

POSTMODERNIZM I FUNDAMENTALIZM
A PRAWDA
– OD IDEI DO PRAXIS

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński

POSTMODERNIZM I FUNDAMENTALIZM
A PRAWDA
– OD IDEI DO PRAXIS

PRACA ZBIOROWA POD REDAKCJĄ
HALINY GRZMIL-TYLUTKI I AGNIESZKI HENNEL-BRZOZOWSKIEJ



KRAKÓW 2010

Recenzent
prof. dr hab. Leszek Bednarczuk

Redaktor
Małgorzata Szul

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2010

ISBN 978-83-7676-060-5

Dystrybucja
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

Obj.: ark. wyd. 7,14; ark. druk. 9,25; nakład 300 egz.

Skład i łamanie
Anna Atanaziewicz

Druk i oprawa
Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego

SPIS TREŚCI

Przedmowa.....	7
----------------	---

CZĘŚĆ I W SFERZE IDEI

Halina Grzmil-Tylutki, <i>Wstęp do części pierwszej: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze idei</i>	11
Zdzisław J. Kijas OFMConv, <i>Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy</i>	15
Teresa Grabińska, <i>Fundamentalizm i postmodernizm a uniwersalizm</i>	25
Beata Szymańska, <i>Postmodernizm i religijny nomadyzm</i>	51
Antoni Szwed, <i>Prawda w obliczu dwóch skrajności: fundamentalizmu i postmodernizmu</i>	65
Jan Prokop, <i>Nauki o człowieku – pytania i niepokoje</i>	75
Zbigniew Mirek, <i>Myślenie według życia</i>	83

CZĘŚĆ II W SFERZE PRAXIS

Agnieszka Hennel-Brzozowska, <i>Wstęp do części drugiej: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze praxis</i>	99
Piotr Oleś, <i>Fundamentalizm i postmodernizm w psychologicznym świecie rozumu i wiary</i>	105

Zbigniew Cichoń, <i>Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy w dziedzinie prawa</i>	113
Ks. Andrzej Augustyński CM, <i>Wychowanie jako sztuka – w świecie idei niewiary w człowieka</i>	119
Aleksander Surdej, <i>Fundamentalizm we współczesnej myśli ekonomicznej</i>	129
Witold Starnawski, <i>Praktyczny i wychowawczy aspekt prawdy. Efektywność klasycznej definicji wobec dyskusji z postmodernizmem</i>	137

PRZEDMOWA

Niniejsza monografia powstała z inspiracji dyskusją panelową, w której wzięli udział wybitni przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych debatujący na temat fundamentalizmu i ponowoczesności oraz ich stosunku do prawdy. Dyskusję tę zorganizowało Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio” w ramach konferencji naukowej w dniu 1 czerwca 2009 roku w Auli PAU, w Krakowie.

Ideę konferencji stanowiły pytania:

- Czy postawy życiowe współczesnego człowieka dadzą się zamknąć w przestrzeni rozpiętej między fundamentalizmem a postmodernizmem?
- Czy fundamentalista i postmodernista poszukują prawdy, czy raczej od niej uciekają?
- Jak zachowuje się człowiek na wolnym targu idei?
- Co myślą na temat relacji „fundamentalizm – postmodernizm – prawda” przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, podstawowych i stosowanych, i jak reagują wzajemnie na swoje stanowiska?

Ponieważ dyskusja cieszyła się szerokim zainteresowaniem licznie zgromadzonej publiczności, poprosiliśmy panelistów o szersze omówienie tematu w formie artykułów, które składają się na niniejszy tom.

W pierwszej części, „W sferze idei”, znajdujemy referaty teologa, filozofów, przyrodnika oraz historyka idei i literatury; druga, „W sferze praxis”, reprezentowana jest przez ekonomistę i socjologa, psychologa, filozofa wychowania, prawnika i polityka oraz teologa-wychowawcę. Każdą część poprzedza osobny wstęp.

Mamy nadzieję, że monografia pt. „Postmodernizm i fundamentalizm a prawda. Od idei do praxis” zyska podobne jak dyskusja zainteresowanie czytelników.

Halina Grzmil-Tylutki i Agnieszka Hennel-Brzozowska

CZEŚĆ I
W SFERZE IDEI

HALINA GRZMIL-TYLUTKI

WSTĘP DO CZĘŚCI PIERWSZEJ: POSTMODERNIZM I FUNDAMENTALIZM A PRAWDA – W SFERZE IDEI

Żyjąc w czasach przełomów, cięć epistemologicznych, nie możemy nie stawiać pytań o imponderabilia, o podstawy naszej egzystencji, o prawdę, o sens i cel życia, o stosunek do tradycji, o tożsamość, o transcendencję. Nie możemy poprzestać jedynie na dostrzeganiu pęknięć, nieciągłości w świecie, w historii – jak tego chciał Michel Foucault. Jesteśmy istotami myślącymi, obdarzonymi wolną wolą, noszącymi w sercu pragnienie prawdy, dobra, piękna. W większym stopniu niż innych, dotyczy to ludzi nauki i sztuki. W wypowiedzi z dnia 15 listopada 2007 roku, skierowanej do włoskiego chrześcijańskiego stowarzyszenia naukowego (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), Papież Benedykt XVI przypomniał starą, ale wciąż aktualną charyzmę uniwersytetu – miejsca będącego świadectwem „możliwej przyjaźni” pomiędzy rozumem i wiarą. Ludzie nauki powinni być przykładem starań o jednoczesne dojrzewanie w wierze i doskonalenie w swojej dyscyplinie naukowej. Poszukiwanie prawdy nie przeciwstawia wiary nauce, ani nauki wierze. Przeciwnie, badania naukowe mogą się przyczynić do autentycznego wzrostu w wymiarze ludzkim, naukowym i duchowym.

Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio” powstało z inspiracji myślą zawartą w Encyklice Jana Pawła II „Fides et Ratio”, w której czytamy: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”. Tymczasem świat współczesny nie poma-

ga nam w poszukiwaniu prawdy. Szeroki ruch intelektualny zwany ponowoczesnością przewartościował zasady obowiązujące dotąd w kulturze. Stanowiąc reakcję na modernistyczną opowieść o krytycznym rozumie, o wolności, postępie, o *telos*, proponuje wielość narracji, synkretyzm form, stylów, dyskursów. W miejsce upraszczających rzeczywistość metodologii, promuje kolaż, mozaikę różnych orientacji, tendencji, czasem wewnętrznie sprzecznych; nawet w sferze ducha wprowadza układankę tematów zaczerpniętych z odmiennych ruchów religijnych, scalając transcendencję z marzeniami, mitami, symbolami (New Age). Do kluczowych pojęć postmodernizmu należą: pluralizm, transdyscyplinarność, eklektyzm, relatywizm, niespójność, heterodoksja, dekonstrukcja, przypadkowość, różnica, itp.

Zdaniem jednego z ojców postmodernizmu, Jean-François Lyotarda, ta nowa jakość w kulturze oznacza stan po przemianach, zapoczątkowanych pod koniec XIX wieku, które w miejsce jedności i uniwersalności wprowadziły w nauce, literaturze i sztuce wielość gier rządzących się różnymi regułami. Przemiany te jednak, pod pozorem walki z dawnymi iluzjami, stworzyły własne. Odrzucone idee zastąpiły nowymi ideologiami. „Demaskując” dawne wartości, zrelatywizowały je, doprowadziły do desakralizacji kultury.

We współczesnej humanistyce i socjologii dominuje *Critical Discourse Analysis*, ale to nic innego, jak nowy fundamentalizm, okopanie się w narzuconych ideologiach zbudowanych wokół: seksizmu, rasizmu, społecznej dominacji, nadużywania siły itp., wykluczających dialog idei i „obce” temu myśleniu tematy. Krytyczna Analiza Dyskursu stając się promocją różnicy, marginalizuje jednocześnie te wartości, które odrzuca. W efekcie, mamy do czynienia z radykalizacją koncepcji: z jednej strony, zamknięcie w niedostępnej twierdzy, ale z monopolem na prawdę; z drugiej zaś, totalne rozmydlenie, „myśl osłabła”, niepewną, instynktowność i wyobrażeniowość, relatywizm, a zamiast odkrywania i poznawania rzeczywistości – jej konstruowanie, zamiast szukania prawdy – kompromis z tym, co w danym momencie i w danej kulturze zostało uznane za ciekawe i ekscytujące.

Współczesnemu człowiekowi, zwłaszcza młodemu, coraz trudniej przychodzi odnaleźć się na tym targowisku idei. Radykalizm poglądów niesie ze sobą zagrożenia. Jakie? Na te i podobne pytania szukali odpowiedzi zaproszeni do publicznej dyskusji wybitni przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, zarówno podstawowych, jak i stosowanych – w ra-

mach konferencji naukowej, zorganizowanej przez Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio”, w dniu 1 czerwca 2009 roku, w auli PAU, w Krakowie. Niniejszy tom jest kontynuacją panelowej dyskusji.

Teolog, specjalista w zakresie teologii fundamentalnej i antropologii ekumenicznej, humanista, Konsultor Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Watykanie, prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv, przywołując incydent oprotestowania wizyty papieża Benedykta XVI w uniwersytecie rzymskim „La Sapienza” w styczniu 2008r., przez grono profesorów, obrażonych wypowiedzią kard. Ratzingera na temat procesu Galileusza, wypowiada się o istocie sporu – odwiecznej debacie dotyczącej relacji między filozofią i teologią; między wiedzą i prawdą. Swoje rozważania o miejscu prawdy, a także wiary w dwóch skrajnych postawach, ponowoczesności i fundamentalizmie, Autor kończy pytaniem o relację wiary do rozumu oraz o jej stosunek do prawdy, zapraszając do wypowiedzi pozostałych autorów tekstów składających się na niniejszy tom.

Filozof przyrody, specjalistka w zakresie teorii i hipotez naukowych w fizyce i kosmologii, prof. dr hab. Teresa Grabińska promuje tezę o konieczności kształtowania myślenia uniwersalistycznego jako panaceum na konflikt między „jedną fundamentalną prawdą” a „destrukcją prawdy” bez uciekania się do relatywizmu.

Filozof, badaczka myśli filozoficznej Wschodu, poetka, prof. dr hab. Beata Szymańska podejmuje temat typowej dla ponowoczesności wielokulturowości, równoległości dróg rozwoju duchowego, pozwalających na różne sposoby realizować tę samą prawdę. Autorka określa to zjawisko mianem „nomadyzmu religijnego”.

Filozof zajmujący się religią, etyką i filozofią człowieka, dr Antoni Szwed dopatruje się destrukcyjnego wpływu postmodernizmu na poszukiwanie prawdy, ponieważ nowy paradygmat jest czystą pragmatyką, „filozofią nicości”, redukującą pytania metafizyczne, epistemologiczne i aksjologiczne do językowych gier i równowartościowych narracji.

Historyk idei i literatury, poeta, eseista, tłumacz, prof. dr hab. Jan Prokop proponuje przegląd idei zawartych w literaturze współczesnej, przypominających „konwulsyjne tańce na gruzach świata, który utracił centrum, utracił metafizyczny horyzont ludzkiej egzystencji”.

Przyrodnik, botanik światowej sławy, „dobrodziej przyrody”, prof. dr hab. Zbigniew Mirek, nawiązując do tischnerowskiego „Myślenia według wartości”, prezentuje pomysł odejścia od dwóch radykalnych funda-

mentalizmów uzurpujących sobie prawo do prawdy: racjonalnego i religijnego. W zamian, proponuje poszukiwanie prawdy na drodze filozofii bytu, opartej na fenomenie życia – „płaszczyźnie spotkania różnych opcji światopoglądowych i różnych kierunków refleksji filozoficznej”.

ZDZISŁAW J. KIJAS OFMCONV

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY ŚW. BONAVENTURY
– SERAPHICUM RYZYM

FUNDAMENTALIZM I POSTNOWOCZESNOŚĆ WOBEC PRAWDY

Dość szerokim echem w świecie odbiło się odwołanie przez Benedykta XVI swojej wizyty na rzymskim Uniwersytecie „La Sapienza”¹, zaplanowane na 17 stycznia 2008, z okazji inauguracji roku akademickiego. Decyzja została podjęta w następstwie pisemnego protestu 67 profesorów wspomnianej uczelni, przeciwnych obecności Papieża podczas tej podniosłej uroczystości. W liście do rektora Ateneum – prof. Renato Guarini – protestujący napisali m. in.: „Magnificencjo, w tych kilku słowach pragniemy poinformować, że zgadzamy się w pełni z listem naszego kolegi Marcello Cini, który dostarczył poprzez środki przekazu, w związku z zaskakującą inicjatywą, która przewiduje wystąpienia papieża Benedykta XVI w trakcie inauguracji roku akademickiego na „La Sapienza”. Nie mamy nic do dodania poza argumentami prof. Cini, za wyjątkiem jednego szczegółu. 15 marca 1990, jako kardynał, w swoim przemówieniu wygłoszonym w Parmie, Joseph Ratzinger zdawał się zgadzać z wypowiedzią Paula Karla Feyera-benda (1924–1994), filozofa nauki, mówiąc, że: *W epoce Galileusza Kościół pozostał wierniejszy rozumowi, niż sam Galileusz. Proces przeciwko Galileuszowi był rozumny i słuszny*. Są to słowa, które obrażają nas, jako ludzi nauki, wiernych rozumowi, i wykładowców, którzy poświęcają swoje życie postępowi i rozpowszechnieniu poznania. W imię laickości nauki i kultury, jak również z szacunku dla naszej uczelni, otwartej dla wykładowców

¹ Sapienza – Uniwersytet Rzymski, (wł. *La Sapienza – Università di Roma*), największy w Europie i jeden z największych w świecie uniwersytetów pod względem liczby studentów. Utworzony 20 kwietnia 1303 r. przez papieża Bonifacego VIII.

i studentów różnego wyznania i opcji politycznej, wyrażamy nadzieję, że to niefortunne wydarzenie zostanie odwołane”.

Istota dyskusji sprowadzała się zasadniczo do określenia właściwej relacji pomiędzy „poznaniem” a „prawdą”, pomiędzy „rozumem” a „tradycją”. Powracała w ten sposób dawna debata o relacji pomiędzy filozofią a teologią, czyli kwestia samowystarczalności filozofii/metafizyki w poznaniu ostatecznego sensu życia i jednocześnie osiągnięcia go przy pomocy własnych sił.

Dla papieża, będącego zarazem zwierzchnikiem określonej wspólnoty religijnej, było rzeczą jasną, że wiedza nie jest bynajmniej celem sama w sobie, ale przeciwnie, poznanie winno służyć czemuś znacznie wyższemu, doskonalszemu, bardziej wartościowemu dla człowieka. Innymi słowy papież chciał zaznaczyć, że wiedza nie powinna funkcjonować w oderwaniu od godności i powołania człowieka. Jest narzędziem do poznania prawdy, w szczególności zaś prawdy Bożej, niezmiennej, wiecznej. Ta ostatnia nie jest *quid in fieri*, ani też *work in progress*, nie jest sekwencją ciągłych zmian, ale swoją istotę czerpie z Boskiego źródła, które (drogą objawienia) położyło stałe fundamenty. Nie można zatem ich pominąć czy podważyć, ale koniecznie należy się im podporządkować.

Przeciwnicy papieża prezentowali odmienne zgoła podejście. Ich zdaniem (tzw. „prawdziwy”) naukowiec z konieczności musi odwołać się do „wątpliwości”, które są istotnym, nieodzownym narzędziem w procesie poznawczym. W efekcie *wątpliwość* staje się *narzędziem podstawowym* dla każdego, kto zgłębia poznanie, angażując się w poszukiwanie prawdy. A nawet więcej – *wątpliwość* staje się wręcz *wyłącznym* narzędziem poznania, co sprawia (dość paradoksalnie), że urasta ona wówczas do jedynej *pewności*. Przeciwnicy wizyty papieskiej utrzymywali, że w celu poznawania prawdy każdy z partnerów dialogu (papież i inni), musi zdecydować się poddać w *wątpliwość* swoje dotychczasowe stanowiska. Zgodzić się musi zakwestionować posiadane „hipotezy” prawdy, podważyć to, co być może dotychczas było mu bliskie. W pewnym sensie musi „zubożyć się” intelektualnie, aby uczynić w ten sposób wystarczająco dużą przestrzeń na przyjęcie nowych, dotychczas ignorowanych pokładów wiedzy, innego poziomu prawdy. W taki sposób, uważali, poprzez *wątpliwości* i dyskusję, rodziło się zachodnie poznanie i nadal chce pozostać mu wierne.

Jedną z konkluzji, proponowaną przez autorów listu-protestu, było stwierdzenie, że prawda *jest* albo *nie jest* dana. Pierwszy przypadek, tzn.

kiedy prawda *jest* dana, zakłada istnienie prawdy lub jej objawianie się, co w efekcie odwodzi od jej szukania, a mobilizuje do przyjęcia i podporządkowania się jej. Lecz takie zachowanie, jak sądzili, dalekie jest od naukowości. Drugi przypadek jest zgoła odmienny. Ponieważ prawda nie została objawiona, dlatego należy podejmować wysiłki w celu jej „znalezienia”, odkrycia jej wewnętrznej struktury i przekazania jej innym.

W pierwszym przypadku, tzn. kiedy prawda *jest* dana (odwołując się do dyskusji wokół wizyty papieża) traci sens stawianie problemu relacji prawdy i wiedzy, ponieważ wiedza jest wówczas wyłącznie wyjaśnianiem, opisywaniem, streszczaniem prawdy już danej. W drugim przypadku, kiedy prawda *nie jest* dana, wiedza staje się techniką jej poszukiwań w oparciu o metodę wątpliwości. Wynika stąd, że prawda, która nie jest dana *ad origine*, nie może być w efekcie nigdy dana, nie może nigdy przyjąć formy ostatecznej. Jest ona zawsze immanentna w stosunku do wiedzy. Jej natura jest prowizoryczna i progresywna. Relacja pomiędzy wiedzą i prawdą posiada wówczas charakter raczej opisowy. Ten rodzaj „prawdy” posiada zatem charakter raczej dynamiczny, jest w ciągłym stawianiu się, wprost proporcjonalnie do rozwoju wiedzy.

Jak należy zachować się w obliczu tych różnych od siebie stanowisk, dwóch alternatywnych pozycji? Jak i czy w ogóle da się je pogodzić? – pytali autorzy protestu z „La Sapienza”.

POST-NOWOCZESNOŚĆ

Postnowoczesność, podobnie do każdej żywej rzeczywistości, posiada bardzo wiele różnych odmian, delikatnych odcieni, związanych z ludźmi oraz z określoną sytuacją ekonomiczno-polityczną. Podobnie jak nowoczesność jest ona ogromnie dynamiczna, ekspansywna i zmienna. Stąd też te cechy, które postaram się wyliczyć poniżej, odnoszą się raczej do postnowoczesności radykalnej, głębokiej, która nierzadko odbiega od postnowoczesności doświadczanej na co dzień przez zwyczajnych mieszkańców współczesności.

Postnowoczesność jest pewnego rodzaju córką nowoczesności, następczynią myśli oświeceniowej. Bardzo trudno wyznaczyć konkretny moment przejścia od myśli oświeceniowej do postoświeceniowej, od no-

woczesności do postnowoczesności. Jak cała współczesność również to przejście jest „płynne”, mało wyraźne i jasne, dość zamglone.

ZAGADNIENIA CENTRALNE

Centralnym zagadnieniem w postmodernizmie jest opozycja pomiędzy pojęciem nowoczesności i ponowoczesności. Postmodernizm mówi chętnie o końcu człowieka, o zmianie jego kondycji, poddając jednocześnie w wątpliwość wszelkie systemy wartości, które uważa za arbitralne i determinujące człowieka, w pewnym sensie zniewalające go. Jest opozycją względem modernizmu, który utożsamia z systemami totalitarnymi. Utrzymuje, że wszelka prawda jest nieodłącznie związana z kulturą. Nie istnieją żadne uniwersalne filozoficzne podstawy ludzkiego myślenia i działania. Jednym z najbardziej znanych współczesnych socjologów postmodernistycznych jest Zygmunt Bauman (ur. 1925, autor m.in. *Nowoczesność i zagłada, Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna, Etyka ponowoczesna, Ponowoczesność jako źródło cierpień*). Do filozofów postmodernistycznych można zaliczyć takich myślicieli jak Jacques Derrida (1930–2004, autor m.in. *Marginesy filozofii, Pismo i różnica*), Richard Rorty (1931–2007, autor m.in. *Przygodność, ironia, solidarność, Obiektywność, relatywizm i prawda*), Michel Foucault (1926–1984, autor m.in. *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych, Archeologia wiedzy, Historia seksualności*), Paul Feyerabend (1924–1994, autor m.in. *Przeciw metodzie, Jak być dobrym empirystą*), Jean-Francois Lyotard (1924–1998, autor m.in. *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy, Postmodernizm dla dzieci*), Jean Baudrillard (1929–2007, autor m. in. *Społeczeństwo konsumpcyjne, Zwierciadło produkcji, Symulakry i symulacja, Ameryka, Przejrzystość zła*).

Poglądy Foucaulta w dużym stopniu opierają się na filozofii F. Nietschego, dla którego wiedza jest formą „woli mocy”. Idea wiedzy czystej jest niedopuszczana, ponieważ rozum i prawda nie są niczym więcej niż tym, co przynosi doraźną korzyść określonej grupie ludzi. Mówi on wręcz, że prawda polega na użyteczności². Według Nietschego prawda określana

² F. Nietzsche, *Wola mocy*, tł. S. Drycz i K. Drzewiecki, Warszawa, Wyd. „bis”, 1993.

jest jako „ruchoma armia metafor i metonimii”. Oznacza to, że prawdziwe lub fałszywe mogą być jedynie zdania, nie zaś rzeczywistości o których wspomina chociażby chrześcijaństwo. Wiedza nie ma nic wspólnego z odkrywaniem prawdy, lecz polega na tworzeniu takich interpretacji świata, które mogą uchodzić za prawdziwe. Mówił on dalej, że prawda nie jest zbiorem faktów. Można mieć do czynienia jedynie z interpretacjami i „nie ma granicy tego, jak można interpretować świat”.

Myśl Foucaulta stanowi zerwanie z założeniami „klasycznej” myśli oświeceniowej. Uważa on mianowicie, że wiedza nie jest metafizyczna, transcendentna czy uniwersalna. Jest ona raczej swoista dla określonych momentów w czasie i miejsc w przestrzeni. Powstrzymuje się mówić o prawdzie jako takiej, mówi natomiast o „reżimach prawdy”, pewnych konfiguracjach wiedzy, które w określonych okolicznościach historycznych „uchodzą za prawdziwe”. W ten sposób wiedza – według niego – zależy od punktu widzenia. Nie istnieje jednak wiedza ogólna, która stanowiłaby odzwierciedlenie „obiektywnego” charakteru świata. Wiedza wpisana jest w reżim władzy, stąd też nie sposób mówić o czystym czy neutralnym sposobie rozumienia. W kontekście rozumu formował serię pytań, ważnych również dla nas:

Czym jest ów rozum, którym się posługujemy? Jakie są jego skutki historyczne? Jakie są jego granice i niebezpieczeństwa? [Jeśli] filozofia pełni jakąś funkcję w obrębie myśli krytycznej, to jest nią właśnie akceptacja tej swego rodzaju spirali, obrotowych drzwi racjonalności, zza których widać jej konieczność, niezbędność i jednocześnie nieodłączne od niej zagrożenie³.

Inny autor tego kierunku, Lyotard stwierdza, że nie istnieje żadna jedność języka, lecz w jej miejsce mamy do czynienia z ogromną liczbą gier językowych, które rządzą się różnymi regułami. Prawda i znaczenie są ustanawiane przez ich miejsce w swoistych, lokalnych grach językowych i nie mogą mieć charakteru uniwersalnego. Kondycja ponowoczesna wiąże się z utratą wiary w podstawowe schematy, które uzasadniały racjonalne, naukowe, technologiczne i polityczne projekty świata nowoczesnego. Lyotard jest nieufny w stosunku do metanarracji. Uważa, że nie istnieją już żadne wiarygodne metanarracje (czy też wyższe punkty widzenia),

³ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?* [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tł. D. Leszczyński i L. Rasiński, PWN 2000, Warszawa–Wrocław, s. 249.

z których perspektywy można by powiedzieć, że coś charakteryzuje się powszechną prawdziwością.

Postnowoczesność uważa, że nie istnieje możliwość dostępu do niezależnego, pozajęzykowego świata rzeczy, do prawdy obiektywnej, stałej i niezmiennej dla wszystkich i po wszystkie czasy. Jej sympatycy sądzą, że nie istnieje żaden Archimedesowy punkt widzenia, z którego można by oceniać poszczególne twierdzenia w sposób neutralny. Rorty uważa wręcz, że pojęcie prawdy nie ma w istocie żadnej mocy wyjaśniającej. Odnosi się ono co najwyżej do pewnego stopnia społecznego porozumienia w obrębie konkretnej tradycji. Autor idzie jeszcze dalej mówiąc, że „prawdę” uznać należy za rodzaj pochwały społecznej⁴, co Foucault określał jako „bycie na pozycji prawdy”.

W myśli ponowoczesnej wszystko się „rusza”, istnieje nieustanny przepływ obrazów, pozbawiony jakiegokolwiek hierarchii konotacyjnej⁵. To z kolei rodzi kulturę płaską i jednowymiarową, dosłownie i w przenośni „powierzchnową”. Przedmioty nie mają w niej żadnej „istotowej” czy „głębokiej” wartości. Ich semantyczną treść ustala się raczej na drodze wymiany znaczeń symbolicznych. Oznacza to, że towary mają wartość znakową, która wyraża pewien prestiż i wskazuje na poziom społeczny, status i władzę. Towar nie jest po prostu przedmiotem, posiadającym określoną wartość użytkową, ale raczej towarem-znakiem. Znaki w tym ujęciu są w stanie „unosić się swobodnie”, w oderwaniu od przedmiotów. Baudrillard uważał na przykład, że masy, czyli „cicha większość”, poszukają raczej spektaklu, nie zaś sensu, stąd są niezdolne do działań politycznych czy rewolucyjnych. Pisał zatem o zlaniu się, „implozji” wszelkich różnic – klasowych, rasowych, seksualnych, ekonomicznych – czyli procesie „de-dyferencjacji”. Stosunki bezpośrednie między ludźmi rozplývają się w świecie symulacji, co z kolei prowadzi do ostatecznej destrukcji podmiotu w życiu społecznym.

⁴ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Popowski, Wyd. Spacja, Warszawa 1996.

⁵ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków, 2007, s. 557–578.

RELATYWIZM

Kultura ponowoczesna odrzuca ideę głębi na rzecz powierzchowności, ideę pojedynczej prawdy na rzecz wielu różnorodnych prawd oraz koncepcję opartą na obiektywności w imię takiej, której podstawę stanowi solidarność lub pochwała społeczna (Rorty). To z kolei posiada poważne konsekwencje dla chrześcijańskiej wiary, której podstawą jest głębokie przekonanie o istnieniu najwyższej Prawdy, która posiada aspekty osobowe i odwieczne. Charakterystyczny dla ponowoczesności jest również pogląd (do czego nawiązywali także autorzy listu-protestu z „La Sapienza”), że nie ma się prawa wymagać od innych, aby uznawali mój sposób odnoszenia się do Absolutu za jedynie słuszny i powszechnie obowiązujący. Wybór wiary, posłuszeństwo jej nakazom i pójście za jej wskazaniami wręcz kłóci się z nauką, która zbudowana jest na wątpliwościach, na ciągłym kwestionowaniu oglądanej rzeczywistości, zastanej wiedzy, przeżywanej tradycji itd. Wszystko, co uznawało się dotąd za ogólnie przyjęte, ewidentne, słuszne, dobre dla życia i prawdziwe, musi zostać poddane w wątpliwość. Sama wątpliwość bierze wówczas górę nad samym formułowaniem odpowiedzi. Objawienie, z jakim mamy do czynienia w rzeczywistości chrześcijańskiej wiary, nie posiada większego znaczenia. Prawda, musi charakteryzować się podejściem na wskroś progresywnym. Proponuje rozwiązania, które nie noszą znamion definitywnych, ale są w ciągłym stawaniu się, *in fieri*. Mogą ulec i rzeczywiście ulegają zmianie wraz z postępem historii, zmianą uwarunkowań, ale także wraz z zgłębianiem ludzkiej psychiki i poznawania jej nowych pragnień.

Relatywizm (*anything goes* – wszystko jest dozwolone, jak pisał Feyerabend) wpisany jest ściśle w ponowoczesność. Sprowadza się on do braku zaufania do „wielkich projektów”, chcących świat urządzić całkowicie od nowa, a tym samym do pojęcia prawdy. Tematem głównym jest wolność jako wartość najwyższa, a stąd preferowanie rozwiązań częściowych, dotyczących konkretnych, jednostkowych problemów, nie zaś wyjaśnień ogólnych. Z kolei w ujęciu Baumana postnowoczesność dokonuje ważnego rozgraniczenia pomiędzy moralnością a etyką. Wg tego socjologa *moralność* właściwa jest raczej ponowoczesności (innymi słowy można ją określić mianem „relatywizmu etycznego”), podczas gdy *etyka* (czyli „absolutyzm etyczny”) – nowoczesności. Co to oznacza? Zastanawiając się nad podobnym pytaniem Don Cupitt odpowiadał, że „jest tylko pły-

nący bez ustanku strumień drobnych wydarzeń, którego jesteśmy częścią. Możemy zrozumieć świat tylko jako *nasz* świat, zabarwiony naszymi uczuciami, ukształtowany przez nasz język i wsparty na naszych teoriach. Nie istnieje przygotowany dla nas kosmos, pełen gotowych znaczeń, wartości i praw rozumu. Nie widnieje przed nami nagi, gotowy świat, bo czegoś takiego nie moglibyśmy w ogóle dostrzec. Istnieje tylko *światopogląd*, konstrukcja, którą przez tysiąclecia wypracowaliśmy sami. [...] Trzeba położyć nacisk na perspektywę aktualną. Nie na wielkie systemy doktryn i kodeksy moralne, lecz właśnie na wąskie spojrzenie z bliska, które nazywa się czasem ‘etyką’ w archaicznym sensie, a które można też określić jako formę świadomości, duchowość, sposób życia”⁶.

Rorty, z kolei, z dużą rezerwą odnosił się do tradycyjnych kategorii prawdy, wiedzy czy obiektywności. Istotnym terminem u niego jest „przygodność”. Mówi więc o przygodności języka, jaźni czy społeczeństwa liberalnego. Pojęcie „przygodności” wskazuje u niego na indywidualność, różnorodność, brak możliwości stworzenia jednej metafizyki, która by wszystko obejmowała. Na gruncie tego terminu Rorty tworzy koncepcję „liberalnej ironistki”, która porzuca wszelkie metafizyczne próby odniesienia się, za pomocą języka, do jakiejś istoty rzeczy, co jest niemożliwe. Przeciwnie, należy tworzyć raczej własny język metafor. Ten z kolei wymusza podejście liberalne, ponieważ każdy może używać języka jakiego chce, a w konsekwencji moja wizja świata jest jedną z możliwych, niekoniecznie lepszą od wizji, jaką posiadają inni.

FUNDAMENTALIZM

Postnowoczesność odrzucała fundamentalizm na rzecz uwarunkowanych historycznie „reżimów prawdy”, jak pisał Foucault. Sam *fundamentalizm* jest pojęciem wieloznacznym i nie zawsze negatywnym. Oczywiście, mimo iż kojarzy się on na ogół z postawą negatywną, z określonym (intelektualnym) ograniczeniem, zacieśnieniem, to jednak fundamentalizm posiadać może również znaczenie pozytywne. Jego rozumienie zależy bardzo często od indywidualnego podejścia każdej osoby.

⁶ D. Cupitt, *Po Bogu. O przeszłości religii. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, tł. P. Sitarski, Wyd. CiS, Warszawa 1998, s. 158–159.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić obecność pozytywnego wymiaru fundamentalizmu. Czym on się charakteryzuje? Otóż wśród wielu różnych podejść do fenomenu fundamentalizmu, da się wyróżnić również ten jego nurt, który zabiega o znalezienie absolutnych, uniwersalnych podstaw czy też sposobów odkrycia właściwych uzasadnień prawdy zawartej w wiedzy i wartościach. I mimo, iż ponowoczesność opowiada się za pewnym relatywizmem, pragnienie znalezienia prawdy jest bardzo silne. Wydaje się, że współczesność przeżywa rodzaj poważnego napięcia pomiędzy różnorodnymi manifestacjami ponowoczesności, które przedostały się w różne sektory życia dzisiejszego człowieka, a stale powracającym pragnieniem znalezienia stałych, niezmiennych, powszechnych wartości, jasnych stylów działania i równocześnie jednoznacznych norm oceny zachodzących zjawisk. Szukanie obiektywnych *fundamentów* życia, prawdy, działania itd. jest współcześnie bardzo silne. Czy nowoczesność zdolna jest oceniać *pozytywnie* fundamentalizm? To ważne pytanie, które ciągle wymaga nowej odpowiedzi. Czy fundamentalizm musi koniecznie kojarzyć się wyłącznie z czymś negatywnym, czy może posiadać również cechy pozytywne, twórcze, rokujące pozytywną przyszłość?

* * *

W kontekście postnowoczesności i fundamentalizmu sytuuje się również zagadnienie wiary. W relacji do wspomnianych dwóch rzeczywistości rodzi się pytanie o znaczenie wiary? Jaki jest jej stosunek do ponowoczesności i jednocześnie, jaka jest jej pozycja względem fundamentalizmu? Czy je motywuje, wzmacnia, a może osłabia? Wiadomo, że wiara nie proponuje ani też nie narzuca żadnych łatwych rozwiązań. Ona raczej wyzwala człowieka z fałszywego wrażenia, że jest jedynym panem swego losu. Wiara powstrzymuje od manipulowania otoczeniem, czy też obawą, która pcha osobę w stronę beznadziei, nieustannego przeceniania i nadwyrężania naszych sił. Wiara jest rzeczywistością na wskroś otwartą. Wraz z nadzieją wiara pokazuje, że każda ludzka sytuacja jest otwarta, że w nasze życie zawsze wkraczają rzeczy nieprzewidziane i nie dające się zmanipulować. Jak się ma wiara do rozumu? Jakie są jej efekty dla myślenia i działania? O jakiej prawdzie mówi wiara i za jaką prawdę gotowa jest oddać życie? Jak w istocie należy ocenić postawę niektórych wykładowców La Sapienza, którzy odmówili papieżowi możliwości wzięcia udziału

w uroczystościach uczelni, kiedyś papieskiej, obecnie zaś państwowej? Czy ich postawa znaczona była postnowoczesnością, czyli niemożliwością zdefiniowania obiektywnej prawdy (tym bardziej prawdy osobowej, którą reprezentował Benedykt XVI), czy też może bliższy był im negatywny wymiar fundamentalizmu, tzn. jałowe zamknięcie na to wszystko, co jawi się jako odmienne i nowe od dotychczas znanego, a tym samym wykraczające poza utarte ramy myślenia i zachowania? Czy te dwa wymiary współczesności mogą podjąć dialog ze sobą, czy też skazane są na stały lub pogłębiający się konflikt?

Chciałbym, aby tych kilka uwag posłużyło za wstęp do tej interesującej dyskusji na temat postnowoczesności i fundamentalizmu.

TERESA GRABIŃSKA

GLIWICKA WYŻSZA SZKOŁA PRZEDSIĘBIORCZOŚCI

FUNDAMENTALIZM I POSTMODERNIZM A UNIWERSALIZM

1. FUNDAMENTALIZM A TRADYCJONALIZM WOBEC PRAWDY

O fundamentalizmie¹ mówi się w odniesieniu do kultury, gdy wskazuje się na rygorystyczne poglądy lub normy, które nie podlegają dyskusji i są obowiązujące *a priori*. Fundamentalizm rozważa się zwłaszcza w sferze religijnej i oznacza on wtedy stanowisko bezwzględne przestrzegania zasad danej religii i to w sposób dosłowny. Często z fundamentalizmem łączy się prozelityzm, zwłaszcza pod tym względem za fundamentalistyczne uważa się religie islamu, chrześcijaństwa, hinduizmu, judaizmu i szintoizmu.

Fundamentalizm religijny bazuje zwykle na księgach objawionych, które są nośnikiem jedynej fundamentalnej prawdy. Prawda jest tu rozumiana w pierwszym rzędzie jako dosłowny zapis boskiego przekazu, jako zbiór absolutnie obowiązujących praw i norm, bezwzględnie przewyższających prawa i normy stanowione przez ludzi. Następnie jednak ów zapis ksiąg objawionych jest poddawany interpretacji, ta zaś relatywizuje spisane prawdy do konwencji językowych, uwarunkowań kulturowych, a często także do instrumentalnych celów interpretatorów (np. polityczny, w związku z czym fundamentalizm może rodzić np. postawy nacjonal-

¹ Curtis Lee Laws użył w 1920 r. terminu *fundamentalista* na określenie przedstawicieli ruchu w obronie tradycyjnych zasad chrześcijaństwa przeciwko nurtom poświęceniom i liberalistycznym.

styczne). Wyznawca danej religii ma wierzyć w owe prawdy, nie zaś poddawać je historycznej czy racjonalnej rewizji bądź analizie. Grozi mu wtedy zejście na płaszczyznę herezji. Wyznawca fundamentalistycznie rozumianej religii ma też obowiązek krzewić prawdę swojej wiary wśród innowierców lub pogan, a także jej bronić, nie tylko poprzez jej głoszenie i uzasadnianie, lecz i przymusem.

Należy odróżniać postawę fundamentalistyczną od tradycjonalistycznej, zwłaszcza ze względu na różniący te stanowiska stosunek do prawdy innych, jak również metody krzewienia i obrony wyznawanej prawdy. Tradycjonalizm, odmiennie niż fundamentalizm, który sprzyja kształtowaniu postaw agresywnych w propagowaniu i w obronie jedynej niepodważalnej prawdy, oznacza dobrowolne, szczere przywiązanie do pokoleńowo uformowanych norm obyczajowych i prawd religii. Postawa tradycjonalistyczna nie jest jednak automatycznie uznaniem prawd religii jako wytworów kulturowych, bowiem tradycjonalista religijny jest przede wszystkim wyznawcą prawd, których ostatecznym źródłem jest boskie objawienie. Dopuszcza uniwersalizowanie istoty boskiej w tym sensie, że jedynosc prawdy boskiej nie przekreśla różnicy formy przekazu, która może mieć zabarwienie kulturowe i historyczne. Zatem, obok wiary w niepodważalne prawdy religii, dla tradycjonalisty ma wartość dziedzictwo kulturowe, związane z religią.

Tradycjonalista, inaczej niż fundamentalista, będzie skłonny do uznania postawy innych (np. innowierców), kultywujących własną tradycję kulturową i religijną oraz poszukiwania uniwersalnych podstaw w różnorodności kultur i wyznań. Przykładem jest stosunek do innowierców w koncepcji wspólnoty wielonarodowej i wielowyznaniowej oraz w koncepcji wojny sprawiedliwej – koncepcji powstałej 600 lat temu za sprawą Stanisława ze Skarbimierza² i Pawła Włodkowica, w I Rzeczypospolitej. W tradycjonalizmie chrześcijańskim uniwersalny charakter miłości chrześcijańskiej – jak w koncepcji Skarbimierczyka – prowadzi w kierunku uniwersalizmu, nie zaś fundamentalizmu.

² Stanisław ze Skarbimierza, *Wybrane mowy o mądrości*, opr. M. Korolko, Wyd. Arkana, Kraków 2000; T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, Idea XIX (2006) s. 29–65; T. Grabińska, *U źródeł dyskusji o tolerancji*, Archeus 6 (2005) s. 47–70.

2. POSTMODERNIZM WOBEC PRAWDY

Postmodernizm (ponowoczesność), w skrócie nazywany *pomo*, *po-mo*, jest współczesnym trendem kulturowym, który powstał i rozwija się w kręgu euroatlantyckim. Do wiodących przedstawicieli postmodernizmu zalicza się: Michela Foucaulta³, Gilles'a Deleuze'a, Jacques'a Derridę, Jean-Francois'a Lyotarda⁴, Richarda Rorty'ego⁵, a czasem także Paula Feyerabenda⁶. Lyotard wyznaczył filozofii w epoce ponowoczesnej następujące trzy zadania: 1) dowodzenie błędności idei całości i jedności; 2) wyrowadzenie z odrzucenia idei całości i jedności tezy o wyzwoleniu spod jakiegokolwiek władzy i przymusu, na rzecz kultywowania różnorodności; 3) postawienie i rozwiązywanie problemu radykalnego pluralizmu i praktycznego wdrożenia wyników.

