnych społeczeństw lub powierzchowna fascynacja innymi wielkimi kulturami), dostrzega się nieusuwalną obecność transcendencji w ludzkiej rzeczywistości oraz tragiczne skutki, gdy bezskutecznie rugowana powraca w niejawnej postaci, odziana w szaty któregoś z naukowych światopoglądów.

Niepomiernie więc wzrosła samoświadomość człowieka.

Jednakże w świecie wciąż trapiącym wojnami, chorobami i głodem, w życiu politycznym, ekonomii, w szkolnictwie, sporcie czy medycynie liczy się wąsko pojmowany pragmatyzm, liczą się prognozowalne, wymierne, osiągalne w niecierpliwym pośpiechu zdobycze. I pomimo coraz powszechniejszego zrozumienia krótkowzroczności tego sposobu myślenia oraz zagrożeń, które ze sobą niesie, wciąż nie potrafimy się wyzwolić z tego zakłętego kręgu. Dlatego całej sferze kultury, w której żyjemy, współczesność stawia pytanie: Czy cywilizacja europejska jest jeszcze zdolna do przekształcenia się w cywilizację miłości?

³¹ W. Heisenberg, op. cit., s. 165—6.

NEO-GNOZA JAKO NOWA PRÓBA FILOZOFII NAUKOWEJ

Od czasu gdy Hans Reichenbach przedstawił swą wersję pozytywizmu w pracy *Powstanie filozofii naukowej*, wiele zmieniło się zarówno w metodologicznej świadomości nauki, jak i w dominującym stylu uprawiania refleksji filozoficznej. Po śmierci pozytywizmu logicznego przyszedł najpierw okres tzw. „poempirystycznej filozofii nauki”¹, następnie zaś podjęto próby wypracowania teorii „nauki ponowożytnej”². W tej ostatniej teorii, popularnej m. in. wśród zwolenników późnego Wittgensteina, postuluje się stworzenie nowej syntezy naukowej, w której badaniami naukowymi objęto by problematykę pomijaną metodycznym milczeniem od czasu powstania nauki nowożytnej. W ujęciu tym „ponowożytna nauka” w świetle zasad przyrodniczych podejmowałaby zagadnienia, do których nie było naukowego podejścia w paradygmacie opartym na odkryciach Galileusza i Newtona.

Czas przyniesie odpowiedź na pytanie, czy podobne propozycje i programy metanaukowe nie są jedynie wyrazem mody na interpretacje, w których szczególną rolę odgrywa przedrostek „po-”. Nie można natomiast zaprzeczyć, iż już obecnie zjawiskiem przykuwającym uwagę socjologów nauki stała się tzw. neo-gnoza, w której koncepcja filozofii stanowi kontrpropozycję w stosunku do wzorców pozytywistycznych. Aby przy ocenie tej propozycji uniknąć euforii, która towarzyszyła pierwszym wersjom pozytywistycznej teorii nauki, w artykule tym chciałbym zwrócić szczególną uwagę na kwestię: Jakich oczekiwań poznawczych nie należy łączyć z przyszłym rozwojem neo-gnozy?

PHYSICA MORE MYSTICO

Klasyczna gnoza okresu I—III wieku była próbą poszukiwania ukrytej wiedzy i głębszych, pozazjawiskowych interpretacji rzeczywistości. Zwolennicy Saturnila z Antiochii, Bazylidesa Syryj-

¹ Zob. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia 1983.

² Zob. S. Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley 1983.

czyka, Walentyna czy Bardezanesa łączyli elementy platonizmu, myśli chrześcijańskiej i filozofii Wschodu w interpretacjach, u podstaw których leżała teza o wyższości ducha nad materią oraz optymistyczne przekonanie o zdolnościach rozumu ludzkiego do odkrycia głębszego sensu rzeczywistości. Elementy fantastyki i spekulacji, które miały prowadzić do odkrycia głębi, doprowadziły ostatecznie do zalewu niesprawdzalnych interpretacji i do rozbicia gnozy, z której jedynie wycinkowe, niespójne elementy będą występować u późniejszych myślicieli.

Problemy współczesnej neo-gnozy stały się przedmiotem szczególnej uwagi badaczy po opublikowaniu równie popularnej, co kontrowersyjnej książki Raymonda Ruyera *La gnose de Princeton*³. Pomijając kwestię, w jakim stopniu zawarta w tej pracy socjologiczna charakterystyka neo-gnozy jest wynikiem uproszczeń, chciałbym ograniczyć me refleksje do podstawowych merytorycznych założeń neo-gnozy oraz do metodologicznych aspektów rozwoju jej doktryny. Dlatego też w artykule tym nie zamierzam analizować, kto jest gnostykiem wśród znanych badaczy, w jakim stopniu neo-gnoza przeniknęła już poza środowiska Princeton i Pasadeny, czy do jakiego stopnia refleksje na temat mistyki nauki publikowane na łamach „Zygon” mogą być uznane za wyraz neo-gnostyckich interpretacji przyrody.

Współczesna neo-gnoza jest interesująca dla filozofów nauki o tyle, o ile stanowi ona próbę nowatorskiej, lecz racjonalnej refleksji nad wnioskami nauk przyrodniczych, nie zaś następstwo uwarunkowanej psychospołecznie mody na nowe interpretacje. Arystokratyczna gnoza znudzonych konwenansami przyrodników byłaby zjawiskiem marginesowym i skazanym z góry na przegraną, podobnie jak w przeszłości liberalne plany Bertranda Russella dotyczące reformy oświaty czy neo-arystokratyczny program Augusta Comte'a promujący przyrodników do roli kapłanów nowego społeczeństwa. W podobny sposób skazane na przegranie byłyby próby rozwijania neo-gnozy jako jednolitego, zuniformowanego systemu twierdzeń. Sam fakt, iż dany badacz rozwija swe prace w Princeton czy w Pasadenie nie może w sposób decydujący determinować wyników tych prac. Neo-gnoza dostosowująca programowo wyniki do wprowadzonych apriorycznie założeń filozoficznych naruszałaby w jaskrawy sposób zasady elementarnej naukowej metodologii charakterystyczne nie tylko dla obecnego paradygmatu. Stąd też jeśli nie chce się jej traktować jedynie jako Naukowego Arcybractwa, trzeba uznać zasadniczą koniecz-

³ R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Fayard 1974.

ność zróżnicowania poglądów i istnienia opozycyjnych tłumaczeń w ramach tych samych neo-gnostycznych interpretacji.

Obok metodologiczno-epistemologicznego anty-pozytywizmu, do podstawowych zasad neo-gnozy zalicza się tezę o prymacie elementu duchowo-racjonalnego nad materialnym⁴, immanentyzm włączający w obręb przyrody własności tradycyjnie przypisywane transcendentnemu Bogu, teorię eschatologii obejmującej zarówno kosmos jak i poszczególne ludzkie jednostki oraz implikowanej przez fizykę. Do tych tez określających najogólniejszą wizję wszechświata dochodzą komentarze z zakresu aksjologii, etyki czy estetyki. Cytowanymi w nich szczególnie często autorytetami są Arthur Eddington, Albert Einstein, Max Planck, John B. S. Haldane i S. Butler traktowany jako Sokrates naszych czasów. Wśród współczesnych uczonych, których idee uważane są za szczególnie inspirujące dla neo-gnozy, wymieniani są m.in. Richard P. Feynman, David Bohm, D. W. Sciama, Carl Friedrich von Weizsäcker, O. Costa de Beauregard, Eugene Paul Wigner, John A. Wheeler, Kurt Gödel, John C. Eccles, Abraham H. Maslow i Benjamin Lee Whorf.

Już przy próbach określenia stosunku neo-gnozy do wierzeń religijnych pojawiają się istotne zróżnicowania. W niektórych ujęciach neo-gnostyczne tezy o prymacie ducha i wiecznym istnieniu świadomości przedstawiane są jako zracjonalizowany naukowy przekład tradycyjnych tez religii. W innych — neo-gnoza ma stanowić substytut religii dla arystokratów intelektualnych. W drugim przypadku łączy się ją nie tyle z nauką co z Butlerowską aksjologią, w której w liberalnym rejestrze grzechów głównych wymienia się m.in. więzy rodzinne, pedantyzm, czystość czy trudności finansowe. Aksjologia taka była oryginalna i zarazem szokująca w kontekście stosunków wiktoriańskiej Anglii. Jej obecne związki ze społecznościami uczonych mają jednak charakter socjologiczny nie zaś logiczny. Dlatego też, jeśli nie chce się traktować neo-gnozy jako zbioru oryginalno-efektownych interpretacji, w których nawet Mao Tse Tung podnoszono do godności gnostyka, trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę na logiczne uzasadnienie jej podstawowych tez.

Powstanie neo-gnozy wydaje się być zarówno logicznym, jak i psychologicznym następstwem przemian spowodowanych w fizyce rewolucją Einsteina-Plancka. Głębokie przemiany spowodo-

⁴ Podczas gdy w empirystycznych kanonach naukowości początków naszego wieku stawiano pytanie „po co dusza” w platonizujących komentarzach współczesnej fizyki teoretycznej stawia się pytanie „po co materia”. Sygnalizuje ono, iż pojęcie materii jest obcym filozoficznym wtrętem zbędnym dla fizyki. Por. *L'Esprit et la Science. Colloque de Fès*. Albin Michel 1983, 125, 131.

wane w nauce przez tę rewolucję wymagały proporcjonalnych przeobrażeń w filozofii nauki. Przeobrażenia te usiłowano początkowo ukierunkować w stronę przeciwną do sugerowanej przez neo-gnozę. Ambitne próby epistemologicznego i metodologicznego uporządkowania nauki podjęte zostały w operacjonizmie Percy Williamsa Bridgmana i w pozytywizmie logicznym. W próbach tych ambicje dominowały jednak zdecydowanie nad osiągnięciami. Rzeczywista nauka nie chciała podporządkować się kanonom operacyjnych postulatów czy zmienianym kryteriom weryfikowalności. Oczekiwanie na Einsteinów epistemologii unifikujących naukowe procedury badawcze okazało się ostatecznie czekaniem na Godota. Odkrycie iluzorycznego charakteru dążeń do zjednoczonej nauki przeciwstawianej metafizyce doprowadziło do wypracowania metodologicznych kontrpropozycji w stosunku do rygorystycznych kanonów wcześniejszego empiryzmu. Wynikiem tego są propozycje interpretacyjne, w których pod hasłem nowej wielkiej syntezy⁵ usiłuje się wprowadzać do naukowych programów badawczych idee metafizyki, komentarze humanizująco-kulturowe czy nawet uzupełnienia o charakterze teologicznym. Fizyka traktowana w latach trzydziestych jako wzorzec ścisłości i sprawdzalności staje się w tych perspektywach dyscypliną badającą poezję przyrody, zaś jej formuły traktowane są jako metafory zwracające uwagę także na pozafizykalne aspekty rzeczywistości. Miejsce pozytywistycznej opozycji między sensowną fizyką i bezwartościową metafizyką zajmuje obecnie propozycja wypracowania interdyscyplinarnej fizyko-metafizyki⁶. Autorzy podobnych prób nawiązują zarówno do mistycyzującej astronomii Johanna Keplera, antyempirystycznej filozofii fizyki Alberta Einsteina, jak i do opinii wielu współczesnych autorów, rozwijających sformułowaną w 1936 roku przez Maxa Plancka tezę, iż „nauka oznacza nieustanny wysiłek i ustawiczny postęp w kierunku celu, którego intelekt (...) nie może nigdy wyczerpująco poznać, lecz który może uchwycić intuicja poetycka”. W ujęciu takim rehabilituje się krytykowane w przeszłości metafizykę i poezję, natomiast rygorystyczny empiryzm uznany zostaje za oznakę bezkrytycznego fantazjowania. Tę zmianę wartościowań usiłuje się uzasadniać logicznie w komentarzach odwołujących się często do nierówności Bella, paradoksu Einsteina-Podolsky'ego-Rosena

⁵ Por. „les grands métaphoriciens de notre époque, les véritables poètes oeuvrent dans le domaine de la physique des particules subatomiques”. D. L. Miller, *Le chat de Schrödinger et l'imagination*, w: *Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers*, Stock 1980, 323.

⁶ Por. J. E. Charon, *L'esprit cet inconnu*, A. Michel 1977, 31.

czy Everetta hipotezy światów równoległych. Komentarze te akcentują, iż w dziedzinie fizyki mikroświata załamują się zarówno tradycyjne kanony racjonalności, jak i nasze intuicyjno-zdroworozsądkowe sposoby interpretacji zjawisk. Bezskuteczność prowadzonych przez ponad 80 lat prób uporządkowania podstaw mechaniki kwantowej uważana jest za oznakę bezprecedensowego kryzysu w historii nauki nowożytnej⁷. Kryzys ten nie przeszkadza dynamicznemu rozwojowi niektórych dyscyplin przyrodniczych; nie uniemożliwia on również instrumentalnego traktowania nauki jako narzędzia predykcji. Główną oznaką trwania kryzysu jest niemożność podporządkowania rzeczywistości naszym dotychczasowym schematom konceptualno-wyobrażeniowym, co prowadzi do paradoksów, anomalii, interpretacyjnego dreptania w miejscu. W takiej sytuacji paradoksy uważane są za zapowiedź nowego paradygmatu⁸, który ma zmienić naszą całościową wizję świata i zasady naukowej interpretacji w sposób niemniej radykalny niż mechanistyczna fizyka Newtona zmieniła kanony naukowości przyjmowane w organizmalnej fizyce Arystotelików.

Podzielając podobne założenia przeciwstawne w stosunku do klasycznych tez scjentyzmu zapowiadających bliski koniec nauki, neo-gnostycy akcentują element tajemnicy i niewiedzy obecny w ludzkim poznaniu oraz podejmują wysiłki zmierzające do objęcia poznaniem naukowym tych aspektów rzeczywistości, które obecnie znajdują się poza terenem ich badań. Przyroda opisywana przy pomocy fizyko-matematycznych formuł jawi się w tych perspektywach jako jeden z przejawów bogactwa rzeczywistości, której istotnych struktur należy poszukiwać przy pomocy środków poznawczych i zasad interpretacji, jakich nie doceniano w naukowych analizach przeszłości. Rozwijając wypowiedź Eddingtona o śladach odnajdywanych na brzegach tego, co nieznanne B. Gal-Or pisze: „Liczą się nie tylko nasze ślady. Istnieją również inne ślady. Można odnaleźć je wszędzie w przyrodzie: na brzegach tego, co nieznanne, na plażach Hajfy, w dziedzinie fizyki i astronomii. Nie należą one wyłącznie do człowieka! Człowiek nie stanowi też centrum zainteresowań nauki, ani nie jest jedynym twórcą śladów we wszechświecie”⁹.

Zaduma nad misterium kosmosu nie jest bynajmniej prowadzona z pozycji obserwatora rejestrującego obiektywne twarde fakty dotyczące przyrody. Wpływ zakłóceń pomiarowych na wy-

⁷ Zob. *Science et conscience*, 71.

⁸ Tamże, 69.

⁹ B. Gal-Or, *Cosmology, Physics, and Philosophy*, Springer: New York 1983, 418.

niki pomiaru w mikroświecie czy zależność tych wyników od przyjętych wcześniej założeń teoretycznych sprawiają, iż do historii nauki należy już okres, w którym łączono z nauką niekwestionowalny obiektywizm i definitywną weryfikowalność. Nasze obserwacje, jak to wykazuje w wielu miejscach John A. Wheeler, są prowadzone nie z pozycji obserwatorów, lecz partycypatorów, którzy nie są w stanie osiągnąć obiektywnego rejestru faktów. Wbrew złudzeniom wcześniejszych epistemologii sam termin „fakt” odsyłający do łacińskiego *facio* — zwraca uwagę na podmiotowo-subiektywne uwarunkowania danych, jakie w przeszłości uważano za niekwestionowalne i obiektywne¹⁰. Na zależność faktów fizycznych od założeń przyjmowanych przez fizyków zwracał uwagę m.in. Arthur Eddington twierdząc, iż fizyka stanowi studium struktury świadomości¹¹. Wnioski spójne z epistemologią Eddingtona akcentował również Albert Einstein pisząc w ostatnich miesiącach swego życia: „Teorię można weryfikować przy pomocy doświadczenia, lecz nie istnieje droga, która prowadziłaby od doświadczenia do stworzenia teorii”. Ponieważ drogi takiej brak, skazani jesteśmy na spekulacje teoretyczne, w których staramy się respektować reguły metodologii i kryteria racjonalności sformułowań dla nauki dnia wczorajszego. Naukowe „dziś” jest procesem stopniowego zarzucania wielu krępujących reguł i wprowadzania na ich miejsce nowych zasad. W ten sposób przyzwyczailiśmy się do komplementarności, bootstrapu hadronowego, osobliwości początkowej czy zasady nieokreśloności, których odkrycie było niewątpliwym szokiem dla zwolenników naukowej ortodoksji. Biorąc pod uwagę, iż cała współczesna nauka obciążona jest balastem spekulacji i hipotez niepodatnych na bezpośrednie testowanie, neo-gnostycy proponują, aby wykonać decydujący epistemologicznie krok i wprowadzić w dziedzinę jej badań tradycyjne kwestie metafizyki. To interdyscyplinarne podejście zmierzające do Wielkiej Syntezy w poszczególnych propozycjach opatrywane jest mianem fizyko-metafizyki, psychosyntezy, psychofizyki czy psychobiologii. U jego podstaw leży charakterystyczne dla gnostyków I i II wieku n.e. przekonanie, iż najlepszą drogą do rozwiązywania problemów filozoficznych jest gruntowna analiza przesłanek naukowych. Procedura ta ma być przeprowadzona według nowych wzorców interpretacyjnych obcych nauce tradycyjnej. Po uznaniu tezy, iż kompetentnymi metafizykami mogą być jedynie fizycy wolni od ciasnych uprzedzeń i dogmatycznej epistemologii¹², w neo-gnozie proponuje się schematy interpreta-

¹⁰ Por. wypowiedź K. Pribrama w *L'Esprit et la Science*, 150.

¹¹ A. Eddington, *Fundamental Theory*, Cambridge 1946.

¹² J. Charon, *L'esprit...*, 33.

cyjne, które mają przynieść rozwiązanie wielu niewyjaśnionych dotąd kwestii filozoficznych. Ich neo-gnostyckie wyjaśnienie ma za cel nie tylko usunięcie białych plam z mapy naszej wiedzy lecz również ukształtowanie nowej postawy badacza wobec rzeczywistości. W postawie tej dużą rolę odgrywa element kontemplacji przyrody, Teilhardowskiej mistyki kosmosu czy nawiązującej do Williama Blake'a poetyckiej metaforyki Natury. Stosunek tych elementów do weryfikowalnych przesłanek fizyki i biologii, w obecnym sensie tych terminów, postaram się zobrazować przedstawiając neognostyczne interpretacje psychizmu.

CZEKAJĄC NA ANTY — KARTEZJUSZA?

Rozwojowi nauki towarzyszy proces unifikacji zjawisk, które we wcześniejszych etapach uważano za odrębne. Podczas gdy Einstein usiłował unifikować zjawiska elektromagnetyczne i grawitacyjne, zaś Abdus Salam i Steven Weinberg w swej teorii unifikują oddziaływania elektromagnetyczne i słabe, dążenia neo-gnostyków skupiają się przede wszystkim na problemie unifikacji zjawisk fizycznych i psychicznych. Najbardziej rozwiniętą teorię dotyczącą tej problematyki przedstawił dotychczas Jean E. Charon w swej zespolonej teorii względności (*théorie de la relativité complexe*). Charon jest fizykiem teoretykiem, dyrektorem CERCLE — (*Centre d'Étude de la Relativité Complexe et ses Liens à l'Esprit*) oraz współorganizatorem CIPRES — *Colloques Internationales Pluridisciplinaires sur le Role de l'Esprit en Science*. W formalizmie wypracowanej przez niego zespolonej teorii względności współrzędne rzeczywiste opisują czasoprzestrzeń fizyczną zgodnie z Einsteinowską teorią względności, natomiast wprowadzone przezeń współrzędne urojone — czasoprzestrzeń duchową. By uprawomocnić występowanie tych ostatnich Charon wprowadza własny komentarz do klasycznej fizyki czarnych dziur i usiłuje wykazywać, iż właśnie w tej dziedzinie można empirycznie potwierdzić tezę o istnieniu przestrzeni i czasu o własnościach odmiennych niż te, które opisywano w ortodoksyjnej fizyce. Odmienność przejawia się zarówno w tym, iż w opisie wnętrza czarnej dziury współrzędne przestrzenne są wymieszane ze współrzędnymi czasowymi, jak i w tym, iż czarne dziury są obiektami, których entropia maleje w przeciwstawieniu do entropii innych układów fizycznych podległych II zasadzie termodynamiki.

Od charakterystyki egzotycznych procesów fizyki czarnych dziur naruszającej tradycyjne zdroworozsądkowe intuicje przechodzi Charon do szukania analogii między kosmologią a fizyką cząstek

elementarnych¹³. W analogiach tych dużą rolę odgrywa element fantazji wychodzącej daleko poza schematy pojęciowe stosowane w oficjalnej fizyce. Fantazja ta, równie śmiała co bezpodstawną, prowadzi do istotnej konkluzji, iż w mikroświecie elektrony są odpowiednikami czarnych dziur. Według twórcy zespolonej teorii względności „elektron deformuje przestrzeń wokół siebie w podobny sposób jak czarna dziura (...) tworząc swój własny wszechświat, którego przestrzeń jest całkowicie odizolowana od przestrzeni zewnętrznej. Żaden obiekt nie może przeniknąć do tej przestrzeni lub wyjść z niej, jest to przestrzeń zamknięta”¹⁴.

Nawiązując do wcześniejszych idei Richarda Feynmana, Charon usiłuje opisywać procesy fizyczne zachodzące we wnętrzu elektronu i w ich charakterystyce uwzględnia np. występowanie wewnątrz elektronów odpowiednika kosmicznego promieniowania relikowego, którego temperatura ma osiągać wartość rzędu 10^8 – 10^{11} K. Oddziaływanie kwantów tego promieniowania z elektronami stanowi w tym ujęciu odpowiednik procesów opisywanych tradycyjnie w kategoriach wymiany fotonów wirtualnych. Procesy te umożliwiają informacyjne oddziaływanie między poszczególnymi elektronami prowadząc do wzrostu negentropii w sposób analogiczny do tego, w którym czarna dziura gromadzi informację o materii przekraczającej jej horyzont zdarzeń. Ponieważ wymiana informacji między poszczególnymi elektronami możliwa jest dzięki oddziaływaniu na odległość, zaś sama informacja ma charakter intelektualno-duchowy, Charon nazywa ten typ oddziaływań oddziaływaniami duchowymi, zaś czasoprzestrzeń elektronu opatruje mianem czasoprzestrzeni Ducha. W teorii tej elektron jest nośnikiem oddziaływań duchowych, których następstwem jest spadek entropii czy wzrost informacyjnego uporządkowania w określonych układach np. przyrody ożywionej. Jako empiryczne potwierdzenie swej teorii Charon usiłuje wskazywać procesy ewolucyjne prowadzące bądź to do powstania organizmów żywych, bądź do wzrostu stopnia złożoności tych organizmów. Proces ewolucji przekształcającej początkowy chaos w porządek kosmicznych symetrii i struktur DNA jest następstwem psychizmu, którego nośnikami mają być elektrony. Różne warianty tej teorii mogą być spójne zarówno z panpsychizmem i hylozoizmem filozofów starożytnej Grecji, jak i z Teilhardowską koncepcją ewolucji czy panteizującymi interpretacjami przyrody. Na szczególną uwagę zasługuje ujęcie problemu nieśmiertelności stanowiącego jedno

¹³ W całkowicie różny sposób analogie te wskazuje A. Salam w swej teorii f — grawitacji.

¹⁴ *L'esprit...*, 86.

z centralnych zagadnień współczesnej neo-gnozy. Ponieważ nośnikiem świadomości nie jest całościowa struktura naszego ciała, lecz poszczególne elektrony ze swą przestrzenią Ducha, po biologicznym rozkładzie organizmu elektrony będą nadal istnieć podtrzymując świadomość w nowych formach i konfiguracjach. Złączenie się nośników naszego psychizmu z elektronami, które wchodziły w skład ciał naszych bliskich, ma prowadzić w przyszłości do swoistej pankosmicznej unii, w której znikają różnice kultur i czasów, zaś w jedną kosmiczną całość łączą się ci wszyscy, których wcześniejsza egzystencja była egzystencją świadomego ludzkiego ja.

Charonowska charakterystyka tego procesu różni się szczegółami od rozwijanej przez Freda Hoyle'a teorii nieśmiertelności pośredniej czy Koestlerowskiej hierarchii holonów¹⁵, w której de-zintegracja niższych świadomych całości prowadzi do powstawania obdarzonych świadomością holonów o wyższym stopniu złożoności. Te zróżnicowane formalnie i terminologicznie interpretacje łączą wspólna teza głosząca, iż nie ma powodów, aby uszkodzenia w *hardware* uważać za przyczynę unicestwienia *software*. Wspólne dla różnych grup neo-gnozy jest również traktowanie śmierci jako przejścia do kosmicznej Jedności. Człowiek jako kosmiczny partycypator i istota o wyjątkowo rozwiniętym *software* uzyskuje po rozpadzie biologicznych form specyficznych dla gatunku *homo sapiens* nowy sposób partycypowania w informacji, której nośnikiem jest wszechświat.

Teksty niektórych autorów nazywają tę ponadindywidualną świadomą partycypację w informacji „powrotem do Boga”. Należy jednak zwrócić uwagę, że Bóg neo-gnozy nie jest ani osobowym Bogiem teizmu chrześcijańskiego, ani Absolutem któregoś z istniejących już systemów filozoficznych. Jest on w niektórych interpretacjach zasadą racjonalności, strukturalizującym logosem, immanentną racją kosmicznego porządku. Większość teologizujących sformułowań neo-gnostyków zdaje się być spójna z panteizmem, część z panenteizmem; nierzadko zaś referencje do Boga są jedynie przejawem pewnej stylizacji językowej podobnej do Einsteińskich wypowiedzi o subtelny, niezłotliwym Bogu. Łącząc podobne stylizacje z koncepcją immanentnej zasady podobnej do Tao, Alan W. Watts pisze o Bogu jako o „głębi ukrytej wewnątrz rzeczy”¹⁷. Odkrywanie tej głębi poprzez re-

¹⁵ Termin „holon” pochodzi od greckiego *holos* i oznacza on zintegrowany układ stanowiący zarówno funkcjonalną całość, jak i element składowy całości wyższego rzędu.

¹⁶ Zob. np. R. Ruyer, *La gnose...*, 385–392.

¹⁷ A. W. Watts, *Nature, Man and Woman*, New York 1976.

fleksję intelektualną prowadzi do szczególnego typu przeżyć znamiennych dla gatunku *homo sapiens* o najwyższej rozwiniętych *software*. Świadomość, iż z gatunkiem naszym związana została szczególnie rozwinięta forma psychizmu nie powinna jednak prowadzić do antropocentrycznej megalomanii. Obdarzony refleksyjnością i pewną formą nieśmiertelności człowiek pozostaje mimo wszystko kosmicznym pyłkiem. Status naszych metafizycznych aspiracji i interpretacyjnych ambicji porównywany jest do statusu płam na bibule. Gdyby plama uważała się za dzieło sztuki i podejmowała wysiłek określenia osobowości artysty na podstawie bądź to analizy własnej struktury bądź odniesienia do innych płam, jej usiłowania byłyby skazane z góry na niepowodzenie. Podobnie złudne były oczekiwania tradycyjnej metafizyki formułującej wzniosłe lecz nierealistyczne programy poznawcze.

Filozofowanie z pozycji plamy nie może jednak prowadzić do zapoznania tych przejawów racjonalności i sensu, które w szczególny sposób ukazują ukryte misterium kosmosu. Podejmując tę tematykę neo-gnostycy koncentrują uwagę przede wszystkim na matematyczności przyrody. Nie jesteśmy w stanie pojąć, dlaczego Natura prowadzi z nami dialog w stworzonym przez człowieka języku równań różniczkowych; jej językowa życzliwość jest tajemniczym darem Wszechświata rodzącym w nas quasi-mistyczne odczucia. Analogiczne odczucia rodzi badanie podobieństw głębokich struktur językowych występujących w różnych kulturach czy refleksja nad uwarunkowaniem prawidłowości w procesach stochastycznych.

Analiza tych zjawisk prowadzi do wypowiedzi o Sensie przejawiającym się na różnych poziomach rzeczywistości. Podczas gdy dla pozytywistów krytykujących semantykę wypowiedzi o Sensie były przejawem ekspresywnej metafizyki, w 60 lat później przesłanki nauk przyrodniczych ukazujące specyficzny sens przyrody stają się podstawą dla prób budowania nowych systemów metafizyki neo-gnostycznej. W metafizyce tej akcentuje się antyprzypadkowy charakter ewolucji przyrody, która to cecha opatrywana jest nierzadko mianem ekspresji Ducha czy przejawów boskości. W perspektywach takich uzasadnione pozostaje twierdzenie, iż w neo-gnozie przyjmuje się prymat ducha nad materią. Niezależnie od tego, czy z twierdzeniem tym usiłuje się łączyć, w stylu Charrona, doktrynę teizmu chrześcijańskiego, czy też traktuje się je jako kontrpropozycję wobec teizmu, zasadniczą kwestią pozostaje pytanie o merytoryczną i formalną poprawność proponowanych interpretacji. W analitycznych ocenach neo-gnozy, podobnie jak przy ocenie wszelkich interpretacji filozoficznych, zagadnieniem podstawowym nie powinno być pytanie o to, czy określone wnio-

ski są możliwe do przyjęcia, lecz pytanie, czy wnioski te rzeczywiście wynikają z uzasadnionych przesłanek. Jeśli brak takich wniosków wynikania i brak możliwości niezależnych konfirmacji testowych, interesujące tezy neo-gnozy muszą zostać uznane jedynie za przejaw fantazji, lecz nie za zapowiedź przyszłego paradygmatu naukowego.

METODOLOG WŚRÓD GNOSTYKÓW

Generalizująca ocena neo-gnozy byłaby rozwiązaniem równie łatwym, co uproszczonym. W każdej próbie interpretacji, czy to w obrębie nauki czy filozofii, występują zróżnicowania uzależnione od czasu, środowisk badawczych czy przedmiotu badań. Niedopuszczalne byłoby rozciąganie identycznych ocen na epistemologię i metafizykę neo-gnozy. Uproszczeniem byłoby stosowanie tych samych schematów do oceny Charonowskiej teorii psychizmu i do refleksji Eugene Wignera o matematyczności przyrody. Najbardziej wątpliwą wartością wydają się mieć te spośród neo-gnostycznych interpretacji, w których wykorzystuje się powierzchowne analogie z zakresu nauk przyrodniczych do rozwiązywania problemów tradycyjnej metafizyki¹⁸. Wzorcowym przykładem takiej interpretacji jest zespolona teoria względności. Przyjmowane w niej analogie między elektronem i czarną dziurą są przejawem twórczej fantazji, w ramach której można porównywać wszystko z wszystkim. Przypisywanie psychizmu elektronowi z racji jego funkcji w przekazie informacji jest bezpodstawne w jeszcze bardziej jaskrawy sposób; gdyby wszystkim nośnikom informacji przypisywać na podobnej zasadzie procesy psychiczne, trzeba by konsekwentnie mówić o życiu psychicznym fal radiowych, książek czy komputerów. Metodologiczne założenia teorii Charona zostają uwidocznione, gdy przez analogię do czterech typów oddziaływań fizycznych wyróżnia on cztery typy oddziaływań duchowych; refleksję, poznanie, miłość i akt¹⁹. Klasyfikacja ta oprócz powierzchownych analogii z fizyką dodatkowo wskazuje, iż powstała w okresie, gdy znano już oddziaływania silne i słabe, natomiast nie istniała jeszcze teoria Salama-Weinberga unifikująca oddziaływania słabe i elektromagnetyczne. Jako dziedzinę możliwej empirycznej konfirmacji swej teorii Charon wskazuje zjawiska paranormalne: telepatię, psychokinezę czy prekognicję. W ten

¹⁸ Metodologię taką krytykował już w latach pięćdziesiątych Friedrich Hayek pisząc o „niewolniczym naśladowaniu... metod i języka nauk przyrodniczych na terenie wiedzy o człowieku i społeczeństwie”. *Counter-Revolution of Science*, Glencoe 1952.

¹⁹ *L'esprit...*, 195.

sposób postuluje on konfirmowanie *ignotum* przez *ignotum* i w zasadzie jedynie postuluje, gdyż w praktyce nie wskazano żadnej klasy zjawisk paranormalnych, które uzyskiwałyby teoretyczną interpretację w ramach zespolonej teorii względności. Istotna różnica między Einsteinowską geometryzacją czasoprzestrzeni a zespoloną teorią względności przejawia się w tym, iż w tej pierwszej sformułowano ważne predykcje nowych zjawisk, których istnienie (jak w przypadku ugięcia promieni świetlnych w pobliżu mas) zostało potwierdzone empirycznie w relatywnie krótkim okresie czasu. W przypadku drugim upływ czasu prowadzi głównie do twórczości terminologicznej, w której jako analogat „oddziaływania na odległość” wprowadza się pojęcie „widzenia na odległość”, by przy jego pomocy tłumaczyć zjawisko prekognicji²⁰. Tłumaczenie to ogranicza się jednak do przekładów słownikowych; nowe teorie ani nie przewidują nowych typów zjawisk, ani nie umożliwiają lepszego zrozumienia zjawisk znanych uprzednio. Ich głównym następstwem jest to, iż idee, które wcześniej uważano za nie-naukowe lub pozanaukowe, zostają wyrażone w zmatematyzowanej postaci podobnej zewnętrznie do formalizmu podstawowych teorii fizycznych. Próbkę tego typu analiz zawierają prace E. Rauscher, w których po teoretycznej charakterystyce relacji między zjawiskami paranormalnymi a wartością przestrzennopodobnego interwału współrzędnych urojonych autorka wprowadza bez jakichkolwiek uzasadnień pojęcie ciała astralnego jako obiektu pośredniego między materią i duchem²¹.

Podobne procedury prowadzą do zasadniczych obaw, iż neo-gnoza może łatwo przekształcić się w połączenie fantazyjnej fizyki z kiepską metafizyką. Sam fakt formalnego upodobnienia proponowanych interpretacji do teorii fizycznych nie stanowi żadnego gwarantu jakości tych interpretacji. 200 lat przed powstaniem nauki nowożytnej Mikołaj z Oresme próbował stosować język matematyki do opisu przeżyć psychicznych i jego zmatematyzowana teoria uczuć zakończyła się fiaskiem. Galileusz, który przy pomocy zmatematyzowanych formuł zaczął opisywać procesy fizyczne, zapoczątkował przełomowe stadium w rozwoju nauki.

Pomijając w tym kontekście szczegółowe propozycje poszczególnych neo-gnostyków, chciałbym zatrzymać się nad bardziej ogólną kwestią, czy gnoza nie jest dramatyczną próbą unaukowieńia tego, co pozanaukowe? Czy ambitne próby rozciągnięcia stu-

²⁰ Zob. wypowiedź H. Puthoffa ze Stanford Research Institute zamieszczoną w *Science et Conscience*, 75.

²¹ *Science et Conscience*, 73–75.

dium przyrodniczego na zagadnienia metafizyczne nie jest przedsięwzięciem skazanym z góry na niepowodzenie? Odpowiedź na te pytania uzależniona jest w dużym stopniu od zadań i zakresu zagadnień łączonych z gnozą przez samych jej zwolenników. Jest oczywiste, że wykorzystanie danych nauk przyrodniczych okazywało się niejednokrotnie wartościowe dla analiz filozoficznych. Złudzeniem, podzielanym w XIX wieku przez Ernsta Haeckela i niektórych scjentystów, było jednak oczekiwanie, iż rozwój nauk przyrodniczych może przynieść rozwiązanie wszystkich kwestii filozoficznych. Nie mniejszym złudzeniem byłoby dążenie do stworzenia jednego zuniformizowanego systemu filozofii na fundamentach teorii przyrodniczych. W procesie rozwoju nauk przyrodniczych ważne funkcje heurystyczne pełnione były przez krąćcowo różne systemy filozoficzne. W pewnych etapach rozwój osiągnął był w wyniku fantazyjnych spekulacji, w innych na skutek krytycznej troski o status empiryczny nowych teorii. Do ich rozwoju przyczyniło się neo-pitagorejskie poszukiwanie harmonii i Popperowska falsyfikowalność, platonizujące ekstrapolacje i Machowska ostrożność. Doświadczenia te upoważniają do sceptycznej oceny przypuszczeń, iż w przyszłości nauki przyrodnicze mogą zostać łączone w sposób trwały wyłącznie z jednym systemem filozofii — filozofii neo-gnostycznej. Jeśli neo-gnoza ma być przejawem normalnej refleksji filozoficznej, nie zaś ekspresją mody czy formą stowarzyszenia o zadekretowanej ideologii, nieuniknionym zjawiskiem w procesie jej rozwoju musi być interpretacyjny pluralizm przejawiający się w głębokich różnicowaniach przedstawianych interpretacji filozoficznych. Z tej właśnie racji należy definitywnie wykluczyć przypuszczenie o możliwości istnienia jednolitej etyki, aksjologii czy eschatologii opartej na przesłankach nauk przyrodniczych. Sam proces rozwoju nauk przyrodniczych wykazuje od czasów Newtona tendencję do wprowadzania wielu alternatywnych teorii tłumaczących zjawiska wyjaśniane we wcześniejszym etapie nauki przez jedną teorię. Prawidłowość tę widać w fizyce, gdzie po XVIII/XIX-wiecznym etapie zgody fizyków przyszedł głębokie różnice interpretacji mechaniki kwantowej, odmienność stanowisk w fizyce cząstek elementarnych, kontrowersje wokół prób unifikacji, etc. Podobne zjawisko występuje w biologii, gdzie po okresie prostych klasyfikacji inspirowanych przez Arystotelesowską doktrynę o niezmienności gatunków, przyszedł okres głęboko zróżnicowanych teorii ewolucji. Wielość opozycyjnych „naukowych” interpretacji jest jeszcze łatwiejsza do zauważenia w dziedzinie nauk społecznych i humanistycznych. August Comte w swej fascynacji socjologią czy Karol Marks w poszukiwaniach praw rządzących społeczeństwem, podzielali przekonanie,

iz w dziedzinie nauk społecznych są możliwe Newtonowskie odkrycia, które doprowadzą do poznania praw opisujących procesy społeczne w sposób równie ścisły i jednoznaczny jak prawa Newtona opisują ruch obiektów fizycznych. Oczekiwania te okazały się ostatecznie iluzoryczne. Niemniejszą iluzją byłoby oczekiwanie, iż w przyszłości może nastąpić całkowita jednomyślność gnostycyzujących filozofów, jeśli tylko w ich refleksji zostaną wykorzystane należycie przesłanki nauk przyrodniczych.

Czy jednak neo-gnoza, mimo wskazanych ograniczeń towarzyszących interpretacyjnemu pluralizmowi, nie może przynieść jednoznacznego rozwiązania podstawowych kwestii filozoficznych? Nieunikniona w nauce wielość interpretacji przejawiałaby się wówczas przy zagadnieniach drugorzędnych, natomiast podstawowe kwestie, które różnią dziś filozofów, byłyby w niej rozwiązane w sposób definitywny i ostateczny. Możliwość taką oceniam sceptycznie, m.in. z racji obowiązywania tzw. twierdzeń limitacyjnych, udowodnionych w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Mimo iż zostały one dowiedzione dla systemów logiki pierwszego rzędu, to jednak istnieją wszelkie powody, by twierdzić, iż wskazywane przez nie ograniczenia pozostają ważne również dla zbiorów zdań w naukach przyrodniczych i w filozofii²² tworząc nieprzekraczalne bariery językowo-epistemologiczne.

Jednym z tych twierdzeń, ekstrapolowanych przez H. Putnama na cały system naszej wiedzy²³ jest twierdzenie Löwenheim-Skolema. Jego różne warianty dowodzone były w latach 1915—1933 przez L. Löwenheima i T. Skolema. Niższy wariant twierdzenia orzeka, iż teoria posiadająca model, posiada model przeliczalny. Wyższy wariant w wersji przedstawionej w 1928 r. przez Alfreda Tarskiego głosi, iż teoria pierwszego rzędu posiadająca model nieskończony, posiada również modele o dowolnej liczbie kardynalnej²⁴. Z twierdzenia tego wynika, iż jeślilibyśmy chcieli scharakteryzować określoną rzeczywistość (np. zbiór liczb całkowitych) w jednoznaczny sposób przy pomocy dokładnie określonego zbioru aksjomatów, nasz cel okazałby się niemożliwy do zrealizowania. Mimo iż zbiór przyjętych aksjomatów sformułowany byłby w sposób poprawny i ścisły, posiadałby on dodatkowe modele o własnościach drastycznie różnych od własności modeli zamierzonych. Prawdliwość ta nie jest następstwem przypadkowych doraźnych uwarunkowań, lecz jawi się jako istot-

²² Por. J. Woleński, *Metamatematyka i filozofia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 6(1984) 3; H. Yourgrau, *Gödel and Physical Theory*, „Mind”, 78(1969) 77—90.

²³ H. Putnam, *Models and Reality*, „J. of. Symb. Logic”, 45(1980) 464—482.

²⁴ Por. G. Hunter, *Metalogika*, PWN, W-wa 1982, 155, 164.

na cecha naszego języka, którego żadne uściślenia nie są w stanie udoskonalić do tego stopnia, by wyrażał on w sposób jednoznaczny niektóre aspekty opisywanej rzeczywistości.

Jeśli własność tę rozpatrywać w perspektywach filozofii nauki można wówczas za Putnamem twierdzić, iż „totalne użycie naszego języka (uwzględniające ograniczenia teoretyczne i operacyjne) nie »ustala« żadnej jedynej zamierzonej interpretacji”²⁵. Znaczy to, iż gdybyśmy w teoriach filozoficznych maksymalnie wykorzystali dane nauk empirycznych, zaś same teorie przedstawili w sformalizowanej postaci, zamiast zgody filozofów otrzymywalibyśmy wówczas przeliczalnie wiele interpretacji, które zgodne byłyby zarówno z bazą empiryczną, jak i z przyjętymi założeniami (aksjomaty). Swoista „skolemizacja” języka przejawiałaby się również w odniesieniu do zbioru podstawowych twierdzeń udowodnionych w neo-gnozie. Przypisanie odmiennych treści ontologicznych tym samym terminom uniemożliwiałoby osiągnięcie zgody filozofów nawet co do podstawowych zagadnień.

Świadomość skolemizacji języka każe oceniać sceptycznie deklaracje głoszące możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia kontrowersyjnych kwestii. Gdyby jednomyślność taka nastąpiła, byłaby ona następstwem psychospołecznych uwarunkowań, nie zaś logicznych inferencji. Bogatsi o znajomość niektórych konsekwencji twierdzeń limitacyjnych możemy obecnie z dużą rezerwą odnosić się do prób rozwijania optymistycznych epistemologii, jakie były zjawiskiem naturalnym na przełomie XIX/XX wieku. Innym ważnym następstwem twierdzeń limitacyjnych jest świadomość, iż zbioru zdań prawdziwych nie można utożsamiać ze zbiorem zdań wyprowadzonych dedukcyjnie z określonego zespołu twierdzeń podstawowych. Zarówno z twierdzenia Gödla o niezupełności, jak i z twierdzeń udowodnionych przez Alfreda Tarskiego wynika, iż istnieją twierdzenia prawdziwe, których prawdziwości nie można udowodnić w ramach określonego bogatego systemu logicznego. Własność ta doskonale harmonizuje z epistemologią neo-gnostyczną, w której podkreśla się rolę kontemplacji, metafor czy poezji w procesie poznawania rzeczywistości. William Blake i Kurt Gödel w różny sposób usiłują osiągać ten sam cel odślaniając braki jednostronnego racjonalizmu czy akcentując doniosłość tez o pięknie przyrody i niesprzeczności arytmetyki, które to tezy przyjąć można aktem zawierzenia, lecz nie w wyniku absolutnego dowodu. Z tej właśnie racji Gödel, który drugą połowę swego życia spędził w Princeton, jest autorem, do którego szczególnie często odwołują się przedstawiciele neo-gnozy.

²⁵ Art. cyt., 466.

Z drugiej strony, jeśli chce się konsekwentnie uznawać epistemologiczne następstwo faktu, iż zbiór zdań dających się udowodnić jest jedynie podzbiorem zbioru zdań prawdziwych, trzeba uznać znów pluralizm interpretacyjny jako nieuniknioną konieczność. Ponieważ prawdy o świecie nie zamknijemy w zbiorze formuł określonym na podstawie obserwacji i inferencji logicznych, nadal będzie utrzymywać się różnorodność stanowisk co do zdań wprowadzonych przy pomocy środków pozaracjonalnych. Dla jednych autorów podstawowym kryterium pozaracjonalnych uzupełnień może być wówczas spójność i całościowość otrzymanej wizji rzeczywistości, dla innych jej walory poetycko-estetyczne; w pewnych interpretacjach dominować będzie odwołanie do czynników subiektywnych, w innych do Objawienia. Dążenie do uniformizacji przy pomocy środków logicznych byłoby wyrazem metodologicznego totalitaryzmu, w którym formalną jedność ceni się wyżej niż samą Prawdę.

Po uwzględnieniu sygnalizowanych czynników trzeba przyznać, iż nie ma powodów, aby z rozwojem neo-gnozy łączyć podobne oczekiwanie, jakie w przeszłości niekrytycznie łączono z neo-pozytywistycznym planem unifikacji nauki. W neo-gnostycznym otwarcu nauki na problemy filozoficzne ani nie ma środków zapewnających niezawodność rozwiązań, ani nie ma podstaw do oczekiwania na wypracowanie identycznych interpretacji podstawowych zagadnień. W tej sytuacji niektórzy z autorów bronią opinii, iż lepiej jest przestrzegać tradycyjnych rozróżnień epistemologicznych i szukać rozwiązania zagadnień metafizycznych w tradycyjnej metafizyce, nie zaś w wątpliwej neo-gnozie²⁶. Wyrażenie „tradycyjna metafizyka” naznaczone jest jednak również piętnem skolemizacji języka; w metafizyce tej istnieje tak wielkie zróżnicowanie kierunków i interpretacji, że sam fakt przynależności do określonej tradycji filozoficznej nie stanowi żadnego gwarantu poprawności rozwiązywania problemu.

