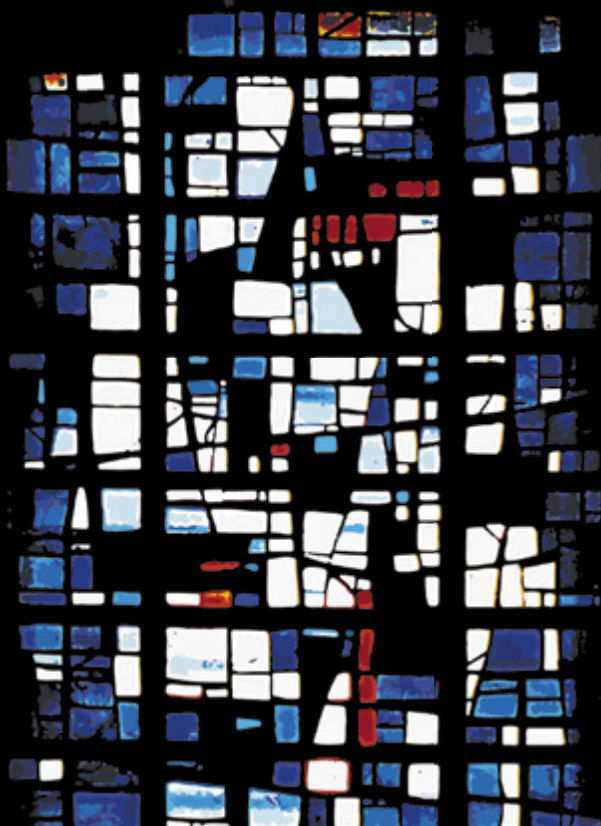


ANDRZEJ GRZEGORCZYK



W POSZUKIWANIU UKRYTEGO SENSU

MYŚLI I SZKICE FILOZOFICZNE

Wydawnictwo



Academicon



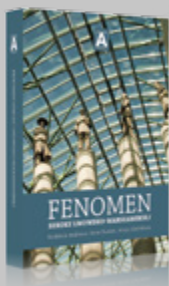
Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

Publikuj z nami w open access!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), e-mail: wydawnictwo@academicon.pl, tel.: 603 072 530

POLECANE



Red. nauk. Anna Brożek,
Alicja Chybińska
Fenomen
Szkoly Lwowsko
-Warszawskiej



Andrzej Grzegorzczak
W poszukiwaniu
ukrytego sensu.
Myśli i szkice
filozoficzne



Natasza Szutta
Czy istnieje coś, co
zwiemy
moralnym charak-
terem i cnotą?



Artur Szutta
Moralne intuicje.
O poznaniu
dobra i zła

Formaty:



W POSZUKIWANIU UKRYTEGO SENSU

MYŚLI I SZKICE FILOZOFICZNE



Wydawnictwo Academicon

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

W POSZUKIWANIU UKRYTEGO SENSU

MYŚLI I SZKICE FILOZOFICZNE

Teksty wybrała i ułożyła
Renata Grzegorzycowa

Lublin 2018

Książka dofinansowana z grantu „Mistrz” *Umiarkowane stanowiska we współczesnych filozoficznych sporach teizmu z ateizmem. Geneza, typy, konsekwencje*, przyznanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej, a kierowanego przez prof. Piotra Gutowskiego.

Redakcja merytoryczna: Robert Kryński

Redakcja językowa: Małgorzata Szostak

Łamanie: Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak |

e-mail: dtp@academicon.pl, [www: dtp.academicon.pl](http://www.dtp.academicon.pl)

Projekt okładki i stron tytułowych: Patrycja Waleszczak

Na okładce wykorzystano witraż Teresy Reklewskiej zatytułowany

„Spojrzenie w wieczność” z kościoła św. Marcina w Warszawie.

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2018

ISBN [ebook]: 978-83-62475-90-2

DOI: 10.52097/acapress.97808362475322

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl)

Księgarnia online: ksiegarnia.academicon.pl



Profesor Andrzej Grzegorzczak

(źródło: Archiwum Historii Mówionej Muzeum Powstania Warszawskiego)



Spis treści

Wykaz skrótów i źródeł	9
Słowo wstępne	11
Przedmowa	21

Rozdział I. Szukanie prawdy. Logika moralnością mówienia i myślenia

1. Jak filozofować?	31
2. O miejscu i sensie filozofii	37
3. Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie	41
3.1. Analiza filozoficzna – poszukiwanie istoty	41
3.2. Analiza dobra jako tego, co naprawdę godne pożądania	46
3.3. Kontemplacja piękna	47
4. Tajemnica wyrazu	49
4.1. Wyraz konstytuuje osobowość	50
4.2. Rozwój osobowości – szukanie i kształtowanie wyrazu	55
5. Twórczość specyficznie ludzka a zachowania automatyczne	61
6. Argument – nie autorytet	64
7. Dekalog rozumu	66
8. Świadectwo prawdzie	73

Rozdział II. Wiara współczesnych oświeconych

1. Wiara i niewiara współczesnego człowieka	85
1.1. Poszukiwanie sensu	88
1.2. Formuły wiary	90
2. Chrześcijaństwo pozytywistów	94
3. Dekalog po świecku przeczytany	104
4. Metafory religijne, czyli orzekanie przez analogię	111

5. Dialogowy charakter religii – etapy dialogu Boga z człowiekiem . . .	116
5.1. Początki historycznego dialogu Boga z człowiekiem	120
5.2. Powstanie chrześcijaństwa – ciąg dalszy dialogu Boga z człowiekiem	124
5.3. Powstanie islamu – następny wielki etap dialogu	127
5.4. Wspólna nadzieja	130
6. Credo: Biblia, światopogląd chrześcijański, nauka	133
6.1. Podstawowa teza monoteizmu i jej główne konsekwencje . . .	133
6.2. Ułomność kondycji ludzkiej	136
6.3. Bogactwo życia Boga i opieka nad ludzkością	143
6.4. Czuwanie Opatrzności	151
6.5. Sprawy ostateczne	159
7. „Historia święta”	172

Rozdział III. Odkrywanie sensu

1. Przeżycie sensu	177
2. Pojęcie sensu życia	178
2.1. Ważność i wartość	179
2.2. Psychologiczne określenie przeżycia sensu	184
2.3. Sens działania i sens świata	188
2.4. Naturalne, pierwotne odkrycie sensu i jego wyraz	190
2.5. Wyzwania, zadania, służba. Idea wspólnoty	196
3. Sens świata, sens dziejów	211
3.1. Ukryty porządek świata	211
3.2. Kierunek rozwoju i przemian	217
3.3. Ogólna wizja rozwoju duchowego	224
3.4. Przykłady rozwoju duchowego i jego nierównomierność	226
3.5. Dialektyka zakłamania i buntu	230
3.6. Perspektywy przyszłości	236
4. Naturalne misterium życia	239
5. Moralistyczna wizja dziejów	241
5.1. Indywidualizm europejski	242
5.2. Moralizm historiozoficzny. Dzieje jako inkarnacja wartości	243
5.3. Stopniowalność inkarnacji wartości	245
5.4. Moralistyczne odczytanie dziejów	246
5.5. Uniwersalistyczne wezwanie moralne współczesności	248
5.6. Straty społeczne na skutek działania przemocą	249
6. Tajemnica istnienia	253

Rozdział IV. Człowiek wobec losu

1. Los jako twórcze zadanie	259
2. Akceptacja świata i własnego losu	260
2.1. Ontologia indywidualna głęboką strukturą życia	261
2.2. Zgoda na istnienie	265
2.3. Przyjęcie życia i rzeczywistości jako swojego losu	266
2.4. Akceptacja rzeczywistości jako zadania	269
2.5. Uznanie rzeczywistości za sprawdzian wartości naszych reakcji	271
2.6. Zgoda na tragizm losu	274
2.7. Rehabilitacja pokory	276
2.8. Klasyfikacja postaw ontologiczno-moralnych	278
3. Tajemnica losu	281
4. Kształtowanie swojego losu	286

Rozdział V. Solidarność w „dźwiganiu brzemion”

1. Indeterminizm ludzkiego losu	291
2. Współczucie jako przeżycie specyficznie ludzkie	293
3. Etyka współczucia	295
3.1. Uniwersalizacja solidarności międzyludzkiej	295
3.2. Historia rozwoju moralności współczucia	298
3.3. Poszukiwanie sensu i wiara w transcendencję	304
4. Mistyka wspólnoty. Zaplątany w krzaki (traktat ultra-analityczny)	308
5. Etyka współczucia czy etyka godności? Dlaczego Ardzuna się ugiął?	318
6. Dźwiganie utrapień życia	324

Rozdział VI. Wyzwania moralne współczesności

1. Doświadczenie „Solidarności”	333
2. Etyka stosunków międzyludzkich. Działania bez przemocy	337
2.1. Postulat równości ludzi	337
2.2. Absolutność wartości egzystencjalnej człowieka	340
2.3. Postulat wolności i niezniewalania	341
2.4. Negatywne i pozytywne formy współdziałania	345
2.5. Sprzeciw moralnie dodatni. Wytyczne personalizmu radykalnego (zasady działalności <i>non-violence</i>)	349

2.6. Oddziaływanie na świadomość i jego skuteczność	355
2.7. Postawa wychowawcy	359
3. O pojednaniu	363
4. Walka ze złem. Legenda o świętym Jerzym	365
5. Filozofia człowieka a pedagogika	372
5.1. Sytuacja filozoficzna wychowawcy dawniej i dziś	372
5.2. Filozoficzny opis świata	373
5.3. Kultura i życie duchowe (filozofia wartości)	377
5.4. Człowiek głęboki i gotowy do poświęceń	379
6. Ostateczne wyzwanie	382
6.1. Ekspansja ludzkiej ingerencji	383
6.2. Ewolucja od tryumfalizmu do tragizmu	389
6.3. Konieczność globalnych rozwiązań	394
6.4. Wartość egzystencji	399
6.5. Bariera myślenia globalnego	402
6.6. Wyzwanie moralne	405
6.7. Zakończenie	412

Rozdział VII. Eseje literackie, wspomnienia, polemiki, teksty poetyckie

1. Traktat o miłości	417
1.1. Istnienie w materii potrzebuje form	424
1.2. Miłość jest akceptacją sensu istnienia	426
1.3. Chęć wyjścia z naturalnego ograniczenia	429
2. Dzwon	430
3. Popsuty jubileusz	436
4. Czasy małej wiary	445
5. Pałę Zachód!	451
6. Rozważania o godności Polaków	458
6.1. Samoakceptacja i godność	460
6.2. Nastroje lat ostatnich	463
6.3. Postawa godnościowa	468
7. Teksty poetyckie	476
Epifania	476
Rozmyślania świętego Józefa w drodze do Egiptu	477
Przed potopem (albo Noe)	478
Ojciec nasz	479
Pan Cogito wyraża samokrytykę	481
Wichura	482



Wykaz skrótów i źródeł

Wykaz stosowanych w książce skrótów opisów bibliograficznych tekstów Andrzeja Grzegorzcyka informujących o miejscach ich pierwodruków.

- Argument* – *Argument – nie autorytet*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 186–187 [odpowiedź na ankietę „Ethosu” dotyczącą autorytetu].
- Chrześcijaństwo pozytywistów* – *Chrześcijaństwo pozytywistów*, „Więź” 1968, nr 6 (122), s. 26–33.
- Czasy małej wiary* – *Czasy małej wiary*, „Przegląd Filozoficzny” 1995, nr 2, s. 103–108.
- Dekalog rozumu* – *Dekalog rozumu*, „Wiedza i życie” 1993, nr 3, s. 18–20.
- Desiderata* – *Desiderata na aktualną okoliczność* (nie-drukowana wypowiedź z roku 1990).
- Dźwiganie utrapień życia* – *Dźwiganie utrapień życia*, „Ethos” 1989, nr 6/7, s. 77–80.
- Europa* – *Europa: odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001.
- Filozofia czasu próby* – *Filozofia czasu próby*, Paris 1979, wyd. 1; Warszawa 1984, wyd. 2.
- Filozofia człowieka* – *Filozofia człowieka a pedagogika*, w: *Humanizm, prakseologia, pedagogika. Materiały konferencji zorganizowanej dla upamiętnienia 110. rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego*, Wrocław 1989, s. 199–208.

- Kondycja moralna* – *Kondycja moralna hominidów oraz sens ludzkiego istnienia jako możliwy temat czegoś w rodzaju nowoczesnej teodycei*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2006, t. 34, z. 4, s. 153–180.
- Metafizyka rzeczy żywych* – *Metafizyka rzeczy żywych*, „Znak” 1961, nr 80, s. 154–162.
- Moralistyczna wizja dziejów* – *Moralistyczna wizja dziejów*, w: *Sens polskiej historii*, red. A. Ajnenkiel, J. Kuczyński i A. Wohl, Warszawa 1990, s. 48–60.
- Moralitety* – *Moralitety*, Warszawa 1986.
- Odpowiedzialność filozofów* – *Odpowiedzialność filozofów*, „Więź” 1981, nr 5, s. 49–56.
- Palę Zachód!* – *Palę Zachód! Przeciw humanizmowi*, „Więź” 1974, nr 1, s. 11–15.
- Postmodernizm* – *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 1996, nr 1–2, s. 150–159.
- Psychiczna osobliwość* – *Psychiczna osobliwość człowieka*, Warszawa 2003.
- Schematy i człowiek* – *Schematy i człowiek: szkice filozoficzne*, wstęp W. Marciszewski, Kraków 1963.
- Solidarność* – *Solidarność: ethos czy przyjęcie losu?*, „Ethos” 1990, nr 11/12, s. 114–118.
- Wiara* – *Wiara dzisiejszych oświeconych*, „Ethos” 1994, nr 3 (27), s. 45–51.
- Wszyscy chcemy być ważni* – *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni*, „Polityka” 1982, nr 23.
- Życie jako wyzwanie* – *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, Warszawa 1995.



Słowo wstępne

O trzech zaleceniach Andrzeja Grzegorzcyka: aby myśleć logicznie, myśleć poważnie i wyzbyć się przemocy

Czytelnikowi należą się najpierw podstawowe informacje biograficzne o autorze zamieszczonych w niniejszej książce tekstów. Andrzej Grzegorzcyk urodził się 22 sierpnia 1922 roku w Warszawie i tu spędził niemal całe swoje życie¹. Jego ojciec, polonista, pracował przed wojną w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, a matka – pochodząca z rodziny ziemiańskiej – była lekarką. Uczęszczał do katolickiego gimnazjum (m.in. z będącym rok wyżej Władysławem Bartoszewskim), a później do liceum, które po wybuchu wojny funkcjonowało na zasadzie tajnych kompletów. Maturę

¹ Dla zapoznania się z życiorysem Andrzeja Grzegorzcyka warto przeczytać teksty Stanisława Krajewskiego, zwłaszcza, dostępny także w Internecie, obszerny biogram *Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)* („Studia Semiotyczne” 2015, t. XXVIII–XXIX, s. 63–88) – zawiera on omówienie osiągnięć Grzegorzcyka, bibliografię najważniejszych jego prac i bibliografię wybranych prac o Grzegorzcyku. Z tych ostatnich warto wymienić książkę *Andrzej Grzegorzcyk. Człowiek i dzieło* (red. A. Góralski, Warszawa 2015), w której znajduje się wiele cennych tekstów, w tym laudacja Jana Woleńskiego i recenzje Witolda Marciszewskiego oraz Romana Murawskiego przygotowane z okazji przyznania Andrzejowi Grzegorzcykowi doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uroczystość wręczenia tego wyróżnienia odbyła się 13 maja 2013 roku.

uzyskał w 1940 roku i dzięki kontaktom rodzinnym zapisał się na funkcjonujący w Warszawie tajny Uniwersytet Ziemi Zachodnich, utworzony głównie przez poznańskich profesorów. Studiował m.in. historię filozofii u Władysława Tatarkiewicza i logikę u księdza Jana Salamuchy, a część zajęć odbywała się w jego rodzinnym warszawskim mieszkaniu, które ojciec – emerytowany urzędnik państwowy – nabył przed wojną. Ponieważ uniwersytet był tajny, nie chronił przed niebezpieczeństwem wywózki na roboty, więc Andrzej Grzegorzczak zapisał się też do dopuszczonych przez Niemców szkół technicznych, gdzie m.in. studiował chemię. Magisterium z filozofii uzyskał niemal równocześnie z zakończeniem wojny w 1945 roku, na otwartym już wówczas Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, na podstawie pracy na temat ontologii Stanisława Leśniewskiego, napisanej pod kierunkiem Zygmunta Zawirskiego. Grzegorzczak znalazł się na krótko w Krakowie po opuszczeniu zniszczonej Warszawy.

Zawierucha wojenna, w tym udział Grzegorzczaka w powstaniu warszawskim (jako strzelec o pseudonimie „Bułka” w batalionie „Gustaw”), który autor wspominał bez specjalnego entuzjazmu², nie przeszkodziły mu więc w uzyskaniu całkiem solidnego wykształcenia i w formalnym ukończeniu studiów. Dzięki temu zaraz po wojnie, w latach 1946–1948, mógł zostać asystentem Władysława Tatarkiewicza i przez pewien czas także sekretarzem „Przeglądu Filozoficznego”. Pewne znaczenie dla uzyskania tej posady miał fakt, że Tatarkiewicz znał Andrzeja Grzegorzczaka z wojennych tajnych kompletów Uniwersytetu Ziemi Zachodnich oraz że matka Grzegorzczaka pomogła Tatarkiewiczowi uniknąć wywózki na roboty do Niemiec z obozu przejściowego w Pruszkowie, gdzie okupanci gromadzili ludność cywilną po pacyfikacji Powstania Warszawskiego. Uprawianie historii filozofii nie było jednak przeznaczeniem świeżo wypromowanego magistra filozofii. Zdolności i temperament kierowały go w stronę poszukiwa-

² Por. jego wspomnienia <https://www.1944.pl/archiwum-historii-mo-wionej/andrzej-grzegorzczak,734.html> (dostęp 16.06.2018).

nia własnych rozwiązań, a nie rekonstrukcji i analiz rozwiązań innych myślicieli, najpierw w logice, a później w innych obszarach filozofii, zwłaszcza w etyce.

W roku 1950 na Uniwersytecie Warszawskim Andrzej Grzegorzczak obronił pracę doktorską *On Ontological Spaces in Topologies without Points* napisaną pod kierunkiem znanego przedstawiciela warszawskiej szkoły matematycznej Andrzeja Mostowskiego i został zatrudniony w Instytucie Matematycznym Polskiej Akademii Nauk, gdzie pracował do 1974 roku. Od czasu uzyskania doktoratu jego kariera naukowa potoczyła się szybko i – jak na warunki komunistyczne – prawie bezboleśnie. Grzegorzczak miał szczęście, bo zajął się dyscypliną, która w opinii władz PRL nie posiadała charakteru ideologicznego. Ponieważ jego międzynarodowe osiągnięcia w zakresie logiki i podstaw matematyki były niekwestionowane, już w roku 1960, w wieku zaledwie 38 lat, uzyskał tytuł profesora. Od 1950 roku pracował też na drugim etacie na Uniwersytecie Warszawskim, ale musiał z niego zrezygnować w 1968 roku ze względu na swoje wypowiedzi krytykujące ówczesną antysemityczną linię władz. W roku 1974 przeniósł się z Instytutu Matematycznego PAN do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, gdzie od 1982 roku pełnił funkcję kierownika Pracowni Etyki. Na emeryturę przeszedł w 1990 roku, ale pozostał aktywny naukowo do końca swojego życia. Angażował się też chętnie w działanie gremiów – których celem była organizacja, ocena i podniesienie poziomu polskiej nauki, zwłaszcza filozofii – w tym także Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, któremu w latach 1999–2003 przewodniczył, a brał udział w jego pracach do końca życia. Andrzej Grzegorzczak brał też udział w dyskusjach o tematyce społecznej, religijnej i politycznej, recenzował książki, pisał polemiki, odnosił się do ważnych aktualnych wydarzeń w Polsce i na świecie, dając w ten sposób wyraz swojemu spojrzeniu na świat, przenikniętemu troską o wymiar moralny wydarzeń. Pod koniec życia przyznano mu dwa doktoraty *honoris causa*: francuskiego uniwersytetu w Clermont-Ferrand w 2010 roku oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2013 roku. Andrzej Grzegorzczak

zmarł 20 marca 2014 roku, niecałe pół roku przed swoimi 92. urodzinami.

Moje bliższe kontakty z Andrzejem Grzegorzcykiem wiązały się z członkostwem w Komitecie Nauk Filozoficznych PAN. Wcześniej czytywałem jego książki i spotykałem go niekiedy na KUL-u, bo bywał na różnych konferencjach i seminariach, wtedy już bardziej z zakresu etyki niż logiki. Jednak to na posiedzeniach KNF PAN i dzięki licznym kontaktom mailowym poznałem go nieco bliżej. Niestety, na czteroletnią kadencję, która zaczęła się w 2012 roku, nie został wybrany – głosują coraz młodsze osoby, które zwykle wybierają członków spośród siebie. Jako nowy przewodniczący Komitetu zaproponowałem więc nadanie Andrzejowi Grzegorzcykowi członkostwa honorowego. Był oczywistym kandydatem do takiego wyróżnienia, które przyznaliśmy wtedy po raz pierwszy i wręczyliśmy mu 19 września 2012 roku na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym w Wiśle, podczas wspólnego uroczystego posiedzenia Komitetu Nauk Filozoficznych PAN i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dzięki temu Andrzej Grzegorzcyk uczestniczył w naszych posiedzeniach do końca swojego życia.

On również był naturalnym kandydatem do tego, aby stać się bohaterem pierwszego wywiadu z Nestorami Filozofii Polskiej, inicjatywy, której realizację zaproponowałem Komitetowi w przekonaniu, że pomimo dysponowania obecnie łatwo dostępnymi środkami medialnymi wciąż brakuje audiowizualnych materiałów z wieloma wybitnymi filozofami. Profesjonalne media kochają niektórych ludzi nauki, a innych ignorują. Andrzej Grzegorzcyk należał do tej drugiej grupy. Miał wprawdzie ten rodzaj ludzkiej *physis*, która w naturalny sposób rodzi poczucie autorytetu – szczupły, wysoki, nieco przygarbiony, z bujną siwizną na głowie – ale mówił wolno i z dużymi przerwami. Przy takiej wadzie wszelkie inne zalety, np. oryginalność i żelazna konsekwencja jego wypowiedzi, dla mediów nie miały znaczenia. Poza tym wymykał się politycznym czy ideologicznym podziałom, a media potrzebują ludzi politycznie jednoznacznych. Tym większe zdziwienie wzbudza fakt, że niemal półtoragodzinny wywiad z Andrzejem Grze-

gorczykiem miał dotąd ponad kilkadziesiąt tysięcy odsłon³. Widocznie obok masowego zapotrzebowania na czarno-białe wyjaśnianie świata w krótkich żołnierskich słowach, którego dostarczają dyżurni medialni socjologowie, psychologowie i także niektórzy filozofowie, ciągle istnieje zapotrzebowanie na uczestnictwo w poważnych rozmowach ze współczesnymi mędrkami. Takim niewątpliwie był Andrzej Grzegorzcyk.

Różnie można próbować streszczać jego bogate poglądy. Ja posłużę się w tym celu trzema zaleceniami, które wprost lub nie wprost formułował: „myśl logicznie”, „myśl poważnie”, „nie używaj przemocy”.

Myśl logicznie. Andrzej Grzegorzcyk uważał, że logika dostarcza wzorca poprawnego myślenia i w tym sensie jest najlepszym tegoż myślenia kontrolerem. To podkreślał w wielu tekstach. Chciałbym jednak zwrócić uwagę, że nie traktował logiki jako dyscypliny matematycznej sprowadzającej się do manipulowania wzorami. W jego rozumieniu pielęgnuje ona i rozwija to, co – przynajmniej w jednym z aspektów – jest najbardziej ludzkie i niedostępne światu zwierzęcemu, a mianowicie używanie takich słów, jak „i”, „lub” oraz „nie”. Było dla niego oczywiste, że człowiek wyewoluował ze świata zwierząt, ale w swojej refleksji starał się uchwycić to, co nas od nich różni. Jego hipoteza była następująca: zwierzęta nie używają spójników i tych słówek, których poprawnym użyciem zainteresowana jest logika. W istotnym sensie logika jest więc nauką humanistyczną, bo uściśla ten sposób myślenia, który dla nas jest specyficzny. Stąd on – autor podręcznika logiki matematycznej – podkreślał, że nie wolno „oddawać logiki matematykom”. Myślenie logiczne nie polega wyłącznie na mechanicznej kontroli poprawności wypowiedzi za pomocą już sformułowanych reguł, ale ma także na celu uchwycenie genezy, znaczenia i poprawności tych reguł. W tym też sensie logika jest częścią filozofii. To prowadzi do drugiego zalecenia, aby myśleć poważnie.

³ Wywiad jest dostępny pod adresem: <https://www.youtube.com/watch?v=W3cUe8Hv2w8> [dostęp: 10.08.2018].

Myśl poważnie. Myślenie logiczne niebędące jedynie mechaniczną grą formuł jest myśleniem poważnym, to znaczy takim, którego przedmiotem są kwestie zasadnicze, istotne, a nie jedynie powierzchowne. Gdy zapytałem profesora o początki jego drogi naukowej, wspomniał m.in. rodziców i to, że zabierali go jako 8–9-letnie dziecko na poważne sztuki. Uważał, że choć nie mógł znać wówczas meandrów ludzkiego życia emocjonalnego, to jednak potrafił odczuć przedstawiane w teatrze dylematy i dramaty człowieka uwikłanego w różnego typu uzależnienia. Myślenie poważne w tym sensie to takie, którego przedmiotem są sprawy nieuproszczone, potraktowane w sposób niepowierzchowny. Jednak w powadze myślenia istotny jest nie tylko przedmiot namysłu, ale i sposób myślenia. Gdy dyskutowaliśmy o przyczynach kryzysu filozofii, którego objawem jest m.in. radykalne zmniejszenie liczby kandydatów na studia filozoficzne, w jednym z maili napisał tak:

[...] Sytuacja kryzysowa na specjalnościach filozoficznych wydaje mi się kryzysowa z naszej własnej winy, z [tego] powodu, że dopuściliśmy do panowania na naszych wydziałach niechlujnego sposobu myślenia i wypowiedzania się, czyli do zaniedbania wskazówek sformułowanych przez [...] profesora Kotarbińskiego, a zwłaszcza wskazówki brzmiącej: „Myśl poważnie”! Zbyt szeroko otworzyliśmy drzwi dla wszelkiego gadulstwa niby-filozoficznego. Nie od razu zaczęliśmy na posiedzeniach uniwersyteckich krytykować ostro nieodpowiedzialne sformułowania (nie tylko studentów) i nakazywać swoim adeptom wycofywanie się z nieprecyzyjnych twierdzeń. Teraz odbija to się na wielorakich formach bylejakości i w końcu na obniżeniu poziomu nauczania uniwersyteckiego, i na zejściu dyskursu intelektualno-filozoficznego do poziomu burd sejmowych, nieprzyzwoitych inwektyw lub wyraźnego szantażu albo przekupstwa.

Myślenie niepoważne to myślenie byle jakie, nieprecyzyjne, ale także nienastawione na zrozumienie drugiej

osoby, lecz na walkę z nią, na chęć jej zniszczenia. Stąd właśnie zalecenie trzecie: „wyzbądź się przemocy” bądź – w wersji mniej radykalnej – „staraj się wyzbyć przemocy”.

Wyzbądź się przemocy. Według Andrzeja Grzegorzcyka ważna różnica między ludźmi a zwierzętami polega na tym, że potrafimy pomyśleć o innym człowieku, nawet o przeciwniku, że on też cierpi. Ta myśl idzie pod prąd naszych dominujących stadnych zachowań. Gdy zostanie ona odpowiednio wzmocniona, może stać się podstawą prawdziwie ludzkiej kultury, która nakierowana jest nie na wartości witalne, lecz duchowe. Grzegorzcyk sądził, że wielkim kulturowym impulsem skłaniającym nas w tę stronę jest chrześcijaństwo, choć podkreślał, że i dzieje chrześcijaństwa pełne są przemocy. Nakierowanie się na wartości duchowe, wyzbycie się przemocy i tendencyjności w myśleniu i działaniu nie jest rzeczą łatwą, ale zasadniczo możliwą.

Andrzej Grzegorzcyk był przekonany, że główną przyczyną kultury przemocy jest idea i praktyka nieokiełznanej konsumpcji, ale – zauważając negatywne strony współczesnego sposobu życia – nie tracił optymizmu. Umiał dostrzec te tendencje, które są zwiastunami prawdziwie ludzkiej kultury.

W jednym z ostatnich swoich maili do członków Komitetu Nauk Filozoficznych PAN pisał tak:

Język intelektualistów przestaje służyć do uwydatniania powszechnie niby poszukiwanej prawdy, a coraz bardziej zaczyna służyć straszeniu lub oszukiwaniu [...]. Słowa pełnią [...] rolę hasel bitewnych, sztandarów lub emblematów wojennych, pod którymi grupują się zwolennicy poszczególnych kierunków. Te sztandary często już przestają być czytelne. Ważne dla „ludzi siły” okazuje się [...] samo zniszczenie naturalnego, bardziej „ludzkiego” intelektualnego środowiska. Ale z drugiej strony ni stąd, ni zowąd ujawnia się wrażliwość „ludzi słabych”, którzy chcą odbudować właśnie „bardziej ludzki” świat przez rezygnację z wszelkiej formy przewagi siły... Przykłady języka bez przemocy podsuwa nam często papież Franciszek...

Postęp w naszym myśleniu moralnym i w zachowaniach moralnych, którego przejawem jest choćby zmiana stosunku do zabijania innych ludzi, dostrzegaliśmy też w spojrzeniu na ludzkość z szerszej perspektywy czasowej. Pochwała „słabości”, nieużywania przemocy, współgra z chrześcijańskimi błogosławieństwami zawartymi w *Kazaniu na Górze*. Tej słabości i współczucia Andrzej Grzegorzczak nie tylko wypatrywał, nie tylko głosił ich transformacyjną potęgę, ale swoim życiem je egzemplifikował.

* * *

Niniejszy tom, który wychodzi cztery lata po śmierci Andrzeja Grzegorzczaka, ma charakter wyjątkowy, bo został przygotowany przez jego żonę, profesor Renatę Grzegorzczakową (ur. 1931 roku), polską lingwistkę, posiadającą wybitny dorobek naukowy w obszarze gramatyki i leksyki, semantyki i pragmatyki językoznawczej, autorkę ponad 200 prac naukowych⁴. Można powiedzieć, że dokonany przez nią wybór tekstów jest swego rodzaju pomnikiem dla męża. Nadała temu wyborowi tytuł *W poszukiwaniu ukrytego sensu*, opatrując go uwagą, że stanowi on zbiór „najważniejszych wypowiedzi Autora na podstawowe tematy filozoficzno-moralne”. Nie jest wykluczone, że kiedyś badacze dorobku Andrzeja Grzegorzczaka inaczej spojrzą na kwestię istotności jego poglądów w tych kwestiach, ale niniejsza antologia jest najlepszym z możliwych punktów wyjścia do takich badań, zawiera bowiem myśli na tematy, które „on sam uznawał za najbardziej doniosłe dla współczesnego świata”. Tego natomiast nikt nie może lepiej wiedzieć niż Renata Grzegorzczakowa, która nie była przecież bierną obserwatorką poszukiwań swojego męża, ale w tych poszukiwaniach aktywnie uczestniczyła przez ponad 60 lat trwania ich małżeństwa. Wybrany tytuł ujawnia też

⁴ Por. A. Mikołajczuk, *O życiu zawodowym i dokonaniach naukowych profesor Renaty Grzegorzczakowej*, „Etnolingwistyka” 2012, t. 24, s. 7–10 (<https://phavi.umcs.pl/at/attachments/2014/0527/074332-etnol-24.pdf>).

fundamentalne założenie tych poszukiwań: że sens nie jest wyłącznie tworzony przez człowieka w toku jego ewolucji biologicznej i społeczno-kulturowej, ale przynajmniej w pewnym istotnym zakresie zastajemy go i odkrywamy. Dlatego właśnie Andrzej Grzegorzczak uzupełniał swoją fascynację współczesnymi odkryciami w obszarze biologii i nauk społecznych o perspektywę religijną.

Piotr Gutowski



Przedmowa

Autor zebranych w tej książce myśli i szkiców filozoficznych, Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014), był filozofem, logikiem, etykiem, twórcą fundamentalnych prac z zakresu logiki, podstaw matematyki, metodologii i antropologii filozoficznej. Był jednocześnie myślicielem ogarniającym swoją refleksją całość ludzkiego losu, świata i dziejów, poszukującym odpowiedzi na pytania o sens indywidualnych istnień i sens dziejów całej ludzkości. Stawiał też bardzo ostro podstawowe problemy moralne współczesności, próbując odpowiedzieć na pytanie, jak żyć w dzisiejszym świecie.