Odejście od systemowego rozwiązywania zagadnień, propagowanie eklektycznych uzasadnień, doraźnych rozwiązań (w sensie asystemowości i eklektyczności), zaniedbanie dbałości o spójność aparatury pojęciowej i czystość wzorów estetycznych to aintelektualna i aestetyczna (w sensie tradycyjnym) strona ponowoczesnego pluralizmu. Nie dość jasno jest przy

³ W kierunku destrukcji jedności ontologicznej poszli: Michel Foucault (*Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tł. T. Komendant i A. Tatarkiewicz, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005; *Archeologia wiedzy*, PIW, Warszawa 1977; *Historia seksualności*, Spół. Wyd. Czytelnik, Warszawa 1995).

⁴ J. Derrida, *Pozycje*, H. A. Dziadek, Fa-art, Bytom 1997; *O gramotologii*, H. B. Banaś, Wyd. KR, Warszawa 1999; *Marginesy filozofii*, H. A. Dziadek i J. Margasiński, Wyd. KR, Warszawa 2002; *Pismo i różnica*, H. K. Kłosiński, Wyd. KR, Warszawa 2004. Jean-Francois Lyotard (*Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska i J. Migasiński, Wyd. Fund. Aletheia, Warszawa 1997; *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–85*, tł. J. Migasiński, Wyd. Fund. Aletheia, Warszawa 1998) wprowadził w r. 1979 termin *postmodernizm*.

⁵ Richard Rorty (*Przygodność, ironia, solidarność*, tł. W. J. Popowski, Wyd. Spacja, Warszawa 1996; *Obiektywizm, relatywizm i prawda*, tł. J. Margasiński, Wyd. Fund. Aletheia, Warszawa 1999) podważa jakikolwiek sens wartości obiektywnych. Proces wychowania, według Rorty'ego, powinien polegać na socjalizacji (przekazanie przekonania występujących w społeczności) i indywidualizacji (wyuczenie autonomizowania własnych poglądów i postaw). W nauce proponuje pluralizm metod, paradygmatów i logiki (zasad myślenia).

⁶ Paul K. Feyerabend (*Jak być dobrym empirystą?*, tł. K. Zamiara, PWN, Warszawa 1979; *Przeciw metodzie*, tł. S. Wiertlewski, Wyd. Siedmioróg, Wrocław 1996) postulował anarchizm metodologiczny w nauce.

tym odróżniona funkcja założenia o jedności bytu, którą funduje taka lub inna ontologia, od funkcji dogmatu o jedyności takiej lub innej ontologii. W drugim przypadku – ontologii jako dogmatu – chodzi o ideologię, natomiast w pierwszym – ontologii jako filozofii pierwszej – ontologia taka lub inna, zawsze z jakimiś ograniczeniami, jest projektem racjonalnego oglądu świata, uporządkowanego w aparaturze pojęciowej języka⁷, która w każdej ontologii jest konstruowana na bazie języka *naturalnego*.

Rorty uważa, że intelekt powinien tworzyć wiedzę w odniesieniu do wykonywanych zadań. Trzeba zatem przyjąć, że idzie tu o wiedzę umiejętnościową (*know how*)⁸ nie zaś pojęciową, w krańcowym przypadku – o wiedzę zindywidualizowaną, ze względu na zadania poszczególnego wykonawcy, który tworzy wiedzę dla siebie i wyznaje swoją prawdę. Wiedza obiektywna i prawda obiektywna przestają mieć znaczenie wobec wiedzy i prawdy subiektywnej. Dociekania w oparciu o dany system zasad i uporządkowaną aparaturę pojęciową nie ma – według Rorty'ego – sensu. Także nie ma sensu uzasadnienie ani badania analityczne (bo odwołują się do systemu zasad i pojęć). Wystarczy się komunikować w rozmowie, ale nie w rozmowie perswazyjnej lecz takiej, która pozwala ustalić własne prawdy; uzgadnianie zaś tych prawd lub ich ocena nie są potrzebne. Nie ma bowiem prawdy obiektywnej, obiektywnych wartości – tak estetycznych jak etycznych. Rzekoma obiektywność, także w sferze moralności, jest wytworem umysłu i języka. Człowiek sam jest odpowiedzialny za przyjęte zasady i ich praktyczne konsekwencje.

Uzgodnienie w społeczeństwie subiektywnych postaw i ocen odbywać się powinno – według Rorty'ego – w procesie przestrzegania trzech zasad zorganizowania społeczeństwa: 1) *zasady tolerancji*⁹, która przeciwdziała

⁷ Aparaturę pojęciową rozumiem w ogólniejszym sensie niż Kazimierz Ajdukiewicz (*Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985, s. 175–195); por. T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, PWN, Warszawa–Wrocław 1998.

⁸ Można by twierdzić, że program postmodernizmu jest wyrazem barbaryzacji kultury europejskiej, która uzyskała swoją tożsamość wraz z powstaniem ponad dwa i pół wieki temu w Grecji filozofii, jako nowej wiedzy o zasadach ogólnych, przekraczającej wiedzę umiejętnościową, wyjaśniającą podstawy i skuteczność procedur wykonawczych.

⁹ Sam źródłosłów terminu *tolerancja* wskazuje na negatywny emocjonalnie wydźwięk znaczeniowy, intelektualnie graniczący wręcz z ignorancją; por. np. T. Grabińska, *U źródeł*, op. cit., s. 48–52.

powstawaniu konfliktów między autonomicznymi indywiduami i grupami; 2) *zasady ironii*, która pozwala na wypracowanie dystansu do własnych i cudzych przekonań, i umożliwia krytykę¹⁰; oraz 3) *zasady solidarności*¹¹, która wyzwała postawy altruistyczne, zarówno emocjonalne jak i niesienia pomocy, ale tylko w sytuacjach krytycznych, gdy innych dotyka nagłe nieszczęście lub krzywda.

Język przekazu filozoficznego tradycyjnie ma być dobrze ustalony (w pewnym sensie *ściśle*¹²), bo w nim filozof wyraża skomplikowane, oryginalne tezy o bycie, poznaniu i wartościach. Postmodernistów ten oczywisty kanon nie obowiązuje. Podobnie jak w przypadku tekstów literackich Derrida zaleca swoistą reinterpretację, tzw. *dekonstrukcję*¹³ tekstów filozoficznych, w celu ukazania w nich nowych treści, bez względu na uwarunkowania tradycji czy systemu. Idzie jakby o wrywanie z kontekstu, czytanie między wierszami, stosowanie sformułowań w nowych znaczeniach. Sam Derrida poddał takiej analizie znane teksty filozoficzne, aby wykryć ich nowe znaczenie i ograniczenia metody ontologii. Krytyce postmodernistycznej zostały poddane zwłaszcza dwie najważniejsze ontologie starożytności – Platona i Arystotelesa, które legły u podstaw sformułowań filozofii chrześcijańskiej – św. Augustyna i św. Tomasza. Równocześnie zatem – zgodnie z postmodernistami – i systemowa filozofia chrześcijańska w jej tradycyjnym wydaniu nie ma waloru jedynej treści, a tym bardziej prawdziwości.

¹⁰ Nie jest to krytyka we właściwym sensie, tzn. *krytyka immanentna* (M. Zabierowski, *Tradycja krytycyzmu w nauce: casus fizyki i astronomii*, w: *Nauka. Tożsamość i tradycja*, red. J. Goćkowski, S. Marmuszewski, Wyd. Universitas, Kraków 1995, s. 179–187; *Wszechświat i metafizyka*, PWN, Warszawa–Wrocław 1998, s. 155–191) lecz jakiś rodzaj sprawdzalności.

¹¹ Nie jest to solidarność w sensie uniwersalistycznego przekazu personalizmu; por. punkt 3. niniejszej pracy oraz: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, Wyd. Atut, Wrocław 2009, rozdz. II.

¹² Tzw. uściślanie nauk humanistycznych por.: M. Zabierowski, *Kosmologia i humanistyka*, Forum Akademickie 7–8 (1998) s. 86–89; L. Szaruga, *Język nieporozumienia?*, Forum Akademickie 11 (1998) s. 64; S. Kazimir, N. Smyrak, *O humanistycie nauk ścisłych*, w: *Część i całość*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Cosmos-Logos VI (2002) s. 135–140.

¹³ Ideę dekonstrukcji Derrida zaczerpnął od Fryderyka Nietzschego, według którego „fakty nie istnieją tylko interpretacje”; por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, tł. B. Baran, Inter Esse, Kraków, s. 211.

W pomysłach postmodernistycznym idzie o zaprzeczenie randze porządku na rzecz chaosu i *hazardyzacji*¹⁴ wartości, a w nurcie ideologicznym – o usunięcie sensu absolutności bytu. W wydaniu krańcowym dyskordianizm, jako oddawanie czci chaosowi, jest swoistym wyznaniem wiary postmodernizmu. Oczywiście jest, że nie ma mowy o tożsamości kulturowej. Przekornie można by zapytać, dlaczego jest to przykładowo oczywiście, jako jedno z oczywistych dla postmodernizmu twierdzeń negatywnych, wobec podważania samej oczywistości. Postmodernistyczna anarchia sądów, przekonań, uzasadnień a nawet rekonstrukcji zdarzeń historycznych nie pozwala na jakąkolwiek komunikację międzyludzką czy międzykulturową, także na taką, w której nie chodziłoby o tzw. jedyną prawdę w sensie fundamentalistycznym, lecz o poszukiwanie uniwersalnej prawdy, przekraczającej granice kultur czy religii. Podkreślanie w postmodernizmie wartości różnicy a nie podobieństwa przeczy nie tylko podstawowym zasadom logiki, bo przecież żadnych zasad ma nie być, ale i po prostu temu, że oba pojęcia *różnica* i *podobieństwo* są względem siebie znaczeniowo nierozłączne.

Zgodnie z dogmatem postmodernizmu nie ma jedynej prawdy, każda jest częściowa, każda okazjonalna – ze względu na coś. Częste porównywanie postmodernizmu do antyfundamentalizmu najlepiej świadczy o ideologicznej a nie filozoficznej proveniencji postmodernizmu, w filozofii bowiem docieka się prawdy o bycie, poznaniu i wartościach na różnych drogach, a postawa krytyczna wobec założeń systemowych, jak i zdyscyplinowana argumentacja są naturalne. Przyjęcie założeń wyznacza (i równocześnie ogranicza) zakres i metodę rozważań; świadomość tego pozwala oceniać wyniki i wytyczać drogę przybliżania się do prawdy. Natomiast odrzucenie założeń i metody jest ostatecznie pozorne i/lub uniemożliwia dociekania na drodze intelektualnej.

W perspektywie negacji postmodernizm zdaje się być raczej nowym fundamentalizmem a nie antyfundamentalizmem. Postmodernizm nie jest też *krytycznym humanizmem*, bo nie chodzi tu ani o krytykę, ani o humanizm. Postawa krytyczna bowiem nie oznacza permanentnej walki z wszystkimi i wszystkim. Postawa krytyczna nie jest zewnętrzna w sto-

¹⁴ *Hazardyzacja* jest terminem wprowadzonym przez Mirosława Zabierowskiego na określenie ulosowienia i deregulacji, np. w: *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, Res Humanae 8P (2000) s. 137–181.

sunku do przedmiotu krytyki, wymaga od krytyka partycypacji¹⁵. Właściwa krytyka jest z zasady immanentna ze względu na prawdę. Z kolei postawa humanizmu wymaga określenia istoty człowieczeństwa. Także wtedy, gdy do tej istoty należy relacja uczuciowa (przekraczająca intelekt), jak miłość. W podejściu postmodernistycznym skrajnie, w każdym aspekcie egzystencji, ujednostkowanie i usubiektywienie człowieka uniemożliwia jakiegokolwiek uogólnienie ku wspólności czy gatunkowości. Nadanie każdemu poszczególnemu człowiekowi nieograniczonej wolności negatywnej, wolności *od*, prowadzi to tego, co nazywam *totalizmem zniewolenia dorażnością* – w przymusie przyjmowania postawy ciągłego kwestionowania nie tylko sygnałów zewnątrz i tradycji kultury, lecz i własnych uprzednich przekonań¹⁶.

Postmodernizm próbuje się dowartościować rzekomo wypływającą z niego ideą pluralizmu kulturowego. To nieuzasadniona imputacja, bo – po pierwsze – pluralizm kulturowy domaga się uzasadnienia istnienia inności grupowej, a nie indywidualnej. Po drugie – jeśli przyjąć pewną skłonność postmodernistów do pragmatystycznego kryterium prawdziwości, to w obliczu obserwowanych obecnie w Europie zachodniej konfliktów międzykulturowych, dewaluuje się pluralizm kulturowy rozumiany jako istniejące obok siebie inności. Dopiero pluralizm kulturowy oparty na stanowisku uniwersalistycznym¹⁷ rokuje zgodne współistnienie różnorodności.

¹⁵ Por. przypis 10.

¹⁶ W ten nurt dekonstrukcji tożsamości osobowej wpisują się rozważania Dereka Parfita; por.: D. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford Univ. Press, Oxford 1984; T. Grabińska, Ł. Suliga, *Zniewolenie dorażnością w koncepcji tożsamości osobowej Dereka Parfita*, w: *Wolność osoby – wolność obywatela*, cz. 2, red. T. Grabińska, *Disputationes Ethicae V* (2010), Częstochowa, s. 21–48.

¹⁷ *Jadwiżanizmem* M. Zabierowski nazwał humanistyczny uniwersalizm, który rozwijał się od czasów Królowej Jadwigi Andegaweńskiej w Polsce w XIV i XV w.; por.: M. Zabierowski, *Wszechświat i kopernikanizm*, Ofic. Wyd. Pol. Wroc., Wrocław 1997; S. Kazimir, *Jadwiżanizm i kopernikanizm*, w: *Filozofia i metodologia nauk*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Roczniki Naukowe IV* (2003), Wyd. PWSZ, Wałbrzych, s. 91–1000.

3. UNIWERSALIZM WOBEC PRAWDY

3.1. UNIWERSALIZM A TOTALIZM I FUNDAMENTALIZM

Rozpowszechnione rozumienie uniwersalizmu, przytaczane także w popularnych leksykonach, sprowadza się często do utożsamiania go z całościowym ujmowaniem zagadnienia, przy czym całość ma wyznaczać kondycję części, ma w ten sposób dominować nad częścią. W tym znaczeniu uniwersalizm przeciwstawiany jest indywidualizmowi i partykularyzmowi, a w odniesieniu do organizacji społeczności łączony jest wtedy z rodzajem totalizmu.

Polityczne projekty o rysie uniwersalistycznym (pierwszym chronologicznie byłaby filozoficzna koncepcja państwa Platona) polegałyby na połączeniu w jeden organizm państwowy (unię, federację) wielu mniejszych grup czy organizacji (o mniejszym lub większym poziomie autonomii), podporządkowanych władzy centralnej. W historii można mówić o zrealizowanych lub niezrealizowanych uniwersalistycznych projektach państwa. Do pierwszych, zrealizowanych w Europie, zalicza się np. Cesarstwo Rzymskie, Unię Korony i Litwy, Związek Sowiecki. Do drugich, niezrealizowanych w Europie, zalicza się np. program cesarza Ottona III, tzw. Koncepcję Czterech Cór, wedle której miało dojść do zjednoczenia pod zwierzchnictwem cesarza Niemiec zachodnich krajów chrześcijańskich (Galii, Germanii, Italii, Sklawonii). Współcześnie realizowane jest budowanie Unii Europejskiej. Francis Fukuyama w swoim *Końcu historii*¹⁸ projektuje uniwersalne *państwo homogeniczne* o charakterze globalnym.

Uniwersalizm w odniesieniu do religii głosi istnienie jednej (uniwersalnej) istoty boskiej, niezależnie od jej różnorodnych przedstawień w poszczególnych religiach. Z drugiej jednak strony uniwersalizm w kontekście religijnym występuje jeszcze w innym przypadku. Tzw. uniwersalizm średniowieczny uznawał tylko chrześcijaństwo jako religię prawdziwą i uważał za obowiązek jej upowszechnianie. W tym drugim przypadku uniwersalizm łączyłby się z fundamentalizmem, który na gruncie jedynej religii głosiłby jedyne obowiązujące zasady moralne i wzorce obyczajowe, a tak-

¹⁸ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1996.

że konsekwentnie dążyłby do stworzenia globalnego, jednolitego porządku prawnego i jednego państwa.

Uniwersalizm jako kierunek wyznaczający porządek kulturowy i państwowy występuje często w negatywnym kontekście fundamentalizmu i globalizmu (totalizmu). Sądzę, że polska tradycja uniwersalistyczna od czasów jadvizańskich po etos Solidarności lat osiemdziesiątych ukazywała i ukazuje nowoczesne jądro uniwersalizmu, tkwiące w poszanowaniu godności każdej osoby ludzkiej, która ma równe z innymi osobami prawo do rozwoju w odpowiednio zharmonizowanej wspólnotie, także państwowej. Tym samym *fundament* nie tkwi w takiej lub innej kulturze, lecz w ontologii osoby ludzkiej; nie tkwi również w takim lub innym modelu organizacji państwowej lecz w owym zharmonizowaniu wspólnoty, które jest zadaniem tej organizacji, czyli władzy. Tym samym globalny charakter miałyby mieć owa harmonia, nie zaś władza.

3.2. UNIWERSALIZM EPOKI JADWIZAŃSKIEJ

Powstanie Akademii Krakowskiej w r. 1363, a potem w 1400 r. Uniwersytetu w Krakowie są wydarzeniami nie do przecenienia dla ukształtowania się i rozwoju polskiej kultury, humanistyki i myśli politycznej, w ścisłym związku z kulturą chrześcijańską. Podupadającą wszechnicę krakowską podniosła do rangi uniwersytetu królowa św. Jadwiga Andegaweńska. Rangę uczelni wzmocniła nie tylko w znaczeniu instytucjonalnym lecz zwłaszcza poprzez skupienie wokół siebie wybitnych postaci uczonych i polityków. Do najwybitniejszych należy Stanisław ze Skarbmierza¹⁹, twórca polskiego uniwersalizmu *jadvizańskiego*, który swym humanistycznym przekazem (nadal w ramach pogłębionego humanizmu teocentrycznego, nie zaś antropocentrycznego) wykroczył poza tradycję średniowiecza. Jadvizanizm był jedną z pierwszych w Europie jaskółek renesansu.

Uniwersalizm epoki jadvizańskiej, z racji zbieżności czasu historycznego, najprościej można by łączyć z *uniwersalizmem średniowiecznym*, tzn. z projektem, w dużym stopniu zrealizowanym w Europie, rozwijającej się jako wspólnota kulturowa i religijna. Niemniej jednak, analiza dokonań

¹⁹ Por. przypis 2.

politycznych i intelektualnych epoki jadvizańskiej w Polsce (w tym chronologicznie pojadvizańskiej – XV wiek) wskazuje na nowatorskie rozumienie i realizowanie idei uniwersalistycznych, które przekroczyło: 1) łączenie uniwersalizmu z ujednocianiem kulturowym (z fundamentalizmem kulturowym), w kierunku poszanowania dla wielorakich kultur i wyznań, 2) łączenie uniwersalizmu wyłącznie z prawem chrześcijan do narzucania władzy i religii (z globalizmem politycznym).

Uniwersalizm jadvizański wymaga dalszych obszernych studiów. Tu wspomnę o znaczeniu osoby Stanisława ze Skarbimierza – twórcy nowej doktryny wojny sprawiedliwej, orędownika zmiany celów i metod nawracania niewiernych oraz o jego uczniu i doktorancie Pawle Włodkowicu – autorze tezy o herezji pruskiej, znakomitym dyplomacie (także na soborze w Konstancji), rzeczniku projektu demokratyzacji władzy papieskiej w ramach koncyliaryzmu, czy o Janie Ostrorogu – projektodawcy reformy Kościoła, prekursorskiej wobec doktryny i działań Marcina Lutera i nie naruszającej jedności Kościoła²⁰.

Atmosfera jadvizańskiego uniwersalizmu miała wpływ także na rozwój myśli Mikołaja Kopernika²¹. Wykład heliocentryzmu w „*De revolutionibus orbium coelestium*” zawiera nowe rozwiązania obliczania pozycji ciał w Układzie Planetarnym i zmienia porządek ciał. Odbiera Ziemi jej centralne położenie na rzecz Słońca. Odkrycie Kopernika można widzieć jeszcze w innej perspektywie – perspektywie uniwersalizacji miejsca Ziemi²², uczynienia jej jedną z wielu planet we Wszechświecie, traktowania jej jak każdą inną planetę, w tym sensie jej upowszechnienia. We współczesnej standardowej kosmologii fizycznej owa kopernikańska uniwersalizacja została doceniona w nazwie kopernikańskiej zasady kosmologicznej, która jest bazowym założeniem o niewystępowaniu we Wszechświe-

²⁰ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wyd. PAN IFiS, Warszawa 1999; Krzysztof Baczkowski, *Dzieje Polski późnośredniowiecznej (1307–1506)*, w: *Wielka Encyklopedia Historii*, t. 3, Ofic. Wyd. Fogra, Kraków 1999, s. 258.

²¹ J. R. Ravetz, *Astronomia i kosmologia w dziele Kopernika*, tł. J. Dobrzycki, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, Wrocław 1965; Alan Musgrave, *The Myth of astronomical instrumentalism*, w: *Beyond Reason*, ed. G. Munevar, Kluwer, Dordrecht 1991, s. 243–280; Imre Lakatos, Elie Zahar, *Why did Copernican programme supersede Ptolemy's?*, w: *The Copernican Achievement*, ed. R. Westerman, University of California, Los Angeles, s. 354–383.

²² M. Zabierowski, *Wszechświat i kopernikanizm*, op. cit.

cie miejsc wyróżnionych pod względem geometrycznym i substancjalnym²³. Kopernikańska zasada kosmologiczna uniwersalizuje Wszechświat w ten sposób, że wszędzie uśredniony rozkład i formy materii są takie same.

Analizując dalszy rozwój polskiej kultury uniwersalistycznej przedmiotem badań powinnienni być dokonania polskiego romantyzmu i twórczość Cypriana K. Norwida. W artykule tym jednak zajmę się bardziej szczegółowo przybliżeniem uniwersalizmu Jana Pawła II i *Solidarności*²⁴.

3.3. UNIWERSALIZM JANA PAWŁA II

W filozofii personalistycznej, którą rozwijał Karol Wojtyła, nadbudowanej nad realistyczną filozofią św. Tomasza z Akwinu, człowiek jest bytem złożonym, którego istota jest reprezentowana przez składową duchową, przypadłości zaś różnicujące ludzi – przez składową materialną. Istotową gatunkowość wyraża kwantyfikator uniwersalny (ogólny) „dla każdego”²⁵, który stale występuje w chrześcijańskich rozważaniach o człowieku. Wywodził to Jan Paweł II z Tajemnicy Odkupienia: *każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył*²⁶. Każdy człowiek, żyjący obecnie, ten, który żył i który żyć będzie, pochodzi od Stwórcy i niejako dziedziczy jego cechy, zwłaszcza: wolę, kreatywność i miłość jako podstawę relacji do drugiego człowieka. Dziedziczona przez człowieka boska kreatywność przekłada się na powołanie do pracy i przekształcanie stworzonego świata zgodnie z uniwersalnym prawem *do korzystania z dóbr całego stworzenia*,

²³ T. Grabińska, *Od nauki*, op. cit.

²⁴ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, Ofic. Wyd. Pol. Wroc., Wrocław 1998; *Etyka*, op. cit. Solidarność pisana z dużej litery i kursywą oznacza w moim tekście nazwę ruchu społecznego w Polsce lat osiemdziesiątych i tylko częściowo odnosi się do nazwy organizacji NSZZ „Solidarność”, por. M. Zabierowski, *Solidarność prawdziwa i „Solidarność” w cudzysłowie*, *Akant* 12 (103), (2005), s. 5–6.

²⁵ Nazwę *kwantyfikacja wielka (ogólna)* w kontekście uniwersalizmu wprowadził M. Zabierowski (S. Kazimir, *O jednostce solidarnej. Studium uniwersalistyczne I*, w: *Podmiot i przedmiot*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Cosmos-Logos III (1996), Wrocław 1996, s. 69–81.

²⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, (RH), Vaticanum 1979, ust. 13.

którym jest prawo osobistego posiadania jako podporządkowanie prawu powszechnego używania, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr²⁷.

Z Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia wypływa nowe, silniejsze przy-
mierze człowieka z Bogiem, w którym człowieczeństwo, jak i każda osoba
ludzka nabierają nadprzyrodzonego charakteru. W miłości umacnia i po-
głębia się relacja między Bogiem i człowiekiem. Relacja miłości do bliźnich
jest z jednej strony naśladownictwem Boskiej miłości, z drugiej zaś –
chrześcijańskim, teologicznym pogłębieniem arystotelesowskiego uznania
człowieka za istotę społeczną, która tylko we wspólnocie realizuje ludzką
potencjalność. Przyznanie wspólnotowego charakteru osobie²⁸ w perso-
nalizmie nie wyklucza niepowtarzalności każdej poszczególniej osoby
i indywidualnego przeżywania przez nią doczesności. Powszechność (uni-
wersalność) prawa moralnego jako składowej prawa naturalnego, któremu
każdy podlega w działaniu i postępowaniu, także nie umniejsza prawdzi-
wie indywidualnej wolności, lecz odnosi ją do uniwersalnego dobra, któ-
rego spełnianie doskonali każdą osobę w sposób oryginalnie przez nią
zamierzony i urzeczywistniony. Bóg obdarował człowieka całym bogact-
wem stworzenia, aby je przekształcał i pomnażał, a następnie, niejako
zwrotnie, obdarowywał nimi bliźnich, wedle ich potrzeb, w służbie innym
swoją kreatywnością, a ostatecznie sobą samym²⁹. W tym przejawia się
kolejny uniwersalny rys osoby ludzkiej, która jest i darczyńcą potencjalnie
wobec każdego, i obdarowywanym potencjalnie przez każdego.

Jan Paweł II mocno podkreślał podstawę chrześcijańskiego uniwer-
salizmu w Tajemnicy Odkupienia, bo w Odkupieniu³⁰ „Chodzi o człowie-
ka »każdego« – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia,
z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”, oraz:
„Człowiek tak jest »chciany« przez Boga, tak jak został przez Niego od-
wiecznie »wybrany«, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to
jest właśnie człowiek »każdy«, najbardziej »konkretny« i najbardziej »re-
alny«” (RH, 13).

Gdy rozważa się chrześcijańską uniwersalną wykładnię człowieczeń-
stwa, to jej centralnym punktem jest uniwersalicyznie rozumiane sumie-

²⁷ Jan Paweł II, *Laborem exercens* (LE), Vaticanum 1981, ust. 14.

²⁸ J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, tł. J. Fenrychowa, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 327–345.

²⁹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (VS), Vaticanum 1993, ust. 87.

³⁰ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 16.

nie. W sumieniu zachodzą wybory celów i metod działania, wybory ze względu na dobro lub zło intencji i skutków ludzkiego czynu. Kiedy sumienie działa w tzw. matrycy prawdy – prawdy jako *transcendentale*, to człowiek, każdy człowiek wybiera dobro, bowiem *sumienie zawsze wyraża prawdę o jakimś dobru, bo zawsze dobro jest przedmiotem ludzkiej woli*³¹ a „wolność sumienia nie jest nigdy wolnością ‘od’ prawdy, ale zawsze i wyłącznie ‘w’ prawdzie” (VS, 64). W uniwersalistycznie rozumianym sumieniu, kierowanym prawem naturalnym, zachodzi zharmonizowanie ludzkich chceń jakiegoś dobra z wolą czynienia prawdziwego dobra.

W tradycji poprotestanckiej, liberalnej i ateistycznej rozwinęły się koncepcje sumienia rozumianego indywidualistycznie, w których wolność uzyskuje status nadrzędny względem prawdy. Wtedy tzw. wolność sumienia odrywa sumienie od matrycy transcendentalnej absolutnej prawdy, sprowadza wybory dokonywane w sumieniu do indywidualnego poczucia wolności, relatywizuje prawdę do indywidualnego poczucia słuszności czy autentyczności w tzw. wyrażaniu siebie: „Te różnorodne koncepcje [sumienia] stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością” (VS, 32).

Brak uniwersalizacji sumienia prowadzi wprost do kształtowania się postaw indywidualistycznych (w których więź ze wspólnotą traci sens), utylitarystycznych i hedonistycznych. Podczas, gdy *być* oznacza w personalistycznej ontologii istnieć we wspólnocie, rozpoznawać transcendentálną prawdę i dobro, aby w prawidłowym działaniu się doskonalić i doskonalić świat, to w ideologiach indywidualistycznych, które poszczególnemu indywidualnemu sumieniu pozostawiają ocenę intencji, celów i skutków działania, powstaje potrzeba bardziej zobiektywizowanego kryterium oceny³², które zwykle sprowadza się do użyteczności (jak w utylitarystyce). A to prowadzi do związania celów i skutków działania wyłącznie z użytecznymi przedmiotami, jak i z ich mnogością. Zaburzona wtedy zostaje relacja między *być* i *mieć* w kierunku dominacji posiadania (użytecznych) rzeczy nad dbałością o doskonalenie osobowe. Równocześnie

³¹ *Ibidem*, s. 23.

³² T. Grabińska, *Czyn jako przedmiot kwalifikacji moralnej*, w: „Etyka a prawo. Etyka działania”, red. T. Grabińska, *Disputationes Ethicae 3* (2007), Częstochowa 2007, s. 117–133.

zostaje zaburzona relacja do bliźnich: miłość bliźniego staje się przeszkodą w konkurowaniu z bliźnim o rzeczy, przyjemności, władzę: „Bliźni staje się wrogiem, staje się kolejnym przedmiotem ze świata rzeczy, jak każda rzecz – do użycia i porzucenia. W ten sposób kształtuje się *antilife mentality* wymierzona przeciwko drugiemu człowiekowi jako przeszkodzie do sukcesu, a więc ostatecznie przeciwko człowiekowi w ogóle”³³.

W ideologiach indywidualistycznych szczególną rangę nadaje się wolności. Nie jest ona – jak w personalizmie – koniecznym warunkiem do rozpoznawania prawdy, realizacji prawdziwego dobra, samodoskonalenia. Staje się celem nadrzędnym, celem, którego osiągnięcie wyzwala człowieka z wszelkich powinności, z przesądów (w tym religijnych). Nie ma obiektywnych absolutnych wartości. Wartością jest to wszystko, co prowadzi do absolutnej indywidualnej wolności. A ocena doraźnych wartości odbywa się w zindywidualizowanym sumieniu, w związku z czym traci znaczenie „wymóg prawdy, ustępuje miejsca kryterium szczerości, autentyczności, ‘zgody z samym sobą’”. Rodzi się etyka indywidualistyczna, „według której każdy człowiek staje wobec ‘własnej’ prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej” (VS, 32).

Jan Paweł II w wielu encyklikach, adhortacjach i innych pismach rozwijał program *cywilizacji miłości*, postulowany przez Pawła VI. Konsekwentnie wskazywał na fundament miłości chrześcijańskiej w Tajemnicy Objawienia, zgodnie z którą człowiek „stworzony na obraz i podobieństwo Boga (...) nie może się w pełni ‘ureczywistnić’ inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”³⁴. Natomiast samorealizacja w myśl ideologii indywidualistycznych nie przewiduje przyjmowania postawy darowania siebie samego bliźniemu, bo wtedy zanika owa wyraźna linia demarkacyjna między indywidualnym *ja* i innymi, a właśnie owa linia, prowadzona na różnych poziomach, jest fundamentem koncepcji indywidualistycznych.

³³ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 37–38; Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (FC), Rzym 1981, ust. 30. Darwinowskie ujęcie relacji międzyludzkich i rozwoju ludzkiej wspólnoty prowadzi do paradoksu: efektywna eliminacja nieprzystosowanych (tzw. słabszych), prowadzi ostatecznie do eliminacji tych, którzy czasowo przetrwają konkurencję. Bogate społeczeństwa europejskie wymierają w swym etnicznym i kulturowym składzie; por. S. Kazimir, *O darwinowskiej racjonalności urzędzenia społecznego. (O rozterkach Adama Smplicjusza)*, Fundamenty 3 (2005), s. 2–3.

³⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994, ust. 13.

Jan Paweł II wielokrotnie rozważał w perspektywie uniwersalnej znany fragment Księgi Rodzaju o opanowywaniu przez człowieka ziemi i o czynieniu jej sobie poddaną. Pisał, że proces „opanowywania” zachodzi „w każdym człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie” (LE, 4). Przyimek „w” oznacza, że, podobnie jak czyn i ludzka praca, proces zagospodarowywania środowiska naturalnego nie jest dla Jana Pawła II czymś zewnętrznym. Jest, podobnie jak praca, ludzkim powołaniem i podobnie jak ludzki czyn, wykonywany zgodnie lub nie z zasadami moralnymi, służy lub nie człowiekowi jako osobie w doskonaleniu siebie i świata. Gospodarowanie służyć ma ostatecznie całemu środowisku naturalnemu i całej wspólnotie ludzkiej, także w wymiarze pokoleniowym. Harmonijne zatem współistnienie ze sobą stworzonego jestestwa jest z jednej strony warunkiem gospodarowania, a z drugiej – koniecznym jego wynikiem. Tworzywa gospodarowania postaci bogactw natury muszą być traktowane jako *dar*, a więc ze szczególną odpowiedzialnością za ich stan i z pieczołowitością ich przetwarzania. Ponadto: „Zasoby te [...] nie mogą służyć człowiekowi inaczej, jak tylko przez pracę [...] Aby zasoby te mogły poprzez pracę owocować, człowiek zawłaszcza części różnych bogactw natury: w głębi ziemi, w morzu, na ziemi, w przestrzeni. Zawłaszcza je czyniąc z nich warsztat swej pracy. Zawłaszcza przez pracę – i dla pracy” (LE, 13).

Uniwersalistyczne pojmowanie celów i metod gospodarowania wraz z *prawem uniwersalnego przeznaczenia dóbr* jeszcze raz rzuca światło na sens rozumienia tego, co znaczy *mieć* w odniesieniu do indywiduum. Oto: „prawo osobistego posiadania jest podporządkowane prawu powszechnego używania, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr” (LE, 14). A zatem: „1) to urzeczywistnienie człowieczeństwa poprzez pracę pociąga za sobą konieczność posiadania i władania dobrami ziemi; 2) w żadnym razie posiadanie i władanie nie generuje automatycznie człowieczeństwa; 3) w żadnym razie nie wolno wdrażać takiego systemu społecznego, w którym zawłaszczanie i posiadanie przyczynia się do alienacji człowieka ze środowiska dóbr naturalnych, jak i środowiska ludzi”³⁵.

Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że ekologia środowiska naturalnego przyrody ożywionej i nieożywionej jest pochodną tzw. ekologii środowiska ludzi: „współzależności [wszystkich ludzi] pojmowanej jako system de-

³⁵ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 44.

terminujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako »cnota« – jest solidarność³⁶.

Warunkiem owej ekologii środowiska ludzi jest solidarność między ludźmi – solidarność, którą Jan Paweł II uważał za *cnotę*, za wzór relacji międzyludzkich w skali społecznej. Spełnienie solidarności jest indywidualnym i społecznym zadaniem, do którego każdy człowiek powinien być wdrażany poprzez wszczepianie cnoty solidarności w wychowaniu³⁷.

3.4. UNIWERSALIZM SOLIDARNOŚCIOWY

Solidarność jako cnota określa relacje międzyosobowe, międzygrupowe, jak i relacje między indywidualium a grupą. Celem solidaryzowania się jest realizacja dobra indywidualnego bądź grupowego (niekoniecznie dobra wspólnego w tym sensie, że solidaryzująca się jednostka lub jedna grupa z drugą grupą bezpośrednio odnosi korzyści z pożytków wynikłych dla tej drugiej grupy). Solidarność może być porównywana z *miłością społeczną*, o której pisał Paweł VI w projekcie *cywilizacji miłości*. Związek solidarności z miłością bliźniego jest jednak bardziej złożony. Miłość bliźniego w personalizmie jest, jako dziedzictwo relacji Boga do stworzenia, konieczną, bezwarunkową relacją między ludźmi. Konstytuuje tym samym byt ludzki w wymiarze teologicznym, filozoficznym, moralnym i społecznym³⁸. Osoba ludzka musi pozostawać w stosunku do bliźniego w relacji miłości, nie musi jednak automatycznie i zawsze się z nim solidaryzować, bowiem akt solidaryzowania nie jest sam z siebie pozytywny: cel solidaryzowania się i warunki spełnienia owego celu podlegają ocenie moralnej. I tylko pozytywny test moralny uprawnia do solidaryzowania się. Solida-

³⁶ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, (SRS), Vaticanum 1987, ust. 38.

³⁷ Z cnotą solidarności wiąże się cnota *męstwa uniwersalności*, które po raz pierwszy rozważał M. Zabierowski (S. Kazimir, *Systemiczne i etyczne kategorie analizy dziejów. Studium uniwersalistyczne II*, w: *Analizy metodologiczne w nauce*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Cosmos-Logos IV (1997), Wrocław 1997, s. 95–103.

³⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Katol. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn 1964.

ryzowanie się może być też traktowane instrumentalnie. Dlatego mówi się o złej solidarności, gdy cel i/lub metody solidaryzowania się są niemoralne, jak i o fałszywej solidarności, gdy solidaryzowanie jest pozorne i służy czemuś innemu niż obrany cel.

Wstępna analiza znaczenia przymiotnika *solidarny*³⁹ w języku polskim wskazuje na następujące jego użycie: „w odniesieniu do indywiduum – zgodny z kimś drugim w działaniu, ocenie, odczuciu oraz wierny przyrzeczeniu danemu komuś drugiemu; w odniesieniu do grupy – zjednoczony, połączony z innymi w działaniu ku jakiemuś dobrze określonymu celowi lub w przypadku katastrofy, wspomagający (z wzajemnością) innych w działaniu (a przynajmniej nie okazujący sprzeciwu), a także – oparty na relacji braterstwa członków wspólnoty”⁴⁰. W języku polskim bycie solidarnym to przede wszystkim stan pozytywny moralnie, stan wymagający poświęcenia na rzecz bliźnich, stan służenia sobą i swoimi dobrami drugim w imię obrony wspólnych wartości lub w przypadku nagłego, niezawinionego nieszczęścia. W języku angielskim np. silnie zarysowane znaczenie bycia solidarnym odnosi się do pozostawania we wspólnocie interesów, a nie w obronie uniwersalnych wartości. W języku polskim to zabarwienie solidarności interesem jest stosunkowo słabe i występuje, gdy interes ma bardziej podłoże ideowe niż materialne⁴¹. Ponadto w języku polskim relacja solidarności występuje najmocniej w odniesieniu do relacji międzysobowej: „być solidarnym z bliźnim w czynieniu dobra wspólnoty, to najważniejszy i pozytywny sens przymiotnika *solidarny* w języku polskim”⁴².

Najmłodszym słowem pokrewnym słowu *solidarność* jest w języku polskim przymiotnik *solidarnościowy*. Odnosi się on do nazwy ruchu społeczeństwa polskiego *Solidarność* lat osiemdziesiątych. W związku także z religijnym podłożem tego ruchu termin *solidarnościowy* ma wyraźne zabarwienie znaczeniowe personalizmem chrześcijańskim. Odtworzenie etosu *Solidarności* lat osiemdziesiątych rzutuje zatem na znaczenie po-

³⁹ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969; *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1995; Jadwiga Puzynina, *Język wartości*, PWN, Warszawa 1992.

⁴⁰ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 56.

⁴¹ Zapewne dlatego dla Anglików dylematy moralne w prozie Conrada Józefa Korzeniowskiego były tak wielkim odkryciem, były odkryciem nowej warstwy znaczeniowej ich własnego języka, przeszczepionej z kultury, w której Conrad wyrósł.

⁴² T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 57.

krewnego przymiotnika. Etos *Solidarności* nie ma werbalnej wykładni, ale może być rekonstruowany⁴³. Mimo to, że najliczniejszymi uczestnikami ruchu byli ludzie pracy, nieoczytani w społecznym nauczaniu Kościoła, to etos *Solidarności* zakorzeniony jest przede wszystkim w ideach chrześcijańskiego uniwersalizmu tego nauczania. Tak to wielowiekowa kultura katolicyzmu przemówiła etosem *Solidarności*.