Odrębnym zagadnieniem pozostaje to, iż wielu przyrodników znających zarówno klasyczną metafizykę jak i nowe osiągnięcia nauki, bez aspiracji do naśladowania neo-gnostyków, podejmuje w swych pracach problematykę centralną dla współczesnej neo-gnozy. Zamiast usiłować wprowadzać do paradygmatu naukowego elementy epistemologicznie obce, opowiadają się oni za interdyscyplinarną otwartością nauk szczegółowych, dzięki której możliwa byłaby poznawcza komplementarność między dziedzinami, jakie przeciwstawiano w neopozytywistycznych wzorcach wiedzy. Refleksje tego typu, nawiązując do naukowych odkryć naszego

²⁶ Por. wypowiedź B. Josephsona w *Science et conscience*, 74.

stulecia, prowadzą do ontologicznych tez radykalnie różnych od propozycji neo-gnostyków. Uwidocznia się to np. w próbie ontologicznej interpretacji twierdzenia Gödla przedstawionej przez R. Chauvina. Wbrew neo-gnozowi, w której wszystkie analizy ograniczają się do badania immanentnych procesów kosmicznych, Chauvin usiłuje uzasadniać tezę o konieczności bytowego otwarcia na transcendencję nie dającą się wyrazić w zbiorze zdań opisujących znany wszechświat materialny. Niesprzeczności systemów logicznych — argumentuje on — nie potrafimy uzasadnić przy pomocy środków dowodowych należących do tych systemów²⁷. Konieczne jest wówczas skorzystanie z bogatszych środków. Jeśli chcemy za Gentzenem dowodzić, że nasza arytmetyka nie zawiera sprzeczności, trzeba odwołać się do pozaskończonych technik dowodowych wprowadzając indukcję do ϵ_0 . Jeśli rozpatrywać, przez analogię, system logiczny składający się z maksymalnego zbioru zdań opisujących rzeczywistość materialną, to w systemie tym niemożliwe jest wykazanie, iż nie zawiera on wewnętrznych sprzeczności. Usprawiedliwienie sensowności tego systemu nie znajduje się w samym systemie i wymaga ono zarówno rozszerzenia systemu, np. przez uwzględnienie dodatkowych czynników zewnętrznych, jak i wprowadzenia silniejszych pozaskończonych technik.

Sygnalizowane przy pomocy tego przykładu głębokie różnice w filozoficznej interpretacji tych samych twierdzeń naukowych wydają się nieuchronną koniecznością intelektualnej przygody. Metodologicznym nieporozumieniem byłoby traktowanie neo-gnozy jako ostatecznej instancji decydującej o wyborze konkurencyjnych interpretacji. Dlatego też, jeśli nie traktuje się neo-gnozy jako odpowiednika Objawienia dla przyrodników, lecz w jej ocenie stosuje normalne kryteria ocen systemów filozoficznych, trzeba podkreślić, iż jej interpretacje mogą mieć jedynie hipotetyczny charakter i że nie widać metodologicznej możliwości, by tezy jakiegokolwiek metafizyki były w przyszłości uznawane powszechnie w taki sam sposób, jak przyjmowane są prawa mechaniki Newtonowskiej.

Ta świadomość hipotetyczno-probabilistycznego charakteru hipotez ontologicznych widoczna jest u wielu autorów podejmujących kwestie bliskie neo-gnostykom. Widać ją np. w wypowiedziach Gal-Or'a, kiedy pisze on o związkach kosmicznej eschatologii z eschatologią indywidualną ludzkiej egzystencji: „Przy pomocy tej samej wiedzy, która przewiduje nasz »kolaps« w pielgrzymowaniu »z prochu w proch« znosimy to wszystko, co »doprowadzi do naszego upadku«. Wiemy, że w końcu zostanie »zbu-

²⁷ *L'esprit et la science*, 388.

rzony« prawie wszystko, co budujemy; ostateczny »upadek«, »schylek« i »przegrana« wszelkiego stworzenia jest nieuniknionym udziałem każdego indywidualnego życia. Musi ono zakończyć się w »zniszczeniu złożoności« i w grawitacyjnej »rozsypce«. Mimo wszystko trwamy jednak. Może nie wszystko zmierza ku zagładzie? Dlatego też w obliczu kolapsu grawitacyjnego mamy nadzieję zachowania jakiejś trwałej struktury czy »duchowego odskoku« od tej grawitującej Ziemi²⁸. Przy pomocy *perhaps* (może) i *we hope* (mamy nadzieję) sygnalizowane są w tym wyznaniu elementy metafizyki, której nie można dostatecznie uzasadnić przy pomocy żadnych przesłanek przyrodniczych. Dlatego też Gal-Or, zamiast przedstawiać hipotezy jako pewniki, ogranicza się do wskazania możliwości i pozostawienia otwartych problemów. Wydaje się, iż taki właśnie styl rozwijania neo-gnozy mógłby okazać się szczególnie wartościowy poznawczo. Utopią jest bowiem poszukiwanie uniwersalnego systemu metafizyki, który byłby jedyną możliwą nadbudową filozoficzną dla zbioru wszystkich twierdzeń naukowych. Ewolucja komentarzy filozoficznych do fizyki Newtonowskiej ukazuje, iż możliwość taka jest nierealna. Te same tezy, które dla Newtona były punktem wyjścia rozważań teologicznych i które Voltaire'a prowadziły do deizmu, stały się dla XIX-wiecznych mechanicyistów podstawą do rozwijania anty-teistycznych interpretacji. Pytanie, czy bardziej kompetentny był Newton czy Boltzmann przy określaniu filozoficznych implikacji mechaniki nie należy do pytań, na które można byłoby znaleźć odpowiedź w obrębie samej nauki. Uwzględniając tę prawidłowość trzeba dostrzec, iż niedopuszczalne byłoby w neo-gnozie nadawanie tej samej rangi interpretacjom przyrodniczym i wprowadzonym do nich komentarzom filozoficznym. Wątpliwą wartość wydają się mieć również formalno-powierzchnowe analogie, w których np. cząstki elementarne są nośnikami kosmicznej miłości a procesowi ekspansji wszechświata towarzyszy wzrost „amoryzacji” materii. W celu uzasadnienia roli miłości w cywilizacji okresu poscjenicznego możliwe jest wykorzystanie racjonalnych uzasadnionych przesłanek, nie zaś powierzchownych analogii modelujących rzeczywistość pozafizyczną w kategoriach pojęć fizyki. Sygnalizowane zastrzeżenia ukazują, jakich oczekiwań nie należy łączyć z gnozą z racji nieuniknionych ograniczeń metodologicznych. Niekwestionowaną zasługą neo-gnozy wydaje się natomiast jej anty-pozytywizm wyrażający się w dostrzeganiu doniosłości poznawczej tych aspektów rzeczywistości, które wymykały się próbom interpretacji w tradycyjnym paradygmacie naukowym. Następstwem do-

²⁸ Gal-Or, dz. cyt., 418.

wartościowania tego, co niewyraźne w kategoriach zdań podatnych na testowanie empiryczne, może być rozwój nowych typów refleksji prowadzących do swoistej poezji przyrody, mistyki kosmosu czy humanizacji przyrodoznawstwa. W oczekiwaniach na to, by neo-gnoza przekształciła w naukowy Disneyland elementy nauki i wiary, fantastyka góruje nad dopuszczalnymi inferencjami. Oczekiwania na to, by neo-gnoza doprowadziła do zbliżenia dwóch kultur przyrodniczej i humanistycznej uwzględniają natomiast podstawowe potrzeby współczesnej cywilizacji, których klasyczną analizę znajdujemy u Charlesa Percy Snowa w *Two Cultures*. Neognostyczne otwarcie na pozanaukową „muzykę ciszy”²⁹, uwrażliwienie na obecność sensu wykraczającego poza formalizm fizyko-matematycznych opisów, krytyczne dążenie do nowych syntez integrujących oddzielone uprzednio dziedziny wiedzy mogą odegrać ważną rolę w procesie określania humanistycznych implikacji nauk przyrodniczych. W neo-gnozie pojętej jako filozoficzno-humanistyczna refleksja nad nauką można podejmować próby wypracowania interpretacyjnych syntez, w których łączono by dziedziny bytu i wartości³⁰. Nie da się przewidzieć, czy podobne syntezы byłyby w stanie spełnić łączone z nimi oczekiwania na humanizację nauki. Oznaką postawy dogmatycznej byłoby jednak aprioryczne odrzucanie komentarzy, których autorzy twierdzą: „W myśli Zachodu poszukiwano prawdy nie poprzez wypracowywanie wizji całości, lecz przez dzielenie wszechświata na części nadające się do wnikliwych badań. W każdym razie otwiera się przed nami nowa, trudna do wyrażenia wizja. Fizyka, najbardziej prestiżowa i godna zaufania z wszystkich nauk przyrodniczych, ofiaruje nam pierwszy, uprzywilejowany wypad. Należałoby doradzić teologom, aby wcześniej poczynili rezerwacje. Dla samoświadomości, która wyłania się zarówno w nauce, jak i w religii mogłyby służyć za motto słowa Schillera:

*Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit”*³¹.

Józef Zyciński

²⁹ Tytuł pracy P. Johnstona *Musique du silence* Ed. du Cerf 1980.

³⁰ W ujęciu proponowanym przez Gal-Orę wielka synteza rozpatrująca wielokierunkowość związków między różnymi zjawiskami opatrywana jest mianem havayizmu. Termin ten nawiązuje do hebrajskiego *hava'a* — które tłumaczy się m.in. jako wszystko, istota bytów, natura i bóstwo. Autor zwraca także uwagę na jego podobieństwo z tetragramem oznaczającym w Starym Testamencie Imię Boga. *Cosmology, Physics, and Philosophy*, 350.

³¹ C. Raschke, *From God to Infinity, or How Science Raided Religion's Patent on Mystery*, „Zygon”, 17 (1982, 3). Por. też tenże, *The New Cosmology and the Overcoming of Metaphysics*, „Philosophy Today”, (1980, Winter) 375.

CZY NAUKA MOŻE BYĆ ZBAWIONA?

To zapewne nie tylko bliska już perspektywa kresu tysiąclecia sprawia, że chwila obecna przeniknięta jest obawą przed przyszłością, niepokojem o katastroficznym nierzadko zabarwieniu. Zbyt wiele jest źródeł tych nastrojów, by pokusić się o ich wyczerpanie, zbyt wiele przeciwstawnych postaci, by jednoznacznie uchwycić ich istotę. Ale bez wątplenia jednym z głównych oskarżonych w procesie wytaczanym teraźniejszości przez niepewną przyszłość jest nauka. Jako wcielenie doskonałej rozumności i nośnik wszelkiego postępu uznana swego czasu nieomal za świecki absolut, wywindowana na sam szczyt wartości kultury, a nawet ponad wszelki kulturowy porządek, stała się dziś — choćby ze względu na zagrożenia tkwiące w niekontrolowanej industrializacji i militaryzacji — jednym z najgwałtowniej atakowanych autorytetów. Przymiotnik „naukowy”, do niedawna jeszcze starczający za najwyższą pochwałę jako synonim nieograniczonych możliwości człowieka, obecnie coraz częściej budzi odruch podejrzliwości i niechęci.

Wydaje się, że jedną z konsekwencji tego, nie od dziś przecież trwającego stanu było wyodrębnienie się szczególnej dziedziny refleksji (filozoficznej? naukowej?) nazywanej niezbyt precyzyjnie filozofią nauki. Dyscyplina ta — której początki wiąże się zwykle z działalnością Koła Wiedeńskiego — wyłoniła się z neopozytywistycznych prób wypreparowania reguł „czystej naukowości” i zastąpienia tradycyjnych pytań metafizycznych przez analizę logiczną języka nauki. Z czasem jednak ta opisowa i normatywna perspektywa, dokonująca w istocie absolutyzacji i uniwersalizacji praw obowiązujących w obrębie nauki, poczęła ustępować miejsca postawie krytycznej, gruntownie zmieniającej i poszerzającej horyzonty refleksji: kolejne kroki w głąb ukrytych założeń i przemilczanych przesłanek odsłaniały coraz wyraźniej problematyczność nauki i jako wcielenia niezawodnej racjonalności, i jako samostojącej wartości kultury. Nauka, tracąc grunt pod nogami, miast wycofywać się na ostatnie skrawki terytorium gwarantującego jej niezawisłość, poczęła oto sondować swe niepewne podstawy, poddawać radykalnemu sprawdzianowi swe najsłabsze punkty oparcia. I w tej właśnie krytycznej postaci filozofia nauki przeżywa dziś swój renesans.

Dwie opublikowane ostatnio książki Stefana Amsterdamskiego

*Nauka a porządek świata oraz Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*¹ sytuują się bez wątpienia w centrum tej orientacji, choć zarazem zapewniają Autorowi — badaczowi — znamienemu nie tylko na polskim gruncie — osobne miejsce na mapie współczesnej filozofii nauki. Najzwyczajniej rzecz ujmując, można by uznać wyrażone tam stanowisko za szczególną formę reakcji na wysuwane od pewnego czasu diagnozy kryzysu nauki — szczególnie, bo polegającą na podważeniu prawomocności przekonań stojących u podstaw większości z nich. Kryzys przeżywa bowiem nie nauka jako taka, ale raczej rozpowszechnione na jej temat wyobrażenia, którym mylnie zwykło się dotąd przypisywać sens absolutny. Kryzys nauki jest więc zjawiskiem historycznym, nie dlatego jednak, iżby miał się w bliższej lub dalszej przyszłości zakończyć, lecz ze względu na historyczność — zatem nieoczywistość, problematyczność — założeń konstytuujących tę postać nauki, której reguły są coraz częściej kwestionowane. Stąd też i sama nauka musi zostać uznana za zjawisko historyczne — nie tylko jako pewna instytucja kulturowa, ale też jako wcielenie określonych zasad, przyjętych w danym miejscu i czasie jako instrumenty nieomylnego poznania, jako zadowalające kryteria racjonalności.

Tak, w największym uproszczeniu, rysuje się rdzeń koncepcji, która stanowi wspólną perspektywę omawianych książek. Niemal równoczesne ukazanie się obu prac stwarza szczególnie dogodną okazję do wnikięcia w różne wymiary tej koncepcji, do przesładowania zarówno sposobów jej uzasadniania, jak też wielorakich zawartych w niej implikacji. Prace te bowiem są wobec siebie komplementarne: to samo stanowisko dokumentują w oddzielnych, choć uzupełniających się rejestrach problemowych. I tak książka *Między historią a metodą* to systematyczny wykład teorii ideałów poznania naukowego, wedle której to one właśnie — jako historycznie zmienne projekcje wartości kulturowych — nie tylko wyznaczają każdorazowo cele działalności naukowej, ale stanowią też instancję dla obowiązujących norm racjonalności. Ta ogólna teza zostaje następnie przedstawiona w porządku historycznym na przykładzie analizy nowożytnego ideału nauki, wraz z okolicznościami ważącymi na jego powstaniu i przyczynami współczesnego kryzysu. Drugą część książki stanowi krytyczna prezentacja najżywotniejszych dziś stanowisk w obrębie filozofii nauki, których autorzy — od Karla Poppera po Imre Lakatosa i Paula Feyerabenda — próbują w różny sposób zrationalizować sytuację powstałą w wyniku załamania się wiary w postęp jako zasadę roz-

¹ Stefan Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, PWN; *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983, PIW.

woju nauki i w absolutność właściwych jej reguł poznania. Dyskusja z tymi koncepcjami ma na celu nie tylko wykazanie im tych czy innych słabości, ale przede wszystkim wycieniowanie własnej teorii Autora, wskazanie niebezpieczeństw, których dzięki niej unika, oraz samookreślenie się wobec zasadniczych stanowisk we współczesnej filozofii nauki.

Z kolei *Nauka a porządek świata* to zbiór studiów, w których Amsterdamski przedstawia „próby konkretyzacji na terenie metodologii ogólniejszego poglądu na naukę, jej rozwój i mechanizmy” — poglądu wyłożonego przezeń właśnie w poprzedniej książce. Są to wnikliwe analizy kluczowych problemów metodologicznych (takich jak: możliwość formułowania praw, wyjaśniania i przewidywania w nauce) oraz kategoryzacji poznawczych (wolność a determinizm, porządek naturalny a porządek sztuczny), które każdorazowo okazują się nierozstrzygalne na gruncie samej nauki, nieuchronnie zmuszając do wyborów o charakterze pozanaukowym, kulturowym. Tym samym „dowód metodologiczny” wzmacnia tezę sformułowaną na podstawie „dowodu historycznego”.

Właściwe Autorowi dociekliwość i rzetelność myślenia krytycznego sprawiają, że materia obu książek jest niezwykle gęsta, wypełniona tkanką drobiazgowych rozbiorów i finezyjnych wywodów. Nie sposób tu pokusić się choćby o pobieżne ich zrelacjonowanie, toteż przedmiotem tych uwag będzie przede wszystkim najogólniejszy wątek koncepcji nauki Amsterdamskiego, który odciska się na wszystkich analizach szczegółowych. Zwłaszcza, że wątek ów ma przebieg paradoksalny.

Uznanie nauki i jej metod za historyczny i historycznie zmienny wytwór ogólnego porządku kultury to niewątpliwie skrajny (choć są skrajniejsze!) wyraz współczesnego procesu demitologizacji nauki i konstytuującego ją pojęcia racjonalności. Skrajny — lecz daleki od zapędów likwidatorskich. Spotęgowana krytyka tradycyjnych wyobrażeń na temat statusu i funkcji nauki nie prowadzi tu bynajmniej do ich przekreślenia i odrzucenia na śmietnik historii. Podważenie teoretycznych podstaw klasycznego scjentyzmu to bowiem dopiero początek długiej podróży przez rafa szczegółowych problemów filozofii nauki, także tych, które wyrastają już na podłożu współczesnego sceptycyzmu. A finał tej podróży jest zaskakujący: zatoczywszy koło, zwraca się Autor na powrót ku scjentyzmowi, uznając za godne obrony wiele z tych wartości, których i ten z taką determinacją bronił. Choć nie jest to już ani ten sam scjentyzm, ani taka sama obrona.

By jednak oddać choć w części wewnętrzną dramaturgię tego procesu myślowego, trzeba zacząć od prologu.

Podstawową przesłanką rozwijanej przez Amsterdamskiego koncepcji nauki jest krytyczna analiza scjentyzmu czy może raczej zdanie sprawy z krytycznego stanu, w jakim się znalazł. Przez scjentyzm rozumie Autor „pewien zespół tez dotyczących społecznej wartości nauki i metody naukowej. Mówiąc najogólniej, sprowadza się on do bezproblematycznego uznania ideału nauki nowożytnej, traktowania go jako nieproblematycznego, jedynie możliwego, powiedziałbym, nie jako faktu kultury, ale jako faktu natury”.

Historyczna tradycja tak rozumianego scjentyzmu to dość dobrze znany rozdział dziejów kultury. Wersja, którą przedstawia Stefan Amsterdamski w pierwszych rozdziałach książki *Miedzy historią a metodą* odbiega jednak od ustalonych schematów przede wszystkim dzięki klarownemu ujęciu głównych źródeł ideału, zgodnie z którym nauka — *scientia activa et operativa* — sprzegała ze sobą porządki *episteme* i *techné*. Najważniejszym z tych źródeł było powstanie i filozoficzne ugruntowanie koncepcji autonomii podmiotu poznającego oraz autonomii nauki jako instytucji społecznej. W tej perspektywie nauka rysowała się jako upostaciowanie doskonałej racjonalności, stanowiącej absolutne kryterium wiedzy pewnej i powszechnej, jej wytwory zaś — jako źródło postępu cywilizacyjnego, o którym nikt wówczas nie śmiał wątpić, by mógł być czymś innym niż dobrem samym. Ten „heroiczny” okres w dziejach nauki, okres triumfu rozumu i opartej na nim wiary człowieka w swą poznawczą i sprawczą wszechmoc, rozpoczęty na przełomie XVI i XVII wieku, trwał — zdaniem Autora — aż po lata siedemdziesiąte ubiegłego stulecia. Czy rzeczywiście aż dotąd? — chciałoby się zapytać, mając przede wszystkim na uwadze romantyczną krytykę kultury racjonalistycznej, tyleż gwałtowną, co nośną filozoficznie i społecznie, o zagadnieniach sztuki nie wspominając. Zapewne, rozum przestał być naczelną wartością kultury europejskiej znacznie wcześniej niż u schyłku XIX wieku; przedmiotem zainteresowania Autora nie są wszakże dzieje kultury, a kulturowe dzieje nauki widziane głównie przez pryzmat samoświadomości tych, którzy ją uprawiają. W tej zaś mierze zaproponowana cezura wydaje się w istocie wyznaczać kres złudzeń nauki co do swej absolutności i samowystarczalności. Za sprawą równoległego rozkładu obu podtrzymujących tę wiarę aksjomatów — epistemologicznego i społecznego — dokonała się, by tak rzec, kulturowa inicjacja nauki, wyprowadzająca ją ze stanu dziecięcego samouwielbienia i poczucia wszechmocy.

I tak, wobec coraz drastyczniej demaskowanych uwarunkowań procesu poznania — od biologicznych po społeczno-historyczne —

kórych nie sposób zeń wyeliminować przy pomocy najbardziej nawet wyrafinowanych procedur, wizja „boskiej” zdolności człowieka, jako autonomicznego podmiotu, do osiągania prawdy absolutnej, odkrywała swój uzurpatorski charakter. Racjonalność stała się tym samym wartością problematyczną, zrelatywizowaną każdorazowo do zasobu posiadanej wiedzy. Równocześnie z tym procesem — i nie bez jego wpływu — poczynano kurczyć się to osobne i suwerenne miejsce, jakie zajmowała dotąd nauka w społeczeństwie. Bezpośrednią tego przyczynę widzi Amsterdamski w potęgającej się instytucjonalizacji i profesjonalizacji badań naukowych. Choć można byłoby pokusić się o dotarcie do głębszych źródeł tych procesów, nie toczących się wszak w próżni społecznej, jak również wskazać inne historycznokulturowe ich okoliczności — choćby pozanaukowy kryzys idei postępu — bez wątpienia to one właśnie najsilniej, bo niejako od wewnątrz, zakwestionowały przywilej niezależności, na którym nauka opierała do tej pory swą pozycję społeczną.

Ten instytucjonalny kryzys nauki — kulminujący w wieku XX, choć zapoczątkowany znacznie wcześniej — czynił ją podatną na wpływy potężniejszych sił społecznych, które osiągnięcia nauki wprzęgały w służbę swym własnym, ekonomicznym czy politycznym, celom i wartościom, jej autorytetu zaś używający jako leżmanu w prowadzonej grze iluzji. Wewnętrzny etos nauki — odkształcany przez przyjmowaną, świadomie lecz bezwiednie, usługową rolę eksperta — przestawał chronić przed obcym sobie użytkowaniem jej wytworów. Masowa przemoc i masowa manipulacja, eksploatacja człowieka i niszczyielska eksploatacja przyrody — to tylko przykłady oddziaływań, które nauka uczyniła tragicznie skutecznymi. I choć to one właśnie zadecydowały o kryzysie autorytetu uczonych i pozbawiły ich dobrego samopoczucia, podobne zjawiska — tym groźniejsze, im słabiej uświadamiane — towarzyszą także dniom powszednim nauki. Składają się one na konfliktową moralnie sytuację podwójnego uzależnienia — raz od wewnątrz naukowych norm postępowania badawczego, raz od oczekiwań płynących z tych zewnętrznych instytucji, które działają na zasadzie ideologicznego lub materialnego uprzywilejowania. W tej sytuacji wierność tradycyjnemu dekalogowi nauki, wyznaczanemu przez dewizę: „moja etyka to moja metodologia”, przestaje wystarczać jako moralne uprawnomożenie poznawczych poczynañ — w tym samym stopniu, w jakim sam postęp wiedzy przestaje być oceniany jako jednoznaczna moralnie wartość.

Czy to historyczne doświadczenie oznacza zarazem zmierzch nauki, kres jej kulturowych dziejów? Czy współczesność skazuje naukę na potępienie? Stefan Amsterdamski nie należy jednak do tych,

ktorzy współczesną „ziemię Ulro” uznają za wyłączne dzieło rozumu i nauki. Przeciwnie, krytyka scjentyzmu służy tu w istocie... obronie nauki przed nią samą — służy bowiem wypracowaniu przesłanek adekwatnej świadomości jej obecnej sytuacji. Jest krytyką absolutystycznych uroszczeń nauki, czyniących ją bezradną wobec własnego niekontrolowanego rozwoju i bezbronną wobec wysługujących się nią potęg, ale i krytyką współczesnej kultury, która, zdominowana przez owe potęgi, represjonuje w praktyce te zasady, które są społecznym warunkiem harmonijnego rozwoju działalności naukowej: swobodę wyrażania opinii i wymiany informacji, tolerancję ideologiczną i światopoglądową etc. Odpowiedzialność za współczesny stan nauki spada więc nie tylko na nią samą, ale i na świat, w jakim przyszło jej istnieć.

To prawda, dzień dzisiejszy nie niesie zbyt wielu szans na takie przeobrażenie globalnego porządku społecznego, które na powrót uzgadniałoby go z wartościami naukowego etosu niezależności. Ale czy tym samym, zanurzeni w historii, pozbawieni jesteśmy możliwości projektowania, szukania podstaw takiego ładu społecznego, w którym nauka odzyskiwałaby utracony sens? Czy rezygnacja z tych możliwości nie prowadziłaby do samoobezwładnienia się wobec bezosobowych sił kształtujących dzisiejsze oblicze świata? Przecież każda alternatywna wizja jest zarazem sposobem kontroli — choćby intelektualnej czy moralnej — panującego *status quo*. Szanując wszakże, uzasadniony skądinąd, sceptycyzm Autora wobec myślenia utopijnego, warto rozpatrzyć szanse samoistnej regeneracji nauki, szanse przeobrażenia jej własnego porządku zgodnie ze zmienioną świadomością teoretyczną i sytuacją społeczną. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest właśnie gruntowne odsłonięcie problematyki nauki, zdobycie przez nią krytycznej samowiedzy swego stanu. Aby zyskać nadzieję na zbawienie, nauka musi najpierw zdobyć się na radykalny rachunek sumienia.

By tego dokonać, by w pełni uchwycić sens tego, co się stało, należy jednak — wyzwalając się z partykularnych problemów teraźniejszości nauki, wynikających i z jej sytuacji społecznej, i ze stanu władz poznawczych — zrozumieć przemiany nauki w całym ich dziejowym przebiegu, znaleźć wspólny mianownik dla wszystkich dokonujących się i dokonanych w przeszłości, kryzysów i rewolucji naukowych. Stanowisko Amsterdamskiego da się w tej mierze sprowadzić do twierdzenia, że „historia nauki stanowi realizację pewnego ciągu społecznie akceptowanych ideałów nauki”, rozumianych jako „zespół uznawanych w danym czasie poglądów na cele działalności naukowej, poglądów wyznaczających zarazem jej metodę i etos”. Koncepcja ta, usuwając z pola wi-

dzenia wszelkie absolutne kryteria, skłania do takiego ujmowania historii nauki, który poszczególne jej etapy traktuje tak jak odmienne kultury: samowystarczalne i niesprowadzalne do siebie nawzajem. Tym samym i racjonalność, jako kategoria kształtowana przez historycznie zmienne wzory kultury, może i powinna być rozpatrywana w duchu antropologicznego postulatu relatywizmu kulturowego, uchylającego możliwość przyjęcia jakichkolwiek obiektywnych miar i uniwersalnych norm. Gdy historia nauki okazuje się częścią ogólnej historii kultury, również idea postępu przestaje niepodzielnie władać na jej terytorium: przyrost wiedzy — nawet gdyby znaleźć jego bezwzględny probierz — nie stanowi już wystarczającego oparcia dla wiary w lepszą przyszłość.

Ta antropologiczna perspektywa wydaje się nadzwyczaj płodna w rekonstrukcji dziejów nauki, jednak jako ogólne stanowisko teoretyczne prowadzi do pewnych sprzeczności, analogicznych do tych, które towarzyszą postawie relatywizmu kulturowego.

Skoro bowiem nauka, pozbawiona absolutystycznych złudzeń, skazana jest na podrzędność wobec kulturowych ideałów wiedzy, nie podlegających jej osądowi — jakie reguły rządzą doбором owych ideałów? Oto odpowiedź, jakiej udziela Autor: „(...) globalny proces kulturowy stanowi jakby filtr, na którym dokonuje się »dobór naturalny« ideałów wiedzy naukowej, filtr, który sprawia, że jedne przeżywają się, ponieważ przestają być funkcjonalne ze względu na zmiany w »dziedzicznym zasobie wartości«, inne zaś uzyskują z tego samego powodu szanse społecznej akceptacji, stają się historycznie doniosłe.”

Historyzm tego stanowiska kryje w sobie istotne niebezpieczeństwa. Bo choć pomocny przy analizie mechanizmu rozwoju nauki — czy nie usprawiedliwia pośrednio postawy konformistycznej, z góry akceptującej to, co „historycznie zwycięskie”? Istnieją przecież racje inne niż historyczne, racje, które bywają niekiedy po stronie „zwycięzonych”... Ale Autor zdaje sobie sprawę z tego zagrożenia — wówczas choćby, gdy odmawia racji bytu takim modelom kultury, w obrębie których nauka apriorycznie pełni funkcję służebną, a podtrzymujące ją wartości, wchodząc w konflikt z generalnymi założeniami modelu, ulegają eliminacji. Dzieje się tak w przypadku „(...) tych ideologii, które postulują organizację życia społecznego wokół uznawania pewnych twierdzeń za nie naruszalne i nie podlegające krytyce intelektualnej, ideologii ograniczających w mniejszym lub większym stopniu prawo jednostek do swobody przekonań, krytycyzmu, stawiania interesów uniwersalnych wyżej od interesów partykularnych — narodowych, klasowych czy grupowych”.

Konsekwentny relatywizm — zwłaszcza o tyle, o ile skłonny jest zdawać się na wyroki historii — wydaje się więc Autorowi nie do utrzymania. Rozmaite mogą być modele kultury i oparte na nich ideały nauki, są jednak pośród nich takie, które powinny zostać odrzucone. To pierwszy wyłom w relatywistycznym stanowisku Amsterdamskiego: uznanie nauki jako takiej za dobro, którego nie da się ani usunąć z ludzkiego świata, ani sprowadzić do roli bezwolnego narzędzia w służbie jakichkolwiek zabsolutyzowanych wartości. Ale i tego nie dość. Czyż można bowiem — tak ze względów filozoficznych, jak psychologicznych — zajmować się nauką, nie wierząc w możliwość udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak jest n a p r a w d ę? Po to zaś nie wystarczy wierzyć w naukę jako taką, strzec społecznych warunków jej funkcjonowania, poza tym uznając wielość możliwych celów i strategii poznania, równoważnych wobec siebie jako akty kulturowych wyborów. Konsekwentny relatywizm w poznaniu naukowym — podobnie jak wobec własnego „bycia-w-kulturze” — byłby postawą samoobezwładniającą i samobójczą. Nie sposób uczynić żadnego kroku, gdy na rozstajach wirują ruchome drogowskazy; nie sposób dostrzec czegokolwiek w przestrzeni wypełnionej odbijającymi się nawzajem zwierciadłami. Wszędzie, gdzie gruntowna analiza fundamentalnych problemów metodologicznych wiedzy Amsterdamskiego do konkluzji o ich nierozstrzygalności na gruncie samej nauki, uporczywie przewija się, mniej lub bardziej jawnie, przeświadczenie, że kwestie te jednak muszą być rozstrzygane. Muszą — aby postępowanie badawcze zyskało energię napędową i teleologiczną spójność; muszą — skoro poczucie orientacji w świecie stanowi warunek świadomej egzystencji; muszą — jeśli mają być rozwiązane (a nie ma innego wyjścia!) dramatyczne alternatywy stojące przed ludzkością.

W przeciwieństwie do postawy wobec nauki jako takiej — własna postawa podmiotu poznającego nie da się sprowadzić do ogólnej normy tolerancji. Hierarchia problemów i perspektyw badawczych, etyka poznania i odpowiadające jej miejsce nauki w sieci instytucji i autorytetów społecznych, zasięg i przesłanki sprawności władz poznawczych, kryteria prawdy naukowej i stopień dopuszczalnej ingerencji w kulturowy porządek wartości — wszystkie te kwestie, choć wymykają się bezwzględny sprawdzianom, stoją w istocie u podstaw wszelkiej działalności naukowej. Musi ona zatem znajdować oparcie w gruntowniejszej od niej samej sferze aksjologicznej, dostarczającej sensu i miary podejmowanym przedsięwzięciom oraz kryteriów wyboru w sytuacjach problematycznych moralnie. Niegdyś, chcąc zapewnić nauce autonomię i poznawczą niezawodność, wytyczano rygorystycznie linie demarka-

cyjne między strefami wpływów wiary i rozumu. Tymczasem współczesny stan samowiedzy każe utrzymywać, że żadna odpowiedzialna i uczciwa działalność poznawcza nie może się obyć bez pierwotnego aktu wiary, bez aksjologicznego zakorzenienia, stwarzającego punkt Archimedesowy dla dźwigni poznania. Rozum ustępuje więc ze swych praw do wyłączności także w obrębie nauki, która zdawała się budować dlań niewzruszone szanse.

Ow upadek samowładztwa rozumu nie oznacza, rzecz jasna, że odtąd już „wszystko wolno”, że wszystkie racje — jako akty wiary lub ich konsekwencje — są jednakowo uprawnione. Nadal istnieją racje „lepsze” i „gorsze”, te całkiem nie do przyjęcia i te, które subiektywnie, a niekiedy też intersubiektywnie wydają się jedyne i w najgłębszym sensie słuszne. Tyle, że żadne stanowisko w tej materii nie może sobie rościć prawa do wyłączności na mocy zgodności z „naturalnym” stanem rzeczy, odkrywanym przez doskonałe „obiektywną” racjonalność. Każdy wybór, nadający wartość zarówno nauce jako takiej, jak i jakiejś nauce — tej, którą oto uprawiam, wraz z regułami jej metodologicznego i społecznego funkcjonowania — pozbawiony jest na gruncie samej nauki absolutnego uprawomocnienia i w ostatniej instancji odsyła do pytań o charakterze metafizycznym. Również scjentyzm, jako pewien kanon wartości i zasad poznania, może ostać się próbie kryzysu, jeśli stanie się scjentyzmem „oświeconym”, co znaczy w tym przypadku: „wierzącym” i godzącym się bronić swych wartości — jako irracjonalnych, a raczej przedracjonalnych — jedynie dlatego, że „godne są po prostu obrony”. Bez złudzeń racjonalnej pewności — za to ze świadomością ryzyka, które zakłada każda wiara.

Tak oto ostatecznie upada Weberowska idea „nauki czystej”, „wolnej od wartości”: nie dość, że tych ostatnich nie sposób wyeliminować z procesu poznania naukowego, to w istocie wszelka racjonalność z nich właśnie winna czerpać swe przesłanki. „Możemy uczynić nasze myślenie ściśle racjonalnym — pisał Gunnar Myrdal w książce *An American Dilemma* — ale tylko przez ujawnianie wartościowań, a nie przez ich unikanie.” Nie ma bowiem nauki bez wartości; istnieją jedynie przypadki ich przemilczania.

Zapytajmy jednak ponownie: jakie znaczenie ma świadomość tego stanu rzeczy dla praktyki, dla konkretnej działalności badawczej?

Referując koncepcję Lakatosa — w tym punkcie, jak się zdaje, nie bez osobistej sympatii — Amsterdamski napisze: „Jest w tej etyce poznania oczywisty element relatywizmu wobec własnych przekonań. Obecne bowiem jest w niej stale pytanie: co by było,

gdybyśmy mieli inne przekonania? Każę ona stale pamiętać, że gdybyśmy przyjęli inne założenia niż te, które przyjęliśmy (jakże często bezwiednie i bezkrytycznie), to zrewidować być może musielibyśmy wiele naszych przekonań, które wydają się nam empirycznie niewątpliwe, i że nigdy nie wiemy, jakie wszystkie ewentualności są pod tym względem przed nami otwarte."

Czy maksymalizm tego nakazu nie traci utopijnością? Czy nie nakłada ciężaru nie tylko przerastającego czyjekolwiek siły, ale paraliżującego wręcz — za sprawą zasady relatywizacji własnych przekonań — swobodę twórczości naukowej, najowocniejszej, gdy pozbawionej zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń? Czy nie ma też częściowo racji Max Weber, gdy twierdzi, że „każda naukowa dyskusja w sprawach wiary (...) w istocie służy zawsze tylko wypróbowywaniu i umacnianiu wiary własnej”? Zapewne, w zarysowanej tu postawie kryją się znaczne „niewygody”. To cena, którą trzeba zapłacić za pełną świadomość krytycznego stanu nauki i kultury, czy może raczej ich rzeczywistego stanu, odsłoniętego dopiero przez współcześnie przeżywany kryzys. Poznanie samokwestionujące się mnoży bez wątpienia przeszkody do pokonania, jest to jednak jedyna droga chroniąca przed niebezpieczeństwem dogmatyzmu: monizmu znieruchomiałego i oślepego. Również praca wśród wartości nie obiecuje łatwych i błyskotliwych sukcesów, ale nic nie usprawiedliwia uchylenia się od jej podjęcia.

Kryje się w tej postawie — nie waham się tak powiedzieć — rys heroizmu. Norma nieustannego krytycyzmu wobec przyjętych przesłanek poznania, gotowości do ich rewizji i otwarcia na odmienne horyzonty — jest w istocie nieosiągalna. Bo czyż wszelki horyzont nie jest zawsze ograniczony przez perspektywę, z której się go zakreśla? Nauka, która przecież miała choć w części zdejmować z ramion człowieka ciężar niepewności, staje się oto — jak każde „myślenie według wartości” — domeną osobistego ryzyka: podejmowanego wobec nieprzeniknionych perspektyw, z niepewnym narzędziem w dłoni — i ze świadomością tego stanu rzeczy. Ta nowa etyka poznania nakłada więc obowiązki, którym w pełni podołać nie sposób. Jest więc — zgodnie chyba z istotą etyki — wezwaniem do przekraczania samego siebie, do odnajdywania w jednostkowej, skończonej egzystencji odblasku nieskończoności. Jest też dobrowolnym ograniczeniem zaufania do własnych fundacji poznawczych, do reguł, które w indywidualnym akcie wyboru uznałem za słuszne. Jest więc dojmującym obnażeniem ułomnego charakteru ludzkiej natury i jednocześnie powołaniem do doskonałości. Jest wskazaniem drogi, której cel nieustannie niknie za horyzontem.

Ale czy wszystko to nie czyni w istocie rozumu — tak zawodnego — jałowym, zaś nauki — tak niepewnej — zbędną? Czy nie skłania do porzucenia tej drogi, która zboczywszy z utartego traktu pewności i postępu, utraciła w ten sposób kulturową żywotność i zmierza do kresu swej dziejowej egzystencji? Niech odpowiedzią będzie „świadełstwo heroicznemu myśleniu”, udzielone przez Józefa Tischnera: „Nie ma już dla człowieka ucieczki do naukotwórczego rozumu ani od świata przez ten rozum budowanego. Jest tylko jedna droga — droga odnawianego rozumu. Jest to droga, na której dokonujemy głębszego zrozumienia istniejącej sytuacji, jej źródeł i możliwych wyjść. Jest to droga, u początku której uznajemy, że rozum jest tą siłą, która potrafi odnowić siebie. Wiemy wtedy: rozum ma się stać jeszcze bardziej rozumnym, niż był dotąd. Musi on zaprzeczyć samemu sobie, aby móc siebie odzyskać. Na tym polega heroizm rozumu.” I dalej: „Rozum jest heroiczny właśnie wtedy, gdy myśli. Bo co to znaczy, że rozum myśli? Co znaczy, że odnajduje, żeby utracić, i traci, aby odnaleźć? Znaczy to: rozum żyje nadzieją prawdy. »Myśleć to ni mniej ni więcej, tylko — żyć nadzieją prawdy.« Słowo »prawda« określa cel myślenia. Słowo »nadzieja« określa to, że pełnej prawdy wciąż nie ma, że nie ma pełnego obrazu tego, czym rozum jest i co potrafi, że wciąż istniejemy w pośrodku otwierających się tajemnic. Ten, kto żyje nadzieją na prawdę — na pełną prawdę, łatwo potrafi oczyszczać rozum z iluzji, nie pozbywając się przy tym samego rozumu.” Tak oto prawda, eliminowana ze słownika nauki jako uzurpacja dogmatycznego rozumu i rozpraszana w gąszczu twierdzeń jednakowo prawomocnych, powraca doń, tym razem jako przedmiot nadziei. Bo czyż bez niej — bez nadziei — podobna mierzyć się z Tajemnicą?

Ale gdzie biją źródła tej nadziei? Punktu tego oznaczyć nie sposób, sądzę jednak, że jest to miejsce, w którym filozofia — jako umiłowanie mądrości — spotyka się z mądrością miłości: światłem człowieczeństwa.

Nauka może być zbawiona, o ile stawać się będzie przestrzenią takiego spotkania.

Grzegorz Godlewski

MARGINALIA NAUKI

1. U podstaw szeroko rozumianej problematyki naukowej tkwią pewne założenia o charakterze filozoficznym mówiące o istnieniu i poznawalności pewnych hipotetycznych przedmiotów lub zjawisk tworzących między sobą różnego rodzaju relacje czy wzajemne konfiguracje itd. Na wybór określonej problematyki badawczej zmierzającej do poznania pewnych fragmentów „naturalnego porządku” świata mają duży wpływ nie tylko założenia natury aksjologicznej, tzn. system wartości hierarchizujący ważność problemów, mówiący co warto, a czego nie warto robić, ale także zespół pewnych norm gwarantujący skuteczność poszukiwania odpowiedzi na postawione pytania, określający w gruncie rzeczy zakres tego, co przy pomocy pewnych metod możemy zbadać. Metody badawcze nauki (np. metody eksperymentalne) w istocie rzeczy opierają się na dość powszechnym przekonaniu o relacjach przyczynowych pomiędzy zjawiskami i, mimo wielu zastrzeżeń, są nadal podstawowym narzędziem rozstrzygania hipotez w naukach przyrodniczych. Pomińmy szereg subtelności natury filozoficznej związanych z uprawianiem nauki, jak choćby np. z tworzeniem hipotez i systemów teoretycznych w różnych dziedzinach nauki lub z wyjaśnianiem i przewidywaniem pewnych zjawisk przy pomocy praw naukowych i poświęćmy nieco miejsca roli, jaką w nauce odgrywają procedury uzasadniania hipotez¹.

Wydaje się oczywiste, że hipotezy i teorie, zanim zostaną włączone do aktualnie funkcjonującego systemu wiedzy, zanim uzyskają prawie powszechną aprobatę społeczności uczonych, muszą przejść dość żmudną drogę sprawdzenia empirycznego lub teoretycznego, muszą być poddane intersubiektywnej kontroli i weryfikacji, tzn. kontroli i weryfikacji nie ograniczonej wyłącznie do doznań, przeżyć lub myśli jednego badacza². Zrozumiałe, że hipotezy czy teorie, których nie można sprawdzić empirycznie lub udowodnić teoretycznie, hipotezy, których materiał dowodowy budzi wątpliwości lub hipotezy czy teorie, które pod względem kon-

¹ Podstawowe informacje z zakresu tzw. filozofii nauki Czytelnik może znaleźć w kilku ostatnio wydanych pracach: J. Żyliński, *Język i metoda*, Znak, Kraków, 1983; S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983; A. Motyka, *Relatywistyczna wizja nauki*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 1984.

² Zob. np. J. Such, *Problemy weryfikacji wiedzy*, PWN, Warszawa, 1975.

strukcji teoretyczno-metodologicznej są „odporne” na wszelką empiryczną kontrolę mają małe szanse na przyjęcie przez naukowe społeczności. Także fakt, że od prawie 200 lat konstrukcja artykułów naukowych w naukach eksperymentalnych nie uległa zmianie, jest między innymi również wynikiem konsekwentnie przestrzeganych norm związanych z prezentacją warsztatu naukowego, tzn. metod badawczych służących uzasadnianiu głoszonych twierdzeń czy hipotez pozwalających kompetentnym osobom na ich kontrolę i ocenę. Właśnie dzięki rygorystycznie przestrzeganim regułom uzasadniania hipotez i teorii, społeczność naukowa rozpoznaje prace mające charakter „falszerstw naukowych” i broni się przed bezwartościowymi spekulacjami. Trzeba przyznać, że normatywne kryteria uprawiania nauki, zalecenia co do sposobów uzasadniania jej twierdzeń i hipotez mają charakter umowny, ale aksjologiczna natura tych norm poza społecznością naukową nie zawsze jest zrozumiała i oczywista.

2. Nieprzestrzeganie i lekceważenie norm określonych mianem procedur uzasadniania prowadzi do pewnych aberracji, które mogą być określone jako mniej lub bardziej świadome nadużycia typu wspomnianych wyżej falszerstw naukowych³. Silna presja środowiskowa lub psychologiczna może prowadzić do mniej lub bardziej świadomego naciągania i manipulowania wynikami zmierzającymi do uzasadnienia atrakcyjnych hipotez i systemów teoretycznych, do poszukiwania danych mających potwierdzić wcześniej przyjęte wnioski. Faktem jednak jest, że większość świadomych falszerstw zostaje rozpoznana niezwykle szybko.

Równie poważną aberracją nauki jak falszerstwa naukowe są jej „marginalia” określone jako pseudonauka, paranauka itd.⁴. U podstaw pseudonauki leżą podobne założenia filozoficzne (hipotezy istnienia) co u podstaw nauki zinstytucjonalizowanej. Od nauki uprawianej w rygorystyczny i krytyczny sposób różni ją, w dość istotny sposób, świadome ignorowanie procedur uzasadniania. Twierdzenia czy hipotezy pseudonauki przeważnie pozostają nieuzasadnione, ponieważ najczęściej trudno znaleźć dla ich empirycznej lub teoretycznej weryfikacji system intersubiektywnego sprawdzenia lub dowodzenia⁵. I jeśli nawet twierdzenia te eli-

³ Zob. np. K. Wajs, *Nauka i nieprawda*, „Znak”, nr 328, 1982, str. 70; Ferrara, *Oszustwa w nauce*, „Problemy” nr 1, 1984, str. 47 (przedruk z „Science et Vie”, nr 781, 1983).

⁴ Zob. np. M. Gardner, *Pseudonauka i pseudouczenie* PWN, Warszawa, 1966; a także artykuły z cyklu *Życie pozaumysłowe* „Polityka” nr 4, 7, 10, 1984.