Celem przedstawianego tomu jest zebranie w jednym miejscu i tym samym przypomnienie najważniejszych wypowiedzi autora na podstawowe tematy filozoficzno-moralne, które on sam uznawał za najbardziej doniosłe dla współczesnego świata. Myśli dotyczące tych problemów były wypowiedzane w różnego typu publikacjach: książkach, artykułach, często dziś słabo dostępnych, formułowane przy różnych okazjach, także w tekstach publicystycznych i innych wypowiedziach okolicznościowych. Wybranie tych myśli wiązało się z koniecznością dokonywania skrótów i prezentacją jedynie fragmentów, wyjętych z dłuższych tekstów.

Przy wyborze tekstów pominęliśmy twórczość ściśle naukową autora, nie tylko z zakresu logiki, podstaw matematyki, metodologii czy podstaw analizy racjonalistycznej (te dziedziny dotyczą wiedzy specjalistycznej), ale także szczegółowe prace z zakresu filozofii człowieka, jego zachowań indywidualnych i społecznych, należące do antropologii, psychologii, etologii,

etyki opisowej. Te problemy omawiane są w licznych książkach, na przykład w *Osobliwości psychicznej człowieka* (2003), dużej części *Etyki w doświadczeniu wewnętrznym* (1989). Tylko fragmenty tych książek zostały wybrane do obecnego tomu.

Pomija się też zasadniczo bogatą działalność publicystyczną, będącą reakcją na aktualne wydarzenia polityczne i społeczne Polski lat 80. i 90., z wyjątkiem pewnych wypowiedzi, które mają charakter ogólniejszy. Andrzej Grzegorzczak angażował się aktywnie w bieżące życie społeczno-intelektualne, uważając, że „życie jest wyzwaniem”, na które trzeba odpowiedzieć, i obowiązkiem intelektualisty jest na te wyzwania odpowiadać. Często jego krytyczne wypowiedzi, sformułowane w sposób wyostrowany i prowokujący, spotykały się ze sprzeciwem i reakcjami negatywnymi. Dyskusje te, toczone w latach 80. i 90., głównie na łamach „Polityki”, warte byłyby oddzielnego opracowania.

Wypowiedzi zebrane w przedstawianym tomie dotyczą problemów uniwersalnych i ponadczasowych. Podzielone zostały na kilka kręgów tematycznych. Teksty te mają postać różnorodną: samodzielnych szkiców filozoficznych poświęconych poszczególnym zagadnieniom, fragmentów wyjętych z większych całości, czasem krótkich cytatów, ujmujących celnie dany problem. Bywa i tak, że w związku z określonym problemem przywołuje się utwory o charakterze literackim. Na przykład przy problemie walki ze złem przypominamy *Legendę o św. Jerzym*, a przy etyce współczucia – szkic *Zapłątany w krzaki oraz Dłaczego Ardżuna się ugiął*, wszystkie drukowane w „Moralitetach”. W ostatniej części książki znalazły się też niepublikowane dotąd wiersze i inne ważne teksty, także o charakterze polemicznym, warte przypomnienia.

Zebrane w tym tomie teksty dotyczą kilku kręgów tematycznych, co umożliwi Czytelnikowi wybranie tego, co dla niego mogłoby być szczególnie interesujące.

Krąg 1. Etyka myślenia (tak określana przez samego autora), czyli zasady racjonalnego myślenia, będące podstawą myślowego uczestniczenia w świecie, chroniącego przed zamętem myślowym, manipulacją, myśleniem opartym na stereotypach

i przesądach, relatywizmem, zagubieniem prawdy, co jest szczególnie groźne w epoce postmodernizmu. Tak widział społeczną rolę uczenia logiki, rzetelnej analizy zjawisk, docierania do obiektywnej prawdy. A więc szerzej: uczenia „używania rozumu”, które prowadzi do rozumienia otaczającego świata i umożliwia wzajemne zrozumienie i porozumienie ludzi między sobą. Głębsze poznanie prawdy prowadzi do odkrywania wartości.

Krąg 2. Wiara współczesnych oświeconych. Krąg ten obejmuje artykuły i szkice zawierające próby wypowiedzenia przekonań religijnych w sposób zrozumiały dla człowieka współczesnego dysponującego podstawową wiedzą naukową o świecie. Jest to bardzo ważny obszar działalności myślowej Andrzeja Grzegorzcyka, wynikający zarówno z potrzeby uspoźnienia całości własnego poglądu na świat (przewyciężenia tzw. dysonansu poznawczego, powstającego z rozbieżności między przekazem religijnym a wiedzą naukową), jak i z chęci przekazania w sposób maksymalnie zrozumiały własnych przekonań religijnych innym osobom, w szczególności ludziom dalekim od wiary. Tej problematyce poświęcone są wczesne szkice, jak np. *Dekalog po świecku przeczytany*, a przede wszystkim późniejsze prace, w tym książka *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, w której wyłożone są dzieje kształtowania się myśli chrześcijańskiej i podstawy metodologiczne interpretacji przekazu religijnego i wreszcie sama treść przekazu („Credo”), odczytana w sposób zrozumiały dla człowieka, któremu obcy jest przekaz religijny. Obszerne fragmenty tej książki umieszczamy w obecnym tomie.

Krąg 3. Odkrywanie sensu. Zebrane są tu wypowiedzi na temat podstawowego dla filozofii Andrzeja Grzegorzcyka przekonania o sensowności świata, o sensie, który ukryty jest w przyrodzie, w dziejach poszczególnych ludzi i w dziejach ludzkości. Ta ostatnia myśl rozwinięta jest szerzej w szkicu *Moralistyczna wizja dziejów*. Jest jasne, że uznanie sensowności świata zakłada istnienie jakiejś rzeczywistości transcendentnej, która ten sens wyznacza.

Krąg 4. Człowiek wobec losu. Dotyczy on problemów uznawanych przez Autora za szczególnie doniosłe. Los jako to, co

człowieka spotyka, jest dla niego wyzwaniem, a jednocześnie wymaga podstawowej akceptacji. Przywołujemy w tym kontekście obszernie fragmenty książki *Filozofia czasu próby*, które stawiają nas wobec fundamentalnych pytań o sens tego, co się z nami dzieje.

Krąg 5. Etyka współczucia, przeżycia specyficznego ludzkiego, odróżniającego zachowanie człowieka od zdeterminowanych biologicznie (instynktem) zachowań zwierząt. Szkic o rozwoju etyki współczucia (wyjęty ze studium *Kondycja moralna homo sapiens oraz sens ludzkiego istnienia jako możliwy temat czegoś w rodzaju nowoczesnej teodycei*, 2006) pokazuje ewolucję moralności od myślenia egoistycznego („stadnego”) do myślenia ogólnoludzkiego, obejmującego współczuciem każdego człowieka. Tę problematykę ilustrują dwa eseje literackie: *Zaplątany w krzaki* (przeżycie wspólnoty z drugim człowiekiem) i *Dlaczego Ardżuna się ugiął?*, ukazujący przeciwieństwo postawy współczucia i postawy realizowania ideału honoru, wyobrażonej własnej wielkości i siły moralnej. Pojawia się tu załączek opozycji między etyką współczucia (dobro drugiego człowieka) i etyką „godnościową” (realizującą ideał własnej wielkości moralnej). To przeciwstawienie stanowi niezwykle ważny wątek myśli etycznej Andrzeja Grzegorzcyka. Wystąpi ono potem w artykule polemicznym *Rozważania o godności Polaków* (krąg 7). Prowadzi ono do pytania o granicę między realizowaniem własnej wyobrażonej wielkości moralnej a postawą wierności przyjętym ideałom.

Krąg 6. Wyzwania moralne współczesności. Krąg ten obejmuje dwa różne kompleksy zagadnień.

1. Wyzwania moralne, jakie stają przed ludzkością w perspektywie globalnej, odnoszące się do przyszłości istnienia ludzi na Ziemi. Są to pytania o ekologię (właściwe gospodarowanie zasobami, stosunek do przyrody), a także o sprawiedliwy podział zasobów w skali całego globu. Być może dane szczegółowe o stanie świata podawane przez autora, oparte na wiedzy sprzed 40 lat, są dziś nie w pełni aktualne (np. w porównaniu z danymi podawanymi w encyklice *Laudato si* papieża Franciszka z roku 2014), jednakże pytania moralne pozostają.

2. Etyka stosunków międzyludzkich, świadomość konieczności zaprzestania działania przemocą, eskalującego zła, a więc wymóg moralny działania metodami *non-violence*. Temu poświęcony jest obszerny fragment z *Filozofii czasu próby*, przedstawiający zasady działania *non-violence* jako jedynej metody mogącej uchronić świat przed globalną wojną i totalnym zniszczeniem. Działania bez przemocy mają jednak przede wszystkim sens moralny (przemianę świadomości uczestników konfliktu), a nie zawsze są skuteczne praktycznie. Jednakże w perspektywie moralnej są jedyną formą sprzeciwiania się złu. W tym kontekście zamieszczamy esej literacki *Legenda o św. Jerzym*, przedrukowany z *Moralitetów* (1986).

Krąg 7. obejmuje teksty wykraczające poza układ tematyczny. Są to wybrane eseje literackie (w tym teksty autobiograficzne), wspomnienia, wiersze. Dodano także dwie wypowiedzi polemiczne, poruszające problemy ogólniejsze, bardzo charakterystyczne dla pisarstwa autora. Oba artykuły wywołały w swoim czasie ostrą polemikę, zwłaszcza artykuł o godności Polaków, opublikowany w stanie wojennym na łamach partyjnego pisma „Polityka”. Artykuł ten spotkał się z bardzo negatywną reakcją szerokich kół społecznych i potępieniem autora w kręgach opozycyjnych. Opublikowanie tego tekstu było jednak konsekwencją głoszonego przez autora przekonania, że swoje poglądy należy wypowiadać bez względu na okoliczności.

*

Spojrzenie z pewnego dystansu na całość przekazu filozoficznego i moralnego mego męża, Andrzeja Grzegorzcyka, pozwala, jak mi się zdaje, wyróżnić w tym przekazie, może nieco subiektywnie, dwa główne zespoły przekonań, które stanowią jakby centra, wokół których ogniskują się pozostałe przekonania.

1. Pierwszy zespół opiera się na przeświadczeniu o istnieniu głębokiego sensu życia (ludzkiego losu), sensu całego świata i dziejów. Za tym idzie akceptacja swojego losu i przyjęcie go

jako wyzwania, rodzącego potrzebę wysiłku w celu właściwej odpowiedzi na to wyzwanie. Jednakże rezultaty podejmowanego przez człowieka wysiłku już nie zależą od niego: od niego oczekiwany jest jedynie wysiłek moralny, zmierzający ku dobru. Dotyczy to także wydarzeń zbiorowych. Tak patrzył na wydarzenia „Solidarności”: widział wszystkie małości, niedorastanie do zadań. Wypowiadał swoją krytykę i cierpiał z tego powodu. Tak też patrzył na dzieje, jako na ciąg doświadczeń dawanych społecznościom jako swoisty egzamin, który trzeba przejść. Taki sposób widzenia świata i dziejów zakłada w głębi istnienie jakiejś rzeczywistości transcendentnej.

2. Drugi zespół przekonań i postaw, być może jakoś wynikający z poprzedniego, to widzenie ludzi poza podziałami na „swoich” i „obcych”: każdy jest ważny i każdy jest przedmiotem troski. Nie ma swoich i obcych, wrogów i przeciwników. Sam zawsze stawał ponad podziałami, każdego traktował życzliwie. Z tzw. przeciwnikami politycznymi rozmawiał przyjaźnie: wszystkich krytykował, nikogo nie wyróżniał.

Był w tym względzie wierny zasadzie *non-violence*, zgodnie z którą tzw. przeciwnik nie jest wrogiem, stanowi przedmiot troski moralnej, a nie zwalczania. To jest istota postawy *non-violence*, działania bez przemocy, które nie jest tylko techniką rozwiązywania konfliktów, jak sądzą niektórzy, polegającą na dialogu, negocjacjach i niestosowaniu przemocy, ale przede wszystkim jest szczególną postawą wobec drugiego człowieka, przy której dobro obu stron jest brane pod uwagę: tzw. przeciwnik jest także przedmiotem troski. Tylko tą drogą można w sposób moralnie dobry sprzeciwiać się złu.

*

Sporządzenie wyboru tekstów, które ostatecznie złożyły się na kształt tego tomu, wymagało, jak już była mowa wcześniej, daleko idących ingerencji w teksty, takich jak: wyodrębnienie fragmentów z większych całości, dokonanie skrótów (które sygnalizujemy), wprowadzenie nagłówek i śródtytułów oraz innych operacji adaptujących tekst. Sądzę, że ingerencje te były

potrzebne i przyczyniły się do uczynienia tekstu bardziej spójnym i łatwiejszym w odbiorze. Przykładem takiej adaptującej interwencji jest wydobicie poprzez skróty i dodanie nagłówka oraz śródtytułów tekstu, który w obecnym tomie umieszczony jest pod tytułem: *Etyka współczucia*. Stanowi on fragment większego studium zatytułowanego *Kondycja moralna homo sapiens* (2006).

Wykaz źródeł (wraz ze skrótami), z których zaczerpnięto cytaty i przedrukowano teksty lub ich fragmenty, a także informacje o pierwodrukach artykułów, podajemy w nocie redakcyjnej po spisie treści.

Pozostaje jeszcze podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tego tomu. Książka ta nie mogłaby zaistnieć bez pomocy moich Dzieci, Agnieszki i Tomasza, którzy wspierali mnie w trudach zbierania i opracowywania tekstów. Są oni faktycznymi współtwórcami tego wyboru. Wielkie im dzięki za to. Dziękuję też serdecznie mojej Siostrze, Barbarze Luftowej, i jej Mężowi, którzy ofiarnie współpracowali z nami przy sporządzaniu i opracowywaniu wersji elektronicznej tekstu. Dziękuję również Marcie Korotaj, która także uczestniczyła w przygotowaniu tekstu do druku. Słowa wdzięczności kieruję też do Kazimierza Królika, wielkiego Przyjaciela mego męża i całej rodziny, z którego inspiracji cała książka powstała: on to bowiem pierwszy sporządził zestaw co cenniejszych cytatów z pism mego męża, a następnie skłonił mnie do rozszerzenia tego zbioru. Wielkie dzięki za inspirację i towarzyszenie naszym pracom. Dziękuję też Profesorowi Andrzejowi Góralskiemu za życzliwe traktowanie naszych prac, a w szczególności za udostępnienie wersji elektronicznej wielu tekstów, które weszły do tego tomu. Wreszcie serdeczne podziękowania należą się Profesorowi Piotrowi Gutowskiemu, który od początku życzliwie wspierał pomysł wydania tomu, pierwszy zapoznał się z jego zawartością i cierpliwie patronował staraniom o jego wydanie. Bardzo też jestem wdzięczna za zamieszczone w tym tomie „Słowo wstępne”.

Renata Grzegorzyczkowa
Warszawa, w marcu 2018 roku

Rozdział I



Szukanie prawdy. Logika moralnością mówienia i myślenia

Człowiek nie jest dzisiaj dostatecznie broniony
przed zalewem intelektualnego bełkotu.
Jan Łukasiewicz powiedział:
„Logika jest moralnością myśli i mowy”
(*Ars logica bonos mores colit in cogitando et dicendo*).

Postmodernizm, s. 154



1. Jak filozofować?¹

Człowiek stanowi całość i filozofowanie lub sposób uprawiania nauki nie tylko jest wynikiem pracy czysto poznawczej, ale wiąże się z całością życia, z wychowaniem, moralnością, wpływem środowiska.

Oto młody człowiek, przekonany być może słusznie o swych uzdolnieniach, niedoceniany przez profesora, zaczyna głosić poglądy skrajnie przeciwne. Ma częściowo rację, bo profesor zbyt mało uwagi poświęca jego zainteresowaniom, ale utwierdzając się nieświadomie w poczuciu doniosłości własnych badań, przesadza i formułuje twierdzenia nieostrożnie. Rozbudowuje swoje myślenie w jednym kierunku i powoli zaczyna nie dostrzegać innych spraw poza tymi, na które położył główny nacisk. Wreszcie otrzymuje obraz świata jednostronny, a więc częściowo błędny. Jeśli nie ma dość samokrytycyzmu, to rośnie w nim poczucie własnej wyższości, które z kolei każe mu nie zwracać uwagi na argumenty przeciwników.

Stary profesor często już od dawna posiada przesadne pojęcie o doniosłości swego dorobku naukowego. Utrwała to w nim wiarę w słuszność każdego wypowiedzanego spostrzeżenia. On również nie docenia poglądów przeciwnych i może „w dobrej wierze” utracić swych młodszych konkurentów, nie zdając sobie sprawy, że nie ma więcej racji od nich i że działa bardziej w imieniu swej ambicji aniżeli w imieniu prawdy.

Oto dwa przykłady, w których początkowo drobna niedoskonałość psychiki przy braku wewnętrznej kontroli przerodzić

¹ *Schematy i człowiek*, s. 17–21, 64–65.

się może w wyraźne szkodnictwo kulturalne. Przykłady te można rzutować z płaszczyzny jednostkowej na płaszczyznę grupową. Nowa szkoła myślenia czy nowy ruch społeczny, widząc rzeczy, których nie widzą starcy, wypukła je nadmiernie. Starzy przyzwyczajeni do schematów, w których wyrosli, nie doceniają nowych zjawisk. Solidarność grupowa, zbiorowa wzajemna afirmacja pogłębiają samozapatrzenie i niewrażliwość na inny sposób widzenia rzeczy.

Wahania i skrajności rozwoju myśli ludzkiej mają wiele przyczyn. Częściowo usprawiedliwia je sam stan obiektywnej wiedzy, który nie daje jasnej odpowiedzi na gnębiące ludzi problemy, każe szukać rozwiązań w kierunkach diametralnie przeciwnych. W dużym jednak stopniu przyczyną popadania w zbytnią skrajność jest niedoskonałość jednostek lub całych grup. Skrajności przy tym wywołują się wzajemnie. Im bardziej już skostniała stara szkoła, tym mocniej pobudza do sprzeciwu. Natomiast myśliciel wrażliwy na wszelką prawdę wychowuje swego przeciwnika również na człowieka wszechstronnie myślącego. Broniąc siebie przed skrajnością, bronimy przed nią także i swych dyskutantów. Stara zasada zwalczania zła dobrem ma tu powszechne zastosowanie.

Jak więc myśleć, aby być bliskim prawdy? Jak żyć, aby poprawnie myśleć? To pytania, które zadawali sobie mędracy i filozofowie wszystkich czasów.

Nie każdy jednak, rozpoczynając pracę myślową, pytania te sobie stawia. Odpowiedzi na nie są zwykle zawstydzająco proste i żenujące byłoby ich przytaczanie, gdyby nie fakt, że mimo swej oczywistości są w powszechnym zaniedbaniu.

Głosząc cokolwiek, starajmy się więc śledzić pilnie, ile jest w tym, co mówimy, naszej własnej ambicji, a ile miłości do prawdy.

Słuchając innych, postępujemy nieco odmiennie. Starajmy się wychwycić, co w słowach rozmówcy jest prawdą, a co fałszem. Dyskutujmy rzeczowo, nie zwracając uwagi na jego prywatne ambicje.

Wszystkich ludzi szanujemy jednakowo. Nie kłaniajmy się niżej rektorowi aniżeli sprzątacze, a zachowamy niezależny stosunek do wszelkich poglądów.

Każdego krytykujemy, każdemu błąd wytykajmy, ale prosimy też, żeby inni wytykali nam błędy. Krytykując innych, uświadamiamy sobie, że sami też popadamy w błędy. Niech krytyka nie przerodzi się w poniżanie, chociażby krytykowani byli najgłupszy. Satyra i szyderstwo nie zawsze zawierają prawdę. Głęboki umysł nie zawsze zadowala się parodią i szyderstwem, ale dąży do zrozumienia zjawiska i chce pomóc błądzącym w znalezieniu prawdy.

W każdym poglądzie zdobytym szczerym intelektualnym wysiłkiem jest dużo prawdy i prawie zawsze trochę fałszu. Każdy człowiek dobrej woli chce poznać prawdę, ale też prawie każdy przez jakąś niedoskonałość popada w błędy. Ktoś, kto zamyka swe serce, zawęża też swój umysł i kosztuje myślowo. Otwarte serce otwiera umysł.

Jeśli ktoś wyrósł w atmosferze lekceważenia pewnych spraw (na przykład socjalizmu albo religii), o których w jego otoczeniu mówiło się zawsze z uśmiechem, opowiadało się jedynie dowcipy i robiło złośliwe docinki, może mieć od początku spaczony reakcje na sytuacje i słowa wywołujące u innych głębokie przeżycie poczucia sprawiedliwości czy zadumy nad ludzkim losem. Filozofia, którą tu zamierzam uprawiać, jest w większym stopniu sprawą wrażliwości aniżeli spekulacji. Ileż rzeczy czyha na każdym kroku, by nas uwieść w odmęty fałszu lub na pustynię błąhostek. Czasem instytucje bardzo szanowne, jak na przykład uniwersytety, urzędy świeckie i kościelne, czynią z ludzi twórczych, którzy mogliby wpłynąć na zmianę życia ludzkości, mechanizmy do pisania prac naukowych lub sprawozdań statystycznych. [...] Głęboka spontaniczna refleksja nad rzeczywistością przejawia się więc częściej u ludzi prostych aniżeli pracowników naukowych.

Często wydaje się, że najlepszymi filozofami są ci, którzy nie zajmują się filozofią. Oni bowiem wypowiadają myśli filozoficzne tylko wtedy, gdy je naprawdę przeżywają. Filozof zawodowy natomiast wypowiada twierdzenia zbyt często i nie starcza mu czasu na głębsze ich przeżywanie. Zawsze cierpi na przerost retoryki. W filozofii zaś przeważnie to, co naprawdę istotne, jest najtrudniej wyrażalne, nie daje się ująć

w lapidarną formułę. Krótka formuła, aby miała dla kogoś wartość poznawczą, musi być skojarzona z bogatą treścią rozmaitych przeżyć. Inaczej staje się pustym słowem. Dziś obserwujemy powszechnie, że wiele słów traci związek z resztą życia ludzi i staje się „drętwą” mową. Wiele skojarzeń trzeba budować na nowo, od podstaw. Jeśli mają trafić do naszych umysłów.

Konieczne jest więc rozwijanie przeżycia słowa jako wyrazu wewnętrznej treści. Cokolwiek mówisz, staraj się czuć empiryczny sens każdego słowa. „Z obfitości serca usta mówią” – tylko wtedy mówią prawdziwie. Słowa Staffa powinno się wypisywać w każdej pracowni, gdzie powstają jakiegokolwiek dzieła ludzkie. Nie tylko bowiem wiersz, ale każdy utwór malarski, architektoniczny, muzyczny czy filozoficzny, kształt samochodu i sonata, afisz i kościół muszą być „jasne jak spojrzenie w oczy i proste jak podanie ręki”. Jeśli ktoś nie ma nic do powiedzenia, a koniecznie chce coś z siebie dać, niech nie mówi, tylko się uśmiecha, uśmiechem też można wiele przekazać. Dlatego też sztuka abstrakcyjna jest szczerą, bo jeśli czasem nie ma nic do powiedzenia, to przynajmniej tego nie ukrywa. [...]

Świadomość ludzkości w sztuce rozwija się prędzej niż w filozofii. W sztuce bowiem większą rolę gra intuicja, zabijana w filozofii przez czczą spekulację i tworzenie z filozofii szkoły. [...] Przedstawiciele szkół, doktryn i instytucji wołają, gdy ktoś żyje w niezakłóconej pewności, wierności mistrzom i posłuszeństwie, nie analizuje, nie wątpi, ale też nie myśli, aniżeli gdy ktoś wątpi, ciągle nie dowierza, stale szuka, analizuje i myśli bez końca. Wołają ślepą bezmyślność od samodzielnych poszukiwań, narażających na niewierność. Ci, którzy cenią bardziej powagę autorytetu od prawdy, wszelki przeciwnik „prawdom” autorytatywnym traktują jako najwyższe zło. Wołają, gdy ktoś grzeszy, niż żyjąc szlachetnie, ma inne poglądy. Miłośnicy prawdy wołają takiego, co błądzi, ale szuka, od takiego, co nie błądzi, ale też nie szuka.

W sumie jednak w ludzkiej myśli dokonuje się postęp. Jest to optymizm, może lepiej „tragiczny optymizm” – jak mówił

Emmanuel Mounier. Chociaż reformatorzy giną na stosie za nowatorstwo, stos ten płonie często ogniem ich własnej ambicji i zawiści ze strony innych. Ci, którzy ich skazują, przejmują jednak zwykle ich hasła i realizują je (przynajmniej częściowo i powierzchownie) pod szyldem ortodoksji. Każda nowa idea przechodzi trzy fazy: jest najpierw niezrozumiała, potem niebezpieczna, a potem dawno znana.

*

Tu nasuwa się następująca refleksja. Jakże wiele do filozofii wnoszą ludzie niebędący zawodowymi filozofami. Nie tylko uczeni, ale też artyści. Tacy pisarze jak: Conrad, Dostojewski, Tołstoj, Mann, Chesterton, Camus, Huxley rozwijają w utworach jakieś wizje świata. Przekazują czytelnikowi coś w filozoficznym obrazie świata najważniejszego, mianowicie pewne metafizyczne wartościowanie zdarzeń, osób i czynów. Bez głębokiego odczuwania wartości filozofowanie staje się grą słów, nietwórczym obracaniem się w koło. Odczuwanie wartości jest pokarmem, którym filozoficzne myślenie musi się stale odżywiać, aby nie być częścią spekulacji. Stąd przekazywanie wartości jest podstawowym zabiegiem w tworzeniu szkoły. Wyczuli to dobrze egzystencjaliści, wypowiadając się w formie powieści lub dramatu. Nasuwa się paradoksalne przypuszczenie, że najautentyczniejszymi filozofami są nie filozofowie zawodowi, ale ludzie odczuwający wartości i umiejący je przekazywać. Nie ci, którzy dużo mówią, ale ci, którzy dobrze odczuwają, co jest cenne. Odczucie czy intuicja wartości to czynność intelektualna. Jest ona nawet czymś więcej, jest jakimś całościowym skupieniem się na wartościach.

Odczucie wartości, aby było wszechstronne i pełne, musi być połączone ze służbą tymże wartościom. Toteż jeszcze większe znaczenie aniżeli wypowiedzi artystów, mają wypowiedzi ludzi naprawdę służących wartościom poprzez wysiłek całej swojej osoby. Robotnicy ze wspólnoty katolickiej w Montreuil, zachowujący czystość moralną i działający równocześnie społecznie w trudnych warunkach ekonomicznego wyzysku,

zakonnik Charles de Foucauld i jego następcy, Mali Bracia, dający świadectwo swej wiary w najtrudniejszych warunkach życia, oto przykłady tych, których oceny naprawdę wyrażają przeżycie wartości, a nie tylko czczą spekulację. Oni w pewnym sensie są najbardziej autentycznymi filozofami. Mają najżywszy kontakt z prawdą.

Jak więc filozofować, aby być autentycznym i równocześnie wszechstronnym? Odpowiedź jest tylko jedna: czerpać skąd warto, tworzyć sobie syntezę i tą syntezą żyć. Nie poprzestać na spekulacji. Czerpać też z dorobku filozofów i uczonych, artystów i stojących na uboczu myślicieli oraz nieznanym nikomu dobrych ludzi.

Odpowiedź na pytanie: „jak czerpać?” jest trudniejsza. Jednakże i tu zarysowuje się pewna ogólna wytyczna: czerpać tak, żeby nie zatracić swoistej samodzielności oraz związku ze swoją epoką. Czerpać więc przede wszystkim z tego, co stanowi obiektywny dorobek myśli współczesnej, z tego, do czego dochodzi nauka we wspólnym wysiłku myślicieli wielu pokoleń.

Takimi obiektywnymi osiągnięciami, o które musi się opierać współczesny filozof, są między innymi nauki niegdyś stanowiące części składowe filozofii, a więc głównie logika i psychologia. Szczególnie logika nowoczesna, wyrosła na gruncie zdobyczy współczesnej nauki, obowiązuje myślicieli XX wieku. Logika nowoczesna – w poglądzie na świat większości uczonych nauk ścisłych – spełnia tę samą rolę, jaką spełniała dawniej ontologia. W dawnej ontologii tkwiły zresztą sprawy dość różne, zlepione razem ze względu na swą ogólność. Jedną z nich były najogólniejsze rozważania ontologiczne. One to uzyskały nowoczesny wyraz we współczesnej logice.



2. O miejscu i sensie filozofii²

Każdy badacz przejmuje od innych pewną ilość metod oraz uznaje dokonane przez innych odkrycia. W ten sposób włącza się w ciąg pewnej kultury intelektualnej i kontynuuje ją na swój sposób. Szkoła filozoficzna, do której nawiązuję, plasuje się w głównym nurcie najszerszej pojętego europejskiego racjonalizmu, o którym można powiedzieć, że narodził się w starożytnej Grecji, a kontynuowany był zarówno przez średniowieczną scholastykę, jak i przez licznych filozofów i uczonych czasów nowożytnych. W nurcie tym ważnymi wczesnymi odkrywcami byli starożytni filozofowie greccy, jak na przykład Platon i Arystoteles, ale też uczeni starożytności, jak na przykład Archimedes. W czasach nowożytnych ważnym ogniwem tego nurtu jest Descartes, a w czasach całkiem niedawnych – Franciszek Brentano, który był nauczycielem Kazimierza Twardowskiego.

Porównując cywilizacje różnych części świata, można uważać, że w zakresie tego, co może być nazwane racjonalizmem, myśl europejska trafiła w pewne ogólnołudzkie, uniwersalne wartości intelektualne oraz że przypadkowi temu i wysiłkowi na tej właśnie drodze zawdzięcza swój postęp naukowy i techniczny, jaki dokonał się w ostatnich trzystu latach.

Racjonalizm europejski miał różne oblicza. To, co usiłuję wydobyć z jego bogatej tradycji i zaprezentować, można nazwać racjonalizmem otwartym, a dokładniej mówiąc, racjonalizmem otwartym na wartości. Jest on kontynuacją uwzględniającą osiągnięcia kierunków pokrewnych oraz przede wszystkim osiągnięcia nauk bliskich filozofii, jak: antropologia, psychologia, socjologia, lingwistyka i logika formalna, których to nauk wymienieni inicjatorzy

² *Życie jako wyzwanie*, s. 6–8 [Przedmowa], 278 [Zakończenie].

nie byli w stanie, na wcześniejszym etapie rozwoju tych nauk, odpowiednio wykorzystać. [...]

Pewna logiczna systematyzacja i hierarchizacja banalnych treści jest dziś ważna ze względu na informacyjny przesyt i zamęt, skłaniające do wysiłku porządkowania. Jest też ważna ze względu na potrzebę czegoś, co można by nazwać intelektualnym pojednaniem ludzkości w dziedzinie najelementarniejszych podstaw poglądu na świat. Chociaż jest bardzo wiele różnych przyczyn pojawiających się w świecie konfliktów, jednak nawet we współczesnych konfliktach można się dopatrzeć przyczyn światopoglądowych. Pojednaniu mogłaby skutecznie służyć filozofia, która:

- 1) trzyma się mocno codziennego doświadczenia oraz nauk wykładanych dziś we wszystkich krajach świata;
- 2) nie produkuje wniosków ograniczających lub przeciwstawiających się najbardziej rozpowszechnionym, w szczególności religijnym, poglądom na świat, ale przeciwnie dostarcza dla nich dogodnego punktu wyjścia;
- 3) ułatwia uznanie ogólnoludzkich wartości moralnych, takich jak szacunek dla każdego, sprawiedliwość, dobroć.

Warunek trzeci zdaniem niektórych [...] wykracza poza banalność i staje się propozycją określonej wizji świata, jego aktualnych problemów i losów ludzi. Czy można wtedy mówić, że dokonuje się tylko generalnej konceptualizacji, skoro w istocie w ważnych sprawach proponuje się określone oceny? Wiadomo, że w sprawach ocen nigdy nie można uzyskać powszechnej zgody. Zawsze znajdują się tacy, którzy podważają nawet to, co wszystkim poza nimi wydaje się oczywiste. Obstają jednak, że również to, co głoszę w dziedzinie aksjologii, może pretendować do uniwersalizmu. Ludzie w naszym stuleciu są bardzo mądrzy. Uchwalili „prawa człowieka”, które potencjalnie obejmują całą etykę. Wszystkie idee zostały już wypowiedziane, „książki zostały napisane, siekiera przyłożona do pnia”, jak pisze Czesław Miłosz w swoim *Traktacie poetyckim* (parafrazując wypowiedź Jana Chrzciciela z Ewangelii).