Jan Paweł II w swoich encyklikach społecznych⁴⁴ rozwijał zagadnienie *solidarności ludzi pracy* (a także *solidarności z ludźmi pracy*). To oni jako pracownicy najemni własną pracą zabezpieczają byt swój i swej rodziny oraz przyczyniają się do wzrostu poziomu bytowania wspólnoty. Praca najemna nie jest nagradzana proporcjonalnie do włożonego wysiłku, a owoce tej pracy nie są sprawiedliwie dzielone, co prowadzi do „wysp bogatych w morzu nędzy”⁴⁵, jak i do wykluczeń całych populacji w bogatych społecznościach, które to zjawisko Jan Paweł II nazywał *czwartym światem*⁴⁶. Ponieważ w personalizmie Karola Wojtyły i w nauczaniu Jana Pawła II praca jest teologicznie i ontycznie ugruntowanym powołaniem człowieka, to „wokół godnego realizowania tej wartości można i trzeba się solidaryzować, przy czym ze względu na zupełną odmienną ontologię nie chodzi w żadnym razie o solidarność w sensie marksistowskim”⁴⁷. Jan Paweł II systematycznie wskazywał na błąd antropologiczny (na błąd w ontologii człowieka w ideologii zarówno marksistowskiego kolektywizmu, jak i liberalnego kapitalizmu)⁴⁸.

W dobie globalizacji, gdy propaguje się wspólnotę celów w gospodarowaniu zasobami Ziemi, konieczność ujednoczenia prawa i obyczajowości w skali międzynarodowej, Jan Paweł II zapytywał o zasadę tej globali-

⁴³ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny*, op. cit.; *Etyka*, op. cit.

⁴⁴ Jan Paweł II, LE; SRS; *Centesimus annus* (CA), Vaticanum 1991.

⁴⁵ Matka Teresa z Kalkuty, Wywiad *A pencil in the hand of God*, w: *Time* 4th December (1989), s. 11.

⁴⁶ Jan Paweł II, SRS, 14; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Naruszenie prawa do uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej jako 'rzecz nowa'*, w: *Filozofia, nauczanie społeczne i doświadczenie artystyczne Jana Pawła II*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis* 38, *Studia Philosophica* III (2006), s. 18–28.

⁴⁷ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 60.

⁴⁸ T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, w: *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat. 90.*, *Zeszyt Naukowy* 3 (2000), Wydział Ekonomii i Zarządzania WSJOE, Częstochowa, s. 131–148 i cytowane tam pisma Jana Pawła II.

stycznej uniwersalizacji i wskazywał na konieczność poszukiwania etycznych, zakorzenionych w prawie naturalnym podstaw. Wskazywał na podstawę solidarności ludzi pracy, bo „to co łączy tych tak często różnych pod względem kulturowym i ze względu na cele działania ludzi, to ich indywidualna praca i indywidualny cel pracy. O godności jednostki ludzkiej w odniesieniu do pracy można mówić wtedy, gdy indywidualność każdego wysiłku ma swoje globalne – lecz w rozumieniu uniwersalizmu Jana Pawła II – znaczenie. Tylko wtedy człowiek pracujący jest podmiotem pracy, nie zaś przedmiotem, czy też niewolnikiem. W każdej pracy, po uświadomieniu pracującemu ważności i sensu jego wysiłku, człowiek realizuje swoje indywidualne istnienie, poprzez zaś uświadomienie sobie więzi w pracy z innymi ludźmi – realizuje się poprzez pracę w uniwersalnym ludzkim działaniu”⁴⁹.

Pojęcie wprowadzone i rozwijane przez Jana Pawła II to *kultura solidarności*⁵⁰. Wpisuje się ono w projekt *cywilizacji miłości* i powinno być w centrum uwagi globalizującego się świata. „Kultura solidarności ma na celu zapobiec wyalienowaniu jednostki ludzkiej z jej naturalnego otoczenia ludzi i (...) ukształtować właściwą proporcję między ‘być’ i ‘mieć’. (...) W społeczeństwach, w których ‘mieć’ przeważało ‘być’, skupienie się na zbieraniu dóbr w imię egoistycznie pojętych interesów odłącza człowieka od Boga i innych ludzi, popycha w kierunku szukania tzw. niezależnych systemów wartości, których ostateczną miarą jest użycie, pieniądź i przyzwolenie na każdy czyn lub pogląd jako wytwór naturalny, bo – ludzki. Chorobliwy współczesny humanizm antropocentryczny nie tylko prowadzi do relatywizacji wszystkiego do poszczególnych ludzkich sądów i działań, ale szybko pozostawia jednostkę samą sobie, bo przecież nie jest ona zdolna zwykle znaleźć wspólnego mianownika wszystkich możliwych sądów i czynów. Gubi się w rozpaczliwej samotności⁵¹, szuka pociechy w zapomnieniu fundowanym przez używki, w pesymistycznych egzysten-

⁴⁹ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 61–62.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978–79*, t. II, Ośr. Dokumentacji i Stud. Społ., Warszawa 1982; *Nauczanie społeczne 1980*, t. III, Ośr. Dokumentacji i Stud. Społ., Warszawa 1984; LE; SRS.

⁵¹ O personalistycznie rozumianej komunikacji, jako podstawie bycia osoby pisał Emmanuel Mounier, por. E. Mounier, *Personalizm*, w: E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tł. E. Krasnowolska, Wyd. Znak, Kraków 1964; por. też M. Zabierowski, J. Marckwica, *Mounierowska wolność osoby a postawa rewolucyjna w Solidarności lat*

cializmach, w sektach oferujących przede wszystkim dobrodziejstwo wspólnoty”⁵². Liczne przejawy kultury solidarności wystąpiły w ruchu społecznym *Solidarność* lat osiemdziesiątych, w którym – jak nigdy po II wojnie światowej – ujawniły się masowe zachowania bezinteresownie prospołeczne, postawy poświęcenia dla dobra wspólnego, solidaryzowanie się tak z poszczególnymi osobami, jak i z grupami pokojowo walczącymi o słuszną sprawę. Kultura solidarności została w dużym stopniu zniszczona w wyniku transformacji lat dziewięćdziesiątych, której ideologia postawiła na realizację interesu własnego i na konkurencję z innymi, i która na poziomie faktów zniszczyła wielkie zakłady pracy, kolebkę solidarności ludzi pracy i pozbawiła miliony niezbywalnego prawa do pracy.

Doktryna solidarnościowa, w której podstawa solidarności jest ugruntowana w prawie moralnym, jako pochodnej prawa naturalnego, dostarcza skutecznego narzędzia oglądu rzeczywistości historycznej, społecznej i politycznej oraz oceny faktów i pozwala analizować ich interpretacje. Nazywam, za Mirosławem Zabierowskim, tę umiejętność rozpoznawania i faktów, opinii, ocen – umiejętnością *ewaluacji (nebularyzacji) faktu*⁵³. Uważam, że ewaluacja faktu jest jedną z cech dystynktywnych polskiej kultury i to widoczną od najdawniejszych czasów polskiej państwowości⁵⁴. Teologiczno-filozoficzny wyraz ewaluacji faktu występuje w wojtyłowskim rozumieniu czynu. Samo sprawstwo (fakt) czynu, sam naoczny skutek czynu w rzeczywistości zewnętrznej względem sprawcy, czy stopień użyteczności czynu to nie wszystko. W personalistycznym pojmowaniu czynu ma on być, jeśli jest etyczny, współzmiennicznym (*kowariantnym*) ze strukturą osobową sprawcy czynu, tzn. harmonizować i doskonalić osobę

osiemdziesiątych, w: *Wolność osoby – Wolność obywatela*, cz. 1, red. T. Grabińska, *Disputationes Ethicae IV* (2009), s. 49–78.

⁵² T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 63.

⁵³ Termin *ewaluacja faktu* został wprowadzony przez M. Zabierowskiego (S. Kazimierz, *O jednostce*, op. cit.). Zamiennik tego terminu w postaci *nebularyzacja faktu* wywodzi się stąd, że *nagi fakt* (zmian na niebie obserwowanych z Ziemi) w kopernikanizmie został *znebularyzowany rozmyty*. Został zuniwersalizowany, w ten sposób, że zmiany te uzyskały wspólny punkt odniesienia (względem Słońca); por. M. Zabierowski, *Wszechświat i kopernikanizm*, op. cit.

⁵⁴ Wszak to Mieszko I poddał ocenie (ewaluacji) oczywisty (nagi) fakt chrystianizacji pogan przez Niemców.

od wewnątrz. Czyn zatem trzeba oceniać ze względu na to wewnętrzne sprawstwo, tzn. trzeba go poddać ewaluacji⁵⁵.

W naszym uogólnieniu ewaluacja faktu odnosi się do faktu historycznego, gospodarczego, politycznego i społecznego. Najogólniej polega na ocenie faktu z punktu widzenia wartości, z których wyrasta i zgodności jego konsekwencji z wartościami prawa moralnego, jako pochodnej prawa naturalnego, nie tylko z przepisami prawa stanowionego, oraz z realizacją dobra wspólnego. Gdy się uznaje uniwersalne prawo naturalne, to ewaluacja faktu nie musi być koniecznie związana z tradycją chrześcijańską. Podobnie z tą tradycją nie muszą być związane zasady uniwersalizmu solidarnościowego, a tym bardziej praktykowanie tych zasad. Uniwersalizm solidarnościowy, właśnie z racji powinowactwa z arystotelesowską koncepcją gatunkowości rodu ludzkiego, przekracza krąg danej religii i jest realnym programem dla cywilizacji globalnej.

Jeszcze jedna kategoria w nauczaniu społecznym Kościoła odnosi się do solidarności. Jest to *obowiązek solidarności* w duchu encykliki *Populorum progressio* Pawła VI⁵⁶. Obowiązek solidarności adresowany jest do przedstawicieli władzy, zwłaszcza w krajach zamożnych, które mają wpływ na kształtowanie polityki w skali globalnej. To oni mają moralny obowiązek czynnego solidaryzowania się z całą ludzką populacją – zwłaszcza z tą najliczniejszą i cierpiącą nędzę – przy podejmowaniu decyzji o podziale dóbr, rynków, przydziale pomocy itp. Zaniedbanie obowiązku solidarności systematycznie rodzi niesprawiedliwość w skali globalnej i lokalnej, konflikty zbrojne, nowe postaci imperializmu i neokolonializm. Wypełnianie zaś obowiązku solidarności jest warunkiem koniecznym do zharmonizowania wspólnoty globalnej we wszystkich warstwach jej bytowania.

Nie wystarczy analizować sytuację świata za pomocą wymiernych wskaźników materialnej kondycji społeczności, takich jak ekonomiczne, demograficzne, geograficzno-klimatyczne, czy informacyjne, i na ich podstawie projektować społeczność globalną. Bez solidarności, rozumianej jako cnota, jako właściwa postawa moralna jednostek i grup, nie da się pomyślnie zrealizować projektu globalizacji. Uniwersalistycznie rozumiany akt solidaryzowania się nie polega na chwilowym wzruszeniu się nieszczęściem innych, na doraźnym geście dobroczynności, bowiem solidarność to „moc-

⁵⁵ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka*, op. cit., s. 10.

⁵⁶ Paweł VI, *Populorum progressio*, Vaticanum 1967, ust. 48.

na i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, odpowiedzialności za wszystkich” (SRS, 38).

4. STANOWISKO UNIWERSALISTYCZNE JAKO PODSTAWA DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Uniwersalizm nie jest związany koniecznie z danym kręgiem kulturowym, choć mówi się o nim często w kontekście chrześcijaństwa lub buddyzmu japońskiego. Współcześnie, na fali zainteresowania kulturą Indii, powstają prace na temat antycypacji wielu wyróżników kultury, kojarzonych z Europą, a powstałych dużo wcześniej w Indiach. To, że nie da się wskazać na historyczny łańcuch przyczynowy między tymi wschodnimi antycypacjami i ich zachodnimi reprezentantami, tym bardziej świadczy na rzecz uniwersalności kultur, przy równoczesnym zachowaniu ich odrębności w danym miejscu i czasie.

Jednym z badaczy ekonomicznej i społecznej myśli indyjskiej jest Amartya Sen, zachodni ekonomista i laureat nagrody Nobla z 1998 r., pochodzący z hinduskiego Bengal. W wielu swoich pracach stara się pokazać, że normy, wartości i urządzenia ekonomiczno-społeczne mają charakter uniwersalny. Ponad dwadzieścia lat temu⁵⁷ zaczął badać źródła inżynieryjnie pojętej ekonomii i odnalazł je nie tylko w nowożytnej Europie, ale ok. 2000 lat wcześniej w Indiach. Koncepcje ekonomiczne Zachodu tak – zdawałoby się – dla Zachodu charakterystyczne mają zatem znacznie wcześniejsze odpowiedniki w myśli Wschodu. Idzie tu o koncepcję inżynieryjnie rozumianej ekonomii, jak i o ekonomię dobrobytu Kautilyi, wyłożonej w dziele *Arthashastra*. Ten wątek porównawczy kontynuuje Gerrit De Vylder⁵⁸ i przytacza, także za Senem, inne antycypacje społeczno-ekonomicznych tradycji Indii, zarówno hinduistycznej jak i buddyjskiej.

⁵⁷ A. Sen, *On ethics and economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987; T. Grabińska, *O roli etyki w ekonomii według Amartyi Sena*, *Archeus* 2 (2001) s. 131–140.

⁵⁸ G. De Vylder, *The common good: Ethical interpretations of ancient Hindu-Buddhist philosophy*, w: *Wolność osoby – Wolność obywatela*, red. T. Grabińska, *Disputationes Ethicae IV* (2009) s. 55–77.

A. Sen w później wydanych książkach⁵⁹ przedstawia liczne argumenty na to, że w dorobku Wschodu można odnaleźć koncepcje, zwykle utożsamiane z kulturą Zachodu, np. tolerancji, demokracji, egalitaryzmu, materializmu, logicznego myślenia. Tzw. nowoczesność i specyficzność dorobku kulturowego Zachodu nie jest zatem objawieniem nowości czy tzw. postępowego myślenia w tradycji Wschodu. Jest natomiast wyraźnym dowodem na to, że odległe historycznie, etnicznie i kulturowo wspólnoty dochodzą do podobnych rozwiązań, choć właśnie specyfika kulturowa nadaje im różnorodne znaczenia i miejsce w tradycyjnym porządku. Ale samo pojawienie się analogicznych propozycji świadczy o uniwersalnym kanonie powstawania wytworów ludzkiej kultury. Sen⁶⁰ sprzeciwia się tezie, że człowiek jest naznaczony znamieniem grupy kulturowo-religijnej, do której należy. Natomiast w wyniku zachodniego, brytyjskiego kolonializmu Indii i siłowego propagowania zachodniego monopolu na intelektualizm i logikę, sami Hindusi – jak uważa Sen – zaczęli poszukiwać swojej odrębności kulturowej w odmienności religijnej i mistycyzmie.

Sen, jak i inni badacze Wschodu⁶¹, twierdzi, że zachodnie, ekonomiczne interpretacje filozofii hinduizmu (jak Maxa Webera⁶², K. Williama Kappa czy Gunnara Myrdala) są błędne, bo prowadzą do wniosku, że religia hinduizmu jest przeszkodą w rozwoju gospodarczym. Poszukiwanie własnej odrębności wobec obcych (zachodnich) wzorów, narzucanych przemocą, jest – według Sena – jednym ze źródeł antyzachodnich fundamentalizmów, tak muzulmańskiego, jak hinduistycznego. Podkreślanie unikalności tzw. zachodnich wartości w połączeniu z negatywnymi emocjami w stosunku do zachodniego imperializmu usposabia do różnych rodzajów fundamentalizmów i nacjonalizmów.

Od XIX w. zjawiają się badacze zachodni i wschodni, którzy poszukują w kulturze Indii raczej analogii niż różnic w stosunku do Zachodu.

⁵⁹ A. Sen, *The argumentative Indian. Writings on Indian history, culture and identity*, Penguin Books, London 2005; *Commodities and capabilities*, Oxford Univ. Press, New Delhi 2005; *Identity and violence. The illusion of violence*, Allen Lane-Penguin Books, London 2006.

⁶⁰ Sen, *Identity*, op. cit.

⁶¹ G. De Vylder, *The common*, op. cit. i prace tam cytowane.

⁶² Max Weber uważał m.in., że *Vedanta* (księgi hinduizmu) implikuje fatalizm.

I tak np. dziewiętnastowieczny myśliciel Swami Vivekananda⁶³ pokazywał, że nie ma sprzeczności między rozwojem duchowym i ekonomicznym, a hinduizm prowadzi do postaw indywidualistycznych, podobnie jak w protestantyzmie i u Adama Smitha. Albert Schweitzer⁶⁴ badał sens pracy i aktywności w hinduizmie i mimo, że przychylił się do tezy Webera o fatalizmie hinduizmu i buddyzmu, równocześnie poszukiwał odnowy zachodniej cywilizacji przez zaczerpnięcie etyczno-ekonomicznych wzorów z hinduizmu.

Przekaz kulturowy Indii wyrażający się np. w bierności i zaprzeczeniu sensu aktywności jest zachodnią, niewłaściwą interpretacją⁶⁵. Np. w hinduizmie przepaść między *Atmanem* (dusza, indywidualna jaźń) i *guną* (działanie) może być pokonana przez wyrzeczenie się działania, ale to faktycznie oznacza, że obrona przed pracą jest przez pracę. Można zapytać, czy buddyzm (Hinayana i Mahayana) (VI-V p.n.e.) też dwuznacznie rozumie ekonomiczną aktywność?⁶⁶ Orientaliści i postmoderniści twierdzą, że Budda nawoływał do ograniczonej konsumpcji i do tego, aby obiektywną aktywnością była samonapędzająca się ekonomia. Liberaliści natomiast głoszą, że buddyzm uwalnia od kastowej opresji i despotyzmu, Budda bowiem podkreślał moc ludzkiego działania w kształtowaniu własnego życia. Wyjściem poza tradycyjne społeczeństwo jest *sangha* (wspólnota mnichów), w której znikają bariery społeczne jako skutek powstrzymania się od wytwarzania (działania ekonomicznego) i reprodukcji.

Na postawione pytanie o znaczenie ekonomicznej aktywności w buddyzmie tzw. proekonomiści odpowiadają, że wolność duchowa jednostki zależy od jej wolności ekonomicznej, co stymuluje rozwój ekonomii (przykładem jest Japonia, czy Tygrysy Azjatyckie) przez ciągłe reinwestowanie, handel, ale w odpowiedzialności za produkt i w dbałości o wizerunek wytwórcy. Jest to trend tradycyjnie obecny w kręgu buddyzmu. A. Dasgupta⁶⁷

⁶³ S. Vivekananda, *The Complite Works of Swani Vivekananda*, Advaita Ashrama, Kolkata 2003.

⁶⁴ A. Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, Wilco Publ. House, Mumbai 2006.

⁶⁵ G. De Vylder, *The common*, op. cit.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ A. Dasgupta, *A history of Indian economic thought*, Routledge, London–New York 1993.

pokazał, że klasztory buddyjskie były najwcześniejszymi instytucjami kapitalistycznymi.

Cesarz Ashoka Wielki (III w p.n.e.) wprowadził do buddyzmu zasadę niestosowania przemocy wobec wszystkich istot żyjących, odrzucał wojnę, wskazywał na tolerancję (także religijną); jako władca sam przyczynił się do wzrostu ekonomicznego. Wspomniany Kautilya w dziele *Arthashastra* (tytuł znaczy *wiedza o dobrobycie*) zajął się polityką ekonomiczną w inżynierskim podejściu do ekonomii (bez zwracania większej uwagi na etykę, czyli nienormatywnie), obejmującym ekonomię, politykę, etykę, wojnę i prawo. Powiązał wartość z użytecznością i podażą na produkt, rozważał zasady polityki podatkowej, handlu, konsumpcji, polityki agrarnej itp. Wskazywał na to, że sama aktywność ekonomiczna ma największą wartość. Jego stanowisko jest zatem zbliżone – jak wykazał Ajit Dasgupta – do kameralistów i merkantylistów XVIII w. Z drugiej strony w tym samym mniej więcej czasie (I w. p.n.e.) Thiruvalluvar, poeta i filozof okazał się znacznie bardziej etycznie zorientowany niż Kautilya i uznawał, że wartości etyczne są zbieżne z dobrą ekonomią oraz faworyzował wolny rynek. Był w tym podobny do Jeana J. Rousseau, A. Smitha i utylitarystów⁶⁸.

Interesujące są także prace w nurcie współczesnego orientalizmu⁶⁹, które są spuścizną kolonializmu. Bogaty dorobek należy do Hindusów, którzy od XIX w. tworzą literaturę w języku angielskim i na ogół poza granicami Indii, ale także do innych pisarzy pochodzących z Azji. Poświęcona jest ona dialogowi, często osobistemu, między kulturami i wzajemnemu przenikaniu się kultur w doświadczeniu autorów, takich jak np. Vidiadhar S. Naipaul, Salman Rushdie, Kamala Markandaya, czy Anita i Kiran Desai.

Badania porównawcze kultury Zachodu i Wschodu Sen i inni uczeni prowadzą nadal⁷⁰, rozwija się sztuka twórców zanurzonych w obie kultury (jeśli idzie o Wschód, nie tylko Indii). Zadaniem większości z nich nie

⁶⁸ G. De Vylder, *The common*, op. cit.

⁶⁹ Por. np. H. Suzanne, *Meditation on post-colonialism and modern orientalism: Kiran Desai's 'The inheritance of loss' and Matisse's 'Paysage paint a Tahiti'*, w: „Wolność osoby – Wolność obywatela”, cz. 2, red. T. Grabińska, *Disputationes Ethicae V* (2009), Częstochowa, w druku i prace tam cytowane.

⁷⁰ Por. np. *Sociology of religion in India*, red. R. Robinson, Sage Publ. Ltd., London 2004.

jest wartościowanie jednej względem drugiej, redukowanie jednej do drugiej, czy ich mieszanie, lecz dialog międzykulturowy, który jest możliwy pod warunkiem rzetelnej znajomości kultur i postawy otwartości na porównania. Istnieją też tacy, którzy próbują wykorzystać ten dialog do wzmocnienia postmodernistycznego eklektyzmu kultur, dowolnego mieszania. Multikulturowość⁷¹ nie może przypominać *koktajlu*, lecz powinna bazować na wszechstronnej wiedzy historycznej dotyczącej rozwoju i zasad grup kulturowych. Wtedy uniwersalne podstawy wytworów człowieka uda się pokazać w całej ich kulturowej różnorodności. W tej uniwersalistycznej perspektywie osiągnięcia ludzkości byłyby traktowane jako zjawisko globalne.

⁷¹ Oswald Spengler wskazał na różnorodność w obrębie jednej kultury, a z drugiej strony – międzykulturowe podobieństwa. Tu trzeba jednak uważać na ontologiczny kontekst owych podobieństw. Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Wyd. KR, Warszawa 2001.

BEATA SZYMAŃSKA

UNIwersytet Jagielloński, Kraków

POSTMODERNIZM I RELIGIJNY NOMADYZM

O postmodernizmie napisano już wiele rozpraw, a polemiki, jakie toczą się wokół rozumienia tego terminu, same mogłyby złożyć się na kilka obszernych dzieł. Z wielu zjawisk charakteryzujących naszą postmodernistyczną epokę (o ile w ogóle można uznać, iż nasz czas rzeczywiście w całości jest właśnie taki) chciałabym zająć się jednym z nich, jak mi się wydaje, niezwykle charakterystycznym. Chodzi mi o zjawisko, które nazwałabym swoistym nomadyzmem religijnym. Najogólniej mówiąc, wyraża się to w niespotykanym w dawniejszych epokach swobodnym „wędrowaniu” od religii do religii, a także w dowolnym łączeniu ich elementów na sposób, który – przejmując termin od Levi-Straussa można określić jako *bricolage* – „majsterkowanie”, „montaż”.

Zanim jednak będzie można przejść do tej zasadniczej kwestii, trzeba w jakiś choćby najogólniejszy sposób wskazać na te cechy charakteryzujące „postmodernizm” (czy też, jak się mówi „ponowoczesność” – używam tych terminów wymiennie), które będą istotne dla tego nowego w religii zjawiska (nb., jak się za chwilę okaże, nie takiego znów nowego).

Wskazanie najbardziej charakterystycznych cech postmodernizmu nie jest sprawą łatwą, bowiem każdy z badaczy zajmujących się tą formacją przywołuje inne cechy. Trudność zdefiniowania wynika także i z tego, iż postmodernizm programowo sam unika wszelkich definicji. Nie można też właściwie wskazać na nikogo, kto byłby „stuprocentowym postmodernistą”, nikt też tak sam siebie nie nazywa. Spróbujmy jednak wymienić kilka takich cech.

Jednym z wyróżników, wysuwanych na plan pierwszy przez wielu badaczy postmodernizmu, jest „konsumpcjonizm” w najszerszym znaczeniu tego słowa. Dotyczy to także wartości. Stefan Morawski pisze: „War-

tości, które się najbardziej ceni są odmienne od dotychczas przeważających. Gra toczy się nie o pewność i stabilność, nastawienie na obowiązki, szukanie gwarancji; wszystko jest ruletką (...) trzeba tylko umieć wykorzystać chwilę (...) nastawić się na różnorodność w powtórzeniach, na serie nieprzebranych dóbr wciąż w innych wariantach oraz innych wydaniach, aby przebijając w nich do woli nasycić potrzebę swojskości i zarazem inności. Wejść w rytm gorączkowych przejść od sytuacji do sytuacji, towaru do towaru, znaku do znaku itd., gdyż to co się liczy pozytywnie, sprowadza się do nietożsamości rzeczy, zdarzeń i siebie samego”¹.

Trzeba jeszcze podkreślić drugi aspekt postmodernizmu, także podkreślany przez wielu jego badaczy. Jest to rewolucja informatyczna prowadząca ostatecznie do tego, że zaciera się granica między tym, co realne a tym, co wirtualne. Ta sprawa w odniesieniu do religii zapewne zasługuje na odrębne rozważania, można jednak stwierdzić, iż ludzie pogrążeni w wirtualnych światach (nie tylko komputerowych, także film odgrywa tu pewną rolę) pozostając na granicy rzeczywistości i fikcji, gry, zabawy i na wpół poważnych przekonań, tworzą coś w rodzaju nowej religii – przypomnijmy wpływ „Gwiezdných wojen” i przejmowane z nich pojęcie „mocy”. Na ile tego rodzaju zjawiska „religiopodobne” są czymś trwałym – trudno obecnie powiedzieć.

Niech ta charakterystyka postmodernizmu na razie wystarczy do uchwycenia tła, na jakim pojawiają się poszukiwacze religijnych doznań w swoim nomadycznym krążeniu między religiami. Termin „nomadyzm” to jedno ze słów-kluczy charakterystyki ponowoczesności, ale jego znaczenie zmienia się w zależności od kontekstu i interpretacyjnych potrzeb stosujących go autorów. Jedną z takich interpretacji można znaleźć u Zygmunta Baumana w jego pojęciowej opozycji „pielgrzymi” – „nomadzi”: „Tym, czym nomadzi i pielgrzymi się różnią – i to raczej mocno – jest *brak powiązania* w czasoprzestrzenie, w którą uwikłana jest tożsamość nomadów, w przeciwieństwie do *powiązania* czasoprzestrzennego płótna, na którym tkane są tożsamości pielgrzymów. Pielgrzymi wybierają swoje przeznaczenie wcześniej i stosownie do niego planują swe podróże życia. Możemy powiedzieć, że zawsze prowadzeni są przez „projekt życia” (...) Natomiast nomadzi w swej wyobraźni nie są w stanie sięgnąć poza następ-

¹ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 8.

ny postój karawany. (...) Nawet jeśli istniał taki projekt, to nie był on częścią psychologicznej rzeczywistości nomady. Nomadzi nie inaczej niż pielgrzymi, bez przerwy zajmowali się konstruowaniem swojej tożsamości, lecz była to tożsamość chwilowa, tożsamość „na dzisiaj”, którą posiadają „aż-do-odwołania”².

Z takiego mocno metaforycznego opisu wybierzmy ten element, który będzie istotny dla „religijnego nomady”. To owa programowa niestałość wyborów. Nikt i nic nie określa tego, jak długo i dla jakiego celu pozostaje się przy danym nurcie duchowości, przy określonej wspólnotce religijnej, rodzaju kultu czy też jego braku. (Znany wyjątek to niektóre sekty religijne wymuszające na swoich członkach przy pomocy różnego rodzaju manipulacji „wierność”, ale też jest to świadectwo tego, że podejrzliwość *guru* tych sekt co do skłonności do ucieczki wiernych jest całkowicie uzasadniona). Jest też tak, jak pisze Bauman, iż każdy wybór jest ważny „aż-do-odwołania”. W nietrwałym świecie poszukuje się wsparcia w nietrwałych wspólnotach, wielbi się przelotne autorytety w pełnym przeświadczeniu, że wkrótce się je porzuci.

Inną charakterystyczną cechą „nomadyzmu” jest sam fakt nieustannego wyboru, umożliwionego przez szczególną „bezdomność”. Ten fakt jest, jak się wydaje, najbardziej wyrazisty i być może dla wielu ludzi najbardziej bulwersujący. Żyjemy bowiem w miejscu i kulturze, w której określona religia (lub jej brak, co w tym przypadku na jedno wychodzi) jest dana od początkowej sytuacji życiowej i zależy od kraju, rodziny, tradycji. Podobnie jak ojczysty język religia jest „miejsmem”, którego na ogół się nie opuszcza, a jeśli takie opuszczenie nastąpiło, to skutki tego przez tysiąclecia cywilizacji Zachodu były groźne.

Oczywiście nie jest niczym nowym ani zaskakującym zwykłe zainteresowanie dla innej niż własna religii, chęć jej poznania czy nawet aprobata dla niej. W jakiś sposób zrozumiała (choć, jak wspomniano, nie często akceptowana) jest pełna konwersja – całkowite przejście z jednego wyznania na inne. Jednak we współczesnych czasach jest inaczej. Nie chodzi tu o dokonanie trwałego, konsekwentnego wyboru, lecz przechodzenie w krótkich odstępach czasu od jednej do drugiej religii, wędrowanie po nich w poczuciu ich całkowitej równowartości, czy też nawet rów-

² Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 200.

noczesne przynależenie do kilku z nich lub wreszcie, co jest najbardziej charakterystyczne, wybieranie z nich tego, co uzna się za najbardziej stosowne dla siebie i tworzenie konglomeratu całkowicie własnego, indywidualnego. Może on stać się wyznaniem jakiejś mniejszej czy większej wspólnoty, jeśli charyzma danej jednostki okaże się wystarczająca do tego, aby przekonać do swego wyboru-projektu innych ludzi.

Dla wielkich religii monoteistycznych jest to postawa nie do zaakceptowania. Określana jako relatywizm moralny jest nieustannym przedmiotem krytyki współczesnego chrześcijaństwa, tym bardziej jest czymś nie do pomyślenia dla islamu choć pojawiają się pewne próby otwarcia się na te tendencje nowoczesnej epoki. Wśród chrześcijańskich badaczy tego zjawiska jakim jest postmodernizm pojawia się nawet pytanie o to, czy nie można by mówić o postmodernistycznej religijności. Postulat przyjęcia takiej możliwości pojawia się nawet u niektórych teologów, wyrażając się w odejściu od fanatyzmu, w ekumenizmie, w szukaniu tego co łączy, a nie tego co dzieli. Głosiciele takich poglądów w radykalnej formie (Hans Küng) nie koniecznie jednak cieszą się akceptacją Kościoła i chyba nie można w odniesieniu do chrześcijaństwa mówić o jakiejś bardziej wyrazistej tendencji.

Czy jednak zawsze tak było? Czy nie można wskazać na epoki znacznie bardziej otwarte, w których chrześcijaństwo stanowiło tylko jeden element w zmieszonym tyglu różnych religii? Najnowsze, a także dawniejsze badania okresu ogólnie określanego jako „upadek Cesarstwa Rzymskiego” wskazują na szczególną podatność umysłowości tej epoki na zwracanie się w stronę bardzo różnorodnych wątków religijnych i tworzenie swoistych amalgamatów tych wątków. Przykładem tego są przesłania gnostyckie, w których elementy chrześcijaństwa łączą się z elementami religii perskich czy egipskich a religie – nazwijmy je ogólnie choć dość nieprecyzyjnie „pogańskie” – były niekiedy skłonne do absorbowania elementów chrześcijaństwa. Jak pisze wybitny współczesny badacz tego okresu Eric E. Dodds: „w owym czasie po stronie pogańskiej pojawiły się oznaki wskazujące na chęć wchłonięcia Chrystusa przez establishment, tak, jak wchłonięto wielu wcześniejszych bogów, bądź przynajmniej określenia warunków, które pozwoliłyby na rozważenie pokojowego współistnienia. (...) Cesarz Aleksander Sewer w swojej prywatnej kaplicy trzymał posąg Abrahama, Orfeusza, Chrystusa i Apoloniusza z Tyany – czterech potężnych *prophetai*, do których odnosił się z jednakową czcią. (...) Mniej wię-

cej w tym samym czasie gnostyk Karpokrates głosił podobny skumulowany kult. (...) Jego zwolennicy czcili wyobrażenie Homera, Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, Chrystusa i św. Pawła³.

Z kolei chrześcijaństwo czerpało obficie z myśli Platona czy Plotyna bez stawiania sobie pytania, na które udzielił odpowiedzi wiele wieków później św. Tomasz z Akwinu: czy w ogóle chrześcijanin może korzystać z pisma starożytnych filozofów, bez względu na to, jak byli oni wielcy. Jednak – zauważmy – te wątki, które chrześcijaństwo w okresie kształtowania się jego doktryny przyjmowało, to rozwiązania sensu stricto filozoficzne, dotyczące problemów ontologicznych, na które nie można było znaleźć jednoznacznej odpowiedzi w tekstach Starego czy Nowego Testamentu. Nigdy nie dotyczyło to np. akceptacji innych bogów – rzecz ze samej swej istoty nie możliwa do przyjęcia w religiach monoteistycznych. Zapewne, na co również wskazują badacze, stało się to jedną z przyczyn przetrwania i umocnienia się, a wreszcie całkowitej dominacji chrześcijaństwa w cywilizacji Zachodu. Jeszcze raz zacytujmy Doddsa. „Jego (chrześcijaństwa) wymóg wyłączności, jego odmowa przyznania jakiegokolwiek wartości alternatywnym formom kultu, co obecnie często odbierane jest jako słabość, w ówczesnych warunkach stanowiły źródło siły. Typowa dla świata grecko-rzymskiego tolerancja religijna spowodowała nagromadzenie oszałamiającej liczby alternatywnych wierzeń. Było zbyt wiele kultów, zbyt wiele misterii. (...) Chrześcijaństwo wyczyściło pole wyboru – zdjęło z ramion pojedynczego człowieka brzemię wolności⁴. Ta ocena jakże odległej od nas epoki jest warta uwagi. Wskazuje ona na swoiste nawiązanie do tej epoki wczesnego chrześcijaństwa przez człowieka dzisiejszych czasów, człowieka, dla którego wolność staje się wartością najwyższą.

Jednak trzeba też stwierdzić, że ten późnopogański czy wczesnochrześcijański okres to w historii chrześcijaństwa tylko epizod. Po nim następuje czas, w którym różnicowanie się wiary to długa historia religijnych wojen. Każda odmienna od ustalonej przez autorytety Kościoła interpretacji zostanie uznana za herezję. Inaczej rzecz się miała na Wschodzie – w Indiach, Chinach i Japonii. W Indiach, w których panował poli-

³ E. E. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przekł. Jacek Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004, s. 104, 105.

⁴ Tamże, s. 125.

teizm czy raczej henoteizm, nigdy nie było problemu z tym, któremu z bogów oddawało się cześć najwyższą. Także powstające później religie takie, jak dzainizm czy buddyzm (w którym w ogóle nie ma boga) włączyły się bezkonfliktowo w to co można by nazwać „duchowością Indii”. Przez całe wieki Indie nie znały wojen religijnych. Podobnie było (i jest do tej pory) w Chinach, gdzie zawsze współistniał konfucjanizm, taoizm, buddyzm, lokalne kultury przodków i miejscowych bogów oraz w Japonii, gdzie do dziś współistnieją shintoizm i buddyzm. Buddyści zen są niekiedy konfucjanistami, czasem taoistami, a czasem nawet shintoistami – pisał znawca tych problemów Daisetsu Teitaro Suzuki⁵.

Nie przypadkiem wspominam tu o religiach Wschodu. Sądzę, że to właśnie ich stopniowy napływ do kultury Zachodu stał się istotnym czynnikiem zmiany postaw religijnych. Samo zjawisko pojawiania się w ubiegłym stuleciu nowych napływających ze Wschodu religii i ich szczególnego rodzaju upowszechnianie jest oczywiście faktem socjologicznym znanym, wielokrotnie badanym i opisywanym. Jednak przyczyny i warunki tego upowszechniania nie są dostatecznie rozpoznane i nie ma tu jednoznacznej interpretacji. Niewątpliwie lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku, kiedy to nastąpiła niezwykła intensyfikacja recepcji duchowości Wschodu, nie są przecież początkiem odkrywania religijnej i duchowej myśli Chin czy Japonii, a już na pewno nie Indii. Już dawno ukazały się tłumaczenia najważniejszych tekstów buddyzmu, hinduizmu czy taoizmu, a na przełomie XIX i XX wieku powstające ruchy religijne czy obokreligijne wchłaniały pewne wątki zarówno buddyjskie jak i hinduistyczne (wystarczy przypomnieć nurty teozoficzne). Musiała jednak nastąpić radykalna przemiana myślenia, fala buntu przeciw zarówno politycznym establishmentom, jak i tradycyjnym wartościom, żeby powstało zjawisko o którym chcę tu pisać: wieloreligijności czy też swobodnego wędrowania od jednej religii do drugiej. Jego kulminacja wiąże się z okresem, który sam siebie nazwał „New Age”, ale jego kontynuacja, już w nowych uwarunkowaniach społecznych i kulturowych, trwa do dziś w epoce ponowoczesności.

Trzeba też stwierdzić, iż owo wędrowanie co najmniej ułatwiał, jeśli nie w ogóle czynił możliwym, właśnie ów fakt kontaktu z religiami Wscho-

⁵ D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 27.

du, przede wszystkim z buddyzmem. To jego szczególna otwartość, która spowodowała, że asymilował się stosunkowo łatwo w krajach tak niechętnych zewnętrznym wpływom i kulturom jak Chiny i Japonia, dostosowując się bez trudu do istniejących tam religii sprawiła, iż można go traktować jako „drugą” czy „uzupełniającą religię”. Dotyczy to dziś także religii katolickiej, tylko oczywiście właśnie ową otwartość buddyzmu ten, kto go przyjmuje powinien wówczas uznać za wzorcową, odrzucając „ekskluzywność” chrześcijaństwa w dosłownym znaczeniu tego terminu. Zwolennicy takiego, z punktu widzenia ortodoksji katolickiej wysoce niewłaściwego melanzu, powołują się na słynne milczenie Buddy w odpowiedzi na wielkie metafizyczne pytania: o istnienie lub nieistnienie Boga, duszy, o życie pośmiertne. Tak więc religijni nomadzi są przekonani, że można przyjąć całą naukę Pisma Świętego, uznać Buddę za mędrca i postępować medytacyjną drogą buddyzmu, dorzuciwszy do tego co najwyżej teorie reinkarnacji przyjmowane przecież przez niektóre autorytety wczesnego chrześcijaństwa. Szczególnie przydatny okazał się tu buddyzm zen, który znalazł na Zachodzie swego wielkiego propagatora, jakim był w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku jego japoński znawca Daisetsu Teitaro Suzuki. Zen, który jest radykalnie przeciwny wszelkiej intelektualizacji, odrzuca rytuały i w gruncie rzeczy także wszelkie autorytety, odwołując się jedynie do medytacji prowadzącej do odnalezienia prawdy we własnym wnętrzu, doskonale nadaje się do przyjęcia przez odrzucającą autorytety i instytucjonalne formy kultu współczesną duchowość człowieka Zachodu. Powstające już w latach sześćdziesiątych liczne ośrodki zen w Europie i w Stanach Zjednoczonych do tej pory mają się dobrze i nie tracą zwolenników. Wyjechanie raz na jakiś czas do Japonii, aby tam w klasztorze zen pomedytować i odzyskać przydatny też w interesach jasny umysł, to droga wielu zachodnich biznesmenów. Nie ma też żadnych przeszkód, aby uzupełnić ten duchowy wysiłek intensywnymi ćwiczeniami *hathajogi* w jednym z licznych jej ośrodków. Jak widać, w takim myśleniu łączy się dość przecież odległe od siebie cele: rozwój duchowy, zdrowie fizyczne i pomyślność w sprawach zawodowych.