⁵ Istnieje rozpowszechniony pogląd, że podziemne cieki „emitują” swoiste promieniowanie, które ma wpływ na powstawanie chorób nowotworowych (zob. np. I. Chelkowski *Podziemne źródła wody przyczyną zachorowań nowotworowych*, „Wielkop. Słow. Różdźkarzy”, Poznań, 1980, z. 5). Przyjrzyjmy się trud-

minuje się w wyniku eksperymentalnej lub teoretycznej falsyfikacji (podobnie zresztą jak to dzieje się w zinstytucjonalizowanej nauce), założenia filozoficzne tkwiące u ich podstaw powodują najczęściej, że istnieją one nadal, jeśli nie w świadomości pracowników naukowych to przynajmniej w świadomości tzw. wiedzy zdroworozsądkowej (najczęściej w myśl zasady: „W tym coś jest i jeśli nawet wyniki eksperymentalne świadczą przeciw mojej hipotezie ... to tym gorzej dla wyników, bo przecież żadnej teorii obalić eksperymentalnie nie można” itd. itd.).

Można zgodzić się z faktem istnienia pewnych struktur mitopodobnych (mitów, jak kto woli) w świadomości uczonych, które nierzadko stanowią źródło heurystycznie wartościowych hipotez i teorii, jak również z tym, że nie zawsze o odrzuceniu hipotezy decyduje „gołe miłosierdzie faktów”, ale inna, lepsza pod względem heurystycznym hipoteza. Jednakże fakt, że uczony musi wydać na bezstronną krytykę swoje dzieło czy pracę, przyjąć krytyczne zarzuty, obalić własną hipotezę czy teorię, ma bardzo poważne implikacje nie tylko aksjologiczne. Jasne jest, że historia nauki pełna jest godnego podziwu uporu i konsekwencji badaczy. Ale przyzna każdy, że uczony upierający się dzisiaj dla pewnych filozoficznych racji przy teorii płaskiej ziemi, flogistonie, eterze czy entelechii nie wzbudziłby naszego szacunku. Nie chodzi tu zresztą o sprawy tak trywialne jak flogiston czy eter. Z powodzeniem rzecz może dotyczyć np. telepatii lub okultyzmu, radiestezji czy biopola dla których filozoficznych założeń dostarczają m. in. taoizm, naiwny spirytualizm, czy dziwacznie rozumiana religijność. Pseudonaukę od nauki różni właśnie uporczywe,

nościom uzasadnienia takiej hipotezy. Oczywiście, że materiałem dowodowym hipotezy będą dane statystyczne w rodzaju: tam, gdzie pod mieszkaniem (domem) występują ciekli, tam prawdopodobieństwo (ryzyko) powstawania choroby u mieszkańców jest większe niż u ludzi nie mieszkających nad ciekami. Ponieważ nie ma żadnej innej metody „obiektywnej” (aparatury, sprzętu itd.) wskazującej na przebieg ciekli, zdani jesteśmy na „subiektywne świadectwo” wytrenowanego radiestety, którego wrażliwy organizm jest jedyną „subtelną aparaturą” wskazującą na przebieg ciekli (wg Y. Rocarda *Sygnal różdżkarSKI*, „Wielkop. Stow. Różdżkarzy”, Poznań, 1980, z. 5). Świadectwa radiestety nie można, niestety, poddać intersubiektywnej kontroli, ale można je wyłącznie zakwestionować świadectwem innego radiestety. W takiej sytuacji starający się o pewien skromny obiektywizm badacz skazany jest na wstępne uznanie pewnych założeń eksperymentalnych dla których, w rzeczywistości, brak dowodów. Niezależnie, już samo wstępne założenie, że „ciekli emitują swoiste promieniowanie” zaczyna budzić wątpliwości, gdy ten sam ciek radiestety, przy pomocy analogicznych metod co podczas tzw. „badań terenowych”, jest w stanie zidentyfikować na planie czy rysunku mieszkania (tzw. teleradiestezja); nie mówiąc zresztą o wątpliwościach, bardzo zasadniczych, wynikających z faktu że współczesna nauka ma zupełnie odmienne poglądy co do etiologii chorób nowotworowych.

maniakalne wręcz przywiązanie do filozoficznych fundamentów zarzuconych teorii przy jednoczesnym ignorowaniu istniejącego dorobku naukowego i wiedzy; właśnie raczej: ignorowanie niż krytyka, apologia własnych przekonań aniżeli konkurencja idei i hipotez, hipostazowanie niż empiryczna weryfikacja, jednostkowy fakt w przeciwieństwie do serii negatywnych wyników, wizjonerstwo i namiętności wreszcie niż potrzeba bezstronnej analizy, „czucie i wiara ... niż mędrca szkiełko i oko” itd. itd. Rozumowaniu temu mógłby ktoś zarzucić, że to właśnie naukę cechuje lekceważenie i ignorowanie „hipotez” spoza oficjalnego obiegu lub że w tak istotnych i poważnych kwestiach jak np. leczenie nowotworów nauka, z bliżej nieznanых powodów, nie chce skorzystać z „niekonwencjonalnych metod leczenia”⁶. Zapomina się przy tym, że właśnie w dziedzinie leczenia chorób nowotworowych przebadano setki tysięcy preparatów chemicznych i biologicznych, w ramach różnych koncepcji teoretycznych przetestowano wiele systemów leczniczych. Bezradność i pokora nauki, a medycyny zwłaszcza, bierze się wprawdzie ze słabości i niedoskonałości naszych metod badawczych, nie mniej w świetle tego co już wiemy, nie skłania, mimo wszystko, do naiwnych przypuszczeń, że źródła terapii chorych na nowotwory należy szukać np. w nafcie lub mikroelementach dra Podbielskiego lub bioenergii, którą można przekazać choremu za pośrednictwem fotografii itd. itd.⁷

3. Źródła pseudonauki należy również upatrywać, choć zakrawa to na ironię, w samej nauce. Rozwój zinstytucjonalizowanej nauki, coraz bardziej wyrafinowana i trudniejsza treść pojawiających się i ginących niezwykle szybko hipotez i teorii, niesamowity wręcz zalew informacji powodują, że nauka staje się coraz mniej dostępna tzw. „ogółowi”. Wizja społeczeństwa, w którym „na każdego mężczyznę, kobietę, dziecko i psa przypadałoby dwóch uczonych” — dość, mówiąc szczerze utopijna — nie jest tak straszna jak fakt, że treść wielu hipotez i teorii naukowych już teraz staje się dla większości niedostępna. Nie dysponujemy odpowiednim przygotowaniem do zrozumienia bodaj sensu podstawowych hipotez i teorii, chociażby z biologii molekularnej, ewolucjonizmu lub fizyki i chemii⁸. Nie dysponujemy odpowiednim aparatem kry-

⁶ Zob. M. Pawlicki, *Rola tak zwanych niekonwencjonalnych metod leczenia w onkologii*, „Wszechświat”, 84, nr 11/1983, str. 255; gdzie krytycznie ustosunkowano się do tzw. niekonwencjonalnych metod leczenia nowotworów.

⁷ D. J. de Solla Price, *Mała nauka wielka nauka*, PWN, Warszawa 1967, str. 26.

⁸ Niezrozumienie sensu podstawowych teorii z zakresu biologii molekularnej, ewolucjonizmu, fizyki czy chemii, można zaobserwować choćby w pracach: np. L. E. Stefański, M. Komar, *Od magii do psychotroniki*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1983; K. Boruń, S. Manczarski, *Tajemnice parapsychologii*, Iskry,

tycznym umożliwiającym nam ocenę wartości poszczególnych hipotez lub teorii. Nie potrafimy odróżnić jałowych pod względem heurystycznym hipotez od hipotez wartościowych. Z jednej strony uważamy, że w niektórych mocno kwestionowanych hipotezach „coś jednak jest” i warto je podtrzymywać, a z drugiej dość beztrako kwestionujemy hipotezy powszechnie uznane⁹.

Kartkując, choćby prace w „Nature” lub „Science”, wyczuwamy, że świat nauki laboratoryjnej rozpadł się na heterogeny świat ekspertów, których teorie i hipotezy są nieporównywalne ze sobą w płaszczyznach składniowo-semantycznych, ale naiwnie sądzimy, że są to przecież kłopoty nauki i być może filozofii, ale nie zdroworozsądkowej wiedzy i przekonań (i jest to przypuszczalnie jedyna refleksja filozoficzna na jaką nas stać). Drażni nas wprawdzie niechętny, sceptyczny stosunek ekspertów do wielu zdroworozsądkowych propozycji i tematów badawczych, ale przecież nie zawsze chcemy, aby pozbawiono nas radosnych skądinąd złudzeń. Rzeczywistą wiedzę i autentyczną treść teorii i hipotez zastępuje nam nieszczęsny frazes „zaokrąglający rzeczywistość” najczęściej w niechlujnie redagowanych dodatkach naukowych prasy tzw. kulturalnej, równie prymitywnie redagowanych jak w swoim czasie „dodatki naukowe” w szlacheckich kalendarzach. „Naukowymi” stają się łatwo przyswajalne, choć nie zawsze zrozumiałe i oczywiste, „hipotezy i teorie” dotyczące np. leczenia chorób nowotworowych przy pomocy wyciągu huby brzozywej, wpływu układu planet w chwili urodzenia na losy ludzkie lub roli papierowych piramidek w ostrzeniu przytępionych żyłek itd. itd.

„Naukowego” wsparcia udziela się tzw. bioenergoterapeutom „leczącym” chorych na nowotwory, jakkolwiek, od dłuższego czasu wiadomo, że zabiegi tego typu, właśnie w stosunku do osób chorych na nowotwory, mają niekiedy (co nie znaczy zawsze!) charakter raczej psychoterapeutyczny niż autentyczny efekt leczniczy¹⁰. Można wprawdzie dyskutować problematyczny udział zabie-

Warszawa 1977; lub „Literatura na świecie”, nr 4, 1983 — poświęcony w całości parapsychologii itd.; a także: np. A. Wojciechowski, *Darwin zdezaktualizowany*, „Przegląd Tygodniowy”, nr 37, 1983; M. Głogoczowski, *Wilk wilkowi człowiekiem*, „Przegląd Tygodniowy”, nr 43, 1983; A. Wojciechowski, *Sny magli — jawą nauki*, „Przegląd Tygodniowy”, nr 45, 1983.

⁹ Ten sam autor, A. Wojciechowski, z jednej strony bezkrytycznie i entuzjastycznie akceptuje hipotezy parapsychologii (vide: „Przegląd Tygodniowy” nr 45, 1983) i niezmiennie naiwnie ocenia hipotezy Darwina (vide: „Przegląd Tygodniowy” nr 37, 1983).

¹⁰ Zob. m.in. R. Paciorkowski *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*, Wyd. ATK, Warszawa, 1980, gdzie przedstawiono m.in. bogatą bibliografię prac o roli tzw. placebo i sugestii w leczeniu chorób o charakterze psychosomatycznym i chorób organicznych.

gów psychoterapeutycznych (choćby np. sugestii czy placebo) w znośzeniu czy zmniejszaniu bólu, czy w poprawie tzw. samopoczucia pacjentów chorych na nowotwory itd., ale nie ma najmniejszych wątpliwości, że rola sugestii, placebo „promieniowania bioenergo-terapeutu” itd. w leczeniu chorób nowotworowych jest żadna (żaden z tych zabiegów nie ma wpływu np. na zmniejszenie się guzów, zanik tkanek nowotworowych itd.).

Marginalia nauki, niezależnie od tego jak się je pojmuje, i niezależnie od tego, jakie są przyczyny ich powstawania, na samą naukę nie mają żadnego wpływu. To, że w jakiejś polskiej uczelni bada się wpływ kształtu piramid na wzrost bakterii *Escherichia coli* wcale nie świadczy o tym, że mikrobiolodzy na świecie porzucają inżynierię genetyczną, aby zająć się hodowlą bakterii w metalowych piramidach¹¹. Krytyka rygorystycznych principów nauki, krytyka nauki jako pewnej koncepcji wiedzy podnoszona przy okazji różnych dyskusji, w gruncie rzeczy nie wpływa na wzajemne relacje pomiędzy zinstytucjonalizowaną nauką a jej marginaliami typu pseudonauki i to z prostych zresztą przyczyn. Zinstytucjonalizowana nauka nie jest w stanie wchłonąć problemów pseudonauki, chyba że wyzbędzie się własnego aparatu krytycznego i sama stanie się „zinstytucjonalizowaną pseudonauką”.

Skądinąd, wzajemny stosunek nauki i pseudonauki można obrazowo porównać do stosunków pomiędzy np. Uniwersytetem Harvarda a prywatną uczelnią powołaną do badania okultyzmu, czy chociażby między autentycznym dziełem sztuki a jego imitacją, określoną jako kicz ... To metaforyczne porównanie pseudonauki do kiczu ma swoje oczywiste konsekwencje. Zabawny, jarmarczny kicz jest tak samo namiastką autentycznej sztuki, jak w wydaniu masowym popularyzacja nieautentycznej wiedzy i produkcja masowej tandety typu Dänikena czy Stefańskiego i Komara. Kicz rozpraw pseudonaukowych podobnie jak kicz literacki czy estetyczny, interpretuje pewne zjawiska w sposób bezkrytyczny, szuka łatwej pewności, potwierdzenia dla już posiadanych przekonań. Staje się „obrazem zagubienia, rozpadu wartości, neurastenicznego braku czegoś za czym się tęskni, smutnej akceptacji namiastki i prowizorki”¹². Ów „totalitaryzm bez przemocy” kiczu pseudonauki staje się trwałym elementem naszej cywilizacji, produktem taniej i bezwartościowej metafizyki.

¹¹ W. Kachel, J. Szymański, *Wpływ modelu piramidy Cheopsa na wzrost bakterii Escherichia coli*, „Wyd. Wielkop. Stow. Różdźkarzy”, Poznań, Inf. 1979 z. 2, str. 125. Rozprawka ta jest przykładem naiwnej ignorancji metodologicznej autorów.

¹² A. Osęka, *Słowo wstępne* do książki A. Molesa, *Kicz czyli sztuka szczęścia*, PIW, Warszawa, 1978.

4. Jak więc człowiek z „przeciętną kulturą naukową” ma istnieć w świecie szybkich, rewolucyjnych zmian w nauce współczesnej? W świecie, w którym nic, co najgorsze, nie wskazuje, aby w jakiegokolwiek dziedzinie naukowej miał nastąpić jakiś rodzaj teoretycznej informacyjnej stabilizacji. „Czy potrafimy przystosować się do tych gwałtownych zmian, czy też zginieemy z braku umiejętności szybkiej adaptacji?”¹³. Refleksyjnie nastawionemu Czytelnikowi nie pozostaje czasem nic innego jak w poczuciu pewnego przygnębienia, przyjąć wstępnie i roboczo hipotezę tzw. czerwonej królowej¹⁴: „Bo tu, jak widzisz, trzeba biec tak szybko, jak się potrafi, żeby zostać w tym samym miejscu”¹⁵.

Nie chcąc decydować się na powolną degradację zmuszeni jesteśmy nadążać za światową nauką, gdyż po prostu innego rozwiązania nie ma.

Stanisław Szala

¹³ W. Zonn, A. Finkelsztejn, *O nauce*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1977, str. 25.

¹⁴ W biologii hipoteza czerwonej królowej sformułowana przez Van Valéna dotyczy wymierania jednostek systematycznych. Wzrost wartości przystosowawczej jakiejkolwiek grupy zwierząt (np. drapieżników) powoduje w sposób nieuchronny obniżenie tej wartości w innej grupie zwierząt (ofiar). „Aby istnieć w tych warunkach, trzeba się zmieniać równie szybko jak inni. Zatrzymanie postępu wywołuje wymarcie” ... zob. H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1976, str. 169.

¹⁵ L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, Czytelnik, Warszawa, 1972, str. 35.

SAMOKSZTAŁCENIE, SAMOWYCHOWANIE, PRACA W GRUPACH

Rozwijająca się praca w różnego rodzaju zespołach samokształceniowych i samowychowawczych jest wyrazem potrzeb duszpasterskich i społecznych. Napotyka ona nieraz jednak na trudności związane z brakiem doświadczeń i umiejętności; często mylnie pojmuje się samokształcenie jedynie jako rozszerzenie katechizacji polegające na mnożeniu odczytów czy wykładów. Chcąc pomóc duszpasterzom i członkom samokształceniowych zespołów publikujemy wstępny wybór refleksji i wskazówek praktycznych dotyczących tych zagadnień. Podstawą dla nich jest książka Charlesa Maccio *Animation de groupes* (Lyon 1983), ciesząca się wielkim powodzeniem we Francji (sześć wydań). Dla potrzeb polskiego czytelnika wymagała ona jednak przepracowania, eliminacji problematyki typowo francuskiej i uzupełnień biorących pod uwagę nasze potrzeby i uwarunkowania. Praca ta została dokonana przez Halinę Bortnowską. Wydawało się również potrzebne zamieszczenie wstępu podającego podstawowe informacje dotyczące samokształcenia. Stąd refleksje na ten temat otwiera Wprowadzenie do zagadnień samokształcenia pióra Adama Stanowskiego.

Nie chodzi tu jedynie o techniki pracy samokształceniowej, bardziej nawet o postawy wobec innych, o pobudzanie rozwoju osób we wzajemnej współpracy czyli o animację. W różnego rodzaju pracy — od duszpasterstwa po organizowanie produkcji przemysłowej — trzeba umieć prowadzić i pobudzać pracę zespołową; trzeba umieć tworzyć grupy i pracować w nich tak aby wszyscy uczestnicy wspólnie podejmowali zadania, czując się odpowiedzialni za całość. Stąd rozważania te mogą również być pomocne dla wszelkiego rodzaju grup koleżeńskich czy przyjacielskich, a także dla rodzin.

ADAM STANOWSKI

WPROWADZENIE DO ZAGADNIEŃ SAMOKSZTAŁCENIA

Czym jest samokształcenie? W roku 1949 na seminarium prof. Heleny Radlińskiej jeden ze studentów, który był pracownikiem Zarządu Głównego Związku Zawodowego Włóknarzy, opowiadał

o swojej pracy. W czasie referatu użył kilkakrotnie określenia „samokształcenie”, mając na myśli różne działania, podejmowane podówczas w ramach związków zawodowych. To ujęcie wywołało dość gwałtowny protest prof. Radlińskiej. Zażądała od niego aby wyjaśnił, jaka jest różnica między samokształceniem a szkoleniem. Uważała bowiem, że działania oświatowe — czy pseudo-oświatowe — o których mówił, nie miały wiele wspólnego z samokształceniem.

Często można się spotkać z tworzonymi wśród młodzieży przede wszystkim przez nauczycieli zespołami samokształceniowymi, z różnymi „kołami”. W praktyce jednak jest to coś w rodzaju kompletu — normalna nauka, tyle że realizowana w małych grupach i obejmująca problematykę pomijaną zazwyczaj w programach szkolnych. Nie jest to samokształcenie, tak jak nikt nie określał w ten sposób kompletów, w ramach których uczono młodzież w czasie okupacji niemieckiej.

Przykłady powyższe świadczą, że wokół pojęcia samokształcenia nagromadziło się wiele nieporozumień. Czym jest więc samokształcenie? Dlaczego wybieramy tę formę działań oświatowych?

Szukając odpowiedzi na postawione pytania można sformułować trzy coraz głębsze koncepcje samokształcenia. Na trzech poziomach można mówić o różnicach między samokształceniem a kształceniem, szkoleniem itp., a także uzasadniać wybór tego właśnie sposobu pracy.

Na pierwszym poziomie samokształcenie oznacza pewną formę działalności dydaktycznej. Przecistawia się sobie tutaj dwa główne typy metod nauczania: metodom podającym metody poszukujące. W przypadku metod podających (wykład, referat, odczyt itp.) ten, kto dysponuje określonymi informacjami, przekazuje je odbiorcom nie posiadającym tych wiadomości. W drugim przypadku uczestnicy procesu kształcenia się sami zdobywają wiedzę, a jeśli tworzą zespół — dzielą się nią między sobą.

W znaczeniu podstawowym samokształcenie jest osiąganiem wiedzy poprzez metody poszukujące. Za ich wyborem przemawiają najpierw względy dydaktyczne. Badania nad rezultatami osiąganymi w procesach kształcenia świadczą, że w wyniku stosowania metod podających (i to w najlepszym ich wydaniu) słuchacze przyswajają sobie trwale 10—15% przekazanych informacji. W wypadku metod aktywnych można dojść do 70%. Drugi powód ma szczególne znaczenie we współczesnych warunkach; metody podające zapewniają przyswojenie 10—15% wiadomości tylko wtedy, kiedy używają ich najlepsi wykładowcy. Niestety ich liczba jest dzisiaj bardzo ograniczona, a wykształcenie naprawdę do-

brych prelegentów, nie tylko posiadających odpowiednią wiedzę lecz umiających ją atrakcyjnie przekazać, trwa dość długo.

We wszelkich formach działalności oświatowej, przede wszystkim w środowiskach kościelnych, klubach itp., barierą jest właśnie liczba prelegentów. Każdy ze znanych w kraju wybitniejszych wykładowców otrzymuje z różnych krańców Polski, czasem z wiejskich parafii, dziesiątki i setki zaproszeń, ale tylko na drobną ich część jest w stanie odpowiedzieć. Wydaje się więc, że praca oświatowo-wychowawcza może się dalej rozwijać przede wszystkim w oparciu o metody samokształceniowe.

Trzeci powód wyboru samokształcenia jest może najistotniejszy. W tego rodzaju pracy nie jest najistotniejsze samo podawanie informacji, w wielkiej mierze chodzi o formowanie postaw. To zaś dokonuje się dopiero przy prawdziwej ich konfrontacji. Uczestnicząc często w kursach przedmażeńskich i innych zajęciach duszpasterskich zwykle odnoszę wrażenie, że słowa prelegenta są mało skuteczne. Nawet po dobrej konferencji dyskusja często bywa uboga. Przedstawione tezy nie zostają zakwestionowane, ale w gruncie rzeczy w ogóle do słuchaczy nie docierają. Postawy, z którymi przyszli (często zupełnie różne od prezentowanych w czasie wykładu), pozostają nienaruszone, nie ujawniają się. Z reguły brakuje kontaktu z autentycznymi doświadczeniami, z własnym sposobem myślenia. W rezultacie w spotkaniach, w których wyraźnie chodzi o wpływ formacyjny, nie ma dialogu, nie ma konfrontacji przekonań. Konieczne jest zatem zastosowanie form aktywizujących, które by wydobyły prawdziwe postawy reprezentowane przez uczestników spotkań, a w rezultacie umożliwiły refleksję nad nimi, ich ponowne przemyślenie oraz porównanie z tym, co proponuje prelegent.

Na drugim poziomie, zagadnienie samokształcenia wiąże się z podstawowym dylematem szkolnictwa i wszelkiej pracy oświatowej: sprawą pojemności systemów kształcenia. Jaka ma być ilość i jakość wiedzy niezbędnej współczesnemu człowiekowi, aby świadomie i aktywnie uczestniczył w życiu społeczeństwa, a jednocześnie nie stracił kontaktu z tradycją i nie naraził na szwank kulturowej tożsamości — oto problem. Z reguły okazuje się, że szkoła nie może dać wiedzy z tego punktu widzenia wystarczającej. Wysiłki w tym kierunku prowadzą do wzrostu ilości przekazywanych informacji, do nieustannego „puchnięcia” programów, bardzo często kosztem ich realizacji.

U nas zjawisko to jest szczególnie wyraźnie widoczne, ale nie jest to bynajmniej tylko polski problem. Stoi dziś przed nim szkoła na całym świecie. Żaden system kształcenia nie może dać wie-

dzy wystarczającej współczesnemu człowiekowi. Dzisiaj musi on ją zdobywać przez całe życie.

Z faktem tym łączy się idea tzw. edukacji permanentnej, która 10 lat temu była bardzo modna, ale na naszą rzeczywistość szkolną i pozaszkolną oświatę wielkiego wpływu nie wywarła. Wymaga ona bowiem reformy samej szkoły. Jeżeli szkoła nie może dać wystarczającej w życiu wiedzy, to jej celem powinno być przygotowanie do samokształcenia, tzn. obudzenie potrzeby oraz zapewnienie umiejętności samodzielnego poszukiwania i zdobywania wiadomości. Edukacja permanentna musiałaby być wówczas realizowana przez samokształcenie.

Do korzystania z wolności słowa można się przygotować tylko korzystając z wolności. Działać społecznie można się nauczyć tylko działając społecznie. Podobnie wdrożenie do samokształcenia realizuje się tylko poprzez uczestnictwo w samokształceniu. Stąd dobra szkoła to taka (i była taka kiedyś), w której stale się zmienia proporcja metod podających i poszukujących na korzyść tych ostatnich. Uczeń pracuje w niej coraz samodzielniej, a w końcowym okresie procesu kształcenia nauczanie przechodzi w samodzielne uczenie się pod kierunkiem.

W okresie międzywojennym szkoła polska bardzo się do tego ideału zbliżyła, zatem stosunkowo dobrze przygotowywała do studiów wyższych. Dzisiaj jednak szkoła nie daje takiego przygotowania do samodzielnej pracy. W rezultacie na wyższe uczelnie absolwenci tzw. szkół ogólnokształcących przychodzą zupełnie nieprzygotowani do studiowania, co z kolei prowadzi do przekształcenia uczelni wyższych w szkoły. Przystają one być miejscem studiów.

W przypadku pracy w ramach duszpasterskich musimy nie tylko przechodzić od metod podających do poszukujących, ale wręcz od nich zaczynać i to niezależnie od formalnego poziomu wykształcenia uczestników. Nie jest to łatwe ale możliwe, szczególnie w stosunku do ludzi dojrzałych społecznie, niezależnie od ich przygotowania formalnego.

Na trzecim poziomie samokształcenie przybiera postać samodzielnego formułowania pytań i szukania na nie odpowiedzi. Do tego zdolni są przede wszystkim ludzie dojrzały. W pełnym samokształceniu pojawia się myślenie problemowe, dotyczące teorii bądź praktyki. Wstępnym warunkiem samokształcenia jest samodzielne proponowanie przez uczestników zagadnień do rozważenia oraz umiejętność ich rozwiązywania. Tylko wówczas jednostka czy grupa jest rzeczywistym podmiotem a nie tylko przedmiotem kształcenia. Proces samokształcenia sprzyja wtedy jej upodmioto-

wieniu, uzdolnia do występowania aktywnie i twórczo w życiu społecznym.

Uczenie się, pojmowane jako szukanie przez jednostkę albo grupę odpowiedzi na jej własne pytania, ma doniosłe konsekwencje dla sposobu, w jaki musi się kształtować program pracy zespołu samokształceniowego. Jak powstaje taki program?

Punktem wyjścia pracy grupy muszą być aktualne problemy jej członków, a nie te, które ewentualnie mogłyby ich zainteresować. Te, które przed nimi właśnie stoją, są jasno uświadomiane, życiowo dla nich ważne. One bowiem wywołują emocjonalne zaangażowanie.

Prawdą jest, że pomyślnego przebiegu samokształcenia nie warunkuje formalne przygotowanie jego uczestników. Jednak uczestnik ten musi być człowiekiem myślącym, który ma jakieś problemy. Ten, kto nie ma pytań, nie jest przygotowany do samodzielnego uczenia się.

Ale o jakie pytania chodzi?

Najczęściej pytania stawiane przez młodzież kształcącą się (dotyczy to przede wszystkim wyższych klas szkół średnich i studentów), mają charakter teoretyczny. Wydaje się, że owa tendencja wynika z posiadania sporego zasobu wiedzy nie przetrawionej, często pełnej luk i sprzeczności. Równocześnie młodzi nie przeżywają tak ostro jak dorośli realnych trudności życia; mają natomiast czas oraz potrzebę rozważania problemów światopoglądowych, egzystencjalnych. Trudności praktyczne, np. moralne, ujmują oni często również w sposób teoretyczny. Natomiast dla ludzi pracujących zawodowo, uwikłanych w konflikty związane z pracą, ponoszących odpowiedzialność za swoje rodziny a także poczuwających się nieraz do odpowiedzialności za kształt życia społecznego, pytania wyjściowe dotyczą przede wszystkim praktyki. Są to pytania typu: co robić? Jak się zachowywać w konkretnych sytuacjach?

W ostatnich zwłaszcza latach to praktyczne podejście było bardzo wyraźne. W każdej niemal dyskusji, która miała podjąć tematy ogólne i raczej teoretyczne, nie analizowano ich głębiej, lecz prawie natychmiast przechodzono do jedyne, naprawdę wszystkich interesującego pytania: co robić? Dziś, teraz.

Ten praktyczny punkt wyjścia, właściwy przede wszystkim ludziom dorosłym, wyradza się często w skrajny i dość płytki praktycyzm. Domaga się on recept na konkretne trudności, wiedzy mającej niemal charakter książki kucharskiej. Spotkać się z nim można np. na terenie tzw. uniwersytetu dla rodziców. Regułą jest, że w dyskusji są podnoszone, zwykle w bardzo luźnym związku z tematem odczytu, bardzo szczegółowe kwestie praktyczne.

Tak rozumianemu praktycyzmowi przewodnik zespołu samokształceniowego musi dość zdecydowanie przeciwdziałać, wykazując, że nie ma gotowych przepisów na zbyt drobiazgowo problemy praktyczne. Powinien przekonywać o konieczności samodzielnego rozwiązywania konkretnych sytuacji. Dla ich zrozumienia potrzebna jest wiedza, którą może dać samokształcenie, ale poszczególnych rozwiązań trzeba szukać samemu.

Warunkiem prawidłowego przebiegu samokształcenia jest rozwój zainteresowań jego uczestników, stałe ich poszerzanie i pogłębianie. Aktualne, zastane problemy, muszą być punktem wyjścia, a nie celem. W toku samokształcenia powinny z nich wyrastać nowe zainteresowania. Budowanie nowych zagadnień na tych wyjściowych jest jednym z głównych zadań przewodnika. U ludzi dorosłych, szczególnie tych, którym brakuje akademickiego „treningu”, rozwój zainteresowań oznacza zwykle ich uteoretycznienie. W przypadku młodzieży oraz często ludzi mających ów „trening” odwrotnie — rozwój zainteresowań powinien iść w kierunku praktyki.

Można dojść do dobrej pracy zespołu samokształceniowego o bardzo zróżnicowanym poziomie wykształcenia — ale pod jednym warunkiem. Kwestie wyjściowe i poszczególne tematy rozpoczynające pracę powinny być wyrażone w języku bardzo konkretnym i w taki sposób, aby odwoływały się bezpośrednio do doświadczenia życiowego każdego z uczestników. Muszą być takimi problemami, na które można znaleźć sensowną odpowiedź w oparciu o własne doświadczenie i codzienne obserwacje. Taki sposób pracy stawia wszystkich uczestników zespołu na jednym poziomie, tworząc sytuacje, w których każdy z nich ma coś do powiedzenia i może wnieść w zasadzie tyle samo co inni, niezależnie od stopnia przygotowania formalnego. W takiej zróżnicowanej grupie trzeba się zdecydowanie przeciwstawić tendencji do uteoretyczniania problemów, występującej u tych, którzy mają wykształcenie akademickie. Polega ona na uciekaniu od konkretnych problemów, przedstawianych w języku codziennego doświadczenia życiowego, na popisowywaniu się erudycją i znajomością specjalistycznej terminologii. Natomiast wśród uczestników o stosunkowo niskim poziomie szkolnego przygotowania może występować skłonność do gadulstwa, nie posuwającego sprawy naprzód.

Prawidłowa budowa programu dla konkretnego zespołu samokształceniowego, programu uwzględniającego jego specyfikę i wyrastającego z jego potrzeb, powinna, jak się zdaje, zawierać następujące etapy:

1. Po wstępnym, bardzo ogólnym zarysowaniu przez przewodnika problematyki, którą grupa mogłaby się zajmować, członkowie for-

mułują pytania, na jakie chcieliby znaleźć odpowiedź poprzez wspólną pracę. Mogą one być przygotowane przez uczestników pojedynczo lub w grupach 2—3 osobowych (nie większych, gdyż wówczas zatracą się samodzielność prac). Najśluszej jest nie żądać tych pytań od razu, lecz poprosić o ich przedstawienie np. za tydzień. Mogą być one opracowane pisemnie bądź ustnie — w tym wypadku należy odnotować wszystkie stawiane zagadnienia, a przewodnik może dopomóc w ich redakcji.

2. Uporządkowanie pytań, stwierdzenie, które z nich się powtarzają, ułożenie w miarę możliwości w logiczny ciąg albo w grupy problemów. Tę pracę może wykonać przewodnik sam, ewentualnie przy pomocy dwóch lub trzech uczestników.

3. Przedstawienie zespołowi uporządkowanego zestawienia wraz z propozycjami uściśleń pewnych tematów. Zmiany należy oczywiście uzgadniać z projektodawcą. Prezentacja pytań powinna uwzględniać częstotliwość występowania tych samych lub podobnych zagadnień, a także ukazywać zachodzące między nimi związki. Uporządkowane zestawienie problemów jest podstawą do dyskusji na temat konkretnego programu pracy zespołu.

4. Dyskusja stanowi ostatni etap. Prowadzi ona do ostatecznego sformułowania cyklu problemów przedstawionych przez uczestników i ewentualnie uzupełnionych o nowe pytania (jeśli okażą się one konieczne dla rozwiązywania postawionych uprzednio) oraz ustalenie ich kolejności i metody opracowywania.

Adam Stanowski

VADEMECUM ANIMACJI

1. ANIMACJA GRUP

Coraz więcej osób zdaje sobie sprawę ze znaczenia i roli animacji. Jedni prowadzą zespoły dyskusyjne czy robocze, organizują spotkania, konferencje, rekolekcje — inni po prostu chcą pełniej uczestniczyć w życiu grupy, do której należą. Głównym bodźcem do refleksji nad animacją jest poczucie odpowiedzialności — trzeba umieć pobudzić grupę do zastanowienia się nad podejmowanymi przez nią zadaniami, nad metodą działania, nad podziałem funkcji i poziomem wzajemnej pracy. Dzięki animacji odpowiedzialność za grupę, która mogłaby nazbyt ciążyć jednostce, staje się bardziej wspólna.

Animacja nie jest dziś umiejętnością zarezerwowaną dla zawodowych instruktorów, psychologów czy wychowawców. W różnego rodzaju pracy — od duszpasterstwa po organizowanie produkcji przemysłowej — trzeba umieć prowadzić i pobudzać pracę zespołową; trzeba umieć tworzyć grupy i pracować w nich tak, aby wszyscy uczestnicy wspólnie podejmowali zadania, czując się odpowiedzialni za całość. W ten sposób problem animacji rozszerza się poza wąskie specjalistyczne kręgi działalności; można mówić o roli animacji w życiu ludzkim.

MOTYWY ZAANGAŻOWANIA

Osoby zainteresowane animacją grup pragną często poznać przede wszystkim (albo wyłącznie) technikę prowadzenia grup, widząc w niej coś w rodzaju magicznego klucza czy recepty na wszystko. Dzięki technice chcą być wszechwładni w grupie i prowadzić ją tam, gdzie sami chcą. Instruktorzy prowadzący szkolenie w zakresie animacji grup nie powinni poddawać się pokusie spełniania tego rodzaju życzeń. Ich obowiązkiem jest ukazywanie problemu animacji w całej złożoności. Prawdą jest, że istnieją użyteczne techniki pracy zespołowej, lecz animacja jest przede wszystkim współpracą osób: jej problemy nie sprowadzają się do techniki; animacja ma również swoją etykę, opiera się na zasadzie poszanowania każdego człowieka.

W sposobie, w jaki wykorzystujemy znane sobie techniki i w sposobie przeżywania więzi z grupą ujawnia się nasze pojmowanie osoby i społeczeństwa oraz koncepcja dobra społecznego. Nie

wystarczy więc mieć „recepty”. Trzeba przede wszystkim poznać siebie i przemianę zacząć od siebie, od nauczania się wysiłku rozumienia innych oraz szacunku dla ich sposobu myślenia i wyrażania — aby być do ich dyspozycji, odpowiadać na ich sygnały. Poznanie zjawisk charakterystycznych dla życia społeczności ma na celu wykorzystanie ich dla dobra wspólnego. Chodzi o to, by nie bać się konfliktów, by przekształcać je w bodziec pogłębiający rozumienie zaistniałych problemów. Na przykład nie należy bać się ludzi o temperamentie przywódców, lecz wykorzystać ich możliwości dla dobra grupy. Wysiłek idący w tym kierunku uczyni grupę bardziej realną siłą, pomoże jej zrealizować podjęte zadania. Z drugiej strony praca nad sobą wywoła zmianę postawy konieczną dla scalenia grupy.

Nasza refleksja nad życiem grup powinna także prowadzić do pogłębienia naszego uczestnictwa w życiu całego społeczeństwa, a gdy chodzi o grupy chrześcijańskie — w życiu całego Kościoła Powszechnego i w zaangażowanie na rzecz jedności chrześcijan i ich wspólnego świadectwa.

Nie możemy zapominać o tym, że grupa składa się z osób, których życie, jak i życie samej grupy zależne jest od losu społeczeństwa. Ostatecznym celem pracy w grupie jest uczynienie życia społeczeństwa bardziej ludzkim. Ten cel mamy osiągnąć przez wspólny wysiłek wszystkich. Ideał wspólnoty zakłada, że każda osoba będzie się poczuwać do służby na rzecz wszystkich i że wszyscy będą gotowi służyć każdej jednostce, która znajdzie się w potrzebie. Wspólnota ma sprzyjać rozwojowi każdej z tworzących ją osób. Na tym właśnie polega solidarność.

PROGRAM REFLEKSJI

Aby dostarczyć elementów koniecznych do refleksji nad funkcjonowaniem grupy, w kolejnych częściach opracowania zajmujemy się następującymi tematami:

1. Cel — Każda grupa posiada jakiś cel, uświadomiony lub przyjęty. Spoistość grupy będzie większa, jeśli wszyscy członkowie będą uczestniczyć w kształtowaniu się jej celu. Będzie to zarówno szczegółowy cel, do którego osiągnięcia grupa zmierza, jak i ogólny cel jej istnienia, czyli rozwój wewnętrzny osób, ich dojrzwianie i uspołecznienie.
2. Program — Program opisuje cel dokładniej, przekłada go na konkretne zadania, jasno uchwytne, mobilizujące, nadające się do wykonania w obrębie określonej strategii.
3. Animator — Każda grupa potrzebuje animatora. Gdy go za-

braknie, pojawiają się przywódcy i obejmują władzę nad grupą, która nie potrafi ich kontrolować. Nieraz też grupa sama poddaje się komuś w kim widzi szefa, pragnąc uniknąć anarchii. Animator różni się od przywódcy tym, że jego podstawową troską i zadaniem jest utrzymanie w grupie takiego podziału czynności, aby każdy mógł służyć ogółowi pełnią swych możliwości.

4. Uczestnicy — Każdy z nich wchodzi w grupę ze swymi możliwościami, ze swoją już ukształtowaną lub kształtującą się osobowością i każdy powinien, włączając się w grupę, pozostać sobą.
5. Zjawiska życia grupowego — Poznanie prawidłowości, jakie w tych zjawiskach występują, pozwoli posłużyć się nimi w interesie całości. Animator oddaje swoją znajomość tych zjawisk do dyspozycji grupy, czyniąc ją narzędziem służby, a nie instrumentem władzy.

NARZĘDZIE PRACY

Praca niniejsza składa się z konspektów stanowiących materiał do przepracowania. Korzystające z niej osoby i grupy uzupełniają ten materiał własnym doświadczeniem. Schematy, które podajemy, pozwolą to doświadczenie uporządkować, poddać analizie i krytyce i przez to wzbogacić. Każdy z aspektów animacji, na który staramy się tu zwrócić uwagę, powinien być oczywiście dalej pogłębiany.

Konspekty, opracowane przez francuskiego specjalistę Charlesa Maccio, na użytek polski poddane zostały gruntownej przeróbce, uwzględniono przede wszystkim fakt, że w naszym przypadku, w skrajnie odmiennej sytuacji społeczno-politycznej, książka przeznaczona jest przede wszystkim dla animatorów i uczestników grup o motywacji religijnej, chrześcijańskiej, pracujących w parafiach. Zadaniem tych grup jest zdobywanie i uzupełnianie formacji duchowej, religijnej i ogólno-kulturalnej oraz przygotowanie do społecznej pracy, związanej z charytatywną posługą Kościoła. Wprowadziliśmy zatem bardziej bezpośrednie nawiązanie do motywacji religijnej, a także do samokształcenia i działania w tym właśnie kontekście.

2. DOPRECYZOWANIE SENSU UŻYWANYCH TERMINÓW

A. ANIMACJA GRUP NA TLE INNYCH METOD PRACY W GRUPIE

TECHNIKI PRACY GRUPOWEJ (SZKOLENIE PRZYWÓDCÓW)

Osoby organizujące szkolenie w tym zakresie, a także uczestnicy kursów stawiają sobie jasny i prosty cel: chcą się nauczyć prowadzić grupę. Już to określenie może wskazywać, o co im prawdopodobnie chodzi — prowadzić, to kierować; zdobyć i utrzymać władzę. Wszyscy na ogół twierdzą, że pragną opanować technikę po to, by lepiej służyć innym, by im przewodzić dla ich dobra. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, ile w takich dążeniach jest własnej ambicji, a także chęci zabezpieczenia siebie przed niespodziankami w kontaktach z grupą i przed wyzwaniem, jakie rzucają przez swą odrębność, inicjatywę i wartości, na których im zależy.

DYNAMIKA GRUPY

Podejście kładące na nią akcent przeciwstawia się nadmiernej dyrektywności, cechującej poprzednią postawę. Specjalista, przeważnie psycholog, prawie nie interweniuje w to, co dzieje się na spotkaniu. Kluczowe słowa to „tu i teraz” — to znaczy, że grupa powinna zajmować się wyłącznie problemami, które jej uczestnicy aktualnie przeżywają, odrywając się od wszystkiego, co z tym nie ma związku. Takie podejście pomaga dobrze poznać się wzajemnie, zapewnia zrozumienie innych i praktyczne zaznajomienie z mechanizmami życia grupy. Uczestniczenie w spotkaniach takiej grupy jest bardzo cenne, ponieważ podejście to zakłada maksymalną otwartość; nikt nie może ukrywać się za parawanem swoich funkcji i godności, trzeba być sobą bez pomocy zewnętrznych czynników. Nie wszyscy jednak mają możliwość poddania się takiej terapii; często bywa ona ciężkim doświadczeniem, ale taka próba ognia na ogół przynosi wiele pożytku.

ANIMACJA GRUP, CZYLI TEMAT TEJ PRACY

Podejście to pragnie uniknąć skoncentrowania na samej technice postępowania, chce wykorzystać doświadczenie dynamiki grup dla ułatwienia aktywnego uczestniczenia i wyrażania siebie w życiu grupy, lecz jednocześnie nie zamyka grupy w jej własnym kręgu i nie ogranicza jej celów do samej pracy wewnętrznej.

Animacja grup mieści się w życiu organizacji stawiających sobie pewne cele, w tym cele religijne i społeczne. Chodzi więc o skuteczne działanie. W takim działaniu trzeba uciekać się do pewnych technik postępowania z ludźmi. Skuteczność nie ma być

osiągana za wszelką cenę, dowolnymi środkami. Skuteczność animacji zakłada możliwość wypowiedzenia się dla każdego, wspólne zajmowanie się problemami, które obchodzą uczestników, wspólne wypracowywanie decyzji mających wpływ na życie wszystkich. Animacja jest przeciwieństwem manipulacji i przymusu psychicznego, jej etyka każe szanować wolność i sumienie każdego z uczestników, budować wspólnotę, w której ludzie mogą być sobą. Animacja grup nie jest oczywiście jakimś nowym rewelacyjnym wynalazkiem. Elementy tej metody odnajdujemy w postępowaniu licznych wybitnych wychowawców, przywódców i organizatorów w przeszłości. Jeśli w pracy tej czytelnik znajdzie coś dla siebie nowego, to będzie to jedynie pewne rozłożenie akcentów, synteza doświadczeń; wskazówek praktycznych i wspomnianej już etyki postępowania z grupą, życia w grupie z poszanowaniem wolności i wartości osoby. Jest ona do zastosowania w każdej grupie, stawiającej sobie cele zgodne z tą etyką; szczególnie zaś harmonizuje z powołaniem grup chrześcijańskich i wspólnot zakorzenionych w życiu Kościoła.

B. CO TO JEST „GRUPA”?

Zgromadzenie (np. zebranie, osoby uczestniczące w jakimś spotkaniu) bywa utożsamiane z grupą, względnie każdą grupę uważa się za wspólnotę. Spróbujemy ustalić, jak te określenia mają się do siebie.

ZGROMADZENIE

Spotkanie wzajemne jest momentem w życiu konkretnej grupy. Są chwile, gdy członkowie grupy są razem i inne, gdy każdy z nich prowadzi własne osobne życie — działając zgodnie z decyzjami podjętymi w grupie, lub niezależnie od nich (bywa z tym różnie). Spotkanie jest ograniczone w czasie, jego celem jest posunięcie naprzód pracy nad problemami postawionymi przed grupą.

GRUPA

Spotkanie ma sens jako fragment życia zbiorowego. Aby było owocne, potrzebuje przygotowania, tak ze strony animatora, jak i uczestników. Przygotowanie odbywa się poza zgromadzeniem, lecz należy również do życia grupy.

Przygotowanie może również być zadaniem osobnego, mniejszego zespołu — grupy przygotowawczej współpracującej z animatorem. W ten sposób jeszcze silniej zaznaczony jest fakt, że ży-

cie grupy wykracza poza czas jej spotkań i że wszyscy twórczo je kształtują.

Czas spotkania jest momentem nasilenia życia zbiorowego — nasilenia tym większego, im staranniejsze było przygotowanie. Wynik spotkania promieniuje z kolei na czas następujący po nim, gdy wykonuje się podjęte decyzje, lub posługuje się zdobytymi na spotkaniu informacjami.

Skoro tak, to niezależnie od charakteru spotkań w życiu grupy zawsze istnieje jakieś PRZED, PODCZAS i POTEM, które obejmuje czas osobistego życia jej członków. Grupa żyje więc nie tylko w czasie swych spotkań, związana jest z celami, jakie sobie stawia — im są wznioślejsze, tym większa spójność grupy; z drugiej strony im bardziej odległe, długofalowe cele, tym dłuższy czas istnienia grupy. Grupa powstająca dla celów doraźnych będzie istnieć bardzo krótko, jeśli zaś dąży do przekształcenia życia osobistego czy społecznego — a w przypadku grupy religijnej do celów apostołskich — będzie miała rację istnienia przez długie lata.