Obecnie panuje postmodernistyczna moda na krytykę racjonalizmu. Występuję zdecydowanie przeciwko tej modzie.

Postmodernizm dzięki swemu radykalizmowi pozwala uświadomić sobie, że sposób filozofowania, podobnie jak sposób życia, jest w dużym stopniu sprawą wyboru. Człowiek nie jest jednoznacznie zdeterminowany do jednego tylko sposobu intelektualnej reakcji na rzeczywistość. Żaden sposób filozofowania nie jest dziś pierwotnie niewinny. W każdym kryje się ryzyko, które przez filozofa powinno być świadomie podjęte. Jest to ryzyko intelektualnego kształtowania samego siebie. Wielu dzisiejszym intelektualistom, w tym przede wszystkim postmodernistycznym myślicielom, zarzuciłbym zbyt wygodną „konsumpcjonistyczną” strategię intelektualną: wążanie wielu kwiatów myśli, ale nie przywiązywanie się do żadnej wartości. W przeciwieństwie do nich gotów jestem głosić, że istnieją wartości absolutne czy uniwersalne w naszej ziemskiej skali. I trzeba ich szukać. Ale żeby je znaleźć, też i w świecie intelektu, trzeba spróbować nimi żyć. Zachęcam do próby życia wartościami precyzji, niesprzeczności, logiki. [...]

Jeśli znacząca liczba jednostek realizuje wartości duchowe, wówczas na ogół w społeczeństwie takim dzieje się dobrze. Może być ludziom ciężko, ale życie nie traci społecznego sensu. Gdy natomiast większość dba tylko o własny interes, czyli o swoje wartości witalne, wówczas życie zbiorowe zamienia się w walkę, w której sens społecznego obcowania gdzieś znika. Ludzie ulegają jakby niewidzialnym siłom niszczącym. Okazuje się wtedy, że więcej sensu ma życie w solidarnie znoszonych trudnych warunkach, gdy dla dziecinnego uśmiechu warto uchronić kogoś (albo i siebie), a prosty uścisk dłoni wiele znaczy³.

*

Zadaniem filozofii jest wypowiadać ogólnosyntetyczne spostrzeżenia o świecie, w tym też o ludzkiej egzystencji i zachowaniach człowieka. Spostrzeżenia filozoficzne mają odzwierciedlać zarówno codzienne doświadczenia ludzkie, dostępne

³ *Ibidem*, s. 278

każdemu człowiekowi, jak i naukową wiedzę o faktach, badanych przez nauki szczegółowe. Zadaniem filozofii jest przy tym wydobywać i porządkować te elementy wiedzy ludzkiej, które wydają się najważniejsze, najbardziej podstawowe, najgłębiej sięgające w strukturę rzeczywistości. Wobec olbrzymiej ilości badań szczegółowych, grożącej zagubieniem się badacza w wielości obserwowanych zjawisk, owo zadanie szukania elementów i struktur spajających wizję świata wydaje się bardzo ważne oraz coraz trudniejsze, wymagające rozeznania w coraz to większej mnogości szczegółowych dyscyplin. Stąd i nic dziwnego w tym, że syntezы filozoficzne są też tworzone przez samych specjalistów od dziedzin szczegółowych, którzy pragną wypracować dla siebie poglądy ogólne. Mają oni często przewagę nad filozofami w zakresie wiedzy szczegółowej. Z drugiej zaś strony brak doświadczenia w rozważaniach na tematy ogólne powoduje, że ich syntezы bywają pojęciowo niedopracowane, niespełniające wymagań metodologii rozwijanej przez filozofów⁴.

*

W obecnej sytuacji cywilizacyjnej gatunku *homo sapiens* konieczna staje się bardzo rygorystyczna logiczna dyscyplina myślowa, bez której całe życie społeczne popadnie w kompletny chaos⁵.

⁴ Rękopiśmienny fragment uzupełnień do książki *Życie jako wyzwanie*, s. 70.

⁵ Z ostatniego listu do prof. Urszuli Wybraniec-Skardowskiej, cyt. za szkicem tejże: *O życiu według logiki daru, trudu i wyzwania*, w: *Andrzej Grzegorzczak. Człowiek i dzieło*, red. A. Góralski, Warszawa 2015.



3. Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie⁶

Żadna nauka nie daje syntetycznej wizji świata. Do wizji takiej dochodzimy na drodze, która obok procesu naukowego zawiera jeszcze elementy kontemplacji i wartościowania.

Obraz ludzkiego poznania ulega zmianie w miarę zagłębiania się w analizę poznawczych przeżyć. Pierwszy twórczy bieg myśli, który najłatwiej zaobserwować, to proces uogólniania spostrzeżeń. Tą drogą powstają liczne naukowe hipotezy. Drugi twórczy proces poznawczy to dedukcja. Powierzchnowa obserwacja pracy naukowej wydaje się przemawiać za tym, że rozumowania znane z terenu nauki dają się na ogół ująć w te dwa główne nurty. Subtelniejsze spojrzenie na rzeczy pokazuje jednak, że nurty te nie wyczerpują bogactwa procesów myślowych. Nawet procesów czysto poznawczych, występujących przy uprawianiu każdej nauki, nie można do nich sprowadzić bez reszty. Zarówno poznanie ściśle filozoficzne, jak i pewne filozoficzne rozumowania w konkretnych naukach wykraczają poza procesy indukcji i dedukcji opisywane tak, jak się to robi w przeciętnych podręcznikach metodologii.

3.1. Analiza filozoficzna – poszukiwanie istoty

Takim rozumowaniem istotnie różnym od wymienionych, które jednak spotykamy w badaniach naukowych na każdym kroku, choć zaliczamy je w nauce zwykle do postępowania przednaukowego, jest analiza myślowa. Polega ona na skupieniu

⁶ *Schematy i człowiek*, s. 31–46.

myśli na pewnym zjawisku z chęcią zauważenia wszystkich jego elementów i wyróżnieniu tego, co w zjawisku tym jest najbardziej istotne. Taki opis myślenia analitycznego zbliża je do fenomenologicznego „wniknięcia w istotę”. Rzeczywiście, wydaje się, że od czasów Bergsona i Husserla kierunki analityczne myśli filozoficznej mają wiele wspólnych elementów. Sprawa „istoty” nurtuje zresztą również szkołę arystotelesowsko-tomistyczną. Różnice między przedstawicielami wymienionych kierunków nie są może obecnie tak wielkie. Jedni czerpią z drugich. Nieraz wypowiadają spostrzeżenia innych w języku swojej szkoły. Różnice sprowadzają się więc często do tego, że różni autorzy, w oparciu o to samo przeżycie analityczne, budują odmienne teorie, operując odmiennym filozoficznym językiem, nierzadko rozwiniętym w kierunku zbytnej retoryki.

Opis fenomenologiczny przeżycia analizy filozoficznej nie jest prosty. Zamiast opisu lepiej przeżycie to pokazać swemu rozmówcy przez stworzenie warunków, w których przeżyje on razem z nami pewną filozoficzną analizę, i w jej trakcie zwrócić mu tylko uwagę na pewne elementy. Trzeba więc pomyśleć sobie jakieś interesujące zjawisko. Z analizą wiązać się musi bowiem zainteresowanie przedmiotem. Ono może gwarantować, że skupienie uwagi na przedmiocie nie będzie bezpłodne. Następnie przebiegamy myślą różne cechy zjawiska. W trakcie tego przeglądu pewne cechy wydają się nam ciekawsze, inne mniej ciekawe. Należy wówczas spytać samego siebie, dlaczego właśnie to wydaje mi się ciekawsze od czegoś innego. Ocena, że coś w zjawisku jest bardziej ciekawe, a coś innego mniej, jest pewnym spontanicznym wartościowaniem. Uzasadnienie tego wartościowania prowadzi nas do wykrycia w sobie przekonania, że takie to a takie cechy zjawiska uważamy za „najważniejsze” lub za „istotne” dla danego zjawiska i dlatego najbardziej interesuje nas to, co się z nimi łączy. Potem z kolei skupiamy się już tylko na tym najciekawszym i inne cechy naszego przedmiotu próbujemy przejrzeć „z punktu widzenia” związków z tym, co najciekawsze. W ten sposób następuje sprawdzenie, czy rzeczywiście najciekawsze, naj-

ważniejsze, najbardziej podstawowe jest to, co nam się takie z początku wydało. Przy sprawdzaniu tym może się okazać, że obraz rozważanego przedmiotu, nakreślony „z punktu widzenia” jego związków z tym, co uznaliśmy w nim za najważniejsze, wcale nie zadowala. Wydaje się on nam płytki, powierzchowny, naiwny, wulgarny, niesmacznie jednostronny, może nawet rażąco fałszywy. Rodzi się w nas przypuszczenie, że naprawdę ważne jest coś innego. Analizujemy więc znów nasz przedmiot z punktu widzenia czegoś nowego. Doznajemy zadowolenia, że mamy teraz lepsze, głębsze, wnikliwsze widzenie rzeczy. Po jakimś czasie może ono znowu nam nie odpowiadać. Możemy zauważyć w przedmiocie pewne nowe cechy, nowo odkryte lub dawno znane, ale uchodzące uwagi, które każą nam przesunąć punkt ciężkości naszego poglądu w innym kierunku. Tak zresztą zwykle bywa. Im lepiej znamy zjawisko, tym głębiej je rozumiemy i powoli istota zjawiska odsłania nam się coraz szerzej.

Analiza jest zatem kontemplacją przedmiotu, skupieniem się na przedmiocie z dążeniem do uchwycenia tego, co istotne. To, co istotne, stanowi dla nas największą wartość poznawczą. Analiza jest zatem rodzajem kontemplacji połączonej z poszukiwaniem wartości poznawczych. Ogólnie kontemplacją nazywamy skupienie myślowe na pewnym przedmiocie związane z przeżyciem wartościowania. Przymiotniki: „istotny”, „głęboki”, „ciekawy” lub przeciwnie: „płytki”, „powierzchny”, „przypadkowy”, „naiwny”, „wulgarny”, „jednostronny” i inne tym podobne, wypowiedziane pod adresem różnych naukowych i filozoficznych spostrzeżeń – są właśnie wyrazem przeżycia wartości. Zdarza się oczywiście, że są one ocenami stronniczymi, nieprzeżytymi samodzielnie, demagogicznymi i wyrażającymi bardziej osobiste uprzedzenia ich autora aniżeli głębsze widzenie prawdy. Jednakże gdy są to oceny bezinteresowne, spokojnie przemyślane i wygłaszane przez ludzi kulturalnych, wyrażają wówczas autentyczne przeżycie wartości, od którego nie jest wolna żadna praca poznawcza, niesprowadzająca się do mechanicznego gromadzenia faktów. Wartościowanie to uwidocznia się często w samej selekcji materiału, w tym, że

jedne sprawy – mniej lub bardziej świadomie – zostawiamy na boku, chociaż nie mówimy wyraźnie, że uważamy je za błahę, a skupiamy się na innych. Czasem wagę zagadnienia można uzasadnić korzyścią, jednakże powszechnie wiadomo i należy to dziś do oczywistych stwierdzeń, że zainteresowań naukowych nie można sprowadzać bez reszty do praktycznych korzyści jednostek lub społeczeństwa. [...]

Dyspozycję do zauważania rzeczy ważnych nazywamy intuicją. Stawianie hipotez naukowych nie jest więc czynnością przypadkową. Nie wyczerpuje się też w procesie indukcji takim, jak opisują go przeciętne podręczniki metodologii. Stawiając hipotezę, mamy zwykle taką lub inną intuicję tego, co ważne. Intuicja nie jest przy tym samą tylko pomysłowością, inwencją wyszukiwania różnych możliwych hipotez, które są potem sprawdzane w sposób żmudny. Sprawdzić lub – lepiej mówiąc – potwierdzić można w nauce wiele hipotez, mniej lub bardziej zadowolających. Intuicja natomiast przede wszystkim selekcjonuje pomysły, wyszukuje najlepsze, trafiając w to, co istotne. Intuicje mogą być częściowo mylne – może się okazać, że lepiej sprawy zestawić inaczej. Bywa też oczywiście, że hipotezę stawia się bez żadnych głębszych intuicji, na przykład naśladując postępowanie innych badaczy. Nie każda przecież praca naukowa jest twórcza. Bywają prace erudycyjne, pełne wiedzy, których autorzy jednakże naprawdę nie mają nic głębszego do powiedzenia. Mówimy wtedy, że dzieło nie wnosi nic nowego, jest przyczynkarskie, płytkie, kompilacyjne.

Maksymalnie dedukcyjny, systematyczny wykład jakiejś nauki nie daje pełnego zadowolenia poznawczego. Ludzie chcą zwykle wiedzieć, jak doszło się do owej usystematyzowanej wiedzy, pragną posiadać przeżycie analityczne odkrywcy. Bez tego przeżycia często wiedzą, ale nie rozumieją. Jest ono niezbędnym elementem składowym pełnego przeżycia poznawczego. Posiadając je, zaczynają się pewniej czuć na terenie danej specjalności, działalność ich staje się bardziej twórcza. [...]

Ważnym momentem analizy intuicyjnej jest następujący moment. Przy analizie nie dążymy do wyczerpania materiału, ale często na podstawie kilku przykładów uzyskujemy już

przekonanie, że to właśnie jest ważne, a tamto znowu mniej istotne. W różnych wypadkach różna ilość przykładów jest niezbędna do tego, ażeby mieć należytą pewność, w jakim kierunku szukać istoty rzeczy. Ta subiektywna pewność nie wyklucza oczywiście możliwości pomyłki. Przykładem analizy, w której najmniejsza ilość egzemplarzy jest potrzebna do uzyskania rzeczywiście dużego stopnia pewności, jest analiza prowadząca do uznania praw logiki. Do tego, ażeby uznać ogólne prawo wyłączonego środka: p lub $nie-p$, na ogół wystarczy uświadomić sobie jeden lub dwa przykłady, takie jak: w pokoju sąsiednim jest ktoś albo nikogo nie ma, mam w prawej kieszeni chusteczkę lub też jej nie mam. Po krótkim namyśle nad tymi przykładami uznajemy, że ze wszystkimi innymi podstawieniami prawa: p lub $nie-p$ będzie tak samo. Wszystkie są wyjątkowo oczywiste. W oparciu o krótką analizę przyjmujemy prawo logiczne jako prawdziwe w całej rzeczywistości. Fakt ten opisujemy, czasem mówiąc, że na podstawie jednego lub dwóch wypadków intuicja nasza uzyskała dostateczny wgląd w istotę logicznego prawa, aby móc uznać je za oczywiste. Lepiej może byłoby powiedzieć następująco: treść tych praw jest potwierdzana na każdym kroku, są one najogólniejszymi prawami rzeczywistości. Uświadomienie sobie prawa wyłączonego środka jest uświadomieniem sobie rzeczy, o której się od dawna wiedziało, tylko nie pomyślało się o niej nigdy w ten sposób. Jest to przeżycie podobne do uświadomienia sobie, że mówi się prozą.

Przeżycie pana Jourdaina – aczkolwiek niebędące przejawem głębszej mądrości – jest jednak podstawowym przeżyciem naukowo twórczym. Polega ono na wyodrębnieniu pewnego zjawiska i zaopatrzeniu go w nazwę. Czynność ta pociąga za sobą ważne konsekwencje. Pozwala mianowicie myśleć dyskursywnie o danym zjawisku. Myślenie dyskursywne to myślenie w ramach pewnej struktury językowej. Łączy ono przeżycie poznawcze w jedną całość, pozwala wykorzystać myślowe doświadczenie w stosunku do danego zjawiska. Nadanie nazwy jest włączeniem zjawiska w mechanizm dyskursywnego myślenia. Myślenie dyskursywne niewzbogacone

nowymi analizami lub danymi empirycznymi staje się oczywiście czcze. Nazywamy je wtedy spekulacją w pejoratywnym znaczeniu tego słowa. [...]

Można skonstruować wiele systemów dedukcyjnych doskonale sformalizowanych, których rozwijanie nie przedstawia dla nikogo żadnego interesu. Nawet logicy, całkiem formalnie traktujący wiedzę, w praktyce przeprowadzają wyraźną selekcję systemów na ciekawe i błahe. Matematycy bywają bardzo wyczuleni na to, czy pewna konstrukcja myślowa przynosi jakiś świeży chwyt myślowy, dowcipny, nieznan do tej pory. Nawet przy uczeniu się znanych wyników odczuwa się większe zadowolenie myślowe z poznania pewnych szczególnych konstrukcji aniżeli innych.

3.2. Analiza dobra jako tego, co naprawdę godne pożądania

Istnieje duże podobieństwo między analizą szukającą istoty a analizą etyczną szukającą tego, co najbardziej godne pożądania. Analizy etyczne są podstawą każdego systemu etyki. Analizy te nie są też ani dedukcją, ani indukcją, choć różni twórcy systemów etycznych często próbują nadać im postać bądź rozumowań indukcyjnych, bądź dedukcyjnych. Obie postaci są naciągane i ukryte w analizie intuicyjnej.

Często twórcy systemów etycznych rozpoczynają swoje dzieła od twierdzeń indukcyjnych, mówiących na przykład, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia. W twierdzeniach tych jednak termin szczęście ma znaczenie bardzo ubogie, oznacza to wszystko, co daje ludziom zadowolenie. W toku dalszych rozważań termin ten zmienia swą treść. Z tego wszystkiego, co rzeczywiście daje ludziom zadowolenie, zostają wybrane tylko pewne rzeczy: te, które dają godziwe zadowolenie, o które naprawdę warto się starać, które są „naprawdę cenne”. Przejście od różnorodności ludzkich dążeń, mających rzeczywiście tylko tyle wspólnego, że dają zadowolenie, do opisu rzeczy, o które naprawdę warto zabiegać, lub stylu życia, który daje „praw-

dziwe szczęście” – przejście to w istocie nie jest ani indukcją, ani dedukcją, ale jest „analizą istoty” ludzkich pragnień, jest wniknięciem w to, co wydaje się nam cenne, godne pragnień, co stanowi o wartości życia. Jest to typowa analiza istoty. Zaczyna się od spostrzeżenia powierzchownego, że wszyscy ludzie pragną zadowolenia, i sięga się coraz głębiej. Odkrywa się to, co jest najgłębszym pragnieniem, dobrem najbardziej bezwzględny. [...]

Oczywiście, nie tylko analizy podstaw systemów etycznych są terenem, na którym przejawia się intuicja tego, co warte pożądania. Równie ważnym terenem są tu codzienne nasze namysły nad moralną stroną naszego postępowania: skrupuły sumienia lub zwykle mocniejsze od nich wyrzuty sumienia, chwile kontemplacyjnego spojrzenia na działalność ludzi z wielkim charakterem, świętych czy bohaterów, jak również rozważanie grzechów cudzych, indywidualnych lub grupowych. [...]

Wydaje się, że filozofowie nieznający dobrze tajników dedukcyjnego myślenia pokładają na ogół w dedukcji zbyt wielkie nadzieje i mają skłonność nazywać dedukcją rozważania, które wcale dedukcyjnymi nie są. Natomiast logicy i matematycy, znający dedukcję z nieustannej praktyki, zwykle nie entuzjasmują się nią tak bardzo. Znają ograniczenia jej metod. Stąd zauważają rolę intuicji. Pascal jest tu typowym przykładem.

3.3. Kontemplacja piękna

Podobny charakter do analizy dobra posiadają również momenty kontemplacji piękna. Gdy słuchamy o czyimś szlachetnym czynie, ogarnia nas wzruszenie podobne do tego, jakie przeżywamy na widok pięknego dzieła sztuki. Często zresztą o czynie lub o czyimś charakterze mówimy, że jest piękny, zamiast powiedzieć, że jest dobry. Wielkie dzieła sztuki literackiej zawsze ukazują jakąś istotną prawdę o ludzkim życiu, są obrazem pewnego głębokiego wartościowania ludzkich spraw, ukazują jakieś istotne dobro, coś istotnie cennego dla człowieka. Podobne elementy zawiera zresztą zwykła

kontemplacja pięknego widoku, pięknego obrazu lub koncertu. Jest skupieniem się na przedmiocie i wykrywaniem jego wartości. Wykrywanie to polega w dużym stopniu na zauważeniu związków między różnymi elementami dzieła. Związki te dają nam obraz głębszej harmonii, wyższego porządku.

Wynikiem kontemplacji estetycznej są oceny piękna wypowiedziane spontanicznie w stwierdzeniach, że widok jest piękny, harmonijny itd. Oceny te nie są wyprowadzane z ogólnych prawideł. Wiadomo, że wszelkie ogólne prawidła, z których można by wydedukować konkretne oceny dzieł, po jakimś czasie zawodzą. Mają wartość ograniczoną. Łatwo stają się bezdusznym schematem krępującym twórczość, przyczyniającym się do powstawania tandety, skłaniającym do buntu i szukania nowych dróg.

W dedukcyjne rozumowanie obfituje krytyka tendencyjna, powierzchowna, schematyczna. Prawdziwa ocena dzieła nie rodzi się ani z dedukcji, ani z indukcyjnego przeglądu dzieł pewnej epoki, szkoły czy kierunku, ale z kontemplacji i analizy piękna utworu, ze spostrzeżenia tych – często niedających się wypowiedzieć – elementów, którymi dzieło nas ujmuje. Krytyka z prawdziwego zdarzenia opiera się na dyspozycji, którą możemy nazwać intuicją piękna lub wrażliwością na piękno.

Zasadniczym przeżyciem filozoficznym, z którego rodzi się filozofia życia przeciętnego człowieka (jak też system filozofii ścisłej zawodowego filozofa), jest analiza, w której dochodzi do głosu intuicja podstawowych wartości: intuicja prawdy lub istoty, intuicja dobra i intuicja piękna. Najbardziej elementarnymi utworami filozoficznymi człowieka są przeto oceny. Wszystkie inne utwory filozoficzne zawierają już element wtórny, spekulatywny. Przeżycia wartości dane są wszystkim ludziom i tylko na tych przeżyciach opiera się autentyczne filozofowanie. [...]

Często sedno poglądów pewnego autora lub pewnego kierunku można dobrze scharakteryzować, opisując, jakie wartości dany autor zauważa szczególnie wyraźnie. Współcześni egzystencjaliści ujrzeni wewnętrzną wolność człowieka jako pewną wartość absolutną. Zobaczyli też poniżenie zawarte we

wszystkim, co nie wypływa z dobrowolnego zaangażowania, lecz jest narzuconym schematem myślowym, obyczajowym czy artystycznym. Stąd występują przeciwko wszelkim formom wypływającym z zewnętrznych sił: tradycji, doktryny, społecznego lub organizacyjnego przymusu. Przeżycie „autentyczne”, czyli płynące tylko z wewnątrz, niemające w sobie nic narzuconego, urosło do rangi najwyższego ideału. Oto krąg wartości, w których obraca się myśl egzystencjalistyczna. Nie jest oczywiście przypadkiem, że właśnie te wartości zaczęto cenić, skoro były one i są poważnie zagrożone. Personalizm streszcza się w ujrzeniu wartości poszczególnego człowieka, jednostki (osoby). Jest reakcją na „ilościowe” traktowanie ludzi jako „siły roboczej”, „siły społecznej”, „zbiorowości wiernych” czy „mięsa armatniego”, ilościowe traktowanie ludzi przez zakłady produkcyjne, partie, państwa czy kościoły. [...]

Wartościowania są też chyba najbardziej autentycznym bodźcem religijno-metafizycznych spekulacji o Bogu, Rozumie-Logosie, Sensie świata. I w tej dziedzinie rozpowszechniła się dziś nieufność do spekulacji samej w sobie. Autentyczne przeżycie wartości wydaje się także zwolennikom religijnego poglądu na świat cenniejsze niż spekulacje. Stąd spekulują coraz mniej, a coraz bardziej zajmują się intuicyjnymi podstawami teizmu, zbliżając się do filozofii wartości.



4. Tajemnica wyrazu⁷

Zdobyć myśli musimy wyrazić choćby przed samym sobą. Wyrażanie jest bowiem równocześnie zdobywaniem wiedzy.

⁷ *Ibidem*, s. 46–61.

Najgłębsze refleksje o świecie formułujemy zwykle w języku porównań. Tylko niewielka ilość słów spośród używanych w bardziej abstrakcyjnych rozważaniach nie zawiera w sobie żadnej przenośni. Należą do nich przede wszystkim nazwy codziennych rzeczy. Natomiast już wszystkie nazwy stanów psychiki zawierają dość często porównanie do sytuacji właściwych rzeczom materialnym. Użyty powyżej wyraz „abstrakcja” genetycznie oznacza „wyosobnianie”, „wyciąganie” w fizycznym sensie. W szczególności nazwy odnoszące się do życia psychicznego zbiorowisk, a więc nazwy sytuacji społecznych i kulturalnych (jak na przykład „prąd”, „kierunek”, „nacisk”, „upadek”, „rozwój”), to metafory, których porównawczy charakter ulega często zapomnieniu. W większym jeszcze stopniu abstrakcyjne poglądy filozoficzne wchodzące w skład teorii poznania czy ontologii są z reguły porównaniami.

Sformułowanie metafory daje zadowolenie poznawcze i należy niewątpliwie wszystkich zachęcać do ich używania. Metaforyczności nie można unikać, trzeba jednak sformułować pod jej adresem wymagania. Czynili to już scholastycy, rozwijając tzw. teorię poznania przez analogię, która była niczym innym jak ontologizowaną metodologią używania porównań. Metaforycznie syntetyczna refleksja nie może być nigdy początkiem rozważań, ale jedynie ich zakończeniem. Powinna pełnić rolę podpisu pod żywo namalowanym obrazem, hasła przywodzącego na myśl bogatą treść. Trzeba więc zawsze zaczynać od żmudnego analizowania rzeczywistości, wychwytywać w niej elementy istotne i plastycznie je rysować przy pomocy metaforycznej syntezy.

4.1. Wyraz konstytuuje osobowość

Język jako system znaków przede wszystkim słuchowych i wzrokowych (doświadczanych od zewnątrz lub wyobrażonych) pełni w życiu człowieka dwie zasadnicze funkcje, trudne zresztą do ścisłego rozdzielenia. Przede wszystkim służy prostej komunikacji, czyli wzbudzaniu w innych przeżyć,

na przykład poznawczych, związanych ze słyszeniem danego znaku (nauczyciel komunikuje dzieciom, że wieloryb jest ssakiem). Do komunikacji zaliczymy wszelkie porozumiewanie się ludzi między sobą. Poza tym język służy organizacji własnego życia, tworzenia sobie ram światopoglądowych, reguł życiowych, postanowień itp. Organizację własnego życia trudno oddzielić od organizacji życia innych, która już należy do komunikacji. Organizacji życia przy pomocy twórców językowych dokonujemy na przykład za pomocą ogólnych haseł lub prawideł postępowania, które działają i na nas, i na innych. Mam wrażenie, że w miarę rozwoju ludzkości ta druga funkcja języka coraz bardziej się rozszerza. Dzisiejsi ludzie więcej rozumują przy pomocy języka aniżeli ludzie pierwotni. Więcej się planuje, oblicza z ołówkiem w rękę, postanawia, deklaruje w sposób wyraźnie artykułowany, a mniej działa się spontanicznie aniżeli dawniej.

Potężne i wszechstronne użytkowanie języka jako narzędzia poznania i kierowania życiem jednostek i zbiorowości stanowi ważną cechę naszej cywilizacji i źródło jej materialnych sukcesów. Językiem jako narzędziem organizowania własnej osobowości zajmujemy się obecnie nieco szerzej.

Przed wszystkim zwykle myślenie poznawcze jest pewnym organizowaniem własnej osobowości przy pomocy sformułowań językowych. Poprzez myślenie poznawcze tworzymy w sobie dyspozycję do asercji (zgadzania się) lub do negacji (zaprzeczania) w stosunku do usłyszanych zdań. Tworzymy w sobie również dyspozycję do wypowiedziania przekonań, czyli sądów, na które się zgadzamy, czyli wypowiadamy je z poczuciem ich prawdziwości. Dyspozycje te uzyskujemy sami, formułując zdania uznane przez nas za prawdziwe. Zaczynamy zwykle od sformułowań próbnych i poprzez poprawianie ich dochodzimy do sformułowań zadowolających, które uważamy za nowo zdobyte informacje. To kształtowanie wyrazu własnego przekonania jest kształtowaniem samego przekonania. Przekonanie bowiem, które nie posiada słownego wyrazu, trudno uważać za przekonanie. Można traktować je jako rodzaj poczucia, niepokoju intelektualnego, ale nie

jako posiadanie określonego poglądu. Pogląd to konstrukcja słowna wypowiedziana w zdaniu. Ktoś może oczywiście nie mieć sprecyzowanego poglądu, a zachowywać się tak, jakby pogląd ten posiadał. Wypowiadanie poglądów nie jest bowiem jedyną formą kształtowania swego życia, jest tylko jednym z narzędzi.

W każdym razie to, co przyjęło się w naszej cywilizacji nazywać „pracą naukową”, polega na werbalizacji, czyli umiejętności tworzenia słownych sformułowań, odpowiadających pewnym przyjętym wymaganiom. [...] Myślenie filozoficzne zaś należy do typu myślenia, które daje podobnego rodzaju poznawczą satysfakcję jak myślenie naukowe. W myśleniu filozoficznym trudniej o wyraźne wzory, które dominują w myśleniu naukowym, stanowią o jego sprężystości, choć równocześnie stanowią o jego tematycznym zawężeniu i nieobejmowaniu całości ludzkiego życia. Myślenie filozoficzne jest mniej skrępowane konwencjonalnie. Stąd może objąć więcej, ale też wymaga większej subtelności. [...]

W myśleniu filozoficznym powstają często zwyrodnienia, spotykane też w myśleniu jak najbardziej naukowym, polegające na nadmiernym teoretyzowaniu, czyli upajaniu się konstrukcją słowną samą w sobie. Teoria staje się sztuką dla sztuki, grą słów bardzo rozwiniętą formalnie, ale nieopogłębiającą wiedzy o rzeczywistości. Zwyrodnieniem tym grzeszą często spekulacje metafizyczne. [...]

Przy pomocy języka organizujemy nie tylko sferę naszych przeżyć poznawczych, ale również sferę przeżyć uczuciowych i woli. Emocje nasze zostają ukształtowane między innymi poprzez używanie przymiotników oceniających. (Emocje nasze są też kształtowane w dużym stopniu poprzez obrazy, żywo nakreślone opisy, opowiadania, baśnie). Oceny emocjonalne bywają spontanicznym wyrazem przeżycia wartości lub emocjonalnego stosunku do pewnej rzeczy, z drugiej jednak strony dzięki nadaniu owej postawie emocjonalnej cielesnego wyrazu utralają naszą postawę i stwarzają nawet niebezpieczeństwo bezwładnego w niej pozostania. Używanie przesadnych określeń i powiedzeń, jak na przykład

„szałowy”, „nieznośny”, „nie do wytrzymania”, „nie znoszę”, „nie mogę wytrzymać”, „dostaję bzika”, „chyba zwariuję” itp., może wpływać dezorganizująco na nasze życie. Człowiek używający takich powiedzeń sam siebie podnieca i po pewnym czasie rzeczywiście może dostać neurozy na jakimś punkcie. Natomiast ktoś wyrażający się oszczędniej opanowuje przez to swoje tendencje i może uchronić się od neurozy. Kontrola nad wyrazami swych emocji to zasadniczy składnik świadomego ich kształtowania.

Zdarzają się czasem utwory językowe (zarówno drobne powiedzenia, jak i całe duże konstrukcje), które pozornie wyglądają na utwory poznawcze, a w gruncie rzeczy główna ich funkcja polega na organizowaniu pewnych emocji. Utwór taki może być w pełni rzetelny, gdy na przykład opisuje rzeczowo jakieś zdarzenie, potem je ocenia z wyraźnym zaznaczeniem subiektywności tej oceny i pokazaniem jej motywów. Nie ma wtedy w sobie nic przemyconego, postawa autora zostaje wyraźnie wypowiedziana jako pewna propozycja dla odbiorcy. Utwór z dziedziny etyki, wychowania, oddziaływania społecznego może mieć taki charakter i nie powoduje przeżycia pewnego niesmaku.