Od początków tych ruchów po dziś można wskazać na ich pewne wspólne charakterystyczne cechy i na równie istotne różnice. Tym co wspólne jest niezwykle swobodne traktowanie religii. Przechodzenie od jednej grupy religijnej do drugiej, od jednego systemu do całkiem odmiennego, było i jest do tej pory często zależne od tego, jaki aktualnie guru

pojawia się w danym mieście czy kraju, kto i co jest chwilowo bardziej modne, jaki znany pisarz czy (przede wszystkim) aktor filmowy wspiera swoim nazwiskiem jakąś sektę czy tylko religijnego przywódcę. Nic też nie stoi na przeszkodzie, aby z tych religijnych wędrówek wybrać sobie poszczególne elementy tworząc własny prywatny konglomerat. Wystarczy prześledzić książki dwóch autorów, którzy niewątpliwie wywarli wpływ na recepcję Wschodu: to Amerykanie Alan Watts i Ken Wilber. Allan Watts propagator zarówno buddyźmu zen, jak i chińskiego taoizmu, był aktywnie zaangażowany w obu tych drogach duchowości. Ken Wilber, autor wielu książek łączących psychologię Zachodu z myślą Wschodu, sam uprawiał medytację *wipasana*, recytował modlitewne teksty tybetańskie, nawiązywał do buddyźmu zen.

Cóż dopiero można by powiedzieć o drodze tak popularnej postaci New Age'u, jak znana aktorka Shirley McLaine. Ilość kultów i religii, połączonych z wszelkimi możliwymi technikami umożliwiającymi rozwój duchowy, od *hathajogi* do *channelingu*, pojawiających się na kartach jej autobiograficznych książek, jest najlepszym przykładem takiego swobodnego łączenia najrozmaitszych już nie tylko religii lecz właśnie – jeśli tak można powiedzieć – technik samorealizacyjnych.

Wymieniam tu postacie bliższe ideologii New Age niż postmodernizmu. Jednak trudno jest w ostry sposób oddzielić obie te formacje myślowe. Na związek postmodernizmu z formacją poprzedzającą bezpośrednio New Age zwracał uwagę Stefan Morawski, wskazując na fakt, iż wybitni przedstawiciele nurtu ponowoczesności, tacy jak Michel Foucault, Gilles Deleuze, François Lyotard czy Jacques Derrida zostali w znaczącej mierze inspirowani wypadkami paryskimi z roku 1968. To wspólne dla nich i dla New Age pochodzenie z jednego źródła nie zmienia zdaniem Morawskiego faktu, iż zachodzi radykalna „różnica między ich aksjologią akceptującą świat przygodny, pokawałkowany, bez busoli i przystani, a aksjologią kontrkultury, na wskroś fundamentalistyczną. Tu swobodę ducha i działania zapewniać ma brak wszelkich podstaw, tam zaś podstawy inne, których przykładem są między innymi w granicach naszej kultury Jakub Boehme, Johannes Eckhart, William Blake (...) oraz przede wszystkim kultury Dalekiego Wschodu, od nich bowiem niedaleko do Ery Wodnika”⁶.

⁶ S. Morawski, op. cit. s. 298.

Do różnicy między New Age a postmodernizmem trzeba będzie jeszcze wrócić.

Na razie ostrożnie będę mówić o pewnej tendencji do swobodnego „wędrowania” po religiach i dokonywania indywidualnych wyborów, która przejawiając się najwyraźniej w epoce New Age, wydaje się w mniej spektakularny sposób utrwalac w naszych czasach jako zjawisko, co do którego nie można co prawda przewidzieć, czy okaże się czymś stałym, czy też nie będzie niczym więcej niż jednym z epizodów w historii duchowości, ale w każdym razie jest godna uwagi.

Zresztą można się też spytać, czy w ogóle ciągle jeszcze trwa „postmodernizm”? Próba wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie zajęłaby zbyt wiele miejsca, ale sądzę, że w skrócie można by na to odpowiedzieć tak: jeśli nawet początek dwudziestego pierwszego wieku przynosi zmiany i pewne tendencje ulegają załagodzeniu, inne zaś zaczynają dominować, to jednak ciągle jeszcze można wskazywać na utrzymujący się nurt „ponowoczesności” we wszelkich jego najbardziej charakterystycznych cechach.

Wróćmy teraz do kwestii, która jak sądzę jest niezwykle istotna: do wartości. Jak ma się to religijne (mimo całej swej dziwaczności) poszukiwanie duchowego rozwoju do postmodernistycznego relatywizmu. Czy ta „nowa duchowość” nie jest nurtem idącym niejako w poprzek zasadniczych tendencji epoki, w poprzek „wielkich opowieści” dwudziestego pierwszego wieku, odnoszących się do narastającego poczucia potrzeby tożsamości, poprzez identyfikację z narodem, czy religią i do związanych z tym narastających konfliktów współczesnego świata. Wydaje mi się, że jednak nie.

Zapytajmy o to, co jest celem tych wędrówek. Trzeba stwierdzić, iż problem jest niełatwy. Czy rzeczywiście „religijny nomadyzm” ery ponowoczesnej za nic ma wszelkie wartości, poszukując jedynie duchowego dreszczu i przyjemnej odmiany w konsumpcyjnej codzienności? Czy taka religijność sama nie jest przejawem konsumpcyjnego nastawienia? A może jest to swoiste przewartościowanie wartości? Czy w momencie, w którym dotychczasowe prawdy i normy zostają uchylone, nie zaczyna się natychmiast poszukiwać punktu odniesienia? Ostatecznie sam guru postmodernizmu Jacques Derrida wskazuje na potrzebę eschatologii, pytania o to, gdzie znajduje się *miejsce*, słynna Derridiańska *chora*. „W bezdennej głębi ciągle dziewiczej nieugiętości, w językach, którymi już nie mówimy

lub których jeszcze nie znamy skrywa się *chora* jutra. Miejsce to jest jedyne, jest ono Jednym bez imienia”⁷.

Podobnie sądzi Gianni Vattimo, który pisze o „powrocie”, „powtórny doświadczeniu” religii w epoce ponowoczesnej. Jego diagnoza tego zjawiska jest warta uwagi. Z jednej strony „bardziej cielesnie obecnej w kulturze niskiej” powrót religijności (jako żądanie, jako nowa witalność Kościołów sekt, doktryn i praktyk alternatywnych, „moda” na religie Wschodu itd.) jest przede wszystkim motywowany przez nieznaną wcześniej groźby różnych rodzajów globalnego ryzyka, bez precedensu w historii ludzkości”⁸. Z drugiej strony mowa jest o „doznaniu religijnym”, jako najpełniejszym wyrazie owego „powrotu”, już nie motywowanego lękiem i chęcią ucieczki, choć nie jest to już „wiara”. A jednak jest to szukanie doświadczenia, bezpośredniego doznania lub choćby uzyskania jego obietnicy. Wiara nie obiecuje pewności, jest ryzykiem. A któż chciałby ryzykować – mogliby powiedzieć ci, którym co najwyżej nie udało się (być może jeszcze nie) doświadczyć przebłytku prawdy.

Wielu ludzi starających się o przedstawienia diagnozy tych wszystkich zjawisk przywołuje poglądy Williama Jamesa, którego klasyczna już książka „Doświadczenie religijne”⁹ dobrze wpasowuje się w postmodernistyczny obraz świata. Prawda w jego przekonaniu jest związana z użytecznym działaniem, a więc nie ma jednej prawdy uniwersalnej. Świat jest zmienny, chaotyczny, nie można go jednoznacznie opisać. Religia jest faktem jednostkowym, a jej istota – doświadczenie religijne jest czymś całkowicie prywatnym, indywidualnym, nie dającym się ująć w kategorii naukowego dyskursu inaczej niż przez relacje z jednostkowego przeżycia. Nie ma też uniwersalnych dogmatów religijnych, religia jest sprawą indywidualnego doświadczenia.

Z indywidualizmem Jamesa polemizował Clifford Geertz: „tym, co najbardziej oddala nas od Jamesa, oddziela naszą duchowość od jego duchowości (...) jest słowo jednostkowe”¹⁰. Jak sądzi Geertz, poglądy Jamesa mogły być uzasadnione w jego epoce, epoce „transcendentalizmu

⁷ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: G. Vattimo i in., *Religia*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 96, 97.

⁸ G. Vattimo, *Ślad śladu*, tamże, s. 100.

⁹ W. James, *Doświadczenie religijne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001.

¹⁰ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tł. Z. Pucek, Wydawnictwo „Universitas”, Kraków 2003, s. 211.

z Nowej Anglii”. Natomiast w czasach współczesnych „wytyczanie przestrzeni dla ‘religii’ w królestwie nazwanym ‘doświadczeniem’ (...) jakoś nie wydaje się już rzeczą tak zrozumiałą i naturalną”¹¹.

Ale czy Geertz ma rację? Czy poza tym uogólnieniem pewnej politycznej tendencji nie można odnaleźć w dalszym ciągu opowieści religijnych wędrowców? Ich głos nie jest głosem polityków. Można go spotkać na forach internetowych, w postawach równie charakterystycznych dla naszej rzeczywistości jak religijne konflikty, w wypowiedziach ekologów, uczestników medytacyjnych wspólnot, w *role playing games*.

Można powiedzieć, że tak osiągnięte oświecenie będzie złudzeniem, a przemiana, *metanoia*, do jakiej dążą ponowoczesni wędrowcy, to uboga metanoia. Trudno to rozstrzygnąć, bo doświadczenie religijne z trudem tylko albo wcale nie poddaje się naukowej analizie. Ale to doświadczenie może człowieka otworzyć na to co dla niego najważniejsze – błysk prawdy, niewyraźalny w słowach i dlatego całkowicie własny.

Nie jest to już więc wędrowka bez planu, bez uprzednio podjętego zamiaru. Pomijając nieistotne dla tych uwag skłonności i motywy psychologiczne, cel jest jeden – poszukiwanie tego, co Abraham Maslow nazwał „*peak experience*”, co zen nazwie „oświeceniem”, doznania obecności Transcendencji.

I wreszcie także i Geertz powraca do Jamesa. „Dzisiaj potrzebujemy (...) drobiazgowego obrachunku z osobistymi odmianami religijnego zaangażowania, które sięga daleko poza osobiste zaangażowanie w konflikty i dylematy naszego wieku. I dlatego potrzebujemy Jamesa, niezależnie od tego, jak inna może nam się dzisiaj wydawać jego epoka czy jego podstawa”¹².

Jednak nadal staje przed nami pytanie: czy to ciągle jeszcze jest „postmodernizm”? Czy cechy, jakie składają się na znaczenia pojęć „postmodernizm” i „ponowoczesność” jeszcze ciągle charakteryzują naszą epokę? Innymi słowy – czy jeszcze trwa epoka ponowoczesności? Jest to pytanie szczególnie istotne w odniesieniu do problemu religii, gdyż, jak wskazuje wielu badaczy, właśnie rola religii wydaje się zmieniać. I tak, wielu zajmujących się tą problematyką wskazuje na niewątpliwy fakt coraz silniejszego „upolityczniania” religii, a więc na jej aspekt społeczny czy wręcz „na-

¹¹ Tamże, s. 211.

¹² Tamże, s. 231.

rodowy”. Narastające konflikty, kryzys tożsamości, problem podziału na bogaty świat Zachodu i ubogą część świata powodują, iż określona religia staje się wyznacznikiem tożsamości cywilizacyjnej.

Jak pisze dość krytycznie podchodzący do takiej tezy Georges Corm: „nowy sposób myślenia, który zdominował nasz świat i przez nowe doktryny i ideologie usiłuje nadać legitymację temu chaosowi głosi „zderzenie cywilizacji” czyli wojnę religii i kultur. W myśl tej teorii konflikt, jaki nam grozi w XXI wieku, to już nie ścieranie się różnych nacjonalizmów. (...) Zagrożający nam konflikt będzie walką liberalnego, tolerancyjnego i otwartego świata judeochrześcijańskiego, który niesie pochodnię postępu z zacofoanym, autorytarnym, pełnym przemocy i zamkniętym w sobie światem islamu”¹³.

Słynna koncepcja Johana Huizingi wskazująca na nieuchronny konflikt cywilizacji ukazuje religię przede wszystkim jako wyznacznik tożsamości, wskaźnik przynależności do określonej zbiorowości. Następuje jej upublicznienie, tworzenie z niej wyznacznika granicy między tym co swoje a co obce.

Z kolei Geertz zauważa: „dzisiaj „zmagania religijne” odnosi się w większym stopniu do całkiem zewnętrznych wydarzeń, dysput toczonych *plein air* na publicznym placu –korytarzowych spotkań, orzeczeń sądu najwyższego”¹⁴.

Ale to właśnie zagrożenia współczesności wzmacniają poszukiwania „religijnych nomadów”. Można znaleźć wypowiedzi, w których mówi się o tym, że właśnie w tym kierunku musi zmierzać próba ratunku zagrożonego świata. Tak sądzi Eugenio Trias: „być może chodzi o to, by przygotować się do powstania nowej religii: prawdziwej *religii ducha*, którą już w XII wieku głosił kalabryjski opat Joachim z Fiore, a w epoce romantyzmu i idealizmu przypomnieli Novalis i Friedrich Schelling. Być może jedyną formą przeciwstawienia się *wojnom religijnym*, przeciw powszechnym, byłoby stworzenie nowego fundamentu. (...) Nie ulega bowiem wątpliwości, że odłamki religii, jakie jeszcze przetrwały pod różnymi postaciami, nie są w stanie dokonać unifikacji i scalenia coraz bardziej rozczłonkowanego i rozproszonego świata. Przyczyniają się raczej do zaostrzenia wza-

¹³ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, tł. E. Cylwik, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2007, s. 135.

¹⁴ C. Geertz, op. cit. s 212.

jemnych uprzedzeń, podejrzeń i nienawiści”¹⁵. I dodaje: „dużo bardziej interesujące będzie pytanie związane z wizją przyszłości, mianowicie: jaki obszar religijny i kulturowy jest najlepiej przygotowany do tego, by przejąć nowe formy zwycięskiego kapitalizmu technologicznego? (Prowizoryczna odpowiedź: szintoizm i japońska kultura *zen*; a niewykluczone, że w dalszej perspektywie synteza konfucjanizmu i taoizmu Wiecznego Cesarstwa Niebiańskiego”¹⁶.

To trochę osobliwa propozycja. Ale warto przypomnieć, że podobne projekty „uniwersalnej religii”, powstałej z połączenia wielkich religii Wschodu (a według niektórych także chrześcijaństwa), pojawiały się już na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W Polsce podobny projekt przedstawił poeta i krytyk Antoni Lange.

Oczywiście nie wszystkie poglądy dopuszczają takie prognozy. Radykalny Jean Baudrillard, dla którego nic we współczesnym świecie nie posiada statusu realnego istnienia nie widzi miejsca na religię. Jego *credo* to: „nie należy wierzyć, że prawda pozostaje prawdą, kiedy podnosi się kryjącą ją zasłonę – a zatem nie istnieje naga prawda. Nie należy wierzyć, że rzeczywistość pozostaje rzeczywistością, kiedy wypędzi się z niej iluzję – a zatem rzeczywistość nie posiada obiektywnej realności”¹⁷. Dla poszukiwaczy prawdy pozostaje przyjąć, iż nie należy wierzyć w to, co mówi Baudrillard.

Zapewne trzeba szukać środka między tymi skrajnym opiniami. Jeszcze raz zacytujmy Morawskiego: „obraz dzisiejszy nie rysuje się wcale tak prosto. (...) Nie *irratio versus ratio*, lecz oba pierwiastki są wymieszane ze sobą; resztki oświeceniowego światopoglądu współżyją z renesansem sekt i idei *New Age*”¹⁸.

Być może wszystkie te nazwy nie przystają już do najnowszej epoki. Ale poszukiwaczom nowej duchowości zapewne obojętne są wszelkie definicje i klasyfikacje.

¹⁵ E. Trias, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, w: G. Vattimo i in., *Religia*, op. cit., s. 122.

¹⁶ Tamże, s. 123, 124.

¹⁷ J. Baudrillard, *Rozmowy przed koncem*, tł. R. Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 149.

¹⁸ S. Morawski, op. cit., s. 268.

ANTONI SZWED

UNIwersytet Pedagogiczny, Kraków

PRAWDA W OBLICZU DWÓCH SKRAJNOŚCI: FUNDAMENTALIZMU I POSTMODERNIZMU

Z punktu widzenia rozumienia prawdy fundamentalizm jako określona postawa życiowa i pewien sposób myślenia nie stanowi opozycji w stosunku do postmodernizmu. Każdy fundamentalizm zakłada jakąś postać prawdy, nawet jeśli jest ona cząstkowa, zamknięta w ciasnych formułach i pozostająca bardziej przedmiotem ślepej wiary czy jednostronnych przeświadczeń niż krytycznego rozumu. Myślenie postmodernistyczne programowo odzęgkuje się od podstawowych pytań metafizycznych, w tym także od pytania o prawdę.

Jeśli zaś mówimy o prawdzie, to nie jesteśmy w stanie uciec od pytania o definicję prawdy. Oczywiście, sformułowano i formułuje się różne jej definicje. Można jednak pokazać, że ich wielość w taki czy inny sposób daje się sprowadzić do jednej (podawanej oczywiście w różnych wariantach) tzw. klasycznej definicji prawdy. Nie wnikając w szczegóły epistemologicznych rozważań, zatrzymajmy się przy najbardziej lapidarnym sformułowaniu tej definicji. *Veritas est adaequatio rei et intellectus* – prawda jest dorównaniem (dostosowaniem) rzeczy i intelektu. Jest to relacja, która zachodzi między tym, co realnie istnieje, a intelektem, który w niezrządkiem długim i skomplikowanym procesie osiąga wiedzę o tej istniejącej rzeczy. Tomasz z Akwinu, od którego pochodzi powyższe sformułowanie, mówi o rzeczy i intelekcie, Roman Ingarden, wybitny polski fenomenolog, woli mówić o aspekcie rzeczy i o sądzie, w którym ujmowany jest ów aspekt. Niezależnie jednak od tego jaki jest zakres tej definicji, wyraża ona jedno: prawda istnieje. Wedle Tomasza z Akwinu istnieje ona w dwojaki sposób. Rzecz może być dostosowana do intelektu lub intelekt może być

dostosowany do rzeczy. Relacja prawdy funkcjonuje w obie strony. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z intelektem praktycznym, w drugim z intelektem teoretycznym. W największym skrócie można powiedzieć, że w pierwszym przypadku rzecz (byt) została ukształtowana na wzór kształtującego Boskiego Intelaktu (prawda ontologiczna), w drugim przypadku ludzki intelekt poznawczo „odczytał” rzecz (prawda epistemologiczna). Przyjmując tezę, o Boskim dziele stworzenia, uznajemy także racjonalność (inteligibilność) stworzonego świata. Ale jeśli nawet nie odwołujemy się do religijnego dogmatu o stworzeniu, i nie tworzymy filozoficznej spekulacji w oparciu o niego, to i tak możemy wskazywać na racjonalność poznawanego świata, na przykład pod postacią jego matematyzowalności. Fizycy wiedzą, że podstawowym (a może i jedynym) językiem, którym można „porozumieć” się z przyrodą, jest język matematyki. Zakłada się, że niezależnie od tego jak bardzo złożony jest proces poznania (wszelkie możliwe uwikłanie relacji między odpodmiotowymi teoriami, koncepcjami a jakimiś formami odprzedmiotowego doświadczenia), może się on kończyć wartościowymi rezultatami poznawczymi. Prawda o tym, co istnieje, jest poznawalna w całości lub częściowo. Nie wdajemy się przy tym w dyskusje na temat kryteriów prawdy, jej zakresu i stopnia poznawalności. Wystarczy poprzestać na zapewnieniu, że uznając istnienie prawdy poruszamy się pomiędzy dwiema skrajnościami, tj. pomiędzy tożsamościowymi ujęciami relacji byt-myśl, a jakimś skrajnym solipsyzmem i immanentyzmem, które z powodu pewnych filozoficznych założeń uniemożliwiają dostęp do prawdy.

Jak już zostało powiedziane, każdy fundamentalizm jest jakoś odniesiony do prawdy. Opiera się bowiem na raz przyjętych normach, fundamentalnych zasadach i niepodważalnych pewnikach, które w rozumieniu jego wyznawców nie podlegają dyskusji. W przypadku fundamentalizmów religijnych tych zasad i norm dostarczają teksty, które zawierają bądź treści objawione, bądź skodyfikowaną świętą tradycję. Fundamentalizmy religijne mogą wyrastać na pniu wielkich religii monoteistycznych: muzułmańskiej, żydowskiej czy chrześcijańskiej, ale mogą też być związane z sektami, które oferują własne wierzenia i przekonania. Historycznie, słowo „fundamentalizm” po raz pierwszy padło w 1920 r z ust C. L. Lawsa, który tak nazwał próby ratowania podstaw chrześcijaństwa, podważanych przez krytyków modernistycznych i liberalnych. Krytyka z ich strony była odbierana jako atak na tradycyjną wiarę oraz sprzyjanie moralnemu

upadkowi społeczeństwa. Już w 1895 r. na konferencji w Niagara Falls (USA) konserwatywni teologowie uznali, że cały tekst zawarty w Biblii jest słowem Boskim, które nie powinno podlegać jakimkolwiek interpretacjom. Tym samym wykluczali sens i wartość badań historycznych, filologicznych i archeologicznych, które mogłyby mieć jakiś wpływ na rozumienie treści Biblii. U podstaw takiego myślenia tkwiło założenie, że to, co zostało wyrażone w werbalnej postaci jest prawdą całkowitą, ostateczną i w pełni jawną. Zatem nie ma potrzeby poznawać ani wydobywać z niej jakichś ukrytych znaczeń.

Również świeckie ideologie noszą cechy fundamentalizmu. Opierają się bowiem na podobnych założeniach. Przez ideologię rozumiemy zbiór uporządkowanych poglądów: politycznych, prawnych, przyrodniczych, artystycznych, filozoficznych, które służą ludziom o tożsamych poglądach do objaśniania otaczającego ich świata. Stanowią niesprzeczny system twierdzeń, którego używa się do pełnego i ostatecznego wyjaśniania danej dziedziny rzeczywistości. Fundamentalizmy zarówno religijne, jak i niereligijne nie są i nie muszą być oparte na fałszu, a przynajmniej nie są w całości fałszywe. Przeciwnie, zawierają pewne prawdy, które są przedstawiane jako skończone, pełne i ostateczne. Prawdy takie nie podlegają żadnej weryfikacji, ani żadnej krytycznej ocenie. Skoro nie ma już żadnej ukrytej prawdy, a ta, która jest dostępna, dana jest w pełni, to dalsze poznawanie prawdy jest niecelowe. Mimo to żaden fundamentalizm ani żadna ideologia nie są zagrożeniem dla krytycznego myślenia, ani, niezależnie od swoich intencji, nie są w stanie przekreślić lub znieść filozoficznego dyskursu. Przeciwnie, stanowią wręcz idealną pożywkę dla aktywności krytycznego rozumu. Negacja ich twierdzeń i dogmatów nie nastrocza większych trudności w konfrontacji ze złożonością rzeczywistości, z bogactwem form życia, najnowszymi osiągnięciami naukowymi czy za sprawą rozwijającej się refleksji. Wtedy okazuje się, że wiele traci ze swej pierwotnej atrakcyjności, ponieważ łatwo daje się zauważyć, że ich wyjaśnienia są cząstkowe i nieadekwatne do zmieniającej się rzeczywistości i przestają być wiarygodne. Taki proces mogliśmy obserwować w Polsce w odniesieniu do ideologii marksistowsko-leninowskiej, która po kilkudziesięciu latach funkcjonowania, została całkowicie skompromitowana w swojej funkcji wyjaśniania rzeczywistości społecznej. Niezależnie od wielu złych i niepożądanych konsekwencji w wymiarze: religijnym, politycznym, społecznym czy ogólnie kulturowym żaden fundamentalizm nie

przekreśla filozoficznych dociekań ani nie jest w stanie na dłuższą metę unicestwić krytycznego myślenia. Jeśli nawet jakiś fundamentalizm jest wspierany przez władze polityczne, które mogą w danym okresie ograniczać wolność badań i wolność słowa, to jego istnienie i działanie nie jest w stanie unicestwić krytycznej refleksji filozoficznej, lecz raczej przeciwnie, swoją obecnością przyczynia się do rozwoju jeszcze bardziej intensywnego, poszukującego prawdy myślenia.

Zgoła inny charakter mają te nurty myśli współczesnej, które zwykle się nazywają postmodernizmem (także ponowoczesnością). Postmodernizm powstał w opozycji do modernizmu (nowoczesności). Ten typ myślenia, występujący w wielu odmianach i wariantach, zrodził się w umysłach takich ludzi jak: Jean-François Lyotard, Paul Feyerabend, Richard Rorty, Jean-Michel Foucault, Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Gianni Vattimo, Jean Baudrillard. Za prekursorów szeroko rozumianego postmodernizmu uważa się przede wszystkim Nietzschego, ale także Zygmunta Freuda, Henry'ego Bergsona, a nawet Martina Heideggera. Jego pojęcie wprowadził do filozofii Jean-Francois Lyotard w 1979 roku. Jako jeden ze współczesnych filozofów nauki zajmował się m. in. wpływem wielkich filozoficznych idei na całościowe pojmowanie poznania naukowego. Po raz pierwszy użył języka charakterystycznego dla późniejszych postmodernistów. Idee nazywał „wielkimi opowiadaniem”, w których dominowały dwa typy: „opowieść wolnościowa” oraz „opowieść spekulatywna”. Ta druga miała mieć szczególny wpływ na rozwój nauki. Pobudzała wiarę w zdolności ludzkiego intelektu do poznania prawdy o rzeczywistości. Akceptując ją ludzie wierzyli, że świat jest uporządkowany wedle ścisłych reguł. Postęp naukowy miał prowadzić do lepszego rozumienia świata, jego sensu i celowości. Spekulatywna mega-opowieść pozwalała ludziom wierzyć w naukę, a poprzez nią w prawdę i ład w świecie, natomiast opowieść wolnościowa budziła zaufanie do wiedzy i nauki jako źródeł nieustannego rozwoju. Owe „mega-opowieści”, zdaniem Lyotarda, straciły współcześnie na znaczeniu, nie mogą już pełnić dawnej funkcji, gdyż narosło zwątpienie w istnienie całościowego porządku świata. To odrzucenie „wielkich opowieści” wprowadziło zmiany w sposobie rozumienia świata i społeczeństwa. Postmodernistyczna wiedza przybrała postać luźnych informacji, ukierunkowanych na to, co nierozstrzygalne czy konfliktowe. Lyotard stawia przed filozofią potrójne zadanie. By je spełnić należy: uzasadnić odrzucenie idei całości i jedności; pokazać, że uwolnienie się od idei jed-

ności jest równoznaczne z wyzwoleniem się od panowania i przymusu, na rzecz podkreślania wartości różnorodności we wszystkich dziedzinach życia; oraz wyjaśnić wewnętrzne problemy związane z podstawami radykalnego pluralizmu.

Postmodernistyczna filozofia powinna pokazać w jaki sposób można sensownie rozwiązywać konflikty, które rodzą się z różnorodności, ale rozwiązywać je nie po to, by dochodzić do jakichś racjonalnych jedności. Postmodernizm, niejako z definicji, wykazuje lęk i reakcję obronną wobec tego, co nazywa totalizującym myśleniem modernistycznym, które ostatecznie zaowocowało powstaniem systemów totalitarnych: nazizmu i komunizmu. Ale do jedności poznania nie należy dążyć nie tylko na gruncie filozofii. Również poznanie naukowe nie musi zachowywać spójności, ponieważ postmodernizm nie wymaga, aby nauka dążyła do odzwierciedlania rzeczywistości. Nauką jest już sam dyskurs prowadzony między naukowcami.

Na gruncie filozofii rezygnuje się z całościowych i konsekwentnych teorii poznania, wychodząc z założenia, że nie ma kryterium, które pośród założeń i twierdzeń systemu pozwalałoby wskazać fundamentalne założenia i pierwsze zasady. To zaś powoduje, że nie daje się zbudować solidnych, naukowo poprawnych epistemologii, na gruncie których można by stawiać sensowne pytanie o istnienie obiektywnej prawdy. Ale to nie jedyny powód i nie najważniejszy. O wiele ważniejszy jest argument pragmatyczny. Głosi on: jeśli chcemy ugruntować w społeczeństwie tolerancję i solidarność, powinniśmy zrezygnować z klasycznego rozumienia prawdy. Jest ono bowiem źródłem mentalnego przymusu, które wynika z jednoznacznych dogmatycznych sformułowań i ustaleń. Z nią związane jest również doświadczenie filozoficznej pewności istnienia jednej określonej rzeczywistości. Program postmodernizmu zakłada wyzwolenie społeczeństwa od obowiązywania dotychczasowych form racjonalnego przymusu, co nie może się udać bez obalenia dotychczasowych racjonalistycznych filozofii, a pośród nich metafizyki. Trzeba zniszczyć pewne metafizyczne nawyki, które z punktu widzenia pragmatyki życia codziennego są nieprzydatne, a nawet szkodliwe. Należy zrezygnować z fundamentalnych pytań: o istotę prawdy, dobra, piękna, wolności, sprawiedliwości, przyczynowości itd. uznając je za pytania nierozstrzygalne, a przez to sztuczne, jałowe i bezwartościowe. Udzielane na nie dogmatyczne odpowiedzi istotnie przyczyniają się do usankcjonowania w życiu społecznym i kulturalnym mocnych form myślenia, które są zaczątkiem myślenia totalitarnego.

Zatem jeśli nie ma prawdy, to i nie ma dążenia do poznania rzeczy samych w sobie. Postmodernista „uwalnia” język od sporu: realizm – idealizm. To rozróżnienie w ogóle przestaje obowiązywać, podobnie jak odróżnianie przedmiotu od podmiotu. Odrzucenie niezmiennych i absolutnych standardów racjonalności otwiera przestrzeń dla nieskrępowanego relatywizmu poznawczego i etycznego. Dlatego postmodernizm jako współczesny pragmatyzm jest filozofią nicości. Zakłada programową redukcję dotychczasowych pytań metafizycznych, epistemologicznych i aksjologicznych do gier językowych i równowartościowych narracji. Z założenia likwiduje wielkie tematy dotychczasowych metafizyk na rzecz pragmatycznej racjonalności życia codziennego. Dlatego u wielu postmodernistów robi karierę pojęcie użyteczności, które staje się substytutem pojęcia prawdziwości. Dotychczasowe treści kultury, nauki, tradycji, religijnych wierzeń nie są rozważane pod kątem ich prawdziwości, lecz bieżącej użyteczności. Niemal bez ograniczeń wyrывa się z historycznego kontekstu wizerunki świętych, uczonych, bohaterów narodowych i wykorzystuje w publicystyce, twórczości artystycznej, rozrywce. Powstają karykaturalne pseudo-naukowe czy pseudo-kulturalne kompilacje, które traktuje się na równi z dotychczasową poważną twórczością naukową czy artystyczną. Wszystkie bowiem, wedle tego myślenia, są równouprawnionymi narracjami i niczym więcej.

Niewątpliwie, do najbardziej reprezentatywnych postmodernistów należy Richard Rorty. Jest zdecydowanym krytykiem uprawiania filozofii systemowej, opartej na określonym racjonalnym paradygmacie, w związku z tym nie widzi miejsca dla epistemologicznej pewności i absolutnej prawdy. Sądzi natomiast, że rolą filozofii jest raczej prowadzenie intelektualnej „konwersacji” pomiędzy przeciwstawnymi, ale równie ważnymi formami intelektualnych poszukiwań, obejmujących naukę, historię, literaturę, politykę, religię, sztukę. Celem tych poszukiwań jest osiągnięcie wzajemnego zrozumienia oraz rozwiązywanie konfliktów, jakie występują między rezultatami zróżnicowanej ludzkiej aktywności.

W filozofii języka Rorty odrzuca pogląd, że zdania lub sądy są mające cechę „prawdziwości” lub „fałszywości” w sensie innym niż jako użyteczność. Sąd jest prawdziwy o tyle, o ile jest społecznie użyteczny, o ile przyjęcie takiego sądu przyczynia się do czyjegoś sukcesu. Odrzuca tym samym przeciwieństwo prawdy i użyteczności. Prawdziwość jest weryfikowana przez szeroko rozumianą praktykę społeczną. W tej sytuacji jest rzeczą oczywistą, że Rorty nie może być zwolennikiem tzw. reprezentacjonizmu.

Zgodnie z tym ostatnim poglądem przyjmuje się, że główną funkcją języka jest przedstawianie i wyobrażanie elementów obiektywnie istniejącej rzeczywistości, co jest możliwe przy założeniu istnienia obiektywnej prawdy. Należy zatem oczyścić język z błędnych, reprezentacjonistycznych założeń. Jeśli się tego dokona, wtedy realizm i idealizm jako stanowiska teoriopoznawcze, tracą swój sens. Rorty odrzuca metaforę odzwierciedlenia na rzecz metafory używania narzędzi. Język nie służy do ustalania tego, co jest samo w sobie, lecz jest narzędziem pozwalającym człowiekowi powiększać zakres przyjemności i minimalizować cierpienie. By stało się zadość pragmatycznemu podejściu, Rorty odnosi treści tworzone przez intelekt nie do rzeczywistości, lecz do wykonywanych zadań społecznych. Zadania mogą być indywidualne lub grupowe, ale nie uniwersalne. Do ich wykonania potrzebna jest jakaś prawda, ale ona niejako z definicji ma charakter subiektywny. Każdy człowiek tworzy sobie własny obraz świata, tworząc tym samym jakąś prawdę dla siebie. Nie przyczynia się jednak do osiągnięcia jednej i „całej” prawdy. Dlatego nie można się spodziewać, że Rorty będzie akceptował takie kategorie metafizyczne jak „natura ludzka” czy „człowieczeństwo”, które byłyby kryteriami dla jednej ludzkiej moralności. Nie ma jednego dla wszystkich ładu i prawa moralnego, powszechnie obowiązujących ogólnych reguł moralnego postępowania. Przeciwnie, stwierdza się, że dotychczasowa tradycja moralna uległa rozpadowi. Teraz moralność i ład społeczny winny opierać się na tolerancji, ironii i solidarności rozumianej jako spontaniczne zainteresowanie się losem innych. Powstaje społeczna przestrzeń dla pluralizmu moralnego, który ma się wyrażać w różnych, ale równoważnych wzorcach postępowania. Decyzje (w tym również moralne) podejmowane są na drodze konsensusu społecznego. Nie oznacza to jednak, że kryteria, które obecnie są odrzucane, nie mogą w przyszłości zyskać ważności społecznej. Dlatego nie należy likwidować dotychczasowych wierzeń religijnych, obyczajów, „starych ksiąg”, odcinać się od historii i przeszłych filozofii.

Dla Rorty’ego samo pojęcie użyteczności nie ma trwałego znaczenia. Jego zadaniem jest wyrugowanie pojęcia prawdziwości, ale użyteczność jako taka nie jest samoistna i fundamentalna. Nie jest więc traktowana jako jeszcze jedna kategoria metafizyczna o dużej doniosłości praktycznej. Więcej, zakres stosowalności „użyteczności” jest dosyć ograniczony. Rorty zgadza się, że użyteczność rozciągnięta na matematykę staje się mętna i może być sztuczką słowną.

W polemice z Rortym Leszek Kołakowski¹ wskazuje na liczne luki i niespójności w argumentacji amerykańskiego postmodernisty. Największą słabością postmodernizmu jako konsekwentnego relatywizmu jest to, że sam siebie podważa. Postmodernizm głoszący relatywną ważność poznania sam w swych sądach jest relatywny. Nie może być inaczej, jeśli postmodernista nie chce popaść w antynomię kłamcy (gdy kłamca mówi, że kłamie, to mówi prawdę czy kłamie?). Podobnie jest z twierdzeniem głoszącym, że wszystko jest dopuszczalne. Jeśli wszystko jest dopuszczalne, to także dopuszczalna jest zasada, że „nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne”, co w sposób istotny ogranicza zakres ważności też postmodernizmu. Kołakowski zauważa, że istnieją takie sytuacje moralne, których nie można potraktować w kategoriach gry językowej. Czy możemy uznać bez poważnych konsekwencji społecznych, że np. mówienie o torturowaniu więźniów nie jest wypowiedaniem obiektywnego sądu moralnego, lecz jedynie konwencją, grą językową, a więc produktem określonej kultury? Bo jeśli moralny osąd stosowania tortur jest jedynie przemijalnym produktem kultury, to tortur nie można uznawać za bezwzględnie złe. Jeśli tak, to walka o prawa człowieka nie jest czymś bezwzględnie dobrym a ich naruszanie np. Chinach (ze względu na ich odmienną od europejskiej kulturę) wcale nie jest naganne. Wbrew deklaracjom taki relatywizm prowadzi do tolerowania zła. Jeśli wszystko jest dopuszczalne, to także dopuszczalne są tortury więźniów i łamanie praw człowieka.

Rorty częściowo zgadza się z niektórymi argumentami Kołakowskiego². Uznaje, że pragmatyzm jest tak samo przemijalny jak platonizm, ale jednocześnie stwierdza, że ten pierwszy może lepiej nadawać się do opisu obecnej ludzkiej sytuacji. Jako produkt kultury jest lepszym narzędziem niż platonizm, bo lepiej w naszych czasach służy do osiągania celów. Pragmatyzm postmodernizmu nie rości sobie pretensji do trwałego zajmowania miejsca po platonizmie i po każdej innej historycznej filozofii. Jest czymś w rodzaju mody, która równie łatwo odchodzi jak przychodzi. Ale takie podejście do uprawiania filozofii jako niemalże sezonowej twórczości intelektualnej w istocie przekreśla ważność tego, co dotychczas nosiło

¹ I. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, Wyd. IfiS PAN, Warszawa 1996, s. 77–83, 97–108.

² Tamże, s. 84–94.

nazwę filozofii jako usiłowania osiągnięcia prawdziwej, powszechnie obowiązującej wiedzy, która spełnia określone wymogi racjonalności.

Wedle innego postmodernisty Gianni Vattimo³ ów relatywizm poznawczy i aksjologiczny wyraża się w tzw. myśleniu słabym. Dotychczasowe kategorie metafizyki były nacechowane przemocą i rodziły ideologiczną przemoc. Zadaniem takich jak Vattimo jest redukcja owej przemoicy, co w praktyce oznacza osłabienie silnych i agresywnych tożsamości, raz na zawsze pozbywając się wszelkich trwałych racjonalnych projektów. Vattimo odwołuje się do metafizyki Heideggera, w której widzi metafizykę milknącego Bycia. Bycie, czyli skrywająca się niekrytość, nie jest czymś, co się trwale ujawnia. Jest raczej dla poznającego rozumu ciemnym nic. Nie można już z niego wydobyć żadnej wiedzy pewnej. *Episteme* (wiedza pewna) przestaje istnieć. Mamy więc poznawczą nicość, a raczej fikcyjne doświadczenie rzeczywistości. Jedyną usprawiedliwioną postawą poznawczą staje się nihilizm, dla którego rzeczy nie mają racji swego istnienia, nie posiadają historii, są „lekkie”. Podobnie jak u Nietzschego „śmierć Boga” i „dewaluacja wartości wyższych” są wynikiem tego, że wiedza nie musi już dochodzić do pierwszych przyczyn. Poszukiwanie prawdy traci sens, zaś opowieść o „prawdziwym świecie” staje się baśnią. Ale baśni również nie ma, bo nie ma prawdy. *Verum est index sui et falsi* (prawda wskazuje na siebie i na fałsz). Baśń jest bowiem fałszywą opowieścią wtedy, gdy istnieje pojęcie prawdy. Vattimo podkreśla, że Bycie Heideggera nie jest nośnikiem racjonalności (inteligibilności), ponieważ nie poddaje się wyraźnym prawom i regułom metafizycznym. Jest więc czymś pozbawionym racjonalnej „struktury”, czymś wymykającym się poznaniu.

Ma rację Kołakowski, gdy postmodernizm nazywa „post-Oświeceniem”. Jest to „Oświecenie, które obróciło się przeciwko samemu sobie”. Jest w istocie „utrata Rozumu jako wyniku tryumfalnego zwycięstwa Rozumu nad Nierozumem archaicznej mentalności”⁴. Jest to racjonalizm Oświecenia, który zniszczył samego siebie. Filozofia obróciła się przeciwko sobie, unicestwiając to, co przez dwa i pół tysiąca lat było jej programem i dążeniem. Postmodernizm porzucił wielką filozofię, każąc nam wrócić do pragmatyki dnia codziennego. Odwrócił się od ważkich pytań naszej

³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności. Nihilizm i hermeneutyka w postmodernistycznej kulturze*, Wydawnictwo Univesitas, Kraków 2006.