WSPÓLNOTA

Fakt życia w grupie nie przesądza jeszcze o istnieniu wspólnoty. Decydującym czynnikiem jest zbiorowa wola dążenia razem w głębokiej jedności i łączności do wspólnie wybranego celu.

Nielatwo stworzyć wspólnotę. Dobre chęci to jeszcze nie wszystko. Powstanie wspólnoty wymaga zmiany mentalności i stworzenia struktur, które tę zmianę wyrażają. Trzeba zdawać sobie sprawę, że na to, by umieć żyć we wspólnocie, trzeba najpierw nauczyć się pracować w grupie. To właśnie stanowi doskonale i właściwie niezbędne przygotowanie.

Dla chrześcijanina pojęcie wspólnoty (*communitas*) łączy się z myślą o zjednoczeniu z Bogiem i z bliźnimi (*communio*) — tym bardziej warto unikać dewaluacji terminu wspólnota i mówić raczej o grupach, zachowując określenie „wspólnota” dla tych grup, które naprawdę podejmują trwałe wspólne działanie zmierzające do przemiany życia osobistego i społecznego i to w rzeczywistej wzajemnej łączności, także duchowej.

W Polsce często obok grup i wspólnot mówi się o zespołach. Proponujemy, aby to określenie zachować dla grup już rozwiniętych i zwartych, w których występuje daleko posunięta współpraca wszystkich członków i zarazem podział funkcji w dążeniu do wspólnie wybranego celu. Zespół może jednak stawiać sobie cele raczej bliższe, stosunkowo krótkoterminowe, i nie musi stanowić w pełni rozwiniętej wspólnoty.

3. PO CO TWORZYĆ GRUPY?

INDYWIDUALIZM SIĘ PRZEŻYŁ

Od czasu Rewolucji Francuskiej w kulturze europejskiej dominuje indywidualizm. Nie należy mylić indywidualizmu z uznaniem praw jednostki — osoby ludzkiej. Podejście indywidualistyczne kładzie nacisk nie na wartość każdej osoby, lecz na samodzielność, a zwłaszcza na samodzielne zwycięstwo jednostki w walce z innymi, w przeciwieństwie do budowania wspólnoty. Indywidualizm występuje w szkole i w pracy w postaci współzawodnictwa przekreślającego solidarność, w postaci selekcji, systemu nagród itp.

Głębsze doświadczenie i refleksja przekonuje, że człowiek istnieje jako osoba, której powołaniem jest być z innymi i dla innych. Człowiek rozwija się i dochodzi do pełni życia tylko w głębokich związkach z innymi. Osamotniona jednostka nie ma szans prawdziwego i pełnego rozwoju. Osamotnienie jest zresztą zwykłym subiektywnym odczuciem, bo wszystko co czynimy ma związek z innymi, odbija się na nich. Chrześcijaństwu, a zwłaszcza tradycji katolickiej, obcy jest indywidualizm; Ewangelia uczy braterstwa: ludzie — dzieci Boże, uczniowie Chrystusa, są powołani do wspólnoty. Kościół nie jest zbiorowiskiem, lecz Ludem Bożym jednoczonym przez łaskę: jesteśmy w nim „członkami jedni drugich”. Znajduje to wyraz m.in. w tworzeniu różnego typu grup, w których chrześcijanie starają się wspólnie realizować swoje powołanie do wzajemnej miłości, służby innym i modlitwy.

KĄŻDY NALEŻY DO WIELU RÓŻNYCH GRUP

Pierwsze, niemal powszechne doświadczenie życia w grupie, to doświadczenie życia rodzinnego. Rodzina, to grupa złączona bardzo silną więzią uczuciową. Wspólnota rodzinna powstaje i rozwija się nie bez wielkich trudności, lecz życie w niej niesłychanie wzbogaca. Właśnie na przykładzie rodziny można przekonać się, jak ważna w życiu człowieka jest wspólnota miłości, jak niszczący jest jej brak.

Dalsze grupy, w które wchodzimy, to grupy sąsiedzkie, przyjacielskie, szkolne, religijne, potem zakład pracy, różne organizacje, kluby, zrzeszenia, związki o charakterze zawodowym, politycznym czy religijnym.

GRUPY SĄ NIEZBĘDNYM ELEMENTEM ŻYCIA SPOŁECZNEGO

W toku życia kolejno przeżywamy problemy dzieciństwa, młodości, wieku dojrzałego i starości — stąd grupy pokoleniowe. Zwią-

szcza w młodości życie w grupie pokoleniowej jest konieczne dla osiągnięcia dojrzałości.

W organizacji produkcji pracownicy coraz częściej, choć nie zawsze oficjalnie, organizują się sami, tworząc grupy koleżeńskie, pomijając lub nawet podważając odgórne systemy norm, kontroli i kierownictwa. Zjawiska te są na ogół tolerowane, jako ponie-kąd nieuniknione.

Stale rozszerza się pole świadomości osobistej i zbiorowej — przedłuża się czas nauki podstawowej, uczestniczymy w różnych formach kształcenia uzupełniającego. O wiele wyraźniej zdajemy sobie sprawę ze swego położenia, nawet jeśli na wiele pytań nie mamy odpowiedzi. Nie potrafimy już i nie chcemy okazywać posłuszeństwa gdy nie rozumiemy sensu wydawanych nam naka-zów. Trudno wykonywać polecenia nie mówiąc co o nich myśli-my.

W życiu codziennym, domowym i zawodowym zachodzą wciąż istotne zmiany. Trzeba więc gospodarować i pracować inaczej niż dawniej. Życie kulturalne stale się wzbogaca i różnicuje. W zwią-zku z tym często doświadczamy trudności kontaktu, zwłaszcza mię-dzy pokoleniami. Grupy mogą skutecznie pracować nad proble-mami, których rozwiązanie przerasta siły jednostki.

Także w życiu Kościoła nastąpiły już i wciąż dalej zachodzą liczne i ważne zmiany. Sobór Watykański II wprowadził nowe podejście do wielu zagadnień. Zmiany te zmuszają do myślenia. Jeszcze istotniejszym bodźcem są nowe zadania stojące przed Kościołem: potrzeba jaśniejszego świadectwa, w tym świadectwa jed-ności chrześcijan różnych wyznań oraz świadectwa miłosierdzia; problemy moralne wyrastające z nowych możliwości i zagrożeń ludzkości; rozwój apostołstwa świeckich (wymagający pracy zespo-łowej).

Jesteśmy podzieleni i stale oddzieleni jedni od drugich: bied-niejsi od bogatszych, dorośli od młodzieży, nauczyciele od uczniów, miejscowi od przybyszów, kierownicy od podwładnych, wierzący od niewierzących. Prawie zawsze to oddzielenie ułatwia wyzyski-wanie słabszych — tych co mniej umieją, mniej są zorientowani, więcej mają kompleksów, brakuje nam często śmiałości, stosunków i korzystnych układów. Coraz więcej osób pragnie zmienić ten stan rzeczy, coraz liczniejsi dążą do tego, by wziąć swój los we własne ręce i kształtować go inaczej, bardziej zgodnie z własnymi przekonaniami, wiarą, sumieniem. Jak do tego dążyć? Odpowie-dzią jest przeciwstawianie się rozbiciu i podziałowi, tworzenie grup i wspólnot. Wiele prób działania wspólnotowego nie udało się, ponieważ ich uczestnicy chcieli od razu iść za daleko i za szybko. Życie we wspólnocie wymaga przygotowania, dłuższej za-

prawy. Można ją zdobyć świadomie uczestnicząc w życiu różnych grup, do których należymy, doskonaląc to życie, uzupełniając jego braki.

Nasz świat potrzebuje zasadniczej przebudowy. Lepiej z góry przygotować się do tej pracy, bo tylko tak zdołamy stworzyć coś solidnego. Przebudowa świata i naszego społeczeństwa może rozpocząć się już teraz w tych komórkach społeczeństwa, w których się znajdujemy. Nie może ona naprawdę zacząć się gdzie indziej.

PODZIAŁ ODPOWIEDZIALNOŚCI

W życiu grupy możliwe jest powierzenie każdemu z uczestników konkretnej dziedziny odpowiedzialności, przy czym nie powinna ona być wyłącznie ograniczona do samych czynności organizacyjnych, lecz obejmować wszystkie trzy podstawowe wymiary:

1 — Zarządzenia — każde działanie musi mieć podstawy ekonomiczne; każdy ponoszący za coś odpowiedzialność musi wiedzieć, jakimi środkami materialnymi — pieniędzmi, rzeczami — może dysponować.

2 — Kierownictwo — pewien zakres kierownictwa potrzebny jest dla sprawowania odpowiedzialności — nie ma odpowiedzialności bez władzy (choćby nad sobą samym).

3 — Animacja — czyli uczestniczenie w formowaniu się i rozwoju grupy podczas czynności, za które jest się odpowiedzialnym.

Każdy bywa animatorem. Każdy na swym polu odpowiedzialności musi być w stanie:

1. wprowadzać członków grupy w wykonywaną przez siebie pracę przez rzeczową informację,
2. inicjować i podtrzymywać refleksję grupy nad problemami, które się z tą pracą wiążą (np. skarbnik zachęci grupę do wspólnego namysłu nad priorytetami finansowymi),
3. posługiwać się wynikami dyskusji jako podstawą do decyzji, które wtedy będą rzeczywiście wynikiem pracy grupy.

Przy takim układzie grupa może nie posiadać animatora — każdy z jej członków staje się animatorem, gdy w grę wchodzi sprawa leżąca w jego kompetencji. Nie łatwo jest osiągnąć taki poziom integracji grupy i dojrzałość jej członków, ale pozostaje to zadaniem do spełnienia i głównym celem każdego z animatorów.

4. POŻYTEK Z PRACY W GRUPIE

Wechodząc w skład różnych grup możemy tkwić w nich biernie, lub przeciwnie, zająć aktywną postawę. Możemy znosić to, co się dzieje, lub czynnie kształtować proces, w którym uczestniczymy.

W tym drugim wypadku musimy jednak być świadomi naszych celów i zdawać sobie sprawę ze znaczenia zjawisk, które obserwujemy i w których bierzemy udział.

ZNACZENIE GRUP DLA ŻYCIA OSOBISTEGO

Grupa może być środowiskiem, w którym człowiek zatracą swoją osobowość — lub przeciwnie, właśnie w grupie rozwijają się i dojdą do głosu pozytywne możliwości, zdolności i dary.

Grupa może stać się miejscem, gdzie każdy będzie mógł się wypowiedzieć: będzie tak, jeśli grupa potrafi stworzyć atmosferę, w której wszyscy starają się wyrazić rzeczy istotne i ważne tak szczerze, aby w tych wypowiedziach każdy był sobą, ukazując swoje rzeczywiste przekonania, aspiracje i decyzje. Jednocześnie wszyscy starają się słuchać innych z życzliwą uwagą tak, iż każdy zabierający głos może czuć się swobodnie, nie lękając się ostrej oceny czy wyśmiania. Jest to zadaniem animatora. On też czuwa, aby przy całej swobodzie nie dochodziło do nadużywania życzliwości i cierpliwości słuchaczy.

Życie grupy może być okazją do inicjatyw osobistych, przez które każdy uczestnik może pokazać, kim jest i co potrafi, zdobywając uznanie innych członków. Grupa jest tym lepsza i tym więcej może zdziałać jako grupa im większe szanse bycia sobą pozostawia swym członkom. Wtedy ich talenty są najlepiej wykorzystane.

CO MOŻE GRUPA?

Otwarcie wobec innych pozwala odkryć, jakim skarbem jest różnorodność, ludzie zbyt podobni do siebie niewiele wnoszą w życie wspólnot. Ludzie odmienni mają szansę wymiany wartości i umiejętności, różnorodne doświadczenia sumują się. W grupie złożonej z wielu bardzo różnych ludzi może trwać nieustanny proces wzajemnego wzbogacania się.

Na ogół zespół ludzi jest w stanie zrozumieć bardziej wnikliwie i ogarnąć więcej niż jednostka — pod warunkiem, że wszyscy wypowiadają się śmiało i dzięki temu dochodzi do intensywnej wymiany doświadczeń i poglądów. Konfrontacja różnych stanowisk przyczynia się do wyjaśnienia spraw trudnych. Dyskusja w grupie to coś więcej, niż zbieranie razem tego, z czym każdy przyszedł — w konfrontacji rodzą się nowe myśli, nowe perspektywy, dochodzi do postępu. Stąd warunkiem rozwoju grupy i pożytku z uczestniczenia w niej jest przyjęcie strategii jawności: o problemach trzeba mówić, oczywiście wybierając odpowiedni moment, właściwe podejście i słowa. Nie należy ukrywać, prze-

milczać czy zacierać różnic poglądów, natomiast formę wypowiedzi musimy przystosować do sytuacji.

ZNACZENIE GRUP DLA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

— Ćwiczenie w zakresie uspołecznienia

Grupa jest najdogodniejszym terenem eksperymentów w tej dziedzinie. Jeśli jakaś teoria nie sprawdzi się w grupie, to zapewne nie ma również szans na szerszym terenie. Przemiany społeczne muszą najpierw stać się rzeczywistością dla zespołu ludzi, który chce do nich dążyć i rozszerzać je na całe społeczeństwo.

— Ćwiczenie solidarności

Solidarność przeciwstawia się duchowi konkurencji. Właśnie w grupie najłatwiej przekonać się o wartości działania, w którym wspieramy się wzajemnie zamiast walczyć ze sobą o pierwsze miejsce. To doświadczenie efektów naprawdę wspólnego działania kwestionuje postawę egoistyczną, wpajaną nam przez większość instytucji od szkoły po zakład pracy.

— Ćwiczenie wolności zbiorowej

W grupie każdy musi liczyć się z innymi, z ich możliwościami i potrzebami i jednocześnie przekonuje się, że właśnie w takim klimacie czuje się wolny i działa jak człowiek wolny, będąc sobą dzięki życzliwości i współpracy innych.

— Ćwiczenie świadomości

Jednostka nie zdoła sobie sama uświadomić wszystkich zasadniczych czynników swej sytuacji społecznej; trudno zdać sobie sprawę z sił, jakie na nas oddziałują, przyzwyczajenia i rezygnacja zacierają ostrość widzenia problemów, przestajemy szukać ich rozwiązania. Dzięki wspólnej refleksji nad życiem codziennym i nad wydarzeniami każdy dostrzega jaśniej, co się z nim dzieje i do czego chce dążyć, a także odkrywa nie zauważone dotąd możliwości działania.

— Ćwiczenie we wspólnym działaniu

Działanie jest wynikiem rozwoju świadomości, lecz sama świadomość nie wystarcza. Odsobniona jednostka łatwo popada w fatalizm, biernie godzi się z sytuacją własną i swego środowiska. Wspólnie mamy większe szanse znalezienia sposobu, by choć w ograniczonym zakresie czynnie reagować przeciw niesprawiedliwości, wyzyskowi, kłamstwu i niekompetencji. Przeżycie bezsilności wobec zła demobilizuje, skłania do obojętności, a nawet cy-

nizmu. Wspólne skuteczne działanie, choćby w sprawach drobnych prowadzi do dalszego, coraz poważniejszego zaangażowania. Wyzwolenie musi być dziełem tych, którzy go pragną — nie przyjdzie i nie dotrze do człowieka z zewnątrz. Sami tylko o własnych siłach możemy poprawić swój los. Pomoc innych może być skuteczną naprawą tylko w stosunku do tych, którzy potrafią ją włączyć we własne wysiłki.

— Ćwiczenie demokracji

Życie w zespole jest trudne, ponieważ bardzo konkretnie trzeba w nim liczyć się z innymi: trzeba organizować czynności tak, aby wszyscy mieli w nich udział i wspólnie decydowali, co robić. Trzeba więc rozwijać struktury zapewniające uczestnictwo wszystkich w przygotowaniu i podejmowaniu decyzji. To właśnie jest podstawową szkołą demokracji.

REALNE CHRZEŚCIJAŃSTWO

Życie grupy jest terenem, na którym chrześcijanin może od nowa odkrywać społeczny i wspólnotowy wymiar wiary. Z chrześcijańskiego punktu widzenia życie grupy jest nie tylko ćwiczeniem w zakresie solidarności, wolności i demokracji, lecz przede wszystkim u samych podstaw — w miłości bliźniego, pojmowaniu tej miłości i w jej wyrażaniu. W szczególności miłosierdzie chrześcijańskie wymaga doświadczenia, jakie najlepiej można zdobyć przez życie w grupie. Grupy złożone ze świadomych wierzących dają bardzo silne oparcie dla wytrwania w wierze i pracy nad jej wzbogaceniem. Dzięki grupie chrześcijanin konfrontuje swoją wiarę z wiarą innych; dzięki temu nie czuje się osamotniony w swych przekonaniach i przeżyciach a jednocześnie doświadcza, jak różnie można wiarę przeżywać i pojmować; rozszerza jej rozumienie ucząc się odróżniać rzeczy dla wiary istotne od form i praktyk wyrażania religijnych przeżyć, które są uwarunkowane historycznie i osobowościowo.

Grupy niejednolite religijnie także pomagają głębiej i bardziej krytycznie spojrzeć na swoją wiarę i uzasadniać nią postępowanie. Wiara wzbogaca się i oczyszcza także w dialogu z udziałem niewierzących.

W grupie wreszcie rozwijać się może wspólna modlitwa tak liturgiczna, jak i modlitwa wstawiennicza jednych za drugich. W swej modlitwie i refleksji grupa może stać się wspólnotą, w której Duch Święty działa według obietnicy samego Chrystusa.

5. NOWY TYP OSOBY

POTRZEBNI SĄ LUDZIE DOJRZAŁI

Nacisk na jednostkę jest w dzisiejszym świecie tak potężny, że bardzo trudno zachować niezależną postawę i własną twarz, żyć zgodnie z sumieniem, a nie „jak fala niesie”. Wielu sądzi więc, że szansę pozostania sobą i realizowania własnych celów mają dziś wyłącznie ludzie bardzo inteligentni, wykształceni i obdarzeni szczególnie silną wolą. Tak jednak nie jest. Każdy może osiągnąć dojrzałość. Wykształcenie szkolne nie jest tu najistotniejsze. Chodzi raczej o myślenie niezależne, o zrównoważenie i siłę wewnętrzną, którą w zasadzie każdy może w sobie rozwinąć.

Prawdą jest, że obecna cywilizacja nie sprzyja osiąganiu dojrzałości. Człowiekowi potrzebne (lub konieczne) jest w tym celu środowisko, w którym mógłby bezpiecznie być sobą, a tymczasem niemal wszędzie są mu narzucane gotowe wzory postępowania. Nie sprzyja wewnętrznemu dojrzewaniu ani szkoła, ani zakład pracy... często nawet rodzina tłumi próby bycia sobą i realizowania własnych dążeń. W Kościele głoszone są wprawdzie najwznioślejsze wartości, ale niestety współżycie wierzących między sobą nieczęsto kształtuje się tak, by naprawdę sprzyjało osiąganiu dojrzałości. A przecież właśnie dojrzałość i twórczość jest konieczna do realizacji misji chrześcijaństwa w świecie. Ewangelia stale potrzebuje wcielenia w życie, przebiegające w nowych warunkach i niosące nowe problemy i nową wrażliwość. Bojaźliwa sztywność, cechująca nieraz religijność ludzi dorosłych, przeszkadza im w kontakcie ze światem, utrudnia praktykowanie i głoszenie Ewangelii. Wzbogacenie wiary, o które chrześcijanin powinien się starać, wymaga dojrzałości myślowej i duchowej; z takiej dojrzałości płynie też wola wierności Ewangelii w życiu osobistym i społecznym.

PRZEWYCIĘŻYĆ DETERMINIZM

„Jest jak jest” — te słowa często powtarzane, są typowym wyrazem rezygnacji, a nie realizmu. Skoro „jest jak jest”, to „będzie, co będzie”, po co więc brać się do działania? Nasza bierność pogłębia zastój i pośrednio wspomaga siły dążące do utrzymania złego stanu rzeczy. Tylko ludzie dojrzaלי zdolni są stawić czoła sytuacji, nie zamykając się w swych osobistych problemach. Inni są tak skupieni na własnej udręce, że nie są w stanie włączyć się w przedsięwzięcia, które by ją mogły choć w części przezwyciężyć. Do tych zrezygnowanych trzeba dotrzeć niejako od zewnątrz i pomóc im zmienić postawę bierną na — pomimo wszystko — czynną.

Sprawa mobilizacji do działania jest pilna. Zmiany zachodzą szybko i po upływie niewielkiego okresu czasu cały wysiłek analizy trzeba będzie podjąć od nowa. Przewidywanie przyszłych potrzeb i możliwości aż nazbyt często zawodzi, jeśli jednak jest możliwe, to w oparciu o analizę naukową, której wyniki trzeba wykorzystywać — uciekając się jednak także do intuicji i wybierając rozwiązania elastyczne, czyli takie, które dadzą się dostosowywać do zachodzących zmian. Takie rozwiązania mogą być dziełem ludzi dojrzałych, zdolnych do twórczości. Twórca, to człowiek zawsze gotowy na spotkanie czegoś nowego.

Animacja sprzyja rozwojowi twórczych możliwości wszystkich członków grupy, przede wszystkim dlatego, że daje okazję do świadomego przyjmowania odpowiedzialności, a człowiek przez to właśnie najbardziej i najszybciej dojrzewa. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że są ludzie, którzy łatwo poddają się pokusie ucieczki od dojrzałości. Wolą więc być bierni, wolą być prowadzeni, szukając nie służby i odpowiedzialności lecz opieki i kierownictwa. Tego rodzaju osoby dość trudno utrzymać w grupie działającej na zasadzie animacji.

6. OSOBA JAKO BYT SPOŁECZNY

Każda osoba powinna służyć społeczeństwu, podobnie też społeczeństwo powinno być w służbie osoby. Aby tak było, każdy członek społeczeństwa musi być jednocześnie samodzielny i solidarny z innymi.

SAMODZIELNOŚĆ

Dorastanie do samodzielności przebiega etapami. Niemowle jest całkowicie zależne od rodziców i otoczenia. Już małe dziecko zaczyna przejawiać pragnienie samodzielności i szuka dla niej terytorium, co objawia się w dziecięcej przekorze. Wiele osób niestety zatrzymuje się na tym etapie. Aby przejść do następnego etapu musimy uświadomić sobie fakt, że inni potrzebują nas, tak jak my ich potrzebujemy. A więc jeśli inni obdarzają mnie to i ja też potrafię ich obdarzyć. Tak powstaje dążenie do wzajemności, na którym opiera się solidarność.

SOLIDARNOŚĆ

Każdy styka się z trzema elementami życia społecznego — pracą, miłością i władzą. Nasza postawa wobec nich decyduje o typie zachowania społecznego: czy jesteśmy solidarni, czy też mamy w sobie przede wszystkim ducha walki i konkurencji.

— Praca. Każdy czyn i każda myśl kontynuująca dzieło stworzenia przyrody i człowieka jest pracą (także, gdy nie jest wynagradzana). Przez pracę tworzymy społeczeństwo. Naszym zadaniem jest budowanie cywilizacji pracy (nie rozrywki). Praca stoi przed kapitałem i z nią wiąże się prawo decydowania. Praca jest głównym, zasadniczym terenem praktykowania solidarności. Rozwinięcie i poparcie tych tez można znaleźć m.in. w nauce społecznej Kościoła (w Konstytucji Soborowej o Kościele w świecie współczesnym, w encyklikach społecznych, a zwłaszcza w encyklice Jana Pawła II *O człowieku pracującym — Laborem exercens*).

— Miłość. Miłość oznacza tu liczenie się z bliźnim. Miłość przemienia stosunki społeczne, utwierdza w nich zasadę równości i wzajemnego uzupełniania się, miłość także skłania do twórczości. To właśnie miłość skłania różniących się wzajemnie partnerów do stworzenia wspólnie czegoś nowego, co z kolei będzie także od nich różne. Modelem twórczej miłości jest miłość małżeńska, ze swej natury płodna, tworząca to, co od początku wspólnie może być kochane. Mowa tu o miłości wiernej i skojarzonej z odpowiedzialnością.

— Władza. Władza jest zwornikiem każdego układu stosunków. Podejście do niej przesądza o charakterze danego układu: kto decyduje? Warunkiem postępu społeczeństwa w stronę cywilizacji miłości jest przyznanie prawa decyzji przede wszystkim tym osobom, które pracują (zarobkowo lub społecznie). Chodzi o powiązanie władzy z pracą, nie z posiadaniem oraz o podejmowanie decyzji w taki sposób, aby wszyscy zainteresowani co najmniej pośrednio uczestniczyli w ich wypracowaniu i akceptacji. To zapewnić ma szeroką kontrolę społeczeństwa nad aparatem władzy.

Istnieje silna współzależność między miłością, pracą i władzą. Najważniejszym czynnikiem jest jednak praca: nieludzka praca zabija zdolność kochania i przekreśla szanse uczestniczenia w podejmowaniu decyzji. O tym fakcie trzeba zawsze pamiętać. Wyjście z błędnego koła [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] leży zasadniczo w dziedzinie pracy.

DOJRZEWANIE DO SOLIDARNOŚCI

Każde dążenie do cywilizacji miłości, do bardziej solidarnego świata, jest ustawicznie zagrożone; stoimy wobec pokusy zaangażowania się w rozgrywki konkurencyjne, w walkę z bliźnimi; niemal każdemu najłatwiej byłoby poprawić swój los i warunki życiowe przez dezercję, przez porzucenie, pozostawienie własnemu

losowi słabszych, przez opuszczenie dyskryminowanego środowiska czy kraju.

Dla przezwyciężenia tych pokus i dla zachowania solidarności potrzebny jest:

— Duch wyrzeczenia, aby nie popaść w pogon za coraz wyższym zarobkiem, aby umieć w tej dziedzinie poprzestać na mniejszym po to, aby zyskać inne wartości, na przykład czas na naukę, czas dla rodziny i na pracę społeczną. Innym wyrazem tego ducha jest wybór mniej dochodowego, a za to bardziej sensownego zajęcia. Tu także należy umiejętność dzielenia się z bardziej potrzebującymi, nie tylko tym, co nam zbywa, lecz także w uzasadnionych przypadkach kosztem siebie i swoich. Ducha wyrzeczenia zaleca swym uczniom sam Chrystus, dając im tzw. radę ubóstwa.

— Przezwyciężenie egocentryzmu: ten, kto sam siebie uważa za środek świata, nie potrafi zaangażować się wraz z innymi na rzecz wspólnej sprawy: nieopanowany egocentryzm rozbija grupę, przeszkadza w tworzeniu wspólnoty, odbiera jasność widzenia i zdolność służenia innym. Egocentryzm potrafi zatruć i zafałszować każdą miłość — od rodzicielskiej po miłość ojczyzny.

— Umiejętność współpracy z tymi, którzy myślą tak samo i z tymi, z którymi, choćby chwilowo, łączą nas konkretne wspólne cele.

— Refleksja pozwalająca wiązać konkretne czynności z celem, któremu całość naszych działań ma być podporządkowana. Tego rodzaju refleksja może stać się tzw. „rewizją życia”, czyli jego przeglądem i oceną z punktu widzenia dążenia do najwyższych wartości i wierności przyjętym ideałom. Taka refleksja ukazuje, czego wymaga solidarność w określonej sytuacji i sprzyja bardziej świadomemu wybieraniu tego, co służy ogólnemu dobru. Wierzących wspomaga w tym modlitwa, studium Pisma św. i kontemplacja.

7. BUDOWANIE WSPÓLNOTY

SPOIWO: MIŁOŚĆ

Aby coś zbudować trzeba oczywiście mieć do dyspozycji różne materiały, ale bez spoiwa nie powstanie z nich całość.

We wspólnocie tym spoiwem jest miłość. Miłość, a nie egocentryczna sympatia łącząca małą zamkniętą grupkę wyłączającą się spośród innych na zasadzie poczucia swojej wyższości czy odrębności. Chodzi o miłość, która pozwala dostrzec w drugiej osobie kogoś podobnego do mnie i godnego szacunku i zaufania. Sam pragnę oznak zainteresowania i życzliwości, które przekonują mnie,

że jestem akceptowany. Czy potrafię dawać innym sygnały, że są kochani, tacy, jakimi są?

Bez miłości nikt nie potrafi zdobyć się na to by szczerze być sobą. Kochający rodzice przyjmują dziecko takim jakim jest, nie wydzielając mu miłości według inteligencji czy urody. Prawdziwej miłości przeciwstawia się paternalizm — przy tej postawie nie kochamy naprawdę drugiej osoby, lecz samych siebie jako kochających.

— Dla chrześcijanina samo powstanie i rozwój wspólnoty jest darem Bożym i wynikiem Bożego działania, z którym człowiek współpracuje. Wspólnoty realizują powołanie chrześcijan do miłości wzajemnej; ich zasadą jest nowe przykazanie bezwarunkowej miłości bliźniego. Stąd rola modlitwy w życiu wspólnoty. Modlitwę można również nazwać jej spoiwem.

CZEGO POTRZEBUJE WSPÓLNOTA?

Wspólnota musi składać się z osób różniących się między sobą:

— Każda osoba ma niepowtarzalną jakość i wartość; wspólnota rodzi się z rozkwitu tej niepowtarzalności, a nie z jej zacierania.

— Różnorodność wzbogaca, wkład każdego z uczestników jest pomnażany przez to, co wnoszą inne osoby.

WSPÓLNOTA WYMAGA RÓWNOŚCI CZŁONKÓW

— Równość nie jest identycznością. Takie samo ubranie, czy mieszkanie jeszcze nie zapewnia równości. Ci co posiadają niby to samo mogą mieć nierówne szanse wykorzystania swego stanu posiadania. Równość polega na tym, aby każdy mógł być sobą, tzn. zachować swą odmienność. Jak w rodzinie — rodzice mają prawo być sobą, ale to samo prawo mają i dzieci.

WSPÓLNOTA SKŁADA SIĘ Z ŻYWYCH LUDZI

— Musi więc rozwijać się i zmieniać wraz ze światem, który ją otacza, a nawet powinna świat wyprzedzać, jeśli ma nań twórczo oddziaływać. Skoro tak, to osoby tworzące wspólnotę muszą być zdolne do rozwoju i zmieniać się pod wpływem nowych doświadczeń. Zaniechanie rozwoju prowadzi ostatecznie do rozpadu wspólnoty, która przestaje realizować swe powołanie.

WSPÓLNOTĘ TWORZĄ OSOBY WOLNE

— Życie wspólnoty zawiera momenty wyboru — wyboru wspólnego celu, wyboru wspólnych kierunków działania. We wspólnocie musi więc istnieć przestrzeń, którą wypełni wolność poszczególnych osób — możliwa dzięki wzajemnemu szacunkowi i życzliwości.

WSPÓLNOTA WYMAGA BEZWARUNKOWEJ WZAJEMNEJ AKCEPTACJI

— Każdy z członków wspólnoty stara się odkryć możliwości tworzące i potrzeby innych, także te ukryte. Spojenie razem tych wartości daje nową jakość, której owocem jest przemiana wewnętrzna członków wspólnoty.

— Jeśli pragnę, by ktoś koniecznie się zmienił, muszę pamiętać, że właśnie moja bezwarunkowa akceptacja pozwoli tej osobie zrezygnować z mechanizmów obronnych i zacząć się zmieniać pod wpływem doświadczenia życia w grupie. Moja postawa i postępowanie będą silniejszym bodźcem do zmiany niż moje słowa.

WSPÓLNOTĘ TWORZĄ OSOBY ZRÓWNOWAŻONE

— Wartością dla wspólnoty jest zdrowie i sprawność fizyczna, które przydadzą się w służbie innym (ale pamiętajmy, że nieraz ludzie fizycznie słabsi wykazują wielką wytrwałość i wytrzymałość).

— Wartością dla wspólnoty jest zdrowie i zrównoważenie psychiczne, panowanie nad swymi odruchami, zwłaszcza nad agresją (ale pamiętajmy, że nieraz ludzie walczący z trudnościami psychicznymi okazują się bardzo twórczymi członkami wspólnoty, jeśli potrafimy ich akceptować i rozumnie wspierać).

— Wartością dla wspólnoty jest równowaga uczuciowa ułatwiająca spokojne przetrwanie różnych stresów i konfliktów w grupie.

— Wartością dla wspólnoty jest równowaga intelektualna pozwalająca spokojnie rozwijać własne myśli, zajmować postawę krytyczną i jednocześnie życzliwą wobec poglądów i projektów innych.

Zrównoważenie i dojrzałość zdecydowanie ułatwia rozumienie i akceptowanie także osób, którym równowagi w pewnym aspekcie brakuje. Nikt nie osiągnął równowagi pełnej i doskonałej, każdy przeżywa zachwianie co najmniej w pewnych aspektach. Członkowie wspólnoty pomagają sobie wzajemnie w dążeniu do utrzymania równowagi, tworzą środowisko, w którym ludzie przychodzą do siebie, stają się lepsi i silniejsi niż poza nim, dają z siebie więcej.

WSPÓLNOTA WYMAGA DZIELENIA SIĘ

— Szanując wzajemnie swą wolność i osobiste decyzje członkowie wspólnoty uzupełniają się wzajemnie — bardziej wyrobieni pomagają nieśmiałym, szybcy pomagają powolnym itp.

— Dzielić się tym, co się ma (lub tym co się umie) bez wzajemności, to sprawa trudna; wzajemność jest podstawowym naturalnym wyrazem istniejącej wspólnoty — ale bądźmy realistami:

pełna wspólnota powstaje dopiero z czasem i dojrzewa po wielu doświadczeniach.

8. CEL ZASADNICZY — CELE SZCZEGÓŁOWE

KONIECZNE WYJAŚNIENIA

Z pojęciem celu związana jest dość obszerna terminologia. Mówi się o celu zasadniczym, o celach szczegółowych, o priorytetach, o zadaniach. Musimy tę terminologię na nasz użytek nieco uporządkować i przy tej okazji uświadomić sobie jaśniej pewne zależności.

Cel zasadniczy jest najwyższą kategorią; do takiego celu można dążyć różnymi drogami, wyznacza on wiele kierunków działania; nadaje trwały sens różnym doraźnym przedsięwzięciom, które z nim się wiążą. Szukać celu zasadniczego, to odkrywać wartości, na których nam zależy przede wszystkim, które pobudzają nas do działania indywidualnego i zbiorowego. Cel zasadniczy najściślej wiąże się z powołaniem osoby czy organizacji, z sensem jej istnienia.

Wybierając grupę czy organizację, do której decyduje się należeć, każdy powinien zbadać jaki cel zasadniczy ona sobie stawia, do czego chce prowadzić swoich członków i co chce zdziałać dla społeczeństwa. Cel grupy ulega nieraz stopniowym zmianom; dojrzewają nowe myśli, nowe dążenia. Wszyscy powinni w tym procesie uczestniczyć — inaczej cel pozostanie abstrakcją, nie będzie kształtować życia społeczności, a może nawet zostać w praktyce zastąpiony innym celem, nie zawsze zgodnym z przekonaniami członków.

PRIORYTETY

Cel jest realizowany stopniowo i na różne sposoby w różnych konkretnych dziedzinach, w różnych środowiskach, w skali lokalnej, regionalnej, krajowej czy ogólnoswiatowej. Wpisanie celu zasadniczego w konkretny wycinek rzeczywistości wymaga nowych przemyśleń. Trzeba ustalić na czym ma polegać realizacja tego celu w odniesieniu do wybranego pola działania. Tak powstaje to, co tu nazywamy priorytetami. Ten sam cel zasadniczy w różnych sytuacjach, na różnych terenach może dyktować odmienne priorytety. Priorytety ustala się zwykle dla pewnych dziedzin życia, np. priorytety w zakresie gospodarki, oświaty, itp. Z priorytetów wynikają cele szczegółowe, określające, co konkretnie chcemy osiągnąć w danej dziedzinie, w czym widzimy część realizacji celu zasadniczego.

Cele szczegółowe trzeba dalej tłumaczyć, konkretyzować, rozkładając je na zadania do wykonania.

Również w życiu Kościoła przeżywamy epokę rozwoju i coraz szerszego oddziaływania aktywnych grup i wspólnot. Cel zasadniczy wyznacza chrześcijanom oczywiście samo Objawienie Boże, jednak i oni także również w swym życiu religijnym muszą wybierać drogi realizacji chrześcijańskiego ideału zgodnie z pytaniami i wezwaniami epoki. Istnieje więc w Kościele potrzeba ustalania priorytetów działania, jest w nim miejsce na wspólne wybieranie celów szczególnych dla pracy duszpasterskiej, wychowawczej, dla wszelkiego rodzaju działań charytatywnych.

Świadomość celu i priorytetów jest konieczna dla planowania działania. Wielką trudność stanowi tu znów przezwyciężenie postawy rezygnacji, może przede wszystkim właśnie rezygnacji z wysiłku planowania życia zgodnie z wartościami, które cenimy, z dążenia do własnych celów. Trudno jest stawiać sobie cel, gdy żyjemy w niepewności, gdy tak często to, co już osiągnęliśmy, bywa przekreślane. Doznajemy tego w życiu osobistym, a nieraz jeszcze wyraźniej w życiu społecznym. A jednak świadomość celu zasadniczego i szukanie celów szczegółowych jest warunkiem zachowania swej tożsamości, bycia sobą; nie można więc z niej zrezygnować, każdy powinien o nią zabiegać tym bardziej, im trudniej ją utrzymać; w tym celu właśnie niezbędna jest refleksja we wspólnocie z innymi.

Jeszcze nie tak dawno, u początku XX w., posiadanie wyraźnie określonych celów społecznych i ustalanie priorytetów było w praktyce zarezerwowane dla tzw. warstw wyższych społeczeństwa, z których rekrutowali się politycy, przywódcy partii, posłowie, działacze społeczni, publicyści, a również filozofowie i myśliciele religijni. Reszta społeczeństwa — jego większość — z czasem przyswajała sobie ich idee, nie zawsze świadomie, bardzo często bezkrytycznie. Obecnie jest inaczej. Całe społeczeństwo jest o wiele bardziej przygotowane do czynnego uczestniczenia w wyborze celu zasadniczego i celów szczegółowych. Składa się na to przedłużenie okresu obowiązkowej nauki szkolnej, rozszerzenie zakresu doświadczeń życiowych i lektury, rozwój informacji za pośrednictwem prasy, radia i telewizji. Informacja ta nie jest pełnowartościowa... ale społeczeństwo coraz jaśniej zdaje sobie z tego sprawę i nie zadowala się tym, czym się je karmi. Własne życie i doświadczenia dają do myślenia. Coraz więcej osób chce myśleć niezależnie. Coraz też liczniejsi chcą uczestniczyć w określaniu celu zasadniczego, a zwłaszcza w wyborze priorytetów i wyznaczaniu zadań do wykonania. Narasta przekonanie, że tylko rzeczywista demokracja — będąca trudną sztuką opartą na głębokiej kulturze spo-

leczeństwa jako całości — zapewnić może kontrolę społeczną, chroniącą przed powtarzaniem błędów, przed nadużyciami i marnotrawstwem... Ci, którzy pragną ją sprawować, muszą od początku uczyć się nowego, odmiennego stylu organizowania i współzycia w grupie, stylu, który podnosi wartość i możliwość każdego uczestnika i zachęca go do czynnego udziału w wypracowywaniu i podejmowaniu decyzji.

9. WARTOŚCI

Każdy człowiek w swym działaniu kieruje się wartościami, świadomie wybranymi lub przyjętymi od otoczenia. Podobnie grupy i organizacje mają swoje światy wartości. Trzeba zastanowić się głębiej nad rolą wartości w stosunkach międzyludzkich i w kształtowaniu się różnych wspólnot.

Równowaga i spójność społeczności zależy od stopnia zgodności między myśleniem a działaniami, które mają się na nim opierać.

Wartości zobowiązują, skłaniają do pracy nad zmianą zastanej sytuacji na sytuację bardziej zgodną z naszym pojmowaniem godności osoby i praw społeczeństwa. Wartości zobowiązują do czynu; nawet wtedy, gdy wyrażają się tylko w słowach, już pobudzają aspiracje i zmieniają świadomość. Dlatego wartości są równie konkretne i ważne jak rzeczy. Są siłą.

WPLYW WARTOŚCI NA ŻYCIE

Wartości są natchnieniem sądów, ocen. W tym miejscu trzeba wprowadzić ważne rozróżnienie, a mianowicie:

Sąd o rzeczywistości jest stwierdzeniem, jaka jest postrzegana rzeczywistość. Tu jest punkt wyjścia dla kształtowania się świadomości. O wartościach możemy myśleć dopiero w oparciu o prawdziwe poznanie: jak jest.

Sąd oceniający najczęściej jest sądem moralnym, zaliczającym osoby i rzeczy do „dobrych” i „złych”. Takie sądy są najczęściej bardzo powierzchowne i nawet nie dotyczą kwestii wartości.

Sąd o rzeczywistości z odniesieniem do wartości. Jest on najtrudniejszy do osiągnięcia, wymaga jasnego zdania sobie sprawy jak jest i jednocześnie głębokiej znajomości wartości.

Wartości są natchnieniem postępowania. Jeśli oceniam coś w świetle wartości, to ocena ta skłania mnie do działania. Będzie to jednak różne działanie, w zależności od tego czy opiera się na sądzie o rzeczywistości w odniesieniu do wartości, czy też punktem

wyjścia jest sąd oceniający. Rozpatrzmy to na przykładzie. Powiedzmy, że mój syn ma złe wyniki w szkole. To jest sąd o rzeczywistości. Mogę dalej powiedzieć, że syn nie chce się uczyć albo że jest leniwy. W obu wypadkach wydaję sąd oceniający, który jest interpretacją rzeczywistości. Nie spieszymy się jednak, pozostanmy przy fakcie: ma złe wyniki. Trzeba świadomie przeanalizować sytuację w świetle wartości, odwołując się do nich. Weźmy np. wartość, jaką jest dla mnie wolność. Jeśli uważam, że wolność to całkowita swoboda robienia co mi się będzie chciało, to nie powinienem w ogóle interweniować w sprawy syna. Jeśli zaś jestem zdania, że wolność to zdolność wyboru, to powinienem porozmawiać z synem, pomóc mu dostrzec, że musi teraz wybrać — że przez swój dzisiejszy wybór między większym wysiłkiem a dalszym zaniedbaniem nauki kształtuje swoją dalszą przyszłość i przyszłość rodziny.

WARTOŚCI ŻYJA

Filozofowie różnią się w swych poglądach na istotę wartości i sposoby ich przeżywania i poznawania. Nie możemy tu wdawać się w ściśle filozoficzne rozważania, musi nam wystarczyć to na co wszyscy się zgodzą. Wartości odgrywają ogromną rolę w historii; przeżywane i pojmowane są w różnych epokach niejednakowo. Jest w nich trwałe jądro, coś niezmiennego przez wieki, ale jednocześnie widać też, że ludzkość dojrzewa stopniowo do pełniejszego rozumienia pewnych wartości i łączenia ich z sobą. Także chrześcijanie przyznają, że po dziś dzień nie ogarnęli i nie pojęli w pełni wszystkich wartości, jakie ukazuje Ewangelia; nowe epoki zadają nowe pytania i badają nowe horyzonty. Przykładem może być kwestia niewolnictwa, a w czasach współczesnych kompleks zagadnień związanych z pojmowaniem praw człowieka i uprawnień pracowników, lub sprawa wolności religijnej, której Sobór Watykański II poświęcił osobną deklarację. Czy byłaby ona potrzebna, gdyby nic się nie zmieniało w pojmowaniu wartości?

Wartości mają funkcję społeczną — spajają wspólnotę. Ludzie, którzy w głębi duszy przyjmują za swoje te same wartości i naprawdę żyją nimi, prędzej mogą stworzyć wspólnotę. Grupa, którą łączą tylko powierzchowne, choć może intensywne wspólne zainteresowania rozrywkowe, np. sportowe, nigdy nie stanie się wspólnotą, bo brak jest podstaw koniecznych dla najgłębszej jedności.

Jedność prowadząca do powstania wspólnoty wyraża się w przynależności do treści, a nie do słownych deklaracji.

WARTOŚCI SCALAJĄ OSOBOWOŚĆ

Głęboki, poważny stosunek do wartości wymaga pewnej dojrzałości. Ludzie płytki, kierujący się odruchami, unikający refleksji, nie mogą też naprawdę przyłgnąć do wartości. Doświadczenie wartości rozwija i kształtuje sumienie. Bogaty, żywy zespół wartości pomaga jasno widzieć, kim się jest i znajdować drogę w świecie — a więc sprzyja aktywnej, twórczej postawie.

WARTOŚCI SPRZYJAJĄ ROZWOJOWI I DOJRZEWANIU SPOŁECZEŃSTWA

Społeczeństwo, w którym uznanie dla pewnych zasadniczych wartości jest szeroko rozpowszechnione i wbudowane w kulturę, może zapewnić swym członkom lepsze warunki osobistego rozwoju moralnego, silniejsze poczucie przynależności do wspólnoty jaką tworzy naród. Jednocześnie zaangażowanie wobec wartości podstawowych niesie otwarcie ku ludzkości, ducha braterstwa. Wyrazem tego otwarcia była np. *Deklaracja Praw Człowieka*, przyjęta przez większość narodów świata.

10. WARTOŚCI PODSTAWOWE

Wartości są obecne w naszych myślach i wpływają na nasze decyzje i działania — znajdują wyraz w metodach i środkach, po które sięgamy. Analizując swoje postępowanie możemy odkryć, jakie wartości naprawdę cenimy. Analiza czynów mówi więcej prawdy o naszym świecie wartości niż analiza składanych świadomie deklaracji. Istnienie różnicy między wartościami, do których się przyznajemy, a tymi, ku którym zmierza nasze postępowanie, nie zawsze oznacza zakłamanie. Może to być również niekonsekwencja, brak przemyślenia związku między pewnymi typami postępowania a wartościami, które nas obchodzą. Druga przyczyna niewierności to oczywiście słabość, niezdolność do realizowania tego, co chcielibyśmy chcieć. Niewierność wobec wyższych wartości — przeżywanych i uznawanych — jest czym innym niż ich odrzucenie. Często jednak niewierność występująca w praktyce prowadzi powoli do utraty kontaktu z tym co było usuwane na bok, początkowo tylko przez słabość.