Często jednak bywa inaczej. Autor, świadomie lub nieświadomie, dąży do wytworzenia pewnych postaw emocjonalnych w odbiorcy pod pozorem „czysto obiektywnych”, „naukowych” określeń. Tak na przykład pewne terminy, słowa wydawałoby się czysto opisujące, w sposobie używania ich przez pewne grupy ludzi stają się degradującymi epitetami, wyzwiskami służącymi do szkalowania innych i wyładowywania na nich nienawiści. Mogą to być nazwy etniczne, jak: „Żyd”, „Arab”, „czarny”, „Niemiec”, lub nazwy kierunków myślowych czy politycznych. Dla każdej z przytoczonych poniżej nazw można znaleźć ludzi, którzy używają ich dla utwierdzenia siebie i innych w nienawiści. Nazwami takimi są na przykład: „konserwatysta”, „heretyk”, „teozof”, „klerykał”, „neopozytywista”, „idealista”, „fideista”, „rewolucjonista”, „komunista”, „mason” i wiele innych. Ciekawą rzeczą jest śledzić, jak pewne nazwy, z początku niewinne, w użyciu niektórych autorów stają się

nagle biczem służącym do chłostania wroga. Tak na przykład w niektórych środowiskach katolickich powiedziec o kimś „to teozof” albo „w jego filozofii są elementy gnostyckie” całkowicie wystarczy, aby duże środowisko przestało poważnie traktować wszystkie wypowiedzi tego, o kim mowa. [...] Poglądy jego się nie liczą, nikt z nim nie chce dyskutować, każdy ma poczucie wyższości. Myśli jego mogą być traktowane najwyżej jako ciekawy załącznik do odpowiedniego rozdziału encyklopedii, a nie jako poglądy, które trzeba, podobnie jak poglądy każdego człowieka, zrozumieć z życzliwością i wyciągnąć z ich treści odpowiednią naukę dla siebie. Siła organizowania ludzkich emocji i postaw poprzez pewne słowa jest w niektórych środowiskach wielka. Słowa budzą nienawiść, gniew, czasem szacunek, miłość. Często trudno zdefiniować pewne słowo, choć jego funkcja jest jasna. [...]

Słowo nie musi mieć wyraźnie (w sensie wymagań metodologii nauki) określonej treści, aby skutecznie pełnić pożyteczną rolę. Wiele słów czy zwrotów to hasła wywołujące pewną postawę odbiorcy. Nie warto analizować zbyt szczegółowo wezwania: „aby większy był człowiek” lub „na większą chwałę Boga”. Zwroty te mobilizują jednak w pewnym kierunku tych, do których trafiają. Spora ilość filozoficznych i teologicznych rozważań to kształtowanie i wysubtelnianie postawy moralnej przy pomocy odpowiedniego operowania hasłami.

Obok ogólnych postaw mowa konstytuuje również poszczególne nasze dążenia i akty woli. Człowiek naprawdę wie, czego chce, gdy potrafi to powiedzieć. Przed zwerbalizowaniem mamy tylko niejasne poczucie, które może oczywiście być podstawą działania. Jeśli człowiek naszej europejskiej cywilizacji pragnie być świadomy swoich dążeń, mieć nad nimi kontrolę, kształtować je, musi je w tym celu zwerbalizować. Właściwie tylko po swoich reakcjach słownych i ruchowych przekonujemy się, jacy jesteśmy. Nie mamy bezpośredniej wiedzy o nas samych, o naszych sympatiach, przekonaniach, pragnieniach czy dążeniach, dopiero musimy się nas samych spytać i odpowiedź wyrazić w sposób zwerbalizowany lub dać inny cielesny wyraz swej osobowości, ażeby przekonać się, co

nami powoduje. W pewnym sensie całe życie może być uważane jako wyraz stanu ducha. To oczywiście porównanie, ale zawiera, jak się zdaje, właściwy obraz.

4.2. Rozwój osobowości – szukanie i kształtowanie wyrazu

Język nie tylko konstytuuje osobowość, ale również rozwój form wyrazu ściśle odpowiada rozwojowi stanów psychiki.

Dzięki stworzonej przez nas konstrukcji językowej uzyskujemy satysfakcję poznawczą. Zdobytą konstrukcją językową traktujemy jako wzbogacenie naszej wiedzy. Podobnie każdy wyraz naszych uczuć pozytywnych czy naszej postawy moralnej uważamy za zysk duchowy, za coś dobrego. Dopełnienie postanowienia, wywiązanie się z obowiązku to pozytywne wyrazy stanu woli, dające moralne zadowolenie. Niektóre trwałe postawy uzyskują również trwałe zewnętrzny wyraz w postaci indywidualnych przyzwyczajzeń lub regionalnych zwyczajów. Formy kultu religijnego są wyrazem poglądów i postaw wyznawców. [...] Często jednak jakaś forma będąca pierwotnie wyrazem szacunku z czasem staje się pustą konwencją związaną z czymś stanowiskiem w społecznej strukturze. Przestaje oznaczać jakąkolwiek specyficzną postawę uczuciową. Tak jest na przykład z wyrazem „magnificencja” stosowanym do rektorów szkół wyższych lub „ekscelencja” w stosunku do biskupów. [...]

Sposoby zwracania się do ludzi ulegają z biegiem czasu zmianom. Może kiedyś zwracano się do pewnych ludzi, jakoś uwzględniając ich pełne człowieczeństwo. Dziś człowieka utożsamiamy z funkcją, którą pełni. Nie interesuje nas człowiek, tylko „rektor” mogący załatwić takie a takie sprawy. [...] Wiele funkcji społecznych ulega zinstytucjonalizowaniu społecznemu tak, że zatracą się w nich rola jednostki. Stąd nawet nie tyle „rektor” jest ważny, co „rektorat” jako instytucja, na której czele stoi wprawdzie rektor, ale jest on tak skrzepowany w działaniach, że jego decyzje trudno uważać za własne.

Są to decyzje wynikające z pewnego mechanizmu działania czy współdziałania wielu ludzi. Stąd wielu, i słusznie, pisuje podania do rektoratu, dziekanatu, do kurii, do departamentu ministerstwa, nie interesując się w ogóle osobą stanowiącą „głowę” instytucji. [...] Używany język bywa odbiciem trafnych wyczuć sytuacji.

Obok reagowania na sytuację zastaną do funkcji ludzkich wykonywanych przy pomocy języka należy też świadome kształtowanie sytuacji. Można więc – i często należy – zwracać się do ludzi, którzy utożsamiają się ze swoją funkcją, apelując do całej ich osobowości. Traktować ich jak ludzi pełnych, objawiając ogólnoludzki szacunek, chociaż zachowują się w danej sytuacji jak automaty. Prosić konduktora o bilet i z uśmiechem dziękować za otrzymany. Coś miłego powiedzieć urzędnikowi w okienku. Dać mu odczuć, że jest czymś więcej aniżeli maszyną do przybijania stempelków czy wydawania znaczków z opłatą. Ludzie „urzeczowieni” przez całokształt warunków mogą zostać „odzyskani dla człowieczeństwa” przez właściwy sposób zwracania się do nich. [...]

Istnieje zdrowa tendencja wyrażania się w sposób autentyczny. Tendencja ta manifestuje się dziś na wielu polach. W każdej dziedzinie: w sztuce, filozofii, w liturgii czy w literaturze, gdziekolwiek człowiek w jakikolwiek sposób coś wyraża słowem, gestem lub mimiką twarzy, wszędzie spotkać można silny prąd ku autentyzmowi. Tak techniczna, wydawałoby się, sprawa jak użycie języka narodowego w liturgii w istocie jest kapitalnym krokiem naprzód ku autentyzmowi religijnych przeżyć.

Tendencja wyrażania się w sposób autentyczny stanowi pewną odmianę umiłowania prawdy czy wstrętu do błagi. Kształtuje ona również nasze życie codzienne, oczyszczając je z wyrazów nieautentycznych. Znika „wielmożny” w listach, „ekscelencja” i „magnificencja”. Łatwo tu jednak o odchylenia w przeciwnym kierunku. Ludzie młodzi piszą listy bez inwokacji: „Szanowny Panie” lub „Drogi Kolego”, rezygnując z codziennych powitań, uważając je za pustą formę. Niektórzy już nie mówią: „Poproszę herbaty” albo „Czy mógłbym

osłodzić?”, ale sami pierwsi przy wspólnym posiłku sięgają po jedzenie i napój, uważając opanowywanie się i proszenie za hipokryzję. Zapominają, że opanowywanie się może być też autentycznym wyrazem aktu woli, skierowanej w stronę jakiegoś dobra, oraz że uczucia też trzeba w sobie wychowywać. Zwykle racjonalne spostrzeżenie równości między ludźmi stanowi dostateczny motor do tego, żeby przy pomocy własnej woli starać się wypracować w sobie takie formy (lub przyjąć istniejące w tradycji), które są wyrazem uczuciowego przeżycia tego, że nie jesteśmy sami na świecie i że inni nie powinni mi służyć bardziej aniżeli ja im. [...]

Wyrażając szacunek dla kogoś, możemy wzbudzić w sobie przeżycie szacunku, jeżeli tylko są w nas ku temu podstawy – jeśli mianowicie szacunek ten tkwi w nas jakby jakaś utajona dyspozycja. Jeśli nie ma takiej dyspozycji, to oczywiście wyrazy zewnętrzne nic nie pomogą. Będą w naszych ustach fałszem. Gdy jednak taka dyspozycja jest, wówczas warto zaryzykować. Nie dopuszczając do wyrażenia szacunku, możemy bowiem dyspozycję tę w sobie zagłuszyć. A tak kształtując swój wyraz, kształtujemy tym samym wewnętrzną postawę. W każdym chyba człowieku jest jakaś choćby minimalna dyspozycja do szacunku wobec drugiego i do elementarnej życzliwości i można ją w sobie rozwinąć przez danie jej wyrazu.

Dyrektywę wymawiania słów z należytych nastawieniem można rozszerzyć na cały niemal słownik. [...] Wyrazy takie jak: „człowiek”, „miłość”, „zaufanie”, „sprawiedliwość” często bywają wypowiedane bez należytego przeżycia ważności zawartej w nich treści, w sposób zbyt spekulatywny i niefrasobliwy. Właściwemu ich wypowiedaniu powinien towarzyszyć element kontemplacji. Kiedy tego elementu brak, zwykła mowa staje się profanacją czy pornografią. Słowa z dziedziny religii należą oczywiście również do tych, które powinny być wypowiedane tylko w chwilach kontemplacyjnego przeżycia zawartych w nich głęboko ludzkich treści. [...]

Istniejące formy nie tylko wtedy stają się puste i krępujące, gdy wysycha w nas postawa, której były kiedyś żywym wyrazem, ale również wtedy, gdy postawa ta się rozwija i formy

dotychczasowe są zbyt słabym lub w inny sposób nieadekwatnym wyrazem naszego dalszego rozwoju. Każda konstrukcja myślowa, każdy utwór językowy, struktura pojęciowa, pogląd, norma moralna, zespół metafor są wyrazem pewnego etapu rozwoju naszej psychiki, są jego osiągnięciami, utrwalają jego zdobycze w cielesnej formie. Gdy jednak przywiążemy się do nich, zatrzymują nas na owym etapie, utrudniają przejście do etapu następnego, hamują rozwój. Oczywiście wina nie leży po stronie samych form. Przyczyną zastoju jest nasza bezwładność, lenistwo duchowe, polegające na zatrzymaniu się w wygodnych schematach. Sztywność konstrukcji językowych to tylko jeden z elementów ogólniejszego zjawiska sztywności wszelkich form kulturowych, mającej tę samą przyczynę w postaci naszego lenistwa. Zdobycze jednego okresu przybierają zinstytucjonalizowane społeczne formy, tworzące z czasem ograniczający schemat. Nawet twórczy czyn jednostkowy często wchodzi w nawyk i w następnym okresie rozwojowym człowieka może stać się przeszkodą. Człowiek lubi cieszyć się ze swoich osiągnięć; lubi mieć klarowną wizję rzeczywistości, utarte schematy patrzenia, wieczne prawdy, absolutne i niewzruszone, najwyższe ustalone formy. Dążenie do trwałych osiągnięć charakteryzuje rozumną naturę człowieka. Rozum ludzki często jednak błądzi, uznając za absolutne to, co jest tylko osiągnięciem pewnego okresu rozwoju. Zatrzymuje się zamiast iść dalej. Rozum ludzki zbyt często chce wszystko ustalić na wieczność. Racjoniści bywają postępowi w krytyce, ale konserwatywni lub mało twórczy w konstrukcjach pozytywnych. Leszek Kołakowski pragnie, żeby za Szestowem przyznać, że „rozum jest ateistą”. Jeśli już używać efektownych ogólników, to powiedziałbym coś więcej: rozum jest schematystą, jest równie beznadziejnym ateistą, jak i beznadziejnym teologiem, gdy wejdzie na teren religii: jest antytwórczy i antyduchowy. Prawdziwa twórczość wymaga stałego przewycięzania wszelkich konstrukcji, struktur pojęciowych, konwencji, norm, stylów. Trzeba ciągle tworzyć na nowo, wciąż szukać właściwego wyrazu nowego stanu. Przypomina się wiersz Norwida:

Cała plastyki tajemnica
W tym tylko jednym jest,
Że duch – jak błyskawica,
A chce go ująć gest⁸.

Artyści wiedzieli o tym dawniej niż filozofowie i uczeni. Rozwój duchowy dokonuje się w dużym stopniu poprzez rozwój wyrazów ducha. Może nawet rozwój wyrazu stanowi istotę rozwoju ducha. Nawiązując do arystotelesowskich metafor, może należy powiedzieć, że duch jest formą wyrazu, a wyraz cielesny jest materią ducha. Cały cielesny człowiek jest wyrazem swej duchowości. To, co spostrzegamy w człowieku, stanowi jego wyraz. Spostrzegamy tylko wyraz. [...]

Powinienem też na koniec usprawiedliwić się z użycia terminów: „rozum”, „racjonalizm”, „duchowość”, „duch” niejednakowo widzianych przez większość filozofów. [...] Terminem „rozum” operuję jako czymś mniejszym aniżeli „umysł”. Podobnie czyjaś „duchowość” to coś jakby więcej aniżeli „psychika”. Oczywiście bywa i tak, że termin „rozum” jest używany w tym samym sensie, w jakim mam skłonność używać terminu „umysł” i „psychika”. Wycucie przeciętnego sposobu używania tych terminów mówi mi jednak, że psychika to coś bardziej konkretnego, namacalnego, coś, co przypisuje się też zwierzętom, coś, czego korelat fizjologiczny usiłuje się zlokalizować w centralnym układzie nerwowym. Natomiast jeśli się ma na myśli aktywność psychiczną specyficznie ludzką, która nie musi się dać zlokalizować w mózgu, ale może być jakby sposobem działania całego człowieka, wówczas lepiej mówić o duchowości. Nie mówimy o duchowości zwierząt, tylko o ich psychice. Podobnie rozum to coś bardziej konkretnego niż umysł. Rozum to wnioskowanie, formułowanie, kombinowanie sformułowań, to spryt życiowy i naukowy. A umysł to głębszy nurt życia intelektualnego. To poglądy i postawy

⁸ C. K. Norwid, *Rzeźbiarz*, w: *Dzieła Cyprjana Norwida*, red. T. Pini, Warszawa 1934, s. 155.

poznawcze, często niesformułowane i niewypowiedziane, ale istniejące w postaci gotowości do ocen i zachowań, których nie można nazwać bezmyślnymi, chociaż nie przeszły przez żadne stadium werbalizacji. Rozum to część lub funkcja psychiki, a umysł to dyspozycja ducha. Umysłowość czyjaś to pewna strona jego duchowości. Mądrość to cecha raczej umysłu, a inteligencja to zaleta rozumu. Bogactwo niuansów językowych należy wykorzystywać przy wypowiedaniu swych myśli. Po co ograniczać paletę barw, gdy ma się do dyspozycji olbrzymie ich bogactwo?

Rozwój osobowości z interesującego nas tu punktu widzenia można też scharakteryzować jako połączenie bierności z aktywnością. Obowiązuje aktywność, ale polegająca na czujnej bierności. Na otwarciu się wewnętrznym ku dobru, ku uczuciom dodatnim, ku widzeniu wszystkiego w sprawiedliwych proporcjach. Życie zewnętrzne ma być tylko wyrazem tej naszej wizji, wypowiedzią w języku słów i czynów tego, co się nam odsłania. To, co się nam odsłania, przychodzi jednak do nas jakby z największej naszej głębi, która już prawie nie jest nasza. To, co się nam odsłania, jest nam pokazane. W ramach naszego wysiłku znajduje się tylko zachowanie czystości naszego wzroku i wierność wyrazu, a to, czy ujrzymy i jak wiele ujrzymy, nie zależy od naszego wysiłku. Każdy z nas znajduje się w innej nieco sytuacji zewnętrznej, jak i w swoistej sytuacji fizjologicznej swego ciała. To, a być może i wiele innych nieznanych nam czynników, wyznacza zakres naszego widzenia.



5. Twórczość specyficznie ludzka a zachowania automatyczne⁹

Specyficznie egzystencjalistyczna wizja życia jest wizją życia twórczego i bogatego, przeciwstawionego życiu w ramach automatyzmów i raz na zawsze ustalonych schematów: kulturowych, intelektualnych, społecznych itp. Rzućmy okiem na niektóre dziedziny życia, by zobaczyć w nich rolę schematów kulturalnych i ich przewyciężanie.

Zacznijmy od codziennych gestów i rozważmy taki przesadny przykład. Czasem idąc ulicą, jest się w nastroju otwartym. Chętnie patrzymy wtedy na wszystkie strony, znajomego kroczącego naprzeciw witamy uśmiechem, ukłonem i szerokim ruchem kapelusza. Kiedy indziej znowu w zamyśleniu lub w pośpiechu zdejmujemy kapelusz automatycznie, ruchem krótkim i szablonowym, nie mając czasu lub siły na miły gest czy uśmiech. [...] W drugiej z wymienionych sytuacji myślałem sobie często, że dobrze byłoby mieć przyrząd, zaopatrzony w specjalne elektryczne oko, który by rozpoznawał na ulicy moich znajomych i sam za mnie zdejmował kapelusz. Można by się wtedy całkowicie odizolować i poświęcić własnym myślom. [...]

Myśl, którą chciałem zilustrować powyższym przykładem, przy nieco ściślejszym sformułowaniu brzmiałaby: zachowanie się automatyczne, jeśli nie jest konieczne ze względu na warunki życia, można wyeliminować bez zubożenia przeżyć. Jeśli natomiast ukłon wyraża nasz szacunek czy nasze dobre życzenia dla mijanej osoby, wówczas nie można go wyeliminować bez zubożenia życia. Zawiera bowiem wtedy w sobie coś

⁹ *Schematy i człowiek*, s. 89–94; *Europa*, s. 78; *Psychiczna osobliwość*, s. 133.

oryginalnego, nie jest całkiem szablonowy. Jeśli natomiast jest zupełnie szablonowy, nie wyraża aktualnego przeżycia, ma się poczucie, że jest czysto symboliczny, konwencjonalny i daje się zastąpić innym symbolem na mocy innej konwencji, a na mocy jeszcze innej konwencji może zostać całkowicie wyeliminowany bez większej straty. Cenimy sobie naprawdę nie szablon, ale autentyczny wyraz aktualnie przeżywanej wartości.

Twórczość w sztuce czy nauce nie różni się pod tym względem od twórczości życia codziennego. Wszelka sztampa w plastyce, każda kreska pociągnięta odruchowo od razu przestaje „wyrażać”; napisany na papierze zwrot automatycznie, siłą szablonu lub nawyku, spłyca utwór. Myśl kierowana bardziej intelektualnym schematem pojęciowym aniżeli wrażliwością na rzeczywistość obniża wartość myśliciela.

W filozofii nie tyle posiadana konstrukcja myślowa, co umiejętność żywej analizy jest cenną dyspozycją umysłu. Łatwość skupienia się na przedmiocie i zauważenia najciekawszych, najistotniejszych cech zjawiska charakteryzuje wielkiego uczonego. Uczony mniejszej klasy będzie jedynie podciągał zjawiska pod wyuczone schematy.

Wpychanie ludzi w gotowy schemat ideologiczny, które nosi nazwę indoktrynacji, jest zwykle wyrabianiem pewnych intelektualno-wolicjonalnych, nieprzeżytych głębiej automatyzmów, zakazów, ocen. Przeciwstawia się temu samodzielne, nieskrępowane dochodzenie do uznania pewnych prawd lub wartości na drodze osobistych doświadczeń, pewnego powolnego otwierania się duchowego, którym kierowanie polegać może tylko na ukazywaniu coraz wyższych wartości.

W dziedzinie religii widać wyraźnie, jak znacznie bardziej głęboko i twórczo przedstawia się życie konwertytów, którzy doszli do wiary przez nieskrępowane zrozumienie, aniżeli życie tradycyjnych katolików, systematycznie indoktrynowanych od dzieciństwa. Ograniczenie się do uznawania dogmatów zamiast kontemplacji prawd religijnych, automatyczne, bez głębszych przeżyć uczestnictwo w sakramentach i nabożeństwach, automatyczne gesty, słowa nieprzeżyte z pełnym zrozumieniem, „odklepane” w pośpiechu lub wypowiedziane w nie

całkiem rozumianym, martwym języku tradycyjnej liturgii – to rodzaje automatyzmów spływających przeżycia religijne.

Automatyzmami życia społecznego są niezmiennie schematy porządkowe, niemodyfikowane w miarę potrzeby życia, nadmierny centralizm, jednolite na wszystko wzory. To ofiary składane bożkom porządku, ogólnych reguł i wiecznych ustaleń¹⁰.

*

Dobry użytek z kultury czyni ten, kto ma swój styl (schemat), a jednocześnie stale go wzbogaca. Tym samym bowiem przewycięża swój styl. Można paradoksalnie powiedzieć, że człowiek naprawdę twórczy ma swój styl, ale i nie ma go zarazem. Najwyższa kultura polega właśnie w pewnym sensie na wychodzeniu poza ramy kulturalne. Stąd na oznaczenie twórczości najwyższego rzędu przyjął się przymiotnik „duchowy” – „kulturalny” kryje w sobie bowiem zawsze pewien automatyzm, pewien schemat, pewne ograniczenie¹¹.

*

Człowiek nie jest stworzony do powielania schematów, ale do ich przekraczania, do twórczości¹².

*

Działanie moralnie dobre jest również specjalnego rodzaju twórczością. Jest tworzeniem moralnie cennych sytuacji i relacji międzyludzkich. Podobnie jak w muzyce liczy się każde dotknięcie struny, każde drgnienie głosu w śpiewie i każde pociągnięcie pędzlem w malarstwie, tak w tworzeniu relacji międzyludzkich liczy się każde drgnienie serca, każdy moment szacunku lub współczucia dla drugiego człowieka oraz każdy

¹⁰ *Schematy i człowiek*, s. 90–92.

¹¹ *Ibidem*, s. 89–90.

¹² *Europa*, s. 78.

brak współczucia lub brak szacunku. Każde chwilowe zapomnienie, każde potraktowanie drugiego bez należytej mu troski. Każdy gest lub słowo świadczą o naszej życzliwości i woli tworzenia dobra lub zdradzają jakąś duchową małość, niemożność oderwania się od myśli o swoich interesach, widzenie wszystkich problemów w perspektywie własnej kariery, własnych strat lub zysków albo zbiorowych korzyści. Każdy gest lub intonacja słowa wiedzione są naszym zarozumiałstwem, budowaniem świątyni dla samego siebie lub przeciwie – są bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, stają się świadectwem absolutu, choćby przez pokorne przyznanie się do wewnętrznego zagubienia.

W pracy intelektualnej, naukowej lub literackiej, każde użyte zdanie lub zwrot świadczą o szukaniu głębokiego sensu lub zdradzają chwilę roztargnienia, niepanowania nad swoją psychiką, niepoddania jej owemu najwyższemu tonowi, a niekiedy dowodzą po prostu bezmyślnego schematu, pustej gadaniny¹³.



6. Argument – nie autorytet¹⁴

Narzekanie na upadek autorytetu wywołuje mieszane uczucia. Można przypuszczać, że ci, którzy mówią o upadku autorytetu, za idealną wizję społeczeństwa uważają społeczeństwo autory-

¹³ *Psychiczna osobliwość*, s. 133.

¹⁴ *Argument*, s. 186–187. Ten tekst stanowi odpowiedź na trzy grupy pytań ankietowych zadanych autorowi przez redakcję „Ethosu”: „1. Czym jest autorytet? Czyli: co to znaczy być prawdziwym autorytetem? Czym był autorytet niegdyś i dziś? 2. Czy zgadza się Pan z twierdzeniem, że w naszym wieku nastąpiło znaczne osłabienie roli autorytetu, a jeśli tak, to jakie są przyczyny tego procesu? 3. Czy w opinii Pana istnieją

tarne. Znaczy to, że wyobrażają sobie jako idealne następujące funkcjonowanie ludzkiej zbiorowości: jeśli powstaje problem, to osoby obdarzone autorytetem problem ten rozstrzygają trafnie, a reszta społeczeństwa wykonuje ich zalecenia, bo wierzy w ich kompetencje.

Powiem od razu, że jestem zwolennikiem ideału innego, który można nazwać ideałem społeczeństwa racjonalistycznego. Gdy powstaje problem, rozpoczyna się debata społeczna, w której są wypowiedzane rozmaite poglądy. Ludzie szukają rozwiązań, uczą się. Jeśli problem jest natury poznawczej, to stosują procedury naukowe, natomiast jeśli jest natury moralnej, to sięgają do swoich najgłębszych moralnych odczuć. Refleksje swoje przedstawiają w postaci argumentacji. W końcu najlepsza argumentacja zwycięża i ludzie realizują wynikające z niej zalecenia, bo sami rozpoznają trafność argumentacji.

Jestem więc w tym sensie przeciwnikiem autorytetu, a zwolennikiem argumentacji. Uważam, że przy obecnym rozwoju środków komunikacji ideał drugi jest może nawet bardziej realistyczny niż pierwszy. Przy tym bardziej bezpieczny. Osobę obdarzoną autorytetem ktoś może uwięzić, wywieźć czy zniszczyć fizycznie. Aktywnego społeczeństwa nie zniszczy tak łatwo. Ale przede wszystkim drugi ideał jest lepszy w sensie duchowym. W ideale autorytarnym twórczo działa tylko osoba obdarzona autorytetem. W ideale racjonalistycznym twórczo działają wszyscy.

Na pytania ankiety odpowiadam więc krótko:

1. Autorytetem w pewnej sprawie dla określonej grupy jest taka osoba, której w tej sprawie ludzie z grupy słuchają, bo wierzą, że rozeznanie jej w danej sprawie przekracza ich możliwości.
2. Obecnie nastąpiło osłabienie roli autorytetu, głównie przez rozwój oświaty, krytycyzmu i komunikacji społecznej oraz przez powstanie społeczeństw demokratycznych.

dziś niekwestionowane autorytety? Lub: czy potrzebujemy takich autorytetów?" (przyp. red.).

3. Nie ma niekwestionowanych autorytetów, natomiast są szanse rozwoju coraz lepszych form debaty społecznej i racjonalistycznej argumentacji w każdej dziedzinie.

Nie należy więc wracać do społeczeństwa autorytarnego, ale należy uczyć logicznego myślenia i rozwijać indywidualne moralne wycucia. Lansowanie autorytetów jest objawem lenistwa intelektualnego. Łatwiej jest bowiem wskazywać, kogo należy słuchać, oraz budować piękny „image”, jak mówią socjologowie, dla lansowanego autorytetu niż przedstawiać logiczną argumentację, która w dodatku powinna być dostosowana dydaktycznie do jej odbiorców. [...] Własne rozeznanie jest wyższą formą reakcji intelektualnej niż wiara w cudze kompetencje. Rozwijanie wiedzy i racjonalnej argumentacji jest doskonalszym kształceniem społeczeństwa niż podtrzymywanie autorytetów.



7. Dekalog rozumu¹⁵

W czasach komercjalizacji, która dotyka także życia intelektualnego, należy bronić podstawowych warunków prawdy. Struktury poznawcze kształtują się w sytuacjach życia społecznego, kiedy to dają znać o sobie zarówno mechanizmy przystosowania do zbiorowości, jak i dążenia do intelektualnej dominacji. Stąd większość proponowanych „przykazań” odnosi się do społecznego kontekstu intelektualnej roboty.

¹⁵ *Dekalog rozumu*, s. 18–20.

Pierwsze: Nie będziesz klaskał

Jeśli debata ma mieć sens intelektualny, a nie teatralny, to nie należy klaskać ani w inny sposób wyrażać emocjonalnie swojej aprobaty. Emocjonalne sposoby wyrażania aprobaty utrudniają wszystkim intelektualny stosunek do słuchanego tekstu. Wprowadzają nastrój emocjonalny. Często mieszają intelektualny stosunek do tekstu z emocjonalnym stosunkiem do jego autora. Przeszkadzają w czysto intelektualnej percepcji. Zwłaszcza jeśli rzecz dotyczy sprawy, w którą zaangażowana jest większa grupa ludzi, wówczas emocje mogą prowadzić do poważnych następstw. Grupy ludzkie lubią mieć identyfikujące je hasła, dogmaty, sentencje życiowe oraz łączące grupę autorytety, wodzów, idoli, ludzi sztandarowych, ludzi-symbole, natchnionych rzeczników swojej ideologii. Jeśli grupa wykreuje kogoś lub coś na swój symbol, potem ztraca już krytycyzm względem niego. (Czasem tylko do momentu, aż się znudzi lub z innych powodów przeminie moda na jego styl). Wykreowany przez aplauz symbol autorytatywny staje się przyczyną bezmyślności grupy.

Aplauz wpływa też niekorzystnie na tego, komu jest wyrażony. Staje się on bardziej zadowolony z siebie, a przez to mniej krytyczny względem swojej myśli. Sam zaczyna wierzyć, że jest idolem i wszystko, co mówi lub robi, jest mądre. Wtedy przestaje kontrolować siebie należycie i z reguły popełnia głupstwa.

Jeśli się z kimś zgadzasz, to wyrażaj rzeczowo swoją zgodę, najlepiej samemu jeszcze raz formułując tezę aprobowaną. W ten sposób możesz nawet pomóc w lepszym jej sformułowaniu.

Natomiast nie wynoś nikogo ponad innych.

Drugie: Nie będziesz gwizdał

Nikt nie jest całkiem głupi. Może być najwyżej troszeczkę głupszy od ciebie.

Emocjonalne objawy dezaprobaty udzielają się innym jeszcze łatwiej aniżeli objawy aprobaty. Trafiają bowiem na podatny grunt chęci własnego wyniesienia się ponad innych

lub choćby ujrzenia siebie w nieco lepszym świetle. Najłatwiejszym sposobem uzyskania tego efektu jest ujrzenie innych jako gorszych – nawet niekoniecznie od siebie, ale od kogoś w ogóle – lub choćby jako niemogących sprostać jakimś wymaganiom. Refleksja taka zawsze trochę podnosi na duchu: on nie sprostał, a ja kiedyś czemuś sprostałem.

W przypadku ocen ujemnych do efektu indywidualnego dochodzi również efekt identyfikacji grupowej. Każda grupa (z wyjątkiem jedynie bardzo uduchowionych) lubi mieć wspólnego wroga, którym pogardza lub przynajmniej od którego może zdecydowanie się odciąć i tym samym potwierdzić swoją tożsamość. Czasem grupie wystarczy obiekt nierealny, wyidealizowany lub tylko samo niewinne w istocie wyobrażenie, że ktoś mógłby być czymś w rodzaju podręcznikowego nacjonalisty czy fundamentalisty. Dla innych będzie to pojęcie kapitalisty, dla jeszcze innych komunisty lub antysemity.

Emocjonalne objawy dezaprobaty wywołują również negatywne emocje u mówcy, nie są więc najlepszym sposobem oddziaływania.

Nie powinno się ani wytwarzać, ani wykorzystywać dodatkowych czy ujemnych nastrojów emocjonalnych grupowych, prowadzących do wyniesienia lub dyskryminacji kogokolwiek.

Trzecie: Słuchaj treści, a nie tonu wypowiedzi

Nie tylko nie wytwarzaj nastrojów emocjonalnych, ale też nie dopatruj się ich w wypowiedziach innych. W cudzej wypowiedzi staraj się wychwycić argument za pewnymi twierdzeniami, a nie postawy emocjonalne. Słuchaj więc bardziej rozumem, a nie poczuciem godności własnej lub grupowej. Nie stawiaj sobie pytań typu: czy on mnie popiera, chwali, czy też zwalcza, atakuje. Ale pytaj: co z treści jego wypowiedzi można uznać za rzeczową argumentację za takim lub innym twierdzeniem, wszystko jedno, czy dotyczy ono zjawiska dalekiego, czy nawet mnie samego.

Szukaj twierdzeń, a nie nastrojów. Nawet jeśli jest oczywiste, że wypowiedź jest napaścią emocjonalną, to staraj się jej

intencji nie dostrzegać. Również jeśli wypowiedź jest zbiorem pochlebstw, panegirykiem lub laurką okolicznościową, staraj się tego nie zauważać i traktować ją rzeczowo.