⁴ *Stan filozofii współczesnej*, op. cit., s. 108.

cywilizacji, w szczególności od pytania o prawdę. Z tego punktu widzenia postmodernizm jest gorszy od najgorszego fundamentalizmu. W konsekwencji zakłada neutralizację rozumu, podczas gdy najbardziej zatwardziały fundamentalizm łatwo staje się łupem krytycznego rozumu.

JAN PROKOP

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

ORAZ WYŻSZA SZKOŁA UMIEJĘTNOŚCI, KIELCE

NAUKI O CZŁOWIEKU – PYTANIA I NIEPOKOJE

Czy kryzys w naukach o człowieku? W badaniach literackich, w badaniach nad sztuką? Zaczniemy od różnicy między nami i małpą, między zoologią i antropologią, a zobaczymy, że trudno badać sferę zachowań pozapraktycznych u orangutana czy gęsi. Ich bowiem działania nakierowane są na samozachowanie gatunku poprzez samozachowanie poszczególnego egzemplarza. Są z natury interesowne. Tymczasem *Homo sapiens* okazuje się na tyle *nierozsądny*, że oprócz *walki o byt*, oprócz troski o przetrwanie, sporo (trochę?) energii zużywa na cały szereg czynności, niczemu takiemu nie służących.

Np. zabija bliźniego, żeby go potem nie zjeść. Czy lew, pantera marnowałyby tyle protein zupełnie na próżno? Ale nie tylko agresja – zło, grzech – bywają w nas bezinteresowne (jak trafnie opisuje Dostojewski). Gdyż robimy również wiele rzeczy, które nie szkodzą, choć nie jest całkiem jasne, czy przynoszą wymierny pożytek? Czasem nazywamy je imponderabiliami. Na przykład literatura, sztuka, filozofia, oczyszczona z magiczności, pojmowana nieinstrumentalnie, religia, wołająca: wielbij, duszo moja, Pana.

Wreszcie, ciekawość. Ciekawość, powiadano, pierwszy stopień do piekła. Rzeczywiście, ciekawskie dziecko wsadzi palec do kipiącego mleka. Zwierzęta też są ciekawe, obwąchują różne paskudztwa, ale wiąże się to z poszukiwaniem pożywienia. Nie wynika z czystej ciekawości świata, czyli chęci, żeby poznać, co naokoło, bez względu na praktyczne korzyści.

Innymi słowy, ludzka ciekawość wzięła się z poczucia obcości, dziwiemy się światu, może jesteśmy w nim *na wygnaniu*? Tymczasem ani małpy, ani jaskółki nie dziwią się światu, tylko starają poznać otoczenie, aby je

wykorzystać. My zaś chcielibyśmy wiedzieć, jak jest naprawdę. Dla samej PRAWDY. Organ zachęcający do takich, mało rozsądnych (niekoniecznych z punktu widzenia utylitarnie zorientowanego *rozumu instrumentalnego*) zachowań, nazywano duchem/duszą.

* * *

Nauki o człowieku powinny by się więc zajmować tym, co dla człowieka specyficzne, co go różni od małpy? Jego duchem?

Tak myślano za dawnych lat: nauki o człowieku nazwano *Geisteswissenschaften*.

Inni jednak zaraz powiedzieli, że dusza to komórka, Boga nie ma i wszystko dozwolone, dlatego dodali: zabraniamy już głądzić o *duchologii*, badamy warunki powstania tych dewiacji, zapewne dadzą się one (dewiacje i dziwactwa) koniec końcem wykorzystać dla uprawy kapusty.

Redukcjonizm, sprowadzający antropologię do biologii (Darwin) albo do ekonomii (Marx) panował, aż się znudził, gdyż istotnie wszelka mechaniczność rodzi nudę. Dojrzewało zresztą pokolenie tak znudzone, że postanowi szukać *nowych dreszczy* (jak powiedział Victor Hugo o Baudelaire).

Ciekawość *znudzonych* tym, co znane, powtarzane, rutynowe (*déjà vu*), kieruje się jednak nie ku *Prawdzie*, lecz ku *nowości*. Artysto, poeto, napisz, namaluj, coś nowego! Gdy bierzemy gazetę do ręki, też chcemy wiedzieć, nie jak było naprawdę, ale *co dziś nowego*, efemerycznego, ulotnego (*transitoire* – Baudelaire). Dowiedzieć się czegoś, co zatarga trzewiami. Ów dreszcz, czyli interesujące – dotąd nieznanne – przeżycie (*Erlebnis*), szok i skandal, sensacja, ekscentryczność, oryginalność – *jamais vu* – nieustające *inaczej*, oto pokarm ludzkiej ciekawości. Najchętniej kupowany towar. Czy świadczy o bezinteresowności? Raczej o pragnieniu, by oderwać się od przyziemnych trosk życia praktycznego? O szukaniu niesłychanej przygody w egzotycznej inności?

A więc *rozrywka*, ucieczka? Narkotyki, znieczulenie? Pascal mówił o *divertissement*, gdy gramy w kości, aby zapomnieć o rzeczach ostatecznych, Eliot pisze o *pustych twarzach* (*empty faces... distracted from distraction by distraction...*).

Jasne, że skoro nie mamy duszy ani ducha, musimy zapełnić czymś pustkę naszej cielesności. Ona (pustka) wyje z nudy i bólu, prawie jak

Lenin w ostatnim stadium syfilisu na podmoskiewskiej daczce. Modernistyczna, a później postmodernistyczna szamotanina przypomina konwulsyjne tańce na gruzach świata, który utracił *centrum* (Weidlé, Sedlmayr – *Verlust der Mitte*)? Utracił metafizyczny horyzont ludzkiej egzystencji?

Kiedy Heidegger przeciwstawia *Eigentlichkeit* i *Uneigentlichkeit*, chodzi mu (być może) o wypłatanie się z siodeł bylejakości. Daliśmy się w nie złapać tchórząc, zasłaniając troską (*Sorge*), tj. rezygnując z odważnej konfrontacji z bytem (*Sein/Seyn*), z otchłanią *czasowości*, w którą nas wrzucano (*Geworfenheit*). Heidegger sekularyzuje bowiem krańcowo doświadczenie mistyków, stających twarzą w twarz z Transcendencją, ich udrękę, ich *noche oscura* (św. Jan od Krzyża), ich wolę ascetyczną samounicestwienia tego, co w nas miałkie, błahe, naśladowcze. *Niespokojne jest serce moje, póki nie spocznie w Tobie*, mówił św. Augustyn. Prorok z Fryburga boi się jednak Spotkania, widzi w nim ugrzęźnięcie, takie widocznie było dla niego samego doświadczenie religijne, może obciążone inercją, bezwładem dewocyjnej rutyny? Chce więc zrywać z ową rutyną, owym *man/się* (mechanicznością *myśli się, mówi się, robi się*), wyjść poza chrześcijaństwo, widziane (za Nietzschem) jako rodzaj znieczulającego syropu na kaszel. Czy dlatego w 1933 Hitler wyda mu się zwiastunem przełomu w niemieckiej duszy, zwiastunem *autentycznego* otwarcia na *Seyn* (Byt najgłębszy)? Uciekając od duchowej rutyny, miałkości, tchórzostwa, uwierzy Szczurołapowi (z ballady *Rattenfänger*), obiecującemu wszystkim wszystko.

* * *

Ale pytanie, które nas tu interesuje, dotyczy nauk o człowieku. Czy potrafią powiedzieć o nim (o człowieku) coś sensownego, jeżeli zamkną oczy na wymiar transcendentny jego losu? Gdy ograniczą się. Gdy będą tylko komentować, dywagować, konwersować wokół świadectw pomieszenia z poplątaniem?

Nauki humanistyczne w krajach zamrożonych przez komunizm cierpiały szczególnie od natrętnej ideologizacji, kazano pisać o walce klasowej w *Dziadach* albo o postępowości Puszkina. Gdy umarł Stalin i nastąpiła odwilż, próbowano niekiedy uwolnić się od przymusów marxizmu-leninizmu uciekając do studiów nad strukturą formalną dzieła literackiego, odkrywano nieśmiało rosyjskich badaczy jak Żirmunskij, Szklowski, Bachtin. W 1960 Marii Renacie Mayenowej udało się zgromadzić w War-

szawie na wielkim kongresie poświęconym teorii literatury amerykańskich potomków praskiej szkoły strukturalnej, występował też Ingarden, który kiedyś bronił specyficzności quasi-sądów w dziełach literackich: sądy te nie dotyczą rzeczywistości, ale świata tekstu, co autor tam wypowiada, nie podlega kryteriom prawdy/fałszu. Wszyscy ci badacze wyraźnie delegitymizowali, podważali swoją praktyką traktowanie sztuki jako dyskursu ideologicznego w służbie albo *reakcji* albo *postępu*. I rzeczywiście w tych ponurych czasach renesans strukturalizmu czy formalizmu pozwalał umknąć partyjnej, ideologicznej kontroli uczonym, co woleli liczyć stopy w wierszu Kochanowskiego, analizować język poetycki Leśmiana czy Przybosa.

Ale jednocześnie ten *zwrot lingwistyczny* na wiele lat zepchnął na dalekie miejsce studia, które zakładają, że twórczość nie jest tylko majstersztykiem konstrukcji krystalizującej międzysłowne napięcia, monologiem artysty, kapłana sztuki dla sztuki, ale wplątana bywa w wyzwania epoki, w dylematy światopoglądowe, filozoficzne, religijne, jako uczestnik sporu o fundamentalnych problemach ludzkiego bytowania. Że bez nich, bez tego wewnętrznego paliwa, słowo poety marnieje i gaśnie.

Wisława Szymborska oświadczyła kiedyś, że raz się sparzywszy na wierze (czytaj ideologii komunistycznej), pozostanie już sceptykiem na zawsze. Ten swoisty minimalizm, postawa wynikła z traumy pokoleniowych doświadczeń, unieważnia poniekąd dialog twórcy i badacza, dialog podejmujący najistotniejsze pytania, jak żyć i po co żyć. Pytania, którymi, od zawsze, żywiła się i literatura i sztuka i filozofia. Miłosz pisał (*Sens*):

Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata.
 Drugą stronę, za ptakiem górą i zachodem słońca.
 Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie.
 Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało.
 Co było niepojęte, będzie pojęte.

– A jeżeli nie ma podszewki świata?
 Jeżeli drozd na gałęzi nie jest wcale znakiem
 Tylko drozdem na gałęzi (...)
 I nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi?

Gdyby tak było, to jednak zostanie
 Słowo raz obudzone przez nietrwałe usta,

(...) biegnie i biegnie (...)
Na międzygwiazdne pola (...)
protestuje, woła (...)

* * *

Miłosz uznaje bowiem, że sednem twórczości jest i będzie spór metafizyczny. Poezja jawi się nie jako słowna igraszka, ale jako coś niesłychanie ważnego. Niemal kapłańskiego, nie błazeńskiego. *Poeta ludens* wprawdzie przynęci publiczność medialnego jarmarku na chwilę, każdy, jak mówiono, ma swój kwadrans sławy. *Instalacje* zwrócą uwagę dziennikarzy łowiących skandal, ale znikają na drugi dzień z ekranów i z pamięci. Ludyczność potraktowana jako alfa i omega działań artystycznych wie dzie w ką i ślepą dziurę.

Fala *ludyczności*, sztuki uznanej za uczestnika sceny rozrywkowej, zalewa światowe media, wtargnęła też do muzeów. Ich znerwicowani i pogubieni dyrektorzy (z kompleksem Modiglianiego/Norwida: za każdą cenę nie przegapić geniusza!) na wszelki wypadek kupią za worki dolarów pisuar, stos piasku z wbitymi grabiami, wreszcie ekskrementy artysty. A inni państwowi sponsorzy dofinansują z pieniędzy podatnika także pomysły jak staranne owinięcie gmachu Bundestagu papierem do pakowania. Dlatego pewien przedstawiciel *body-art* sprzedaje jako dzieła sztuki kawałki, odrzynanej szczyrykiem, własnej skóry?

Czy wzywać policję i pielęgniarzy z kaftanem bezpieczeństwa? Z pewnością nie wzywać. Rozgłos medialny jest tym, co utrzymuje przy życiu Palikota w polityce i jemu podobnych farsiarzy w niby-sztuce. Odwróćmy po prostu oczy, gdy wychodzą przed tłum na środek rynku, by obsikać fontannę.

* * *

Wszelako *zabawowej* ludyczności, niejako dewastującej międzyludzką komunikację, która polega przecież na mówieniu czegoś, co warte powiedzenia, towarzyszy równie niepokojące zjawisko, związane z zalewem specyficznej irracjonalności, a mianowicie *New Age*. Ogłoszenie śmierci Boga i końca chrześcijaństwa, odwrotnie niż się spodziewano, nie spowodowało bynajmniej zaniku potrzeb religijnych. Potrzeby te spotykają się

z bogatą ofertą zaradnych guru, gotowych zaspokajać popyt na *immanentną* duchowość w niekonwencjonalny sposób, tzn. poza tradycją chrześcijańską. Mnożenie się ruchów nawiązujących do gnozy, do wygasłych dawno kultów pogańskich (Wicca), do wierzeń i praktyk Dalekiego Wschodu (buddyzm Zen etc.) jest tego trendu wymownym przykładem. Zwycięża bowiem nie, zarozumiały, oświeceniowy, ateistyczny/agnostyczny racjonalizm, oparty na kulcie naukowej ścisłości (Dworkin), ale właśnie quasi-religijność. Ta odwołuje się do synkretycznego *supermarketu* wierzeń i *guseł* pozbieranych z całego świata. Autentyczna potrzeba wiary bywa więc zaspokajana przez *ponowoczesny* dyskurs sekt, które obiecują zbawienie na miarę każdorazowych wymagań.

New Age znajduje uznanie, w erze Wodnika wchodzi na intelektualne salony. Przyciąga badaczy studiujących zjawisko z nieukrywana sympatią, ze zrozumieniem dopatrujących się w nim alternatywy dla *umierającego*, wraz z kulturą Zachodu, chrześcijaństwa.

* * *

Ale jeszcze jedna epidemia, podsycająca już wyżej wspomniane, rozlewa się po świecie Zachodu. Epidemia poprawności politycznej, zakazującej jakiegokolwiek wartościowania: jedyny dopuszczalny wyjątek to palenie na stosie *heterodoxów* wyznających *nietolerancję*. Nauki o człowieku są wszelako oparte na selekcyjonowaniu i ocenie, innymi słowy, powinny dysponować w miarę wyraźnymi kryteriami wyboru. Tymczasem poprawność polityczna zjawia się pod hasłem bezwzględnego szacunku dla każdej odmienności: niech kwitną wszystkie kwiaty, niech razem tańczą wszystkie dewiacje, gdyż nie ma już dewiacji, wszystko jest równouprawnione (*indyferentne*). W rezultacie badania coraz chętniej stają się rejestracją, bezhierarchicznym opisem tego, co pojawia się na polu literacko-artystycznym, polu, zresztą, o rozmytych granicach, skoro każdy fakt prezentujący się jako akt twórczy bez wahania zostaje za taki uznany, nie podlega dyskwalifikacji, dyskwalifikacja byłaby napiętnowana jako horrendalny akt nietolerancji. Zatem różnica między sztuką i nie-sztuką (*grafomanią*, hochsztaplerstwem) znika. Wszystko, co robimy, co zrobimy, co namalujemy, napiszemy, wreszcie czego nie namalujemy, nie napiszemy i nie zrobimy (biała kartka wyrwana z zeszytu i biała kartka nie wyrwana z zeszytu, pudełko zapalek podniesione z chodnika i pudełko zapalek nie

podniesione z chodnika) bezapelacyjnie zostaje uznane za fakt sztuki, jeśli tylko zanotowane będzie przez media, wystawione na widok publiczny, a więc w ten sposób aprobowane przez anonimowego (medialnego) *demiurga*.

Czy nauki o człowieku sprowadzą się zatem do funkcji promowania tego, co jest? Do roli agencji reklamowej wciskającej gapiom *wszelkie cokolwiek*? Ci zaś, co poważą się protestować, staną w rzędzie skazanych na otchłań pogardy przybyszów z ciemnogrodu, hańba im na wieki...

* * *

Owo promowanie tego, co jest, nie narzucanie niczego to, jak wiadomo, dyskurs postmodernistów. Którzy obalili (Lyotard) *wielkie opowieści* produkowane przez oświeceniową *nowoczesność*: ta chciała ująć wszystko, cały świat w jedną (emancypacyjną/wyzwoleńczą) opowieść o Racjonalnej istocie, o Królu stworzenia – oswobodzonym z religijnych odniesień Człowieku. Z chaosu natury budował on opierając się na własnym Rozumie, coraz doskonalszy porządek uniwersalny, wszechobowiązujący, gdyż racjonalny (postęp!). Ta *doktryna zbawienia*, zbawienia tu w immanencji, na tym świecie doprowadziła niestety do różnych kłopotów. Jak totalitaryzmy, wojny światowe, bomba atomowa, frustracje wynikłe z cywilizacji tłamszącej, uniformizującej etc. etc. nasze głębsze aspiracje. *Don't spill the soup* (nie wylewaj zupki) uczono dwuletnie dzieci (Peter Berger), które z powodu tych narzucanych naturalnej spontaniczności ograniczeń, czuły się potem nieszczęśliwe całe życie. Surowy porządek i dyscyplinę (wzorcowy życiorys Benjamina Franklina!) przeciwstawiano różnym nieporządkom, na które jednakowoż mielibyśmy ochotę (chęć rozlać zupkę!).

Mieszkańcy ciemnogrodu powiedzieliby, że całe zamieszanie bierze się z odrzucenia Pana Boga, bez Niego ani rusz, cytowałiby św. Augustyna: niespokojna jest dusza moje, póki nie spocznie w Tobie. Wołaliby: masz się nawrócić, musisz zmienić swoje życie. Postmoderniści też wołają, że musisz zmienić swoje życie (*Du muss dein Leben ändern*, zażądał jeden z postnowoczesnych guru, Peter Sloterdijk). Ale najchętniej obyją się bez Pana Boga, choć czasem, na złość postoświeceniowym laickim racjonalistom, dopuszczają immanentną boskość kosmosu (New Age). Za to wielbią wszelkie *nieporządki*. To wszystko, co dla nowoczesnych racjonalistów stanowiło przeszkodę na drodze postępu, wszelkie odchylenia od

normy (precz z normą!), wszelkie partykularyzmy, lokalności (precz z uniwersalnością, każdy z nas jest inny!). Są w tym podobni do ogrodnika, co znudził się jednostajnością grządek z marchewką i pomidorami, dlatego zakrzyknął, niech na mojej ziemi (*Mother Earth*) kwitną wszystkie możliwe chwasty. I postanowił wypromować – dla różnaitości – hordę pokrzyw.

Postmodernizm bowiem to radykalna zmiana perspektyw: z uniwersalnej na partykularną. Akcent padnie na odchylenie, różnicę, lokalność, mniejszość (*minorities*), doraźność, ulotność (także chwilową litość dla napotkanego nieszczęśnika), niestałość, prowizorkę, tymczasowość, spontaniczność, także doraźną przyjemność tańczącego i śpiewającego *konika polnego* (*Lustprinzip*, mówił Freud) przeciwstawioną dalekowzroczości i roztropności rozsądnej, *mieszcząskiej* mrówki (np. u Benjamina Franklina!) Ta niby dziecięcość, niby pełna wdzięku i radosna, przypomina jednak zabawy sześciolatków z zapalkami. W pełnej siana stodole.

ZBIGNIEW MIREK

INSTYTUT BOTANIKI IM. W. SZAFERA PAN, KRAKÓW

MYŚLENIE WEDŁUG ŻYCIA

Zgodnie z przewodnią myślą konferencji konfrontujemy fundamentalizm i ponowoczesność (postmodernizm) na gruncie prawdy. Postmodernizm wyrasta z zakwestionowania obiektywnej PRAWDY o rzeczywistości, na rzecz wielości, najczęściej małych i niespójnych, cząstkowych „prawd”, zatimizowanych, budujących bezkształtny konglomerat niczego *de facto* nie porządkujący. Jest to propozycja opisu rzeczywistości, w której każdy zda się mieć „własną prawdę”, w szatę której ubierają się rozmaite racje, opinie czy stanowiska dla obrony których, zawsze znajdzie się „wystarczające przesłanki” (na przykład grupowy interes).

Postmodernizm ma być próbą przewyciężenia dwu fundamentalizmów, pragnących mieć monopol na wszelką prawdę: naukowego, wyrastającego ze specyficznie pojętego racjonalizmu, oraz religijnego, tkwiącego korzeniami w swoiście niekiedy pojmowanej wierze. Każdy z nich ma na swym koncie jawne i prawdziwie fundamentalne niekiedy błędy w podejściu do prawdy; błędy wyrastające z mniej lub bardziej świadomych czy nieświadomych nadużyć, tak metodologicznych jak i interpretacyjnych – często połączone z przekroczeniem pola własnej kompetencji. Postmodernizm przychodzi w tej sytuacji jako swoista „trzecia droga”, w opozycji do tamtych. Proponuje jednak rozwiązanie lokujące się poniżej progu prawdy, która mogłaby rodzić trwałe i niezawodne zobowiązania.

1. DLACZEGO MYŚLENIE WEDŁUG ŻYCIA

Tytuł niniejszej refleksji jest świadomym i równocześnie nieco konfrontacyjnym nawiązaniem do tischnerowskiego „Myślenia według war-

tości”, które wpisane jakoś w tę trzecią drogę, jest próbą odejścia – jak się wydaje – od dwu fundamentalnych opcji, dla których prawda jest kwestią centralną. Z jednej strony „myślenie według wartości”¹ staje w *explicite* zadeklarowanej opozycji wobec klasycznego **myślenia według bytu**, z drugiej, jest reakcją na kartezjańskie **bycie według myślenia**, zamkniętego w logice słynnego: „myślę, więc jestem”. **Myślenie** (poznanie, rozumienie) **według wartości** wyrosło z jawnego zakwestionowania filozofii bytu, przy mniej jawnym, choć wyraźnym odejściu od kartezjańskiego *cogito ergo sum*.

Myślenie według życia jest próbą wyjścia ku prawdzie, drogą filozofii bytu, tyle, że wyraźnie naznaczoną (o czym dalej) filozofią procesu, który jednak nie stanowi czegoś odrębnego, ale jest wpisany w naturę bytu. Zasadniczą przesłanką dla takiego podejścia jest stwierdzenie, że życie, w szczególności życie człowieka (stanowiące swoisty mikrokosmos w makrokosmosie) jest tym fenomenem, który najpełniej objaśnia sens istnienia świata materialnego – takiego, jakim go znamy. Równocześnie fenomen życia stanowi dobrą płaszczyznę spotkania różnych opcji światopoglądowych i różnych kierunków refleksji filozoficznej. Z jednej bowiem strony, co do jego ważności zgodzą się prawie wszyscy, z drugiej daje możliwość dotknięcia całego spektrum spraw, których dotyczą najbardziej istotne kontrowersje współczesności.

Rozszerzający się wszechświat (czasoprzestrzeń), o zarysowanym nie tylko przez Biblię ale i fizykę początku i końcu, jest równocześnie wszechświatem nie tylko ewoluującym ku życiu, ale i wszechświatem, w obrębie którego ewoluuje samo życie. Jest to wszechświat opisany ciągiem zdarzeń zmierzających konsekwentnie od Wielkiego Wybuchu, najpierw w kierunku powstania życia, a potem drogą stałego tegoż życia doskonalenia ku pewnemu finałowi. Życie zdaje się stać niejako w centrum „zainteresowań” Wszechświata. Nic więc dziwnego, że stoi ono także w centrum zainteresowań nauki i religii.

2. W SPOJRZENIU NAUKI I RELIGII

Życie – jeśli ujmijemy je szerzej, nie zamykając w sferze materii (biologii) i doczesności (por. Ryc. 1), objaśniane jest przez dwie niesprowa-

¹ Por. Józef Tischner, 1982.

dzielne do siebie, ani z siebie niewyprowadzalne sfery poznania. Adekwatne, a więc prawdziwe opisanie świata materialnego i życia biologicznego, jego struktury i funkcji, leży w kompetencji nauki, która nie rości sobie (w każdym razie nie powinna sobie rościć) pretensji do opisu sfery ducha i wieczności; nie powinna też kwestionować istnienia tej sfery życia tylko dlatego, że nie poddaje się ona badaniom z użyciem narzędzi służących poznaniu empirycznemu. Nauka nie zajmuje się też sferą sensu i wartości. Niezależnie zatem od wykrzywiających optykę nauki i religii fundamentalizmów, obserwowanych w obrębie każdej z nich (a przejawiających się m.in. w przekraczaniu granic swych kompetencji), nauka i religia nie są w stosunku do siebie konkurencyjne², a tym bardziej antagonistyczne (nawet gdyby religię potraktować tylko jako źródło i drogę poznania). Religia wędruje zupełnie odmienną drogą poznania prawdy i stosuje odmiennie kryteria jej weryfikacji. W centrum jej zainteresowań nie leży prawda empiryczna, ale prawda egzystencjalna³. W zakresie swych kompetencji nauka i religia suplementują się zatem wzajemnie na drodze odkrywania pełnej prawdy o życiu, a kategoria **prawdy** stanowi ich wspólną wartość. Każda z nich, zarówno nauka jak i religia, dostarcza świadomości innych „materiałów” do budowania prawdziwego oglądu świata (światopoglądu) i każda z nich w inny sposób służy życiu. Prawda o życiu całościowo ujętym rozpięta jest między *fides* i *ratio*, które niczym dwa bieguny magnesu tworzą pole sił porządkujących, w sposób sobie tylko właściwy, zarówno przestrzeń poznania, jak i jego rezultaty. Ta uporządkowana przestrzeń prawdy rodzi polifoniczną, pełną wewnętrznej harmonii, wolną od „fundamentalizmów” prawdę fundamentalną, zdolną zaspokoić głód i *fides* i *ratio* równocześnie.

² Leszek Kołakowski (op. cit.) pisząc o „prawomocności wierzeń religijnych” i „prawdziwości twierdzeń empirycznych” podkreśla: „te dwie dziedziny naszej mowy, myślenia, doznawania i działania są zasadniczo niesprowadzalne do wspólnego zbioru doświadczeń”.

³ Tu jeszcze raz warto odwołać się do L. Kołakowskiego (op. cit.), który zauważa: „religia nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej [...] oraz zobowiązania moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę wypaczenia właściwego aktu kultu”.

3. JESTEM, KTÓRY JESTEM ... ŻYCIEM

Powiedzieliśmy już, że religijne *fides* mierzy się z życiem, niechby tylko doczesnym i biologicznym, zupełnie inaczej niż naukowe *ratio*. Chrześcijańskie *fides* ma jednak znacznie bogatszy wachlarz odniesień do fenomenu życia, odniesień w oczywisty sposób obecnych w **myśleniu według życia**. Umieszcza ono życie w centrum naszego myślenia w sposób szczególnie dla nas ważny, bo wzywający z mocą do powrotu na grunt filozofii bytu⁴, albo lepiej filozofii bytu i filozofii procesu równocześnie. Szczególną przesłanką jest tu fakt, że Bóg przedstawia siebie samego jako jedyny byt samoistny i zarazem źródło wszelkiego bytu i wszelkiego poznania. Jego imię, które nam objawia JESTEM KTÓRY JESTEM – jasno o tym mówi. Równocześnie w Jezusie Chrystusie Bóg ukazuje siebie jako **drogę, prawdę i życie**, podkreślając tym samym, że jest nie tylko bytem samoistnym, ale także życiem; bytem rodzącym, pozostającym *in actu* i wyznaczającym równocześnie kierunek istnienia oraz działania wszystkiego, co istnieje. Będąc życiem jest także PRAWDĄ O ŻYCIU i jako taki, stanowi punkt odniesienia i kryterium prawdy w badaniu zgodności poznania z istnieniem; jest bowiem pełnią obu. Bóg, jako samoistny byt będący życiem, wszystko, co powołuje do istnienia, obdarza życiem. Każdy biolog podpisujący się pod zasadą *omnes vivum ex vivo*, zauważa w niej pewien dysonans w momencie, gdy ewolucyjnie wyprowadzamy życie, u jego początków, z materii nieożywionej; znika on jednak, gdy postrzegamy całe stworzenie poprzez pryzmat Boskiego Logosu – Słowa, które

⁴ Na konieczność taką zwraca uwagę Jan Paweł II (*Pamięć i tożsamość*) gdy pisze: *Cogito ergo sum* – „myślę, więc jestem”, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę), czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. [...] Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens, ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią.

samo jest życiem i które, będąc początkiem wszystkiego, jest też początkiem wszelkiego życia. Fakt, że rodzi to życie ewolucyjnie „z prochu ziemi”, nie łamie wspomnianej zasady, lecz ukazuje ją jeszcze pełniej i z większą mocą. W poetyckich słowach mówi o tym prolog do Ewangelii Św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo ... W Nim było życie ... Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1: 1–4). A że „stało się” ewolucyjnie, nikogo nie dziwi, skoro Słowo będąc życiem, jest równocześnie DROGĄ do życia i drogą jego doskonalenia, a więc drogą, którą wędruje (ewoluuje) życie. Tak zatem, w zupełnie innej już konwencji rzecz ujmując i z innej patrząc perspektywy, możemy powiedzieć, że to **byt** a raczej **bycie** jako **życie**, warunkuje świadomość, nadaje kształt myśli. Zatem: „jestem, więc myślę”. To „**byt** określa świadomość”⁵ i wyznacza kształt **dobro-bytu**. Tam, gdzie istnienie nie poprzedza myśli, gdzie ona nie znajduje w nim oparcia, myśl zostaje zastąpiona **wymysłem** a **myślenie** – **wymyślaniem** rzeczywistości i wymyślaniem kształtu dobro-bytu. Etyka i estetyka przestają być w takiej sytuacji przestrzenią zobowiązań na rzecz życia. Podobnie **wolność**, która staje się wówczas sferą **dowolności**; a **uprawa** życia (kultura) przekształca się w jego **deprawację** (anty-kulturę); życie przestaje być „myślane”, lecz jest „wy-myślane”.

W tym miejscu warto wrócić do pytania o wartości i do formuły myślenia według wartości. Widać bowiem jasno, że wartości albo są przywiązane do bytu i są elementem prawdy o bycie, albo wpisują się, chcąc nie chcąc, w bycie według myślenia. Próba oderwania wartości od bytu i czynienia z nich czegoś autonomicznego, nieuchronnie prowadzi do ich relatywizacji.

4. KULTURA – ŻYCIE WYMAGA UPRAWY

W istotę życia wpisany jest proces rosnącej organizacji i doskonalenia jakości. Doskonalącą uprawę życia nazywamy kulturą, niezależnie od tego czy rzecz dotyczy sfery ducha czy sfery biologii (na przykład agro-kultura czy prato-kultura). Życie, poprzez ścisłe interakcje ze środowiskiem ma „wpisane w siebie” pewne mechanizmy samoorganizacji i samodoskona-

⁵ Oczywiście nie w sensie, jaki nadała mu niedawna, niechlubna przeszłość.

lenia. Kultura ducha, ta klasycznie rozumiana, zbudowana na trzech monumentalnych filarach, na trzech podtrzymujących jej gmach kolumnach: prawdzie, dobru i pięknie, wpisuje się w coś, co obecne jest w logice życia i jego uprawy od początku; niezależnie czy mowa o życiu biologicznym czy duchowym. Każda z przywołanych wartości, stanowiąca przejaw głębokiej prawdy bytu/życia, została przez nowoczesność a później ponowoczesność oderwana od tego bytu/życia, którego istotę starała się opisać. Zapominając, że dopiero wszystkie te kategorie (wartości) razem wzięte opisują byt prawdziwie, oddzielono je od siebie, zatomizowano i zautonomizowano, dokonując ponadto swoistej ich waloryzacji i instrumentalizacji. Zapomniano przy tym, że nie są to li tylko kategorie opisu, ale realnie wpisane w życie jakości, które są równocześnie formą jego manifestacji i czynnikami lub zasadami jego uprawy.

Dobro, prawda (empiryczna) i piękno potraktowane jako odrębne, a zarazem nierównowartościowe formy prawdy opisującej życie, uległy w postmodernizmie nieuchronnemu rozstrojeniu. Sprzyjała temu ich wcześniejsza swoista waloryzacja na gruncie modernizmu i scjentyzmu. Kulturę (uprawę) życia opartą na dobru i pięknie, potraktowano jako „niekonieczny ozdobnik, wyolbrzymiając przy tym praktyczną użyteczność i manipulowalność prawdy naukowej. Zabrakło wspólnego mianownika ukazującego współmierność każdej z tych kategorii (wartości) na gruncie logiki życia. Nie sposób dziś dokonać powtórnej ich integracji w sposób trwały i przekonujący, jeśli nie odwołamy się do początku i źródła życia będącego równocześnie ostoją uprawy tegoż życia. Prawda, dobro i piękno, które od początku pozostawały zintegrowane w kulturze życia zbudowanej na Logosie – świętym początku życia opisanym przez *sacrum*, zostały rozdzielone (rozstrojone) przez modernizm oraz dodatkowo zatomizowane i zrelatywizowane przez postmodernizm. Świętość, która stanowiła i stanowi integrującą podstawę (wspólny mianownik) i stabilny fundament kultury pełnowymiarowego życia, została niejako wysunięta spod tych trzech filarów kultury życia. Postmodernizm buntując się przeciwko modernistycznym prawdom zawłaszczającej wszystko na gruncie scjentyzmu nauki, a równocześnie odrzucając *Sacrum*, to pisane przez duże „S” jako źródło prawdy, nieuchronnie sakralizuje każdą cząstkową „prawdę”, stawiając dodatkowo znak równości między nimi, bez pytania o ich wiarygodność. Jakby nieświadom, że życie jest kosmosem, a kosmos to porządek życia budowany na gruncie czytelnych praw, reguł, granic

i miar, postmodernizm ucieka w prowadzący do chaosu relatywizm. Jak-
by zapomniał słów Horacego: „*Est modus in rebus ...*” – „jest miara we
wszystkim i są granice”, „są granice i jest miara przed którymi i za którymi
nie może ostać się słuszność”. Budowana przez postmodernizm wielość
światów i wielość demokratycznie proklamowanych „prawd”, to przestrzeń
chaosu, niezdolna zrodzić i podtrzymać życia, przestrzeń niezdolna także
uprawiać a więc i doskonalić życia; tym samym przestrzeń anty-kulturowa
z założenia. Aby budować właściwy kształt kultury, trzeba wcześniej zo-
baczyć właściwy kształt życia przez tę kulturę uprawianego. Wtedy także
łatwiej dostrzec zasadniczą różnicę między kulturą a antykulturą.

5. DE NATURA RERUM

Pytanie o prawdziwą naturę rzeczy, o ich przyrodzony kształt, ich
przyrodzone prawa, jest pytaniem zasadniczym. Mądrość i wolność czło-
wieka polega bowiem na tym, że szanuje rzeczy takimi jakie są (ze swej
natury). Tę naturę człowiek stara się poznać, a odkrytą o niej prawdę wy-
soko sobie ceni, gdyż ona współdecyduje o jego mądrości. Kto pyta o na-
turę rzeczy jest świadom, że ona istnieje, że człowiek nie może jej wymy-
ślić. Równocześnie wie, że może myśleć i postępować według tej natury
na tyle, na ile ją zna. Człowiek głupi bądź nie interesuje się naturą rzeczy,
bądź tę naturę ignoruje. Postmodernizm świadomie odrzucił zajmowanie
się naturą rzeczy, poszukiwaniem uniwersalnej prawdy bytu. Kiedy pyta-
my o naturę kaktusa lub lilii wodnej, to chcemy wiedzieć jak wyglądają
rodzice, którzy zrodzili te nasiona; pytamy też o warunki ich życia. Gdy-
byśmy bowiem wysiali posiadane nasiona każdej z tych roślin w niewłaś-
ciwym dlań środowisku (np. kaktus w wodzie, a lilię wodną na pustyni)
nigdy się nie rozwiną do swej pełni, i nie staną podobne do swych rodzi-
ców. Kto nie zna rodziców, nie wie „ku czemu” ma uprawiać nasienie, ku
czemu ma je prowadzić; kultura, czyli uprawa życia zawisa wówczas
w próżni. Uprawiając niewłaściwie, dajemy świadectwo podstawowej nie-
wiedzy popełniamy głupotę. Z próbą poznania, która naturę bytu zamyka
tylko w doczesności i materii, Księga Mądrości rozprawia się bezceremo-
nialnie, stwierdzając: „głupi z natury są ludzie, którzy nie poznali Boga”.
Stwierdzenie to, mogące na pierwszy rzut oka wydać się niedelikatne
i wywoływać oburzenie, nie zamierza jednak nikogo obrażać. Podkreśla

ono jedynie, że człowiek, swoim rozumem i badaniami empirycznymi, nie może poznać pełniej prawdy nawet o świecie materialnym. Mówiąc o życiu i jego naturze, nie możemy przeto uwzględnić tylko wymiaru biologicznego; musimy widzieć pełny wymiar życia.

Pytanie o naturę ma wymiar praktyczny. Jeśli bowiem chcemy usłużyć życiu (a więc okazać komuś lub czemuś miłość) musimy to uczynić zgodnie z jego naturą; musimy odpowiedzieć na czyjąś autentyczną, a nie wydumaną potrzebę. Aby rzecz pełniej zobaczyć, trzeba przypomnieć sobie, że w naturę życia wpisany jest rozwój, zarówno ten osobniczy, zamknięty w jednym pokoleniu jak i wielopokoleniowy i wspólnotowy. Zatrzymajmy się na pierwszym z nich. Skoro Bóg nieśmiertelny jest Ojcem każdego człowieka, skoro w każdego tchnął swego ducha, nieznajomość Ojca jest nieznajomością człowieka, jego natury. Jakże więc odpowiedzieć na jego autentyczne potrzeby, autentyczną kulturę? Jak skonstruować prawo brońące autentycznego człowieka, a nie naszego o nim wyobrażenia?

6. NATURA CZŁOWIEKA

Jeżeli pytamy o naturę rzeczy w kontekście natury życia, to nie sposób uciec od najbardziej kluczowego z pytań, właśnie o naturę człowieka, naturę jego życia. Poznanie tej natury jest kluczem do zrozumienia człowieka i myślenia o nim w sposób prawdziwy. Kto chce poznać pełną prawdę o życiu, ten sięga do dwu ksiąg, w których ta prawda jest zapisana: Księgi Natury i Księgi Pisma. Obie są „księgami objawionymi” – objawiają nam bowiem prawdę o świecie i życiu. Jest jeszcze jedna Księga, która przekazuje w sposób najpełniejszy prawdę o świecie i życiu. Jest nią Księga Człowieka; człowiek (mikrokosmos w makrokosmosie) noszący w sobie zapis zarówno Księgi Natury jak i Księgi Pisma. Ale także człowiek, noszący w sobie „pieczęć” czyniącą go *Imago Dei* i żywy Głos Stwórcy odzywający się na dnie sumienia, w które jako jedyny byt został wyposażony. Człowiek, korona stworzenia, którego prawda opisana jest przez dwie rzeczne księgi, sam staje się księgą, która domaga się poznania, a więc odczytania i zrozumienia. Pełne, nieuprzedzone spojrzenie ukazuje człowieka jako byt cielesno-duchowy wpisany wprawdzie w doczesność, lecz równocześnie wychylony ku wieczności, zawieszony między niebem a ziemią. Odwołując się do metafory gąsienicy i motyla (por. poniżej) możemy powie-

dzieć, że w swoją naturę ma on wpisane stadium gąsienicy, pełzającej nieporadnie po ziemi oraz stadium pięknego motyla, który z niej wylatuje w nowym ciele w przestrzeń wieczności.

Powrót do myślenia wywodzonego z „natury człowieka”, jest szczególnie istotny w świetle prowadzonej tu refleksji. Postnowoczesność bowiem, ucieka od tego właśnie pojęcia. Tak czyniąc, ucieka od myślenia według życia.

7. WYMIARY ŻYCIA

Aby zrozumieć świat i życie w nim obecne, trzeba zatem uchwycić pełny i dynamiczny obraz samego życia. Pytanie o prawdziwy obraz życia, o kierunek jego przemian i jego perspektywę jest równocześnie pytaniem o człowieka i o jego perspektywę. Skoro bowiem, nie bez racji, jest on (człowiek) uznawany za koronę stworzenia, przeto jego przyszłość, perspektywa jego rozwoju staje się równocześnie perspektywą życia na ziemi.



Ryc. 1. Wymiary życia będące przedmiotem zainteresowania różnych dziedzin poznania.