Warto podejmować wysiłek mówienia z innymi o naszych i o ich wartościach. Takie rozmowy pomagają uświadomić sobie, jak przedstawia się nasz świat. Dostrzeżenie luk, sprzeczności, braku hierarchii i porządku we własnym stosunku do wartości może być początkiem bardziej intensywnego rozwoju. Dostrzeżenie niekonsekwencji może skłonić do zmiany postępowania, do wyboru i tworzenia stylu życia innego niż narzucany przez otoczenie.

Rozmowy na temat wartości sprzyjają powstawaniu wspólnoty. Animacja grup jest metodą, która tworzy przestrzeń dla częstszego, przyjaznego, szczerego dialogu o wartościach.

DOJRZEWANIE STOSUNKU DO WARTOŚCI

Można tu wyróżnić trzy etapy:

1. Przewycięzenie płytkiego moralizatorstwa. Moralizatorstwo polega na wydawaniu ogólnych ocen moralnych w tych przypadkach, gdy mamy podstawy raczej tylko do wyrażania osobistego upodobania czy niechęci. Dlaczego np. od razu stwierdzać: „Ten film jest dobry”, zamiast powiedzieć „Ten film mi się podoba” lub „Ten film mi się podoba dlatego, że ...”. Staranie o ostrożność i oszczędność sądów moralnych — i w ogóle wartościujących — skłania do przemyślenia sprawy wartości, które są dla nas kryteriami oceny, a jednocześnie pozostawia innym miejsce na swobodne, spokojne wypowiadanie własnych poglądów i ujawnianie przeżyć. Dzięki temu łatwiej nawiązać dialog o wartościach oraz uniknąć kłótni o poszczególne oceny.

2. Przewycięzanie schematów ideologicznych. To, co mówimy o wartościach, nasze deklaracje, często są odbiciem tego, czego uczymy się w szkole lub w kościele, tego, co czytamy w gazetach lub słyszymy z głośników. Nasze deklaracje, a nawet same myśli i czyny, mogą być zdeterminowane przez należenie do partii, czy do Kościoła, przez tradycję narodową lub rodzinną. Przyjmujemy, że tak „się” mówi, tak „się” czyni, tak „się” myśli. Ten „mus”, który wyraża bezosobowe „się” trzeba odróżnić od przeżycia powinności, od poczucia, że „tak trzeba”, które płynie z umiłowania wartości, z zaangażowania wobec tego, co sami widzimy jako niosące szczęście dla nas i dla innych, jako święte, jako godne służby, do której wzywa sumienie. Przewycięzając narzucone zdeterminowanie, sami — wraz z wybraną wspólnotą, grupą czy organizacją — czynnie tworzymy wspólny świat wartości, z którego wyrasta styl życia i zasady postępowania. Zakorzenie w tradycji, czerpanie z niej jest czym innym niż zdeterminowanie przez nią. Animacja grup sprzyja przewycięzeniu schematów i czynnej postawie wobec tradycji.

3. Konfrontacja. Wartości ukazują się nam jaśniej gdy przeżywamy konfrontację z poglądami i stylem życia innych — i gdy wspólnie działamy nie cofając się przed refleksją i analizą.

Dla chrześcijan dojrzwanie stosunku do wartości wiąże się z ustawicznym wracaniem do światła, jakie na świat wartości rzuca kontakt z Pismem św., literaturą i nauczaniem Kościoła. Wyrazem tego jest wspomniana już rewizja życia, jego przegląd z punktu widzenia wierności wartościom ewangelicznym.

PRAWDA JAKO WARTOŚĆ

Prawda jest wartością podstawową w szczególnym sensie: od woli poznania, zachowania i przekazywania prawdy zależy autentyczność postawy wobec pozostałych wartości. Brak prawdy, zacieranie jej czy wydziałanie, zabija nie tylko życie duchowe, lecz także gospodarkę. Wartość ta musi sterować całym życiem we wszystkich jego dziedzinach, jest pierwszym warunkiem rzeczywistego dążenia do dobra. Odebranie prawa do prawdy przekreśla dostęp do wszystkich wartości; bez prawdy nie ma ani miłości, ani sprawiedliwości, ani solidarności.

Animacja grup musi opierać się na prawdzie — odstępstwo od prawdy zmieniłoby tę metodę służenia ludziom w metodę zniewalania ich. Gdy lekceważy się prawdę, umiejętność pracy z grupą zmienia się w sprawność manipulowania ludźmi, ich emocjami i procesami poznawczymi.

Dwa aspekty prawdy jako wartości mają szczególne znaczenie dla animacji grup: realizm, będący swego rodzaju pokorą wobec rzeczywistości oraz jasność, otwartość.

1. Realizm. Realizm strzeże przed budowaniem na złudzeniach, każe korygować plany i priorytety gdy rzeczywistość okazuje się inna niż sądziliśmy; jest w nim odwaga widzenia jak jest i odrzucanie sztucznych pociech. Realizm może również wymagać przyznania racji oponentom jeśli okaże się, że ich stanowisko jest bliższe prawdy.

Przez swoją zwartość wewnętrzną wspólnota jest szczególnie zagrożona oderwaniem od rzeczywistości, ponieważ jest w stanie stworzyć własny, zamknięty świat i przez to stracić kontakt z innymi. Dlatego od początku każda grupa musi pracować nad zachowaniem realizmu, nauczyć się stałego wracania do doświadczeń dostępnych wszystkim, sprawdzania czy wysnuwane koncepcje są zgodne z doświadczeniem.

2. Jawność. Jawność przeciwstawia się rezerwowaniu części prawdy jedynie dla wybranych, jedynie dla wtajemniczonych. Argumentuje się, że na przyjęcie prawdy trzeba być przygotowanym, że nie można jej udostępniać wszystkim bez kontroli i wyboru. Są grupy i organizacje opierające swą strukturę na stopniowych wtajemniczeniach: uczestnicy nie od razu poznają wszystkie cele i zamierzenia wspólnoty, do której wchodzi. Część tej wiedzy będzie im odsłonięta dopiero wtedy, gdy „starsi” uznają ich za godnych dopuszczenia do sekretu. Taka struktura jest niezgodna z podstawowym nienaruszalnym prawem każdej osoby do poznania prawdy, która może mieć wpływ na jej decyzję. Poznawanie prawdy jest oczywiście trudne i na ogół dokonuje się stopniowo, ale ta naturalna stopniowość poznania wynika z ograniczonych

możliwości osoby poznającej, a nie z woli innych, którzy decydują komu i kiedy odsłonić prawdę. Nie można czynić się panem prawdy, któremu przysługuje prawo wydzielania jej według swego uznania.

Animacja grup opiera się na założeniu, że każdy sam nieustannie „wtajemnicza się” w prawdę, stopniowo dorastając do jej nowego czy głębszego widzenia. Członkowie wspólnoty pomagają w tym sobie wzajemnie poprzez wymianę myśli i doświadczeń. Wspólnota pracująca tą metodą nie może mieć żadnej tajnej ideologii czy doktryny.

Także w grupie religijnej obowiązuje ta sama zasada. Prawdy objawione są w Kościele dostępne i otwarte dla wszystkich; Bóg sam jest tym, który wtajemnicza, odsłania prawdę o Sobie. Ludzie wzajemnie są dla siebie towarzyszami drogi. Skoro to Bóg jest celem, nikt nie może naprawdę ocenić, kto z wędrujących jest najbliższ Niego. Animator w żadnym razie nie ma religijnej władzy w grupie, nie jest wtajemniczającym (mistagogiem) ani nauczycielem. Animator służy prawdzie przez to, że podsyca dążenie do niej i organizuje wspólną pracę nad jej poznawaniem. Na tym polega jego charyzmat, blisko związany z pokorą i realizmem.

11. WYBÓR WARTOŚCI PODSTAWOWYCH

Nie możemy tu niestety obszerniej omówić i pogłębić wizji wartości podstawowych — są one zresztą podstawowe dla życia godnego człowieka, nie tylko dla animacji grup i dla powstawania wspólnot. Dalsze rozwijanie refleksji nad tymi wartościami pozostanie koniecznością dla każdej osoby i grupy. Tu wyliczymy je tylko, wskazując jednocześnie na te aspekty, które są szczególnie istotne dla animacji grup.

MILÓŚĆ

Stawiamy ją na pierwszym miejscu, ponieważ jest podstawą wszystkiego. Chcąc myśleć o niej konkretnie trzeba wskazać, jakie są jej wymagania w życiu grupy.

— Nie projektować kim ma być, jakim ma się stać mój bliźni. Tworzenie takich projektów — idealnego współpracownika, kolegi czy partnera — przeszkadza przyjąć bliźniego takiego, jakim jest i uszanować jego wolność. Mąż, który wie, jaka powinna być żona, nie kocha jej taką, jaka ona jest. Podobnie animator i każdy uczestnik nie powinien z góry wiedzieć, jaką będzie grupa, która powstanie.

— Być do dyspozycji. Mój bliźni ma swój własny projekt kim chce być. Jeśli będzie chciał, pomogę mu w jego realizacji.

— Stając się wspólnotą — lub przynajmniej jej załącznikiem — możemy razem tworzyć coś nowego, wspólnego, coś co stanowi postęp w stosunku do tego, co każdy z nas potrafił stworzyć osobno, co jest nowym dziełem jednoczącej miłości.

Chrześcijanie widzą w miłości rzeczywistość, która jest życiem samego Boga, Jedyne w Trójcy miłujących Osób. Duch Św. przenika i spaja wspólnotę powstającą w Imię Jezusa Chrystusa i jest ostatecznym źródłem dobra, które w niej powstaje i z niej promieniuje.

SPRAWIEDLIWOŚĆ

Czynienie sprawiedliwości przebiega trzema etapami:

— Wykryć niesprawiedliwość, czyli zdać sobie sprawę z faktów, najpierw z faktów w naszym najbliższym środowisku — chodzi o niesprawiedliwość, która nas samych dotyka i o niesprawiedliwość, której my dopuszczamy się wobec innych. W tym analizowaniu niesprawiedliwości trzeba stopniowo od faktów krzywdy sięgać do przyczyn, przyczyn zasadniczych, aby walka z niesprawiedliwością była walką z tym, co ją powoduje, a nie z jej narzędziami.

— Piętnować niesprawiedliwość. To, co sobie uświadomimy we własnym sumieniu i w małej grupie, powinno dotrzeć również do innych. Uświadomienie niesprawiedliwości i zrozumienie jej przyczyn pobudzi do działania prowadzącego do jej usunięcia.

— Wprowadzać i utwierdzać sprawiedliwość. W praktyce jest to działanie ciągłe, które wymaga istnienia organizacji stale upominającej się o prawa tych, którzy stają się ofiarami niesprawiedliwości. Protest jest koniecznym etapem, który powinien prowadzić do zmiany w kierunku większej sprawiedliwości, lepszej i pewniejszej działalności instytucji i organizacji czuwających nad sprawiedliwością — od sądów po wolne związki zawodowe. Znaczenie animacji grup jest największe na pierwszym i drugim etapie osławiania się z wymogami podstawowej wartości jaką stanowi sprawiedliwość.

SOLIDARNOŚĆ

Postawa solidarna opiera się na założeniu braterstwa i równości wszystkich ludzi — kobiet i mężczyzn, dorosłych i dzieci, zdrowych i niepełnosprawnych, białych i czarnych. Równość nie oznacza, że wszyscy są tacy sami, lecz że wszyscy mają prawo być sobą. Solidarność zakłada, że każdy bez poczucia wyższości oddaje na służbę ogółu to, co sam potrafi a jednocześnie przyjmuje i godzi się korzystać z tego co chcą dać z siebie inni.

Solidarność wymaga:

— Porzucenia ducha konkurencji, wyścigu, w którym pod pretekstem pełnej realizacji własnych możliwości upokarzamy i eliminujemy innych. Szczyty swych możliwości mamy osiągać w służbie innym, z nimi, dzięki nim — a nie przeciw nim.

Konkretnym wyrazem solidarności jest przestrzeganie zasady, że własny los, warunki pracy i życia należy poprawiać nie kosztem innych lecz wraz z nimi. Także cenę postępu i walki o sprawiedliwość trzeba płacić wspólnie. Solidarność nie godzi się z obojętnością wobec losu drugiego człowieka: „Jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”.

— Solidarność wymaga lojalnego podziału w myśl zasady, że każdy musi umieć i dawać i brać. We wszystkich układach trzeba umieć odkrywać i utwierdzać wzajemność. Także słabi wiele dają silnym. Według encykliki Jana Pawła II *Bogaty w miłosierdzie* tak właśnie należy pojmować czyn miłosierdzia — i w nim także istnieje wzajemność obdarzania i przyjmowania darów.

— Solidarność wymaga wreszcie nauczania się wspólnego działania, które nie jest sumą indywidualnych gestów lecz nową jakością — wyrastającą z myślenia razem, ze wspólnego wypracowywania decyzji i podejmowania pracy nad tym, aby w imię miłości solidarnie zwalczać zło i dążyć ku dobru.

12. WARTOŚCI SZCZEGÓLNIIE DZIŚ AKTUALNE

Obok wartości podstawowych, na których opiera się życie społeczne, podnieść trzeba także wartości sprzyjające tworzeniu grup i wspólnot, rozkwitowi możliwości uczestników, który z kolei umożliwia wprowadzenie nowych obyczajów i budowanie bardziej ludzkiego, bardziej solidarnego i sprawiedliwego społeczeństwa.

WOLNOŚĆ

Ta wartość, stara jak świat, przeszła wiele przemian i różnie bywała pojmowana, tak w życiu osobistym jak i w stosunkach społecznych.

W rozwoju postawy wobec wolności — i w życiu grupy — można uchwycić trzy etapy:

— Wolność kapryśna. To wolność dziecka, które potwierdza własne istnienie mówiąc „nie”, wolność buntująca się przeciw przykazom i wyrażająca się w proteście. Ten etap rozwoju wolności jest konieczny, ale źle się dzieje, gdy ktoś zbyt długo na nim pozostaje, można bowiem stać się niewolnikiem swych kaprysów.

— Wolność wyboru. Często jest to wybór między dwoma przymusami. Świadomie wybierać komu się podporządkować — to ważny krok na drodze do zdobycia prawdziwej wolności. Wolność zawsze trzeba zdobyć, nikt nam jej nie przydzieli. „Wolność” na przydział, zgoda na dane z łaski „stąd-dotąd”, to coś gorszego od wolności kapryśnej. Wolność kapryśna jest przecież próbą samostanowienia, próbą wyzwolenia z bezwolnego, automatycznego podporządkowania.

— Wolność twórcza. Tu wreszcie mamy rzeczywiste przezwyciężenie przymusu i determinizmu. Wolność twórcza nie ustępuje wobec tego, co ją ogranicza, lecz potrafi się tym posłużyć: jak Michał Anioł wykorzystujący niedogodne krzywizny sklepienia kaplicy Sykstyńskiej dla stworzenia dzieła. W ten sposób w celach więziennych niekiedy kształtują się zarysy społeczeństwa wolnych ludzi i charaktery zdolne strzec wolności własnej i innych. Wolności twórczej nie zdobywa się raz na zawsze. Możemy ją osiągnąć w pewnych sytuacjach wobec określonych problemów, ale nasza postawa wciąż się zmienia, powracamy do protestu wobec zniewolenia, do wyborów ograniczonych przymusem, a tylko wyjątkowo zdobywamy się na twórcze rozwiązania. Trzeba sobie zdawać z tego sprawę, by nie polegać na własnej wolności już osiągniętej. Wolność osobista musi być odporna na starcia nieuniknione we współistnieniu z osobistą wolnością innych — aby była prawdziwa, wymaga panowania nad sobą. Jeśli mam być naprawdę wolnym człowiekiem, muszę w zachowaniu i rozwoju wolności innych widzieć warunek trwałości i rozkwitu mojej własnej wolności. Jesteśmy istotami społecznymi, a więc prawdziwa wolność musi też być społeczna, tzn. zakorzeniona w społecznym obyczaju i obejmująca wszystkich. Sam nie jestem wyzwolony naprawdę, jeśli nie są wyzwoleni wszyscy.

Wolność najściślej wiąże się z istotą działania sumienia i z jego prawami. Chrześcijanin wierzy, że Bóg stwarzając człowieka z miłości uczynił go wolnym i przed Nim liczy się jedynie użytek, jaki człowiek czyni ze swej wolności. To przeświadczenie jest podstawą ogromnej roli chrześcijaństwa w ludzkim dojrzewaniu do wolności. Chrześcijaninowi nie wolno rezygnować z wolności, bo taka rezygnacja odebrałaby jego czynom ich ludzki, etyczny charakter; w ten sposób naruszałaby nie tylko jego godność, lecz i samą możliwość przymierza z Bogiem. Nauka Kościoła rzymskokatolickiego o znaczeniu wolności w życiu osobistym i społecznym dojrzewała powoli przez wiele wieków. Obecnie najpełniejszym jej wyrazem jest Deklaracja Soboru Watykańskiego II *O wolności religijnej*.

Animacja grup stara się dać uczestnikom doświadczenie wol-

ności i działania wspólnego, w którym wolni ludzie działają razem dlatego, że tego chcą; uczestnicząc w tak organizowanej pracy ludzie stopniowo przewyżniają wywodzący się z wielu urazów lęk przed wolnością i uczą się przechodzić od protestu do wolności twórczej, której ta metoda na każdym kroku wymaga.

WOLNOŚĆ I WARTOŚCI

W dążeniu do wolności trzeba brać pod uwagę to, że różne wartości w różny sposób oddziałują na człowieka, przy czym siła oddziaływania nie odpowiada ważności danej wartości. Zazwyczaj wartości wyższe, duchowe, nie są tak atrakcyjne jak niższe, silnie działające na biologiczną stronę człowieka, na jego instynkt posiadania, lub satysfakcjonujące jego chęć dominacji nad innymi. Egoizm ludzki łatwo też prowadzi do fałszowania wartości: wolność zmienia w swawolę, godność w prestiż, solidarność z kimś w solidarność przeciw komuś. To wszystko sprawia, że potrzebny jest stały wysiłek aby się tej tendencji przeciwstawiać, aby oczyszczać swoje intencje i zdobywać wolność wyboru — to znaczy zdolność wyboru wyższych wartości. Wysiłek ten w języku chrześcijańskim nazywa się ascezą czyli ćwiczeniem. Polega on właśnie na ćwiczeniu się w wyborze wyższych wartości, zarówno drogą korzystania z nasuwających się okazji jak też zadawania sobie wyrzeczeń: rezygnacji z jednych wartości na korzyść drugich. Jest to działanie profilaktyczne i wzmacniające wolę. Wiadomo, że powtarzanie pewnych czynności wytwarza łatwość ich wykonywania; powtarzanie prawidłowych aktów wyboru rodzi sprawność postępowania we właściwym kierunku.

W dzisiejszej cywilizacji zaszło pewne istotne zafałszowanie wolności: wolność bez ascezy (i bez jasnej hierarchii wartości) zmieniła się w permissywizm, czyli w tendencję do ulegania zachciankom. Miało to jakoby zapewnić wszechstronny rozwój osobowości. W rzeczywistości powodowało jej rozbicie i ześlizgiwanie się w rozmaitego rodzaju uzależnienia, jak np. uzależnienie od używek, alkoholu, narkotyków czy nawet leków, od poziomu komfortu czy pewnego typu rozrywek, od sił manipulujących człowiekiem i społeczeństwem. Wyzwolenie się od tych i innych uzależnień wymaga stałego osobistego wysiłku, a także przemiany obyczajów. Ta zaś musi się dokonywać w życiu społecznym i stąd tak ważne są różnego rodzaju grupy, w których wytwarzają się obyczaje oddziałujące na otoczenie.

Chrześcijanin wie, że w tej pracy niezbędne jest oparcie się o Boga. Radykalne naśladowanie Chrystusa jest zdobywaniem

zdolności wyboru najwyższych wartości, czyli samego Jezusa — ale to naśladowanie nie jest możliwe bez Jego pomocy.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Dostrzeżenie tej wartości i jej związku z miłością jest zdobyczą dość świeżej daty, wiąże się z pogłębieniem psychologicznej wiedzy o człowieku i społeczeństwie. Dla pełni swej godności i rozwoju człowiek musi mieć dostęp do odpowiedzialności — jego zdolność do odpowiedzialności musi być uznana i szanowana; nie wolno go traktować tak, jakby był dzieckiem (zresztą i dzieci dla swego rozwoju potrzebują odpowiedzialności na swoją miarę). Animacja jako metoda pracy w grupie szczególnie sprzyja dostępowi wszystkim do odpowiedzialności. Aby dostęp ten był pełny i prawidłowy, muszą być spełnione następujące warunki:

- Każdy uczestnik ma zadanie do spełnienia.
- Zadania nie są narzucane, lecz przyjmowane dobrowolnie; przyjęcie określonego zadania może, a nawet powinno wymagać uzupełnienia kwalifikacji; zadania powinny być zawsze nieco na wyrost, co sprzyja wzrostowi.
- Każde zadanie podporządkowane jest potrzebom grupy, inaczej nie ma sensu, jest sztuczne, oderwane od rzeczywistości.
- Odpowiedzialność przyjmuje się nie w zastępstwie grupy, lecz w grupie. Jest to odpowiedzialność za funkcjonowanie grupy w danym aspekcie. A więc np. ten, kto jest odpowiedzialny za przyjmowanie gości, nie opiekuje się nimi sam w imieniu grupy, lecz troszczy się o to, by członkowie grupy solidarnie okazywali gościnność.
- Należy unikać powierzania różnych odpowiedzialności jednej osobie. Łączenie ich ma sens tylko wtedy gdy pozwala danej osobie uczestniczyć w działaniu jednocześnie na różnych szczeblach.
- Pole odpowiedzialności musi być jasno wytyczone aby każdy wiedział jaką ma władzę i środki do dyspozycji.
- Należy z góry ustalić czas na jaki się daną odpowiedzialność powierza. Nie może on być zbyt krótki (np. zmiana animatorów na każdym spotkaniu), ponieważ trzeba czasu na wzięcie sprawy w ręce. Zbyt długi czas piastowania odpowiedzialności powoduje szkodliwą rutynę.
- Nie należy przywiązywać wartości do poszczególnych funkcji, za które różne osoby są odpowiedzialne. Wszystkie funkcje są ważne i wzajemnie się warunkują. W małej grupie stosunki hierarchiczne są nie na miejscu, wszyscy są dla siebie wzajemnie współpracownikami.

TWÓRCZOŚĆ

Każdy jest zdolny do twórczości. Akt twórczy nie jest przywilejem zarezerwowanym dla osób wyjątkowych, specjalnie uzdolnionych itp. Każdy codziennie musi twórczo wynajdywać rozwiązania różnych praktycznych problemów.

- Każdy może zmobilizować się do twórczości. Trzeba tylko do tego bodźców i warunków. Animacja grup dostarcza do tego okazji w różnej formie, np. posługuje się ćwiczeniami typu „burzy mózgów”, zachęcając do eksperymentów, do wyrażania swoich myśli na różne sposoby, także niewerbalne (posługiwanie się rysunkiem, pantomimą, śpiewem).
- Twórczość jest konieczna w dzisiejszym życiu społecznym, ponieważ wiele rozwiązań tradycyjnych obecnie nie ma zastosowania. Animacja formuje ludzi zdolnych tworzyć i twórczo przyjmować nowe idee.

Charles Maccio, Halina Bortnowska

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„— Powiedziała mu kiedyś, że wierzę w Pana Boga, w Ojca Świętego i w księdza Jerzego. Ciekawa byłam, jak na to zareaguje. Odpowiedział: »Każdy ma prawo wierzyć w to, co chce«.

Dziewczyna, która mi to opowiada¹, ma przekrwione białka, spuchnięte powieki, dziesięcioletni staż w wymiarze sprawiedliwości i czeka tu już trzecią dobę. Nie pamięta, czy poznała go w grudniu 1981, czy w styczniu 1982. Spotykali się na sądowych korytarzach i w salach rozpraw. To był czas wielkiej emocji i wielkiej próby — czas przyjaźni.

— Jerzy uważał, że jego obecność w sądzie jest czymś zupełnie naturalnym, skoro oskarżonymi są ludzie, którym miał przewodzić duchowo.

Tych, którzy natychmiast po ogłoszeniu komunikatu o porwaniu przyjechali do żoliborskiej parafii św. Stanisława Kostki, poznał przeważnie właśnie w sądzie.

Profesor Klemens Szaniawski: — Chodziłem na te procesy bardzo systematycznie, ale nie przypominam sobie, żebym widział tam jakiegokolwiek księdza poza Jerzym. Wtedy zaczęła się nasza znajomość. Mogę powiedzieć, że należę do grona przyjaciół Jerzego, chociaż dzieli nas różnica wieku — ponad dwadzieścia lat, a w naszych czasach dwadzieścia lat to różnica epoki. Bywają jednak okoliczności niecodzienne, które zbliżają ludzi wyznających tę samą hierarchię wartości. Bywają też ludzie wyjątkowi, dla których bariera doświadczeń życiowych, jak i inne bariery, nie ma większego znaczenia. Takim człowiekiem jest Jerzy. Stąd uczucie ogromnej bliskości, którego doznaję, gdy o nim myślę...”



Wieś Okopy, parafia Suchowola, powiat Dąbrowa Białostocka, w roku 1947 Władysławowi i Mariannie Popiełuszkom urodził się syn.

Popiełuszkowie nie są szczególnie bogaci, ale nie są też biedni.

¹ Jacek Zakowski, *Spieszcie się kochać ludzi...*, „Przegląd Katolicki”, nr 21 z 11 listopada 1984.

Mieli pięcioro dzieci — trzech synów i dwie córki. Młodsza, Jadzia, bardzo wcześnie umiera. Poza Jerzym została więc trójka: Teresa, Józef i najmłodszy w rodzinie Stanisław, który w końcu jako jedyny nie opuszcza rodzinnych Okopów.

Popiełuszkowie wierzą bardzo głęboko i praktykują niezwykle intensywnie. Jerzy służył do Mszy codziennie. Kościół i szkoła są w Suchowoli — cztery i pół kilometra od Okopów. Jerzy chodził tam na piechotę. Codziennie o siódmej był przy ołtarzu. Traktował to naturalnie. Nie było w tym nic z poświęcenia.

Józef Popiełuszko (starszy brat): — Te cztery i pół kilometra przez las chodziły wszystkie dzieci z Okopów, ale Jerzy siedł godzinę przed innymi, siedł sam. Józef pamięta słowa księdza Grodzkiego z Suchowoli: »Cokolwiek ten chłopiec będzie w życiu robił, będzie w tym dobry«... Józef pamięta też incydent, który zdumiał całą rodzinę. W drugiej albo trzeciej klasie podstawówki w czasie robienia kasztanowych ludków gwóźdź ześliznął się Jerzemu z kasztana i przebił mu dłoń. Jerzy zaciskał pięść i nie powiedział ani słowa. Po dłuższej chwili któreś z dzieci zauważyło płynącą z pięści krew.

Do powołania dojrzał w samotności. Nie opowiadał o swoich planach. O złożeniu papierów do seminarium powiedział w dniu balu maturalnego... W 1965 r., już po pierwszym roku seminarium, wkrótce po obłóczynach, wzięto Jerzego do wojska. Ten okres wspominał jako czas próby.

Wrócił w 1968 r. i wkrótce musiał się poddać poważnej operacji. Od tego czasu zaczęło się nieprzerwane już pasmo chorób, które starał się bagatelizować.

Ks. Wiesław Kądziela (kolega seminaryjny): — To był normalny wesoły chłopak, ale już mocno schorowany. Może to w jakiś sposób zaostrzyło jego wrażliwość na cierpienie innych. Zawsze opiekował się innymi, zawsze miał jakichś podopiecznych na mieście...

Ks. Tadeusz Karolak (proboszcz parafii w Ząbkach k. Warszawy): ...Jego wizja Kościoła nie ograniczała się do eschatologii. Widział Kościół bardzo konkretnie, w wymiarze ludzkich potrzeb. Miał bardzo silne poczucie obowiązku, które zmuszało go do bezustannego wysiłku, przekraczającego jego wątłe siły...

Elżbieta Murawska (pielęgniarka): — Poznałam go na oplatku u Księdza Prymasa w 1978 r. Wtedy dowiedziałam się, że będzie nowym duszpasterzem średniego personelu medycznego. W pewnej chwili powiedział: »Wiecie, panie, jestem zrozpaczony. Byłem w Res Sacra Miser i nikogo tam nie było«. W Res Sacra Miser odbywały się comiesięczne nabożeństwa dla średniego personelu medycznego. Na te nabożeństwa już od lat przychodziło kilka,

najwyżej kilkanaście osób. Ksiądz Jerzy był pierwszym duszpasterzem, którego to zmartwiło. Postanowiliśmy mu pomóc.

Kiedy przejmował duszpasterstwo średniego personelu medycznego, miał za sobą trzydzieści dwa lata życia, siedem lat kapłaństwa i dwie ciężkie choroby, w czasie których liczył się z najgorszym. Jedna z nich na zawsze skazała go na systematyczne przyjmowanie lekarstw. Nie oznaczało to jednak ograniczenia aktywności, lecz paradoksalnie, jej intensyfikację. W jego życiu zaczynał się okres wielkiej pracy ... Zdobywał ludzi swoją otwartością i chęcią niesienia pomocy. Każdemu starał się coś od siebie dać — i duchowo, i materialnie. W Ząbkach nosił kieszenie pełne cukierków i obrazków. Ma ogromną potrzebę dawania, oddawania, obdarowywania. Rozdaje książki, broszury, różańce, ale przede wszystkim rozdaje siebie — swój czas, swoją energię, swoją uwagę. Sobą zajmuje się wtedy, kiedy inni już go nie potrzebują...

Seweryn Jaworski (hutnik w Hucie Warszawa): — Po prostu z nami był i to się wydawało zupełnie naturalne.

Lech Sokołowski (hutnik w Hucie Warszawa): — Miał niezwykłą umiejętność znajdowania się w różnych sytuacjach. Nie obnosił się ze swoim kapłaństwem. Robił takie wrażenie, jakby był jednym z nas...

Dr Lidia Grabowska: — Jerzy nigdy nie forsuje swojego zdania. Siedzi z boku, słucha, nie eksponuje swojej obecności, ale jego osobowość zawsze jednak ma wpływ na dyskusję. Tylko raz w życiu widziałam go w prawdziwej furii, kiedy usłyszał, jak odsądzaliśmy kogoś od czci i wiary. »Nie sądzicie — mówił — Pan Bóg będzie sądził«.

Lech Sokołowski: — Bardzo szybko zaprzyjaźniliśmy się. Jerzy ma ogromną zdolność nawiązywania kontaktów z ludźmi. To, że został naszym duszpasterzem, stało się w sposób zupełnie naturalny. Wpadaliśmy do niego na plebanię, on też czasem wpadał do nas i jakoś tak zrośliśmy się ze sobą.

O odpoczynku oczywiście nie mogło być mowy. Zachowywał stare obowiązki i przyjmował nowe.

Ks. Tadeusz Karolak: — Pamiętam go jako kapłana, który nie spoczął dopóty, dopóki wszystko co znajdowało się w jego zasięgu, czyli w całej parafii, nie było w idealnym porządku. A to jest praktycznie niemożliwe. Niemal zawsze pracował więc aż do utraty sił...

15 października 1981 został mianowany diecezjalnym duszpasterzem służby zdrowia. Kilka miesięcy wcześniej otrzymał od Kardynała Wyszyńskiego polecenie sprawowania opieki duszpasterskiej nad hutniczą „Solidarnością”...

13 stycznia 1982 r., dokładnie w miesiąc po wprowadzeniu stanu wojennego, odprawił pierwszą Mszę św. za Ojczyznę.

Dr Lidia Grabowska: — Nikt go do tego nie namawiał i sędzę, że Jerzy nie widział w tym nic nadzwyczajnego...

Ks. Tadeusz Karolak: — Zawsze miał skłonności do jednoznacznych i kategorycznych wypowiedzi na tematy aktualne — jeszcze jako neoprezbiter...

Niezwykle szybko stał się osobą publiczną. Na Msze za Ojczyznę zaczęło przychodzić po kilkanaście tysięcy osób. Nawet przy najgorszej pogodzie kilka tysięcy osób stało pod gołym niebem. Przychodzili nie tylko wierzący i z tego czyniono mu zarzut. Odpowiadał: »Ważne jest to, że przychodzą do Kościoła«...

Wzywał do spokoju, niestosowania przemocy, przestrzegał przed nienawiścią i żądzą zemsty, ale jednocześnie wytykał palcem to, na co jako katolik nie może się zgodzić.

Jego aktywna postawa oznaczała niesienie pomocy represjonowanym i ich rodzinom. Chodził po domach, zdobywał potrzebne rzeczy.

Rewizję w swoim prywatnym mieszkaniu i wezwania na przesłuchania przyjął z zadziwiającym spokojem, ale wiadomość o objęciu go amnestią przyniosła mu później wyraźną ulgę, choć wiedział, że nie oznacza to gwarancji osobistego bezpieczeństwa.

Dr Lidia Grabowska: — Ilekróć wpadał do Komitetu Prymasowskiego, zawsze z pamięci recytował listę swych podpiecznych — ten potrzebował swetra, ten spodni, ten znów jakiegoś lekarstwa albo odżywki dla dziecka. Nie mylił się, nie zapominał, bo autentycznie żył ich sprawami. Byli dla niego ważni...

Wkrótce zaczęły się pogroźki. Znosił to z godnością — bez oblekania męczeńskiej maski. Nie dopuszczał myśli o wyjeździe za granicę, do czego go intensywnie namawiano. Uważał, że byłaby to zdrada. Postanowił trwać, choć zdawał sobie sprawę z istniejącego zagrożenia... Na plebanii zawsze koczowali jacyś przyjaciele, mieli go chronić przed nieznanymi sprawcami, którzy a to wrzucili cegłę przez zamknięte okno, a to uszkodzili któryś ze stojących na parkingu samochodów...

Waldemar Chrostowski: — Jerzy nie miał poczucia osaczenia. Zachowywał się w miarę naturalnie, chociaż zagrożenie było widoczne...

Dziewiętnastego października ks. Jerzy wyjechał z Waldkiem do Bydgoszczy, żeby wygłosić tam rozważania różańcowe. Rozważanie Trzeciej Bolesnej Tajemnicy — Cierniem koronowania — zaczął od zdania zadziwiającego swą bezwzględą prostotą: »Zwyknieć zło dobrem, to zachować wierność prawdzie«.

„Aby zwyciężać zło dobrem — mówił dalej ks. Popiełuszko —

trzeba troszczyć się o cnotę męstwa. Cnota męstwa jest przezwyciężeniem ludzkiej słabości, zwłaszcza lęku i strachu. Chrześcijanin musi pamiętać, że bać się trzeba tylko zdrady Chrystusa za parę srebrników jałowego spokoju. Chrześcijaninowi nie może wystarczyć tylko samo potępienie zła, kłamstwa, tchórzostwa, zniewolenia, nienawiści, przemocy, ale sam musi być świadkiem, rzecznikiem i obrońcą sprawiedliwości, dobra, prawdy, wolności i miłości. O te wartości musi upominać się odważnie dla siebie i dla innych".²



„We współczesnej Turcji Malatya ma dwa powody do chwały: jest głównym ośrodkiem produkcji suszonych moreli i miastem, w którym rezydował İsmet İnönü, drugi z bohaterów rewolucji, która doprowadziła do powstania Republiki Tureckiej, najbliższy towarzysz Kemala Atatürka.³

Malatya zadziwiła mnie. To, co międzynarodowa prasa pisała o Mehmedzie Ali Ağcy, autorze nieudanego zamachu na papieża na Placu Świętego Piotra w Rzymie, stworzyło we mnie niejasne wyobrażenie ponurej miejsciny. Wielu spośród zagranicznych dziennikarzy, którzy pospieszyli tam po tym, jak Ağca strzelał do Jana Pawła II, nigdy nie widziało prowincjonalnego tureckiego miasta i nie spodziewało się znaleźć niczego poza nędzą i ubóstwem. Czyż nie powinien »papieski« zamachowiec pochodzić z okolic przygnębiających i beznadziejnych?...

Ale bliższy prawdy okazał się opis z *Encyklopedycznego Przewodnika po Turcji* Nagela: »...Jest to bardzo miłe miasto, pełne przestrzeni i szerokich bulwarów biegnących pomiędzy domami położonymi wśród sadów i ogrodów«. Pierwsze moje wrażenia były zgodne z tym opisem Nagela: dużo przestrzeni i ruchu, ulic pełnych ludzi, którzy dokonują zakupów w niezliczonych sklepach, wśród obfitości towarów. Na straganach z owocami i jarzynami tłoczyły się wspaniałe melony, winogrona, figi, bakłażany, kabaczki i rozmaite odmiany sałaty. Księgarnie — na głównym placu było ich wiele — przelewały się od nadmiaru klientów. Z rusztów ulicznych sprzedawców unosiły się zapachy pieczonych kasztanów i kukurydzy. Z wielkiego meczetu dobiegało wezwanie

² Fragmenty rozważań różańcowych, wygłoszonych przez ks. Jerzego Popiełuszkę 19 października 1984 w Bydgoszczy, cyt. za „Tygodnikiem Powszechnym” z 11 listopada 1984.

³ Paul Henze, *Śladami Ali Ağcy. Reportaż z Malatyi*, „Esprit”, październik—listopad 1984. W pierwszej wersji tekst drukował „Encounter” w numerze z maja 1983.

na modlitwę. Odchodziłem stamtąd bocznymi ulicami zabudowanymi mieszaniną tradycyjnych piętrowych domów i dość potężnych kamienic. Zapach dymu mieszał się z rześkim powietrzem wieczoru. Większość mieszkańców Malatyi używa do ogrzewania drewna...

W 1979 roku odnaleziono ślady rodziny Agca, docierając do pradziadka. Byli to ludzie prości, Turcy, nie Kurdowie, nie wyróżniający się niczym szczególnym. Zamieszkiwali w regionie Kayseri, byli pasterzami, czasami pracowali jako robotnicy rolni. Dziad wyemigrował na wschód, docierając do Hekimhan, wioski na północ od Malatyi. Ojciec Mehmeta Alego, Ahmet, był jedynym synem, i Mehmet Ali nie miał żadnych bliskich krewnych po mieczu... O rodzinie matki również niewiele można powiedzieć. Składała się z drobnych chłopów lub robotników rolnych. Matka Mehmeta miała licznych braci i siostry, za mąż wyszła, jak na turecką chłopkę, późno (dobrze po dwudziestce); opowiadano, że jej mąż, znany z burzliwego życia i skłonności do alkoholu, wziął ją za żonę, bo nie miała najlepszej reputacji. Kiedy jednak Ahmet Agca mieszkał wraz z żoną w Kehimhanie, zachowywali się, wedle powszechnej opinii, jak zwyczajni, przestrzegający przepisów obywatele. Potem przenieśli się do Malatyi, by Ahmet mógł znaleźć lepsze zajęcie i poprawić byt swych dzieci... W dossier, które pozwolono mi obejrzeć, raport służby bezpieczeństwa kończył się sucho: »Nie mamy żadnych dowodów wskazujących na istnienie w tej rodzinie religijnego sekciarstwa. Nie mamy też dowodów na jakiegokolwiek jej związku z działalnością Alevi (szyitów) lub interesami ormiańskimi«...

Odwiedziłem rodzinę Agców w towarzystwie trzech młodych ludzi, którzy dobrze ją znali. Agcowie byli naturalni, wzajemne stosunki między matką, siostrą i bratem wydawały się doskonałe, ale towarzyszyło mi dziwne, prawie surrealistyczne uczucie: oto stoję twarzą w twarz z rodziną człowieka, który próbował zabić papieża. Piętnaście dni wcześniej byłem jeszcze w Rzymie, spacerując wokół Watykanu, gdzie układał on swoje ostateczne plany i przygotowywał ucieczkę, starałem się zrekonstruować jego trasę na Placu Świętego Piotra i wyobrazić sobie, co działo się w głowie tego młodego Turka, który z takim hałasem wkraczał w historię... Teraz nagle znalazłem się w biednej dzielnicy, pomiędzy domami z kamienia albo niewypalanej cegły, na zewnętrznej granicy miasta, w dzielnicy, jakie napotyka się na krańcach wszystkich miast tureckich, może mniejszej i mniej ożywionej, ale przy tym lepiej się prezentującej niż wiele innych.

Widziałem już poprzednio wiele podobnych miejsc na terenie całej Turcji i wiele czasu spędziłem na rozmowach z ich miesz-

kańcami. Nie robili na mnie wrażenia ludzi przygnębionych ani »wyalienowanych«. Poświęcają się głównie polepszaniu swego poziomu życia; większość członków rodziny pracuje, wszystkie dzieci w wieku szkolnym uczą się — chcą wykorzystać wszystkie możliwości, jakich dostarcza miasto. Bez względu na to, jak bardzo biedni wydają się cudzoziemcowi, mieszkańcy tureckich *gecekon-dular*, tych dzielnic »budowanych w jedną noc« mają się w ogromnej większości za ludzi, którzy są na dobrej drodze do poprawienia swoich życiowych szans.

Przed prostym, pobielonym domem zszedłem z drogi, przekroczyłem furtkę i znalazłem się na krótkiej alejce prowadzącej do głównego wejścia. Powitała mnie matka, Müzeyyen Agca, i jej okrzyki protestu. »Jeszcze jeden dziennikarz! Widziałam ich już dosyć! Wszyscy są tacy sami. Stałe wypytują mnie o to samo. Nie chcą zrozumieć bólu i cierpienia, które musiałem znieść przez tego syna, o którym chcę zapomnieć. Po co mam powtarzać to, co już mówiłam dziesiątki razy? Czemu to ma służyć? Nic nie mam do powiedzenia...«.

Jej krzyki gwałciły wszystkie reguły tradycyjnej tureckiej gościnności, a mimo to nie mogłem powstrzymać uczucia głębokiego wzruszenia na widok tej kobiety. W jakim koszmarze żyje ona od prawie trzech lat! Dobry syn, który kiedyś stanowił najlepszy dowód, że udało się jej pokonać zmienne koleje niełatwego życia, stał się sławny poprzez dokonanie najgłośniejszego zamachu naszej epoki; prowadzący śledztwo i dziennikarze, operatorzy telewizyjnych kamer, zwykli ciekawscy, wszyscy przeszkadzali temu, aby mogły zamknąć się jej rany. Czy zabliznią się kiedykolwiek? ... Müzeyyen Agca zrobiła ruch, jakby chciała wrócić do siebie, później zawahała się i wskazała miejsce na ławce, pod winoroślą, której żółknące liście przepuszczały promienie jesiennego słońca. Nie spodziewała się, że znam turecki... Powiedziałem, że niedawno byłem we Włoszech i złożyłem wizytę w Watykanie... Ta uwaga skierowała rozmowę na nowy tor: »Był pan we Włoszech? Co mówią o moim synu? Dlaczego Włosi nie pozwalają mu wysłać listów, które pisze? Chciałabym wiedzieć, jak się ma, co myśli. Dlaczego nie pozwalają mi na tę pociechę? Co w tym może być złego?... Jak się ma papież?« zapytała. »Bardzo go podziwiam i modłę się za niego. Ile czasu był w szpitalu? Czy jego rany naprawdę były groźne? Mam nadzieję, że całkiem wyzdrowiał. To straszne, co mój syn zrobił temu człowiekowi. Nie mogę tego zrozumieć«. Powiedziałem, że wszystkie krążące po Włoszech pogłoski wskazują na to, że papież całkiem doszedł do siebie. »Mam nadzieję, że będzie długo żył — dorzuciła — to dobry człowiek«. Zasłona zsunęła się z jej twarzy, odsłaniając napięte rysy, zapad-

nięte policzki, zaciśnięte usta... W tym momencie podeszła siostra Alego, Fatma, i usiadła obok matki. Bliższa trzydziestki niż dwudziestki, wyglądała na zmęczoną i trochę przerażoną... Co teraz robi? »Jestem w domu, zajmuję się gospodarstwem« — odpowiedziała z rezygnacją... Kto w Malatyi chciałby zatrudnić Fatmę Agca, »siostrę zabójcy«? ... Była zmuszona zostać w domu i spędzać czas z matką, rozdrażniona i smutna. Nie miała też wielkich szans na zamążpójście: tylko człowiek mający wielkie trudności z ożenkiem poślubiłby »jego siostrę«. Mehmet Ali skazał swoją rodzinę na dźwiganie przytłaczającego ciężaru... W tym momencie matka, nieco odprężona, nabrała ochoty do opowiadania o swoim synu...

Na temat jego dzieciństwa potwierdziła to, co już mówiono i co pisała cała prasa turecka: cierpiał kiedyś na łagodną formę epilepsji z omdleniami i chwilami utraty przytomności. Kiedy miał mniej więcej dziesięć lat, pokonał chorobę, bez żadnej pomocy lekarzy. Tej chorobie matka przypisywała nerwowość, wybuchy gniewu i niecierpliwość, którą odznaczał się jako chłopak. Ale, pomyślałem, który chłopak nie okazuje nerwowości, wybuchów gniewu i niecierpliwości?

Mąż jej był, jak się zdaje, człowiekiem bardzo nerwowym, przechodzącym od ponurych nastrojów do okresów, kiedy kipiał energią, był w ciągłym ruchu i wpadał w gniew: często oddawał się picciu alkoholu, co podkopało jego zdrowie. Życie przy jego boku było zapewne znaczone krótkimi tylko okresami względnego spokoju. Z podnieceniem opowiadała o problemach, przed jakimi stanęła, kiedy umarł... Ze smutkiem i dumą mówiła o tym, jak po stracie męża utrzymywała rodzinę i wychowywała troje dzieci w wieku od trzech do ośmiu lat, w oparciu o nędzną rentę i pomoc rodziny i sąsiadów, a potem Mehmeta Alego, gdy stał się on już na tyle duży, by pracować. »To był dobry syn — wspomina z nutą dumy. — Pomagał nam ile mógł. Nigdy nie trwonił pieniędzy. Gdy tylko mógł, zaczął pracować, sprzedając wodę na dworcach, pomagając na budowach, wożąc piasek i zarabiając w ten sposób na kupno ubrania, szkolnych przyborów, książek...«.

»Czy Mehmet Ali lubił szkołę?« — zapytałem. »Od samego początku stała się ona całym jego życiem. Był zawsze poważny, pracowity. Czytał wszystko, co mu wpadło w rękę«. »Jakie przedmioty najbardziej lubił?« »Historię i literaturę. Lubiał czytać książki o historii Turcji i powieści historyczne. W wieku dziesięciu, jedenastu lat zaczął pisać wiersze. Gdy miał lat trzynaście, napisał powieść«. »Powieść? O czym?« »Dobrze nie wiem. Coś historycznego«. »Czy ma ją pani gdzieś jeszcze?« »Wszystko spaliłam...