Czwarte: Walcz z argumentem, a nie z człowiekiem

W dyskusji intelektualnej produkuj jedynie argumenty za pewnymi tezami. Jeśli z kimś polemizujesz, wybierz z jego tekstu dokładnie to zdanie, z którym się nie zgadzasz. Jeśli wypowiedź jest niejasna, bywa to bardzo trudne. Ale zwykle jest takie miejsce w tekście, które można wskazać i wyinterpretować jako przeczące naszym poglądom.

Nie urągaj, nie oburzaj się, nie mów inwektyw, tylko formułuj swoje zarzuty w postaci twierdzeń. Mogą to być twierdzenia o szkodliwości czynów twojego rozmówcy, ale muszą być rzeczowe i beznamienne.

Nie używaj tzw. argumentów *ad personam*. Hipotezy na temat uwarunkowań czyjegoś stanowiska nie są argumentem przeciwko temu stanowisku. Bez względu na to, czy czyjaś wypowiedź była odważna, narażająca mówcę, czy też tchórzowska, koniunkturalna, czy była demonstracją jakiejś postawy, czy też nie – jest ona albo prawdziwa, albo fałszywa i tylko na ten jej aspekt należy w dyskusji intelektualnej zwracać uwagę.

Nie mów w momencie podniecenia albo przeproś z góry za objawy emocji, które mogą ci się wymknąć. Może to nawet ciebie nieco uspokoi. Niech teza o czyimś złym zachowaniu nigdy nie sprawia wrażenia pogardzania człowiekiem.

Piąte: Nie każ� drugiemu ani sobie samemu

A teza o czyimś dobrym postępowaniu niech nie będzie wychwalaniem. Nie mamy co się wzajemnie chwalić. Na świecie są tylko zadania do wypełnienia i wyzwania, które przed nami stoją. Albo potrafimy je wypełnić, albo nie. Żaden kult nikomu nie przystoi. Nie chwal więc ani też nie upokarzaj.

Nie chwal też samego siebie. Swoje osiągnięcia pokazuj w kontekście ważnych osiągnięć innych ludzi. Myśl ludzka

rozwija się powoli i jeśli tobie udało się poznać lepiej jakieś sprawy, to zwykle dlatego, że inni przygotowali ci drogę. Może twój wysiłek na twoim etapie poznania był mniejszy niż wysiłek twoich poprzedników, chociaż tobie akurat został dany moment, w którym można było dokonać znaczącego kroku.

W żadnym przypadku nie dbaj o poklask publiczności. Nie staraj się przypodobać innym. Nie poddawaj się bezkrytycznie rozpowszechnionym gustom. Przeciwnie, nie bój się głosić rzeczy niemodnych w twoim środowisku i takich, na które twoi słuchacze zamykają uszy. Nie musisz przy tym specjalnie prowokować sprzeciwu. Nie ulegnij pokusie budowania swojej wielkości na sprzeciwie, na kwestionowaniu autorytetów i szarganiu świętości. Tak samo rzeczowo argumentuj za tym, co jest chętnie słuchane, jak i za tym, co niechętnie.

Szóste: Nie dowierzaj drugiemu, tak jak i sobie samemu

Staraj się wynajdywać słabe strony tak własnych poglądów, jak i tego, co niewątpliwe dla całego otoczenia. Przez próby zrewidowania podstaw najlepiej przyczynisz się do uwypuklenia ważnych dla wszystkich prawd. Zwłaszcza w badaniach naukowych należy wszystko sprawdzać i podważać wszelkie autorytety. Staraj się też znaleźć pewne walory w tym, co wszyscy ganią, a wady w tym, co wszyscy uznają. Zbiorowe postawy mają swoje przyczyny zwykle w rzeczach mało intelektualnych i bardzo ziemskich, rzadziej w prawdziwości jakichś poglądów lub w sprawach ducha. Ale strzeż się też pokusy oryginalności. Ona również może uderzyć do głowy.

Siódme: Szukaj tego, co istotne

Zarówno w swoich badaniach, jak i w wypowiedziach innych szukaj spostrzeżeń ważnych. Rzeczy, które są przedmiotem rozważań, przedstawiaj na tle spraw ogólniejszych i ważniejszych. Każde wypowiedziane twierdzenie powinno być właściwie umieszczone w całości wiedzy lub w całości poglądu

na świat. Wiedza lub pogląd na świat, które tworzysz swoim intelektualnym wysiłkiem, zawsze stanowi pewną całość. Czy chcesz tego, czy nie, jest ona systemem. Istotne jest więc, żeby całość ta była konsekwentna, spójna i uwypuklająca bardziej rzeczy ważniejsze niż mniej ważne. Podobnie sprawa się ma z wiedzą innych ludzi. Jeśli więc przekazujesz komuś jakąś informację, wówczas wkraczasz w jego system. Twoją troską powinno być to, ażeby informacja ta zajęła w jego systemie odpowiednie miejsce. Przede wszystkim ażeby nie wprowadzała zniszczeń w jego system wiedzy. Żeby nie pozbawiała ważności informacji pozostałych, zwłaszcza informacji od niej ważniejszych.

W każdym rozumowaniu i w każdym człowieku trzeba starać się odkryć to, co najważniejsze, jak gdyby jego najgłębszy wymiar. W stosunku do ludzi nazywa się to czasem sensem życia, istotnym życiowym wyzwaniem, powołaniem jednostki lub jej przeznaczeniem.

Ósme: Staraj się zbudować coś lepszego, a nie szukać kozłów ofiarnych

Nie szukaj winnych, ale środków zaradczych. Myśleć należy konstruktywnie, czyli konstruować rzeczywistość lepszą, a nie delektować się brakami istniejącej. Krytykując innych, nie rozkoszuj się ich błędami, bo w ten sposób tylko chwalisz samego siebie. Natomiast rozglądaj się za istotnymi przyczynami zła lub błędu. Nie zwalaj wszystkiego, co złe, na rządzących. Oni zwykle nie są gorsi od reszty narodu. Trzeba oczywiście od nich wymagać mądrości w służbie, której się podjęli. Najważniejsze jest jednak, jak naprawić to, co się złego stało, bez względu na to, z czyjej stało się winy. Szukanie cudzych win i błędów jest często obroną samego siebie przed wysiłkiem lub odpowiedzialnością. Jest budowaniem swojego własnego komfortu psychicznego. Jeśli zło uda się naprawić, ciesz się bez względu na to, komu się to udało. Narzędziem dobra lub głosicielem prawdy może okazać się ktoś, kogo uważasz za nieważnego.

Dziewiąte: Nie uogólniaj zbyt pochopnie

Gdy spostrzegamy jakąś dość ogólną zależność, zwykle nie zauważamy od razu wszystkich istniejących ograniczeń. Zwłaszcza gdy spostrzeżenie jest naszym własnym odkryciem, wówczas przypadki potwierdzające bardziej nas interesują niż ewentualne kontrprzykłady. Też i najkrótszym, a więc i najłatwiejszym sposobem wypowiedzenia zauważonej prawidłowości jest sformułowanie jej w postaci prawa ogólnego. Refleksja nad ograniczeniami przychodzi dopiero później i często jest już skutkiem pewnej wyuczonej lub narzucającej się dyscypliny myśli oraz zastanowienia się nad sensem wypowiedzianego twierdzenia. Jeśli się nie poddamy pewnej dyscyplinie, wówczas łatwo wpadniemy w euforię uogólnienia i wypowiemy zdania, które sami kiedy indziej ocenimy jako jawnie fałszywe.

Twierdzenie z ograniczeniami nigdy nie wygląda tak efektownie jak bez ograniczeń. Stąd może płynąć chęć upierania się przy swoim uogólnieniu. Skupienie się nad ścisłą treścią poszczególnych słów może przywrócić ci właściwy dystans do własnych poglądów i umożliwić ich krytyczne przeanalizowanie. Równie krytycznym trzeba być oczywiście w stosunku do wypowiedzi innych ludzi. Na wszystkich czyhają bowiem te same pokusy.

Dziesiąte: Nie używaj przysłów, są zwykle głupotą narodów¹⁶

Nie chodzi oczywiście tylko o przysłowia. Unikaj powszechnie używanych stereotypowych zdań i zwrotów. Ich powtarzanie

¹⁶ Innego zdania jest George Polya, który napisze między innymi: „Jedni odnoszą większe, inni mniejsze sukcesy w osiąganiu celów i rozwiązywaniu zadań. Nietrudno to zauważyć i takie różnice w sukcesach bywają komentowane przez bliźnich. Wydaje się, że kwintesencja tych komentarzy zachowana jest w przysłowia. W każdym razie istnieje wiele przysłów zdumiewająco dobrze charakteryzujących typowe postępowanie przy rozwiązywaniu zadań, zawierających istotę zdrowego rozsądku, powszechnie stosowane fortele i często popełniane błędy”.

jest łatwizną umysłową. Ludzie stosują je, aby uniknąć wysiłku uzasadniania. Są więc one zwykle objawem bezmyślności.

Są przysłowia bezdennie głupie i fałszywe. Oto przykłady z naszej polskiej tradycji: „Wyjątek potwierdza regułę” – tymczasem wszyscy uczeni od czasów starożytnych wiedzą, że przeciwnie: wyjątek obala regułę rozumianą jako zdanie ogólne (na przykład jeśli w Karpatach spotkasz krowę rasy czarno-białej, to obalona zostaje teza ogólna, że wszystkie krowy w Karpatach są rasy czerwonej). „Nadzieja jest matką głupich” – tymczasem nadzieja jest zwykle natchnieniem najmądrzejszych, ułatwia bowiem przetrwanie trudnych chwil. „Dobrymi chęciami piekło jest brukowane” – tymczasem można równie dobrze powiedzieć, że dobrymi chęciami niebo jest brukowane, każdy bowiem dobry czyn rodzi się z dobrych intencji.

Zakończenie

Stosując się do powyższych przykazań, pozbawisz może swoje życie intelektualne uroków ringu, ale przyczynisz się do lepszego porozumienia ludzi.



8. Świadekto prawdzie¹⁷

Jeśli chcesz, rzecz może się dzieć gdziekolwiek, choćby w każdym zakładzie pracy, gdzie są drobne nadużycia, i dotyczyć może sprawy codziennej uczciwości, niekoniecznie wielkich spraw poglądu na świat i życie. Wszędzie przyznanie komuś

¹⁷ *Moralitety*, s. 88–97.

racji wbrew własnym przekonaniom jest zdradą swojej prawdy, jest zamachem na samego siebie i na innych. Kłamstwo jest grzechem przeciwko godności człowieka. Milcząco lub aktywne przyznanie racji pod zewnętrznym naciskiem, odwołanie swoich przekonań, w które się wierzy, lub głoszenie tego, w co się nie wierzy, jest upodleniem się. Upodlenie nie jest tym samym co poniżenie. Poniżenie się nie jest samo w sobie moralnie złe. Możemy przecież zostać poniżeni przez innych bez utraty wewnętrznej godności, na przykład gdy ktoś nam ubliży, a my nie odpowiemy mu w zamian ostrym słowem. Możemy nawet sami siebie poniżyć, zajmując ostatnie (ewangeliczne) miejsce za stołem. W obu tych przypadkach poniżony jestem tylko ja sam. Gdy natomiast w obawie o własny interes przyznaję komuś rację wbrew odczuwanej prawdzie, wtedy poniżam nie tylko siebie, wtedy własnym czynem poniżam cały rodzaj ludzki. Mam wrażenie, że obrażam wtedy godność każdego człowieka. Czy to we mnie jest jakaś częśćka każdego z nas i ja jestem w każdym, że nikomu nie mogę spojrzeć w oczy, jakbym skrzywdził każdego? Unika się wtedy innych i na nikogo nie patrzy się szczerze. Jeśli chcę się poprawić, muszę uciec na pustynię i poszukać w sobie prawdy, którą straciłem. Fenomen wstydu jest twórczy i trzeba umieć się mu poddać.

Strzeż się więc wtedy używania w mowie polskiej formy biernej czasownika. Mamy bowiem pokusę w takich chwilach mówić, że zostaliśmy upodleni przez taką czy inną zewnętrzną siłę, która nas zmusza, odbiera wolność (a zatem i odpowiedzialność). Chcemy się czuć usprawiedliwieni. Jak kataryniarz na jednym z rysunków Szymona Kobylińskiego powtarzający: „Okupacja nas zwichnęła, wojna nas wyzęła, alienacja nas wymięła”. Niektórzy potrafią sięgać jeszcze dalej, do epoki zaborów czy do czasów szlacheckich. Historia i socjologia usłużnie pomagają w tym spychaniu odpowiedzialności na innych, na układy stosunków i różne okoliczności. Tymczasem to nieprawda. Podły zawsze jest winny. Wolność odpowiedzi ma się nawet wtedy, gdy pytanie zadaje kat pod gilotyną. Zawsze dokonujemy wyboru jednej drogi lub drugiej. Zwykle zresztą wybór nie jest tak drastyczny. Ludzie boją

się choć trochę zaryzykować w imię swojej prawdy i większy bywa strach niż rzeczywiste niebezpieczeństwo.

Upodlenie przez fałsz może czasem wydawać się błahe, należące do zbiorowego *savoir-vivre'u*, bez poważniejszych praktycznych konsekwencji, które by nadały rangę słowom. Wyznawcy etyki utilitarystycznej skłonni są wtedy kłamstwo traktować jako wyraz cennej umiejętności przystosowania. Inteligencja – mówią – polega właśnie na umiejętności przystosowania się. Cechuje to wszystkie zwierzęta. Zwierzę, które nie potrafi się przystosować, ginie. Człowiek, żeby nie zginąć, musi też wiedzieć, kiedy milczeć i kiedy mówić prawdę. Trzeba więc z gruntu przeciwstawiać się wszelkiemu naturalizmowi. Niech sobie, jak chcą, określają pojęcie inteligencji. Człowiek nie żyje po to, żeby się przystosować, ale po to, żeby dawać świadectwo temu, co ceni. Można to nazwać głupotą – proszę bardzo. Człowiek więc, im bardziej jest człowiekiem, tym bardziej powinien być głupi i nieprzystosowany.

Często chodzi tylko o wypowiedzenie pewnych słów, jak gdyby magicznych zaklęć, należących niemal do rytuału – oświadczenie, które i tak w praktyce nie ma zastosowania, gdyż jest na przykład sformułowane w terminach mętnych i oderwanych, które mogą być rozumiane rozmaicie. W gruncie rzeczy nikt nie stara się dogłębnie zrozumieć ich treści. Samo oświadczenie jest nam przedstawiane bardziej jako wyznaczenie sympatii, którą powinniśmy okazać, lub jako zaufanie do ludzi, którzy pragną naszego poparcia, niż jako deklaracja poglądów. Czemu więc nie zrobić komuś tej przyjemności? Pożalować mu kilku niejasnych zdań? Toż to po prostu małostkowość, skrupulanctwo ideologiczne. Nikt przecież nie pyta nikogo o jego osobiste poglądy. Byłby to nietakt. Chodzi jedynie o manifestację jedności, a nie o jakieś tam przekonania. Pokusa zlekceważenia prawdy okazuje się rzeczywiście duża. Ale czy nie trzeba poszukać innego wyjścia? Droga łatwa prędko prowadzi do niewoli. Powiniennem szukać tego, co dla mnie trudne. Sympatię objawiać po swojemu, w sposób prosty, w wyrazach, których treść dobrze czuję, a nie mieszać do tego słów, które mogą znaczyć co innego.

Trzeba zachować szacunek dla słowa, które powinno „znaczyć to, co znaczy”. Wtedy jest więcej prawdy i coś się przed nami otwiera. Prawda otwiera możliwości głębszemu i szerszemu dobru. Fałsz natomiast nas zamyka i ogranicza. Było nadużycie w zakładzie. Fałsz ukrywania otwiera pole do dalszych nadużyć. Wszyscy wiedzący stają się moralnie współwinni, mogą być nawet szanowani, zło się pogłębia. Natomiast powiedzenie prawdy, i to właśnie całej prawdy, tak aby pokazać nie tylko winnych bezpośrednio, ale wszystkie przyczyny doprowadzające do powstania zła – jest odkryciem prawdy stwarzającym pole do poprawy. Nawet gdyby założyć, że wszyscy wiedzą, co się u nas naprawdę dzieje. Ale póki panuje zmowa milczenia, wówczas cała sprawa stanowi jakieś magiczne tabu. Stajemy się wtedy społecznością dziwnie pogańską, wierzącą w tabu, o którym nie wolno mówić i myśleć. Składamy ofiary z prawdy pogańskim bożkom, ustawiamy się przez to względnie korzystnie (choć na krótką metę), ale hamujemy rozwój swojego społeczeństwa, zakładu, organizacji, w której ukrywamy zło. Przez fałsz całe życie drętwieje. Zanika twórczość. Człowiek nie może tworzyć dobrych dzieł w atmosferze nieprawdy. Twórczość tylko z widzenia prawdy się rodzi. Gdy tabu zostaje przełamane, gdy gasimy diabłu ogarek, wtedy okazuje się nagle, że bardzo dużo można poprawić. Życie staje się nagle twórcze. Każda poprawa wymagać będzie od nas dalszej walki, walki ze złem, które nigdy nie ginie od razu, ale w głębi każdego z nas tylko się przyczaja i szuka naszej słabości. Nic nie dzieje się automatycznie. Nie ma postępu bez trudu i walki. Ale gdy jesteśmy po stronie prawdy, wówczas widzimy drogę.

Mówienie prawdy tam, gdzie posuwa ona naprzód rozwój ludzkiej świadomości, należy odróżnić od natrętnego wypychania się ze swoimi poglądami lub informacjami, do których ludzie nie są przygotowani lub które w danej chwili są zupełnie nie na temat. Nie znaczy to, że nie należy nigdy przerywać cudzego toku myśli. Owszem, czasem trzeba go przerwać. Czasem trzeba zaszokować innych, potrząsnąć ich wyobrażeniami, ale może to być tylko moment, po którym łączymy

się znowu myślowo z rozmówcą i razem z nim usiłujemy dojść do rozwiązania interesującej nas kwestii. Ktoś może być zupełnie nieprzygotowany do usłyszenia pewnej wiadomości i wypowiedzenie jej może spowodować zupełnie niepożądany skutek. Dążyć należy oczywiście do sytuacji, w której każda prawdziwa wiadomość wywołuje właściwą reakcję w słuchaczu. To jednak często wymaga pewnego przygotowania. Jeśli stać nas na takie przygotowanie, powinniśmy je podjąć. Stąd ludzie dysponujący środkami wpływania na społeczeństwo oraz środkami przekazu, nie mogą się usprawiedliwiać tym, że ich odbiorcy nie są przygotowani, ponieważ mają dosyć sposobów, ażeby społeczeństwo przygotować.

Gdy z kimś się różnimy, mówienie prawdy może być umyślnym drażnieniem bez miłości. Od tego trzeba się powstrzymać. Mówić trzeba z nadmiaru serca, a nie z nadmiaru złości. Czasem można patrzeć na coś przez palce, z wyrozumieniem cudzej słabości, będąc zawsze gotowym powiedzieć prawdę wprost, gdy tylko przeciwnik dojrzeje do jej usłyszenia. Zawsze musimy być gotowi na godzinę szczerości, ale nie zawsze wszyscy do niej dorastają. Lepiej nie prowokować jej, gdyby miała prowadzić do gniewu lub walki zamiast do współpracy. Można wtedy zgodzić się na chwilową konwencję niedomówień, powszechnego przymrużenia oka, gdy rozumiemy się między sobą, tylko nie mówimy wszystkiego głośno. Ale sytuacja taka powinna być tymczasowa i trzeba pracować nad jej zmianą.

Czasem, gdy zakłamanie obejmuje dość szerokie kręgi, ludzie nie mówią prawdy po to, żeby siebie wzajem nie ranić. Wszyscy czują, że jest źle i wszyscy czują się upodleni, ale w milczeniu tkwi jakaś wspólna samoobrona. Niechęć wystawienia się na działanie prawdy. Ten, kto dekonspiruje zło, sprawia, że my wszyscy, którzy zło znosiliśmy do tej pory bez szemrania, czujemy się nagle winni. To myśmy popierali zło przez nasze milczenie. Chociaż on ma rację, mówi prawdę za nas, żadnego fałszu nie można mu zarzucić i nie nas atakuje, ale zło poza nami, to jednak uraża egoizm nas wszystkich i czasem na nim skupia się złość tych, co chcieli uchodzić za uczciwych, nic nie robiąc i nic nie ryzykując.

Długi czas nie umiałem pojąć, dlaczego Gandhi dużą część swojej działalności społecznej określał jako poszukiwanie prawdy. Dziś może potrafię docenić to jego sformułowanie. Sama idea dobra łatwo ulega zwicnięciu. Pragnienia ludzkie zwykle są dobre. Mało kto pragnie wyraźnie rzeczy złych. (Scholastycy twierdzą, że jest to nawet ontologicznie niemożliwe). Pragniemy dobra, ale nie staramy się widzieć innych aspektów sprawy: sytuacji uwikłania innych ludzi, naszych własnych błędów i naszej odpowiedzialności, możliwości tkwiących w każdym człowieku. Stawiamy sobie cel: doprowadzenie rzeczywistości do pewnego stanu, po czym wymuszamy stan ten na rzeczywistości, nie zauważając, że zniewalamy innych, że krzywdzimy, że rzeczywistość się zmienia i pewne rzeczy dojrzewają same. W ten sposób możemy w końcu zacząć dążyć do rzeczy niepotrzebnych lub szkodliwych, mając niby ciągle na oku dobry cel. Uszczęśliwiamy ludzi w sposób, którego sobie nikt nie życzy. Ambicja własnej roli łatwo przy tym zaślepia. Każde zaślepienie, które jest odbiegnięciem od prawdy, ułatwia utrwalenie się zła i jego rozwój. Prawda natomiast otwiera możliwości dobru.

Prawda każdego wychowuje. Życie w prawdzie jest życiem w sytuacji czystej, szczerzej, w której wszystko może być jawne, w której nikogo nie chcemy zaskoczyć ani skorzystać z czyjejś nieświadomości. Przeciwnie – pragniemy dobra dla wszystkich, wszystko chcemy wszystkim wytłumaczyć, uświadomić możliwie szeroko i wszechstronnie, w czym tkwi – naszym zdaniem – powszechny interes. Powiedzenie prawdy może nie przekonać, ale ukrywanie prawdy, utrzymywanie ludzi w błędzie lub niewiedzy jest zawsze gorsze. Powiedzenie całej prawdy i tylko prawdy stanowi więc pierwszy i podstawowy etap działalności w każdej sprawie. Wiara w prawdę i niechęć do sięgnięcia na siłę do prawdy – to zasadnicze elementy wiary w godność osoby ludzkiej. „Światła nie chowa się pod korzec, ale stawia się na świeczniku”. Człowiek wart jest prawdy, a ukrywanie jej jest poniżeniem człowieka.

Na drodze do prawdy spotykamy jednak wiele niebezpieczeństw. Przede wszystkim skostnienie i lenistwo. Jak

wygodnie jest coś raz sobie powiedzieć i potem już powtarzać! Człowiek staje się płytą patefonową. Wszelkie uproszczenia dają też obraz łatwy, tani, ale fałszywy, nieopłacony wysiłkiem. Na przykład negatywne oceny ludzi. Jeśli kogoś nie cenimy, wówczas przestaje on być dla nas problemem. Nie stwarza żadnego zadania. Nie musimy się z nim uporać. Sądy ujemne o ludziach są wygodne. Pozwalają wyeliminować wielu ludzi z kręgu naszych spraw. W dodatku wynoszą one nas samych ponad nich. Dają zadowolenie z poczucia własnej wyższości, pochodzącej z poniżenia innych w naszych oczach. Gdy się powie o kimś nie bardzo lubianym coś kompromitującego, przeważnie wszyscy czujemy się zadowoleni. Następuje (w odpowiednio dobranym gronie ludzi, którzy nie szanują zbyt osoby krytykowanej) radość z powodu własnej doskonałości. Autoafirmacja: on jest zły, to znaczy, że my jesteśmy dobrzy. To samo, gdy mowa o grupach ludzi czy narodach. Opinie ujemne o innych, że są głupi, prymitywni albo dorobkiewiczze, pozwalają nam być takimi, jakimi jesteśmy. Wiele pozornie obiektywnych orzeczników staje się w ustach niektórych poniżającymi epitetami. „Fideista”, „idealista”, „reakcjonista” czy w innych kręgach: „progresista”, „komunista”, „scjentyista” – to określenia, które służą tylko do okazania własnej wyższości. Natomiast szacunek dla drugiego, zwłaszcza dla człowieka, z którym się nie zgadzamy, zmusza do rewizji własnej postawy. Każe przejść z nim razem jego drogę. Człowiek ceniony, choćby za sam fakt jego człowieczeństwa, stanowi dla nas problem. Reprezentuje jakąś wartość, z którą musimy się uporać. Nie jestem większy od innych i wokół mnie są ludzkie wartości. To jest sytuacja trudna, wymagająca ode mnie wysiłku. Zmusza do konfrontacji, samokrytyki, refleksji, pracy. Inaczej jest, gdy kogoś nie cenimy. Wówczas nie stwarza on dla nas żadnego zadania. Jeśli jest tylko zły i żadnej wartości ludzkiej nie chcemy w nim zobaczyć, wówczas mamy go „z głowy”, odsuwamy go na margines naszej uwagi. Nie musimy się z nim uporać jako z człowiekiem. Stąd pokusa i łatwizna złych sądów, nawet gdy tylko dajemy im chętny posłuch. Człowieka nie

można traktować jako zło konieczne, ale jako twórcze zadanie. Naprawdę musimy go zaakceptować wewnętrznie takim, jakim jest, a trudność kontaktu z nim zaakceptować jako zesłany nam problem, z którym musimy się uporać wewnętrznie. Drugi człowiek jest tajemnicą, jest całym światem, a nie sprawą do załatwienia. Jest dla nas osobistym, wewnętrznym problemem.

Cenna działalność ludzka bywa zwykle taka, że dla mnie samego stanowi stały wewnętrzny wysiłek, nieustanną moralną próbę. Stale wymaga ode mnie przewycięzania wewnętrznych progów. Wtedy tylko może być twórcza. Jeśli nie poprawiam równocześnie samego siebie, bardzo wątpliwe, czy wtedy poprawiam świat. Nie ma działalności mechanicznej. Poprawy świata nie można załatwiać kręceniem korbką, daniem drobnych datków na dobre cele lub pisanem urzędowych listów w ramach rutyny i technicznych umiejętności. Można ją tylko wydobyć z wewnętrznego trudu. Bardziej poprawia świat prostak o czystym sercu, który nikim nie gardzi i szczerze się poświęca, niż zarozumiały intelektualista mający na wszystko elegancko sformułowaną odpowiedź, której wypowiedzenie nic go nie kosztuje – wprost przeciwnie: sprawia mu zawodową przyjemność.

Tak bardzo chcielibyśmy wszystko zdobyć najmniejszym kosztem. Jedni chytrąścią, inni nonszalancją i fanfaronadą bez przewycięzania własnych ułomności charakteru. Starą rutyną, bez uczenia się nowych sztuk i nowych zachowań, chcemy dokonać rewolucji w świecie, wroga zwyciężyć, państwo poprawić albo wychować naród. Tymczasem rewolucji nie można „od tak urzędować”, siedząc wygodnie przy biurku. Gdy płoną serca, trzeba i swoje rzucić na szalę i pokazać, kogo się ceni. Gdy nie zrobimy tego, pokazujemy, że cenimy tylko własną wygodę [...].

Narzekanie na innych, na ludzi, organizacje, systemy – to również przeważnie usprawiedliwianie się ze swojego lenistwa. Na widok zła zasadniczo sobie powinienem postawić pytanie, co ja zaniedbałem, że wytworzyła się taka sytuacja, i co powinienem teraz zrobić? Jaka próba jest mi tutaj

dana? Jestem wezwany do poważnej troski i to, co robię, musi wynikać z prawdziwej troski. Jeśli przekonuję kogoś, mam do niego też przemawiać językiem wynikającym z przeżycia tej troski, a nie językiem jakiejś teorii, ideologii, systemu. Mowa ma być świadectwem przeżycia troski. Świadectwem tej wewnętrznej prawdy, a nie argumentacją, nie dialektyką. Prawda nie potrzebuje obrony, potrzebuje tylko ukazania, świadectwa. Tłumaczyć lub bronić się wobec zarzutów też nie można w innym języku niż w języku odczuwanej troski i doświadczanych potrzeb. Wyraz prawny niech formułują specjaliści od formalizowania sprawy w ramach maszynarii przepisów i ustaw. Człowiek zatroskany ma dawać świadectwo o danej potrzebie wszystkim, którzy mogą zrozumieć cokolwiek. Nie musi wchodzić w sztuczną sytuację prawników skrepowanych przepisami. Jeśli przepisy ich krępują, to ich zadaniem, za które mają być sądzeni, jest opracowanie nowych przepisów lub zawieszenie starych i postępowanie zgodnie z sumieniem. Ja mam okazać troskę o dobro mojego brata, a sędzia, który mnie sędzi, ma okazać troskę o sprawiedliwość i o dobre przepisy. Mnie czeka inny egzamin niż jego. Ja mam zdać swój egzamin bez względu na to, czy on zda swój, czy nie. Narzekanie w gronie ludzi dobrze rozumiejących się wzajem jest łatwizną i chwaleniem samego siebie. Pracą staje się dopiero pójście do przeciwników, do tych, którzy nas nie rozumieją, pokazanie im potrzeby, wezwanie do wspólnej troski i konkretnych czynów bez wytykania im ich ograniczoności, bez ośmieszania i upokarzania, i wynoszenia się nad nich, ale ze zrozumieniem, że w ich sytuacji sami może wpadlibyśmy w gorsze ograniczenie i jednostronność.

Wyjście w świat z najpiękniejszymi sztandarami nie może być rycerską fanfaronadą, wyprawą krzyżową na podbój bogatych ziem. Do przeciwników nie trzeba iść, żeby ich zwyciężyć, żeby w dyskusji okazać się lepszym, zabłysnąć, mieć ostatnie słowo. Ani też żeby ich podejść, przechytryć, umieć lepiej wyreżyserować, okazać się sprytniejszym graczem. Do przeciwnika trzeba pójść ze świadectwem bezinteresownej

troski – na mękę próby wspólnego poszukiwania. I nie to jest ważne, że się zostanie zniszczonym. Ale to, żeby nie dopuścić do wewnętrznego umniejszenia własnych intencji. To tylko oraz sam wysiłek zależą od nas. Reszta dokonuje się poza nami, jest próbą dla kogoś innego.

Rozdział II



Wiarą współczesnych oświeconych

Wiara religijna jest uznaniem, że istnieje niewidoczny,
trwały element porządkujący
i dający niezniszczalny sens życiu ludzkiemu.
Wiara agnostyczna polega na niejasnym przecuciu,
że wszystkie bezinteresowne świadectwa prawdy,
szacunku dla innych lub dobra mają wartość
głęboko zakorzenioną w jądrze struktury świata w sposób,
który przekracza nasze ziemskie pojmowanie.

Wiara, s. 45.



1. Wiara i niewiara współczesnego człowieka¹

W *Wiara oświeconych* pod takim tytułem Władysław Witwicki (znany psycholog Uniwersytetu Warszawskiego okresu międzywojennego) zebrał szereg zarzutów pod adresem religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności. Dziś myślenie Witwickiego sprawia wrażenie prymitywnego. Doświadczenia intelektualne pokoleń racjonalistów zbliżonego kierunku lepiej może oddaje obecnie książeczka Mariana Przełęckiego pod znamienym tytułem *Chrześcijaństwo niewierzących* (Warszawa 1989).

Analizując od podstaw psychologię poglądu na świat, trzeba powiedzieć, że w Polsce, a prawdopodobnie nie tylko w Polsce, pogląd na świat przeciętnego człowieka kształtują dziś w największym stopniu dwie przeciwstawne struktury psychiczne. Jedną można nazwać *racjonalistyczno-filozoficzną*, drugą – *religijno-emocjonalną*. Mają one zupełnie niezależną dynamikę i często rywalizują ze sobą w tworzeniu światopoglądowej syntezy. Najważniejszym zjawiskiem jest przy tym to, że w strukturze pierwszej powstają często metodologiczne zasady ograniczające budowanie struktury drugiej.

Samoograniczenie jest w dużym stopniu sprawą wyboru, ale wybór samoograniczający może się także narzucać jako wybór uczciwości intelektualnej. Raz dokonany paraliżuje sferę religijno-emocjonalną co najmniej w zakresie jej słownego,

¹ *Wiara*, s. 45–51.

intelektualnego wyrazu. Powstaje czasem nawet sytuacja paradoksalna: człowiek uważający się za niewierzącego miewa wycucia wartości głoszonych przez religię, ale nie może ich intelektualnie wyrazić na skutek samoograniczenia środków ekspresji. Nawet pewne intuicje metafizyczne mogą mu być bliskie, ale sformułowania religijne zmuszony jest odrzucić. Przed tajemnicą sensu ludzkiego losu, przed wielkością każdego ludzkiego życia staje z szacunkiem, ale niemy. Wobec misterium świata może rzec: „t a k i e j e s t ż y c i e”, ale owo „t a k i e” w żaden ciąg zdań, intelektualnie uznanych, nie daje się rozwinąć.