Ponieważ kierunek przemian życia biologicznego jest dla nauki nieprzewidywalny; może ona w tej materii jedynie spekulować (por. np. Jerzmannowski, 2001), nie może jednak na tym gruncie stawiać dających się weryfikować hipotez. Pozostaje stwierdzenie: „czas pokaże”. Dla jednostko-

wego życia człowieka nie jest to perspektywa poznawcza, która pomoże mu w codziennych decyzjach i całościowym równocześnie spojrzeniu na własną egzystencję. Z pomocą przychodzi wiara, która obok doczesnego, materialnego i biologicznego wymiaru życia, dostrzega także jego wymiar duchowy i wiecznotrwały. Mówi ona, że Bóg stwarzając świat stopniowo, wyprowadził człowieka, co prawda, z prochu ziemi, ale dał mu przecież swojego ducha. Tak stworzony człowiek jest czymś więcej niż tylko gatunkiem biologicznym, choć w porządku życia biologicznego może być tak postrzegany. Jest **kimś**, to znaczy, że każdy z osobna człowiek nie jest tylko **osobnikiem** swojego gatunku, ale jest niepowtarzalną, powołaną do życia przez Boga **osobą**. Niezależnie zatem od faktu, że „przemija postać tego świata” (1 Kor 7, 31), Bóg stwarzając człowieka „na swój obraz i swoje podobieństwo” (Rdz 1, 27), stworzył go tym samym „ku nieśmiertelności” (Mdr 2, 23). W przypisie do odpowiedniego fragmentu Księgi Rodzaju, gdzie mowa o stworzeniu, „Biblia tysiąclecia” podaje, że stworzenie nie było jednorazowym wydarzeniem, ale, że jest to długi proces, obejmujący nie tylko *creatio ex nihilo* (stworzenie z niczego, a więc wyłonienie świata z niebytu), ale także *creatio continua* (a więc stopniowe, ewolucyjne stwarzanie), które trwa nieustannie do dziś, oraz *creatio nova* – oznaczające przyszłe stworzenie nowej ziemi i nieba nowego oraz wiecznotrwałą kreację w świecie przemienionym na końcu czasu. Owo „ku nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka” (Mdr 2, 23) wyznacza nie tylko perspektywę wiecznotrwałego życia i wiecznotrwałej twórczej egzystencji każdej osoby, ale ukazuje także jasno – co niezmiernie ważne – sens jej doczesnego bytowania. Doczesność, w tym świetle, okazuje się być niezbędnym etapem na drodze do życia w wieczności. Aby nieco rzecz przybliżyć, można sięgnąć po przywoływaną już daleką i niedoskonałą analogię z życiem gąsienicy i powstającego z niej w końcu motyla, który w tej analogii odpowiadałby wiecznotrwałej formie bytu. Tożsamość motyla i gąsienicy nie podlega dyskusji – zaświadcza o tym choćby genetyczny identyfikator – DNA. Ale czasowe (doczesne) i bezpłodne życie gąsienicy, ma sens ze względu na docelową postać imago. Aby jednak tę postać osiągnąć, gąsienica musi najpierw dojść do pełni swojego rozwoju, a następnie musi „obumrzeć samej sobie”, przejść przez „trumnę” poczwarki, w której spocznie niczym mumia w sarkofagu. Po pewnym czasie z kokonu rozerwanego na mocy obecnego w poczwarcie życia, dawna gąsienica wyfrunie motylem w nowe środowisko, w którym jej „wolność” okaże się

pełna; inny *oikos*⁶, inny pokarm, inne możliwości istnienia. Stan „świadomości” gąsienicy na temat dalszej perspektywy życia „w wieczności”, ma podstawowe znaczenie dla kształtu jej życia w doczesności. Jeśli zamknięcie w „trumnie” poczwarki „zinterpretuje” jako nieodwracalny swój koniec, to całość sensu życia zechce zamknąć w doczesności. Co analogia ta oznacza dla ludzkiego życia? Nietrudno odgadnąć. Nieodwołalną konsekwencją zamknięcia ludzkiego życia w świecie materii i doczesności ukazuje Francis Fukuyama w tytule swej książki: „Koniec człowieka”. Znamienny przy tym i wiele mówiący jest jej podtytuł: „Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej”, który odsyła czytelnika bezpośrednio do rozważanej tu problematyki życia. Osobiście trzeba postrzegać ów „koniec” nie jako konsekwencję rewolucji biotechnologicznej, ale raczej ją samą jako efekt owego „końca człowieka” wynikającego z zakwestionowania „myślenia według życia” i przyjęcia jako podstawy myślenia nieprawdziwego obrazu jego natury. Ów „koniec człowieka” jest także „końcem kultury”.

Jeśli bowiem nie istnieje wiecznotrwała, wydoskonalona postać życia, istniejące w nas pragnienie takiego życia zaczynamy realizować w doczesności, koncentrując się na życiu gąsienicy i pragnąc je uczynić „wiecznotrwałym”. Że kontekst biotechnologiczny jest tu szczególnie ważny i nie bez powodu przywołany przez Fukuyamę, niech świadczy konkluzja jednej z książek, jaka ukazała się na naszym rodzimym rynku:

„Mamy do czynienia z dziwnym logicznym zapętleniem, swoistym paradoksem ewolucji polegającym na tym, że jej własny wytwór poznawszy najgłębsze mechanizmy biologiczne, uzyskał możliwość kształtowania [...] życia na Ziemi. Być może nie warto zaprzętać sobie tym głowy. W końcu status człowieka w przyrodzie nie od dziś jest wyjątkowy. Kolejne rewolucje technologiczne, które następowały w ciągu ostatnich 10 tysięcy

⁶ Jak niepowtarzalny jest każdy człowiek i jak niepowtarzalne jego zadania wpisane przez Boga w pole jego indywidualnej odpowiedzialności, tak też niepowtarzalne środowisko (*oikos*, mieszkanie) jego życia, nie tylko w doczesności, ale i w wieczności. Przypomina o tym Chrystus Zmartwychwstały, gdy mówi: „w domu Ojca Mego jest mieszkań wiele ...idę przygotować wam miejsce (...)”. Tu także widać, jak bardzo środowisko jest na indywidualną miarę. Ponieważ nie znamy siebie jako bytu, nie znamy też i kształtu swego biotopu (szczególnie w wieczności). Przygotować go może tylko Ten, kto nas zna i kto wie, że środowisko musi być dopasowane do indywidualnej natury każdego żyjącego bytu.

lat, w coraz to większym stopniu wpływały na losy innych organizmów i sprawiały, że człowiek w coraz mniejszym stopniu się z nimi liczył. Obawiam się jednak, że skutek rewolucji biotechnologicznej może być jakościowo zupełnie inny. Tworzenie samoreplikujących się urządzeń, różnych biorobotów i skomplikowanych biologicznych maszyn polega w gruncie rzeczy na powoływaniu do życia nowej klasy organizmów. Aby skutecznie i wydajnie funkcjonować w różnych środowiskach, muszą one być zdolne do ewolucji, podobnie jak organizmy, z którymi współżyjemy na Ziemi. [...] Co ryzykujemy świadomie konstruując organizmy zdolne do samodzielnego życia? Nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Wiem tylko, że **stajemy się narzędziem, za pomocą którego odwieczna i potężna siła rozpoczyna całkowicie nowy etap w historii życia na Ziemi**". Autor (Jerzmanowski, 2001) stając wobec tak dramatycznego wyzwania, nie pyta jednak dlaczego stajemy się tylko narzędziem, podobnie jak nie pyta o naturę owej „odwiecznej i potężnej siły” oraz relację między nią a nami. Ogłasza natomiast rychły koniec biologii (nauki o życiu) i donosi o rozpoczęciu biotechnologicznej rewolucji przystępującej do manipulacji życiem, na skalę wcześniej niespotykaną.

8. NIHIL NOVI SUB SOLE

Retorycznym byłoby w tym kontekście pytanie, czy tak ma wyglądać myślenie według życia wpisane w logikę: „jestem, więc myślę”.

Zaczęło się od logiki rajskiego ogrodu i nią się kończy, bo ta logika, jako logika życia, nie podlega zmianom. Wiedza naukowa o życiu może być wykorzystana wedle myśli, dla której „jednostkowy **egoizm** i doraźny **zysk**”, pozostaną logiką działania. Jakże inną od tej, według której poznać, znaczy pokochać, a pokochać oznacza usłużyć życiu rozumianemu wedle Bożego widzenia i Bożej woli – czyli zgodnie z najgłębszą logiką życia; najgłębszą, bo zrodzoną w Tym, który Jest Życiem i źródłem wszelkiego życia. Kto zlekceważy Bożą logikę poznania i przystąpi do drzewa życia z naukową, a raczej scjentystyczną wizją gąsienicy, tym samym wybierze dla siebie – chcąc nie chcąc – życie gąsienicy na wieczność. Kto uszanuje Bożą logikę łączenia poznania z Jego wolą, będzie też żył według Jego logiki „życiem motyla” na wieczność. Prawda prosta i stara jak świat. *Nihil novi sub sole.*

BIBLIOGRAFIA

- Fukuyama F. 2004. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Wyd. Znak, Kraków.
- Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*. Wyd. Znak, Kraków.
- Jerzmanowski A. 2001. *Geny i życie. Niepokoje współczesnego biologa*. Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kołąkowski L. 1987. *Jeśli Boga nie ma...* ANEKS, Londyn.
- Tischner J. 1982. *Myślenie według wartości*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

CZĘŚĆ II
W SFERZE PRAXIS

AGNIESZKA HENNEL-BRZozowska

WSTĘP DO CZĘŚCI DRUGIEJ: POSTMODERNIZM I FUNDAMENTALIZM A PRAWDA – W SFERZE PRAXIS

Frapujący i niepokojący temat relacji między postmodernizmem i fundamentalizmem a prawdą rozważany jest w części drugiej monografii przez przedstawicieli nauk stosowanych, będących bliżej *sfer* *praxis*: ekonomii, socjologii, psychologii i psychoterapii, prawa oraz nauk o wychowaniu.

Czy działania w sferze *praxis* i refleksja nad nimi stawiają w innym świetle ewokowane w sferze idei kwestie i pytania, takie jak: „prawda jest immanentna w stosunku do wiedzy”, „prawda jest w ciągłym stawaniu się”, „prawda polega na użyteczności”, „prawda to ruchoma armia metafor”, „prawda to nie zbiór faktów a interpretacje”?

Jak się ma wpisane w ponowoczesność relatywistyczne Feyerabendowskie *anything goes* do prawdy wychowawcy, księdza, do prawdy prawnika – prawodawcy i adwokata, do prawdy psychoterapeuty?

Jak odniesie się ekonomista, socjolog do koncepcji, iż „wartość ustala się na drodze wymiany znaczeń” a towar nie ma wartości użytkowej a jedynie jest znakiem? Jak odniósłby się do niej lekarz, który chce dać „towar-lek” choremu pacjentowi? Na część tych i na inne poruszające pytania znajdujemy odpowiedzi w drugiej części naszej monografii.

Zdzisław Kijas OFMConv zaprosił w swoim referacie do refleksji nad owym niepokojącym i symptomatycznym wydarzeniem z La Sapienzy ze stycznia 2008 roku oraz nad tekstem Papieża Benedykta XVI na temat roli uniwersytetu i miejscem w nim dla spraw wiary. W owym niewygodnym przemówieniu Papież zaczyna od wyrażenia radości ze spotkania, radości z oczekiwanej rozmowy. Tymczasem nie było radości ani dialogu,

była zapowiedź blokady, pikiety, manifestacji – była agresja i odmowa dialogu. Do spotkania nie doszło.

Wielu ludzi dziś nie chce dialogu z Papieżem, z Kościołem, w tym – wielu ludzi świata uniwersyteckiego, świata nauki. Są też ludzie nauki, którzy tego dialogu ze sferą *fides* pragną. Należą do nich także autorzy naszej monografii. W jej części drugiej mamy artykuły przedstawicieli nauk zajmujących się bezpośrednio człowiekiem.

Aleksander Surdej jest ekonomistą i zarazem socjologiem; w swoim artykule traktuje oba pojęcia: fundamentalizm i postmodernizm przymiotnikowo i odnosi je do rozumienia świata gospodarczego. „Taka jest gospodarka jak społeczeństwo”, zaznacza. Przygląda się w swej analizie fundamentalizmowi rynkowemu i niebezpieczeństwom, jakie niesie. Nowoczesna analiza ekonomiczna jest bowiem oparta na pewnych założeniach, których krańcowa interpretacja powoduje, iż ulegamy złudzeniom traktowania procesów gospodarczych jako „tworów komputerowych”. Mądra analiza ekonomiczna musi, według Surdeja, wykraczać poza wąskie kategorie, gdyż celem gospodarowania jest coś, co jest poza gospodarowaniem – poczucie ludzkiego spełnienia.

Lektura tekstu Aleksandra Surdeja jest szczególnie ciekawa w kontekście panującego kryzysu gospodarczego, niosącego w sferze intelektualnej także i szansę na refleksję nad antropologicznymi założeniami teorii ekonomicznych.

Prof. Piotr Oleś jest specjalistą z zakresu psychologii osobowości, psychologii badającej jej rozwój i złożoność, jest również psychologiem klinicznym – praktykiem, zajmującym się pomocą psychologiczną i psychoterapią. W swoim artykule przyjmuje fundamentalizm i postmodernizm za właściwości osobowości i rozważa, jakie zjawiska życia psychicznego można z nimi kojarzyć; następnie analizuje odniesienie do prawdy w psychologii i psychoterapii. W ujęciu Piotra Olesia fundamentalizm nie poszukuje prawdy, gdyż ją posiada; zaś postmodernizm prawdę tworzy; prawda zaś rozumiana jest według niego współcześnie – od spójności przekonań po wytwór pragnień. Psycholog pomagając człowiekowi poszukuje wraz z nim unikatowego modelu świata, który najlepiej oddaje, kim jest, co czuje, jak rozumie, co ceni, etc. Kiedy osoba – pacjent taką wiedzę odkryje lub wytworzy, najczęściej czuje się zdrowiej i ma już co konfrontować ze światem – tu zbliżamy się do klasycznego rozumienia prawdy.

Mecenas Zbigniew Cichoń to adwokat specjalizujący się w kwestiach prawa europejskiego, senator RP, a zarazem działacz społeczny. Jak przedstawia się postmodernistyczna utrata wiary w schematy z perspektywy prawnika, który jako prawodawca schematy tworzy, a jako adwokat je aplikuje? Wobec podejścia kwestionującego możliwości poznania prawdy przez człowieka, kwestionującego samo jej istnienie, cechującego się nawet ironią wobec tradycyjnych wartości – czy prawnik zgodzi się łatwo na zdanie, że „każdy ma swoją prawdę”? W prawie, jako nauce normatywnej, siłą rzeczy musi się sięgać do fundamentalnych wartości i zasad – twierdzi Cichoń, dokonując krótkiego historycznego ich przeglądu. Analizuje również wpływ myśli postmodernistycznej na prawo.

Ksiądz Andrzej Augustyński i dr Witold Starnawski zajmują się, z nieco innych choć bliskich sobie perspektyw, naukami o wychowaniu. Ks. Augustyński to kapłan katolicki, teolog, wychowawca młodzieży i twórca wielkiego systemu ośrodków socjoterapii „U Siemachy” (od nazwiska XX-wiecznego ks. Siemaszki, również Misjonarza) którymi zarządza, zaś dr Starnawski jest filozofem wychowania, wykładowcą akademickim i autorem podręczników szkolnych. Sfera wychowania to dziedzina bezustannego podejmowania decyzji. Na czym miałyby się ona opierać w świecie rozpiętym między fundamentalizmem a postmodernizmem, w świecie gdzie wychowaniem zajmuje się amorficzny i bezosobowy PAW – Postmodernistyczny Anonimowy Wychowawca – jak określa go ks. Augustyński? W świecie zaskakujących podobieństw między wychowawcami – „wyznawcami fundamentalizmu” a „wyznawcami postmodernizmu” – podobieństw zasadzających się na braku wiary w człowieka... Witold Starnawski odwołuje się także w poszukiwaniu prawdy bezpośrednio do myśli Jana Pawła II. Przedstawia definicje, specyfikę oraz różne typy ludzkiej praxis: działania zobiektywizowane, działania immanentne, komunikację między osobami i tworzenie wspólnoty (np. rozmowa, spór, dialog, pomaganie innym, także zabawa) oraz wychowanie.

Wymienieni autorzy, bliscy sferze praxis, odpowiadają na pytania inspirujące czerwcową konferencję Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego Fides et Ratio. Towarzystwo łączy naukowców z różnych dziedzin, wspólnie poszukujących mostów porozumienia między strefą wiary i nauki, także między poszczególnymi dyscyplinami wiedzy. Przyznają się oni do fascynacji twórczością, życiem i postacią Jana Pawła II i realizują trudne zadanie dialogu interdyscyplinarnego.

Benedykt XVI w swym nie wygłoszonym przemówieniu dla La Sapienzy mówił, że dialog to samo sedno sensu istnienia uniwersytetu. Tak samo definiuje najważniejszy cel uniwersytetu Timothy Radcliff OP, współczesny profesor teologii w Oxford University, generał Zakonu Ojców Dominikanów. Dialog jest czymś najbardziej ludzkim, wliczając komunikowanie się na wszelkie sposoby, też bez słów, ale wymaga wysiłku, w tym rezygnacji z monologu, wymaga słuchania innego. Doprawdy smutno, gdy uniwersytet przeczy sobie samemu odmawiając dialogu...

Inny ważny aspekt związany z przemówieniem Benedykta XVI – papież, choć sam długie lata był profesorem uniwersyteckim, pragnął mówić w La Sapienza jako biskup Rzymu, jako „głos rozumu etycznego” ludzkości – czyli nie udawał, że będzie tylko profesorem, lecz uczciwie stwierdził, że uważa się za kogoś więcej – a to było bardzo nie-postmodernistyczne. To może było nawet fundamentalistyczne, *tout court*. Mówiąc „głos etyczny ludzkości” Benedykt XVI miał na myśli, iż liczy się mądra rzeczywistość, dobre fakty, na przykład dobre dzieła życia osób świętych. Rzeczywistości, nie można bezkarnie zanegować, wielu jednak negując ją opiera się tylko na wiedzy, nie na prawdzie. Papież zwraca uwagę na smutek, który wtedy się pojawia, bo wiedza bez prawdy może prowadzić do smutku: „Kto widzi i gromadzi wiedzę tylko o tym, co dzieje się w świecie, ostatecznie smutnieje”. Filozofowie i teologowie, zdaniem papieża Benedykta, mają nie dopuścić do tego, by uniwersytet, czyli po prostu człowiek, poprzestał na wiedzy, a zaniechał szukania prawdy.

Na zakończenie tego wprowadzenia pragnę zaznaczyć jeszcze jeden element wielogłosowego dialogu na temat relacji fundamentalizmu, postmodernizmu i prawdy. Otóż w dyskusji na końcu konferencji O. Kijas zadał proste pytanie – czemu nikt nie odniósł się do przedstawionego przezeń problemu dotyczącego odmowy dialogu z papieżem? Rzeczywiście, mimo interesującej wymiany poglądów zawartych w referatach, które przedstawiamy obecnie czytelnikowi, na ten temat zapadła cisza. Czemu tak się stało – otóż niewykluczone, że to pytanie trafiło w „czułe miejsce”, zmuszając do przyjrzenia się samym sobie. Czyżby postawy grupy intelektualistów z La Sapienzy nie były aż tak egzotyczne w kontekście polskim? Czy obecnie w środowisku naukowym wstydlive jest publiczne przyznanie się do poglądów ze sfery religijnej? Czy mają rację ci, którzy twierdzą iż przyjęta jest niepisana reguła, że sprawy wiary trzeba całkowicie oddzielać od pracy naukowej?

Przypomina się pewna scena z życia uniwersytetu z ostatnich lat: Dni Tischnerowskie w 2006 roku. W debacie w Collegium Witkowskiego bierze udział O. prof. Jan Andrzej Kłoczowski i w którymś momencie mówi coś w tym rodzaju: „A dla mnie najważniejszy jest Jezus Chrystus” – i zapada dziwna, długa, krępująca cisza, jakby powiedział coś nieprzyzwoitego, przekroczył tabu. O. Kłoczowski znany jest od zawsze ze swojej niezależności. Mówił i mówi to co uważa za słuszne. Zawsze był odważny – wystarczy wspomnieć Mszę św. za zamordowanego przez SB Stanisława Pyjasa w maju 1977 roku i całe jego późniejsze wspieranie opozycji.

Czy zatem na konferencji na pytania o Papieża w La Sapienzy odpowiedzi nie było, bo temat jest niewygodny, jest rodzajem tabu? Jeśli by tak było – to dobrze, że temat został postawiony, aby dojrzewał.

Tak więc zaproszenie do dialogu interdyscyplinarnego, w tym – dialogu z teologią – jest zarazem ważne i trudne, wymaga wielkiej wytrwałości. Obyśmy mieli zawsze dość sił.

I oby monografia niniejsza była zarzewiem dalszej wymiany myśli, rozpoczętej konferencją czerwcową.

A teraz – zapraszamy do lektury.

PIOTR OLEŚ

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI IM. JANA PAWŁA II

FUNDAMENTALIZM I POSTMODERNIZM W PSYCHOLOGICZNYM ŚWIECIE ROZUMU I WIARY

Najostrzejsza różnica między fundamentalizmem a postmodernizmem dotyczy stosunku do prawdy. Fundamentalizm nie poszukuje prawdy, gdyż ją „posiada”, a raczej zawłaszcza. Postmodernizm przeciwnie – prawdy nie uznaje, albo też tworzy wiele prawd pojmowanych jako spójności przekonań, konsensus społeczny, a nawet wytwór pragnień. Jak w ramach tej kontradycji opisującej podzielony świat mieści się psychologia i empirycznie udokumentowana wiedza o człowieku?

Psycholog-badacz zmierza do poznania tajników psychiki od poziomu neuro po system znaczeń osobistych (Jacobsen, 2007; Jodzio, 2008). Psycholog-praktyk poszukuje wraz z człowiekiem unikatowego modelu świata, który najlepiej oddaje kim jest, co czuje, jak rozumie innych i relację ze światem, co ceni, ku czemu dąży, z czym ma problem, etc. Kiedy osoba taką wiedzę uzyska, najczęściej czuje się zdrowiej i ma już co konfrontować ze światem (i tu zbliżamy się do klasycznego rozumienia prawdy). Psychologia, zwłaszcza w zakresie koncepcji zdrowia, dojrzałości, zaburzeń – potrzebuje kryterium prawdy, inaczej psychoterapia staje się bardziej sztuką szamańską lub magią, niż leczeniem (Opoczyńska, 2007). Jednocześnie psychoterapia jako oparty na teorii system umiejętności i oddziaływań musi uwzględniać i respektować indywidualny system znaczeń osobistych, jaki by on nie był. Człowiek ma prawo nieracjonalnie wierzyć i nie wierząc rozumieć. Zadaniem psychologa jest odnalezienie niepowtarzalnego klucza do skomplikowanego i oryginalnego wnętrza osoby oraz towarzyszenie jej zarówno w cierpieniu jak i w dążeniach i wzrastaniu.

Skłonność człowieka do przyjmowania postaw fundamentalistycznych i postmodernistycznych wpisana jest zarówno w naturę jak i w kulturę. Dlaczego w naturę, skoro postawy i przekonania mają pochodzenie ewidentnie kulturowe? Otóż, nie eksponując nadmiernie hipotezy psychobiologicznej, łatwo można dostrzec naturalne podłoże obydwu rodzajów skłonności. Jedną z najbardziej podstawowych cech człowieka, w znacznym stopniu wrodzonych, jest otwartość na doświadczenie (McCrae, Costa, 2005), które może być niespójne, różnorodne, wzajemnie kontrastujące. Przy dużym nasileniu tej cechy tendencja do asymilowania różnorodności sprzyja wewnętrznej niespójności przekonań i kształtowaniu się osobowości na zasadzie modelowania – to jest przejmowania od innych wszelkich możliwych wpływów. Nasze Ja, a nawet tożsamość, mogą sprawiać wrażenie luźnego zbioru wzajemnie niedopasowanych elementów (Gergen, 2009). Z kolei inna cecha – wysoce nasiloną sumiennność i związana z nią sztywność, perfekcjonizm, skrajna dokładność motywująca do poszukiwania absolutnej pewności – skłania człowieka do przyjmowania postaw fundamentalistycznych.

Gdyby odwołać się do procesów, to z jednej strony mamy tendencję do poszukiwania wrażeń, uwarunkowaną właściwościami układu nerwowego, a z drugiej – tendencję (mózgu) do „chodzenia na skróty” i uproszczeń poznawczych. Jasna i subiektywnie pewna wizja świata, charakterystyczna właśnie dla fundamentalizmu rozumianego tu jako uogólniona postawa człowieka, jest energetycznie rzecz biorąc znacznie bardziej ekonomiczna, wymaga mniej energii i mniej wysiłku poznawczego. Nie trzeba bowiem zmagać się z niejasnością i szukać wciąż argumentów oraz decydować, które przekonania przyjąć i na jakiej podstawie, a które i dlaczego odrzucić, to wszystko jest gotowe (dlatego właśnie fundamentalizm staje się tak atrakcyjny dla starzejącego się mózgu). Z jednej strony mamy skłonność do poszukiwania nowych inspiracji, innowacyjnego myślenia, zmian i różnorodności doświadczeń, z drugiej – dążenie do stabilności, pewności i jednoznacznego obrazu siebie, świata, innych ludzi oraz wzajemnych relacji.

Obydwie tendencje mają również ugruntowanie w systemie Ja. Za jedną z nich odpowiada motyw autoweryfikacji – budowania samowiedzy spójnej i zgodnej z rzeczywistym doświadczeniem (bliskie klasycznemu kryterium prawdy). Za drugą, motywy samopoznania i samodoskonalenia, które sprzyjają wprowadzeniu zmian, sprawdzaniu przekonań i testowaniu zachowań zaczerpniętych od innych (Carver, Scheier, 2008; Oleś, 2009b).

Jedna z tendencji motywacyjnych sprzyja wzbogacaniu systemu Ja, zapobiega stagnacji i stwarza szanse rozwojowych transgresji, druga zapewnia dobrą znajomość siebie, przewidywalność własnych zachowań, trafny wybór i precyzyjne planowanie realizacji (niezmiennych) celów.

Nawiasem mówiąc obydwie tendencje – w zbyt dużym nasileniu – nie sprzyjają pełnemu rozwojowi osoby, jako że dla człowieka dorosłego adaptacyjne i znamienne jest myślenie dialektyczne, polegające na krzyżowaniu perspektyw, konfrontowaniu argumentów i braniu pod uwagę rozmaitych punktów widzenia (Nęcka, Orzechowski, Szymura, 2007). Przydatność myślenia dialektycznego najlepiej sprawdzić na przykładzie wychowywania dorastających dzieci. Zarówno niespójność związana z wchłanianiem zewnętrznych oddziaływań, jak i ciasne horyzonty myślowe związane z dogmatycznym przyjmowaniem pewnych prawd, nie dają dobrych podstaw prawdziwego kontaktu z drugim człowiekiem, ani nie sprzyjają rozwojowi osobowości człowieka dorosłego (Oleś, w druku).

A są to sprawy ważne, gdyż – jak wspomniałem – sięgają tożsamości osoby, która w jednej skrajnej wersji może być ukształtowana, skryształizowana i usztywniona (co raczej szczęścia nie daje), w drugiej – płynna, zmienna, hybrydowa i wielopostaciowa, co może być nawet adaptacyjne na krótką metę, ale na dłuższą utrudnia określenie siebie, a niekiedy uniemożliwia sprostanie tak ważnemu wyzwaniu rozwojowemu, jakim jest bilans życia (Giddens, 2007; Hermans, Dimaggio, 2007; Oleś, 2008b; w druku). Ponadto, tożsamość zbyt wyraziście sformułowana, zwłaszcza na poziomie społecznym, na przykład zbyt silna identyfikacja etniczna lub narodowa, pociągająca za sobą odcinanie się od dialogu lub wpływów z zewnątrz, może prowadzić do faworyzowania przedstawicieli własnej grupy i deprecjonowania lub nawet dyskryminowania przedstawicieli grupy, którą człowiek rozpoznaje jako obcą. Jest to jeden z częstych kosztów fundamentalizmu. Z kolei postmodernistyczna różnorodność tożsamościowa pociąga za sobą tendencję do naśladowania i podążania za innymi w miejsce twórczego rozwoju indywidualnych talentów. Życie życiem innych, niespójnym choć ciekawym, to kolekcjonować doświadczenia kosztem rozwoju osobowości, w którym refleksja, intencjonalne działanie i odniesienie do wartości pełnią rolę kluczową (Gałdowa, 2005).

Jednocześnie obydwie tendencje – w umiarkowanym nasileniu – sprzyjają rozwojowi człowieka, który dzięki temu potrafi łączyć wierność wybranym wartościom z giętkością środków ich realizacji, pewność pod-

stawowych przekonań (*Kim jestem? Jacy są inni ludzie? Jaki jest świat?*), z otwartością wobec inności i gotowością do zmian (Oleś, w druku).

Jeśli odwołać się do koncepcji osoby (Wojtyła, 2000), to zauważamy, że ogniskuje ona szereg ludzkich potencjalności, które pozwalają rozpoznać osobę po jej aktach i rysują zakres ludzkich możliwości. I są one niesprzeczne, więcej, są dość powszechnie przyjmowane przez współczesną naukę o osobowości (np. Carver, Scheier, 2008; Gasiul, 2006; Koziński, 2007; McAdams, 2001; Mischel, Shoda, Ayduk, 2008; Obuchowski, 2001; Oleś, 2009b; Pervin, 2002). Są nimi z pewnością: rozumność, intencjonalność i zdolność do samokontroli (Bandura, 2006; McAdams, Pals, 2006; McCrae, Costa, 2005) oraz zapewne także dialogowość (Oleś, 2008a, 2009a). Dla intencjonalnego wychylenia w przyszłość potrzeba mocnego fundamentu (sic!) przekonań co do celów dążeń; samokontrola wymaga oparcia na wartościach, najlepiej finalnych, absolutnych; dialogowość rozumiana jako zdolność konfrontowania w myślach różnych punktów widzenia i prowadzenia wyobrażonych konwersacji (Puchalska-Wasył, 2006), wymaga dążenia do uzgodnień, ustalania priorytetów i integracji przekonań.

Jeszcze słowo na temat prawdy, gdyż w tym względzie – odchodzenia od klasycznej koncepcji prawdy, rozumianej jako zgodność sądu z rzeczywistością – psychologia ma swoje szczególne zasługi. Praktyka badawcza i psychoterapeutyczna ujawnia prosty i dość oczywisty fakt: człowiek może postrzegać rzeczywistość inaczej niż ona wygląda. Można obawiać się wyobrażonych i nierealistycznych zagrożeń (słyszałem o pacjencie, który podróżował tylko taksówką, gdyż w razie gorszego samopoczucia mógł zmienić kurs „na pogotowie”, gdzie już był dobrze znany z powodu licznych zawałów, które jakoby miały mu grozić), lub wykazywać zdumiewającą naiwność i łatwowierność w środowisku nastawionym na rywalizację oraz korzystanie z cudzej pracy i wykorzystywanie błędu potencjalnego rywala. Można wykazywać nieufność i podejrzliwość wobec ludzi godnych zaufania albo pozostawiać szeroki zakres wolności wyboru osobom niedojrzałym, w nadziei, że właściwie ją zagospodarują. Dążenie do empatycznego (współ)rozumienia – konieczny element psychoterapii według kilku znaczących podejść – owocuje przyjęciem (na czas kontaktu) nierzadko skrzywionej lub skrajnie subiektywnej perspektywy klienta, i traktowanie jej poważnie, jako indywidualny i pełnoprawny punkt widzenia (por. Rogers, 2002). W ten sposób ukuto pojęcie prawdy subiektywnej,

a więc nie podzielanej przez innych, ale specyficznej dla osoby i jej sposobu rozumienia siebie i świata (na przykład: *jestem pechowcem, nieudacznikiem, niespełnionym talentem, niedocenionym geniuszem* – cokolwiek by inni o tym myśleli). Subiektywna oczywistość doświadczeń, czyli „prawda subiektywna” – poza dość rzadkimi stanami szczęścia – daje się powiązać z przystosowaniem osobistym i społecznym jeśli nie odbiega znacząco od prawdy obiektywnej (*mam swoje zalety i wady, inni podobnie, tyle, że każdy różnie*).

W sumie nieźle być „fundamentalistą” w zakresie spraw ważnych: wartości, tożsamości, respektowania praw i szacunku wobec innych ludzi, i łączyć to z ciekawością wobec świata, otwartością wobec drugiej osoby oraz gotowością do dokonywania zmian płynących z refleksji i zewnętrznych oraz wewnętrznych inspiracji. Tak widziana wolność i odpowiedzialność umożliwia rozwijanie pełni ludzkich potencjałów.

BIBLIOGRAFIA

- Bandura A. (2006). *Toward a psychology of human agency*. Perspectives on Psychological Science, 1, 164–180.
- Carver C. S., Scheier M. E. (2008). *Perspectives on personality* (wyd. 6.). Pearson Education, Inc. Boston.
- Gałdowa A. (2005). *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*. W: A. Gałdowa (red.), *Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków. s. 41–56.
- Gasiul H. (2006). *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje*. Warszawa: Difin.
- Gergen K. J. (2009). *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa.
- Giddens A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość*. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa.
- Hermans H. J. M., Dimaggio G. (2007). *Self, identity, and globalization in times of uncertainty: A dialogical analysis*. Review of General Psychology, 11, 31–61.
- Jacobsen B. (2007). *Invitation to existential psychology. A psychology for the unique human being and its applications in therapy*. John Wiley & Sons. Ltd. Chichester.

- Jodzio K. (2008). *Neuropsychologia intencjonalnego działania. Koncepcje funkcji wykonawczych*. Wydawnictwo naukowe Scholar. Warszawa.
- Kozielecki J. (2007). *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek w psychologii*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”. Warszawa.
- McAdams D. P. (2001). *The person: An integrated introduction to personality psychology* (wyd. 3). Forth Worth: Hartcourt Brace College Publishers.
- McAdams D. P., Pals J. A. (2006). *A New Big Five. Fundamental principles for an integrative science of personality*. *American Psychologist*, 61, 204–217.
- McCrae R. R., Costa P. T. (2005). *Osobowość dorosłego człowieka. Perspektywa teorii pięcioczynnikowej*. Wydawnictwo WAM. Kraków.
- Mischel W., Shoda Y., Ayduk O. (2008). *Introduction to personality: toward an integrative science of the person* (wyd. 8.). John Wiley and Sons, Inc. New York.
- Nęcka E., Orzechowski, J., Szymura B. (2007). *Psychologia poznawcza*. New York: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica” i Wydawnictwo Naukowe PWN. New York.
- Obuchowski K. (2001). *W poszukiwaniu właściwości człowieka*. Garmond Oficyna Wydawnicza. Poznań.
- Oleś P. K. (2008a). *Co psychologowie wiedzą o naturze człowieka*. W: J. M. Brzeziński, L. Cierpiałkowska (red.), *Zdrowie i choroba. Problemy teorii, diagnozy i praktyki*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdańsk. s. 347–364.
- Oleś P. K. (2008b). *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*. W: P. K. Oleś, A. Batory (red.), *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Wydawnictwo KUL. Lublin. s. 41–84.
- Oleś P. K. (2009a). *Dialogowość wewnętrzna jako właściwość człowieka*. W: J. Kozielecki (red.), *Nowe idee w psychologii*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdańsk. s. 216–235.
- Oleś P. K. (2009b). *Wprowadzenie do psychologii osobowości. Nowe wydanie*. Wydawnictwo Naukowe Scholar. Warszawa.
- Oleś P. K. (w druku). *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość – integracja – zmiana*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Warszawa.
- Opczyńska M. (2007). *Dialog innych albo inne monologi*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.

- Pervin L. A. (2002). *Psychologia osobowości*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdańsk.
- Puchalska-Wasył M. (2006). *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław.
- Rogers C. R. (2002). *O stawianiu się osobą*. Dom Wydawniczy REBIS. Poznań.
- Wojtyła, K. A. (2000). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin.

ZBIGNIEW CICHON

SENATOR RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ

FUNDAMENTALIZM I POSTNOWOCZESNOŚĆ WOBEC PRAWDY W DZIEDZINIE PRAWA

Współczesny postmodernizm według mojego rozumienia, to system filozoficzny, którego cechą jest odejście od tradycyjnych zasad uprawiania nauki i poznawania świata, a więc przede wszystkim powątpiewanie, czy istnieje prawda i czy istnieje możliwość jej poznania. Cechuje go pewna, wręcz wroga, postawa względem tradycyjnych wartości, a także możliwości poznawczych człowieka, przesadna tolerancja, źle pojęta solidarność przyjmująca i akceptująca wszystko jako równo warte. Ostatecznie prowadzi to do wniosku, że każdy może mieć swoją prawdę.

Prawo, a zwłaszcza praktyka jego stosowania, z natury są w zasadzie wolne od tak pojętego postmodernizmu. Prawo bowiem jako nauka normatywna z definicji musi się odwoływać do pewnych fundamentów i zasad. Dlatego skupię się nad kwestią, jakie są to fundamenty i zasady, nakreślając historyczny przegląd od czasów starożytnych do współczesnych.

Sięgnę do starożytnego Ulpianusa¹, który powiedział „*ius est ars boni et aequi*” – „prawo jest sztuką dobra i słuszości”. Na szczęście ta zasada nigdy wprost nie została zakwestionowana. W zasadzie trudno, poza ciemnym okresem systemów totalitarnych, znaleźć teoretyków prawa, którzy by wprost tę zasadę chcieli przekreślić. Natomiast można powiedzieć, że szukano różnych fundamentów „słuszości” i „dobroci”. Począwszy od

¹ Ulpianus Domitius (ur. II wiek n.e., zm. 223 n.e.), jeden z najwybitniejszych i najbardziej znanych rzymskich jurystów i pisarzy epoki cesarstwa. Fragmenty oraz wyciągi jego pism stanowią 1/3 sławnej kodyfikacji prawa rzymskiego podjętej przez cesarza Justyniana I Wielkiego w VI wieku naszej ery, znanej pod nazwą justyniańskich Digestów.

tej znanej, opierającej się na prawie naturalnym, bądź to pojmowanym za św. Tomaszem z Akwinu jako swojego rodzaju odbiciu praw Bożych w sumieniu ludzkim i przez to poznawanych przez człowieka, a skończywszy na poglądach z okresu Oświecenia, które zakładały, że to rozum odkrywa prawa naturalne.

Oczywiście w dzisiejszych czasach koncepcje prawa naturalnego z jednej strony były zarzucone w całkiem niedawnej historii – mam na myśli okres II wojny światowej i ustawodawstwo norymberskie, które przywiązywało ogromną wagę do tzw. pozytywizmu prawniczego. Narodził się dużo wcześniej i sprowadzał prawo do tych norm, które określała władza ustawodawcza czy też król nadawał społeczeństwu. Z drugiej strony obserwujemy pewien renesans podejścia do prawa naturalnego, jako przeciwieństwa do prawa pozytywnego. Dokonało się to właśnie po II wojnie światowej, kiedy powstało zadanie osądzenia zbrodniarzy wojennych i powstało pytanie, w oparciu o jakie prawo mają być osądzeni? Zbrodniarze bronili się tym, że działali w oparciu o prawo pozytywne, które było stanowione przez demokratycznie wybrany parlament niemiecki. W związku z tym twierdzili, że nie łamali prawa. Wtedy trzeba było sięgnąć do prawa naturalnego. Nawet taki wybitny niemiecki pozytywistyczny teoretyk prawa jak Gustav Radbruch² powiedział po wojnie, że uznaje, iż prawno-pozytywne podejście do prawa doznało klęski przy próbie osądzenia zbrodniarzy wojennych i stworzył pojęcie bezprawia ubranego w szaty prawa. Trzeba było wrócić do pewnych źródeł, do prawa naturalnego i w oparciu o to prawo, wywodzące się z dekalogu, w którym obowiązuje norma „nie zabijaj”, zbrodniarze zostali osądzeni przez Trybunał Norymberski. Podobne zresztą zadanie miało społeczeństwo po upadku systemu komunistycznego. Pozwolę sobie przypomnieć chociażby sprawę przywódców NRD, np. Eгона Krenza i innych, którzy byli sądzeni po upadku muru berlińskiego przez sądy demokratycznych Niemiec. Oni też się odwoływali do obowiązującego prawa. Twierdzili, że nie

² Gustav Radbruch (1878–1949) – niemiecki filozof i profesor prawa, przedstawiciel neokantowskiej szkoły badenkiej. Przeszedł do historii głównie dzięki tzw. formule Radbrucha (*lex iniustissima non est lex*), zgodnie z którą przepisy prawa pozytywnego (stanowionego), które są „rażąco, w najwyższym stopniu sprzeczne” z zasadami sprawiedliwości, mogą i powinny być w procesie stosowania prawa traktowane tak, jakby w ogóle nie obowiązywały.

odpowiadają za strzały na murze berlińskim, ponieważ realizowali tylko prawo, jakie wtedy w NRD obowiązywało.