Nie chciałam, aby cokolwiek w domu przypominało mi syna, który nas okrył hańbą. Chciałam zapomnieć, że tutaj mieszkał.

»Czy są jeszcze książki, które czytał?« ... Matka straciła cierpliwość i wykrzyknęła: »Co to ma za znaczenie, co czytał? Wszystkie korzyści z tego przepadły. Dostał się w ręce organizacji i okrył nas wszystkich hańbą«. Biedna kobieta zaczęła płakać i szlochać... Zmieniłem temat. »Jakich przyjaciół miał Ahmet Ali?« »Nie miał bliskiego przyjaciela. Teraz też nie ma żadnego. Kiedy był w liceum, najbardziej przyjaźnił się z profesorami...«.

Uspokajając się, dorzuciła: »Mehmet Ali nigdy nie był beczynny. Nie interesował się sportem ani dziewczynami, nie włóczył się po ulicach dla zabicia czasu. Gdy tylko mógł, pracował. To był bardzo dobry chłopiec. Najpierw chciał być nauczycielem, potem jednak postanowił iść wyżej. Bardzo kochał swoją rodzinę i zawsze okazywał mi szacunek. Nigdy by mnie nie opuścił. Mówił: Nigdy nie mógłbym zapomnieć tego, czego się dla mnie wyrekłaś, co dla mnie zrobiłaś...«.

Lata 1976—1978, które Mehmet Ali spędził w Ankarze, w burzliwym okresie coraz bardziej pogłębiających się zamieszek politycznych, wydają się tu mieć podstawowe znaczenie. W Ankarze mógł wejść w kontakt z działaczami każdego z politycznych ugrupowań, zarówno z prawicy jak i z lewicy. Można sobie wyobrazić, że pracownicy wywiadu, których bazą były wypełnione personelem ambasady, centra informacji i misje handlowe mające siedzibę w stolicy, mogli tam wejść z nim w kontakt... Jeśli jednak jego matka i siostra wiedzą o czymś, co mogłoby rzucić światło na ten tajemniczy okres jego życia, to nie dały się przekonać, aby o tym powiedzieć...

Zacząłem rozmawiać z Müzeyyen Agca o religijności jej syna. Bez cienia wahania odpowiedziała: »Nie praktykował. Religią się nie interesował, do meczetu chodził tylko czasami, w czasie świąt... Czy chciał kiedyś zajmować się polityką? Obie podkreślały, że nie miał nawet wyrobionych opinii na temat poszczególnych partii, co było postawą dosyć wyjątkową jak na młodego Turka w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy wszystkie aspekty życia nabierały politycznego zabarwienia... Rozstałem się z nimi dosyć przegnębiony. Co dziwniejsze, czułem w sobie głębokie wzburzenie wobec tragedii, jaką zbrodnie Mehmeta Ali Agcy — i ponure racje ludzi, którzy go inspirowali, szkolili i płacili za ich dokonanie — spowodowały na tę kobietę, niespokojną, melancholijną i źle ubraną, przedwcześnie postarzałą. Wydaje się, że nigdy nie miała skąd czerpać w swoim życiu większych nadziei. Bez wykształcenia, wychodząc za mąż źle i późno, otrzymała większą niż to się należało porcję cierpień i trudów. Została pobłogo-

sławiona przyjściem na świat trojga ładnych i inteligentnych dzieci, pracowała ciężko, aby stworzyć im szansę egzystencji, o jakiej jej mąż i ona sama nie mogli nawet śnić...

Mehmet Ali Agca poszedł złą drogą, ale ani w jego środowisku, ani w warunkach w jakich zdobywał wykształcenie, często fałszywie interpretowanych przez powierzchownych socjologów, nie było nic, co taką ewolucję czyniłoby nieuchronną. Nie był ofiarą religijnego fanatyzmu: niczego takiego nie można w jego życiu wysledzić; nie cierpiał też z powodu prześladowań, jakich doznają przedstawiciele mniejszości. Ubóstwo jego pochodzenia nie odebrało mu szans. Był obdarzony inteligencją, dobrze ją spożytkował, dwukrotnie pokonując trudne egzaminy przy przyjmowaniu na uniwersytet. Niestety Agcy było, że pomimo swej inteligencji i woli dostał się w ręce ludzi, którzy go wykorzystali do niszczycielskich celów. Czy w jego osobowości były słabe strony, które uczyniły go podatnym na taką manipulację? Jego motywacje ideologiczne wydają się słabe... Gdzie szukać? Z kim rozmawiać?... Mieszkańcy Malatyi ubolewają, że »przysporzył naszemu miastu złej sławy«. Wiedzą jednak, że to minie, i sami deklarują, że nie dotyczy ich zbytnio to, do czego o mało nie doszło, ani też nie dotyczy ich przyczyny i konsekwencje tych wypadków.

Mimo to w Malatyi można przynajmniej zrozumieć, czym Mehmet Ali nie był, wbrew temu, co opowiadano. Nie był ani muzułmańskim fanatykiem, ani »szarym wilkiem«, ani wściekłym prawicowcem, ani wrogiem nowoczesności, ani osobnikiem przejętym nienawiścią do obojętnego świata, który go otacza; wszystko wskazuje, że nie był ani chory, ani szalony, a na pewno nie opóźniony umysłowo. Wyniki poszukiwań w Malatyi w niczym nie tłumaczą motywów Agcy jako zabójcy Abdiego Ipekci w Istambule, ani jako zamachowca na Jana Pawła II w Watykanie. Czegóż bym nie dał za to, by móc przejrzeć jego szkolne poezje lub rękopis jego chłopięcej powieści!

Kiedy brakuje faktów, ich miejsce często może wypełniać i wypełnia zmyślenie. Tymczasem tutaj, w jego rodzinnym mieście, wiemy przynajmniej to: nic z tego, czego nauczył się w Malatyi, żaden wzór, z jakim się zetknął w pierwszych osiemnastu latach swego życia, nie mogło nakłonić go do poświęcenia miesięcy i lat tajnemu zamysłowi, skomplikowanemu i trudnemu, zmierzającemu do zabicia w Rzymie głowy Kościoła rzymskokatolickiego. Katolicyzm wydaje się równie odległy od codziennych zajęć mieszkańców Malatyi jak buddyzm zen. Malatya dostarcza wielu informacji o drodze, którą szedł młody, utalentowany Turek, ale nie mówi nic o tym, co go skłoniło do przechadzania się z rewolwerem w sakwie, nic o przyczynach (tym mniej o środkach) jego

terrorystycznych wyczynów. Koniec nie tłumaczy się tu w kategoriach początków. Zakończyłem moje poszukiwania dotyczące Agcy w mieście Malatya z jasnym i tragicznym zarazem poczuciem, że byłoby dla niego lepiej, gdyby tego miasta nigdy nie opuścił”.

30 listopada 1984

Krzysztof Śliwiński

POMIĘDZY KRZYŻEM A CIEMNOŚCIĄ

Zacznę od sprawy, która nie jest w tym wszystkim najważniejsza, ale ilekroć nadarza się pretekst, odczuwam przymus poświęcenia jej odrobiny uwagi. Chodzi mianowicie o tradycję organizowania zbiorowych pokazów sztuki. W tradycji tej, o ile wiem, nie sięgającej poza wiek siedemnasty, dzieła są wykorzystywane jako ilustracje tezy przyjętej przez organizatora, zaś ich liczba i jakość winna dowodzić ważności programu. Proceder pokazu przekrojowego nosi znamiona pewnej oficjalności i rozmachu, przez co problem znajduje się tyleż w konkretnych dziełach ile „pomiędzy nimi”, w subtelnościach kontekstów i w chóralnym brzmieniu całości. Jestem osobiście uprzedzony do takich wystaw. Obawiam się, że nadmiar bodźców w ograniczonym czasie i miejscu odbija się źle na głębi percepcji, natomiast dobrze służy potrzebom dyktantów i wzmacnia szumy informacyjne, które rodzą, nie raz na to wskazywano, kulturę namiastek. Jest to jednak tradycja o niesłabnącej popularności, dzięki czemu nigdy nie jest za późno aby to co w niej źle dało się zmienić, a w końcu jej popularność utrzymała się dzięki łańcuchowi udanych precedensów.

Pan Janusz Bogucki jest pomysłodawcą i organizatorem dwu wystaw które, moim zdaniem, jak nawiasy otwierają i zamykają najbardziej współczesny okres sztuki polskiej. Mam na myśli wystawę ZNAK KRZYŻA (Warszawa, czerwiec 1983) oraz APOKA-LIPSA — ŚWIATŁO W CIEMNOŚCI (Warszawa, listopad 1984). Znak Krzyża był pierwszą tego rodzaju zasługującą na odnotowanie wystawą od roku 1982, a w połączeniu z Apokalipsą stanowią obie jakby ostatni rozdział lub epilog niedawno wydanej książki Janusza Boguckiego *Sztuka Polski Ludowej*. Jej autor jest znanym i biegłym realizatorem pokazów sztuki preferującym od lat wystawy zbiorowe lub symultaniczne pokazy indywidualne. Zważywszy, że w znakomitej większości były to pokazy sztuki współczesnej, można wnioskować, że Bogucki widzi rolę sztuki w jej

charakterze konfrontacyjnym, w tej typowej dla naszych czasów polifonii manier, mód i języków sztuki. I jest to uzasadniony stosunek do imponującego, ale również deprymującego kręgu spraw sztuki najnowszej.

Grono uczestników obu wspomnianych wystaw nie stanowi jednolitej orientacji estetyczno-intelektualnej. Najsilniejszym spoiwem tej zbiorowości jest orientacja duchowa, wspólna wszystkim, choć zapewne pochodząca z rozmaitych kondygnacji. Inne pokrewieństwa były słabiej widoczne wśród uderzającego pluralizmu środków ekspresji, będącego zdobyczą (lub nieszczęściem) obecnego stanu sztuk plastycznych. W wypadku wystawy *Znak Krzyża* ta wielość przyjęła postać łagodną, zapewne dzięki trafnemu rozłożeniu eksponatów w zawilim labiryncie zgłiszcz kościoła przy ulicy Żytniej oraz w zakamarkach powstających zabudowań. Topografia wystawy gwarantowała eksponatom wystarczającą dozę suwerenności i chroniła odwiedzających przed nawalem wartości niewspółmiernych. Pewnym spinaczem kolektywności autorów występujących w tej wystawie było także i to, że każdy odpowiadał na to samo hasło w zgodzie z własnym doświadczeniem, we właściwy sobie sposób, przy dużej tolerancji kryteriów organizacyjnych. Podczas rozmów poprzedzających tę wystawę nie opuszczała mnie obawa, że jej program zuboży ikonograficzną atrakcyjność dzieł lub, co gorsza, odsłoni pustkę duchową charakterystyczną dla wielu obecnych poszukiwań artystycznych. A jednak założenie, że pokaz stoi na gruncie elementarnego desygnatu chrześcijaństwa, nie spowodowało żadnych ograniczeń. Okazało się, że eklektyczna formuła wystawy nie tylko wzbogaciła jej fakturę, ale wywołała wokół niej aurę swobodnego, „demokratycznego” święta, niemal festynu, zdumiewającego w sąsiedztwie nastrojów społecznych stanu wojennego. Wokół wystawy zbiegły się radości i nadzieje związane z drugą pielgrzymką Ojca Świętego do ojczyzny, co determinowało atmosferę.

Nad wystawą *Znak Krzyża* czuło się, w znaczeniu dosłownym, otwarte niebo i całe przedsięwzięcie miało niemal plenerowy charakter. Ten oddech i to powietrze wczesnego lata były najdosadniejszym wyrazem otwarcia i swobody. Natomiast nad drugą wystawą, *„Apokalipsa—światło w ciemności”*, zatrzasnęły się sufity i ściany. Wszystko pogrążyło się w podziemiach, którym wiele eksponatów przydawało cech czyścówych. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Istnieje pewna doktryna pochodzenia kabalistycznego (według *Hapax Legomenia*), która powiada, że na ostatecznej granicy świa-

to płynące od Boga gaśnie i tam zaczyna się materia. Materia jest zgasłym światłem. Tutaj mamy najniższą sferę świata i krainy ciemności (*Assiah*), gdzie rządzą ziele duchy z demonem Samaelem jako przywódcą. Jakże często nasz realny świat przypomina ów symboliczny kosmos z tej przygnębiającej i pesymistycznej doktryny. Samael wciela się w konkretne osoby uznane przez nas za sprawców takiego czy innego mroku, zaś samych siebie widzimy na dnie owego świata, jako mających przed sobą perspektywę dystansu nie do przebycia. W tym symbolu upadłego światła można w końcu jednak znaleźć sens dydaktyczny, pobudzający do bezzwłocznego opuszczenia mroku w kierunku trojakiej wartości — światła, dobra i ducha, tu będących antynomią materii. Bo jest to stan, w którym potrzeba apokalipsy czyli odsłonięcia jest szczególnie uzasadniona. Skrajny idealizm jest dobry na ciężkie czasy i doprawdy, kiedy otacza nas ciemność, nie ma żadnego powodu by sztuka usiłowała ten fakt przemilczeć lub upiększać przy pomocy makijażu. Dosadne nazwanie lub przedstawienie ciemności może podzielać ożywczo na wzrok i świadomość. Ale bywa często, że sztuka delektuje się swoim przedmiotem, przetwarzając go w kanon i przyjmując za normę. Bywa, że sztuka eksplloatuje ciemność ponad miarę potrzeb.

Przytoczona wyżej doktryna mówi tylko o źródle światła, pomija zaś (neguje?) istnienie aktywnego źródła ciemności, takiego którego magnetyzm jest wystarczająco silny, by pociągnąć ku sobie pewną część potencjału duchowego. Obserwując przemiany form artystycznych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci odnoszę wrażenie, że formy te (poza wyjątkami, które są szalupami raktunkowymi optymizmu) wchodzą w zasięg tej mrocznej siły i w sposób niemal dosłowny realizują babiloński proces mnożenia języków zbędnych i ciemnych.

Obok wyselekcjonowanych dzieł Janusz Bogucki włączył do wystawy pewną ilość skromnych arkusików papieru z zapisami myśli, aforyzmów, fragmentów i cytatów. Pewna część publiczności odwiedzającej wystawę z całą powagą przepisywała je do prywatnych notesików i był to najbardziej widoczny przejaw aprobaty dla treści zawartych w wystawie. Nie chcę twierdzić, że zainteresowanie innymi eksponatami było mniejsze, skoro nie towarzyszyły mu równie zewnętrzne przejawy aprobaty, ale nie trudno przecież zauważyć, że kontrowersyjność wywołuje jakieś reakcje, choćby tylko zakłopotanie. Tymczasem ta najmniej „artystyczna” część wystawy świeciła popularnością, której nie wolno przeoczyć nikomu kto zastanawia się nad duchową przydatnością sztuki na obecnym zakręcie cywilizacyjnym. Można na to zdarzenie spojrzeć jako na wyraz niewrażliwości i niskiego poziomu

estetycznego przygotowania publiczności, co często i z troską powtarza się w profesjonalnych kręgach artystycznych. Jeśli idzie o mnie, dostrzegam tu raczej fakt niskiego poziomu przygotowania artystów do dialogu z publicznością.

Wpisujący do notesików proste słowa, niedouczeni w materii sztuki goście wystawy przypominają myśl Świętego Augustyna: „Wznoszą się prostaczkowie i osiągną niebiosy, zaś my z wiedzą naszą pograżamy się w piekle”. Jest w tej myśli niewątpliwie coś, co dotyczy dylematu artysty współczesnego i co mogłoby ten dylemat znacznie osłabić. Mogłoby, gdyby jej prostota nie wymagała świętej odwagi i gdyby nie lęk wypełniający serca i umysły współczesnych mieszkańców wysoko rozwiniętej ciemności.

Henryk Waniek

DWIEŚCIE LAT USA

Kolejny tom z cenionej serii „Panorama”^{*} spotka się z pewnością z dobrym przyjęciem tej części czytelników, którym nie wystarcza do szczęścia obfitość literatury sensacyjnej oraz tekstów publicystycznych poruszających się utartymi ścieżkami i nie zmuszających do myślenia. Nie często mamy przecież ostatnio okazję do zaspokojenia bardziej wyrafinowanych potrzeb czytelniczych — czerpania przyjemności z lektury inteligentnych tekstów inteligentnych autorów, ludzi o szerokich horyzontach, mających do powiedzenia rzeczy niebanalne i potrafiących przekazać je w sposób ciekawy. A tak właśnie ma się sprawa z autorami recenzowanego wydawnictwa.

Na tom *Dwieście lat USA* składa się 11 tekstów (eseje, artykuły naukowe, fragmenty większych całości), opublikowanych w połowie lat siedemdziesiątych przez czołowych intelektualistów amerykańskich, luminarzy myśli historycznej. Wystawiają one współczesnej historiografii amerykańskiej bardzo dobre świadectwo. Jedynie szkic literacki pani Elisabeth Hardwick odbiega wyraźnie, zarówno poziomem jak i charakterem, od ogólnego standardu całości. Wybór, jakiego na zlecenie wydawnictwa Czytelnik dokonał prof. Orton z Uniwersytetu w Oakland w stanie Michigan, jest na ogół trafny, dostosowany do potrzeb oraz luk w wiedzy polskiego odbiorcy. Jak trudne to było zadanie, ocenić może tylko

^{*} *Dwieście lat USA. Ideaty i paradoksy historii amerykańskiej*. Wybór i opracowanie Lawrence D. Orton. Warszawa 1984, SW „Czytelnik”, ss. 438.

ktoś zdający sobie sprawę z ilości publikacji, jakie pojawiły się w Stanach Zjednoczonych w okresie świętowania jubileuszu. Ortonowi udało się wszakże wybrać teksty naprawdę istotne, nie mające nic wspólnego z typowymi artykułami rocznicowymi, i — co ważniejsze — firmowane przez świetne nazwiska. Zabrakło co prawda gwiazd starszej generacji: Hofstadera czy Commagera, ale za to mamy wreszcie okazję poznać bliżej autorów tej klasy i re-nomy co Arthur Schlesinger jr, Daniel Boorstin, John Higham czy C. Vann Woodward. Można oczywiście żałować, iż autor wyboru nie dopuścił do głosu historyków młodszego pokolenia (naj-młodszy z prezentowanych autorów urodził się w r. 1927), lecz lukę tę można będzie wypełnić w przyszłości. Gorzej, iż znakomity artykuł Davida Pottera o wolności i jej ograniczeniach w życiu amerykańskim przekazany został jedynie we fragmentach, zaś umieszczenie eseju Daniela Bella *The End of American Ex-ceptionalism*, który pasowałby doskonale do całości antologii, okazało się „z kilku względów” niemożliwe. Słynna teza Bella o końcu wieku ideologii wydaje się w świetle tego faktu stanowczo przedwczesna. Niezależnie jednak od tych braków umieszczone w tomie teksty składają się na szeroką, niekonwencjonalną pano-ramę dziejów cywilizacji amerykańskiej. Tych jedenaście krzyżujących się i nakładających na siebie punktów widzenia pozwala wydobyć to wszystko, co jest w nich swoiste i niepowtarzalne.

Autorzy reprezentowani w antologii koncentrują się na trzech zasadniczych problemach: analizują genezę, charakter oraz przesłanie ideowe amerykańskiej rewolucji (Morris, Morgan, Potter, Schlesinger jr); warunki kształtujące rozwój państwa i narodu amerykańskiego na przestrzeni minionego dwustulecia (Kelley, Gilbert, Higham, Huggins) i wreszcie sytuację współczesną (Vann Woodward, Hardwick, Boorstin). Ta ostatnia kwestia, która czytelnika polskiego interesować może najbardziej, przedstawiona jest jednak nazbyt skromnie. Znajdziemy w tej antologii artykuły omawiające społeczne tło wojny o niepodległość toczonej przez zbuntowane kolonie brytyjskie w Ameryce Północnej, czy kształtowanie się amerykańskiej kultury politycznej i polityki zagranicznej, refleksje na temat wpływu postępu technicznego na charakter demokracji amerykańskiej, analizę problemów tej rangi co niewolnictwo, imigracja, czy miejsce Afroamerykanów w społeczeństwie USA, a także szkice, których zasadniczym tematem są amerykańskie ideały. Rzuca się w oczy całkowite pominięcie takich pierwszoplanowych zagadnień, jak podbój i kolonizacja Zachodu, problem indiański, rola stowarzyszeń obywatelskich. Żałować należy, iż zabrakło w prezentowanej antologii jednego choćby eseju poświęconego kulturze i sztuce USA, zwłaszcza zaś

literaturze, która nie tylko towarzyszyła wiernie dokonującym się przeobrażeniom, lecz także wzięła na siebie trudny i niewdzięczny obowiązek budzenia sumień, występowania w obronie słabych i pokrzywdzonych. Zbyt mało miejsca poświęca się także prozaicznej kwestii pracy ludzkiej, choć ten właśnie czynnik — wydajność i organizacja pracy — zadcycdował bodaj najsilniej o materialnej potędze Stanów Zjednoczonych.

Przy całej swej różnorodności artykuły umieszczone w antologii mają zadziwiająco wiele cech wspólnych. Jest to zapewne, przynajmniej do pewnego stopnia, konsekwencją wspólnego czasu powstania, tej samej jubileuszowej perspektywy oraz selekcji dokonanej przez autora wyboru. Wydaje się wszakże, iż owo podobieństwo dotyczy sfery znacznie głębszej — fundamentalnej wizji rzeczywistości amerykańskiej, i sposobu ujmowania badanej problematyki. Ciśnienie realiów politycznych z połowy lat siedemdziesiątych ze świeżym jeszcze wspomnieniem Watergate i klęski poniesionej w Wietnamie odczuć można stosunkowo najsilniej w esejach omawiających politykę zagraniczną i problemy współczesne. Felix Gilbert ostrzega np. przed roszczeniami do światowego prymatu, lekceważeniem suwerenności innych państw, moralizatorską dyplomacją, zamienianiem wojen w krucjaty ideowe. Elisabeth Hardwick w szkicu zatytułowanym niewinnie *Obyczaje domowe* dokonuje zadziwiająco jednostronnej rekapitulacji przeżyć duchowych minionego dwudziestolecia: po „horrorze” lat sześćdziesiątych („prerażająca dekada, anarchiczna, brutalna” — s. 392), czasów rządów paranoików i powszechnej korupcji (s. 390) nadeszły kwietystyczne lata siedemdziesiąte — dekada upadku człowieka publicznego, pesymizmu i bezradności, — drapieżne lata, w których zbrodnie i nędza bynajmniej nie znikły, zostały tylko lepiej ukryte (s. 401).

Ów programowo antylaurkowy ton wyrażający zwątpienie, zagubienie bądź rozczarowanie odnaleźć można i w innych tekstach. Nieprzypadkowo sprzeczności i paradoksy dziejów amerykańskich intrygują tamtejszych historyków bardziej niż zasady ideowe, które złożyły się na kanon amerykańskości. Pasja, z jaką tropią i demaskują głęboko zakorzenione mity: mit „niepokalanego poczęcia” („Nie mógł być niewinny naród, który podstawę swego bytu oparł na najazdach, podbojach i rzeziach. Który powstał w wyniku rewolucji, a następnie przeżył krwawą wojnę domową” — Schlesinger, s. 208), mit consensusu (Morris), mit wolności (Morgan, Potter), mit „tygla etnicznego” (Higham, Huggins), mit wiecznej młodości (Vann Woodward) dowodzi, że są to sprawy bolesne i nieobojętne autorom. Cały ten tom można właściwie potraktować jako przegląd mitów amerykańskich — tych już uświadomionych i rozpo-

znanych, ale także i takich, którym historycy USA w dalszym ciągu nieświadomie ulegają. Raz po raz powraca jak refren klasyczne pytanie Crèvecoeura: kim jest Amerykanin, ów nowy człowiek? Lecz obok standardowych odpowiedzi odwołujących się do autorytetu Ojców Założycieli, Tocqueville'a czy Emersona, którego życie i poglądy stanowiły kwintesencję XIX-wiecznego amerykańizmu, natrafić można na wątpliwości, które jeszcze niedawno byłyby zupełnie nie do pomyślenia, na odpowiedzi kwestionujące istnienie jednolitego narodu amerykańskiego, czy posiadanie wspólnej historii. Autorefleksja nad własną przeszłością wypadła tym razem mniej optymistycznie niż kiedykolwiek przedtem. Jeden bodaj Boorstin przekonany jest, że problemy współczesnej Ameryki wynikają z braku tragiczności jej dziejów, z nadmiaru sukcesu, z którym nie potrafi sobie poradzić duchowo. Wiara pozostałych autorów w wyjątkowość i wartość amerykańskiego przesłania wydaje się mocno nadwątlona.

Inną, paradoksalną cechą silnie uwydatnioną w antologii, jest dychotomiczny charakter Stanów Zjednoczonych, jaskrawo sprzeczny z ich pluralistyczną filozofią polityczną. Prócz podstawowej opozycji Ameryki i reszty świata, czyli świata nowego i starego, do interpretacji dziejów USA niezbędne są pary kluczowych przeciwstawnych pojęć, takich jak ludność biała: ludność kolorowa, ludzie wolni: niewolnicy, rdzenni mieszkańcy: imigranci, Wschód: Zachód, stany północne: stany południowe. System partyjny w USA we wszystkich swoich dotychczasowych wcieleniach odtworzał z uporem dychotomiczne podziały: na federalistów i republikanów, na wigów i demokratów, na demokratów i republikanów. Również autorzy tekstów wybranych przez Ortona bazują na takich przeciwstawieniach. Morris przeciwstawia lud elicie a koncepcję konfliktu teorii consensusu. W sugestywnym esejku Edmunda Morgana *Niewolnictwo i wolność. Amerykański paradoks* postawiona jest obrazoburcza teza, iż koncepcje wolności Franklina i Jeffersona byłyby niemożliwe bez instytucji niewolnictwa. Robert Kelley (*Ideologia i kultura polityczna od Jeffersona do Nixona*) akcentuje podział na protestantów i katolików. Podziały polityczne pokrywały się jego zdaniem z podziałami kulturowymi, zaś programy czołowych partii, wbrew opinii lansowanej przez politologów, różniły się zazwyczaj znacznie od siebie. Gilbert omawia problemy polityki zagranicznej w kategoriach ścierania się zwolenników izolacjonizmu i ekspansjonizmu, stawiając m. in. karkołomną dla osób znających tekst Karty Atlantycznej lub wojenną korespondencję Roosevelta z Churchilllem tezę, jakoby Franklin Delano Roosevelt odszedł od dyplomacji ideologicznej i poprzestał na obronie „narodowego bezpieczeństwa”. Znakomity szkic Arthu-

ra Schlesingera *Ameryka — eksperyment czy przeznaczenie* zawiera dychotomię już w tytule, jednakże samo sformułowanie problemu — alternatywa między dziełem Opatrzności bądź świadomym konstruktem ludzkich umysłów — w sposób znamieny pomija ewentualność przypadku. John Higham, dla odmiany, podkreśla sprzeczność między integracją a pluralizmem w życiu amerykańskim, to jest asymilacyjnym lub pluralistycznym modelem społeczeństwa. W pierwszym przypadku składa się ono z zasymilowanych i zatowizowanych jednostek; w drugim — z małych grup społecznych, zachowujących własną tożsamość. Higham wierzy, że uda się wypracować model pluralistycznej integracji, ale, rzecz dziwna, całkowicie pomija doświadczenia sąsiedniej Kanady, mimo iż właśnie na tym polu ma ona wiele do zaoferowania. To charakterystyczne abstrahowanie od dziejów innych obszarów wynika z głęboko zakorzonego przeświadczenia o niepowtarzalności wszystkiego co amerykańskie. Wyjątek stanowi pod tym względem jedynie David Potter, zestawiający angielską i amerykańską wykładnię wolności. Wolność w wydaniu amerykańskim nie jest, zdaniem Pottera, tym samym co wolność w ujęciu Johna Stuarta Milla, zabezpieczająca jednostkę przed społeczeństwem, nie jest wolnością do buntu, świętokradztwa, radykalnej krytyki społecznej, ostentacyjnego zachowania sprzecznego z konwencjonalną moralnością czy obyczajowością. To wolność ograniczona i purytańska, wyrastająca z równości politycznej i awersji do wszelkiej władzy, z obfitości wolnej ziemi i oddalenia urzędników. Dla Vann Woodwarda, który konfrontuje dawną wizję USA jako kraju przyszłości i nadziei z postawami współczesnymi, najważniejsze są rozróżnienia młodość—starość, Ameryka zwycięzców i pokonanych.

Od tej nużącej, dwudzielnej wizji świata wolne są tylko dwa ostatnie eseje — pióra Elisabeth Hardwick i Daniela Boorstina. Zwłaszcza ten drugi zasługuje na baczniejszą uwagę, albowiem ma ambicję wydobyć z 200-letnich dziejów USA szerszego przesłania. Sens amerykańskiej cywilizacji polega więc zdaniem Boorstina na nieustannej pogoni za nieuchwytnym i nieokreślonym ideałem. Wiara w jego istnienie i możliwość jego spełnienia powoduje ciągłą potrzebę wykraczania poza osiągnięte już rubieże. Metaforycznym obrazem tej koncepcji jest żaglowiec na bezkresnym morzu, przed którym otwierają się wciąż nowe horyzonty (w tym miejscu przypomina się hasło *New Horizons* prezydenta Lyndona Johnsa). Ponieważ jednak „w historii człowieka nie ma rozwiązań — są tylko problemy” (s. 427), należy wyzbyć się wiary w osiągalność demokracji i pogodzić z myślą, że Ameryka skazana jest na wieczne poszukiwanie i na tym polega sens jej

istnienia. Inni autorzy, nastawieni mniej poetycko, wiążą swoistość Stanów Zjednoczonych z ich kalwińsko-purytańską przeszłością. To ona zadecydować miała o swoistej mentalności, obyczajowości, kulturze politycznej, a nawet stylu dyplomacji.

Tłumaczenia są poprawne, aczkolwiek nierówne (najsłabsze bodaj w wypadku artykułu Kelleya), zaś kilka drobnych błędów rzeczowych nie obciąża zbytnio sumienia redaktora naukowego publikacji — Wiktora Osiatyńskiego. W sumie otrzymaliśmy książkę cenną, przybliżającą czytelnikowi polskiemu tak odległy, a przecież z wielu powodów bliski kraj.

Danile Grinberg

BANALNA EUROPA

Socjologii, jaką uprawia w swej książce Vaclav Belohradsky*, za materiał służą dramatyczne wątki europejskich wydarzeń kilku ostatnich dekad. Udział w społecznych dramatach nadaje myśli co wybitniejszych współczesnych intelektualistów rys szczególny i znamieny. Ich prace stają się, nie stroniąc od diagnoz, głęboką analizą sytuacji dzisiejszego człowieka i dzisiejszego społeczeństwa. Własne *curriculum* chroni ich przy tym od akademizmu. Rozprawę, o której tu mowa, napisał znany ze swych licznych publikacji docent socjologii uniwersytetu w Genewie. Urodzony w r. 1944 w Pradze, od 1970 żyje na stałe we Włoszech.

Praca, złożona z trzech obszernych rozdziałów: *O kryzysie tradycji europejskiej*, *Banalizacja jako dominium nowej klasy* oraz *Wprowadzenie do kultury środkowoeuropejskiej*, podejmuje próbę opisanie podstaw kryzysu politycznego i duchowego współczesnej Europy.

Orientację autora można by krótko określić jako pewną odmianę romantycznego konserwatyzmu. Broni on porządku „organizacyjnego” i uznaje za wartość etyczną naturalną „energię” społecznego życia. Rozważaniom Belohradskiego patronuje bez wątpienia jego mistrz, Jan Patočka, a dalej mistrz mistrza — Husserl. Co ma Husserl do socjologii, a właściwie nawet politologii? (Najlepiej zresztą byłoby powiedzieć: do filozofii polityki). Oczywiście w tym kontekście istotny jest późny Husserl, z okresu *Kryzysu nauk europejskich...* (1938). Myśli jego podjął później m. in. Patočka.

* Vaclav Belohradsky: *Il mondo della vita: un problema politico*. Jaca. Books Milano 1981.

Podstawową rolę w tych interpretacjach dotyczących diagnoz Husserla odgrywa przeciwstawienie słynnego *Lebenswelt*, świata życia codziennego, świata naturalnego nastawienia — „obiektywizacji” dokonującej się w naukach i całej w ogóle kulturze. Zasadą dziejów Europy jest rozum. Stara się on wszelkie działanie ludzkie opierać na normie idealnej jako wyniku refleksji nad całością świata, opierać na podstawach absolutnie jasnych. Według Husserla kryzys ducha europejskiego spowodowała ta oto okoliczność, że jasność sankcjonującej podstawy („jasne jest, że powinieneś...”) została utożsamiona z jasnością typu matematycznego (tautologia). Prowadzi to do „zapomnienia” owego świata naturalnego życia. Wymyka się nam struktura indywidualnej, intencjonalnej naoczności, a w zamian pojawiają się obiektywistyczne bezosobowe struktury formalno-aksjomatyczne. Żywa treść *Lebensweltu* jest miejscem tradycyjnego filozoficznego „życia w prawdzie”, które polega na dorozumiewaniu się spraw przez pojmowanie ich na tle związku z całością, z „kosmosem”. Tę to treść wydobywają dziś krytycy ducha europejskiego z myśli klasyka fenomenologii. Belohradsky określa opisaną tą myślą sytuację jako zagrożenie „separacją człowieka od jego świadomości”. Prawda przestaje być korelatem świadomości jednostkowej, a staje się wytworem instytucji. Po włosku „świadomość” to także „sumienie”: *coscienza* (a także po łacinie: *conscientia* czy po francusku: *conscience*); Husserlowski, jak twierdzą niektórzy, idealizm subiektywny nabiera więc w tych interpretacjach wymiaru etycznego. Zapomnienie o świadomości jednostkowej to zarazem rezygnacja z sumienia.

Całą niemal istotę krytyki Belohradskiego zawiera więc to oto pojęcie: bezosobowość. „Eschatologia bezosobowości”. W „bezosobowości” jako wyniku rezygnacji z sumienia i odpowiedzialności osobistej dostrzega autor źródło totalitaryzmu. „Eschatologia bezosobowości jest przede wszystkim walką o zdobycie terenu, na którym możliwe byłoby ustanowienie państwa o władzy permanentnie niewinnej i czysto technicznej” (s. 58).

Jako że krytyka ducha europejskiego ma tu kantowski sens genealogii, badania przygód rozumu, Belohradsky sięga za Husserlem do tradycji i znajduje dwóch głównych winowajców: Galileusza i Machiavellego. Ten pierwszy odpowiedzialny jest za matematyzację natury, ten drugi za technicyzację sprawowania władzy. Od czasu Machiavellego rządzenie państwem staje się kwestią gry technicznej. Wkracza bezosobowość środków.

Eschatologia bezosobowości dokonuje się, zdaniem Belohradskiego, w czterech krokach: po pierwsze wraz z rozwojem nauki nowożytnej następuje przejście od świata naturalnego do świata

obliczalnego. Precyzja ruchu sfer niebieskich przenosi się na świat życia ziemskiego. W drugim kroku państwo oparte na „teologii politycznej”, tj. państwo, którego sens wyznacza transcendentne przeznaczenie człowieka, przeradza się w państwo absolutne, które odcina się od wszelkiej religii i moralności. Dalej następuje redukcja prawomocności do opinii osobistej członków aparatu ustanawiającego legalność. Prawo przestaje być wyrazem pewnej idei prawnej, moralnej itp. Prawomocność prawa ustanawiana jest przez aparat zarządzający. W czwartym kroku wolność pojęta jako wolność od państwa staje się wolnością pojętą jako udział w mocy państwa. A więc liberalną koncepcję wolności zastępuje idea, że tym bardziej wolny jest oddający wszystkie swe siły państwu obywatel, im silniejsze jest jego państwo. Drogą urzeczywistniania wolności jednostkowej, wręcz jej sensem, jest tu więc służba „ogółowi”.

Centralnym momentem całego tego procesu jest właśnie redukcja prawomocności do legalności. To rozróżnienie to podstawowa *diarchia*, napięcie, jakie ma miejsce w każdej zdrowej społeczności; jest to napięcie między świadomością jednostkową a instytucjami. Likwidacja świata jednostkowej wiedzy konkretnej na rzecz „wiedzy” zinstytucjonalizowanej oznacza likwidację świata życia naturalnego i naturalnej wolności. Oznacza likwidację naturalnej legitymacji legalności, jaka występuje w państwie organicznym. Teraz już nie możemy rozpatrywać prawa od strony jego prawomocności — co najwyżej możemy pytać o sposób jego legalizowania.

Ten proces depersonalizacji Belohradsky nazywa pospolitacją, banalizacją (*banalizzazione*). Banalna jest każda wiedza, która nie opiera się na ewidencji świata życia danej w jednostkowej świadomości. Efekt ów stanowi właśnie wynik redukcji polityki do techniki sprawowania władzy, prawomocności do legalności. Władzę sprawuje biurokracja, to ona wydaje dyrektywy, dekrety, ale i stara się ustanawiać opinie, „podawać do wierzenia” poglądy. Oczywiście język jest pierwszą sferą dotkniętą przez banalizację. Dalej zaś myśl i światopogląd. Nauki np. społeczne, uprawiane z pozycji biurokratycznego banału różnią się zasadniczo od tego, co spotykamy w rozważaniach ludzi czerpiących ze swej „świadomości jednostkowej”, ludzi inaczej mówiąc bezpośrednio dotkniętych wydarzeniami społecznymi, które nie pozwalają zamilknąć ich głosowi sumienia.

Nieredukowalność prawomocności do legalności, twierdzi Belohradsky, opiera się na tradycji kultury europejskiej. Jeśli przyjąć, że legalność sytuje się po stronie instytucji, to już w tradycji grecko-żydowskiej znajdujemy opozycję wobec takiej redukcji. Oto

bowiem prorocy jako pośrednicy między transcendencją a jednostkowym sumieniem pozwalali uzyskać indywidualną pewność z pominięciem instytucji. To wręcz instytucje miały tę pewność chronić. Kryzys ducha europejskiego, stwierdza dalej Belohradsky, polega właśnie na próbie dokonania powyższej redukcji.

Wyrażając rzecz ściślej, idzie tu o dwojaką redukcję, składającą się na proces banalizacji: po pierwsze o redukcję prawomocności do sfery prywatności, po drugie legalności do aparatu władzy. W ten sposób znika owa *diarchia*. Prawomocność, rozstrzygana w jednostkowym sumieniu, zostaje zepchnięta do sfery „osobistych przekonań”, razem z „wolnością sumienia”, „wolnością wyznania” itp. Banalizacja jest tu odebraniem prawa do ustalania prawomocności — bo skoro każde ustalenie jest obłudnie chronione przez prawo, oznacza to, że żadne się nie liczy.

Biurokracja banalizuje więc sumienie do roli „sfery prywatności”, banalizuje także niekiedy charyzmę, usiłując ją zinstytucjonalizować. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Rzecz jest więc o kryzysie ducha europejskiego — ale jakiej Europy? Belohradsky stawia diagnozy ogólne, ponad- czy lepiej podsystemowe. Podzielona Europa nie zostaje tu wytłumaczona. W zamian otrzymujemy niezmiernie interesujące studium (ostatni rozdział książki) o kulturze środkowoeuropejskiej, rozważanej od strony podejmowanych wcześniej przez autora tematów.

Belohradsky oburza się na obarczanie przez kulturę zachodnią terminu „Europa Wschodnia” sensem strefy duchowego zesłania. Europa Środkowa, geograficzne centrum, przeradza się w peryferie. Cóż, Belohradskiemu chodzi raczej o akademicki podział w odniesieniu przede wszystkim do przedwojnia, jako że swoje rozważania egzemplifikuje głównie przykładami dzieł literackich takich twórców jak Hašek czy Kafka, choć także Broch, Musil, Doderer. Tak czy owak paradygmatem państwa, do którego się oni jakoś odnoszą, jest imperium środkowoeuropejskie: Austro-Węgry. Belohradsky stara się wykazać, że literaturę środkowoeuropejską, wydatnie określoną przez stosunek do tego imperium, charakteryzuje postawa demaskacji „eschatologii bezosobowości”.

Otóż rygorystyczna „legalność” austriacka, powiada autor, działała w próżni prawomocności; prawo funkcjonujące w taki sposób odbierane jest jako obce, a także groteskowe. Tu przykładem służy zarówno *Dzielný wojak Szwejk*, jak, dużo mniej śmieszny, Kafka (a także, dodajmy, np. pewne wątki *Człowieka bez właściwości* Musila, *Schodów Strudlhofu* Doderera itd.). Typowo środ-

kwowoeuropejska jest, stwierdza Belohradsky, wrażliwość na to, co narasta skrycie pod prawno-legalistyczną powłoką. Literatura, o której mowa, opisuje proces rozkładu wartości i dezintegracji osobowości spowodowany „ucieczką w prawo bezosobowe”.

Literatura środkowoeuropejska, czytamy, schodzi „od struktury do energii elementarnej”. Znowu daje o sobie znać wprowadzona wcześniej *diarchia*, wyrażająca opozycję: świat naturalnego życia — bezosobowy obiektywizm. Energię elementarną niesie owo życie, struktura to zdepersonalizowane instytucje. Głęboką podstawę humoryzmu środkowoeuropejskiego znajduje Belohradsky w poglądzie tamtejszej (czy raczej tutejszej) literatury, że wszystko co ustrukturuwane, jest groteskowe, gdyż pochodzi od iluzorycznego przekonania o trwałości państwa w sensie prawnym. „Eksploduje energii”, jakie doznaje państwo, każą odmawiać trwałości stosunkowi między strukturą a energią, między rozumem a duszą. Porządek doznaje kresu w postaci groteskowego chaosu (tu nasze *Ferdydurke*) lub przeraża się w tragiczne i obłąkane *auto da fé*.

Tak więc z punktu widzenia rozumu literatura (kultura) środkowoeuropejska w interpretacji Belohradskiego zda się jawić jako raczej barbarzyńska. Galileusza nie szanuje, kpi z Machiavellego, ma niepoważny stosunek do Państwa i Prawa. Dziecięcość? Nie-dojrzałość? Czy może raczej, jak chciałby właśnie Belohradsky, szansa dla Europy?

A jeśli tak, kto z niej skorzysta? Europa w każdym razie coraz obficie czyta i słyszy dzisiejszą myśl środkowoeuropejską, która demaskuje, przestrzega, wzywa — z głębi własnego sumienia i własnych doświadczeń przemawiając do, barbarzyńskiego *à rebours*, rozumu.

Bogdan Baran

BRONISŁAW PIŁSUDSKI — BADACZ KULTURY AJNÓW

Przyciągająca niedawno (IX. 83) uwagę świata wyspa Sachalin kryje jeszcze jedną tajemnicę, a jej autochtoniczna ludność — Ajnowie stanowi unikat etnologiczny (biała rasa o najobfitszym owłosieniu, kulturowe relikty paleolitu). Jednym z największych znawców języka i kultury tego, nie istniejącego już dziś na Sachalinie, ludu był Bronisław Piłsudski, który spędził na wyspie prawie 15 lat; był ich obrońcą wobec administracji rosyjskiej i zarazem duchowym przywódcą, a poprzez małżeństwo stał się

współplemieńcem. Większość prac Piłsudskiego nie została wydana i w znacznej części zaginęła, a te, które zdołał opublikować, są trudno dostępne. Dopiero wydane niedawno dwie książki docenta UAM Alfreda Majewicza: *Dzieje i legendy Ajnów* (Warszawa 1983) oraz *Ajnu — lud, jego język i tradycja ustna* (Poznań 1984) ukazały ogromny dorobek uczonego-zesłańca, który poza Ajnami badał też pozostałe ludy Sachalinu — Giliaków (Niwchów) i Oroków, współorganizował muzeum we Władywostoku, a po powrocie do kraju Muzeum Tatrzańskie, zakładał czasopisma regionalno-etnograficzne, współpracował z Akademią Umiejętności, a w czasie wojny kierował „Komitetem Litewskim” we Fryburgu, działał w „Komitecie Narodowym Polskim” w Paryżu i trafił za życia na karty literatury polskiej jako prototyp Bezmiana w *Urodzie życia* Żeromskiego. A jego tragiczny los ukształtował pośrednio początek drogi życiowej młodszego brata Józefa — twórcy niepodległej Polski¹.

Urodzony w 1866 roku Bronisław i młodszy o rok Józef (Ziuk) w czasie pobytu w gimnazjum rosyjskim w Wilnie znaleźli się w 1883 roku w kółku patriotycznym o nazwie „Spójnia”, współpracującym z rewolucyjną organizacją studencką w Petersburgu, skąd otrzymywano nielegalne wydawnictwa z zagranicy. Za swoją działalność Bronisław został relegowany z gimnazjum, a maturę złożył w Petersburgu w 1886 roku, gdzie rozpoczął studia prawnicze. Tam też wszedł w bliższy kontakt z „Frakcją Terrorystyczną” Narodnej Woli poprzez przyjaźń z Józefem Łukaszcwiczem. W jego mieszkaniu Aleksander Ulianow (starszy brat Włodzimierza Lenina) drukował² program działania tej frakcji. Bronisław skontaktował organizację z grupą wileńską, która udzieliła pomocy technicznej i finansowej dla planowanego na marzec 1887 roku zamachu na Aleksandra III. Jednak działająca niezwykle sprawnie tajna policja polityczna — „Ochra” dzięki kontroli korespondencji odkryła przypadkowo spiszek i wkrótce obie grupy i szereg przypadkowych osób zostały aresztowane. Usunięty z uni-

¹ Biogram Bronisława Piłsudskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. XXVI, z. 2, s. 305–308, opracował Witold Armon.

² Odbывало się to przy pomocy tzw. hektografu, prototypu dzisiejszego wielolacza, z matrycami woskowanymi. Na podobnym urządzeniu Feliks Dzierżyński drukował w roku 1897 „Robotnika Kowieńskiego” i również zaraz został aresztowany. Więcej szczęścia miał Józef Piłsudski, który po powrocie z zesłania przez 5 lat wydawał wraz ze Stanisławem Wojciechowskim organ PPS — „Robotnika” — w dwutysięcznym prawie nakładzie w Lipniskach pod Wilnem, w samym Wilnie, Kijowie i Łodzi. Służyła do tego ręczna, nowoczesna maszyna drukarska, sprowadzona z Anglii przy pomocy Aleksandra Sulikiewicza, który jako urzędnik komory celnej na granicy rosyjsko-pruskiej przemyczał bezpiecznie ogromne ilości socjalistycznej „bibuły” do kraju.

wersytetu w Charkowie za udział w rozruchach studenckich Józef Piłsudski wpadł przypadkowo w Wilnie, gdy wszedł po drodze do mieszkania Tytusa Paszkowskiego, gdzie urządzono „kocioł”.