Samoograniczenie rodzi się z pragnienia intelektualnej czystości, określanej często jako autentyzm lub wierność sobie. Wiadomo przecież, że nad całym naszym życiem wartościami ci ą ż y z a k ł a m a n i e. I ci, którzy dużo deklarują w jakiegokolwiek dziedzinie (także religijnej: spełniają praktyki mające sens symboliczny, chodzą na nabożeństwa, zachowują posty i zwyczaje), często w swej codzienności nie realizują istotnych wartości duchowych, a nawet mogą przestać je wyczuwać. Ich życie może zostać wypełnione bez reszty staraniami o przyjemności lub zyski, a przynależność organizacyjna do wspólnoty religijnej lub spełnianie praktyki mogą być pozornym świadectwem. Niemy, niewierzący uczestnik misterium życia może bardziej przeżywać istotne wartości niż ktoś łatwo odwołujący się do religijnych symboli i sprawnie operujący religijnym dyskursem.

Bywa oczywiście i przeciwnie: wysoko niesiony sztandar intelektualnej uczciwości może stać się narzędziem samoobrony swojej wygody, przyzwyczajień i stereotypów, pozorem ukrywającym egoistyczny interes jednostkowy lub grupowy.

Pragnienie poczucia własnej wartości, a zwłaszcza duma intelektualna bywają udziałem ludzi wszelkich przekonań. One to zwykle każą nam dokonywać zdecydowanych rozstrzygnięć, wytwarzać zewnętrzne objawy pewności, mieć wyraźne poglądy w sprawach, w których trudno o uzasadnione przekonanie. Natomiast pokora wobec naszej ludzkiej kondycji pozwala czasem odpowiedź zostawić w zawiesz-

niu. Pokora każe nie mówić ani „tak”, ani „nie”. Ostre sądy wypowiadamy często tylko po to, żeby potwierdzić własne przeświadczenie o sile swego umysłu.

Człowiek współczesny ma do dyspozycji większą ilość struktur intelektualnych niż ludzie dawnych epok. Dobór struktury staje się sprawą decyzji. Decyzja w tej dziedzinie, podobnie jak w każdej innej, jest sprawą motywacji. Czystość intelektualnej motywacji: bezinteresowne widzenie świata, otwartość na wszelką prawdę, rzadko kiedy jest naszym udziałem. Z reguły stajemy się stronnicy. Struktury intelektualne wybieramy nie ze względu na ich prawdziwość, ale ze względu na szereg innych życiowych wartości. Raz wybrawszy pewną strukturę myślenia, przyzwyczajamy się do niej. Staje się ona wygodnym schematem, który jednak ogranicza.

Niektórzy ludzie żyją równocześnie w kilku niepowiązanych ze sobą strukturach poznawczych. Mając nowoczesne wykształcenie naukowe, w pewnych kontekstach społecznych prezentują dość zwarty pogląd na świat, który można określić jako edukacyjno-naukowy. Natomiast w kontekście religijnym operują zupełnie odmienną strukturą pojęciową, zaczerpniętą ze starożytnych tekstów religijnych. Jak gdyby przenoszą się w inny świat i nie odczuwają potrzeby powiązania tych światów. Być może, że oderwanie się od wizji edukacyjnej, przesiąkniętej nauką i techniką, staje się jakby ucieczką od codziennych utrapień życia. Świat religii bywa światem wewnętrznego uspokojenia. Dlatego mogą bronić się przed zakłóceniem go prozą naukowości.

W tekście niniejszym zwracam się do ludzi, którzy odczuwają potrzebę posiadania jednolitej struktury poznawczej. Jednolita struktura musi się mieścić w ramach określonej konsekwencji myślenia, dającej jej konieczną spójność. Wypróbowanym źródłem konsekwencji jest logika w szerokim sensie. Logika oczywiście mityguje, ogranicza intelektualną fantazję. W gruncie rzeczy jednak wprowadza tylko takie ograniczenia, które bronią przed popadaniem w sprzeczność. Najogólniejsze schematy logiki są uniwersalne i otwarte na każdą prawdę. [...]

1.1. Poszukiwanie sensu

Przekonania religijne można najogólniej scharakteryzować jako pewną poznawczą reakcję na egzystencjalne doświadczenia ludzi. Podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym jest kruchość, nietrwałość fizyczna i moralna, okaleczalność ludzkiego życia. Ludzie od wielu tysiącleci niewątpliwie zauważali ogólne cechy ludzkiego losu, choć nie umieli ich wyrażać tak, jak tego nauczyli się później i jak my potrafimy dzisiaj. Zauważali, że każda jednostka z trudem zdobywa doświadczenia życiowe i wiele cierpi. Ma świadomość swoich win i niepowodzeń. Dąży do różnych celów. Zwykle osiąga bardzo mało z tego, co zamierza lub o czym marzy. Często czując się jeszcze w pełni sił, słabnie, zaczyna chorować i na skutek chorób lub innych nieszczęść umiera. Można przypuszczać, że doświadczenia nietrwałości, niedostateczności tego, co pozytywne, i przemijania wszystkiego, co cenne, budziły u ludzi wszystkich epok stały niepokój i kontemplacyjny namysł. Dzisiaj niepokój ten możemy opisać w sposób ogólny i abstrakcyjny, zgodnie z obecnymi wymaganiami intelektualnymi. Określamy go na przykład jako wywołany kontrastem między nietrwałością ziemskiej, cielesnej egzystencji, którą człowiek dzieli ze światem natury, a przekraczającymi ograniczoność naszego ziemskiego bytowania *h o r y z o n t a m i* i *a s p i r a c j a m i* naszego umysłu. Ten kontrast stawia przed nami pytanie o sens ludzkiego bytu.

Wśród biologów modna jest refleksja ujmująca sens indywidualnego życia jednostki w kategoriach biologicznej, przystosowawczej ekspansji (*fitness*), określonej przenośnie jako ekspansja genów. Zgodnie z tą refleksją nasze trudy ułatwiają życie naszym następcom, dzieciom, ich przyszłym rodzinom. Nasze trudy przedłużają trwanie narodu bądź ludzkości. Ale pytanie o sens można rozszerzyć też na rodzinę, naród lub ludzkość. Rodziny w końcu też giną. Narody tracą swoją tożsamość. Ludzkość prawdopodobnie doprowadza samą siebie do katastrofy. Człowiek z biologicznego punktu widzenia może uchodzić za gatunek, który na skutek własnej ewolu-

cji stał się źle przystosowany. Podobnie jak jeleń wielkorogi, któremu rogi tak się rozrosły, że musiał wyginać, tak i człowiek, któremu mózg się rozrósł w różne strony niesłużące przetrwaniu, nie tylko może doprowadzić do zagłady własnego gatunku, ale wyniszcza przy tym setki innych gatunków, które mogłyby spokojnie istnieć w biologicznej równowadze, gdyby on im nie przeszkodził. Na naszych oczach zwiększa się ilość chorób cywilizacyjnych. Ludzie zatrująją własne środowisko. Obniża się jakość życia całych mas mieszkańców Ziemi. Badanie czysto biologiczne naszego losu nie daje poczucia sensu ludzkiego życia. Czy może budzić entuzjazm ekspansja genów, gdy na końcu drogi jawi się poczucie klęski?

W różnych kulturach i różnych epokach wizja sensu życia przedstawiała się bardzo rozmaicie. Dawniej tworzono ją w oparciu o myślenie obrazowe, przy którym sceny wyobrażeniowe były symbolami, archetypicznymi ujęciami tego, co dziś próbujemy uchwycić pojęciowym dyskursem. Dyskurs ten bywa jednak równie zawodny, jak mitologiczne obrazy.

Koncepcje religijne powstały w epoce, gdy we wszystkich kulturach przeważało myślenie obrazowe. Pojawienie się dyskursywnego myślenia, opartego na dosłownym traktowaniu sensu słów, powoduje kryzys religijnego mitu. Powstanie budyzmu sygnalizuje już początek takiego kryzysu. Starcie tych dwóch różnych dróg myślowych najwyraźniej widać w starożytnej Grecji, gdzie dyskursywne myślenie najwcześniej przybrało dojrzałą postać: na jego gruncie rodzi się świadoma krytyka religijnego mitu. Krytyka ta operuje dyskursem, który w tym czasie mógł uchodzić za naukowy. Autor grecki rozumie na przykład: gdyby krokodyle miały swoich bogów, to wyobrażałyby ich sobie na podobieństwo krokodyli. Dziś jednak wiemy znacznie więcej. Wiemy, że takie „gdybanie” należy do czysto literackich fikcji. Krokodylom lub jakimkolwiek zwierzętom nie jesteśmy w stanie przypisać wyobrażeń twórczych, fantazji wyobrazeniowej ani pojęciowych konstrukcji, charakterystycznych dla ludzkich poglądów. Kot nie wyobraża sobie, co będzie robił za godzinę. Nie planuje, że teraz się prześpi, a potem będzie łowił myszy. Nie postanawia

pójść na polowanie lub zostać w domu. Człowiek ma wyjątkową strukturę intelektualną wśród wszystkich istot żywych.

Dziś przeto pytamy: jaki sens ma istnienie tak wyszukaney umysłowości istot ludzkich? Czy taki sam sens jak istnienie innych gatunków, które nie posiadają tego życia intelektualnego?

Oczywiście, człowiek stawiający sobie pytanie o sens już w samej formule pytania przekracza granicę bezpośrednich danych. Ekstrapolujący charakter pytania sam przez się suponuje ekstrapolującą odpowiedź i do niej nakłania. Psychiatra Victor E. Frankl twierdzi, że pytanie o sens jest już pytaniem religijnym. To wychodzenie poza codzienność charakteryzuje ludzkość co najmniej od kilku tysięcy lat.

Albo więc sens świata jest bardzo ubogi i wyczerpuje się w tym, co jest stwierdzalne, ale nietrwałe, a człowiek jest tak przewrotnie urządzony, że sam siebie często oszukuje, żeby wytworzyć sobie poczucie głębszego sensu, albo też istnieje coś więcej, co jest trwałe, ale niestwierdzalne bezpośrednio.

1.2. Formuły wiary

Szukanie przepisu na życie – zarówno jego rozumienie, jak i na sensowne nim kierowanie powiązane z jego rozumieniem, czyli szukanie teorii życia i wizji sensu istnienia – to zasadnicza rola refleksji zawartej tak w mitach religii pierwotnych, jak i w dzisiejszym wyszukanym dyskursie światopoglądowym, prowadzonym przez zawodowych intelektualistów. Zasadniczym spostrzeżeniem w tej dziedzinie jest stwierdzenie historyczne, że wizja sensu najczęściej przybiera postać odniesienia naszego życia do czegoś transcendentnego, czyli przekraczającego nasze istnienie.

Następna dość fundamentalna refleksja antropologiczna dotyczyć może pewnej wewnętrznej logiki takiej wizji. Wydaje się mianowicie, że konsekwentne myślenie o charakterze wyżej naszkicowanym [...] prowadzi do refleksji, że życie musi wypełnić jakąś miarę swojego rozwoju, ludzkie

wzajemne odnoszenia mają swój idealny wzorzec, w którym następuje ich idealne wypełnienie. Jeśli wzorzec nie zostaje urzeczywistniony, musi istnieć coś, co równoważy ów brak doskonałości. Wizja sensu tworzy więc program dla całej rzeczywistości. W wizji tej znajduje się też miejsce dla różnych możliwości, realizujących naszą wolność. W ten sposób uzyskujemy ogólny schemat intelektualny, pod który mogą podpadać różne religie.

Pojawienie się pojęcia doskonałości w powyższym rozumowaniu ma swoje poważne metodologiczne konsekwencje. Ludzka zdolność i skłonność do oceniania prowadzi do szukania sensu wszechobejmującego i doskonałego. Sens doskonały może płynąć tylko z głęboko ludzkiej czy – mówiąc inaczej – z najdoskonalszej ludzkiej reakcji na ludzkie czyny i ludzki los. To bowiem, co jesteśmy w stanie zaobserwować w całej otaczającej rzeczywistości jako reakcje doskonałe, są to niektóre ludzkie zachowania, niektóre ludzkie sposoby reagowania na ludzki los. Dlatego to, co wyobrażamy sobie jako czynnik transcendentny, wyobrażamy sobie przez porównanie z tymi cechami lub elementami ludzkiego bytu, które cenimy najwyżej. Metodologiczny antropomorfizm religijnego myślenia, w szczególności pojęcie osobowego Boga, staje się więc logiczną koniecznością.

Przekonania religijne obok swoistej treści posiadają też bardzo istotną swoistość psychologiczną określaną terminem wiara. Wiara jest swoistą dyspozycją psychiczną do podjęcia ryzyka uznania sensu zakotwiczonego w czymś nieznanym i niestwierdzanym bezpośrednio. Ryzyka wiary nie udaje się podjąć bez owej ukrytej dyspozycji, która albo się pojawia w psychice jednostki, albo się nie pojawia.

Wiara religijna w najszerszym sensie jest uznaniem, że istnieje niewidoczny, trwały element porządkujący i dający niezniszczalny sens życiu ludzkiemu, a moralnie dobremu życiu w szczególności.

Dla wielu ludzi dopiero uznanie czegoś wyraźnie przekraczającego wymiary codziennego życia pozwala uczynić w pełni sensownymi wszystkie wysiłki i cierpienia ponoszone

zwłaszcza dla nadania moralnego kształtu życiu własnemu oraz życiu zbiorowemu, postępowaniu własnej grupy społecznej. [...]

Zadowolenie moralne, poczucie, że się postąpiło moralnie dobrze, że się kogoś uratowało lub nie skrzywdziło – przeżycia takie obecne były w ludziach, jak się wydaje, zawsze. Można uważać, że zadowolenie moralne jest samo w sobie cennym przeżyciem i nie wymaga dalszego odesłania. Natomiast sprzyja intelektualnej konstrukcji, że sens ludzkich doświadczeń nie wyczerpuje się w tym, co obserwowalne w widzialnym świecie, że więc wartość dobrego czynu wykracza jak gdyby poza obserwowalne skutki, że dobry czyn tworzy coś, co przekracza sens biologicznego istnienia, a co zachowuje swoją trwałość pomimo przemijalności form życia.

Dziś u niektórych ludzi prawdopodobnie istnieje przeżycie wiary jeszcze bardziej abstrakcyjne i niedopowiedziane. Coś takiego jakby wiara lub religia agnostyczna, nieskonkretyzowana w postaci jakiegokolwiek hipotezy o Bogu bądź życiu przyszłym, polegająca jedynie na niejasnym przecuciu, że wszystkie bezinteresowne świadectwa prawdy, szacunku dla innych lub dobroci mają wartość głęboko zakorzenioną w jądrze struktury świata, zakorzenioną w sposób, który przekracza nasze ziemskie pojmowanie. A więc, że wydarzenia i możliwe dalsze przebiegi zjawisk obserwowalnych nie wyczerpują prawdy o świecie, nie dopowiadają wszystkiego. Że wizja materialistyczna nie jest wizją pełną, a do pełnej wizji powinno należeć coś, co wiązałoby nasze istnienie z nieprzemijającą wartością dobrego czynu. To coś, można uważać, nie daje się porządnie wyrazić w językach, którymi operujemy, bo języki te zostały stworzone do opisów praktycznych sytuacji życia i praktycznych działań zanurzonych w codzienności.

Dziś wiemy, że nasze schematy myślowe nie przystają dobrze ani do prawdziwej struktury materii, ani do struktury ducha. Ścisłość naszego języka dobra jest tylko dla skali naszego codziennego doświadczenia w praktycznych sprawach życia. To, co przekracza tę ludzką skalę codzienności, narażone jest na zwyrodnienia fantazji lub uproszczenia umysłu. Jesteśmy

w tym życiu zanurzeni w materialnej codzienności. Chciałoby się powiedzieć: „reszta jest milczeniem”. Ale to milczenie nie jest puste, ono żyje naszymi czynami. Język naszych codziennych uczynków jest najpewniejszy. W tym języku będą stały przed nami zadania, póki siły nasze nie wyczerpią się do końca. Językowe odbicie prawd ducha zawsze kuleje. Ale czyny są konkretne i nasza praktyczna odpowiedź staje się jednoznaczna.

Nie chcę twierdzić, że tak nieskonkretyzowana wiara religijna jest najlepszym czy jedynie poprawnym intelektualnym ujęciem religijnych problemów. Uważam tylko, że w obecnej intelektualnej strukturze świata przekonania wyżej opisane są jedną z możliwych postaci intelektualnego ujęcia religii.

Tego typu abstrakcyjna postać „wiary” religijnej czy pseudo-wiary mogła się wytworzyć oczywiście dopiero wtedy, gdy ludzki język i sposób myślenia osiągnęły poziom abstrakcyjnego dyskursu. Tę sytuację tradycyjne religie powinny wziąć pod rozwagę, jeśli nie chcą stracić kontaktu z przeżyciami współczesnych intelektualistów. Profesor Tadeusz Kotarbiński, założyciel Towarzystwa Ateistów i Wolnomyślicieli, opowiadał, że czasem wstępował do kościołów z nadzieją, że znajdzie coś dla siebie. Zawsze spotykał się ze sformułowaniami, które go odrzucały.

Wielu ludzi szuka właściwego sposobu wyrażenia swoich intuicji dotyczących sensu życia w ogóle i sensu różnych wydarzeń. Ludzie szukają w tym zakresie inspiracji z różnych źródeł. Każdy sposób wyrazu tych intuicji operuje porównaniami. Porównania wywołują różny rezonans u różnych ludzi w zależności od stopnia wciągnięcia w pewną sferę kultury. Bez porównania, analogii nie umiemy skierować swojej uwagi na różne rzeczy wykraczające poza codzienność. Ze względu na stosowanie analogii myślenie religijne przypomina myślenie artystyczne, poetyckie. Kiedyś zresztą sztuka łączyła się z religią bardzo ściśle. Dziś obok sztuki wielkiej jest też sztuka, która jest jedynie ozdobą życia bądź rozrywką. Wielka sztuka jednak zawsze dotyka czegoś rzeczywistego, co nas przekracza, a co daje się przybliżyć tylko drogą porównań, aluzji i alegorii.



2. Chrześcijaństwo pozytywistów²

Tradycyjne pytanie brzmiało: „w co wierzysz?”, czyli „jakie są twoje filozoficzne lub religijne przekonania?”. Posiadanie wyraźnych przeświadczeń należało do szanownych ambicji intelektualnych naszego świata. Kilka lat temu jednak zaczęto nawet w katolicyzmie zadawać już bardziej wieloznaczne pytanie: „jak wierzysz?”. Dziś, rezygnując z wszelkiego uprzywilejowania rozumu, skłonni jesteśmy pytać: „czy i jak przeżywasz swoje uczestnictwo w życiu duchowym reszty chrześcijańskiej ludzkości?”. Pytamy więc nie tyle o tezy, co o całościowe postawy zbliżające nas do innych ludzi. Wypowiadanie tez wydaje się zbyt łatwe, ażeby mogło być adekwatnym obrazem osobowości. Nowe pytania zmuszają do mniej skrajnych odpowiedzi. Prawidłowa samoanaliza prowadzi do stwierdzenia, że uczestniczę zarówno w życiu duchowym chrześcijan, jak i ateistów. Ostrość podziałów ideologicznych jest sztuczna. Wyłączość jest uproszczeniem. Ludzkość przedstawia się nam jako spięta jednym wielkim „bosko-ludzkim” wysiłkiem dźwigania się w górę. Nikt nie ma monopolu na prawdę. Natchnieni nie różnią się od pracowitych. Każdy człowiek działający w dobrej woli wnosi własną wrażliwość, własny wysiłek.

Najogólniejsze credo chciałbym zacząć od słów: „jestem człowiekiem”. Nim mianowicie wypowiem jakąkolwiek solidarność z chrześcijaństwem, najpierw mam potrzebę wyrażenia fundamentalnej solidarności z całą ludzkością, której oświecony zbiorowy wysiłek myślowy stanowi najbardziej podstawowe „objawienie”. Powstaje w naszych czasach nowa mistyka uczestnictwa w ludzkości. Rozumienie jedności świa-

² *Chrześcijaństwo pozytywistów*, s. 26–33.

ta i płynące stąd zaangażowanie w poprawę ogólnoświatowej jedności, poprawę doli ludzi głodujących, wyzyskiwanych, nękanych wojną i niesprawiedliwością bez względu na to, w jakim miejscu kuli ziemskiej się znajdują i do jakiej rasy czy narodu przynależą. Mistyka ta, jeśli nie u wszystkich ją przeżywających ujawnia się w wyraźnych czynach, to w każdym razie uzyskuje swój wyraz w powstawaniu ogólnoświatowych opinii, trybunałów i akcji propagandowych. Podstawowym jej składnikiem jest ugruntowane i stale wzmacniane przez naukę wyobrażenie ludzkości jako jednej zbiorowości istot o tych samych w gruncie rzeczy możliwościach, umieszczonych na jednej małej planecie, w trudnych dla większości warunkach życia.

Każdy nasz wysiłek widzimy dzisiaj jako udział w wysiłku całej ludzkości. Wszelką swoją ogólną refleksję o świecie przeżywamy dziś też nie jako wyłączną własność lub wynalazek swojej grupy filozoficznej, konfesyjnej czy narodowej, ale jako udział w wielkiej zbiorowej pracy myślowej całej ludzkości, żyjącej obecnie, przeszłej i przyszłej, pragnącej zrozumieć samą siebie i otaczający świat. Nie czas więc dziś na żadne „izmy”. Można poczuwać się albo do wszystkich, albo do żadnego. Cenić trzeba cały wysiłek myślowy płynący z poznania i nawiązywać chętnie do każdego. Przyznaję się więc do tradycji chrześcijańskiej, ale nie odzegnuję się od tradycji herezjarchów, wolnomyślicieli i ateistów. Uznaję ateizm głoszący wielkość ludzkiego ducha i uznaję chrześcijaństwo głoszące, że istota człowieczeństwa przerasta człowieczeństwo.

Ostatecznym kryterium myśli jest subiektywna satysfakcja poznawcza. Poczucie zadowolenia, nigdy nie ostateczne, zawsze przetykane poczuciem niemożności poprawienia zasadniczych braków. Chrześcijaństwo wzbogaca i konstytuuje w istotny sposób naszą wizję ludzkiego losu. Rozwój mentalności i form wyrazu domaga się przy tym, ażeby dla swojej epoki i środowiska stworzyć nową wersję filozoficzną lub literacką chrześcijańskiej wizji. Wersję taką można nazwać właśnie teologią danej epoki czy danego środowiska. Teologia chrześcijańska tak rozumiana przypomina bardziej filozofię

niż naukę. Będzie ona wyrazem własnego stylu myślenia i przeżywania chrześcijaństwa przez ludzi pewnej epoki czy pewnej kultury, podobnie jak filozofia jest odbiciem osobistej reakcji na całokształt rzeczywistości. Należy zatem podjąć próbę systematycznego odczytania chrześcijaństwa, a więc wyinterpretowania Biblii i tradycji chrześcijańskiej w duchu kultury intelektualnej swojego środowiska. Tu chciałbym przedstawić propozycję takiej literackiej wizji chrześcijaństwa, która moim zdaniem ma największe szanse ostania się u ludzi przepuszczonych przez pozytywistyczny „magiel” intelektualny XX wieku.

Opisu dzieła stworzenia prawie nikt już nie rozumie dosłownie. Te pierwsze wiersze księgi Genezis, antycypujące w poetyckiej postaci obecne kosmologiczne i biogenetyczne teorie, odczytujemy jako to, co w religioznawstwie bywa nazywane mitem. Mit biblijny siedmiu dni stworzenia zawiera w sobie istotne dla chrześcijaństwa metafizyczne przekonanie, które w tradycyjnym i z konieczności niedoskonałym języku metafizyczno-poetyckich metafor wyrazić można w zdaniu głoszącym istnienie jednego źródła wszechrzeczy, które wszystkim kieruje i wszystko utrzymuje w istnieniu. Te poetycko-religijne przerośnięcie nie narzucają żadnej jednoznaczności wyobrażeń „mechanizmu” owego transcendentnego uprzyczynowienia i ukierunkowania procesu rodzenia się i rozwoju wszechświata. Sam uważam za najbardziej naturalne takie teorie fizyczne, które przedstawiają świat jako nieograniczony czasowo. Czas traktuję jako miarę wewnętrzną materialnego świata i stąd, będąc wewnątrz tego świata, nie możemy natknąć się na jego granice. Dodanie punktów granicznych jest zabiegiem matematycznie zawsze możliwym, ale chyba nieusprawiedliwionym fizycznie. Niezależnie jednak od takich lub innych wyobrażeń czasowej struktury świata, można mieć przekonanie, że świat materialny jako całość nie jest jedyną rzeczywistością, ale że jest on nawet jakoś zależny od czegoś, co jest poza nim. Zależności tej dopatrujemy się dziś głównie w ukierunkowaniu rozwoju świata oraz w ukierunkowaniu niektórych epizodów życia jednostek. W ten spo-

sób odczytać można zarówno początek Biblii, jak i pierwsze zdania chrześcijańskiego credo.

W dziejach biblijnych Adama i Ewy również należy oddzielić właściwą treść duchową od mitu, który jest jednym z jej wyrazów, niedoskonałym jak wszystkie inne. Opisy faktograficzne rozmów w raju, kuszenie przez węża, zjedzenie owocu, wypędzenie z raju, jeśli traktować je dosłownie, uważam za mit, którego treść duchową wyrażało również wielu filozofów, głoszących tragizm ludzkiej sytuacji. Przepaść między wielkimi pragnieniami a małymi możliwościami psychofizycznymi człowieka, słabością zdrowia i układu nerwowego, kruchością całego życia; niemożność ułożenia stosunków międzyludzkich; nieumiejętność wytrwania w postawie uznanej za właściwą. Te empirycznie nam dane cechy sytuacji ludzkiej są punktem wyjścia filozoficznej refleksji o ludzkim losie. Refleksja ta u różnych filozofów może następnie przybierać różny kierunek. Dwa kierunki są ważne dla naszej analizy. Kierunek pretensji do istnienia i kierunek zgody na istnienie. Postawa pretensji i niezgody jest wysunięciem siebie jako ostatecznego kryterium oceny rzeczywistości, jest więc niejako automatycznie odrzuceniem możliwości istnienia rzeczywistości pozaziemskiej, która by usprawiedliwiała aktualny stan świata widzialnego. Zgoda na istnienie uzyskuje swój intelektualno-racjonalizacyjny wyraz w uznaniu możliwości istnienia pozaziemskich wartości lub pozaziemskich bytowań. Przytoczę kilka rozumowań, które do mnie przemawiają, utrwalających postawę zgody na istnienie.

Stwierdzenie tragizmu ludzkiego losu nie jest mianowicie równoznaczne z uznaniem małej wartości ludzkiego losu, ale – przeciwnie – nadaje ludzkiemu życiu wysoką rangę. W tym niedostosowaniu do własnej sytuacji, w płynącej stąd konieczności wysiłku i oderwania tkwi wielkość człowieka. Czasem dobrze jest czynić fantastyczne przypuszczenia, aby zweryfikować swoje odczucia rzeczywistości. Otóż gdyby los ludzki był pozbawiony cierpienia, gdyby człowiek nie musiał się wysilać, męczyć, przewycięzać pewnego oporu własnej materii i materii otaczającego świata, którą kształtuje, to

życie jego byłoby małe, bez problemów. Podobnie byłoby, gdyby każdy zamierzony trud uwieńczony był powodzeniem. Ludzie, którym się w życiu wszystko udaje, są nudni. Dopiero pierwsze poważne niepowodzenia robią z nas naprawdę ludzi. Tylko realne zagrożenia: głód, niedostatek, choroba, śmierć, realne potrzeby fizyczne i duchowe zmuszają nas do poważnego wysiłku. Człowiek nieograniczony krótkością życia i kruchością zdrowia nie miałby dopingu do wysilania się. Krótkość życia, jego ułomność i wiotkość stawiają przed nami konkretne zadanie umiejętnego pokierowania własnym wysiłkiem, znalezienia właściwego rozwiązania swej sytuacji, pozwalają nam wytworzyć sobie poczucie wartości i ich hierarchię. Warto oczywiście wyobrazić sobie taki stan świata, który może i powinien być celem naszych wysiłków. W ramach zwykłego ludzkiego życia można przyczyniać się do tego, by na świecie nie było wojen, wyzysku, niesprawiedliwości. Osiągnięcie lub utrzymywanie takiego stanu rzeczy jest naszym zadaniem. Pretensja, że człowiek z natury jest taki, jaki jest, jest nietwórczą postawą względem rzeczywistości. Rzeczywistość nie jest dla nas całkowicie otwarta i przejrzysta, nie mamy dość danych, by osądzać naturę. Naszą rzeczą jest przede wszystkim szukać własnego zadania. Marzenie o warunkach, w których nie byłoby zadań, jest marzeniem o pustce albo o losie aniołów, a nie o losie człowieka. Twórczym i jedynie realnym jest marzenie o stanie, w którym nasz wielki wysiłek daje bardzo skromny wynik, w którym z wielkim trudem mniej więcej utrzymujemy własną wewnętrzną równowagę oraz spokój i sprawiedliwość w otoczeniu.

Obraz biblijny sytuacji ludzkiej podkreśla przy tym moralną odpowiedzialność człowieka za niektóre elementy nędzy jego istnienia. Wypędzenie z raju za przewinę wydaje się alegorycznym opisem tego, że mimo podstawowych ułomności naszego życia, los ludzki byłby rajem, gdyby ludzie żyli moralnie dobrze.

Można też uważać, że obraz biblijny sugeruje pewną hipotezę psychologiczną dotyczącą rozwoju ludzkiego życia. Dopóki człowiek żyje spontanicznie, instynktownie w jakiejś dziedzi-

nie swego życia indywidualnego lub zbiorowego, póty nie ma poważniejszych zmartwień w tej dziedzinie życia. Dopiero w miarę rozwoju świadomości wartości wyższych powstaje w nim specyficznie ludzki konflikt wartości wyższych, które zrozumiał, z niższymi, które do tej pory pochłaniały go całkowicie. Świadomość wartości wyższych jest wejściem w krąg problematyki moralnej, owym nieuchronnym zerwaniem owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego. Świadomość wartości jest równocześnie czymś „boskim”, sięgnięciem jak gdyby poza obraz świata materialnego, bowiem w samym świecie materialnym wartości najwyższe nie mają dostatecznego zaczepienia. Jest więc ona prometejską kradzieżą ognia, źródła światła zastrzeżonego bogom, lub biblijnym pragnieniem pierwszych ludzi, ażeby zdobyć wiedzę zastrzeżoną – ich zdaniem – dla Boga – Jahwe. Każdy człowiek jednak, wchodząc w konflikt moralny, przeważnie w pierwszej chwili grzeszy. Wybiera wartości niższe, do których jest przyzwyczajony. Świadomość wartości wyższych może od razu spowodować wybór wartości wyższych, ale przypadek taki zdarza się bardzo rzadko. W początkowym stadium życia moralnego ulegamy bezwładności, która być może jest jakoś odziedziczona po bezwładności naszych przodków. Jednakże – jak gdyby na potwierdzenie zasadniczej możliwości trafienia od razu na właściwy wybór – teologia chrześcijańska głosi, że żywot Marii, Matki Chrystusa, był właśnie takim doskonałym żywotem ludzkim, bez nieudanych moralnie prób, z samymi wyborami od razu wartości najwyższych.

Cały Stary Testament jest obrazem losu ludzkości takiej, jaką widzimy ją na co dzień: niewytrwałej, upadającej, mordującej swoich proroków, utrapionej przez własne grzechy i klęski żywiołowe. Opowieść o Kainie i Ablu jest symbolem spostrzeżenia, że zwykle źli eliminują dobrych z rządzenia światem. W obrazie biblijnym często ważniejsza jest strona duchowa aniżeli faktograficzna. Aczkolwiek dzieje Izraela częściowo stanowią kronikę wydarzeń, to jednak ich sensem duchowym jest przede wszystkim dola ludzka. Postępowanie bohaterów Starego Testamentu nie stanowi wzoru

do naśladowania i nie należy tego od nich wymagać. Celem ksiąg jest przede wszystkim przedstawienie obrazu ludzkości, a tylko częściowo moralistyka. Przez obraz ten przeświadcza nadzieja na bardzo nieokreślone „wybawienie”, któremu poświęcony jest głównie Nowy Testament.