Oczywiście prawo nie znajduje się w społecznej próżni i w obecnym prawie można dostrzec wpływ postmodernizmu. Daje się to głównie zauważyć w sferze różnych procedur, które się wprowadza i które zyskują prymat w tej chwili na całym świecie. Rezygnuje się z dochodzenia do tzw. prawdy obiektywnej i zastępuje się ją prawdą sądową. Tworzy się pewne proceduralne reguły postępowania, w których dojście do prawdy nie jest najwyższą wartością, jak było to dawniej. Rezygnuje się z dopuszczania przez sąd dowodów z urzędu, tj. z własnej inicjatywy. Sąd ogranicza się jedynie do roli arbitra, który ma ocenić, zważyć na szali dowody przedstawione przez strony. Chociażby sędzia był wewnętrznie przekonany, że w rzeczywistości prawda wygląda inaczej, niż jak to wynika z przeprowadzonych dowodów, nie może sam dopuścić dowodów z własnej inicjatywy, po to, żeby dojść do sedna sprawy, ustalenia realnej prawdy. To jest to niebezpieczeństwo, które niestety występuje i które sięgnęło naszej procedury. Z pewnym sentymentem wspominam te rozwiązania, które były w dawnych procedurach i stanowiły o tym, że sąd ma dociekać prawdy obiektywnej. Na szczęście w procedurze karnej sąd w dalszym ciągu jest nie tylko arbitrem, ale ma obowiązek dochodzić rzeczywistego stanu – czyli prawdy – i może również dopuszczać dowody z urzędu. W sprawach cywilnych i gospodarczych niestety zadowolono się namiastką prawdy.

Trzeba też pamiętać, że wpływ postmodernistyczny sięga także takiej sfery jak prawa człowieka. Prawa człowieka są wielkim osiągnięciem XX wieku. Z jednej strony zapewniają realizację i poszanowanie podstawowych praw człowieka, takich jak prawo do wolności słowa, prawo do życia, zakaz stosowania tortur, nieludzkiego traktowania, arbitralnego pozbawienia wolności. Z drugiej strony obserwuje się pewne niebezpieczne tendencje, wynikające z tego, iż brak wskazania, na czym prawa człowieka są osadzone np. można zauważyć tendencje tworzenia różnych generacji praw człowieka. Przypomnę, że pierwsza generacja to prawa polityczno-obywatelskie, druga to ekonomiczne, trzecia to prawa kolektywne (prawo do organizowania się ludzi w różnego rodzaju związki zawodowe, stowarzyszenia, fundacje, partie itp.). Pojawia się czwarta kategoria, którą umownie nazywam meandrami praw człowieka, czy też „manowcami” praw człowieka. Usiłuje się tworzyć pseudo prawa czło-

wieka, takie jak: prawo do aborcji, prawo do eutanazji, prawo do zawierania związków homoseksualnych, adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Jest to sytuacja, która wynika z odbicia prądów postmodernistycznych w poglądach prawników, którzy usiłują tworzyć te prawa, dążąc do ich uchwalenia. Przykładem takich działań może być Belgia oraz Holandia, które jako jedne z pierwszych ustanowiły prawo do eutanazji, zawierania związków homoseksualnych itd. Jeśli chodzi o prawo aborcyjne, jest ono uchwalone w większości krajów europejskich, nad czym należy ubolewać.

Z drugiej strony chciałem podkreślić, że dzięki prawom człowieka trzech pierwszych generacji, o których wspomniałem, wpisanym do międzynarodowych konwencji, a w ślad za nimi do konstytucji, człowiek uzyskał większe poszanowanie tych praw. Po II wojnie światowej powstały instytucje, które mają na celu zapewnienie przestrzegania praw człowieka w różnego rodzaju aspektach i stanowią nowoczesne mechanizmy ochrony tych praw. Chciałbym wspomnieć jedynie o Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Europejskim Trybunale Praw Człowieka, który po raz pierwszy w historii świata doprowadził do postawienia pojedynczego człowieka na równi z państwem. Ten człowiek nie jest już poddanym państwa tylko jego równorzędnym partnerem. Do tego stopnia dowartościowanym, że może pozwać dowolne państwo, również to, którego jest obywatelem, przed Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu dla dochodzenia naruszonych przez niego praw. Jest to rewolucja światowa w traktowaniu człowieka, która dokonała się po II wojnie światowej i którą należy bardzo pozytywnie ocenić. Fundamentem praw człowieka jest jego godność, choć nie zawsze jest to *expressis verbis* wyrażone w aktach prawnych.

Chciałem tu zwrócić uwagę, że godność jest traktowana również jako czynnik, który ma chronić człowieka nawet przed nim samym, albowiem jest ona niezbywalna. Podam tu jako bardzo obrazowy przykład orzeczenie francuskiego Trybunału Kasacyjnego, stanowiącego odpowiednik naszego Sądu Najwyższego, który podtrzymał orzecznictwo sądu niższej instancji, zakazujące występowania w cyrku człowiekowi karłowi, który był używany jako zabawka. Cyrk i zatrudniony w nim człowiek o niskim wzroście bronili się przed sądami francuskimi, twierdząc, że jest to sposób zarobkowania, który ów człowiek dobrowolnie wybrał. Jednak Trybunał Kasacyjny orzekł, że godność człowieka jest wartością, którą nie

można dysponować. Nawet sam człowiek nie może dysponować swoją godnością, nie może się jej zrzec. Dlatego państwo ma obowiązek chronienia tej godności nawet w sytuacji, gdy obywatel chce się tej godności zrzec. Jest to fundament, który przyjmowany jest przez szereg konstytucji, fundament praw człowieka i w ogóle fundament ich rozwiązań prawnych. Dalszym skutkiem ochrony godności człowieka jest powołanie trybunałów konstytucyjnych w poszczególnych państwach, które mają na celu ochronę mniejszości przed większością.

Trzeba pamiętać, że różne prądy postmodernistyczne usiłują często swe poglądy, wartości, czy raczej pseudo wartości wprowadzić jako obowiązujące prawo, wykorzystując do tego systemy demokratyczne, gdzie korzystając z zasady większości można przegłosować praktycznie wszystko. Dlatego powstały trybunały konstytucyjne, które mają na celu równoważenie tych uprawnień i ochronę tych mniejszości, które tylko z tej racji, że się znalazły w mniejszości, miałyby być pewnych praw pozbawione. Na szczęście te trybunały istnieją i rozwijają się. Również w Polsce istnieje Trybunał Konstytucyjny, i mimo, że jest on czasami poddawany różnego rodzaju krytyce, całe szczęście, że jest, w przeciwnym przypadku mielibyśmy do czynienia z tym, o czym mówił Ojciec Święty Jan Paweł II podkreślając, że „jeśli nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”³. Należy jednak podkreślić, że te zasady postmodernizmu jeszcze nie zdominowały prawa. Prawnicy są w gruncie rzeczy konserwatywni, dlatego, że cała nauka prawa bazuje na normach, które muszą się opierać na pewnych wartościach, fundamentach.

Postmodernistyczny relatywizm, kwestionowanie tradycyjnych wartości i opartych na nich praw, konstruowanie nowych praw, które nazywam pseudo prawami, to jednak zjawiska, których nie należy lekceważyć. Tym tendencjom mogą się oprzeć prawnicy o gruntownym przygotowaniu zawodowym, znający nie tylko sztukę interpretacji prawa, ale także mający mocne fundamenty etyczne.

³ Przemówienie Jana Pawła II w polskim Sejmie (11 czerwca 1999)

KS. ANDRZEJ AUGUSTYŃSKI CM
STOWARZYSZENIE „U SIEMACHY”

WYCHOWANIE JAKO SZTUKA – W ŚWIECIE IDEI NIEWIARY W CZŁOWIEKA

Najpierw zostanie przedstawionych kilka myśli inspirowanych tematem Konferencji z perspektywy księdza – teologa – wychowawcy; w drugiej części artykułu koncentrować się będę na wizji wychowania w kontekście współczesnej kultury wielkomiejskiej, na jej aspekcie, który nazywam kulturą ulicy i kulturą podwórka.

WYCHOWANIE DZISIAJ

Istnieje pewnego rodzaju podobieństwo między postmodernizmem (choć ten jest amorficzny, wielowątkowy), a fundamentalizmem. Upatruję to podobieństwo, ten wspólny rdzeń – w utracie wiary w człowieka. Tak fundamentalizm, jak postmodernizm stanowią bowiem dwa sposoby reakcji na upadek godności osoby ludzkiej:

- fundamentalizm reaguje tak: „wszystkim odebrać wolność!”
 - postmodernizm zaś: „nie ma znaczenia co myślisz, wszystko jedno”.
- Te przeciwstawne reakcje są paradoksalnie podobne.

Otóż i w jednej i w drugiej jest – brak wiary w człowieka, brak wiary w możliwość towarzyszenia człowiekowi. Brak wiary w wychowanie człowieka.

Moje myślenie na ten temat zainspirowane zostało praktyką, wynika z osobistych, licznych doświadczeń, z lat kontaktu z dwoma rodzajami grup ludzi – z jednej strony z grupami, które nazwę „lewackimi”, postmodernistycznymi, z drugiej zaś to grupy „radiomaryjne”, fundamentalistyczne. Doświadczyłem tego, że byłem w mojej działalności dla młodzieży

równie ostro atakowany przez jednych i drugich. Wówczas to zauważyłem ich ukryte podobieństwo.

Jaka jest prawda o człowieku dla mnie, księdza – teologa i wychowawcy? Jako wychowawca muszę wierzyć w człowieka. Nie przyjmuję w tej sferze zdania postmodernistów, że „każdy sam się wychowuje”. Przykład: młodsza koleżanka mówi mi, że nie będzie chrzcic swego dziecka, żeby samo sobie wybrało religię. Ja jej na to mówię: „To i nie ucz go żadnego języka, niech sobie wylosuje w wieku 18 lat, którym ma mówić”. Bo religia jest dla mnie – także! – językiem, komunikacją.

Istnieją dziś silne, a nieformalne i niejawne wpływy szeroko rozumianej kultury masowej na wychowanie młodzieży. Wspólnie z psychoterapeutą Ryszardem Izdebskim ukuliśmy termin: Postmodernistyczny Anonimowy Wychowawca, w skrócie PAW. To twór amorficzny i bezosobowy, niemający żadnych światopoglądowych wyróżników, chcący tylko się podobać. Można jego władzy przeciwdziałać.

Nie przyjmuję też zdania fundamentalistów – oni z kolei chcą wszystkich „umundurować”, „chwycić młodzież za twarz”, wsadzić młodych ludzi w „ciasne buty”. Tu trafnym przykładem jest radomski program „Małolat” sprzed kilku lat: policja zatrzymywała na mieście młodych ludzi po godzinie 22-iej, niezależnie od tego co robili, nakazywała siedzenie w domu.

Tak więc wychodząc z obu tych pozycji z zamiarem wychowania – ma się problem! Tymczasem możliwa jest „postawa środka”: da się, można mieć wpływ na człowieka, można go przekonać do dobra.

Oto kilka ważnych dla mnie tez w zakresie wychowania, w zakresie prawdy o człowieku:

- oferować dzieciom to, co najlepsze;
- mieć czas dla wychowanków;
- stawiać w obliczu wyzwań i wymagań, wzniesąć głód sukcesu i wiarę w jego osiągnięcie.

PODWÓRKO ZAMIAST ULICY

Wzrost liczby ludności na naszym globie, intensywne uprzemysłowienie coraz większych obszarów oraz nowe modele kulturowe doprowadziły do powstawania wielkich skupisk ludzkich. Zjawisko to zwane ur-

banizacją doprowadziło do tego, że współcześnie ponad połowa ludności świata zamieszkuje w miastach. Wraz z pojawieniem się dużych miast, ulica reprezentowała zarówno szanse jak i zagrożenia związane z wchodzeniem w życie zbiorowe. Kiedy zmieniały się czasy wraz z nimi zmieniały się szanse i zagrożenia jakie niosła ze sobą ulica. Zawsze jednak kontakt z rzeczywistością reprezentowaną przez ulicę był z jednej strony niebezpieczny, z drugiej jednak bywał wspierający. Dla niektórych bowiem ulica stanowiła ostatnią deskę ratunku. Jedynie na jej czarnym rynku usług mogli sprzedać coś, co dawało im szansę przetrwania. Czasami za przetrwanie choćby o dzień dłużej płacili ogromną cenę. W ten sposób wielu ludzi pogrążyło się w ulicznym rynsztoku. Ocalili życie za cenę wegetowania na społecznym marginesie. Historia zna jednak przykłady spektakularnych karier – jak choćby czyścibuta Rockefellera – zaczynających się właśnie na ulicy, a kończących się na szczytach światowego biznesu i sztuki.

Od wyobrażeń XIX-wiecznej ulicy przejdźmy do tętniących życiem współczesnych metropolii. Ulica bardziej niż kiedykolwiek i w odniesieniu do znacznie większej liczby młodych ludzi, jest miejscem wchodzenia w rzeczywistość ponadprywatną. To oznacza, że dotychczasowy formalny system edukacyjny i wychowawczy, reprezentowany przede wszystkim przez szkołę i rodzinę, przestał odpowiadać na ich zapotrzebowanie. Większość wiedzy i umiejętności oferowanych przez szkołę okaże się przydatna dopiero w dorosłym życiu, a jakaś część nie przyda się nigdy. Muszą więc oni wychodzić poza świat dorosłych w poszukiwaniu ważnych dla nich umiejętności. Ponadto wyraźnie wzrosły zasoby ulicy, która już nie kojarzy się z mrocznością zaułków i czarnych charakterów jej stałych bywalców. Kontakt z ulicą przestał być postrzegany jako niebezpieczeństwo utraty społecznego prestiżu lub zagrożenie osobistej nietykalności.

Współczesna ulica jest kolorowa, kusi rzeczywistością dynamiczną i zróżnicowaną ofertą. Do niej zwracają się fasady budynków i witryny sklepów. Atrakcyjne reklamy oferują różnorodne towary i usługi. Niemalże na ulicę wystawiane są stoliki, przy których można przysiąść, aby spożyć posiłek lub spotkać się z przyjaciółmi. Elektryczne oświetlenie stwarza iluzję niekończącego się dnia. Dlatego wiele współczesnych metropolii nigdy nie kładzie się spać (*the city never sleeps*). Kto kiedyś był na nowojorskim Times Square lub w innym podobnym miejscu, wie jak daleko tamta ulica odeszła od swego pierwowzoru. Dzisiejsza ulica stwarza wrażenie wielkiej atrakcyjności. Spędzamy na niej coraz więcej czasu. Bywa-

nie na ulicy należy wręcz do nobilitujących rytuałów. Ulica oferuje szybko rosnący komfort. W ostatnim czasie zyskała nawet dach. Wskutek tego oferuje stabilne warunki „pogodowe” i zawsze pełne „słońce”. Centra handlowe, które gęsto powstają w wielkich miastach na całym świecie, przejmują wiele funkcji ulicy rozumianej jako przestrzeń konsumpcji, publicznych wydarzeń i towarzyskich spotkań. W niektórych wypadkach pretendują do roli nowych centrów miejskich, w których koncentruje się życie miasta lub przynajmniej jego części. To powoduje znaczące zmiany zachodzące nie tylko w infrastrukturze i lokalnym handlu, ale w sposobie funkcjonowania miasta i stylu życia jego mieszkańców.

Z praktycznego punktu widzenia nowoczesne centra handlowe są lepszą wersją ulicy. Wyraźnie do niej nawiązują poprzez skwery z fontanami, drogowskazy z nazwami sklepów, ławeczki i zieleń. Jednak tutaj nigdy nie pada deszcz i zawsze świeci słońce. Rzeczywistość wokół pulsuje w rytm muzyki i daje poczucie udziału w czymś ważnym i dobrze zorganizowanym. Oferuje się wielkie ilości różnorodnych towarów, z którymi można obcować nawet jeśli nie stać nas na ich zakup. Ludzie oglądają atrakcyjnie wystawione towary, przymierzają i kupują, zasiadają w barach i kawiarniach, spacerują. Przychodzą tu gwiazdy kina i muzycyści idole, a ci których dziś jeszcze nie znamy, już jutro mogą znaleźć się w gronie przyjaciół. Wystarczy na sofie zapisać swój numer telefonu, a już wkrótce może zadzwonić nowy znajomy. Tutaj nikt nie liczy czasu. Nawet zegary straciły rację bytu i przestały przypominać o jego upływie. Problemy społeczne wypychane są na zewnątrz lub głęboko skrywane, aby nie szpecić sterylnych wnętrz i nie wprowadzać w zakłopotanie klientów. Drugie życie podskórnie toczy się i rozkwita mimo wszechobecnych kamer i czujnej ochrony.

Młodzi odkryli wiele zalet centrów handlowych: wielofunkcyjność, nowoczesność, komfort, bezpieczeństwo i przynajmniej pozorną dostępność wszystkiego czego potrzebują. W ankiecie przeprowadzonej w jednym z krakowskich centrów handlowych wskazywali oni na centra handlowe jako najważniejsze miejsca w przestrzeni miasta, do których zaprosiliby swoich gości. Dopiero stamtąd zabraliby ich na Wawel lub Rynek Główny. Dla nich centra handlowe to wielka przestrzeń spotkań, którą można zagospodarować na różne sposoby. Tutaj każdy jest u siebie. Chociaż jest to przestrzeń publiczna, panuje tutaj atmosfera wielkiej gościnności. Mile widziani są wszyscy, którzy chcą wydawać pieniądze. Dzieci, które jeszcze

ich nie mają, zapobiegliwie przygotowywane są do tej najważniejszej życiowej roli. Póki co, jako lepsi znawcy tego co na topie, doradzają niepewnym wyborom rodzicom. W rewanżu dostaną „szampana” Piccolo na sylwestrowe kinder party lub Mortal Combat na smętne niedzielne popołudnie.

Wśród wielu zalet centra handlowe mają jedną poważną wadę: nie stwarzają żadnej okazji do twórczej aktywności i nie oferują niczego poza tym, co opłaca się ich właścicielom. Zostały „skrojone” na miarę masowych gustów i od masowego klienta oczekują jedynie masowej konsumpcji. Starają się przejąć jedynie korzyści finansowe jakie czerpie się z prowadzenia działalności na nominalnej ulicy. Ulica w całej swej historii zmieniała swoje oblicze przestając być jedynie traktem komunikacyjnym, a stając się coraz bardziej przestrzenią publiczną. Coraz częściej była to przestrzeń handlowa i usługowa, miejsce ludzkich spotkań, wydarzeń artystycznych i kulturalnych, a także obchodów patriotycznych i religijnych. Z czasem na ulicy znalazło się coraz więcej funkcji stanowiących odpowiedź na różne zjawiska, które stawały się sposobem bycia ulicy. Wraz z clochardami pojawiały się programy mające zaradzić bezdomności, „dzieci ulicy” stawały się obiektem zainteresowania pedagogów, żebraków starano się namówić do podjęcia innego zajęcia. Problemy ulicy jako przestrzeni publicznej stawały się publicznymi zadaniami. Ich rozwiązania podejmowały się organizacje, które z publicznym mandatem wchodziły w przestrzeń ulicy stając się jej ważnym elementem.

Jeśli więc współczesne centra handlowe mają spełniać funkcje przestrzeni publicznej jako nowoczesne ulice, to obok oferty czysto komercyjnej powinny odpowiadać na te same wyzwania, z którymi mierzy się nominalna ulica. W ich przestrzeni winny pojawić się społeczne funkcje, które są osiągnięciem cywilizacyjnym dużych miast. Rozumiem przez to choćby miejsca służące dzieciom i młodzieży, które winny stwarzać im okazję do spędzania czasu w sposób bezpieczny i twórczy.

Wraz z upowszechnieniem się nowoczesnych technologii multimedialnych ulica wkroczyła w rzeczywistość wirtualną. Od tej pory nie trzeba wychodzić z domu, aby znaleźć się na ulicy. Niemalże nieograniczony dostęp do zasobów ulicy można uzyskać za pośrednictwem sieci internetowej. W ten sposób wirtualna ulica stała się podstawowym środowiskiem życia dla wielu młodych ludzi. W tym kontekście określenie „dzieci ulicy” nabrało nowego znaczenia i odnosi się także do tych, którzy zadomowili

się w cyberprzestrzeni. Tam mają swoich wirtualnych rodziców i internetowych przyjaciół. Stamtąd czerpią wiedzę o świecie, karmią rybki i podlewają kwiaty. Spędzają tam długie chwile, jak niegdyś w osiedlowej świetlicy.

W powszechnym wyobrażeniu świetlice to ciasne pomieszczenia z telewizorem i stołem do ping-ponga, gdzie emerytowana pani nauczycielka, duża i ciepła jak piec kaflowy, z równie gorliwymi co niedoświadczonymi wolontariuszami, spieszy z pomocą w rozwiązywaniu zadań szkolnych, a wieczorem rozdaje drożdżówki z herbatą. Wyobrażenia nieznacznie odbiegają od rzeczywistości. Większość znanych mi świetlic to niestarannie urządzone pomieszczenia, w których zgromadzono sporo niekompletnego i niesprawnego sprzętu pochodzącego od przypadkowych darczyńców. Mocno przestarzałe wyposażenie nie dość, że nie stwarza zbyt wielu możliwości użytkowania, to jeszcze dobitnie zaświadcza o statusie miejsca, w którym się znaleźli. Status miejsca wyznacza z kolei pozycję społeczną jego bywalców. Lokalizacja świetlicy zwykle na tyłach szkoły, parafii czy spółdzielni mieszkaniowej skazuje ją na drugorzędną rolę w stosunku do głównego nurtu pracy z dziećmi.

Świetlice miały być alternatywą dla ulicy. Kiedy ulica była wielkim zagrożeniem dla dzieci wypchniętych z domu przez alkohol, przemoc, ciasnotę i biedę, były jasnymi punktami na ciemnej mapie miasta. Oferowały ciepły kąt i stawę oraz schronienie przed domowymi awanturami. Chwile beztroskiej zabawy w gronie rówieśników, gdy uliczne bandy wciągały w świat przestępczości. Pomoc w problemach szkolnych, gdy rodzice umieli liczyć tylko puste butelki i czytać ogłoszenia o zapomogach. Były przystankiem na drodze ze szkoły bez sukcesów do domu bez perspektyw. Czasami przystankiem na jednokierunkowej drodze do domu dziecka.

Świetlice nie mogły spełnić wielu ważnych zadań nawet wówczas gdy zjawiali się tam pełni dobrej woli dorośli. Były schronieniem dla dzieci przed złym światem, ale nie uczyły jak nie dać się złemu poza jej terenem. Pomagały zaliczyć kolejny rok w szkole, ale nie uczyły wierzyć, że znacznie większe sukcesy są w zasięgu możliwości. Były miejscem dziecięcych spotkań, ale nie oferowały trwałego środowiska rówieśniczego, które mogło być silnym oparciem na czas kryzysów.

Florian Znaniński uważał, że „samorzutne zrzeszenia dzieci i młodzieży” mają do spełnienia wyjątkowo istotną rolę, której w żaden sposób nie mogą wypełnić sformalizowane instytucje jak choćby szkoła. Znani-

cki był przekonany, że istnieje istotna potrzeba „wytworzenia w naszym kompleksie społecznym” miejsca dla „grup młodocianych rówieśników” i nadania im wyraźnej funkcji społecznej ustanowionej przez dorosłych. W rozumieniu Znanieckiego chodzi o powierzanie grupom rówieśniczym zadań wychowawczych czy raczej samowychowawczych. Kreowanie liderów młodzieżowych to dla każdego środowiska wychowawczego zadanie szczególnego znaczenia. Żadne środowisko młodzieżowe nie jest w stanie rozwijać się harmonijnie i zapewnić sobie przekaz norm i zasad postępowania jeśli nie wytworzy grupy młodych rówieśników, będących jego lokomotywą.

Wiele lat temu oglądałem w telewizji cykliczny program, który nosił tytuł „Tata, a Marcin powiedział...”. Piotr Fronczewski jako ojciec toczył w nim długie i wielce pouczające spory z młodym Mikołajem Radwanem w roli syna. Jak na nasze tradycje i współczesne uwarunkowania, program ukazywał wręcz wzorcowe relacje ojca i syna. W kraju, w którym ojcowie najczęściej bywali albo na wojnie albo w barze, ojciec zasiadał do rozmowy ze synem. Ta zaś była żywa, partnerska i rzeczowa. No i towarzyszył jej jeden wyjątkowo ważny szczegół: zawsze zaczynała się od opinii szkolnego kolegi Marcina, którą jako niepodważalny aksjomat na wstępie rozmowy prezentował młody Radwan. Dalszy ciąg dyskusji ujawniał ogromne przywiązanie do autorytetu starszego kolegi Marcina, a w ślad za tym opinii, które wyrażał.

Po dwóch może trzech latach działalności ośrodka na Długiej 42 w Krakowie postanowiliśmy wśród naszych podopiecznych przeprowadzić sondaż. Do wszystkich wychowanków placówki skierowaliśmy ankietę. Pytaliśmy między innymi o zasadnicze motywy skłaniające do przynależności do społeczności placówki, zaufanie i autorytety. Odpowiedzi pokazały, że grupą o bardzo wysokiej pozycji są rówieśnicy. Blisko 70% wychowanków ośrodka wybrała odpowiedź „niektórzy rówieśnicy”. Na drugim miejscu znaleźli się „wszyscy wychowawcy”. Z odpowiedzi na pozostałe pytania wyłaniał się obraz społeczności, która za najważniejszy wymiar swego funkcjonowania, skłaniający do długoterminowego kontaktu uznaje ludzi. Wartości społeczne: przyjaźń, akceptacja i bliskość innych osób wskazywane jako najcenniejsze zasoby, dopełniały ten obraz.

Opracowane wyniki skłoniły nas do zaakcentowania znaczenia i atrakcyjności rówieśniczego wsparcia. Stanowiły także podstawę do utworzenia pierwszej grupy lidarskiej oraz przygotowania wieloletnich progra-

mów pracy z liderami młodzieżowymi. Kiedy otwieraliśmy kolejne placówki zawsze ważną rolę, szczególnie w początkowej fazie zawiązywania się środowiska, odgrywali liderzy związani z organizacją mocno i długo-terminowo. Ówczesne odkrycie, potwierdzające naukowe twierdzenia autorytetów z dziedziny socjologii i pedagogiki stało się jednym z fundamentów naszego dalszego rozwoju. Dzisiaj trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie naszych placówek bez solidnej pracy z liderami. Co więcej, na bazie tamtych doświadczeń powstały projekty zaadresowane do innych środowisk: Małopolskie Forum Liderów Młodzieżowych, Krakowska Akademia Samorządności czy projekt Korba dla młodzieży na Śląsku.

Innym ważnym odkryciem było to, iż efekty zakorzenienia i wpływu wychowawczego pojawiają się po około 2 – 3 latach kontaktu ze środowiskiem wychowawczym. To potwierdziło nasze intuicyjne opinie na temat długoterminowego kontaktu jako koniecznego warunku dla efektów wychowawczych. Odtąd szukaliśmy różnych sposobów, aby kontakt z placówką trwał dostatecznie długo i przebiegał intensywnie. Skutkiem tych długoletnich związków ze środowiskiem wychowawczym były znaczące osiągnięcia naszych wychowanków, a także liczne przypadki zawiązywania z nim karier zawodowych naszych podopiecznych.

Kiedy rozpoczynaliśmy działalność wychowawczą, prowadzona przez nas placówka funkcjonowała w ramach systemu edukacji jakby na przedłużeniu szkoły. Tak były lokalizowane analogiczne placówki popularnie zwane świetlicami. Obok szkół, albo w wynajmowanych przez szkołę pomieszczeniach, nauczyciele prowadzili zajęcia dla tych, którzy zwykle z powodu braku odpowiedniego zaplecza rodzinnego, wymagali pomocy w nauce oraz przyswojenia podstawowych umiejętności życiowych. Podstawowym punktem odniesienia była szkoła. Tak też postrzegały to same dzieci. Świetlica była przedłużeniem w sensie środowiskowym ich doświadczeń szkolnych. Próby zdystansowania się wobec tego modelu były trudne. Organizując zajęcia edukacyjne w odniesieniu do zajęć szkolnych natrafialiśmy na rozliczne sytuacje konfliktowe. Szkoła oczekiwała, że będziemy wypełniać wobec niej zadania służebne, np. zastąpimy dom, w którym dziecko ma odrobić zadania.

Wraz ze zmianami w ustawie o pomocy społecznej prowadzone przez nas placówki nazwane zostały placówkami opiekuńczo-wychowawczymi wsparcia dziennego i stały się narzędziami wspierania rodziny znajdującej się w kryzysie. W dużej mierze był to efekt silnie promowanej polityki

prorodzinnej, która akcentowała znaczenie rodziny i w jakimś sensie podporządkowywała inne obszary życia dziecka pod jurysdykcję jego rodziców. W tym modelu staliśmy się elementem systemu, który zobowiązywał nas do wykonywania różnych zadań na rzecz rodziny i jakimś sensie podporządkował jej deficytom. Dom zaś oczekiwał, że zastąpimy rodziców w wypełnianiu ich zadań. Dodatkowym wzmocnieniem takiej roli było umiejscowienie placówek dziennych w tym samym obszarze co całodobowych, których zadaniem jest sprawowanie całodobowej opieki nad dziećmi pozbawionymi opieki rodzicielskiej.

My natomiast umiejscawialiśmy naszą aktywność w obszarze, który kiedyś pewnie nazwałbym ulicą, a dzisiaj z przekonaniem nazywam podwórkiem. Ulica jest anonimowa i relacje międzyludzkie mają charakter incydentalny. Z tego też powodu bywa niebezpieczna i marginalizuje. Będąc „zadaszonym” podwórkiem z dużą i różnorodną ofertą zajęć oraz obecnymi na nim dorosłymi zaoferowaliśmy świat rówieśniczych relacji. To nasze podwórko istnieje na przecięciu innych ważnych dla młodego człowieka obszarów: rodziny, szkoły i ulicy. Nieustannie z nimi wchodzi w interakcje, a czasami w konflikt.

Podwórko nie jest miejscem społecznie izolowanym. Istnieje na styku czy też na przecięciu wielu różnych światów. Przechodzą przez nie zarówno mieszkańcy jak i różni inni ludzie. Na podwórko wychodzą okna mieszkań i instytucji. Obok tętni życie ulicy. Jednak podwórko ma swoją tożsamość. Podwórko jest przestrzenią nieformalnych relacji międzyludzkich. Nie obowiązują tutaj szkolne zasady. Nie sięga tutaj domowa dyscyplina. Nie oznacza to jednak, że jest to świat bez zasad. Rodzą się one w drodze społecznego kompromisu i obyczaju. Leszek Piskorz w książce pt. „Ja, kinder z Grzegórzek” opowiada o tym jak chłopcy z krakowskich Grzegórzek respektowali podczas bójek zasadę „do pierwszej krwi”. Z sentymentem wspomina obecność i respektowanie niepisanych zasad, które regulowały podwórkowe życie. W czasach gdy gry komputerowe oferują trzy życia, owe zasady odeszły w cień z tamtych podwórkami, na którym wyrosła Galeria Kazimierz.

Podwórko jest miejscem gdzie stawia się pierwsze samodzielne kroki w „przestrzeni publicznej”. Tutaj spontanicznie kształtują się nasze społeczne umiejętności. Wprawdzie w sytuacji zagrożenia można wezwać pomocy świata dorosłych, albo pobiec na skargę, jednak zwykle dąży się do samodzielnego osiągnięcia zadowalającej pozycji społecznej. Obecność

na podwórku nie jest obowiązkowa. Jest to świat naszych pierwszych wolnych wyborów. Bardzo wiele inicjacyjnych wspomnień ma związek z podwórkiem: pierwsze zwycięstwo i porażka w rozegranym meczu, pierwsza bójka w swojej lub cudzej obronie, przyjaźń, miłość, oszustwo, zdrada, pierwszy łyk alkoholu i pierwszy papieros...

Na podwórko trafia się za pośrednictwem rówieśników. I dla nich. Jest ktoś kto nas na nie wprowadza. Nikt dorosły. Rówieśnik. Dzięki niemu świat podwórka staje przed nami otworem. Podwórko jest dostępne dla każdego, kto został na nie przyprowadzony i zaakceptował jego reguły. Różne podwórka mają różne reguły. Wraz z upływem lat zmieniają się nasze podwórka. Zwiększa się także ich odległość od domu, w dosłownym i przenośnym sensie.

Podwórko odpowiada na bieżące potrzeby dzieci. Wiedza i umiejętności, których dostarcza szkoła mają szansę przydać się w bliżej nieokreślonej przyszłości. Jest jednak szereg umiejętności potrzebnych „tu i teraz”. Są to głównie umiejętności społeczne: zdolność do nawiązywania i utrzymywania kontaktów, pokonywanie własnej nieśmiałości, przyjmowanie krytyki i zyskiwanie odporności na ataki, umiejętność przekonywania innych do swoich racji.

Podwórko to miejsce narodzin tożsamości „obywatelskiej”. Dom rodzinny na mocy więzów krwi i przekazu tradycji łączy nas z rodziną, tą bliższą i tą dalszą. To miejsce narodzin i rozwoju ściśle plemiennych zobowiązań. Szkoła jest miejscem spotkania z rzeczywistością instytucjonalną (procedury, zobiektywizowany system ocen, jasno opisane role społeczne). Tutaj uczymy się życia w ramach instytucji. Podwórko w okresie dzieciństwa reprezentuje ten obszar, który w dorosłym życiu będziemy kontynuować poprzez nasze życie towarzyskie czyli czas między aktywnością zawodową a życiem rodzinnym. W okresie dorastania młody człowiek funkcjonuje na tych trzech obszarach: dom – szkoła – podwórko. Obszary te pozostają ze sobą we wzajemnej interakcji. W sytuacji słabego domu i braku sukcesów szkolnych znaczenie podwórka przybiera na sile.

Wychowanie było i pozostaje także w epoce postmodernizmu i fundamentalizmu – sztuką.

ALEKSANDER SURDEJ
UNIwersytet Ekonomiczny, Kraków

FUNDAMENTALIZM WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI EKONOMICZNEJ

1. WSTĘP

Spośród wszystkich nauk społecznych ekonomia jest nauką budzącą największe publiczne zainteresowanie. Jest tak, gdyż obiecuje dostarczyć narzędzi rozwiązujących odwieczny problem biedy, deprivacji potrzeb materialnych i powracających kryzysów. Jest tak, gdyż ekonomia zajmuje się gospodarowaniem, które z natury jest procesem społecznym (nikt w pojedynkę nie jest w stanie zapewnić sobie wysokiego poziomu życia). Jest tak, gdyż ekonomiści często występują w roli „doradców księcia”, a ich idee mogą stać się podstawą działań i polityk rządów. Opinia publiczna oczekuje więc od ekonomistów dostarczenia niezawodnych „technologii rozwoju gospodarczego”, a sami ekonomiści chętnie przyjmują rolę guru.

Socjologia wiedzy podpowiada, że w takich warunkach ze złożonych akademickich debat do świadomości ludzi najczęściej przedostają się twierdzenia pozbawione typowej i nieuniknionej w naukach społecznych formy uogólniającej prawidłowości (z prawdopodobieństwem 80 procent można by stwierdzić, że ...) lub deterministycznej zależności warunkowej (w warunkach P przyczyna X rodzi skutek Y, natomiast w warunkach W przyczyna X rodzi skutek Z). Nie powinno dziwić, że ludzie chcą prostych recept i nie brak chętnych do dostarczania takich symplifikacji.

W krótkim opracowaniu nie sposób w adekwatny sposób przedstawić stanu teorii ekonomicznej – jest zbyt złożony i różnorodny. Warto jak sądzę pokazać, które z powszechnie przyjmowanych założeń najczęściej

docierają do opinii publicznej w formie tak uproszczonej, że grożącej zideologizowaniem i przekształceniem w podstawę myślenia fundamentalistycznego.

2. MECHANIZM RYNKOWY, RYNEK A KAPITALIZM

Nie ma prawdopodobnie terminu częściej używanego niż rynek i gospodarka rynkowa, lecz pojęcia te są na ogół nieprecyzyjnie definiowane i używane tak, jakby były prostą kontynuacją mechanizmu rynkowego¹. Zwróćmy uwagę, że istotą mechanizmu rynkowego jest uruchomienie i wykorzystanie wśród dostawców i nabywców konkurencji ofert. Wielość i niezależne składanie ofert umożliwia ich porównanie i wybór w sposób zapewniający bezstronny rozdział korzyści. Zderzenie wielkiej ilości sprzedających i kupujących jednorodnych dóbr i usług może doprowadzić do ukształtowania się jednolitej ceny, na którą żaden pojedynczy podmiot nie ma wpływu.

Zauważmy, że tak rozumiany mechanizm rynkowy może zostać uruchomiony w wielu różnorodnych sytuacjach. Korzysta zeń indywidualny nabywca nieruchomości dając ogłoszenie o chęci kupna mieszkania i porównując napływające oferty, a także administracja publiczna nabywając dobra (od spinaczy po komputery) lub zlecając usługi dla ludności. Mechanizm rynkowy stosowany jest bezproblemowo w transakcjach i wymianach jednorazowych i natychmiastowych. Jeśli jednak transakcje i wymiany mają się odbywać w czasie, obejmować przyszłe dostawy i zapewniać wywiązywanie się z umów, to niezbędne jest stworzenie instytucjonalnych podwalin rynku, a w szczególności instrumentów egzekwowania umów. Czasami, w skali lokalnej, w małej wspólnoty, wywiązanie się z umowy gwarantuje wstyd czy obawa przed społecznym napiętnowaniem. W skali krajowej czy międzynarodowej konieczne są już jednak instrumenty prawne i skuteczny aparat wymiaru sprawiedliwości. O ile mechanizm rynkowy jest stosowany niemalże spontanicznie, to rynek jest konstruowany, poszerzany i stabilizowany poprzez specyficzną mieszankę nieformalnych i formalnych norm. Bez instytucjonalnego wsparcia do-

¹ Charles Lindblom, *The market system: what it is, how it works, and what to make of it*, Yale University Press, 2002.

chodzi jedynie do sporadycznych transakcji i wymiany, a rynek jest ograniczony w skali i podatny na załamania².

Mechanizm rynkowy i sam rynek funkcjonują w szerszym kontekście społecznym i kulturowym, który, jeśli respektuje i chroni własność prywatną, nazywany bywa kapitalizmem. Wartości społeczne i kulturowe tworzą ramy, w których funkcjonuje mechanizm rynkowy i sam rynek, a ich różnorodność sprawia, że istnieje wiele modeli kapitalizmu: od amerykańskiego przez japoński po skandynawski i choć każdy z nich wykorzystuje mechanizm rynkowy i rynki, to w wielu aspektach są one do siebie niepodobne, a różnorodność ta jest naturalna i uprawniona. Nie ma takich podstaw, aby Japonię przekonać, że wyłącznie efektywny i uprawniony jest amerykański model kapitalizmu³.

3. INSTYTUCJONALNE PODSTAWY STABILNOŚCI RYNKÓW

Wspomnieliśmy już, że rzeczywiste rynki podatne są na irracjonalną przesadę (*irrational exuberance*): dążący do uzyskania korzyści zatอมizowani uczestnicy rynku doprowadzają do „baniek spekulacyjnych” i do kryzysów. Analiza pokazuje, że bańki spekulacyjne pojawiają się jako irracjonalny efekt agregacji indywidualnie racjonalnych decyzji⁴. Z niewielką przesadą można więc powiedzieć, że konieczne są wprowadzane z zewnątrz ograniczenia (regulacje), które mają chronić uczestników rynków przed nimi samymi. Rynki są stabilniejsze, gdy są poddane regulacjom etycznym i prawnym. Bez nich procesy rynkowe mogą przypominać zjawisko chaosu, a same rynki mogą się „zapadać”. Kardiologiczny termin „zapaść” wskazuje na ustanie czynności wymiany, na obumarciu potencjalnie wzajemnie ubogających wymian.

O ile w statycznym ujęciu rynek jest podatny na rozpad lub nawet implozję, to zupełnie nie radzi sobie z problemem wyceny odległych w cza-

² O. E. Williamson, *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu*, PWN, Warszawa, 1998.