W kwietniu 1887 roku przed specjalną sesją Senatu z udziałem przedstawicieli stanów odbył się proces 15 oskarżonych. Wszystkich, w tym Bronisława Piłsudskiego, mimo różnych wątpliwości, skazano na śmierć przez powieszenie. Wyrok wykonano tylko na pięciu (w tym na Ulianowie), a pozostałym w drodze łaski zamieniono na wieloletnią katorgę. Bronisław otrzymał 15 lat katorgi, a Józef zeznający tylko jako świadek otrzymał w trybie administracyjnym, dekretem ministra sprawiedliwości, 5 lat zesłania na Wschodniej Syberii.

Wyroki, jakie spadły na przypadkowo wpłatanych w niedoszły zamach 20-latków, były nawet jak na ówczesne stosunki wysokie. Kodeks karny przewidywał 5 kategorii karnego pobytu na Syberii: 1) zesłanie (*ssyłka*) od 2 do 5 lat pod nadzorem policji, ale bez utraty przywilejów i majątku, z prawem powrotu; 2) bezterminowe osiedlenie (*posielenie*), połączone zwykle z konfiskatą majątku i ograniczeniem swobody poruszania się do 10 wiorst; 3) służba w rotach aresztanckich w pogranicznych fortecach syberyjskich; 4) służba w charakterze prostego żołnierza (częste kary cielesne) w batalionach syberyjskich, zwykle dożywotnia; 5) właściwa katorga, czyli przymusowe ciężkie roboty na okres 2, 3, 5, 15 lat lub do końca życia³. Jak z powyższego widać, Bronisław otrzymał jeden z najwyższych możliwych wymiarów kary, a zeznający tylko jako świadek Józef — maksymalny wymiar pobytu na zesłaniu.

Jako miejsce odbywania kary wyznaczono Bronisławowi „wyspę złoczyńców” — Sachalin, gdzie wraz z grupą więźniów został wysłany statkiem z Odessy w sierpniu 1887 r. Podróż tę tak zrelacjonował Żeromski w *Urodzie życia*:

„Kiedy to nas w »kandałki« poubierali, do Odessy koleją w zakratowanych wagonach, a stamtąd na statek i pod pokład. Mieliśmy jechać na Sokolin Ostrow — na ten Sachalin nieznany — Morzem Czarnym, na Konstantynopol, przez Morze Czerwone, Ocean Indyjski i Wielki. Łby golone, kajdany, upał straszliwy. My pod pokładem i powietrza ani powąchać! No, cóż? Oczywiście ona — walka. Zbudowałem ja plan, zorganizowałem bunt jak należy. Rzecz była zrobiona niegłupio. Wypadliśmy w jednej chwili,

³ Z. Łukawski, *Historia Syberii*, Wrocław 1981, s. 184—185. W późniejszych czasach kary te częściowo usunięto, a częściowo zmodyfikowano semantycznie: kategorię 1) i 2) zastąpiło spec-poselenie lub spec-pereselenie, kategorię 5) ostatecznie trudowo-sprawitel'naja kolonia, a 3) i 4) straciły zastosowanie.

straż w powrozy, wyważyliśmy drzwi, na pokład. Oficerów i komendanta w postronki. Dak i cóż — walka!... Pierś w pierś! Kındzał i nóż. Zębami szarpali... Nabiegły marynarze, pokonały. Z powrotem pod pokład. Przeprowadzili rury od kotłów parowych do naszych nor i zapowiedzieli, że za najłżejszym objawem buntu drzwi zaprą i parą nas jak robactwo w naszych kaźniach wypalą. Trzeba było pazury schować i milczeć. I milczeli my w tych ciepłych miejscach, jadąc bez powietrza przez Czarne, Czerwone, Indyjskie, Wielkie morze. Aż na Sokolin Ostrow.”⁴

Na Sachalinie Bronisław Piłsudski został skierowany do pracy fizycznej w miejscowości Rykowskoje, położonej na terytorium zamieszkałym przez Giliaków, których tak po latach wspomina:

„Wspólna ciężka niedola, tylko rozmaicie odczuwana, jednakowa szczerza i gorąca miłość ojczyzny zbliżyła nas i pokochaliśmy się. Spoza mego szarego chałatu z żółtym tuzem na plecach⁵, który was odstraszał, bo widzieliście w nim okropnych zbójów czyhających na wasze życie, mienie i cześć waszych niewiast, spoza innych ciężkich symbolów aresztanckiego położenia mego odczuliście wy, moi starzy przyjaciele, swym dziecięcym instynktem, że mogę z wami szczerze współczuć i was pogardzanych, niezrozumianych, uważanych za »psów smrodliwych« pokochać”⁶.

Z braku jakichkolwiek wykształconych ludzi Piłsudski po rocznej pracy fizycznej został przeniesiony do kancelarii i z własnej inicjatywy założył szkołę dla miejscowej ludności, którą bronił przed bezmyślnymi zarządzeniami administracji nie rozumiejącej zwyczajów i kultury aborygenów Sachalinu. A oto relacja tych wydarzeń w powieści Żeromskiego:

„Choć ja i katorżnik, a muszą się ze mną liczyć potentaty. Prośby Ajnom piszę do sądu, zażalenia do różnych gubernatorów,

⁴ Wydanie z r. 1956, s. 346.

⁵ Tzn. „as karo” (ros. *bubnowy tuz*). Według relacji Antoniego Czechowa (*Sachalin*, wyd. polskie *Dzieła*, t. XI, s. 7–213, Warszawa 1962), który zwiędzał wyspę w 1890 roku, więźniowie polityczni nie nosili w zasadzie kajdan i mogli mieszkać poza więzieniem. Czechowowi zakazano jednak kontaktować się z nimi, nie mógł więc spotkać się z Bronisławem Piłsudskim w czasie swego pobytu w miejscowości Rykowskoje. Według relacji pisarza było to względnie przyzwolite miasteczko, a lokalne więzienie nowe i czyste, tyle że jego inspektor Liwin „czuje nieposkromiony pociąg do różeg i ta właśnie skłonność już raz doprowadziła do zamachu na jego życie”. Najgorsze kary spotykały katorżników za próby ucieczki, m.in. przykuwanie do taczek, ale więzień taki na nich nie pracował, nie mógł tylko ponownie uciec. Nb. zdarzały się udane ucieczki, m.in. do Japonii i do Ameryki. Opublikowany mimo oporu władz w roku 1895 raport Czechowa spowodował znaczną poprawę warunków egzystencji katorżników i zesłańców sachalińskich, a także Ajnów i Giliaków.

⁶ *Poezja Giliaków*, „Lud”, t. XVII (1912), z. 2, s. 96.

artykuły do gazet⁷. On nakradnie, naoszukiuje, a ja o tym artykuł, Ajnosów okradł, to i to zrobił... — Popłoch!... Z początku oni mnie karać! No, karz! Ja drugi artykuł! Dali mnie spokój. A że ja ajnoski język umiem, a urzędnicy nie umieją — to i urzędnicy i Ajnosy do mnie — tłumacz! Przyjdzie rozporządzenie z urzędu — urząd do mnie papier odsyła: przetłumacz im i powiedz, o co chodzi. A ludkowie idą do sądu albo potrzebują czegoś od władzy — do mnie — k'U s t a w u. I stałem ja się tam takim niemianowanym urzędem, U s t a w B e z y m i a n n y, jak biuro jakie (...) — Takem się rozpędził, żem zaczął tym Ajnosom szkoły zakładać (...) Co który zdolniejszy, przedstawiam rodowi. Wyposażą, pieniądze dadzą, na statek i do Japonii"⁸.

Założył też Bronisław Piłsudski własną rodzinę, żeniąc się z Ajnoską imieniem Shinkinchō, z którą miał syna Sukezō i córkę Kyō, których po latach Janta-Połczyński spotkał w Japonii⁹. Już wówczas rozpoczął gromadzenie materiałów etnograficznych i spisywanie tekstów (głównie folkloru), które w ciągu 10-letniego pobytu na wyspie urosły do znacznych rozmiarów. W uznaniu zasług w 1899 r. Piłsudskiemu zamieniono resztę katorgi na osiedlenie i zaproponowano stanowisko kustosa w Muzeum Towarzystwa Geograficznego we Władywostoku, gdzie umieścić większość ze swojej kolekcji i przygotował ekspozycję na wystawę paryską w 1900.

W 1903 roku Imperatorska Akademia Nauk zwróciła się do niego z propozycją badań nad Ajnami Sachalinu, które prowadził do 1905, z przerwą na wspólną z Wacławem Sieroszewskim¹⁰ ekspedycję naukową na Hokkaido (1903). Po zajęciu Sachalinu przez Japończyków (1905) znalazł się w Nikołajewsku, skąd zamieszany w rozruchy rewolucyjne uciekł do Japonii (1906). Kontynuował tam swoje badania nad Ajnami i na zamówienie władz opublikował memoriał o perspektywie życia Ajnów pod administracją japońską.

Do Europy wrócił przez Amerykę (1907) przywożąc ze sobą

⁷ Chodzi o artykuł *O potrzebach Gillaaków Sachalinu*, „Zapiski Priamurskiego Otdelenia Imperat. Russkiego Geograficznego Obszczestwa”, t. IV (1898), Chabarow.

⁸ Op. cit., s. 343—344.

⁹ *Ziemia jest okrągła*, Warszawa 1936. Ostatnia wiadomość na temat syna pochodzi od oficera japońskiego wywiadu, który spotkawszy się na Kołymie (około r. 1950) z jednym z partyzantów z Wileńszczyzny, powiedział mu — kiedy się bliżej poznali — że w Japonii żyje syn Józefa Piłsudskiego i Japończycy (oba nie wiedzieli o istnieniu Bronisława), który jest bardzo zdolny i zajmuje ważne stanowisko. Jak wspomina Janta-Połczyński, dzieci Piłsudskiego mówiły tylko po japońsku, choć z ojcem w dzieciństwie musiały rozmawiać po ajnosku.

¹⁰ Który przedstawił ją w powieści *Wśród kosmatych ludzi*, Warszawa 1926.

część unikalnej kolekcji, w tym ok. 100 wałków fonograficznych (dziś w Zakładzie Fonetyki Instytutu Językoznawstwa Ogólnego UAM), bogaty zbiór fotografii (przekazany dla Katedry Antropologii UJ), liczne eksponaty (zniszczone w większości w Instytucie Wschodnim w Warszawie podczas powstania) oraz ogromną ilość tekstów precyzyjnie zapisanych i dokładnie zlokalizowanych w języku Giliaków, Oroków i dialekcie sachalińskich Ajnów, które wraz z nieodczytanymi na razie wałkami fonograficznymi stanowią główne świadectwo językowe rozproszonego w czasie zawieruch wojennych plemienia (dziś zachowali się tylko Ajnowie z Hokaido). W ciągu krótkiego życia na wolności niestrudzony badacz zdołał opublikować ok. 20 artykułów w czasopismach polskich, rosyjskich, niemieckich, francuskich i angielskich oraz jedyne dzieło książkowe (wydane pod opieką Jana Rozwadowskiego): *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore* (Kraków 1912). Wszystko to przyniosło mu uznanie w kręgach naukowych, ale nie zapewniło formalnej kariery uniwersyteckiej, ani nie wyciągnęło z trudności finansowych, z którymi borykał się do końca życia. Po raz ostatni zetknął się Bronisław Piłsudski z Ajnami na wystawie anglo-japońskiej w Londynie (1910). Większość zapisanych przez uczonogo-zesłańca tekstów nie została opublikowana, ulegając po jego śmierci zagubieniu lub rozproszaniu. Podobno niektóre znajdują się w Archiwum Akademii Nauk ZSRR.

Jak wykazał doc. Majewicz (kontynuujący obecnie na Hokaido badania swego wielkiego poprzednika), Bronisław Piłsudski był największym spośród europejskich badaczy znawcą kultury i języka Ajnów, którzy sięgali w przeszłości południowej Kamczatki, Kuryli i środkowej części japońskiej wyspy Honsu. Są oni wraz z sąsiadującymi (ale nie spokrewnionymi językowo) Giliakami pozostałością pierwotnych, przedmongoloidalnych mieszkańców północno-wschodniej Azji. Według hipotezy opartej o najnowsze odkrycia w chińskiej prowincji Hopei¹¹ Sachalin stanowił jedną z dwu dróg (drugą był tzw. korytarz koriacki) migracji łowieckich plemion zamieszkujących w XX—X tys. p.n.e. północne Chiny, które posuwały się przez Kamchatkę na Alaskę, połączone jeszcze wówczas przejściem lądowym. Wobec takich odległości czasowych językoznawstwo historyczne okazuje się bezsilne. W każdym razie język ajnu jest genetycznie izolowany, wykazuje jednak pewne podobieństwa typologiczne do giliackiego i innych języków paleosyberyjskich (koriacki, czukczo-kamczadalskie). Należy tu korelacja palatalności, aglutynacja, rozwinięta inkorporacja typu poli-

¹¹ Por. A. Majewicz, *Ajnu, Lud, jego język i tradycja ustna*, Poznań 1984, s. 13, mapa nr 8.

syntetycznego, co prowadzi do tworzenia długich „wyrazo-zdań”. Podobne cechy występują w eskimoskim i językach Indian północnoamerykańskich (a brak ich np. w chińskim, japońskim lub mongolskim), same jednak nie mogą stanowić dowodów pokrewieństwa. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości, że Ajnowie są pozostałością bardzo odległej epoki, a spokrewnione z nimi języki dawno wymarły. Wskazują na to również pewne relikty kulturowe, takie jak animizm religijny, ślady poliandrii, kult niedźwiedzia (i innych zwierząt), poświadczony m.in. w paleolitycznej Europie.

Badania kultury i języków Sachalinu nie wyczerpują naukowej działalności Bronisława Piłsudskiego. Po powrocie do kraju osiadłszy w Galicji wpadł w wir pracy organizacyjnej. Współpracuje z Muzeum Tatrzańskim, organizuje Sekcję Ludoznawczą Towarzystwa Tatrzańskiego, zakłada „Rocznik Podhalański”, działa w Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, tworzy „Klub Angielski” w Zakopanem, gdzie zetknął się zapewne z Żeromskim. Spotkał się wreszcie po 20 latach z bratem Józefem, który był już wówczas znaną postacią polityczną, (a w 1904 r., kilka miesięcy po Bronisławie, był z ramienia PPS z misją w Japonii). Obaj bracia przez cały czas pozostawali w kontakcie listownym, co zresztą naraziło Bronisława na szykany policji carskiej, która znalazłszy w czasie aresztowania Józefa (21/22.II.1900) w tajnej drukarni „Robotnika” jego listy, przeprowadziła u niego w Chabarowsku rewizję i wszczęła, tym razem bez rezultatów, śledztwo¹².

Przy okazji warto dodać, że przedstawiony w *Urodzie życia* przebieg aresztowania Bezmiana został oparty na rzeczywistym aresztowaniu, ale Józefa w 1900 r.: w obu „wpadkach” żandarmi trafiają na ślad przypadkowo, przychodzą niespodziewanie późno w nocy zastając swoją ofiarę dopiero co po zaśnięciu, a późniejsza próba nawiązania kontaktu z towarzyszami z wolności odbywa się przez kobietę.

Po powrocie do kraju głównym, ale nie spełnionym nigdy pragnieniem Bronisława, jest powrót na Litwę. Kiedy w czasie wojny wyłoniła się szansa uzyskania przez oba narody niepodległości, Bronisław Piłsudski stanął na czele „Komitetu Pomocy Litwie” we Fryburgu i napisał w 1916 r. po francusku jedno z najbardziej

¹² Por. W. Pobóg-Malinowski, *Józef Piłsudski. 1867—1901. W podziemiach konspiracji*. Warszawa 1935, s. 342 skąd zaczerpnięto wszystkie informacje związane z postacią Józefa Piłsudskiego.

wzruszających swoich dzieł: *Krzyże litewskie*¹³. Nim doczekamy się zbiorowego wydania jego prac, warto przytoczyć kilka fragmentów tej trudno dziś dostępnej broszurki. Oddają one dobrze jego styl pisarski i osobowość twórczą:

„Kiedy wielkie mocarstwa europejskie zaprzestaną swych krwawych zapasów, kiedy stara Europa ze wstydem spojrzy na spełnione dzieło śmierci i zniszczenia, wiele dzielnic, wiele krajów stanie się godnych nazwy ziemi mogił i krzyżów. Nazwa ta będzie właściwą zwłaszcza dla tych ziem, co stratowane przez miliony ludzi i koni przez armie w pochodach i odwrotach, służyły miesiącami całymi za teren walk, rozgrywających się na ogromnych przestrzeniach. Będą nimi pośród innych ziemie Polski i Litwy. Te dwa kraje tworzyły od końca XIV wieku do roku 1795 Rzeczpospolitą Polską.

Dziwnym wyrokiem Opatrzności Litwa, a szczególnie część jej zwana Żmudzią, położona u brzegów Morza Bałtyckiego, miała od chwili swego nawrócenia na chrześcijaństwo aż do naszych czasów szczególne upodobanie do krzyżów drewnianych. Rozsiane są po kraju w takiej obfitości, że Wincenty Pol nazwał Żmudź »świętą ziemią bożą«. Oprócz kapliczek spotykamy dużo krzyżów przy drogach i wśród wsi polskich. Okolice zamieszkałe przez Białorusinów posiadają je również. Jednak Polska i Białoruś muszą ustąpić pierwszeństwa Litwie, z której krajobrazem nierozdzielne są wielkie krzyże, wznoszące się na rozstajnych drogach, w lasach, na polach, a nawet podwórzach wiejskich zagród. W pierwszej połowie XIX wieku krzyże na Żmudzi stały tak gęsto, że przestrzeń dzieląca je nie przenosiła kilkudziesięciu metrów.

W ciągu wieków prosty krzyż łaciński uległ wielu przeobrażeniom i w końcu przekształcono go w pewien rodzaj małej kapliczki, umieszczanej na słupie lub przybitej do krzyża. Szczególniej mając bogaty materiał pod ręką, łatwo jest obserwować stopniową przemianę i podobieństwo typów przejściowych. Każdy powiat, a nawet każda parafia ma upodobanie do pewnej formy, pewnej wielkości, do pewnych ozdób lub figurek świętych. Te ostatnie rzeźbione w drzewie nie zdołały się wyzwolić z ciasnych ram ikonografii, która krępuje wszelki polot. Obrazem najulubieńszym pomysłu czysto ludowego jest na pół obnażona postać Chrystusa z jedną ręką spoczywającą bezwładnie na kolanie, a drugą zaś wspartą na łokciu i podtrzymującą brodę. W twarzy Chrystusa

¹³ Wydane po polsku przez współczesniaka, J. Talko-Hryniewiczza w wydawnictwie *Krzyże i kapliczki przydrożne*, Biblioteka „Orlego Lotu” nr 3, Kraków 1922.

wyryty jest taki smutek, że na jej widok serce się ściska. Litwini nazywają tego Chrystusa »Smutkelis« (...)

Przyszła tragiczna chwila utraty niepodległości dla Litwy jak i Polski. Naród cały przybity nieszczęściem szuka ucieczki we wie-rze coraz głębszej i żywszej. (...) Coraz też liczniejsze krzyże wznoszą się po każdym powstaniu. Wojna przeciw najeźdźcom miała na Litwie charakter bitew partyzanckich. Tych, którzy padli, grzebali oddzielnie towarzysze broni jak i gdzie było można. Ażeby odnaleźć zwłoki swoich najdroższych zmarłych byle gdzie w le-sie, rodziny z chat i pałaców robiły często długie poszukiwania. Na samotnej mogile ukrytej w jakimś zakątku kraju stawiano krzyż na miejsce dawnego, ledwo ociosanego w pośpiechu obcą ręką.

Okrutny Murawiew, pogromca powstania 1863 r., rozumiał do-skonale znaczenie patriotyczne krzyżów i w ukazie wyżej wspo-mnianym [z 8.VI.1864] zabronił stawiać nowe lub dawne napra-wiać. Nieszczęśliwy lud, gnębiony i dręczony bezustannymi prze-śladowaniami, ze słabnącą odwagą korzył się u stóp starych krzy-żów, błagając o łaskę, sprawiedliwość i wolność¹⁴.

Osobiste losy Bronisława Piłsudskiego, podobnie jak sachaliń-skich Ajnów potoczyły się w sposób tragiczny. Dziś nie ma już Ajnów ani „Smutkelisów” przy drogach żmudzkich — jedni i dru-dzy stali się obiektem muzealnym, a nękany okrutnymi doświad-czeniami Bronisław zabrał ich tajemnice ze sobą w nurty Sekwany 17 maja 1918 roku, nie doczekawszy niepodległości i powrotu do kraju lat dziecińczych. To jednak, czego dokonał i co po sobie po-zostawił zapewnia mu trwałe miejsce w nauce światowej, a także w historii geograficznie wprawdzie odległych, ale połączonych wspólnym losem krajów.

Andrzej Łuczaj

DROGI REKONTRKULTURY

Socjologia moralności to kwiat wciąż tak rzadki w ogrodzie nauk społecznych, że każda pozycja z tej dziedziny musi wzbudzać zainteresowanie tych, którzy zetknęli się z twórczością nie-żyjącej już prof. Marii Ossowskiej, twórczyni nadal zapoznanego a pionierskiego w skali światowej programu badań nad moral-

¹⁴ Op. cit., s. 1, 2, 20, 21.

nością. Książka Stevena M. Tiptona* może zainteresować szerszą publiczność z innych jednak powodów. Autor uczy w Candler School of Theology Uniwersytetu Emory i wątek religijny stanowi dlań podstawę analizy tendencji moralnych we współczesnej kulturze amerykańskiej. Dla swych dociekań proponuje — nieświadom programów wcześniejszych — określenie *moral anthropology*, opartej na etyce opisowej i socjologii interpretatywnej. Jak pisze w przedmowie patron Tiptona, wybitny badacz kultury amerykańskiej Robert M. Bellah, socjologia jest w tym wypadku rozumiana „nie tylko jako forma społecznego samopoznania, ale również jako forma refleksji moralnej” nad problemami współczesnej Ameryki, czy raczej nie tylko Ameryki a współczesności w ogóle. Są to problemy, przed którymi stanęli uczestnicy kontrkultury lat 1960-tych. Burzliwa i anarchiczna „kontrkultura” doczekała się wielu studiów, nie mówiąc już o tomach publicystyki. Czas jednak umyka, buntownicy zaczęli przekraczać czterdziestkę, a ich pokolenie przeżyło kociokwik przełomu lat 1970-tych i 80-tych. Jakie są przemiany tego pokolenia, jakie jest jego stanowisko moralne, czy kontrkultura była tylko sporadyczną protuberancją bez dalszych konsekwencji? — takie właśnie pytania interesują Tiptona.

Korzystając z taksonomii zaproponowanej przez teologa Ralpha B. Pottera w jego dysertacji doktorskiej¹, Tipton operuje typologią czterech stylów oceny etycznej różniących się orientacją źródłową, sposobem poznania, dyskursem, wyborem cnoty kardynalnej i kryterium słuszności. Te cztery style to — barbaryzujący — autorytatywny, regulatywny, konsekwencyjny i ekspresywny. Kultura amerykańska do lat sześćdziesiątych zdominowana była przez trzy pierwsze. Styl autorytatywny reprezentowany był przez moralność biblijną, w której jakiś czyn jest słuszny dlatego, że jest zgodny z nakazem boskim a postępowanie właściwe jest aktem posłuszeństwa stanowiącego cnotę kardynalną. W drugim wariancie etyki religijnej spotykamy się ze stylem regulatywnym, który zarazem jest stylem racjonalnym. Racjonalista powie, że Bóg nakazuje jakieś postępowanie dlatego, że jest ono słuszne, a nie, że jakieś postępowanie jest słuszne dlatego właśnie, bo nakazał je Bóg (co z kolei odpowiadałoby myśli autorytatywnej). Zgodność postępowania z regułami jest tym razem kryterium

* Steven M. Tipton, *Getting Saved From the Sixties. Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, z przedmową R. N. Bellaha, University of California Press, Berkeley 1982, s. 364 + XVI.

¹ Tipton powołuje się na dysertację doktorską B. Pottera *The Structure of Certain Christian Responses to the Nuclear Dilemma 1959–1963*, obroniona w 1965 roku w Harvard Divinity School.

słuszności, a racjonalność stanowi cnotę podstawową. Amerykańska kultura religijna ma w sobie zawierać obydwa składniki stylistyczne, tak autorytatywny jak i regulatywny, przy czym ten ostatni wychodzi poza tradycyjne ramy religii i przenika amerykańskie instytucje prawa i życia publicznego, jak też wyraża się w humanizmie filozoficznym. Jest jednak druga warstwa kulturowa Ameryki wyrażająca się w indywidualistycznym utylitaryzmie, który powszechnie wiąże się z duchem kapitalizmu od początku rewolucji przemysłowej. Podczas gdy wierzący pyta o to, co nakazał Bóg, utylitarysta musi odpowiedzieć sobie na dwa pytania: Czego chcę? Jaki czyn najlepiej zaspokoi moje potrzeby? Taki styl zwraca uwagę przede wszystkim na konsekwencje postępowania, jest zorientowany na potrzeby podmiotowe przy określeniu dobra i operuje rachunkiem użyteczności prowadzącym do ustalenia, jaki czyn najskuteczniej pozwala dobro osiągnąć. Skuteczność jest w nim cnotą kardynalną.

Przeciwko obu warstwom dotychczasowej kultury moralnej, ale przede wszystkim przeciwko warstwie utylitarnej zwróciła się kontrkultura lat sześćdziesiątych. Nie był to zapewne nagły wybuch, skoro wcześniej jeszcze Ossowska mogła pisać o zmierzchu ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych². Z wzrastającym przyspieszeniem objawił się jednak nowy radykalny ruch społeczny, który nabrał znaczenia politycznego. „Kontestacja nie mieści się w żadnym z rodzajów ruchów wewnątrz struktury, lecz jest zakwestionowaniem jej samej (...) O ile ruchy społeczne znane z historii, kwestionując całość systemu, koncentrowały się na procesach akumulacji, kontestacja, kwestionując całość, koncentruje się na modelu kultury (...) Fakt ten wynika z układu sił społecznych charakterystycznych dla krajów wysoko rozwiniętych. Konflikt klasowy w tych krajach przybiera nowe formy (...) Klasa uciskana dopiero formuje się dziś jako klasa, szukając podstaw samookreślenia. Dlatego uzasadnione są tendencje raczej do tego, by rozszerzać niż zwężać jej granice, tak aby objęły »ludzi małych«, pozbawionych możliwości decydowania nawet o własnym życiu. Klasa uciskana to — najogólniej mówiąc — klasa konsumentów” — pisała wówczas Aldona Jawłowska³. Socjologowie amerykańscy stwierdzili, że związane z buntem studentów z *upper-middle class* wartości rozpowszechniły się w całym młodym pokoleniu Ameryki niezależnie od przynależności klasowej. Wartości te to przede wszystkim: liberalizacja obyczajów seksualnych;

² Maria Ossowska, *Zmierzch ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, „Studia socjologiczne” 1961 nr 1, s. 160—173.

³ Aldona Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 297—299.

obniżenie szacunku dla prawa, władzy i przełożonych; spadek wpływu zorganizowanych wyznań i Kościołów na postępowanie jednostek; załamanie się tradycyjnego bezkrytycznego patriotyzmu; spadek lojalności wobec ethosu pracy, małżeństwa i rodziny oraz wartości pieniądza jako źródła sukcesu życiowego; wzrost zainteresowania własnym życiem jako dążeniem do samorealizacji w przeciwieństwie do bezpieczeństwa materialnego. Kontrkultura w warstwie etycznej — powiada Tipton — przyjmuje, że każdy może dojść do wiedzy o tym, co dobre za pomocą bezpośredniego doświadczenia i intuicji. Kochając się, biorąc narkotyki czy samotnie medytując człowiek po prostu powinien poznać swoje uczucia. Uczucia te są wspólne dla wszystkich i dlatego wszyscy osiągnąć mogą tę samą wiedzę etyczną. Pełne doświadczenie własnej jaźni i samopoznanie jest właśnie dobrem jednostki. Ekspresywny styl oceny etycznej mający charakteryzować kontrkulturę jest zorientowany na jaźń i sytuację, kryterium słuszności postępowania to wyrażanie siebie i reakcja na konkretną sytuację a jego cnotę kardynalną stanowi wrażliwość.

Kontrkultura przegrała, jeśli prawdzie odpowiadał obraz namalowany przez Jawłowską. Autorka zresztą wskazała możliwe wytłumaczenie tej porażki, pisząc: „Klasa rządząca również identyfikuje się z interesami ogółu i stwarza często pozory popierania społecznego postępu. Wielu polityków i wielkich menedżerów przemysłu manifestuje chęć odseparowania się od »dawnego kapitalizmu«, używa frazeologii rewolucyjnej (...) Trudno przewidzieć, jak przebiegać będzie dalszy proces formowania się ruchu protestu w krajach zachodnich. Na razie został on »wchłonięty« przez systemy mające dużą zdolność homeostazy”⁴. Tipton — pisząc z perspektywy późniejszej — jest już pewien przegranej. Załamało się *Great Society* liberałów i nadzieje młodych na rewolucję. Boom uniwersytecki, który umożliwił bunt na taką skalę, zamienił się w nadwyżkę wykształconej siły roboczej. Młodzi postarzelili się i zaczęli myśleć o swym życiu w bardziej konwencjonalnych kategoriach. Rozmyślna luźność organizacyjna kontestacji uniemożliwiła jej instytucjonalizację. Przeliczono się z szansami obalenia społeczeństwa biurokratycznego i z możliwościami wykończenia utylitarnych aspektów myślenia z własnych umysłów. Tym niemniej doszło do istotnych zmian. Kultura utylitarna straciła prawomocność a podstawowe instytucje społeczne takie jak rząd, byznes, małżeństwo, rodzina i prawo utraciły swój, poprzednio niekwestionowany, autorytet moralny. „Konflikt między kulturą utylitarną a kontrkulturą w latach 1960-tych pozostawił obie

⁴ Aldona Jawłowska, op. cit., s. 306—307.

strony bitwy przysypane wygasłymi marzeniami i gruzami ideologii". Obie strony wycofały się z aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym w zacisze życia prywatnego. Nowe nastroje dały jednak miejsce nowemu zjawisku — jest nim personalizm, pozostający na uboczu głównego nurtu kultury oficjalnej i żywiący się niemożliwością uśmierzenia przez tę kulturę niezadowolenia wynikłego z procesów modernizacji społeczeństwa amerykańskiego.

Personalizm, o którym mowa, znajduje wyraz w różnych ruchach i organizacjach, które Tipton ogólnie charakteryzuje jako religijne. Chodzi tu o religijność w bardzo szerokim sensie tego słowa. Na terenie San Francisco, intelektualnego laboratorium Zachodniego Wybrzeża, autor obserwuje trzy tego typu reakcje dawnych uczestników kontrkultury. Porządek analizy sprawia, że każda z tych reakcji odpowiada jednemu z trzech tradycyjnych stylów etycznych, do których pozornie powracają sfrustrowani zwolennicy stylu ekspresywnego. „W atmosferze rozczarowania i depresji, jaka nastąpiła po konfliktach i klęskach lat sześćdziesiątych, wielu młodych odnalazło alternatywne ruchy religijne. Zdezorientowani po narkotykach, rozgoryczeni przez politykę, rozczarowani widocznym brakiem wartości pracy i ulotnością miłości znaleźli poprzez te ruchy drogę powrotną, drogę do współżycia z konwencjonalnym społeczeństwem amerykańskim i do zradzenia potrzebom swego własnego dojrzałego życia". Trzy ruchy, o których mowa, to: mała fundamentalistyczna sekta chrześcijańska, klasztorna wspólnota buddyzmu zen i gigantyczny ruch psychotherapeutyczny EST. Tipton widzi wady tego typu readaptacji, widzi też wady poszczególnych ruchów, ale stara się o bezstronny opis, a przede wszystkim chce zrozumieć, w jaki sposób częściowa przynajmniej readaptacja kontestatorów stała się dzięki tym ruchom możliwa.

Trzy alternatywne ruchy religijne, jak je określa Tipton, są przezeń umiejscowione zarówno w trójdzielnym schemacie przedkontrkulturowych stylów etycznych jak i w trójdzielnym schemacie klasowym potocznym w socjologii amerykańskiej. Sekta *Living Word Fellowship* daje pożądaną przez młodzież z niższej klasy średniej kombinację stylu autorytatywnego z ekspresywnym; buddyzm zen zapewnia młodzieży z wyższej klasy średniej połączenie stylu ekspresywnego z regulatywnym; wreszcie, masowy byznes psychotherapeutyczny EST (*Erhard Seminars Training*) zapewnia tzw. klasie średniej potrzebne jej przedstawicielom połączenie stylu utylitarne z ekspresywnym. Za każdym razem alternatywny ruch religijny stanowi więc swoistą modyfikację tradycyjnej stylistyki etycznej poprzez włączenie wywodzącego się

z kontrkultury elementu ekspresji. Schemat ten jest na tyle elegancki w swej harmonii, że aż podejrzany. Tipton formułuje go jednak w wyniku obserwacji uczestniczącej, a także wielu wywiadów prowadzonych w San Francisco i nie ma podstaw aby wątpić, czy rzeczywiście uczestnicy trzech opisywanych przezeń ruchów różnią się swymi cechami społecznymi. Wątpliwości powinny raczej być skierowane pod adresem obydwu typologii — klasowej i etycznej — którymi operuje. Powróćmy do tej sprawy na zakończenie. Przedtem jednak warto przedstawić transformację, jakiej podlegają dawni uczestnicy kontrkultury w ramach nowych środowisk, którymi zajmuje się Tipton.

Odrzucenie kontrkultury nieodmiennie łączy się ze sprawą narkotyków. Doznania zrazu przyjemne, zaczęły na dłuższy dystans przeplatać się z nieprzyjemnymi; powiększanie dawek i przejście do mocniejszych środków łączyło się z wypadkami śmierci wśród bliskich i śmiertelnego zagrożenia dla siebie. Ekstaza narkotyczna prowadziła w efekcie do solipsystycznego lęku i rozpadu jaźni, a ekspresja samego siebie coraz bardziej, jak się okazało, zaczęła podlegać kontroli ze strony zażywanych środków. A zatem, sama technologia psychodelicznej kontrkultury, której ideałem była przecież autoekspresja, prowadziła do wewnętrznej sprzeczności. Tipton umiejętnie pokazuje, jak w każdym z trzech porównywanych ruchów to ujemne doświadczenie zostało przekształcone tak, że dawni użytkownicy narkotyków odzyskują poczucie integracji wewnętrznej. W małej sekcie zielonoświątkowej dominuje charyzmatyczna postać pastora, pani Bobbi Morris, nakazującej życie zgodne z surowymi normami. Adherenci sekty, ostrzyżeni na krótko byli kontestatorzy, mówią w rozmowach o zmianie dawnej wolności negatywnej polegającej na czynieniu wszystkiego, co się chce na wolność pozytywną polegającą na wolności czynienia tego, co dobre, to znaczy zgodne z dekalogiem i innymi normami mającymi każdorazowo uzasadnienie w Piśmie Św. interpretowanym przez sektę. Mówią o nowym poczuciu sensowności życia i działania opartego na posłuszeństwie Bogu. Uzyskali też poczucie własnej tożsamości przez odpowiedzialność moralną za własne postęпки wynikającą z poczucia grzechu. Charakterystyczny zielonoświątkowy rytuał — zbiorowy trans i glossolalia — zachowuje jednocześnie pewien typ doświadczeń nabytych w psychodelicznej kontrkulturze, tyle, że tym razem ekstaza jest poddana zbiorowej dyscyplinie i ma swoje uprawomocnienie religijne. Sekta pani Morris ściągnęła kilkuset młodych ludzi: dawnych muzyków rockowych, drobnych handlarzy narkotyków i ich przyjaciół, którzy dzięki nowej przynależności zmienili swój styl życia, ustatkowali się, zawarli związki małżeńskie, porzucili narkotyki. Ale wspólne

życie religijne i widoczna odrębność tak od szerszego świata konwencyonalnego, jak i od dawnych pobratymców kontrkulturowych sprawiają, że jest to nie tyle powrót do dawnej kultury amerykańskiej, ile nowy typ podkulturowy. Z drugiej strony, sam Tipton zauważa, że nie jest to całkiem nowe zjawisko w wielowątkowej tradycji amerykańskiej, co widać choćby w zdaniach kończących opis *Living Word Fellowship*. „Zarówno millenaryjna wizja LWF, jak i jego wspólnotowe praktyki są wyraźnym świadectwem, że rozczarowanie walką polityczną w pełnej skali doprowadziło młodzież lat sześćdziesiątych nie tyle do jej porzucenia, ale do symbolicznego przepracowania i w efekcie — do stworzenia alternatywnych instytucji politycznych na bardziej ograniczoną skalę. Przy całej swej specyfice pokoleniowej, LWF wyraża moralność polityczną, która znajduje oddźwięk u większości amerykańskiej niższej klasy średniej i w większości jej zielonoświątkowych, fundamentalistycznych i ewangelistycznych tradycji religijnych” (s. 94).

Drugi interesujący Tiptona przypadek to klasztor buddyzmu zen w San Francisco, w którym żyje około 300 uczniów poddanych autorytetowi osiadłemu tam japońskiego rości. Organizacja tej wspólnoty — zamożnej i wpływowej w administracji, szkolnictwie, instytucjach charytatywnych i kulturalnych — robi wrażenie znacznie bardziej usystematyzowanej i zbiurokratyzowanej niż przedsięwzięcie moich znajomych z *sanghy* przy warszawskiej ulicy Freta. Ściśle uregulowany tryb życia w klasztorze jest podporządkowany rytmowi praktyk ćwiczebnych w koncentracji mających krok za krokiem prowadzić do likwidacji dualistycznego postrzegania świata w kategoriach podmiotu i przedmiotu. Rozliczne drobiazgowo reguły postępowania są w tym wypadku uzasadniane w kategoriach etyki naturalnej. Stąd Tipton wiąże zen z regulatywnym stylem etycznym. Nawet tak pozornie banalny czyn jak rozlanie wody może zostać zinterpretowany jako naruszający jedną z podstawowych zasad buddyzmu, którą jest ochrona każdego życia i życia w ogóle, zasad które są zarazem prawdami o świecie stanowiącym jedną, wzajemnie powiązaną wewnętrznie całość. Dzienny cykl życia młodego buddysty z San Francisco ma określoną treść społeczną. „Wspólnotowy styl życia, struktura społeczna i forma własności dominują w efekcie nad autonomicznym gospodarstwem domowym czy jednostką”. Wspólnota jest zorganizowana wokół ideału ekotopii — społeczności małej, samowystarczalnej i łączącej minimum konsumpcji z minimum szkód środowiskowych i marnotrawstwa. Życie *sanghy* kalifornijskiej stanowi więc nie tylko oparty na autorytecie kultury orientalnej środek do realizacji zadań indywidualnych. Jest również traktowane jako

narzędzie osiągnięcia lepszego współżycia społecznego i środowiskowego poprzez oddziaływanie przykładem na otoczenie. Z kolei „główny efekt moralny praktykowania zen odczuwany przez młodych uczniów polega na umożliwieniu im realizacji etyki ekspresywnej wyidealizowanej, ale nieosiągalnej w kontrkulturze. Możliwość tę przypisują przede wszystkim samym praktykom medytacyjnym zen, a następnie sposobowi życia zrodzonemu wewnątrz *sanghy*, społeczności współluczników zen. Etyka ekspresywna opiera się na założeniu, że jednostki mają uczucia, które prowadzą spontanicznie do właściwego postępowania. Uczniowie zen postrzegają siebie samych jako często nie mających takich uczuć w przeszłości lub nie umiejących zgodnie z nimi działać, podczas gdy obecnie uważają się za bardziej zdolnych do obu tych rzeczy” (s. 109—110). Dokonuje się to przez — ułatwioną wskutek psychofizjologii medytacji — transformację perspektywy dualistycznej w monistyczną. Obserwator zewnętrzny mógłby powiedzieć, iż są to praktyki, które poprzez delikatny ale spójny nacisk wspólnoty doprowadzić mają do spontanicznego, tj. bezrefleksyjnego postępowania etycznego.

Inaczej przedstawia się sprawa z EST, ruchem a zarazem wielkim biznesem psychoterapeutycznym. Przez przynajmniej cztero-dniowe szkolenie EST (opłata 400 dolarów) przeszło do 1980 roku ponad ćwierć miliona chętnych. W trakcie „seminarium” kilkuset jego uczestników poddanych zostaje ostremu „treningowi”. Polega on na szokującym ataku słownym, wykonywanym przez trenera w warunkach surowej dyscypliny fizjologicznej (stąd potoczna nazwa *the no-piss training*) i bezwzględnego posłuszeństwa trenerowi. Absolwenci zachęceni są do udziału w dalszych spotkaniach, jak też i do datków, np. na program walki z głodem. Z 880 000 dolarów zebranych do roku 1979, 7500 przeznaczono dla innych organizacji, tych mianowicie, które zajmują się bezpośrednią walką z głodem, a resztę zużyto na organizację wykładów W. Erharda, publikacje i administrację! Tipton opowiada o tym wszystkim z należytym dla socjologa chłodem, skupia się nie na analizie biznesu, ale na przeżyciach typowych dla tysięcy absolwentów EST, którzy entuzjastycznie oceniają swe doznania, aczkolwiek nie bardzo są w stanie określić, na czym właściwie trening polegał. Od strony etycznej EST jest dlań przykładem stylu utylitarnego, ale przeniesionego na inny poziom. O ile dawny etos utylitarny miał za kryterium słuszność w postępowaniu zewnętrznym, o tyle EST uczy, że najważniejsze jest życie jako takie, a właściwie żywotność (*aliveness*) ze względu na którą należy dokonywać oceny rozmaitych czynów. EST uczy, że należy stosować się do przepisów obowiązujących w miejscu pracy, w życiu pu-

blicznym i prywatnym po to właśnie, aby móc w ramach reguł odnaleźć swą żywotność. Reguły nie są ważne ze względu na nie same, ich wewnętrzną racjonalność czy stojący za nimi autorytet, ale po prostu są i dlatego trzeba się ich trzymać po to, aby w ich ramach osiągnąć to, do czego się zmierza. Ekspresja własnej jaźni ma więc dokonywać się wewnątrz najbardziej przyziemnych i konwencjonalnych reguł, a dokładniej, nawet wewnątrz nich można tę ekspresję przeprowadzić; trzeba więc to robić, ale świadomie i z zapalem. Tej konformistycznej lekcji udziela EST poprzez tak pociągające dla byłych uczestników psychodelicznej kontrkultury swoiste doświadczenia na bazie stresu sytuacyjnego i fizjologicznego, uprawomocnia ją autorytetem wielkiej organizacji i wiedzy psychoterapeutycznej, utrwała poprzez bardzo utylitarny kontekst: oto wiedza na resztę życia za odpowiednią opłatą!

Typologii Tiptona, jak każdej innej, wytknąć można niejasności i pominięcia. Trudno nie zauważyć, że poza zarysowanym przy jej pomocy obrazem pozostały pewne postawy i ruchy, które wyrosły z tego samego kryzysu świadomości. Nie miejsce tutaj na przypomnianie rozmaitych typologii myśli etycznej. Zaskakuje mnie jednak brak pewnych inicjatyw o wyraźnie prospołecznym charakterze, które niezależnie od swych aspektów utylitarnych nacechowane są określoną zawartością etyczną. W tym samym czasie kiedy Tipton zgłębiał postawy zielonoświątkowców, buddystów i „estystów”, miałem możliwość oglądania jak w San Francisco Raymond Shonholtz buduje ruch działający na rzecz odrodzenia solidarności sąsiedzkiej w poszczególnych „osiedlach” i „dzielnicach” tego wielkiego, ale rozczłonkowanego organizmu miejskiego. Służyło temu celowi tworzenie ochotniczych *Community Mediation Boards*, do których należeli ludzie różnych wyznań, przekonań politycznych, mówiący w domu różnymi językami, mający różny kolor skóry i będący w wieku od czternastu lat do poważnej choć energicznej starości. Niewątpliwie uczestnictwo w tym ruchu dawało ludziom możliwość ekspresji swej osobowości, wspominali też o utylitarnym aspekcie, jakim była dla nich możliwość zdobycia pewnych kwalifikacji społecznych. Shonholtz — animator ruchu — był dla jego uczestników swoistym guru, autorytetem. Myślę, że mógłbym opisać ten ruch łatwo w kategoriach zastosowanych przez Tiptona, a więc biorąc pod uwagę swoiste przekonania, organizację, przywództwo, rytuały i specyfikę społeczną uczestników. Działalność sąsiedzko-pojednawcza prowadzona przez tych ludzi miała również swoje wyraźnie czasem formułowane problemy etyczne, zakładała pewne koncepcje jednostki ludzkiej oraz program życia społecznego.

Tipton pisze, że jego schemat analizy dotyczy stylu oceny etycz-

nej a nie treści konkretnych ocen. Przykłady, które podał są jednak związane bardziej z personalistyczną, ale i indywidualistyczną orientacją życiową i w porównaniu z nimi mój przykład, którego tutaj nie rozwijam, zmienia w ogóle barwy obrazu Ameryki odzyskującej siłę moralne po załamaniu się kontrkultury lat 1960-tych. Znajduję w tym przykładzie pociągające odzyskanie równowagi poprzez ekspresję osobowości w działaniu zbiorowym na rzecz innych ludzi.