Czym jest chrześcijańskie „wybawienie”? Tu warto powtórzyć raz jeszcze główne wytyczne metodologii teologicznego opisu świata. Teologiczna teoria świata jest zbiorem porównań. Porównania te tworzą całą gamę od bardzo prymitywnych do dość subtelnych. Stosunek Boga do świata bywa opisany przy pomocy orzeczników technologicznych: „konstruuje”, „urządza”, „utrzymuje”; socjologicznych: „rządzi”, „ustala”, „nakazuje”, „wymierza sprawiedliwość”; oraz psychologicznych: „kocha”, „tworzy”, „lituje się”, „pragnie pomóc”. Teologowie przyznają, że wszystkie porównania są tylko fragmentaryczne. Można jednak uważać, że orzeczniki zaczerpnięte z opisów wyższych przeżyć psychicznych człowieka lepiej odpowiadają zasadniczej intencji teologicznej naszkicowania sylwetki istoty najdoskonalszej.

Ten ostatni typ orzeczników zostaje rozwinięty właśnie w chrześcijaństwie. Stosunek Boga do świata zostaje opisany na podobieństwo kogoś, kto kocha i z miłości podejmuje opiekę. Bóg stwarza człowieka jak gdyby z chęci podzielenia się z kimś bogactwem swego istnienia, a następnie w specjalny sposób ingeruje w jego rozwój. Ta specjalna ingerencja, wyraz specjalnej miłości, opisana jest na podobieństwo ludzkich zachowań, które w ludzkiej percepcji uchodzą za najszlachetniejsze, pełne najwyższej miłości i najwyższego poświęcenia. Najwyższe poświęcenie i najwyższą solidarność z jakąś cierpiącą grupą ludzi wyobrażamy sobie dziś (w jakimś stopniu właśnie już pod wpływem chrześcijaństwa) jako uczestnictwo w ich cierpieniu i chęć wspólnego wydzwignięcia ich z nędzy. Prawdziwie miłującym, w naszym dzisiejszym wyobrażeniu, nie jest ten, kto pomaga z daleka, kto na przykład zbiera i posyła pieniądze, bo nie na prostym braku pewnych środków polega zwykle nędza jakiejś grupy ludzi, ale prawdziwym dobroczyńcą jest ten, kto idzie do tych ludzi, zaczyna żyć

z nimi w ich warunkach i uczy ich przewyższać te warunki. Konieczne jest nie samo posyłanie żywności głodującym, ale także uczenie ich właściwej uprawy i organizowanie nawadniania pól. Nie tylko posyłanie lekarstw, ale leczenie na miejscu i uczenie higieny. Nie same wyrazy współczucia przesyłane przyjacielowi, ale cierpienie z nim razem odczuwamy dziś jako prawdziwe świadectwo miłości. Ten styl życia ofiarnego, ten sposób realizowania miłości i niesienia pomocy raz doświadczony w naszej kulturze został w niej uznany za najwyższy. Doświadczony został w dużym stopniu czy głównie dzięki chrześcijaństwu, ale od tej pory funkcjonuje w naszej kulturze jako ideał realizowany na pewno nie tylko przez ludzi o chrześcijańskich tradycjach. Analogia z tym ideałem pozwala nam właśnie zrozumieć duchową treść teologicznej nauki o zejściu Chrystusa na ziemię.

Można nawet zaryzykować coś więcej. Gdybyśmy próbowali stworzyć dziś własną wizję religijną, fantazując na wiele sposobów na temat zejścia Boga na ziemię, nie zadowoliliby nas nic prócz wizji krzyża. Wyobraźnia nasza nie może stworzyć czegoś większego. Taki jest świat, że pasuje do niego tylko Bóg na krzyżu. Innego nie jesteśmy w stanie przyjąć.

Chrystus przyjmuje ludzki los i tą drogą zmienia wewnętrznie los tych ludzi, którzy ze swej strony decydują się przyjąć Jego los. Koleje życia Chrystusa były typowe dla każdego głosiciela prawdy. Jego cierpienie w czasie męczeństwa nie wydaje się największe z ludzkich cierpień. Równie wielkie mogło być cierpienie Jego Matki, ale też może nie największe z cierpień ludzkich matek. Życie ziemskie Chrystusa różniło się od życia innych głosicieli prawdy swoją czystością. Nie było w nim ani pomyłek, ani zakłamania, ani fałszywych kroków. Nie było moralnej przewiny w najmniejszym stopniu. Mimo to postać Chrystusa uważam za historycznie realną, a nie tylko mityczną. Wiara w doskonałość Chrystusa wydaje się bardziej angażującą, a przez to też istotniejszą dla chrześcijaństwa od wiary na przykład w niektóre cuda. Wiara, że był to ktoś, kto ominął pokusy dzieciństwa, grzechy młodości, wychodził zwycięsko z każdej próby wieku dojrzałego, trafiał od razu na

właściwą drogę, nie musiał szukać rozwiązań. Reakcje Chrystusa były więc moralnie doskonałe w sposób nietypowy. Ale jego zewnętrzne dzieje były typowymi dziejami człowieka głębokiego, którego rozumieją tylko nieliczni, większość adoruje bez zrozumienia, a potem bez zrozumienia potępia. Który zacznie oddziaływać dopiero po śmierci. Człowieka z biednego (lecz nie najbiedniejszego) środowiska, z narodu uciskanego, a zarazem pełnego szowinizmu i zawziętości. Taki jest świat, że męczy swoich proroków, wyrzuca mówiących prawdę, nie przyjmuje twardej mowy. Tacy my jesteśmy: oporni, sztywni, gnuśni i zawistni. Formuły teologiczne mówiące o bóstwie Chrystusa są sformułowaniami teoretycznymi, które można sobie rozmaicie interpretować i które mogą pozostać bez wpływu na życie. Natomiast osobiste przeżycie spotkania z Chrystusem danym nam w chrześcijaństwie i zaangażowanie się w Jego słowo nie da się zredukować do abstrakcyjnej konstrukcji pojęciowej.

Przez Chrystusa nic się nie zmienia również w warunkach naszego życia, natomiast zmieniają się ci, którzy uznają naukę moralną, przykład i wyjątkowość Chrystusa. Zmiany tej można doświadczyć dopiero wtedy, gdy się ją podejmie, proporcjonalnie do jej podjęcia. Doświadczenie to polega przede wszystkim na głębokim wewnętrznym usensownieniu życia człowieka, który przyjmuje odpowiedzialność za świat, chce w nim szerzyć dobroć, pokój i sprawiedliwość, ale zarazem uznaje autonomię drugiego człowieka, to, że zmienić go można tylko przez przekonanie, a przekonać do miłości bliźniego da się tylko przykładem ofiarności, która często staje się podobna do Chrystusowego krzyża. „Dobra nowina” chrześcijaństwa nie głosi, że życie jest inne, aniżeli je oglądamy, ale że całe może zostać usensownione, wraz ze wszystkimi cierpieniami i niepowodzeniami. I chociaż zło pozostaje złem, ostatnia szansa nigdy nie jest stracona. Zawsze możemy się jeszcze nawrócić. Każdym aktem dobrej woli włączamy się z powrotem w pozytywny nurt biegu wszechświata.

To jest chrześcijaństwo doskonałe, chrześcijaństwo życia, które Ewangelia głosi przede wszystkim. Obok niego już

w „Ewangelii” znajdujemy początki chrześcijaństwa wyobrażeni, religię w socjologicznym sensie tego słowa, uczestnictwo symboliczne, „teatralne” w prawdziwej scenie *katharsis*, uwznioślenie przeżywane przez udział emocjonalny i woli-tywny w dramacie przedstawionym, do którego życie nasze nie dorasta. Bo kto może się zdobyć naprawdę na chrześcijaństwo doskonałe? Kto może je praktykować bez obłudy? Zdarzają się chwile, w których możemy zagrać prawdziwą rolę, ale jej zwykle wtedy nie umiemy. Ważnym optymistycznym przeświadczeniem „dobrej nowiny” jest twierdzenie, że owo „chrześcijaństwo teatru” – udział w misterium – może być równie zbawienne jak chrześcijaństwo życia. Teza może nie tak bardzo paradoksalna. Rozszerza tylko poza sferę empirii to, co wiemy z własnego doświadczenia o roli sztuki.

Czasy nasze obejmują większą różnorodność kultur niż dotychczasowe epoki. Przy tej samej ulicy i w tym samym domu mieszkają ludzie różniący się znacznie bardziej, niż miało to miejsce kilka wieków temu. Należą często do całkiem różnych formacji kulturowych. To samo jednak chrześcijańskie misterium zjednoczenia, wykraczające w swej treści poza empiryczną rzeczywistość, mogą chcieć przeżyć zarówno ludzie o prostej tradycyjnej wierze, jak i tacy, którzy uznają metafizyczno-moralne postawy chrześcijańskie, a występują przeciwko nadbudowanym nad nimi teologicznym teoriom, jak choćby agnostycy, traktujący całą ludzką wiedzę jako konstrukcję umysłową, organizującą nasze działanie i przeżycia, ale nie wiadomo, jak związaną z zewnętrzną względem nas rzeczywistością. Wszyscy oni w miarę swego zaangażowania w przeżywane przez siebie chrześcijaństwo są zaproszeni do jednej wspólnoty.



3. Dekalog po świecku przeczytany³

Aby uświadomić sobie, że wskazania religii zawierają te same intuicje, które wchodzą w skład ogólnoludzkich wyczuć, rozważymy taką oto interpretację Dekalogu.

I. Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną

Żadna inna dążność nie powinna być w tobie mocniejsza od dobroci i chęci życia w prawdzie. Żadna chęć osobista wzbogacenia się, znaczenia, sławy nie może urastać do roli bóstwa. Żadna namiętność czy gnuśność nie może być motorem twych czynów. Źle robisz, bogacąc się za wszelką cenę, a zaniedbując wspomaganie innych i własny rozwój duchowy. Źle robisz, zaniedbując jakąkolwiek dobrą inicjatywę, na przykład pomoc pokrzywdzonym, po to, żeby nie utracić znaczenia, żeby się nie skompromitować lub nie ośmieszyć. Dobroci ani pełni duchowej nie można odkładać na czas, gdy będziemy silni i możni. Nie daj się unieść pogoni za sukcesem. Kultura życia jest ważniejsza od wyczynu. Żadne też bóstwo zbiorowe nie powinno przyćmić twej dążności do codziennego świadczenia dobra i prostowania fałszów. Ani rasa, ani naród, ani klasa, ani żadna organizacja nie może stać się absolutnym dobrem, dla którego można poświęcić jednostki, niszczyć inne rasy, okradać inne narody, wyzyskiwać inne klasy. Także bóstwo postępu technicznego, rozwoju nauki, mit szczęścia odległych pokoleń nie może usprawiedliwiać na przykład przeprowadzania doświadczeń narażających zdrowie wielu ludzi ani żadnej krzywdy wyrządzonej komukolwiek. Dążąc do sprawności w swym zawodzie, nie możesz też zapominać ani o obowiązkach względem innych, ani o własnej pełni

³ *Schematy i człowiek*, s. 155–163.

duchowej, kulturze i subtelności przejawiającej się w codziennym życiu. Najwięcej kultury przekazuje się, oddziałując na swoich bliskich. Nie można o nich zapominać, tworząc rzeczy obliczone na skutek w dalekiej przyszłości. Jeśli jesteś chrześcijaninem i wierzysz w jednego Boga, nie myśl, że przez to samo jesteś wolny od bałwochwalstwa. Życie twoje może być bardziej „pogańskie” niż życie niejednego poganina kłaniającego się fetyszom. To, jak kto żyje, ważniejsze jest od tego, jakim figurom się kłania. Jeśli dbasz o wygodę i gonisz za luksusem, a nie starasz się zmniejszyć ogromu otaczającej cię nędzy, choćbyś wierzył we wszystko, co Kościół podaje i był nawet kapłanem i głosicielem jedyne Boga – jesteś bałwochwalcą.

II. Nie wymawiaj Imienia Pana Boga twego na daremno

O rzeczach wielkich mów z szacunkiem. Nie profanuj tego, co święte. Wzniosłych uczuć nie wynoś na targowisko. Nie rzucaj pereł między wieprze. Unikaj wielkich słów, mówienia o dobru ludzkości, o Bogu i Ojczyźnie, nie wiadomo bowiem, czy nie chodzi ci o twój własny interes. Niech z nadmiaru serca usta mówią. Milcz, jeśli nie przeżywasz głęboko tego, co chcesz powiedzieć. Nie głoś kazań, których nie popierasz życiem. Unikaj patosu, nie celebryzuj swoich słów, ale mów po prostu prawdę.

Unikaj też cynizmu, mówienia bez poczucia wartości, z lekceważeniem osób lub spraw. Jeśli trzeba komuś pomóc, to rób to dla niego, z myślą o tym, komu pomagasz, a nie tylko dla zasady, nie tylko dla Boga czy dla dobra przyszłych pokoleń.

III. Pamiętaj, abyś dzień święty święcił

Odpocznij raz na tydzień od swoich zajęć zawodowych. Nie bierz przez cały dzień do ręki pługa, którym zwykle orzesz, młota, którym kujesz, igły, którą szyjesz co dzień ubrania dla swych klientów, ani pióra, którym w zwykły dzień piszesz książki dla swych czytelników. Dzień ten spędź inaczej niż zwykle dni tygodnia. Pozwól myśli odpocząć, a oczom spojrzeć na świat inaczej niż zwykle. Szerzej, radośniej, nie z punktu

widzenia swoich codziennych celów i dążeń. Spróbuj się wznieść ponad nie i nie martwić się trudami dnia codziennego, niepowodzeniami i niedostatkiem. Patrz: drzewa rosną, ptaki latają, trawy kwitną bujnie. Miej ufność, że wyjdiesz z tego, co cię gnębi. Jeśli wierzysz w sens świata, to pomyśl sobie: czyś ty nie daleko ważniejszy niż one. Pójdź do kina lub do teatru, jednakże uczyn to nie tylko dla rozrywki i zabicia czasu, ale też szukając głębszego spojrzenia na życie. Zamiast do kina pójdź też czasem do parku albo wyjdź za miasto. Przyglądaj się przepływającym chmurom, ptakom i drzewom. Miej chwile samotności, a wszystko ci się w duszy lepiej ułoży.

Przedłóż czasem spokojne obcowanie z przyrodą nad szaf sportu lub atrakcyjności kultury. Kontemplację piękna przedłóż czasem nad rozrywkę. Szukaj w sztuce piękna i prawdy, a nie wygłupiań. Ceń sobie bardziej spokojny uśmiech przyjaciela niż dowcipny chichot błazna. Dla żadnego zysku – dla lodówki czy skutera – nie rezygnuj z urlopu, odpoczynku lub swobodnego czasu na refleksję. Dla doskonałego wyćwiczenia się w swym zawodzie nie rezygnuj z pełni życia. Umożliwiaj też innym wytchnienie, pełnię i rozrywkę. Jeśli jesteś chrześcijaninem i chodzisz co tydzień do kościoła, nie myśl, że przez to samo już należycie wypełniasz obowiązek odezwania się od codzienności. Pilnuj się, aby uczęszczanie do kościoła nie stało się formalnością, zewnętrznym obowiązkiem nie pogłębiającym twego życia duchowego.

IV. Czcij ojca swego i matkę swoją

Kochaj przede wszystkim najbliższych. Tych, którzy cię wychowali i wśród których wyrosłeś. Rodziców, krewnych, przyjaciół, opiekunów, nauczycieli, wychowawców i twórców kultury, po których dziedzicysz wrażliwość na piękno. Odwzajemniaj się im szacunkiem i przywiązaniem. Nie lekceważ ich wkładu w życie twoje i innych. Opiekuj się nimi w trudnych chwilach. Zachowuj przywiązanie do naturalnych kręgów wspólnoty, w których przyjaźń łączy się ze wspólnymi dążeniami. Wszędzie, gdzie jesteś, wytwarzaj stosunki rodzinnej bliskości,

bezpośredniości, otwartości, wzajemnej życzliwej krytyki i przyjacielskiej współpracy. Staraj się zapobiegać powstawaniu dystansów, hierarchii, sztywnych i bezosobowych stosunków, nieczułych mechanizmów międzyludzkich, bezdusznym autorytetów. Dąż do wytwarzania się wzajemnego szacunku, do stosunków demokratycznych i dobrowolności obowiązków.

V. Nie zabijaj

Nie niszczyć niczyjego życia. Zwierząt też nie zabijaj bez wyraźnej potrzeby zaspokojenia głodu lub obrony. Nie niszczyć roślin bez powodu. Od człowieka, który ci szkodzi, odejść, ale się nie mścić. Jeśli szkodzi wielu ludziom, należy go oddalić, aby nie szkodził, wydzielić ze społeczności, ale nie niszczyć, nie gnębić, nie zabijać. Czasem opłaca się ścierpieć i cierpliwością uświadomić mu zło, które wyrządza. Kara może być uzasadniona tylko jako obrona przed złoczyńcą, który uwięziony nie będzie szkodził, obarczony grzywną czy piętnem człowieka karanego przekona się o nieopłacalności okradania innych. Tak trzeba, jeśli inne argumenty go nie przekonują. Sam nie szkodzić nikomu. Nie narażaj niczyjego zdrowia lub życia dla swego zysku. Sam możesz się poświęcić dla postępu czy szczęścia przyszłych pokoleń, o ile jest to naprawdę potrzebne. Nie wolno ci jednak narażać innych, którzy się na poświęcenie dobrowolnie nie decydują. Zwalczaj wszelkie mechanizmy społeczne, w których jedni cierpią, by inni dobrze się mieli. Zło zwalczaj jednak dobrem, a nie złem przeciwnym. Swoją postawą rozwijaj świadomość moralną w swym otoczeniu. Będzie ona powoli, oddolnie przekształcać społeczeństwo. Chcąc zmienić innych, nie używaj przemocy. Przemoc zwykle wytwarza zło. A zło trzeba zastępować przez dobro, a nie przez inne zło. Nie niszczyć też niczyjego życia uczuciowego.

VI. Nie cudzołóż

Jeśli jesteś mężczyzną i zbliżasz się do dziewczyny, wiedz, że bierzesz za nią odpowiedzialność. Jeśli rozbudzisz w niej mocne przeżycia erotyczne i ją porzucisz, uczynisz jej krzywdę.

dę, bo cię pokocha i przywiąże się do ciebie. Złamawszy życie uczuciowe, które sam zaszczepiłeś, uczynisz ją nieszczęśliwą. Jeśli jesteś dziewczyną, nie dopuszczaj do bliskości uczuciowej z kimś, w kim nie dostrzegasz należytej konsekwencji i odpowiedzialności za czyny. Może bowiem zniszczyć twoje życie uczuciowe i wykrzywić je na zawsze.

Miłość dwojga ludzi jest czymś pięknym. Należy starać się piękno to wzbogacać, a nie zubożać. Miłość najbardziej się wzbogaca przez swój naturalny rozwój i przez ogarnianie całej psychiki. Miłość jest czymś dynamicznym, stale się rozwijającym i prawdziwa kultura erotyczna polega na należyтым przeżyciu każdego jej etapu. Ewolucja musi być powolna. Żadnego etapu nie można przeskoczyć. Miłość jest tym piękniejsza, im bardziej obejmuje całego człowieka, gdy łączy w sobie upodobanie do ciała z upodobaniem do cech psychicznych: dla zamiłowań osoby kochanej, dla jej charakteru, temperamentu, poglądów. Dbaj o głęboką kulturę swego życia uczuciowego. Kultura ta to wzajemna delikatność osób zakochanych, nie sprawianie sobie przykrości, lecz chęć pomocy we wszystkich trudnościach, chęć wspólnego przeżywania wszystkich radosnych chwil. W końcu wytwarza się poczucie wzajemnej przynależności, wzajemnej odpowiedzialności za całość: ciało, psychikę i duchowość osoby kochanej. Powstaje chęć życia razem w jak największej bliskości. Zakochani postanawiają się połączyć. Jest to moment zawierania przez nich małżeństwa. Różne zwyczaje społeczne służą jako pomoc, ażeby postanowienie to nigdy nie poszło w niepamięć. Najpełniejszy etap miłości łączy w sobie związek cielesny z głębokim poczuciem jedności duchowej. Właściwie przeżyta miłość zobowiązuje do czuwania i opieki, do solidarności we wszystkich utrapieniach, odpowiedzialności za całe życie kochanej osoby. Nie wolno niszczyć jedności, która wykiełkowała, ale trzeba ją wzmacniać i odżywiać. Pożądliwe spojrzenie na kogoś innego już jest sprzeniewierzeniem. Nie wolno porzucić osoby kochanej, ale trzeba jej strzec i opiekować się nią do końca życia. Jeśli jesteś chrześcijaninem, pamiętaj o tym, że w przykazaniu tym nie chodzi o to tylko, żeby nie cudzołożyć w dosłownym sensie, ale żeby do końca życia zachować głęboką kulturę współżycia.

VII. Nie kradnij

Nie zabieraj drugiemu rzeczy potrzebnych mu do życia, jak jedzenie, odzież, mieszkanie. Nie odbieraj nikomu czasu potrzebnego na refleksję, wychowanie dzieci i przyjemności. Jeżeli trzeba obciążyć kogoś nadmiernie, to raczej niech wszyscy będą równomiernie obciążeni, chyba że jedni poświęcą się sami dla drugich. Jeśli ktoś ma rzeczy zbędne, które są potrzebne innym, pójdź i proś go, żeby dał potrzebującym. W wypadku rażącej niesprawiedliwości można domagać się odebrania komuś tego, co posiada w nadmiarze i czego nie używa tym, którym jest to niezbędne. Trzeba jednak dbać o to, by przy tej okazji nikogo nie skrzywdzić, nie pozbawić niezbędnego minimum. Dobra materialne i duchowe rozdzielaj równomiernie, stosownie do potrzeb.

Szanuj też wspólne dobro: urzędnia ułatwiające gromadnie życie, koleje, tramwaje, ulice, hotele, dworce, organizmy społeczne, których sprawne funkcjonowanie leży w interesie wszystkich, miejsca wspólnej pracy, wspólnych rozrywek i odpoczynku. Zakłady produkcyjne, fabryki, biura, instytuty, uczelnie to dobra społeczne, które rozwijając się, przynoszą korzyść wszystkim. Dbaj, by panowała w nich sprawność, rzetelność, uczciwość, miły nastrój i sprawiedliwość społeczna. Nie tylko wynoszenie z fabryki wspólnego mienia jest okradaniem społeczeństwa. Wprowadzanie zamętu, nieporządków, nieodpowiedzialne zarządzenia to kradzież cudzego czasu i energii potrzebnej na przywrócenie spokoju i ładu. Stwarzanie niepotrzebnych zajęć i czysto formalnych obowiązków jest okradaniem ludzi z ich wolnego czasu. Jest nim również organizowanie zbędnych zebrań i zbyt długie zabieranie głosu.

Przyczyniaj się do rozwoju życia międzynarodowego, mającego na celu dobro materialne i duchowe wszystkich ludzi. Rozwijaj taki styl myślenia, w którym wszyscy ludzie myślą o interesach wszystkich ras, wszystkich klas i narodów. Wyzysk gospodarczy, niekorzystne umowy handlowe są okradaniem jednych społeczeństw przez inne.

VIII. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu.

Nie szkodź nikomu oszczerstwem lub plotką. Nie rób nikomu krzywdy swym słowem. Mów tylko prawdę i rozważaj, kiedy prawdę jakąś należy powiedzieć. Często przemilczenie czegoś w rozmowie już jest kłamstwem, bo obraz zostaje jednostronny, a przez to fałszywy. Staraj się, by każdy miał w pełni prawdziwy pogląd na sprawę, którą omawiacie. Można chwilowo dopuścić, by ktoś nie znał całej prawdy, wtedy gdy znajomość jej popchnęłaby go do czynów złych, rozpaczliwych, szkodliwych dla niego lub dla innych. Trzeba jednak dbać o to, by każdy posiadał takie poglądy i nastawienie życiowe, żeby żadna prawdziwa wiadomość nie mogła wywołać w nim złych reakcji. Każdego krytykuj, gdy trzeba i każdą krytykę przyjmuj. Wszyscy ludzie są bowiem ułomni i muszą się wzajemnie wychowywać.

Dbaj o prawdę w życiu społecznym i międzynarodowym. Piętnuj wszystkie nadużycia. Dekonspiruj wszelkie zakłamanie i nieczyste intencje grup społecznych, bloków, rządów i poszczególnych działaczy. Nie miej zaufania do ludzi, którzy przy zmianie koniunktury nagle zmieniają swe oblicze, a nie mają odwagi publicznie potępić swego dotychczasowego postępowania. Jeśli zmieniasz poglądy, to szczerze przedstaw wszystkie swe argumenty; ukaż dawne swe przekonania w pełnym świetle nowych. Nie tylko słowami, ale też czynami swymi dawaj świadectwo prawdzie.

IX. Nie pożądam żony bliźniego twego.

X. Ani żadnej rzeczy, która jego jest.

Nie pożądam tego, co stanowi intymny składnik cudzego życia, ale zapracuj na własne szczęście. Nie wchodź „z butami” do cudzej duszy. Nie niszczyć świętości. Nie niszczyć jego ogniska domowego i tego wszystkiego, co daje mu siłę w znoszeniu trudów życia. Nie psuj również cudzych wierzeń religijnych. W każdym wierzeniu kryje się bowiem wiele żywej prawdy. Jeśli chcesz, by ktoś miał jej więcej, to delikatnie wzbogacaj

jego wiedzę. Niech to, co ma, przemienia się na lepsze. Niszczenie jednej kultury, by na jej miejsce zaszcześcić inną, nie daje dobrych wyników. Trzeba uznać elementy cenne w istniejącej kulturze i dalej je rozwijać.

Powyżej sformułowane dziesięć przykazań, nawet przy tak szerokiej interpretacji, nie daje oczywiście recepty na wszystkie okoliczności życiowe. Wskazują one jedynie pewien moralny kierunek oraz wytyczają sposób postępowania w niektórych konkretnych sytuacjach.

Nie wystarczy zdobyć się raz na uznanie kilku norm, a potem już tylko dedukować z nich konkretne wskazówki postępowania zgodnie z zasadami racjonalnego myślenia. Żaden bowiem układ norm nie da recepty na wszystkie trudności. Trzeba stale rozwijać w sobie ten kontemplacyjny sposób myślenia, w którym oceniamy swoje i innych czyny i wyczulamy się na wartości.



4. Metafory religijne, czyli orzekanie przez analogię⁴

Teksty o Bogu w naszej kulturze były najpierw tworzone spontanicznie, czyli bez metodologicznej autorefleksji. Potem zgodnie z ogólną metodologiczną tendencją kultury europejskiej wypracowany został sposób ich filozoficznej, krytycznej interpretacji, uznany za metodologicznie poprawny sposób mówienia o Bogu.

⁴ *Europa*, s. 208–211.

Opiera się on na trzech zabiegach (zasadach):

- 1) uznanie dosłowności negatywnych orzeczeń o Bogu,
- 2) uznanie metaforyczności pozytywnych orzeczeń o Bogu,
- 3) maksymalizacja orzeczeń pozytywnych o Bogu.

Mówiąc mniej skrótowo: używając słów w ich sensie właściwym, stosowanym przy opisie tego świata, możemy trafnie orzec, czym Bóg nie jest. Uprawiamy wtedy tzw. teologię negatywną, która jest najbezpieczniejsza poznawczo. Natomiast mówiąc, czym Bóg jest albo jaki jest, nie używamy wyrazów orzekanych o Bogu w ich właściwym, ziemskim znaczeniu. Używamy ich w sensie nazywanym analogicznym, czyli porównawczym albo przenośnym, a więc metaforycznym, jak to się dzisiaj najczęściej mówi.

Zatem zgodnie z zasadą dosłowności orzeczeń negatywnych Bóg nie jest kamieniem, nie jest człowiekiem, nie jest żadnym ciałem. Natomiast zgodnie z zasadą drugą (metaforyczności orzeczeń pozytywnych) Bóg jest w stosunku do innych rzeczy jak gdyby podobny do człowieka, który rzeczami porusza, rządzi, dysponuje, ustawia je, konstruuje, tworzy, wykorzystuje do różnych celów. Bóg jest więc jak gdyby konstruktorem tego świata, jak gdyby przyczyną wszystkich wydarzeń, jak gdyby Ojcem wszystkich ludzi. Oraz zgodnie z zasadą trzecią (maksymalizacji) Bóg jest jak gdyby najlepszym Ojcem, najmądrzejszym konstruktorem, najbardziej sprawiedliwym wychowawcą i sędzią naszych czynów. Każde określenie pozytywne należy poprzedzać zwrotem „jak gdyby”, każdy dodatni przymiotnik przedrostkiem „naj”. Używanie określenia „jak gdyby” sygnalizuje stosowanie metafory.

Jeśli pewnego wyrazu stosowanego normalnie do dziedziny D1 używamy w zastosowaniu do dziedziny D2, to czynimy to w celu wyrażenia tego, że uważamy, iż w dziedzinie D2 zachodzi związek podobny do związku zachodzącego w dziedzinie D1 i opisywanego tym wyrazem.

„Związek podobny” znaczy tyle samo co „związek analogiczny”. Analogia bywa czasem precyzyjnie stosowana w nauce i przedstawia odpowiedniość jednoznaczną, przenoszącą rozważane relacje. Oznacza więc, zgodnie z terminologią logiczną,

izomorfizm lub homomorfizm. W porównaniach teologicznych żadnych odpowiedniości jednoznacznych nie można ustalić. Mówienie o podobieństwie ma więc tylko sens intuicyjny. Nie ma ścisłego sensu formalnego, jaki miewa czasem mówienie o podobieństwie na terenie nauk.

Podobieństwo (analogię) można stwierdzać lub się go domyślać, czyli domniemywać. Analogię stwierdzamy, gdy znamy dziedzinę D1 oraz D2, badamy zjawisko A1 w dziedzinie D1 oraz zjawisko A2 w dziedzinie D2 i zauważamy, że A1 w D1 zachowuje się tak jak A2 w D2. „Zachowuje się tak samo” może znaczyć albo tyle co istnienie izomorfizmu (homomorfizmu), albo spełnianie tych samych wyróżnionych formuł. (Izomorfizm jest warunkiem mocniejszym: zgodnie z prawami logiki pociąga za sobą spełnianie wszystkich formuł o określonej budowie).

Jest oczywiste, że przy orzekaniu o Bogu nie zachodzi przypadek stwierdzania analogii, bo Boga nie znamy w taki sposób, w jaki znamy dziedzinę ludzkiego świata, z której czerpiemy porównania, przy pomocy których chcemy coś powiedzieć o Bogu. Znamy tylko jedną z dziedzin – tę, z której czerpiemy analogię, a tego, co jest w dziedzinie drugiej, którą chcemy poznać, tylko się domyślamy. A więc względem Boga stosujemy orzekanie przez analogię w ten sposób, że znamy pewną dziedzinę D1 i w niej pewien czynnik A1, a następnie domniemywamy, że w dziedzinie Boga istnieje pewien czynnik A2, który w dziedzinie Boga spełnia te same (pewne wyróżnione) formuły, które A1 spełnia w D1. Które to są formuły lub czego dotyczy ewentualny izomorfizm, tego prawdopodobnie nie można powiedzieć ogólnie, to zmienia się w zależności od tematu rozważań. Myślenie o Bogu przez analogię domniemywaną, opisaną jak wyżej, może być nazwane „myśleniem metaforycznym” w sensie najbardziej odpowiadającym etymologii słowa „metafora”. Myślenie to jest bowiem „odesłaniem poza” zakres zwykłego sensu użytego wyrazu. W języku polskim należałoby używać terminu „przenośnia”, „myślenie przenośniami”.

Współczesny ateizm w dużym stopniu spowodowany jest odrzuceniem myślenia metaforycznego. To samo można przy-

puszczać o wcześniejszych tendencjach ateistycznych w historii myśli europejskiej. Odrzucenie to wiąże się z rozwojem myślenia naukowego, w szczególności z fascynacją zgodności opisu ze spostrzeżeniem. Jest się uczonym (według tradycji nauki europejskiej), gdy potrafi się w przyjętej aparaturze pojęciowej dokładnie opisać obserwowane zjawisko lub przeprowadzić logiczne wnioskowanie. Myślenie naukowe rodzi się więc z fascynacji dosłownością narracji. Z tej fascynacji wywodzi się klasyczny ideał poznania naukowego jako poznania adekwatnego w stosunku do badanej rzeczywistości. Adekwatność zakłada dosłowność rozumienia poszczególnych słów i zwrotów. Hołdując temu ideałowi, nie ma się prawa opisywać rzeczywistości przy pomocy metafor. Metafory nie mogą należeć do poważnej roboty poznawczej. Podstawą ateizmu jest właśnie, jak się zdaje, odrzucenie tego, o czym nie można mówić w sposób dosłowny.