³ P. A. Hall, David Soskice (red.), *Varieties of capitalism: the institutional foundations of comparative advantage*, Oxford University Press, 2001.

⁴ C. Kindleberger, *Szałeństwo, panika, krach: historia kryzysów finansowych*, WIG-Press Warszawa, 1999.

sie, a więc obarczonych niepewnością zdarzeń. Stykający się na rynku kupujący i sprzedawcy (popyt i podaż) doprowadzają do „obiektywnej” wyceny przedmiotów wymiany. Któż jednak wycenić ma wartość zasobów naturalnych czy stanu środowiska, gdy nie narodziły się jeszcze pokolenia, które staną wobec problemu wyceny?

Wykorzystanie rynków w polityce publicznej napotyka więc fundamentalny problem ich niekompletności, nie można bowiem wywołać transakcji nieistniejącymi jeszcze dobrami pomiędzy nienarodzonymi jeszcze stronami wymiany. Każda polityka, która rodzi skutki dla odleglejszej przyszłości wymaga zajęcia stanowiska, oceny, a więc wartościowania. Jeśli o tym się zapomina, to dzieje się tak umyślnie, a apologetyka fundamentalizmu rynkowego w decyzjach politycznych prawdopodobnie służy ukrytemu narzuceniu preferowanego przez dominujących w danym momencie aktorów systemu aksjologicznego.

4. WOLNY, LECZ OGRANICZONY WYBÓR

W publicznym obiegu termin rynek funkcjonuje w prawie bezrefleksyjnej zbitce jako „wolny rynek”. Sformułowane wyżej uwagi pozwalają dostrzec na czym polega nieporozumienie płynące z asocjacji rynku z przymiotnikiem wolny. Przede wszystkim wolne, lub inaczej dobrowolnie zawierane są transakcje i dokonywane wymiany. Przyjmuje się, i trudno znaleźć argumenty na rzecz tezy przeciwnej, że dobrowolna wymiana prowadzi do wzrostu dobrobytu stron wymiany. Twierdzenie, że jakiś zewnętrzny wobec stron transakcji podmiot posiada wiedzę o tym, że transakcja jest korzystna dla stron, a one o tym nie wiedzą, jest argumentem trudnym do utrzymania w stosunku do osób dorosłych, choć paternalistyczny przymus może być korzystny w wychowywaniu dzieci.

Dobrowolne transakcje zawierane są w ramach uregulowanego rynku. W stosunku do rynku trudno orzekać, że jest on wolny lub nie, gdyż jest on konstruowany właśnie po to, aby dobrowolnie i płynnie zawierane były i realizowane transakcje. O giełdzie, jako segmencie rynku kapitałowego, można sensownie wypowiadać się identyfikując rozkład praw i obowiązków pomiędzy uczestnikami obrotu giełdowego. Prawa i obowiązki powinny być precyzyjnie zdefiniowane, aby wszyscy uczestnicy mogli ocenić ryzyko związane z nabyciem akcji i dobrowolnie podjąć decyzję.

Co więcej, w przypadku rynku kapitałowego sam przedmiot obrotu (tytuł własności oraz uprawnienia do przyszłych korzyści) jest konstruowany poprzez regulacje prawne. Bez nich nie istnieje nie tylko rynek, lecz i sam przedmiot rynkowego obrotu.

Nieuprawnione przenoszenie pojęć adekwatnych do opisu przymiotów i działań jednostki na rynek jako społeczny i prawny system umożliwiający i ułatwiający przebieg transakcji i wymian prowadzi do pojawienia się ideologicznego pojęcia „wolny rynek”, z którego nie sposób wyprowadzić praktycznych rozwiązań zapewniających efektywność wymian i transakcji gospodarczych.

Sformułowane dotąd tezy dotyczące cech konstytutywnych rynków są, jak się wydaje, trudne do empirycznego zakwestionowania. Wątpliwości budzić może zakwestionowanie twierdzenia, że ciągle poszerzanie pola wyboru jest wartością samą w sobie i powinno stać się celem polityki państwa. Należy się zgodzić ze stwierdzeniem, że brak wyboru jest stanem z natury złym i ekonomicznie mało efektywnym. Nie można jednak wykluczyć możliwości, że istnieje pewien minimalny poziom możliwości wyboru powyżej którego wzrost zakresu wyboru nie prowadzi ani do wzrostu społecznego bogactwa, ani do wzrostu poziomu zadowolenia konsumenta. Że tak jest można się przekonać obserwując zachowania konsumentów, którzy na ogół wybierają spośród 4–5 marek interesujących ich produktów, a świadomość wyboru spośród znacznie większej ilości możliwości paraliżuje ich zdolność do podejmowania decyzji.

Gdy uwzględnimy fakt, że wybór wiąże się z procesem poszukiwania i optymalizacji, to dostrzeżemy jeszcze bardziej niepokojącą możliwość, a mianowicie to, że wzrost możliwości wyboru może prowadzić do zachowań erratycznych, niespójnych w czasie. Jednostki, dążąc do optymalizacji swoich wyborów, mogą zmieniać z okresu na okres jego kryteria, zarzucać podejmowane działania, zmieniać cele. Może rodzić to trudności w konsekwentnym kierowaniu się ku cenionemu dobru przyszłemu. W takich warunkach zyskujemy, jeśli pewne możliwości nie będą dla nas dzisiaj dostępne. Istnienie ograniczeń dla wyborów może być indywidualnie i społecznie dobroczynne⁵.

⁵ J. Elster, *Ulysses unbound: Studies in rationality, precommitment, and constraints*, Cambridge University Press, 2000.

5. DOSKONAŁA I PEŁNA INFORMACJA

W dyskusji dotyczącej mechanizmu rynkowego i efektywności rynku na ogół pomija się stwierdzenie, że efektywność rozdziału zasobów gospodarczych (w żargonie ekonomicznym *efektywność alokacyjna*) wymaga istnienia pełnej i doskonałej informacji. Nawet w dobie internetu informacja nigdy nie jest pełna i doskonała. Naturalnym ograniczeniem jest brak informacji dotyczących przyszłości, przyszłych warunków rynkowych, przyszłych preferencji konsumentów czy przyszłych technologii. Ekonomicznym ograniczeniem jest koszt uzyskania informacji oraz koszt jej przetworzenia. Kognitywnym ograniczeniem, dotyczącym głównie jednostek, jest brak możliwości zrozumienia informacji.

Analiza teoretyczna uświadamia nam jak wysokie są informacyjne wymogi, których spełnienie jest niezbędne, aby rynki funkcjonowały efektywnie. Praktycy gospodarczy wiedzą jak silne zróżnicowanie dostępu do informacji wpływa na poziom zysków i sukces konkurencyjny i wiedzą, że trafność prywatnych informacji i prywatnych prognoz jest kluczowym warunkiem sukcesu rynkowego. Istnieje więc naturalny konflikt pomiędzy społeczną korzyścią płynącą z publicznego charakteru informacji, a prywatną korzyścią płynącą z ograniczenia dostępu do informacji.

Rzeczywista gra rynkowa to gra w warunkach ograniczeń rynkowych, to w wielu przypadkach „odgadywanie” przyszłości. W takich warunkach decyzje konsumentów, przedsiębiorstw i rządów rzadko są optymalne. Zawsze jednak tworzą *faits accomplis*, zmieniają warunki, a przeszłe decyzje są na ogół interpretowane i oceniane w świetle nowych informacji i czasami nowych kryteriów. Wobec takich ograniczeń trudno mówić o efektywności decyzji (wymaga ona pełnej wiedzy o parametrach sytuacji decyzyjnej), należy raczej mówić o poprawności procesu decyzyjnego, o staranności i rzetelności⁶.

Zauważmy, że waga informacji dla przebiegu procesów gospodarczych jest rozumiana przez teoretyków ekonomii przynajmniej od końca lat czterdziestych XX wieku – od czasu prac Friedricha von Hayeka. Do opinii publicznej przedostaje się jednak pozbawiona „kryterium informacyjnego” teza o efektywności rynku i racjonalności podmiotu decyzyjnego.

⁶ G. Majone, *Dowody, argumenty i perswazja w procesie politycznym*, Scholar, Warszawa, 2004.

Bez uwzględnienia ograniczeń informacyjnych teza ta jest jednak co najwyżej karykaturą wiedzy naukowej.

6. POWINNOŚCI I UŻYTECZNOŚCI

Twierdzenie, że ludzie dążą w swoich działaniach do uzyskania pożądaney użyteczności (osiągnięcia celu, zadowolenia) jest z pewnością prawdziwe. Termin użyteczność jest wystarczająco pojemny, aby pomieścić i użyteczność płynącą z bogacenia się, z posiadania dóbr materialnych, a nawet, choć może się to wydać przesadą, altruizm (czyż bowiem altruista nie czerpie użyteczności ze swojej bezinteresowności?).

Co więcej, różnorodne użyteczności pozostają w złożonych relacjach komplementarności, substytucyjności i konfliktu. Ludzie dokonują wymian pomiędzy typami interesujących ich użyteczności świadomie lub nieświadomie i nie zawsze jest tak, że interesuje ich wyłącznie *użyteczność*, której źródłem jest dostęp do dóbr materialnych.

W akademickich dyskusjach znajdujemy odzwierciedlenie złożoności celów i motywacji ludzkich dążeń. Ekonomiści coraz częściej przypominają, że to szczęście (lub poczucie spełnienia), a nie dochód jest właściwą miarą społecznego dobrobytu. Teoretycy zarządzania przypominają, że wynagrodzenie nie jest jedynym narzędziem motywowania pracowników. Filozofowie zwracają uwagę na istnienie moralnych powinności, których spełnienie zapewnia ludziom poczucie wartości własnego życia, niezależnie od możliwych negatywnych skutków zachowań zgodnych z poczuciem obowiązku (wobec Boga, rodziny, narodu).

Z dyskusji tych jasno wynika, że *homo economicus* to człowiek jednowymiarowy, papierowy i karykaturalny, a nie postulowany przez Adama Smitha, człowiek pełnowymiarowy, przeniknięty sentymentami moralnymi.

Za ten stan rzeczy odpowiedzialność ponosi część ekonomistów, którzy mnożą ekonomiczne teorie wszystkiego (od rodziny do religii)⁷ zapominając opatrywać swoje prace klauzulą informującą, że chodzi o ćwiczenia intelektualne, o pokazanie prostoty i granic rozumowania wychodzącego z założeń o maksymalizacji użyteczności przez racjonalnie, i w izolacji od innych, działającą jednostkę.

⁷ G. S. Becker, *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, PWN, Warszawa, 1990.

Owe akademickie ćwiczenia prowadzone w konwencji „tak, jakby” (*as if*) i *ceteris paribus* (w niezmiennych okolicznościach) w wersji zwulgaryzowanej i sprzedawanej w milionach egzemplarzy w lotniskowych księgarniach stają się materialistyczno-indywidualistyczną ideologią.

7. ZAKOŃCZENIE

Jak wskazaliśmy podstawowe założenia teorii gospodarki rynkowej podatne są na zniekształcającą interpretację, gdy są upowszechniane przez współczesne media. Taka jednostronna interpretacja jest jednak groźna, gdyż uniemożliwia zrozumienie, a w konsekwencji i rozwiązanie, społecznych problemów, które rodzi mylenie mechanizmu rynkowego z rynkiem i kapitalizmem. „Wolny rynek” może sugerować konieczność, w imię właśnie wolności, akceptacji wymian i transakcji w sferach takich jak handel dziećmi czy organami ludzkimi. Może prowadzić do akceptacji wszystkich form działalności gospodarczej, w tym pornografii i handlu narkotykami, gdyż z definicji nie pozwala na dostrzeżenie wartości społecznych. Rodzi naiwną wiarę, że rynki są kompletne i odporne na irracjonalną przesadę, co z kolei prowadzi do odrzucenia wszelkiej regulacji, gdyż regulacja jest „unormowaniem w imię wartości publicznych”, jest ograniczeniem.

Jest paradoksalne, że gdy masowy odbiorca karmiony jest mitem o korzyściach braku ograniczeń, niektórzy współcześni ekonomiści dostrzegają zalety społecznych lub indywidualnych ograniczeń. Podobnie rzecz się ma z dostrzeganiem wagi ograniczeń informacyjnych dla oceny tezy o efektywności rynków.

Upowszechniane przez media idee ekonomiczne są niewątpliwie zmitologizowaną i podatną na fundamentalistyczne instrumentalizowanie wersją współczesnej teorii ekonomicznej. Gdy wyrafinowani teoretycy ekonomii piszą kolejne prace uściślające warunki efektywności gospodarowania, dostrzegając znaczenie wartości, zaufania czy zdolności do kooperacji⁸, popularne prace pełne są komiksowej wersji człowieka gospodarującego i gospodarki⁹. Fakt ten nie jest bez konsekwencji dla gospodarki.

⁸ L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*, Zysk i S-ka, Poznań, 2003.

⁹ S. D. Levitt, S. J. Dubner, *Freakonomia: świat od podszewki*, Helion, Gliwice, 2006.

WITOLD STARNAWSKI

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PRAKTYCZNY I WYCHOWAWCZY ASPEKT PRAWDY. EFEKTYWNOŚĆ KLASYCZNEJ DEFINICJI WOBEC DYSKUSJI Z POSTMODERNIZMEM

Spór o prawdę z przedstawicielami orientacji postmodernistycznej wydaje się zajęciem dosyć jałowym z uwagi na rozbieżności już w punkcie wyjścia i trudności w znalezieniu właściwej płaszczyzny sporu. Nie znaczy to jednak, że należy zrezygnować z prób nawiązania dialogu, choćby dla wskazania warunków, pod którymi możliwa jest dyskusja oraz wytyczenia granic i określenia obszarów spornych. Problem prawdy jest szczególnie kłopotliwy i choć tylko jedna strona w tym sporze bywa nazywana „fundamentalistyczną”, to zarówno zwolennicy klasycznej koncepcji prawdy, jak i postmoderniści, zdają się zachowywać w tej kwestii stanowisko „nieprzejednane”. W poniższym tekście podejmuję jedynie aspekt „praktyczny” prawdy, rozumiejąc przez to jej doniosłość wychowawczą; sprawę tę rozważam w odniesieniu do stanowiska Richarda Rorty’ego. Jego poglądy w tej kwestii wydają się w wyrazisty sposób rysować konflikt ze stanowiskiem klasycznym, a on sam nie stroni od przywoływania aspektu moralnego i edukacyjnego. Stanowisko klasyczne przedstawiam odwołując się do poglądów Karola Wojtyły oraz Hans’a Urs von Balthazara. Wydaje się, że koncepcja „prawdy osobowej” pozwala uchylić wiele zarzutów stawianych korespondencyjnej teorii prawdy, a co ważniejsze rozwiązuje wiele trudności w dziedzinie wychowania¹.

¹ Szerzej poglądy te przedstawiam w swojej pracy *Prawda jako zasada wychowania*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008. Tam również prezentuję koncepcję prawdy osobowej.

Najpierw podejmuję kwestię istnienia prawdy, potem zajmuję się określeniem praktyczności i „użyteczności” prawdy, wreszcie rozważam możliwość przeniesienia przedmiotu dialogu (sporu) na płaszczyznę pragmatyczną (praktyczną).

1. KWESTIA ISTNIENIA PRAWDY

Stanowisko Rorty-ego w kwestii istnienia prawdy nie jest łatwe do określenia. Sprowadza on problem prawdy do kwestii procedur, kiedy twierdzi, że (...) *ani o prawdzie, ani o racjonalności nie da się niczego powiedzieć; można jedynie podać opis znanych procedur uzasadniających, które dane społeczeństwo – nasze społeczeństwo – stosuje w tym czy w innym obszarze badań*². Określając stanowisko „pragmatystów” – w przeciwstawieniu do „realistów” – pisze on: *Prawdę postrzegają jako to – zgodnie ze sformułowaniem Wiliama Jamesa – w co opłaca się „nam” wierzyć*³.

Z jednej więc strony czerpie on z myśli pragmatycznej Jamesa, która problem prawdy sprowadza do poziomu dobra i użyteczności, z drugiej zaś kwestionuje ją, odwołując się do wątku, który z właściwą sobie bezpośredniością i prowokacyjnością podjął Fryderyk Nietzsche pytając: *załóżmy, że chcemy prawdy: a dlaczego nie nieprawdy raczej? I niepewności? A nawet niewiedzy? Stanął przed nami problem wartości prawdy – a może to my stanęliśmy przed tym problemem?*⁴

Zasadniczo przyjmuje Rorty postawę sceptyka, unika rozstrzygnięcia problemu, a właściwie preferuje postawę bardziej aktywną: niezauważania, ignorowania prawdy, ponieważ uznaje ją za kwestię pozorną, której nie należy poświęcać uwagi⁵. Właściwym stanowiskiem jest eliminacja problemu prawdy. Jeśli więc mamy tu do czynienia z przemilczeniem, to występuje ono nie jako postawa ignoranta, lecz jako broń, której zadaniem jest zniszczenie przedmiotu, nie zwykle pominięcie go. „Nie-teoria praw-

² R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tł. J. Margański, Aletheia, Warszawa, 1999, s. 38.

³ Tamże, s. 37.

⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków, 2005, s. 11.

⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Universitas, Kraków, 2008, s. 207–210.

dy” Rorty’ego – według określenia Hanny Buczyńskiej-Garewicz – zawiera dwie przesłanki: 1. prawda jest szkodliwa; 2. życie bez prawdy jest (może być) szczęśliwsze. Jednak obydwie – jak twierdzi Buczyńska-Garewicz – są puste i niedowodliwe⁶.

Pozostawiając na boku kwestię dowodliwości, wydaje się, że można postawić Rorty-emu zarzut przekroczenia zarysowanych przez siebie granic oraz głoszenia tez metafizycznych i moralnych, które pretendują do obowiązywalności (otwarte pytanie w jakim zakresie). Nie są przecież tylko propozycjami, które można postawić „na równi” z innymi (np. przedstawianymi z pozycji filozofii klasycznej), o czym świadczy wartościowanie, np. używanie określenia „lepszy”. *Z pragmatycznego punktu widzenia – pisze Rorty – stwierdzenie, że to, w czego racjonalność aktualnie wierzymy, może nie być prawdziwe, oznacza, że ktoś zaproponował lepszy pogląd; że zawsze jest miejsce na lepsze przekonania, skoro zawsze może pojawić się nowy dowód bądź nowa hipoteza czy całkiem nowe słownictwo*⁷. Rzecz w tym, że kategorii „lepszy” nie można oderwać od wartościowania. Nie da się tej przeszkody ominąć udając, że chodzi tu o „lepsze dla nas”; zawsze bowiem może zostać zakwestionowany zakres i prawomocność owego „my”, które ocenia. A ponadto nie usuwa to problemu kryterium. Sensem kryterium jest posiadanie w sobie pewnej miary, według której można mierzyć inne rzeczy. Nie wystarczy powiedzieć, że coś jest „lepsze dla kogoś”, gdyż nie o podmiot wydający oceny tu chodzi, lecz o to „co” jest miarą. „My” lub inny podmiot oceniający tylko *stosuje* kryterium a nie jest nim samym⁸.

* * *

Czy można znaleźć jakiś punkt styczny przedstawionych tu poglądów ze stanowiskiem klasycznym? Jedyna droga, na której można by próbować to uczynić, a więc wykazanie, że odrzucenie kategorii prawdy jest pozor-

⁶ Tamże, s. 223.

⁷ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 37.

⁸ Warto również zauważyć, że zmiana przekonania na *lepsze* oznacza *porzucanie gorszych*, a to zwykle nie odbywa się zbyt łatwo i ową przyszłą zgodę powszechną może poprzedzać okres burz i sporów. Rorty nie wyjaśnia co miałyby skłonić „nieprzekonanych” do porzucenia swego poglądu: czy siła (przemoc), wygoda i przyjemność, czy może ... prawdziwość?

ne, nie wydaje się możliwa do przyjęcia przez postmodernistów, którzy właśnie odrzucenie obiektywistycznego pojęcia prawdy uznają za podstawę swego stanowiska. Czy jednak ten akt odrzucenia jest skuteczny, i co właściwie zostaje odrzucone?

Jeśli niektórym zwolennikom klasycznej koncepcji prawdy słusznie może zostać przypisany „fundamentalizm”, to nie jako dyskwalifikujący epitet, lecz dlatego, że prawda jest *fundamentem* nie tylko wizji świata i człowieka, lecz także poznania i międzyludzkiej komunikacji – zbyt łatwo zapomina się o jej ontycznych korzeniach, umieszczając ją wyłącznie w przestrzeni poznawczej lub, co gorsza, tylko językowej bądź logicznej. Tymczasem poznawczy aspekt prawdy nie jest zrozumiały bez odniesienia do rzeczywistości. Najbardziej przekonująca interpretacja prawdy odwołująca się do Tomaszowego określenia zawartego w *Quaestiones disputatae de veritate* ma charakter egzystencjalny, a więc, zgodnie z wielowiekową tradycją, wskazuje na *rzeczywistość* jako jej ontyczny fundament⁹. Kiedy więc krytycy mówią o *pojęciu* lub *idei* prawdy, to dokonują jej urzeczowienia. Podnoszenie treściowego aspektu prawdy, a więc problemu *aedequatio* (*dorównania* czy *zgodności*) jako głównego zarzutu wobec klasycznej definicji¹⁰ nie dotyczy istnienia prawdy, wydobywa raczej kwestię jej adekwatności; w tym miejscu zbyt często zapomina się o aspektywności ludzkiego poznania.

Właściwy sens obiektywności prawdy nie odnosi się tylko do jej treści, dotyczy przede wszystkim jej istnienia; transcendencja prawdy jest bowiem wyznaczona przez niezależność rzeczywistości (tego „co” poznajemy, rzeczy, bytu). Prawda aktualizuje się więc w podmiocie, ale jest wobec niego (i wobec aktu poznania) „uprzednia”. Istnieje – jako rzeczywistość – zanim zostaje poznana, jest „zawsze inna”, nie poddana niczyjemu panowaniu. Kiedy więc postmoderniści mówią o prawdzie jak o czymś, co umysł może tworzyć bez odniesienia do rzeczywistości, to słusznie można porzucić taką „koncepcję prawdy”. Można się również zgodzić, że

⁹ Św. Tomasz pisze: *definiując prawdę mówimy że jest to, co jest, albo nie ma tego, czego nie ma*; przywołuje również definicję Augustyna: *prawdziwe jest to, co jest*. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Aduszkiewicz i in., Antyk, Kęty, 1998, s. 17–18.

¹⁰ Czyni to niestety również H. Buczyńska-Garewicz, przeciwstawiając we wspomnianej wcześniej pracy *Prawda i złudzenie* klasyczną koncepcję rozumieniu prawdy jako *aletheia*, moim zdaniem niesłusznie.

prawda jest niepotrzebna, kiedy mamy do czynienia z taką koncepcją rzeczywistości, w której *nie ma już fikcji, z którą można by konfrontować życie, nawet tylko po to, aby ją stłumić. Rzeczywistość przekształca się w grę rzeczywistości*¹¹. Jednak obydwie te punkty świadczą raczej o rozbieżności niż o zbliżeniu stanowisk: transcendencja prawdy, a tym samym rzeczywistości, stanowi nieprzekraczalną granicę, poza którą użycie obydwu pojęć traci sens zawarty w klasycznej definicji.

2. KWESTIA „PRZYDATNOŚCI” PRAWDY W WYCHOWANIU

Odrzucenie prawdy nie oznacza, że przestaje ona istnieć, to samo dotyczy obiektywnego charakteru rzeczywistości. Związek teoretycznych tez z praktyką, a tym samym konsekwencje ich zanegowania, nie zawsze jest dostrzegany. Bliższe sferze praktycznej są tezy dotyczące człowieka; łatwiej można dostrzec ich doniosłość dla wychowania. Kiedy Rorty pisze: *Zakładam bowiem, że każdemu wolno zmontować taki model „ja”, jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu*¹², to nie chodzi już tylko o „teoretyczną prawdę” o tym czym (kim) jest „ja”, zawiera się w nim stwierdzenie czyniące „każdego” wyłącznym kryterium (twórcą i miarą) prawdy o sobie. To, co tu jest określone jako „własne” lub „osobiste” jako ostateczny wyznacznik sensu, ale również miara wartościowania, łatwo może stać się pretekstem do samousprawiedliwienia *jakichkolwiek* wyborów. I nie jest ważne czy byłoby to zgodne z *intencjami* myślicieli postmodernistycznych, istotne jest to, że taka konstrukcja umożliwia ten typ uzasadniania.

Zgodnie z tradycją pragmatyczną Rorty kładzie nacisk na to, że zadaniem nauki jest nie tyle poznawanie co rozwiązywanie problemów, ułatwianie i polepszanie warunków życia. Wprawdzie niekiedy używa w tym kontekście określenia „moralny”, wydaje się jednak, że chodzi tu o aspekt polityczny. Zwłaszcza, że sama moralność zdaje się mieć społecz-

¹¹ J. Baudrillard, *Symbolic exchange and heath*, w: tenże, *Selected writings*, s. 120, cyt. za A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław, 1996, s. 167.

¹² R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 287.

ny fundament. Postęp moralny jest rozumiany swoiście jako wzrost różnorodności i wolności¹³. Postulat rozdzielenia sfery prywatnej i publicznej ujawnia nadrzędność sfery społecznej wobec osobistych przekonań. Według postmodernistów (osobiste) prawdy pretendujące do obiektywności bywają szkodliwe. Poglądy i przekonania uznane przez społeczność za „fanatyczne” – zdaniem Rorty’ego – są niedopuszczalne w sferze publicznej.

W procesie wychowania dużą rolę w koncepcji Rorty’ego odgrywa ironia. Ironistą jest ten, kto: 1. *ma radykalne i ciągle wątpliwości co do słownika, którego na bieżąco używa, ponieważ inne słowniki zrobiły na nim wrażenie*; 2. *uświadamia sobie, że argument umieszczony w jego obecnym słowniku nie może ani poprzeć, ani rozwiązać tych wątpliwości*; 3. *jeżeli filozofuje na temat swej sytuacji, nie może myśleć, że jego słownik finalny jest bliższy rzeczywistości niż inne słowniki, że jest on w kontakcie z jakąś siłą, a nie ze sobą samym*¹⁴. Pedagogia ironii służy nie tyle socjalizacji co wyzwalanii jednostki od dominacji rodziców czy środowiska, ale też przekraczaniu schematów i kształtowaniu siebie samego¹⁵.

Można się zgodzić, że ironia może niekiedy pełnić ważną rolę w wychowaniu – polega ona na odsłanianiu fałszów, burzeniu złudnych konstrukcji i demaskowaniu urojeń. Wydaje się jednak, że wszystkie te zabiegi – wbrew założeniom Rorty’ego – mają wartość wychowawczą wtedy, kiedy zmierzają do odsłaniania prawdy na drodze negatywnej; trudno uznać ich poznawczą wagę i wychowawczą doniosłość bez przyjęcia transcendentnej prawdy. Fałsz i złudzenie stają się dla człowieka czymś znaczącym nie same w sobie, lecz jako przeszkoda w poznaniu prawdy. Warto też rozważyć co pozostanie w ironii, jeśli pozbawimy ją odniesienia do prawdy, czy nie stanie się tylko szyderstwem lub oskarżeniem wynikającym z poczucia wyższości, frustracji lub skrywanej agresji? To sprawa osobna.

¹³ Powiedzieć, że istnieje postęp moralny, to mówić, że późniejsze społeczeństwa są bardziej złożone, bardziej rozwinięte, lepiej wyrażające siebie, a nade wszystko bardziej elastyczne niż poprzednie. To powiedzieć, że późniejsze społeczeństwa mają bardziej różnorodne i interesujące potrzeby niż społeczeństwa wcześniejsze, właśnie tak jak wiewiórki mają bardziej zróżnicowane i interesujące potrzeby niż amebry. R. Rorty, *Dewey between Hegel and Davidson* (mpis) 1994; cyt. za A. Szahaj, *Ironia i miłość*, op. cit., s. 215.

¹⁴ R. Rorty, *Contingency, iron and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; cyt. za A. Szahaj, *Ironia i miłość*, op. cit., s. 87–88.

¹⁵ Por. S. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2003, s. 164–172.

Wydaje się natomiast pewne, że ironia (w jeszcze większym stopniu niż krytycyzm) nie może być samodzielnym czynnikiem wychowania z tej choćby przyczyny, że zawiera czynnik anty-motywacyjny: dystansu, „wychłodzenia” zaangażowania, ośmieszenia. Można przyjąć, że czynnik ten spełnia ważną rolę w procesie samowychowania (np. jako autoironia), a w relacji wychowawczej wtedy tylko, kiedy jest powiązany z troską; kiedy ironia jest jej szczególną formą wyrazu¹⁶.

* * *

Jak sprawa „przydatności” prawdy wygląda z perspektywy klasycznej filozofii? Przede wszystkim zależy to od tego, jak rozumiemy termin „przydatność”. Wydaje się, że chodzi o „użyteczność” w realizacji obiektywnego dobra człowieka (a jeśli dla celów doraźnych, to takich, które nie są z nim sprzeczne). Nie chodzi natomiast o podporządkowanie prawdy dowolnym celom, które człowiek wybiera z uwagi na swoją wygodę, przyjemność lub dlatego, że z jakichś względów mu się to „opłaca”. *Obiektywne* dobro nie znaczy *ogólne* czy *abstrakcyjne*, lecz *konkretne* i pozostające w zasięgu działania człowieka. Już wcześniej zwróciliśmy uwagę, że prawda jest warunkiem poznania (jest „uprzednia”), a co za tym idzie jest także warunkiem działania człowieka. Chodzi zarówno o cel obiektywny, jak i subiektywny (zamiar). W antropologii Wojtyły, która podejmuje sięgającą starożytności tradycję, rozwiniętą na fundamencie chrześcijańskiego rozumienia osoby zwłaszcza w średniowieczu, wskazuje się na specyfikę ludzkiego działania: chodzi o występowanie tzw. skutków nieprzechodnich. Każdy czyn nie tylko zmienia rzeczywistość, ale również zmienia (jako skutek „uboczny”, niezamierzony) samego człowieka, „odciska się w nim”, „uderza w niego” dobrem i złem jego czynów. Z tej perspektywy ważne jest czy człowiek chce prawdy i dąży do niej (a więc jest wewnętrznie prawy), jak również czy rzeczywiście (obiektywnie) jest tak jak sądzi. Prawda tworzy fundament wewnętrznego życia osoby: konstytuuje jej byt i określa kierunek samospełnienia. Nie jest więc „jedną z wielu” wartości, lecz czymś, co je warunkuje i umożliwia ich podmiotową aktualizację. W tej perspektywie subiektywna i obiektywna relacja do prawdy jest jed-

¹⁶ Wydaje się, że ironii Sokratesowej znacznie bliżej do troski o człowieka niż do szyderstwa, do służenia mu, niż do wyrażania wyższości wobec niego.

nym z najważniejszych czynników decydujących o tym czy człowiek obiektywnie się doskonali.

Działanie ludzkie (*praxis*), którego zobiektywizowanym wyrazem jest praca, twórczość, komunikacja międzyosobowa czy wychowanie, dokonuje się w odniesieniu do poznania prawdy (*theoria*¹⁷). Wolność nie jest tylko emanacją „ja”, wewnętrzną erupcją woli, lecz nadto jest świadomym opowiedzeniem się woli „za” lub „przeciw”, jest zajęciem stanowiska wobec rzeczywistości i zawartych w niej konfliktów. A tam gdzie pojawia się rozważane na serio odniesienie do rzeczywistości musi również pojawić się problem prawdy, złudzenia, kłamstwa, obawa zbłądzenia lub oszustwa, pokusa samozakłamania, samozłudzenia, udręki wątpienia, potrzeba poszukiwania pełniejszego i głębszego sensu itp. Zawsze jednak wiąże się to z założeniem, że chodzi o szukanie czegoś, co jest „poza”, nie zaś o poszukiwanie i rozwiązywanie problemów, które zostały przez człowieka stworzone i nad którymi ma pełną władzę, może bowiem zmieniać kryteria i warunki ich zachodzenia.

Wychowanie w koncepcji klasycznej jest poważnym zmierzaniem się z rzeczywistością, w której nie ma pewności zwycięstwa i to jest jedyne znaczenie, w którym można mówić, że prawda jest „nieużyteczna”. Rzeczywiście przeszkadza w rozwiązywaniu problemów, podaje bowiem swoje warunki i prowadzi do nieprzewidzianych rezultatów. Jest więc „nieujarzmiona”, „niezaplanowana”. Wszelkie procedury, które są „efektywne” w działalności produkcyjnej, czy w badaniu świata nieożywionego lub przyrody zawodzą w przypadku człowieka. Do „zwykłej” nieprzewidywalności związanej z nieznajomością przyszłości dochodzi jeszcze drugi czynnik „nieoznaczoności” – jest nim wolna wola człowieka.

3. MOŻLIWOŚĆ ROZSTRZYGNĘCIA SPORU NA PŁASZCZYŹNIE PRAKTYKI

Skoro usunięcie rozbieżności w sprawie istnienia prawdy i jej przydatności w procesie wychowania między poglądami postmodernistów a zwolennikami klasycznej definicji prawdy wydaje się na płaszczyźnie teoretycznej niemożliwe, można spróbować rozważyć ten problem na

¹⁷ *Theoria* oznacza tu ogląd prawdy a nie teorię jako np. system wiedzy.

gruncie praktyki. Do takiego postawienia sprawy zachęcać może tradycja pragmatyczna, do której Rorty lubi się odwoływać. *Najlepszy argument, jaki my, zwolennicy solidarności, możemy wytoczyć przeciwko nastawionym realistycznie zwolennikom obiektywności, to ten, który podsuwa nam Nietzsche, że mianowicie tradycyjna na Zachodzie metafizyczno-epistemologiczna metoda ugruntowywania naszych nawyków po prostu już się nie sprawdza. Nie spełnia swej funkcji*¹⁸.

Czy jednak rzeczywiście nie sprawdza się i kto o tym decyduje? Wydaje się, że ocena Rorty'ego jest pospieszna, a jej apodyktyczność skłania raczej nie do akceptacji, lecz do sprawdzenia wiarygodności stwierdzenia uznanego niemal za oczywiste. Taka weryfikacja też postmodernizmu na gruncie praktyki jest możliwa i szczególnie potrzebna w odniesieniu do wychowania; wychowanie rozumiemy tu jako pewną dynamiczną rzeczywistość międzyludzką. „Miejscem weryfikacji” jest praktyka wychowania, a więc pewien fakt (wydarzenie, proces), a nie teoretyczne założenia czy „system wychowawczy”, zaś jej miarą (kryterium) jest *właściwa* (tj. odpowiadająca wartości osoby) relacja do człowieka (wychowawcy do wychowanka).

Wydaje się, że weryfikacja praktyczna może zostać przeprowadzona w odniesieniu do trzech aspektów wychowania: konsekwencji wychowawczych, doniosłości pedagogicznej oraz samego doświadczenia wychowawców.

3.1. KONSEKWENCJE WYCHOWAWCZE

W tym aspekcie warto zbadać jakie są konsekwencje uznania pewnych tez teoretycznych, a więc odrzucenie istnienia prawdy, jej poznawalności, zanegowanie odniesienia do prawdy w aksjologii czy etyce. Oto na przykład do jakich konsekwencji prowadzi odrzucenie stanowiska nazywanego przez Rorty'ego absolutystycznym, opartego na tezie, że sumienie ma zdolność odczytywania wartości moralnych. Uważa on, że porzucenie własnych przekonań – po przyjęciu prymatu płaszczyzny społecznej nad indywidualnym sumieniem w dziedzinie moralności – jest godnym pochwały „poświęceniem”. *W tej perspektywie [tj. pragmatycznej – W.S.], kiedy ktoś odkrywa w swym sumieniu przekonania mające związek z polityką społecz-*

¹⁸ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 53.

*na, których jednak nie daje się obronić na gruncie przekonań, jakie podziela ze współobywatelami, musi poświęcić swe sumienie na ołtarzu korzyści społecznej*¹⁹. Warto zauważyć, że takie podważenie kompetencji sumienia na rzecz nieokreślonych „współobywateli” – niezależnie od intencji – może przynieść groźne konsekwencje, nie tylko w dziedzinie wychowania (na rzecz postawy konformistycznej), ale także w życiu społecznym²⁰.

3.2. DONIOSŁOŚĆ PEDAGOGICZNA I MOŻLIWOŚĆ REALIZACJI W DZIAŁANIACH WYCHOWAWCZYCH

Nawet jeśli uznamy, że omawiana koncepcja postmodernistyczna jest wystarczająco spójna teoretycznie, to powstaje problem jak w praktyce można realizować jej postulaty, a więc czy w ogóle można podejmować jakiegokolwiek wychowawcze działania podważając lub zrywając wewnętrzną więź człowieka z prawdą oraz do czego może doprowadzić tak głęboka ingerencja w strukturę osoby. Inny problem to czy w działaniach wychowawczych nakierowanych na eliminację prawdy (która przecież, zdaniem Rorty’ego, nie tylko jest niepotrzebna, ale wywiera negatywny wpływ na rozwój jednostki) wystarczy czasu i zapału do podejmowania pozytywnej aktywności, i na czym miałyby ona polegać?

3.3. ODWOŁANIE SIĘ DO DOŚWIADCZENIA PEDAGOGÓW

Najważniejszym jednak praktycznym sprawdzianem jest pozostawienie oceny wychowawcom, a więc tym, którzy realizują dzieło wychowania, zarówno pedagogom-praktykom, jak i rodzicom świadomym swej wychowawczej odpowiedzialności (a w pewnym sensie także samym wychowancom). Nie chodzi przy tym o ocenę też teoretycznych wypracowanych przez naukę, ile o ocenę ich realizacji w praktyce wychowawczej. Na przy-

¹⁹ Tamże, s. 262.

²⁰ Nasuwa się tu analogia ze stwierdzeniami Jana Pawła II z encykliki *Centesimus annus* (45 i 46) o roli prawdy w demokracji i niebezpieczeństwie totalitaryzmu w „demokracji bez wartości”, które wywołały wielką burzę w niektórych środowiskach. W innym kontekście równie mocne zarzuty stawia Rorty’emu H. Buczyńska-Garewicz. Por. *Prawda i złudzenie*, op. cit., s. 222–238.

kład o ocenę przyznanego sobie z góry prawa do samousprawiedliwienia „każdej zmiany poglądów”. *Nasz wspólnota – wspólnota liberalnych intelektualistów świeckiego nowoczesnego Zachodu* – pisze Rorty – *pragnie zachować zdolność wyjaśniania, post fatum, każdej zmiany poglądów. Chcemy zachować zdolność do, by tak rzec, usprawiedliwiania się przed sobą – takimi, jakimi byliśmy wcześniej*²¹. Ocenie wychowawców warto również pozostawić następujący przykład wartościowania: (...) *nawet gdyby typowy reprezentant liberalnej demokracji miał być nijaki, wyrachowany, małołstkowy i niebohaterski, to przewaga ludzi tego pokroju może okazać się rozsądną ceną za wolność polityczną*²².

Można przyznać rację Nietzschemu, że „metoda utrwalania nawyków” nie sprawdza się, ale tylko w tej mierze, w jakiej każdemu ludzkiemu działaniu towarzyszy niedoskonałość a jego sprawca błędzi, czynami kłamie swoim słowom, grzeszy niekonsekwencją, jest skłonny wybierać rozwiązania prostsze i wygodniejsze a niekoniecznie lepsze. Zapewne najlepszą metodą falsyfikacji – ze względu na skuteczność – byłaby próba zorganizowania społeczeństwa, w którym zaprowadzono by porządki postulowane przez postmodernistów. Na szczęście nikt dzisiaj nie odważyłby się na przeprowadzenie takiego eksperymentu, może nawet nie ze względu na zakaz eksperymentowania na ludziach, co na pamięć o „eksperymentach”, którym zostały poddane całe społeczeństwa w niedawnej przeszłości. Wystarczy przeprowadzenie go w myśli; pedagodzy, dzięki swojemu doświadczeniu, zapewne najlepiej mogą przewidzieć jego rezultat, są bowiem świadkami równie groźnych i karkołomnych eksperymentów, w których uczestniczą ich wychowankowie, niekiedy na własne życzenie.

Już choćby te względy powinny sprawić, aby wszelkie rewolucyjne tezy w kwestii prawdy rozpatrywane były z wielką ostrożnością i poddawane wielostronnej krytyce. Warto też pamiętać, że w dziedzinie wychowania praktyka może niekiedy rozświetlić problemy zaciemnione z powodu zamętu wprowadzonego przez błędne lub nierzetelne rozważania teoretyczne.

²¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 47.

²² Tamże, s. 284.