Kto wie, czy nie brzdzi tutaj przyjęta w praktyce przez Tiptona koncepcja religijności. W jego ujęciu charakter religijny mają na równi zbory zielonoświątkowe jak i wielowyznaniowe rzesze klientów Erharda. Trudno mu zastosować to pojęcie do ruchu odrodzenia współżycia sąsiedzkiego zajętego konkretnymi inicjatywami społecznymi, ale łatwo mu powiedzieć, że poprzez ruchy religijne dokonuje się odrodzenie byłych kontestatorów. Z jednej strony rozciąga się pojęcie religijności tak, że w naszych warunkach można by je odnieść do ruchu „Monar” kierowanego przez p. Marka Kotańskiego, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] Od strony formalnej znajdziemy oczywiście u Tiptona określenie „alternatywnych ruchów religijnych” jako tych, które formułują „względnie szczegółowy obraz rzeczywistości, (...) analitycznie spójny wewnętrznie” i które wyróżniają się tym, „jak doskonale zamknięty jest ich obraz rzeczywistości, jak silnie opierają się one na doświadczeniu rytualnym i — z kolei — jak silnie wspierają jednolitą i wprost wyrażoną etykę” (s. 233). Nie są to jednak na tyle precyzyjne kryteria, żeby usprawiedliwiały jednostronność, którą w tym miejscu Tiptonowi zarzucam. A przecież mogłoby się okazać, że po usunięciu tej jednostronności elegancja socjologii Tiptona, który potrafi każdy z trzech przypadków przyporządkować jednej z trzech klas amerykańskiego schematu gradacji społecznej (ale co z klasą wyższą i z klasą niższą, skoro mowa tylko o trzech klasach średnich?) przestałaby działać. Może właśnie te prospołecznie zorientowane ruchy i postawy przełomu lat 1970-tych i 80-tych grupują bardziej różnorodne społeczeństwo elementy niż zorientowane przede wszystkim na siebie same ruchy „alternatywnej religii”, które są przedmiotem jego zainteresowania? Któż bowiem potrafi być tylko konsumentem, jak mu każą polityk, kupiec i kontrkulturowy socjolog?

Jacek Kurczewski

BIOGRAFIA OSTATECZNA

André Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805—1859*. Paris 1984, Hachette.

Pomnikowe wydanie *Dzieł wszystkich Tocqueville'a*, którego ostatnie już tomy ukazują się teraz we Francji, opatrzone podtytułem *édition définitive* (wydanie ostateczne). Słowa te oznaczają, że ambicją wydawców jest dostarczyć publiczności wszystko, co wyszło spod pióra autora *Demokracji w Ameryce* i zachowało się w stanie umożliwiającym publikację, a także — że nie wierzą oni, by ktokolwiek mógł po nich wniesć tu jeszcze coś nowego.

Gdyby istniały „biografie ostateczne”, to na takie określenie zasługiwałyby z pewnością książka André Jardina (nawiasem — sekretarza naukowego Komisji publikującej wspomniane *Dzieła*). Oczywiście — o Tocqueville'u, zarówno o jego dziele jak o jego osobie, wielu jeszcze będzie pisało, ale wątpliwe, by ktoś zdołał prześcignąć Jardina znajomością kolei jego życia i metodycznością w ich ukazaniu. Nawet nie próbujemy streszczać tego, co niestrudzony biograf zdołał pomieścić na 500 stronach dużego formatu, towarzysząc swemu bohaterowi od kolebki po grób.

Ścisłe biograficzna metoda, zastosowana przez Jardina oraz jego z fascynacji płynąca drobiazgowość, to i zaleta i wada książki. Dla czytelnika znającego Tocqueville'a słabo lub wcale, będzie to raczej wada. Naprawdę ciekawe są przecież nie losy Tocqueville'a, lecz jego dzieło, wyjątkowy przykład przenikliwości i dalekowzroczności, w zastosowaniu do tak nieobliczalnej materii jak mechanizmy rządzące życiem wielkich zbiorowisk ludzkich. Kto tego dzieła nie zna, tego nie porwie dość monotony w końcu żywot deputowanego z Valognes, który najlepsze co miał w sobie, dał siedząc samotnie nad kartką papieru.

Czytelnik znający Tocqueville'a i zainteresowany myślą pierwszego teoretyka nowoczesnej demokracji, przeczyta książkę Jardina z wielką uwagą. Dowie się z niej dużo o wpływie środowiska, sytuacji historycznej, osobistego doświadczenia na kształtowanie się poglądów autora *Dawnego ustroju i rewolucji*. Przyjrzy się jego metodzie pracy, w której ciekawość i instynkt reportera tak szczęśliwie skrzyżowały się z dociekliwością i powagą tropią-

cego prawdę uczonego. Pozna jego sylwetkę psychologiczną, bardzo skomplikowaną, niebanalną i przekona się, że dzieło na pozór beznamienne, mózgowe, zrodzone z zimnej i sceptycznej analizy, jest w rzeczywistości owocem umysłu pełnego rozterek, natury namiętnej, bardzo wobec siebie i innych wymagającej, pobudzanej do działania głównie wyostrzonym poczuciem obowiązku społecznego, nigdy do końca pewnej swego miejsca, rozdartej między wyrozumowany, narzucony sobie obowiązek solidarności ludzkiej, a wrodzoną, arystokratyczną czy artystyczną niechęć do wszystkiego co trywialne i codzienne. Wreszcie, czytając o perypetiach niezbyt udanej kariery politycznej Tocqueville'a (przedstawionych, przyznać trzeba, już doprawdy zbyt drobiazgowo), zaduma się nad tym, jak odmienne cechy umysłu i charakteru są potrzebne, by — z jednej strony — rozumieć swoje czasy i społeczeństwo, w którym się żyje, dostrzegać otwierające się przed nim możliwości i zagrażające mu niebezpieczeństwa, a z drugiej — praktycznie, poprzez bieżącą działalność polityczną wpływać na jego losy zgodnie ze swymi pragnieniami. Książka Jardina ukazuje bowiem we współczującym obserwatorze zwycięskich mas bardzo samotną jednostkę, a za dziełem będącym świadectwem potęgi myśli ludzkiej — dramat człowieczej bezsilności.

W.D.

WIĘCEJ PRAWDY O BRECHCIE

Martin Esslin, *Brecht. A Choice of Evils*. London 1980, Eyre Methuen (third, revised edition), s. 315.

Książka Martina Esslina, znanego angielskiego eseisty i historyka literatury dramatycznej, ukazała się po raz pierwszy w Anglii w 1959 roku. Była wówczas pierwszą wiarygodną relacją o życiu i twórczości Brechta jako całości oraz próbą uporządkowania zasadniczych dezinformacji i nieporozumień, w które obfituje zarówno legenda brechtowska jak i publikacje o nim po dziś dzień. *A Choice of Evils* — bo taki jest tytuł tej monografii — przedstawia działalność oraz postać Brechta z należąca jego słabościom dozą ironii, ale przede wszystkim dokonuje rzetelnej analizy sprzeczności, wśród których poruszał się przez całe życie ten niezwykle i bardzo wybitny poeta. Esslin potrafi z dużym krytycyzmem odróżnić ważniejsze (nieraz mniej znane) oraz błahie (często przeceńniane) epizody zawilej i mętnej biografii Brechta i zarazem dostrzegać cały złożony i poważny dylemat tej twórczości, sąsiadujący z najbardziej jadowitymi sprzecznościami epoki i pozwalający

jący zrozumieć pułapki niejednego zaangażowanego żywota pierwszej połowy dwudziestego wieku. Sam tytuł książki sugeruje, że Brecht był człowiekiem skazanym na wybieranie spomiędzy szans, które były równie złe, czy też wartości, które okazywały się równie pozorne.

W 1980 roku wyszło ostatnie z trzech kolejnych wydań tej monografii, poprawione i uzupełnione przez autora. W międzyczasie rozrosła się bowiem literatura brechtowska, pojawiły inne biografie, nastąpił nowy rozdział w historii recepcji Brechta na Wschodzie i Zachodzie oraz opublikowane zostały nowe świadectwa, w tym ujawniane wciąż opieszale dokumenty ostatniego, wschodnioberlińskiego okresu życia poety. Esslin pisze we wstępie do nowego wydania, że wszystko to zdaje mu się raczej potwierdzać tezy jego dwadzieścia lat liczącej książki, bo skrajna tendencyjność nowszych prac o Brechcie, pochodzących przede wszystkim z kręgów zachodnioniemieckiej, francuskiej i angielskiej lewicy marksistowskiej, praktycznie uniemożliwia branie ich pod uwagę jako źródeł miarodajnych. Przytacza między innymi krytykę, z jaką spotkały się poprzednie wydania jego książki, oskarżającą go o przedstawienie „odrażającego obrazu” Brechta jako twórcy uwikłanego „w beznadziejne sprzeczności”. Dezinterpretacje i przemilczenia obecne w zachodnioniemieckich publikacjach o Brechcie pochodzących z ostatniego dziesięciolecia opisał zresztą Esslin osobno w „Encounterze”. Twierdził tam, że mamy do czynienia ze swoistym spiskiem w sprawie nieujawnienia prawdy o Brechcie: Helena Weigel za swego życia nie godziła się na publikację dokumentów biograficznych, zaś zachodni wyznawcy Brechta dołożyli starań, by dokumenty istniejące lub fakty powszechnie znane przedstawić we właściwym świetle, czy też, mówiąc precyzyjnie, we właściwy sposób zawoalowane. Dotyczy to na przykład ogólnie znanych składników skandalizującej legendy Brechta, takich jak emigracja do Ameryki, spreczna z ideologicznym wyborem poety, który powinien był go kierować, jak kilku jego przyjaciół, w stronę odwrotną, jak próby kariery w Hollywood, jak zamieszkanie w Berlinie dopiero z chwilą uzyskania austriackiego paszportu, czy też posiadanie słynnego szwajcarskiego konta bankowego, na które przekazał nawet swoją nagrodę stalinowską

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Esslin celuje w złożonym i wielostronnym widzeniu faktów, ale zdarza mu się również dostarczać kluczy nader prostych. Brecht —

twierdzi Esslin — wyznawał skalę wartości wynikłą z jego chłopskiego pochodzenia i antyromantycznego buntu wyraźnie zarysowanego od początku życia, a u jej szczytu znajdowały się: przetrwanie i sukces. Obce mu były wartości skali rycersko-szlacheckiej, takie jak cnota i honor. Burżuazji nienawidził, bo powołując się na tę drugą skalę, wyznawała w gruncie rzeczy pierwszą. Wojna światowa, którą przeżył jako młody człowiek, na zawsze pozostawiła na nim skazę nihilizmu — należał przecież do *lost generation* poetów i pisarzy debiutujących bezpośrednio po I wojnie i cechy światopoglądu tego „straconego pokolenia” stara się Esslin dostrzec w całej twórczości Brechta, poprzez kolejne fazy twórczości dramaturgicznej i całą działalność poetycką. Taka interpretacja twórczości Brechta ustawia oczywiście Esslina w konflikcie wobec całej marksistowskiej tradycji rozumienia tego pisarza. Dla Esslina, podobnie jak dla Hannah Arendt (esej o Brechtie w *Men in Dark Times*), nihilistyczna treść postawy „straconego pokolenia” jest najważniejszym i przesadzającym faktem kulturowym i moralnym tej biografii. Potem były tylko próby wydostania się ze sprzeczności pierwotnej postawy, próby szukania antidotum, nowej wiary, nowego optymizmu, wraz z całą podatnością na złudzenia, paradoksalnie charakterystyczną dla ludzi złudzeń pozbawionych, lecz niezdolnych przyjąć do wiadomości wszystkich konsekwencji własnego stanowiska.

Lecz zasadniczy problem Brechta upatruje Esslin w konflikcie pomiędzy jego krańcowym, nawet agresywnym racjonalizmem, a nieświadomym instynktem poetyckim, który dyktował mu najlepsze strofy i najznakomitsze sceny dramatów. Brecht — książka Esslina obfituje w tej mierze w przykłady — uparcie odmawiał przyjęcia do wiadomości, że w jego twórczości znajduje się cokolwiek więcej niż racjonalnie wykoncypowane treści. Jednocześnie stale miał do czynienia z dowodami na to, że oddziaływanie jego utworów dokonuje się w zupełnie innych, odległych od jego zamierzeń rejonach poetyckiej wieloznaczności. W ten sposób wymykały mu się własne postaci dramatyczne: Matka Courage żyła na scenach zupełnie innym życiem niż chciał tego Brecht, i nawet wtedy, kiedy sam pilnował realizacji przedstawienia, okazywała się w rezultacie bynajmniej nie być pouczającym przykładem losu wojennej hieny, lecz biedną kobietą, wyciskającą łzy z oczu każdej publiczności. Esslin dowodzi, że Brecht był absolutnie niezdolny do pojęcia tego mechanizmu.

Zważywszy na pojawienie się nowych dokumentów oraz stopniowe wygasanie ideologicznych namiętności nawarstwionych wokół Brechta, można mieć nadzieję, że nadchodzące lata przyniosą

kres owej znowie Wschodu i Zachodu w sprawie rzeczywistego znaczenia twórczości jednego z najciekawszych poetów dwudziestego wieku.

M.D.

CZESKIE MYŚLENIE POLITYCZNE

Roman Szporluk, *The Political Thought of Thomas G. Masaryk*, New York 1981, Boulder distributed by Columbia University Press, s. 244.

Jest to już osiemdziesiąta piąta pozycja serii zatytułowanej *Monografie wschodnioeuropejskie*, poświęconej historii i kulturze Europy Wschodniej. Tym razem jest to książka o myśli politycznej Tomasza Masaryka, postaci mało u nas znanej, choć wydaje się, że — szczególnie z polskiej perspektywy — bardzo interesującej. Pierwszy prezydent niepodległej Czechosłowacji, jej główny twórca i twórca szkoły demokratycznej naszych południowych sąsiadów jest postacią interesującą głównie dlatego, że jest reprezentantem myślenia politycznego jakże odmiennego od polskich wzorów, myślenia, które zaważyło nad kształtem Republiki Czechosłowackiej w okresie międzywojennym i nad jej późniejszymi losami. Zestawienie stylów myślenia polskiego i czeskiego pozwala zrozumieć nie tylko istotę wielu konfliktów, uprzedzeń i nieporozumień, jakie często miały miejsce w naszych politycznych kontaktach z Czechami i Słowakami, ale także odmienny typ wyborów politycznych, który decydował o istnieniu i rozwoju jednego z małych narodów Europy Środkowej, pozostającego w podobnych przecież do polskich uzależnieniach natury geopolitycznej, choć posiadającego zupełnie odmienną tradycję.

Książka Romana Szporluka nie należy do bestsellerów, nie wzbudza sensacji i nie jest rozchwytywana jak gorące bułeczki. Jest pracą, jakich wiele powstaje w amerykańskich uniwersytetach, zwraca jednak na siebie uwagę z trzech przynajmniej powodów.

Po pierwsze, w bogatej i różnorodnej bibliografii prac poświęconych Tomaszowi Masarykowi książka Szporluka jest jedną z nielicznych prac koncentrujących się na myśli politycznej „ojca Czechów”, a nie na jego bogatej biografii czy na którymś z licznych problemów, jakimi zajmował się w ciągu swego długiego życia.

Po drugie, jej oryginalność polega na tym głównie, że owo myślenie polityczne przedstawione jest na tle ówczesnych wydarzeń i konkretnych działań politycznych bohatera książki. Jest to szcze-

gólnie ważne w przypadku Masaryka, który był przecież nie tylko myślicielem, ale także czynnym politykiem. W ten sposób rysuje Szporluk związek między myśleniem a działaniem politycznym. Pokazuje wyraźnie, że nie są one wzajemnie zamienialne, że myśl i czyn to w polityce nie jedno i to samo. Ale pokazuje równocześnie, jak silny jest ten związek u Masaryka i na czym polega przekładanie idei politycznych na język codziennej polityki.

I po trzecie — praca Szporluka oparta jest na bardzo bogatym materiale bibliograficznym. Dla tych, którzy zaciekawieni sylwetką Tomasza Masaryka chcieliby sięgnąć po literaturę z nim związaną, książka ta przynosi niemal wszystkie informacje na temat poszukiwanych lektur.

D.K.

SOCJALISTA ORWELL

Bernard Crick, *George Orwell. A Life*. London 1982, Penguin Books, s. 656.

Książka Bernarda Cricka jest obszerna i dobrze napisana. Życie Orwella nie było szczególnie interesujące, więc od jego biografa wymaga się więcej niż zazwyczaj. Życie Orwella było jednak bardzo ważne, życie umysłu i emocji — i w tym zakresie biografia Cricka pozostawia wiele do życzenia. Przynajmniej zatem autorowi zasługi w zakresie zebrania materiału biograficznego, zbadania nieco ciemnych stosunków rodzinnych Orwella, jego osobliwych zachowań w życiu praktycznym, wreszcie ostatniego ponurego okresu beznadziejnej choroby i jakby braku u Orwella woli walki z gruźlicą. Crick dokonał sumiennej pracy i tyle jego dokonań. Crick jest jednak czynnym socjalistą i koniecznie chciał rewindykować Orwella dla brytyjskiego socjalizmu. Co zresztą nie byłoby takie trudne, Orwell — jak wiadomo — był do końca życia czymś w rodzaju socjalisty, wszelako dość prymitywne zabiegi Cricka wskazują na rzeczywiste problemy.

Crick pozwala sobie na rzeczy niedopuszczalne, a mianowicie wypowiada się na temat tego, co by myślał jego bohater, gdyby żył w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W publicystyce politycznej zabiegi tego rodzaju stanowią chleb codzienny, ale nie w biografii rzekomo akademickiej (Crick jest profesorem dla zaocznych studentów w jednym z londyńskich college'ów). I tak na przykład Crick pozwala sobie na opinie typu: jak by Orwell myślał (naturalnie źle) o miesięczniku „Encounter”, który zaczął się ukazywać w dobre kilka lat po jego śmierci. Ale sprawa jest po-

ważniejsza. Orwell był uznawany za swego przez antykomunistów z prawicy i przez socjalistów z lewicowej „Tribune”, do której przez lata pisywał, przez liberałów i przez angielskich nacjonalistów, przez ruchy pokojowe i przez wrogów ruchów pokojowych. Zapewne nie ma na to rady, ale w roku 1984, kiedy już wiadomo, że przepowiednia (jeżeli w ogóle można poważnie mówić o przepowiedni, bo przecież rok 1984 wziął Orwell ze zwykłego przedstawienia cyfr roku 1948, w którym pisał swoją sławną powieść) nie sprawdziła się i kiedy olbrzymia większość czysto politycznych wypowiedzi Orwella, albo — jak te socjalistyczne — przeszła do muzeum sympatycznej utopii, albo — jak te antytotalitarne — stała się oczywistością wprost niekwestionowaną, warto byłoby odnaleźć wybitnego Orwella-eseistę niekoniecznie politycznego. Eseistę, który jak kilku równie wybitnych Brytyjczyków walczy o język, o wolność, o prawdę — a nie walczy przeciwko. Eseistę, dla którego najważniejsza była Anglia, jej krajobraz, jej język, literatura i ludzie. Wystan Hugh Auden powtarzał często, że jedynym zadaniem pisarza jako obywatela jest walka o język, bowiem skorumpowany język powoduje korupcję polityki. W tym właśnie, i głównie w tym sensie George Orwell był wybitnym pisarzem politycznym.

Socjalizm Orwella, wbrew poglądom Cricka, był socjalizmem chestertonowskim, bardzo dalekim od ideowego doktrynerstwa, lekko zabarwionym anarchizmem, a na pewno zabarwionym niechęcią do rozszerzającej się biurokracji państwowej. Była to raczej nadzieja na pełnię wolności indywidualnej i na przyzwoite warunki życia wszystkich ludzi. Więc właśnie w roku 1984 warto zaapelować: czytajmy Orwella, ale pamiętajmy przede wszystkim o znakomitym Orwellu eseiście i nie czynmy zeń podpory naszych najrozmaitszych wyborów ideowych.

M.K.

PRZEMYSŁAW FENRYCH

ZŁO DOBREM ZWYCIĘŻAJ — PROGRAM DLA SIEBIE

(ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ „ZNAKU”)

Nasze przetrwanie jako wspólnoty narodowej będzie być może zależało od samotnej postawy jednostek, heroizmu przez nikogo nie widzianego i nie docenianego. Czas jest na rzeczy wielkie, ale dokonujące się w ukryciu, w człowieku. Bo „przemija postać świata” — doświadczamy tego na co dzień — i w tej sytuacji ratować trzeba to, co najcenniejsze: człowieka. Słowa te brzmią górnołotnie i pompatycznie — i to niedobrze, bo chodzi o sprawy dokonujące się w ciszy, choć nieraz pod naciskiem bardzo hałaśliwym.

Takie refleksje przychodzą do głowy nad lekturą i wspomnieniami z drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Mówił do tłumów, budził radość i nadzieję — ale warunki stawiał dla spełnienia tej nadziei twarde i nie na tłumną realizację. Czas i rodzaj zagrożeń wymaga własnych poszukiwań i własnej, bardzo dotkliwie nieraz samotnej drogi. Trzeba być na nią gotowym.

Ale samotne budowanie musi tworzyć wspólnotę, aby było prawdziwe i skuteczne. Będzie, jeśli własny, osobisty program działania będzie wypływał ze wspólnych źródeł. Naród tak bardzo prześląknięty chrześcijaństwem może sięgać do źródeł najczystszych.

Wszystkie te myśli — spisane w związku z ankietą „Znak” — nie są propozycją. Są próbą podzielenia się poszukiwaniem programu — własnego, osobistego, ale harmonizującego z poszukiwaniami bliźnich. Ten własny program układa mi się w słowa wzajemnie ze sobą związane.

Pierwsze słowo: modlitwa, więź z Bogiem. To widać wyraźnie: wszelkie działanie, cały cel i sens swego wysiłku Papież zakorzenił w Bogu. Widać wyraźnie, że jeśli jest nadzieja przed światem, przed człowiekiem, to tylko w Panu należy jej szukać. I to nie jest wyłącznie eschatologia — to świadectwo na dzisiaj. Refleksja ta ma swoją wagę: przywykliśmy traktować modlitwę jako coś zupełnie odrębnego od spraw życia codziennego we wszy-

stkich wymiarach. A stwierdzenie że „pozostała już tylko modlitwa” ma w podtekście domysł, że nie zostało już nic.

Drugie słowo: Ojczyzna wyrażone jest w milczeniu tym pocałunkiem na lotnisku, który jest pocałunkiem na rękach matki „która wiele przecierpiała i wciąż na nowo cierpi. Dlatego też ma prawo do miłości szczególnej” (*Okęcie*).

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt. 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Dlatego tak ważna jest zgoda na słowo trzecie: cierpienie. „Nie pragniemy takiej Polski, która by nic nie kosztowała”. (*Jasna Góra* 18 VI). „Nie daj się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rdz 12,21; *Niepokalanów* 18 VI). Refleksja idzie może w dziwnym kierunku: trzeba podjąć wielką pracę, by z jednej strony nie nazywać klęski zwycięstwem, ale z drugiej umieć klęskę „zewnątrzną”, spowodowaną czyjąś przemocą, przemienić w zwycięstwo moralne, duchowe, włączone w Odkupieńczy Krzyż. Dotyczy to spraw wielkich — rzadkich, bo bardzo rzadko staję w sytuacjach „granicznych” — i drobnych, codziennych. Każda sytuacja cierpienia — małego lub wielkiego bólu — może z człowieka wydobyc podłość lub męstwo i wielkoduszność. A być gotowym to nie tylko o tym wiedzieć; zgadzać się to nie tylko powiedzieć słowo — wiedzą to ciężko chorzy, osamotnieni, uwięzieni. Ale Ojciec Święty — zwłaszcza w *Niepokalanowie*, gdy zestawia postacie św. Stanisława i św. Maksymiliana — podjęcie cierpienia traktuje jako jedyną szansę przezwyciężenia zła dzisiaj. Ja doświadczyłem dotąd jednego: że skutkiem modlitwy o uwolnienie od cierpienia jest zrozumienie jego sensu.

Słowo czwarte: p r a w d a. Mówić prawdę nie znaczy jątrzyć — choć wiem, że można dotkliwie chłostać prawdą, zrywać więc zamiast ją w prawdzie budować. Doświadczenie ważne, choć ubrane w słowo — ogólnik brzmi jałowo: słowo prawdziwe bez gotowości ofiary, cierpienia jest puste, bez miłości bezskuteczne. Prawda jest podstawowym warunkiem dialogu — z każdym i zawsze. Papież, Kościół wzywają do dialogu — ale jeśli druga strona go nie chce? Sytuacja przecież najczęstsza! Postawa dialogu jest wówczas postawą otwartości (rozsądnej) i oczekiwania, budowania własnej świadomości, tej wewnętrznej prawdziwości, dojrzałości, by otwarcie się drugiej strony nie zastało mnie pustym. Jest w tej postawie także obrona przed wciągnięciem w dialog fałszywy, nie prowadzący do dobra, tłumiący prawdę, zniewalający od wewnątrz, narzucony oszustwem, przyjmowany oportunistycznie. Jest

w niej wreszcie trudna postawa szacunku wobec człowieka na dialog zamkniętego, może fałszującego, postawa odróżniająca człowieka od struktur i sytuacji, w których tkwi. To jest postawa — zadanie, bo wiele trzeba wysiłku, by ją zbudować w sobie, a po konkretnym spotkaniu i tak człowiek jest z siebie niezadowolony. Ale to jest niezbędne: „od tego przede wszystkim — zależy przyszłość Ojczyzny (...) Trzeba centymetr po centymetrze i dzień po dniu budować zaufanie — i odbudowywać zaufanie — i pogłębiać zaufanie!” (Wrocław). Początek — starać się być człowiekiem prawdziwym. Na co dzień.

Piąte słowo: wolność. Papież stawia sprawę bardzo twardo, wyrażnie i jednocześnie paradoksalnie: prawdziwą wolność można osiągnąć jedynie przez oddanie siebie w niewolę tym wartościom, które nie zniewolą, przeciwnie, obronią przed własną tendencją do swawoli, czyli niewoli namiętnościom. I podaje przykład: Prymas Tysiąclecia — niewolnik Maryi. Bo „wolność — przypomniawszy słowa Leopolda Staffa — nie jest ulgą, lecz trudem wielkości”.

Wolność Narodu jako zadanie człowieka wolnego wewnętrznie jest budowaniem jego suwerenności duchowej, jego tożsamości w ciągu pokoleń. Mamy nie tylko zachować dawny dorobek, ale go rozwinąć. Wolność — to także integracja społeczna, to budowanie tej najtrudniejszej solidarności. Nie przez wyszukiwanie wrogów — przez świadectwo prawdziwym wartościom. Także wobec nieprzyjaciół. Teoria? — nie, droga najtrudniejsza, ale nie widzę innej skutecznej. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Wreszcie prawda na dziś niezwykle ważna: chyba nigdy dotąd Naród nie był tak zniewolony niszczącymi od wewnątrz zjawiskami patologicznymi. Wśród nich zabijanie nienarodzonych, pijactwo i narkomania zniewalają chyba najbardziej. Przypominają się słowa Nołwida: „Znicestwić żadnego narodu nikt nie zdoła bez współdziałania obywateli tegoż narodu, i to nie bez współdziałania przypadkowego, częściowego, nominalnego, ale bez współdziałania starannego”. (*Pisma wszystkie*, W-wa 1973 t. 7 s. 35). A przeciwdziałanie — uwalnianie — nie dokona się w wielkich akcjach — tak naprawdę dokona się tylko przez spotkania bardzo bliskie, człowieka z człowiekiem. Akcje mogą otworzyć oczy tym, którzy powinni otworzyć serce, nie przeklinać, nie obojętnieć. To do mnie. I dlatego następne słowo tak mocno wiąże się ze słowem wolność.

Słowo szóste: miłość. Ojciec Święty gdy mówi o miłości używa dwóch wyrazów: „czuвам” i „przebaczam”. I chyba jesz-

cze trzeciego: „jestem sprawiedliwy”. Czuwam, czyli staram się być człowiekiem nie zagłuszonego i nie zniekształconego sumienia, przeciwstawiam się demoralizacji i wadom społecznym, dostrzegam drugiego — to ta „podstawowa międzyludzka solidarność” — czuję się odpowiedzialny za polskie dziedzictwo. „Przebaczam” jest słowem chyba najtrudniejszym, ale „bez przebaczenia nie potrafimy wyrwać się z pęt nienawiści. Nienawiść bowiem jest siłą niszczącą, a my nie możemy ani niszczyć, ani dać się zniszczyć” (*Apel Jasnogórski* 19 VI). O tym nawet mówić trudno... Ale niechęć do przebaczenia często pochodzi z niechęci sprawiedliwej oceny — zwłaszcza siebie. Dlatego tak ważne jest słowo „jestem sprawiedliwy”.

I słowo siódme: *nadzieja, zwycięstwo*. Nie sztuczne, że „jakoś tam będzie”. Chodzi o nadzieję na zwycięstwo najgłębsze, o zwycięstwo nad własnym poczuciem beznadziejności i bezradności. O zwycięstwo, które nie kopie przepaści między ludźmi i nie jest tylko zmianą ludzi czyniących nieprawość.

Ojciec Święty wyraźnie daje do zrozumienia: My, chrześcijanie, nie możemy nadziei oczekiwać. Jesteśmy jej dziedzicami — musimy (muszę) ją dawać, bo ona w nas jest. Musimy być przeciw zgorzknieniu i zobojętnieniu — choć także przeciw hurraoptymizmowi. Nasze pojęcie zwycięstwa może być połączone z pojęciem sensu cierpienia, a nawet branej po ludzku osobistej klęski. Być i na to gotowym — to chyba program na całe życie.

To, co ośmieliłem się powyżej napisać to bardzo osobiste odczytanie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, takie kazanie do samego siebie. Jeżeli o tym piszę, to wynika to z przekonania o własnej słabości wobec wszystkich tych spraw. Papież mówi — musicie być mocni mocą wiary, nadziei, miłości. Ta moc realizuje się i zbiera najczęściej w szarej codzienności, we *wspólnocie*. Oby w tej wspólnocie można też było nabrać sił na zawsze możliwe zmaganie się ze słabością w samotności.

Przemysław Fenrych

SOMMAIRE

PHILOSOPHIE: Innocenty Bocheński OP, *Philosophie et Weltanschauung*. En analysant le rapport existant entre Weltanschauung et philosophie, l'auteur considère cette dernière comme une science subsidiaire à laquelle il attribue comme fonction l'élimination des superstitions.

Maciej Zięba OP, *Les embarras d'une Weltanschauung scientifique*. Réflexions sur le scientisme, source de l'autodestruction de la culture.

Józef Życiński, *La néo-gnose: ou une nouvelle tentative de cultiver une philosophie scientifique*. Tentative désespérée pour conférer un caractère scientifique à ce qui ne l'est pas.

Grzegorz Godlewski, *La science peut-elle être sauvée?* Question que soulève la lecture des deux livres de Stefan Amsterdamski sur l'évolution de la science où l'auteur fait le procès de celle-ci tout en lui accordant des circonstances atténuantes, vu ses conditionnements internes et externes.

Stanisław Szala, *Problèmes en marge de la science*. Quelles sont les origines d'une pseudo-science et quelles en sont les manifestations?

EDUCATION: *Qu'est-ce que l'auto-éducation?* Introduction aux problèmes de l'auto-éducation par Adam Stanowski, suivie d'amples fragments du livre de Charles Maccio, *Animation de groupes* (Lyon 1983) qui a été adapté du français par Halina Bortnowska.

ARTS: Henryk Waniek, *Entre la croix et les ténèbres*. Compte rendu de deux expositions de peinture qui se sont tenues dans deux églises de Varsovie, l'une placée sous „le signe de la croix” et l'autre sous celui de „l'Apocalypse, lumière dans les ténèbres.”

REVUE DE PRESSE: Krzysztof Śliwiński a regroupé des extraits d'articles centrés autour de deux figures, le père Popiełuszko et Mehmet Ali Agca.

RECENSIONS: Daniel Grinberg, *Deux siècles d'histoire des Etats-Unis*. Titre d'un ouvrage collectif publié sous la direction de Lawrence D. Orton, et dont la traduction polonaise vient de paraître.

Bogdan Baran, *L'Europe banale* Analyse d'un recueil d'études de Vaclav Belohradsky paru sous le titre: *Il mondo della vita: un problema politico* (Milan 1981).

Andrzej Łuczaj, *Bronisław Piłsudski et les recherches entreprises sur la culture des Aïnous*. En se basant sur deux ouvrages écrits par Alfred Majewicz (*Histoire et légendes des Aïnous*, *Le peuple*

des Aïnous, leur langue et leur tradition orale), Łuczaj évoque la silhouette de B. Piłsudski dont les travaux font encore autorité.

Jacek Kurczewski, Stevens M. Tipton: *Getting saved from the sixties. Moral meaning in conversion and cultural change*. La critique soulève le problème des diverses interprétations de l'éthique religieuse dans l'Amérique d'aujourd'hui.

Plus succinctement, les livres suivants ont été lus:

— André Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805—1859*. (Paris 1984).

— Bernard Crick, *George Orwell. A life*. (Londres 1982).

— Roman Szporluk, *The political thought of Thomas G. Masaryk*. (New York 1981).

— Martin Esslin, *Brecht. A choice of evils*. (Londres 1980).

MEDITATION: réflexions de Przemysław Fenrych qui répond à l'enquête de „Znak” sur la parole du Pape et sa résonance en chaque homme.

KSIĄŻKI NADESŁANE:

„W DRODZE”. WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW

Jan Paweł II: *Musicie od siebie wymagać* [Przemówienia i homilie wygłoszone podczas obu pielgrzymek do Ojczyzny. Przedmowa Jan Andrzej Kłoczowski OP]. Poznań 1984, s. 400. Nakł. 50 tys. Cena 250 zł.

Anna Kamieńska: *Dwie ciemności. Wybór poezji*. Poznań 1984, s. 244. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Nauka-religia-dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6—9 września 1982. Pod redakcją Jerzego Janika i Piotra Lenartowicza SJ. Kraków 1984, s. 142. Nakł. 1500 egz.

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

Summariusm. Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego KUL. R. 9 (29) 1980. Lublin 1984, s. 280. Nakł. 800 egz. Cena 300 zł.

REDAKCJA WYDAWNICTWA KUL

Mieczysław Albert Krąpiec OP: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Wydanie III. Lublin 1984, s. 552. Nakł. 5 tys. Cena 400 zł.

- Konrad Górski: *Rozważania teoretyczne. Literatura — muzyka — teatr.* Lublin 1984, s. 300. Nakł. 1 tys. Cena 350 zł.
- Stanisław C. Napiórkowski OFMConv.: *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej.* Lublin 1984, s. 100. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł.
- W kręgu *Dobrej Nowiny.* Pod redakcją ks. Jana Szłagi. Lublin 1984, s. 264. Nakł. 2,5 tys. Cena 250 zł. Z prac Wydziału Teologicznego KUL.
- U boku Syna. *Studia z mariologii biblijnej.* Red. ks. Jan Szłaga. *Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra Feliksa Gryglewicz z okazji 50-lecia jego kapłaństwa.* Lublin 1984, s. 194. Nakł. 1500 egz. Cena 300 zł.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny tom I A—M.* Warszawa 1984, s. 704. Nakł. 100 tys. Cena 1500 zł.
- Florian Znaniecki: *Spółeczne role uczonych.* Wybór, wstęp, przekład tekstów angielskich i redakcja naukowa Jerzy Szacki. Warszawa 1984, s. 620. Nakł. 15 tys. Cena 360 zł. Biblioteka Socjologiczna.
- Laurence Sickman, Alexander Soper: *Sztuka i architektura w Chinach.* Przekład i opracowanie sinologiczne Mieczysław J. Künstler. Warszawa 1984, s. 528. Nakł. 20 tys. Cena 780 zł.

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Aloysius Bertrand: *Nocny Kasper. Fantazje sposobem Rembrandta i Callota.* Przełożył i wstępem opatrzył Jacek Trznadel. Warszawa 1984, s. 144. Nakł. 3 tys. Cena 100 zł. Biblioteka Poetów.
- Jurij Łotman: *Struktura tekstu artystycznego.* Przełożyła Anna Tanańska. Warszawa 1984, s. 452. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł. Biblioteka Krytyki Współczesnej.
- Maria Janion: *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne.* Warszawa 1984, s. 392. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.
- Erwin Axer: *Cwiczenia pamięci.* Warszawa 1984, s. 268. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł.
- Aleksander Rymkiewicz: *Kalendarz polskiego krajobrazu.* Wydanie I w tej edycji. Warszawa 1984, s. 208. Nakł. 5 tys. Cena 100 zł.
- Philippus Camerarius: *Prawdziwa i wierna relacja o uwięzieniu w Rzymie.* Przełożył Mikołaj Szymański. Opracował, wstępem i przypisami opatrzył Lech Szczucki. Warszawa 1984, s. 276. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł.

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „CZYTELNIK”

- Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej.* Wybrał i wstępem opatrzył Lawrence D. Orton. Przełożyli: A. Adamowicz, A. Ambros, M. Chmielewska-Szłajfer, E. Krasińska, W. Osiatyński, M. Szewcow-Szewczyk, E. Woydyło. Warszawa 1984, s. 438. Nakł. 20 320 egz. Cena 280 zł. Seria „Panorama”.
- Jerzy W. Borejsza: *Piękny wiek XIX.* Warszawa 1984, s. 536. Nakł. 30 320 egz. Cena 210 zł.

- Władysław Zajewski: *W kręgu Napoleona i rewolucji europejskich 1830—1831*. Warszawa 1984, s. 452. Nakł. 10 320 egz. Cena 260 zł.
- Jan Rzepecki: *Wspomnienia i przyczynki historyczne*. Wydanie II rozszerzone. Warszawa 1983 [1984], s. 400. Nakł. 20 320 egz. Cena 170 zł.
- Mieczysław Jastrun: *Poezje zebrane 1—2*. Wydanie I w tej edycji. Warszawa 1984, s. 604 + 340. Nakł. 10 320 egz. Cena t. 1/2 500 zł.
- Julian Strykowski: *Syriusz. Wybór opowiadań*. Wydanie I w tej edycji. Warszawa 1984, s. 364. Nakł. 30 320 egz. Cena 150 zł.
- Sokrat Janowicz: *Srebrny Jeździec*. Tłumaczyła Anna Sobecka. Warszawa 1984, s. 138. Nakł. 10 320 egz. Cena 80 zł.
- Leo Perutz: *Mistrz Sądu Ostatecznego*. Przełożył i wstępem opatrzył Marek Wydmuch. Warszawa 1984, s. 190. Nakł. 30 320 egz. Cena 120 zł.

WYDAWNICTWO LITERACKIE

- Stanisław Brzozowski: *Dzieła*. Pod redakcją Mieczysława Sroki. *Współczesna powieść i krytyka*. (Współczesna powieść polska; Współczesna krytyka literacka w Polsce; Stanisław Wyspiański; Artykuły literackie). Wstępem poprzedził Tomasz Burek. Kraków—Wrocław 1984, s. 592. Nakł. 5 tys. Cena 420 zł.
- Czesław Miłosz: *Wiersze I—II*. [Wydanie I w tej edycji]. Kraków—Wrocław 1984, s. 296 + 384. Nakł. 50 tys. Cena t. 1/2 450 zł.
- Władysław Czapliński: *Dzieje sejmu polskiego do roku 1939*. Kraków—Wrocław 1984, s. 136. Nakł. 10 tys. Cena 90 zł.
- Ben Jonson: *Każdy w swoim humorze*. Przełożył i posłowiem opatrzył Juliusz Kydryński. Kraków—Wrocław 1984, s. 136. Nakł. 5 tys. Cena 150 zł. Seria Dawnej Literatury Angielskiej.
- Allen Ginsberg: *Utwory poetyckie*. Przełożył i posłowiem opatrzył Bogdan Baran. Kraków—Wrocław 1984, s. 240. Nakł. 3 tys. Cena 320 zł. Wydanie dwujęzyczne.
- Michail Kuzmin: *Przygody Aimé Lebeufa*. Przełożył Jerzy Litwinow. Nota o autorze Zbigniew Barański. Kraków—Wrocław 1984, s. 152. Nakł. 10 tys. Cena 60 zł.
- Bułat Okudźawa: *Zamek nadziei. Wiersze i pieśni*. Tłumacze różni. Posłowiem opatrzyła Jadwiga Szymak-Reiferowa. Wybór Alla Sarachanowa. Kraków—Wrocław 1984, s. 288. Nakł. 40 tys. Cena 300 zł. Wydanie dwujęzyczne.
- Konstantin Biebl: *Nowy Ikar i inne poezje*. Wybrał, przełożył i posłowiem opatrzył Adam Włodek. Kraków—Wrocław 1984, s. 112. Nakł. 2 tys. Cena 85 zł. Seria „Humanum est”.
- Co robić po kubizmie? Studia o sztuce europejskiej pierwszej połowy XX wieku* pod redakcją Jerzego Malinowskiego. [Autorzy: Mieczysław Porębski, Andrei B. Nakov, Wojciech Suchocki, Giovannini Lista, Julia Szabó, János Brendel, Jerzy Malinowski, Janusz Zagrodzki, Radu Bogdan, Piotr Łukaszewicz, Andrzej K. Olaszewski, Tomáš Vlček, Petr Wittlich, František Smejkal, Urszula Czartoryska, Elżbieta Grabska]. Kraków—Wrocław 1984, s. 296 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 290 zł.

OSSOLINEUM

- Marek Zaleski: *Przygoda drugiej awangardy*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź, s. 312. Nakł. 5 tys. Cena 280 zł. Instytut

Badań Literackich PAN. Seria „Problemy kultury literackiej” tom II.

Jolanta Tubielewicz: *Historia Japonii*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984, s. 496. Nakł. 30 300 egz. Cena 420 zł.

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

Robert Howard Lord: *Drugi rozbiór Polski*. Przełożył Andrzej Jarczewski. Wstępem poprzedził Jerzy Łojek. Wydanie II. Warszawa 1984, s. 412. Nakł. 10 tys. Cena 680 zł.

David Stafford: *Wielka Brytania i ruch oporu w Europie (1940—1945). Zarys dziejów Kierownictwa Operacji Specjalnych (SOE) oraz wybór dokumentów*. Przełożyła Zofia Sroczyńska. Warszawa 1984, s. 304. Nakł. 10 tys. Cena 320 zł.

Stanisław Kopf: *Dni powstania. Kronika fotograficzna walczącej Warszawy*. Wydanie II rozszerzone. Warszawa 1984, s. 478. Nakł. 50 330 egz. Cena 2000 zł.

Zdzisław Umiński: *Powstańcze rozstania*. Warszawa 1984, s. 192. Nakł. 20 tys. Cena 180 zł.

OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIÓW SPOŁECZNYCH

Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne* tom III. 1980. Warszawa 1984, s. 656. Nakł. 20 tys. Cena 500 zł.

Kościół, katolicy i narodowy socjalizm. Praca zbiorowa pod redakcją Klausa Gotto i Konrada Repgena. Z niemieckiego przełożył Zygmunt Zieliński. Warszawa 1983, s. 132. Nakł. 4 tys. Cena 220 zł.

WYDAWNICTWO POZNAŃSKIE

Roman Brandstaetter: *Bardzo krótkie i nieco dłuższe opowieści*. Poznań 1984, s. 274. Nakł. 20 tys. Cena 130 zł.

WYDAWNICTWO MORSKIE

Zygmunt Krasieński: *Z sycylijskiej podróży kart kilka*. Wstępem opatrzył Marian Sliwiński. Gdańsk 1983, s. 56. Nakł. 5 tys. Cena 40 zł.

Verney Lovett Cameron: *Czarny Księżyc*. Przedmowa Mieczysław Fle-szar. Wydanie II. Gdańsk 1984, s. 216. Nakł. 100 tys. Cena 90 zł.

Grzegorz Musiał: *Czeska biżuteria*. Gdańsk 1983, s. 186. Nakł. 10 tys. Cena 80 zł.

WYDAWNICTWO POJEZIERZE

Aleksander Brückner: *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Wydanie II [w tej edycji]. Opracował i wstępem poprzedził Jan Jaskanis. Olsztyn 1984, s. 246. Nakł. 40 tys. (I rzut 20 tys.). Cena 200 zł.

ZESPÓŁ

● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

REDAKCJA

● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI** (sekretarz redakcji), **STEFAN WILKANOWICZ** (redaktor naczelny), **HENRYK WOŹNIAKOWSKI** (zastępca redaktora naczelnego)

**adres
redakcji**

● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84**

**adres
administracji**

● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72**

prenumerata

● **krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, roczna 960.—.** 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/OM Kraków 35510-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” 31-548 Kraków, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707

zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Bohaterów Stalingradu 28/26 oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13, Veritas, ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6

Drukarnia Wydawnicza im. Władysława Ludwika Anczyca, Kraków, ul. Wadowicka 8.
Nakład 15 000 + 350 + 100.
Maszynopis otrzymano w styczniu 1985 r. Druk ukończono w październiku 1985. Zam. nr 1427/85 L-3

INDEKS 38371

ISSN 0044-488 X

Cena zeszytu zł 80.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

INNOCENTY MARIA BOCHEŃSKI OP: ABC tomizmu 23, 25 ● Głos o Heideggerze 240 ● O sensie życia 328 ● „Wszystko podlega prawom logiki, poza którą jest już tylko nonsens”. Z Ojcem I. M. Bocheńskim OP rozmawia ks. Dariusz Gabler 328

JÓZEF ŻYCIŃSKI: Kosmos a sprawa ludzka („Dzieci wszechświata” Holmara von Dittfurtha) 268 ● Paradyskusje wokół parapsychologii 269 ● W poszukiwaniu pierwszej symetrii 270 ● Nie będziesz używał terminu „empiryczny” nadaremnie 279 ● Problem religii w pismach Karola Marksa i Fryderyka Engelsa 280 ● Karl R. Popper — filozof otwarcia i burzonych mitów 283 ● Impresje futurologiczne 284 ● Logika i samotność („Logika odkrycia naukowego” Karla R. Poppera) 284 ● Fizyk i transcendencja 285 ● Byt, czas i melancholia (O Heideggerze) 291 ● Między Ewangelią a „Principia mathematica” 297 ● Z waszyngtońskiego notesu I. 304, II. 311—312, III. 317, IV. 321 ● W kręgu mitów współczesnych (I) 308 ● Wychodzenie z jaskini fizyków („Jedność przyrody” Carla Friedricha von Weizsäckera) 308 ● Filozofowanie in statu nascendi (O książce ks. Kazimierza Kłósaka) 309 ● Refleksje nad kryzysem powołania 314—315 ● W kręgu mitów współczesnych (II). Mit o języku doskonałym 316 ● Kojenie niedosytu (Odpowiedź na artykuł Antoniego Zakrzewskiego „Marksiści o wolności religii”) 324 ● Między przypadkiem a celowością (Pierre Leconte de Noüy) 326 ● Francis Jacques — filozof dialogu i pełnego słowa 329 ● Filozofia nieładu czy nieład filozofii? 329 ● W kręgu mitów współczesnych (III). Mit o idealnej metodzie 331 ● Chrystus z Placu Pigalle 331 ● Philosophari necesse est... Filozoficzna sylwetka Kazimierza Kłósaka 350 ● Głos w dyskusji „Prawda i etos w życiu filozofa” 350

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

cena zł 80.—