Można więc powiedzieć, że ateizm ma jedno ze swych źródeł w ułudzie dosłowności. Umysł zafascynowany prostotą wymyślonych przez siebie samopotwierdzających się ujęć, przyjmuje je jako miarę rzeczywistości. Uznaje, że jest w stanie w swoim języku w sposób jednoznaczny i adekwatny mówić o wszystkim, o czym w ogóle mówić warto. Jeśli o czymś nie potrafi mówić w ten sposób, to tego czegoś albo po prostu nie ma, albo jest, ale ponieważ nic dokładnego nie można o tym powiedzieć, nie ma sensu zaprzętać sobie tym głowy. Ten ideał zrodził naukę europejską. I zrodził też ateizm. Nowoczesna fizyka wydaje się nieco oddalać od tej fascynacji, byłaby więc może stanem umysłu bliższym religijnej wierze niż klasycznemu scjentyzmowi.

Bez myślenia analogicznego niemożliwe jest istotne dla wiary wyobrażenie, że żyjemy wobec Boga. Przy przyjęciu metaforycznego (analogicznego) sensu wypowiedzi religijnych samo pojęcie adekwatności poznania, czyli pojęcie prawdy, staje się również pojęciem analogicznym. Prawdziwość w przypadku metafory znaczy tyle co trafność, czyli odpowiedniość użycia danego zwrotu lub wyrazu właśnie jako metaforycznego. Prawda utożsamia się z istotnością refleksji.

Uzasadnione przy tym jest pytanie o kryterium trafności metafory. W przypadku wiedzy naukowej kryterium prawdziwości zdania wynika z samej definicji prawdziwości. W przypadku wiedzy religijnej pogląd o trafności jest aktem wiary. Do pewnego stopnia trafność można wydedukować. Trafność maksymalności cech pozytywnych Boga płynie z dedukcji. Byt najdoskonalszy musi posiadać wszystkie cechy pozytywne w stopniu najwyższym. Samo jednak istnienie bytu duchowego najdoskonalszego jest sprawą wiary. Samo przyjęcie tezy o istnieniu Boga jest krokiem intelektualnym, podobnym do postawienia niesprawdzalnej (nieobalalnej) hipotezy empirycznej. Wiara w tezę metaforyczną jest zarazem wiarą w trafność tej tezy. Wiara w prawdziwość tezy staje się wiarą w jej istotność.

Z tego, że jesteśmy zdani w sprawach religii na metafory, można wysnuć wniosek, że filozofia nie daje nic więcej ponad to, co daje obraz, na przykład obraz starotestamentowy, który jest też tylko metaforą. Biblia jest więc może lepsza nawet od najlepszej filozofii, bo nie grozi złudzeniem adekwatności wyobrażonej konstrukcji. Obraz jest metaforą uniwersalną i nie ma wyjścia poza obraz, skoro nie ma wyjścia poza metaforę. Obrazu nic nam w tym życiu nie zastąpi, bo nie ma wyjścia poza te zmysłowe wyobrażenia, którymi w tym życiu dysponujemy. To jest ułomność naszego poznania, o którym pisze Paweł Apostoł (1 Kor 13, 12): „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz. Teraz poznajemy po części, lecz później poznam, jakom i poznany jest”. Można by filozoficznie sparafrazować tę sentencję następująco: teraz poznajemy w metaforze, w życiu przyszłym ujrzymy wprost, w sposób, którego teraz nie można sobie wyobrazić.

Warto może do tego jeszcze dodać, że myślenie przy pomocy metafor jest dość odległe od myślenia dyskursywnego. Łączenie metafor ze spekulacją dedukującą wydaje się na ogół zabiegiem podejrzanym. Metafora raczej skłania do kontemplacji, do kontemplacyjnego wnikania w przedmiot, a nie do stawiania pytań dotyczących związków pojęciowych. W myśleniu metaforycznym słowne sformułowania stanowią wynik kontemplacyjnego wejrzenia w rozważane zagadnienie, są rezul-

tatem kontemplacyjno-obrazowego domysłu. Obraz wyobraźni wyprzedza formułę. Natomiast myślenie dyskursywne jest myśleniem sterowanym sformułowaniami słownymi. W dyskursie najpierw przechodzimy od jednego sformułowania do drugiego, a potem dopiero próbujemy sobie przedstawić całość sytuacji, do której doszliśmy na drodze tego rozumowania. Obraz staje się rezultatem końcowym. (Może jest to istotna cecha odróżniająca myślenie dyskursywne od obrazowego). Dyskurs może więc być uznany za „technologiczny” moment przeżycia poznawczego, jak przypuszczalnie by powiedział Leszek Kołakowski. Ale jest momentem, który też się w końcu przyczynia do wzbogacenia naszej kontemplacji rzeczywistości.

Jeśli nawet istotny rezultat poznania umieścimy w sferze kontemplacji, z dala od dyskursu tworzącego dzisiejszą naukę, to i tak podstawowość nauki nie będzie zachwiana. Jeśli metafory są istotne dla rozumienia świata i nie ma w tym życia innego wyjścia, to jednak nauka daje podstawową dyscyplinę słowa, potrzebną w międzyludzkim porozumieniu. Daje też dyscyplinę skupienia uwagi na zjawisku będącym punktem wyjścia ewentualnej wspólnej kontemplacji istotnych elementów otaczającej nas rzeczywistości.



5. Dialogowy charakter religii – etapy dialogu Boga z człowiekiem⁵

Gatunek *homo sapiens* powstał co najmniej kilkaset tysięcy lat temu, być może kilka milionów, i przeważający okres tej długiej, a nieznannej dokładnie historii żył w prymitywnej

⁵ *Wiara*, s. 51–63.

kulturze zbieracko-łowieckiej. Od początku wykorzystywał swoje potencje intelektualne dla poprawy swego bytu, dzięki czemu potencje te nadal rozwijał.

Ludzie dawnych epok nie posiadali takich struktur intelektualnych, jakie mamy dziś. Nie umieli formułować pytań, jakie my dziś stawiamy. Ale na te same, jak gdyby wyczuwane intuicyjnie, pytania odpowiadali w ramach najbardziej abstrakcyjnych i najbardziej rozwiniętych struktur intelektualnych, jakie posiadali. Dziś wiemy, że pierwszą względnie abstrakcyjną i wysoce rozwiniętą pierwotną strukturą pojęciową była struktura pokrewieństwa, relacji rodzinnych i zależności międzyludzkich. Dlatego najwcześniejsze mity religijne sens życia kodowały w języku symbolicznych wydarzeń, operując plastycznymi przedstawieniami mitycznych postaci, ich związków ze sobą, ich dziejów i dziejów ich rodzin.

Język rodzinnych perypetii bogów był pierwszym abstrakcyjnym językiem mówienia o głębokim sensie świata. A ludzie w oparciu o swoje głębokie wyczucie sensu selekcjonowali produkty swojej wyobraźni, pozostawiając w przekazie kulturowym tylko te mity, które wyrażały to, co było najgłębsze.

Późniejsze, bardziej abstrakcyjne wielkie systemy religijne operują pojęciowymi strukturami rozwiniętymi przez pewne kręgi kultury, grupy lub historyczne osoby, jak Abraham, Mojżesz, Jezus, Mahomet, Zaratustra, Budda, dawni chińscy nauczyciele. Każda z tych osób, jak się wydaje, wyraźnie intelektualnie przekraczała swoje środowisko i wносиła do myślenia religijnego swego otoczenia nową jakość.

To, co łączy najbardziej prymitywne wyobrażenia religijne z wyobrażeniami religijnymi późniejszymi, a zwłaszcza z wyobrażeniami religii monoteistycznych, da się opisać jako życie zwrócone wobec kogoś – lub życie przed czymś bądź przed kimś – kto jest świadkiem wszystkiego, wszystko widzi, zna wszystkie uwarunkowania, wszystko wie, wszystko osądza, ale wszystko rozumie prawdziwie, najlepiej.

To, co powiedziałem wyżej, są to porównania rzutowane w nieznanne. Wiara religijna polega na przekonaniu, że to nieznanne istnieje naprawdę i podejmuje z nami realny dialog.

Wciąga w ten dialog tak jednostki, jak i narody. Nikomu nie pozwala się wyłączać. Każdemu stawia pytania w języku jego czynów i w zależności od stopnia jego rozwoju.

Porównania powyższe konstruuje antropomorfizującą wizję rzeczywistości suponowanej. Antropomorfizm jest jednak całkiem uzasadniony. Jeśli w ogóle ktoś przyjmuje, że istnieje rzeczywistość niezależna, która nas przerasta, to porównania jej dotyczące mogą być tylko porównaniami do tego, co w rzeczywistości postrzeganej jest najdoskonalszą, najbardziej złożoną czy najdoskonalej złożoną niezależną strukturą regulacyjną. Jako struktura samoregulująca o najdoskonalszym stopniu złożoności jest postrzegany sam człowiek. Dlatego Bóg zostaje opisany na podobieństwo człowieka, stosunek między Bogiem a człowiekiem – na podobieństwo stosunku między człowiekiem doskonałym a człowiekiem niedoskonałym, pozostającym w zależności od doskonałego. Doskonały wszystko wie, wszystko rozumie, wszystkim współczuje. Wszystko kocha. Wszystkim pomaga w dobrym. Akceptuje wszystko, co dobre, nie akceptuje niczego, co niedoskonałe. Rozdziela ten świat na dobro i zło i każe się opowiedzieć po jednej stronie. Ale też pomaga w opowiedzeniu się po stronie dobra. Wychowuje, ale nie odbiera wolności. Ma szacunek dla człowieka i uznaje jego niezależność. Jednakże robi wszystko, co możliwe, dla jego dobra – bez odbierania mu ostatecznej swobody wyboru. *Antropomorfizacja* perfekcjonizująca, czyli przypisująca Bogu wszystkie doskonałości ludzkie w sposób maksymalnie spotęgowany, jest jedyną filozoficznie konsekwentną metodą teologicznego myślenia.

Przy tej metodzie naturalne jest też przyjąć, że w ramach troski wychowawczej w stosunku do ludzkości Bóg ingeruje w rozwój całej ludzkości, ale tylko w taki sposób, który nie odbiera ludziom ich zasadniczej wolności kształtowania swego istnienia w istotnych sprawach. Dlatego rozwój światopoglądu ludzi, a zwłaszcza rozwój religijny, traktowany jest przez wiele religii jako spowodowany specjalną ingerencją Boga w nasze poznanie, czyli tzw. objawienie. Takie jest przede wszystkim stanowisko trzech religii abrahamicznych: juda-

izmu, chrześcijaństwa i islamu, mających wspólną genezę i w dużym stopniu wspólne wyobrażenie Boga jako Stwórcy, Opiekuna i Sędziego ludzi. Tymi głównie religiami zajmował się będę w dalszym ciągu tego tekstu. Zasadniczą jakością życia wyznawców tych trzech religii jest życie przed Bogiem, który wie wszystko, i wobec Boga, który wszystko osądza, ale jest Litościwy i Miłosierny, jak deklaruje każda sura Koranu i opowiada każda księga Biblii.

W miarę rozwoju dyskursywnego myślenia to wyobrażenie Boga ewoluje w kulturach narodów chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, ale zasadnicze elementy życia w dialogu z Czymś lub Kimś realnym, kto nas przerasta, pozostają niezmienione.

Dialog Boga z człowiekiem jest przede wszystkim dialogiem indywidualnym. Bóg każdemu stawia zadania. Nie są to nigdy zadania czysto zewnętrzne, polegające na zmienianiu otoczenia. Są to zawsze też zadania wewnętrzne, polegające na wewnętrznym wysiłku. Bóg nie potrzebuje urzędników siedzących w fotelach lub sprawnych organizatorów, którym łatwo przychodzi obmyślać przy kawie nowe wspaniałe akcje. Bóg potrzebuje tych, którzy się w sobie męczą, przełamują własne ułomności, otwierają swoje skamieniałe serca, osiągają wyższy stopień doskonałości. Jakże wielu chciałoby być sprawnie działającymi maszynami w ręku Boga lub (mówiąc w języku świeckim) realizatorami konieczności dziejowych. Ale Bóg człowieka szanuje bardziej, stawia przed nim stale coś do wyboru i czeka na odpowiedź. Człowiek zwykle wybiera nie najlepiej i Bóg ponawia wezwanie. Często czeka, aż człowiek dojrzeje, i pomaga mu w dojrzewaniu. Złe decyzje człowieka stara się też wykorzystać, jak gdyby naprawiając to, co człowiek popsuł.

Ale jest też dialog zbiorowy Boga z narodami i z całą ludzkością poprzez wybrane jednostki i grupy. W tym dialogu Bóg dostosowuje się do mentalności ludzi. Wyzwania intelektualne uznane za objawienia pozostają w ramach określonej mentalności narodu i kręgu kultury. W tych wyzwaniach ułomność ludzkiego pojmowania stwarza osobny moment wewnętrznej próby dla naszej otwartości umysłu i serca.

5.1. Początki historycznego dialogu Boga z człowiekiem

Jedną z ważnych perspektyw, jaką człowiek dzisiejszy może przyjąć w porównaniu do ludzi dawnych epok, jest perspektywa intelektualnego rozwoju ludzkości.

Ludzkość rozwija się drogą swoich naturalnych doświadczeń. Ale można przypuścić, i przypuszczenie to jest istotne dla religijnego punktu widzenia, że w ten naturalny rozwój ludzkości wplata się czynnik drugi, niezależny od ludzkiego: czynnik nadprzyrodzony.

Wiara religijna wydaje się dyspozycją, której pojawienie się, jak to już zauważyliśmy, jest niezdeterminowane i nie zależy też w pełni od woli jednostki. Można przeto uważać, że wszelka wiara religijna (powiedzmy wężej: skierowana ku dobru – żeby wykluczyć kultury prowadzące do destrukcji sensu życia, na przykład do zbiorowych samobójstw) jest darem Boga dla jednostki. Stąd w prymitywnych, tzw. pogańskich religiach można się też dopatrywać boskiej ingerencji dostosowanej do mentalności ludzi dawnych epok.

Spośród bardziej rozwiniętych systemów religijnych systemy monoteistyczne są najbardziej konsekwentnymi logicznie przedstawieniami religijnych intuicji. Filozofowie greccy doszli racjonalnie do monoteizmu, ale ich przekonania nie wpłynęły na zmianę politeistycznego kultu starożytnej Grecji. Z religijnego punktu widzenia można by powiedzieć, że Bóg nie czekał na pełną filozoficzną dojrzałość ludzi lub pojawienie się zawodowych filozofów i zaszczerpił w plemieniu Abrahama monoteistyczny kult i ściśle monoteistyczną wiarę, gdy tylko wytworzyło się, jak można przypuszczać, po raz pierwszy w dziejach ludzkości, w kulturze starochaldejskiej (z której wywodził się Abraham) pojęcie Boga Najwyższego. Dla zaszczerpienia w ludziach ściśle monoteistycznej wiary została wybrana droga nie filozoficznego dyskursu, ale osobistego nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem jedynym i osobowym, którego jedyność manifestuje się przez objawioną wszechmoc Jego Osoby, a ludzkie zaangażowanie

realizuje się w pełnieniu Jego Woli. Dla pełnego przeżycia tej wiary ród wybrany zostaje wyizolowany i przekształcony w osobny, politycznie niezależny naród.

Grecy, gdy „odkryli” Żydów, określili ich jako naród filozofów. Oczywiście, religia Izraela była czymś znacznie więcej niż filozofią. O wszechmocy Boga Żydzi dowiadawali się nie przez logiczne wywody, ale przez osobiście dotykające ich fakty.

Dziś, patrząc na dzieje ludzkości, szukamy uniwersalnego sensu wydarzeń. To, co się jawi jako prawda, jest w swej istocie prawdą dla wszystkich. Ludzkość jest jedną rodziną. Mogą istnieć kultury różnorodne i zwyczaje miejscowe, ale prawdy są uniwersalne. Różne religie można uważać za współistniejące w sposób niekonkurencyjny tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie sobie pomyśleć, że są jedynie odmianami jednej religii, jednoczącej cały rodzaj ludzki w jedną wspólnotę czczącą tego samego jedyne Boga. Taki obraz ludzkości zjednoczonej we wspólnej prawdziwej religii pojawia się dopiero u proroków mesjanistycznych. Łączy się on logicznie z misyjnym powołaniem Abrahama. Wiara ta i powołanie misyjne zostają potem rozwinięte w chrześcijaństwie i w islamie. Natomiast takie rozumienie powołania przekraczało możliwości intelektualne Abrahama i jego rodziny. Wyobrażenie ludzkości zjednoczonej we wspólnej wierze w jedyne Boga było strukturą poznawczą wykraczającą poza system pojęć pierwszych ojców religii Izraela. To, co oni byli w stanie zrozumieć, to intymna więź czczonego przez nich jedyne Boga z nimi, którzy starają się być Mu wierni. Ta więź osobista, zwana przymierzem, była pojmowana jako ich własność. A wyobrażenie, że może ona stać się powszechnie dostępną Łaską, która rozlać się powinna po całym świecie, przekraczało ich mentalność. Dziś jednak trudno patrzeć na początki religii Abrahama inaczej niż jako na pierwszy etap obustronnie świadomego dialogu Boga z całą ludzkością. Etap, na którym Bóg daje wszystko, co może, bez ograniczania wolności człowieka oraz pokazuje człowiekowi wszystko, co człowiek w owym czasie był zdolny pojąć.

Podobnie, jak się wydaje, należy patrzeć na inne, późniejsze wydarzenia religijne.

Drugi wielki etap dialogu Boga z ludzkością to wyjście plemienia izraelskiego z Egiptu. Lud Izraela jest wtedy cywilizacyjnie znacznie bardziej rozwinięty i Bóg powołuje go do nowej drogi. Przygotowuje go przez samo wyjście z Egiptu, po czym pod górą Synaj wskazuje mu podstawowy m o r a l n y s p o s ó b ż y c i a, jakim powinien odznaczać się lud Boga. Wtedy ujawnia się ludzka niedostateczność. Lud przymierza nie zdobywa się na konsekwentne podążanie drogą moralnej doskonałości wskazanej przez Boga. Izraelici mają swobodę decyzji, jak wszyscy ludzie. Chociaż moralny ich upadek można uważać za fakt historyczny, to ma on także sens symboliczny, jest obrazem słabości ludzkiej woli. Jest obrazem ułomności realnej kondycji ludzkiej, analogicznym do znacznie bardziej symbolicznego upadku Adama i Ewy w raju.

Wtedy wielki reformator życia Izraela, Mojżesz, w p r o w a d z a pewną namiastkę moralności, znaną już w owej epoce, mianowicie stanowione prawo karne, które wśród zachowujących moralne przykazania byłoby oczywiście zbędne. Poza tym prawo karne stanowi pewne uproszczenie, można nawet powiedzieć, profanację moralności. Prawo Mojżeszowe, na przykład przez podobnie sformułowaną sankcję, zbyt słabo różnicuje wartości czynów zależnie od ludzkiej intencji i pomyłek, wydarzeń niezawinionych albo nawet takich, których aktorami są zwierzęta. Poza tym za zniszczenie ludzkiego życia i za wiele innych przewinień nakłada karę również w postaci zniszczenia ludzkiego życia. Dzisiaj mamy często wrażenie, że sama egzekucja kary jest czymś przeciwnym moralnej doskonałości, bo jawi się jako wyraz zemsty dobrych na złych. Także samo stosowanie przemocy, niezbędne przy egzekwowaniu prawa, jest czymś dalekim od ideału doskonałości. Stan moralnej doskonałości wyobrażamy sobie jako twórcze realizowanie wolności, a nie jako podporządkowanie przymusowi prawa.

Pod górą Synaj następuje dramatyczne starcie się objawionego ludziom ideału moralnego z ludzką niemożnością nie tylko podążania za tym ideałem, ale nawet jego zrozumienia. Doskonałość wykluczająca rewanz i przemoc ze społecznego

życia przekraczała możliwości ludzkiej wyobraźni. Przekracza ona i dzisiaj nasze wyobrażenie o możliwości realnego urzędzenia społeczeństwa w sposób trwały. Bóg proponuje jednak człowiekowi duchowy porządek życia. Zapewnia przy tym o swojej nadprzyrodzonej opiece. Człowiek nie jest jednakże w stanie uwierzyć. Bardziej wierzy w prawa tego świata niż w obietnice Boga. Na absolutną wiarę zdobywają się czasem tylko nieliczne jednostki. Zdobył się na nią Abraham. Ale w większym społeczeństwie wiara taka jest nieprawdopodobna. Życie w porządku duchowym wymaga duchowej aktywności, stałego przedkładania wartości duchowych nad wartości witalne. Człowiek rzadko potrafi wytrwać w takim duchowym napięciu. Natomiast prawo karne jest działaniem w sferze wartości witalnych. Za duchową niewierność nakłada witalną sankcję. Sankcja jest zawsze pewnym witalnym ograniczeniem, pewną deprivacją witalnej sfery. Przez umniejszenie ekspansji ludzkiej witalności jakby rozszerza sferę ducha. Często jednak czyni to bardzo powierzchownie.

Lud Izraela był wychowywany przez Boga w stałym z Nim dialogu. Była mu powierzona misja przechowania prawdziwej, monoteistycznej wiary w politeistycznym świecie. Sens tej misji – wydaje się – uzyskuje swoją pełnię tylko przy perspektywie rozszerzenia tej wiary i istotnego moralnego jej przesłania dla całej ludzkości.

W dialogu Boga z Izraelem uwydatniają się wszystkie istotne momenty dialogu Boga z każdym człowiekiem. Bóg powołuje ludzi do doskonałości. Człowiek nie zdobywa się na tę doskonałość albo zdobywa się na nią tylko w małym zakresie. Brak doskonałej odpowiedzi ze strony człowieka ma jakby dwie osobne przyczyny: niedostatek dobrej woli oraz niemożność zrozumienia tego, co istotne. Brak dobrej woli spotyka się z potępieniem, natomiast brak pojmowania spotyka się z wyrozumiałością. Bóg jakby uznaje to, że Izrael nie pojmuje dostatecznie szeroko i duchowo swojej misji religijnej, i odkłada na później jego dalsze powołanie misyjne. Bóg też jakby uznaje, że życie bez przemocy wykracza poza możliwość pojmowania prowadzonego przez Niego ludu.

I dopuszcza do ustanowienia okrutnego prawa, do krwawej agresji na Kanaan i zdobywania przez Izrael swoich terenów często w okrutny sposób. Lud wierzący nie odróżnia dobrze tego, co jest mu nakazane, od tego, co jest przez Boga dopuszczone jako zachowanie niedoskonałe, ale najlepsze, na jakie stać danych ludzi w ich aktualnej kondycji. Dlatego pisarz religijny spisujący wiarę ludu relacjonuje w tej samej poetyce przykazania moralne z góry Synaj, możeszowe prawo karne, zdobywanie Kanaanu i walkę w obronie zdobytych terenów. Ale my dziś zdajemy sobie sprawę z różnic w doskonałości ludzkich zachowań i żadnej agresji nie traktujemy jako czynu doskonałego. Potrafimy sobie bowiem wyobrazić poświęcenie siebie i własnego interesu dla drugich zamiast walki o swoje przeżycie i swój interes, zarówno indywidualny, jak i zbiorowy. Poświęcenie siebie uznajemy za czyn doskonalszy niż walkę o swoje dobro. Izraelici mogli z przykazania „nie zabijaj” wyciągnąć takie wnioski, ale w owym czasie nie byli do tego zdolni. Dziś możemy więc jedynie uważać, że tę ich niedoskonałość Bóg uznał za usprawiedliwioną. Niemniej świadomość ta domagała się rozwinięcia i w następnych wiekach w całym kręgu kultury śródziemnomorskiej dokonał się dalszy postęp w rozwoju zarówno wizji świata, jak i pojmowania Boga i moralnej doskonałości.

5.2. Powstanie chrześcijaństwa – ciąg dalszy dialogu Boga z człowiekiem

Podstawą intelektualnego pojednania, czy mówiąc skromniej, wzajemnej wyrozumiałości trzech religii abrahamicznych może być zrozumienie ewolucji ludzkiej mentalności, rozwoju abstrakcyjnego myślenia, rozwoju struktur intelektualnych pojmowania świata, a w szczególności zrozumienie odmiennych sytuacji intelektualnych, w których pojawiają się te trzy wielkie religie.

W kulturze śródziemnomorskiej na kilkaset lat przed naszą erą powstają struktury poznawcze obejmujące całą ludzkość.

Filozofia grecka stała się strukturą racjonalistyczną, uniwersalną. Demokryt, Platon, Arystoteles, po nich stoicy, Cyzero – tworzą zręby nowoczesnej etyki ogólnoludzkiej. Prorocy mesjanistyczni Izraela zaczynają mówić o ogólnoludzkim posłannictwie ich religii, o Bogu przemawiającym w cichości, a nie w gromach burzy, i pragnącym miłosierdzia, a nie ofiar. Powstaje pewna przestrzeń intelektualna, którą pod względem religijnym wypełnia chrześcijaństwo przez swój uniwersalizm oraz przez odnowienie, uwznioślenie i uewnętrzanie ideału moralnego.

Jezus z Nazaretu obok zdecydowanego rozszerzenia misji religii abrahamicznej na całą ludzkość inicjuje jeszcze rzecz drugą: przywrócenie idei religijno-moralnej jej czystości i wzniosłości proponowanej przez Boga w Dekalogu pod górą Synaj. Chrześcijaństwo w wersji Jezusa zawartej w Ewangelii jest religią poświęcenia, pracy dla dobra innych ludzi, miłości bezinteresownej prowadzącej do ofiary, absolutnej wierności i nierozzerwalności małżeństwa, niestosowania przemocy. Jezus nakazuje kochać swoich nieprzyjaciół i przebaczać wszelkie krzywdy. Prawdziwi uczniowie Chrystusa mają być otwarci na wszystkich, życiowo całkowicie bezbronni, pozbawieni wszelkiej agresywności. Społeczeństwo im prawdziwiej jest chrześcijańskie, tym bardziej jest okaleczalne i narażone na atak lub wyzysk. To prawdziwe, ewangeliczne chrześcijaństwo, jeśli gdzieś zostaje zrealizowane, to trwa tylko dzięki specjalnemu – można powiedzieć: cudownemu – zbiegowi okoliczności, a prawdziwi naśladowcy Jezusa prędko giną jako męczennicy. Mimo to idea ewangelicznej doskonałości jakoś nie zanika, przyświeca nam z wysoka i co jakiś czas pociąga poszczególne jednostki.

Kościoły chrześcijańskie mają obowiązek głosić ewangeliczne chrześcijaństwo. Jezus, ich założyciel, im to przykazał. Łatwiej jest oczywiście głosić niż samemu realizować. Więc Kościoły łatwiej głoszą, niż realizują. W ewangelicznym przesłaniu wszystko jest bowiem „na wyrost”. Wszystko przekracza ludzką miarę. Wypełnienie przesłania Jezusa jest jakby zobaczeniem Absolutu. „Ten, kto zobaczył Jahwe, musi umrzeć”,

jak mówi Biblia. Umrzeć dla tego świata, jak dodaje Paweł. Bo może jeszcze jakiś czas żyć (raczej niemal cudem, gdyż wbrew prawom tego świata), ale tak, jakby właściwie nie żył.

Żyjąc, człowiek ciągle zauważa, jak wiele mu nie dostaje do tego, do czego jest wezwany. Chrześcijanin więc wciąż balansuje na granicy hipokryzji. Chybcze się na tej granicy dobry katolik, kiedy kupuje drogi bilet lotniczy do Rzymu, żeby zobaczyć papieża. Nawet biskup, któremu to nakazują tzw. obowiązki stanu. Oczywiście też i my, tzw. pracownicy nauki, gdy myślimy na przykład o kupnie „nieodzownego” podobno dla swojej pracy komputera. Bo tak urządziliśmy ten świat, że dla nas nieodzowne staje się coś, co jest luksusem, podczas gdy inni umierają z głodu.

Dlatego prawdziwym świętym jest nagi święty Franciszek, a wizja (opisana przez księdza Mieczysława Malińskiego) Franciszka, który dalej prowadzi sklep ojca, handluje sukniem, oczywiście bardzo uczciwie, wydaje się nierealna. Jeśli nie zaryzykuje oddania swego płaszcza lub zarobku biednym, nie będzie doskonały. Jeśli zaryzykuje, to splajtuje. Klienci nie będą chcieli kupować u obdartusa, konkurencja go zniszczy, nie będzie miał funduszy na nowe inwestycje, na modernizację zakładu... „Królestwo Boże nie jest z tego świata”. I choć zadaniem naszym jest właśnie wcielanie Królestwa Bożego w tym świecie, to owo nasze wcielanie w warunkach tego świata okazuje się tylko symbolem, zapowiedzią czegoś, co objawi się może w pełni w „życiu przyszłym”, a dziś dla nas pozostaje prawie niewyobrażalne.

Góra Synaj, a potem nauczanie Jezusa to dwa największe spotkania z Absolutem, których człowiek nie wytrzymał. Dlatego chrześcijaństwo tak mocno rozwinęło misterium pojednania z Absolutem, obecne zresztą w wielu religiach, w religiach abrahamicznych, oparte na przeżyciu pokory i odwołaniu się do Boskiego Miłosierdzia.

Nic więc dziwnego, że chrześcijaństwo rozwijało się najmocniej w okresach ucisku oraz wśród uciskanych, a gdy stało się religią panującą, wówczas powstało szereg wersji „realnego chrześcijaństwa”, w których wiara w zbawczą moc Chrystu-

sa łączy się z troską o ziemską trwałość i przeżycie własnej rodziny, grupy czy narodu. Realne chrześcijaństwo często bardzo daleko odbiegało od ewangelicznego ideału, a narody realnego chrześcijaństwa zabierały innym bogactwa i ziemię, wykorzystywały, a nawet niszczyły inne narody.

5.3. Powstanie islamu – następny wielki etap dialogu

Można uważać, że po Chrystusie wszystko jest już dopowiedziane do końca, nauka moralna i propozycja Boga została wyłożona jasno i stoi przed nami tylko zadanie wykonania, podjęcia wezwania. Zadanie, które okazuje się wezwaniem ponad siły przeciętnego człowieka, któremu trafiło się, że uwierzył. Ta luka między wezwaniem ewangelicznym a naszym brakiem wcielenia go w życie tworzy przestrzeń intelektualną dla następnej religii abrahamicznej.

Doświadczenie nienadążania za Jezusem przez realne chrześcijaństwo jest dziś dla nas ważnym doświadczeniem historycznym. Splata się ono z doświadczeniem islamu. Islam jest jakby świadomą rezygnacją z ewangelicznej doskonałości, powrotem do akceptacji życia „normalnego”, bez wyzwania groźących popadnięciem w hipokryzję.

W sześć wieków po Jezusie Mahomet zbudował trzecią religię abrahamiczną: islam. Żąda on od swoich wyznawców wiary w Boga jedyne, wszechmocnego i miłosiernego, ale nie stawia zbyt wysublimowanych wymagań moralnych. Mahomet od wyznawców islamu nie wymaga takiej doskonałości jak Jezus. Ogranicza on seksualną dowolność plemion arabskich, ale dopuszcza posiadanie czterech żon (jeśli ktoś może je utrzymać). (Sam ze względów humanitarnych i politycznych, jak mówią historycy, miał ich kilkanaście). Dopuszcza rozwody z wielu powodów, nakazując jednak zawsze sprawiedliwy rozdział majątku. (Rozwodów nie popierał, a nawet zalecał im zapobiegać). Nakazuje życzliwość dla innych, ale dopuszcza wojny, agresje i mordowanie niewiernych. Normy islamu,

w przeciwieństwie do ewangelicznego chrześcijaństwa, stwarzają warunki pozwalające na trwałość realnej ludzkiej cywilizacji bez popadania w hipokryzję. Umożliwiają trwałość państwowych struktur społecznych. Pozwalają na życie „zwykłe”.

Wszelka trwała ludzka cywilizacja opiera się na przemocy. Ewangelia podważa więc wszelką realną cywilizację. Ewangeliczna cywilizacja miłości nie ma w sobie załączków ziemskiej trwałości. Opiera się na stałej twórczości Ducha, która nie daje się ująć w żadne instytucjonalne formy. Cywilizacja ewangelicznej miłości to cywilizacja stałego maksymalnego napięcia. Na takie napięcie przeciętny człowiek jest zdolny zdobyć się tylko w nielicznych chwilach swego życia. Ewangeliczne chrześcijaństwo jest powołaniem do heroizmu. Chrześcijanin niedecydujący się na heroizm żyje w ciągłym poczuciu niedorastania do wyznaczonych zadań.

Chrześcijanin niedoskonały może mieć nadzieję na zbawienie, ufając w Boskie Miłosierdzie. Islam, rozwijając cywilizację życia realnego, rozwija też znacznie wiarę w Boskie Miłosierdzie.

Dla wielu wyznawców islamu post ramadan jest poważnym przeżyciem oczyszczającym. Prawdziwie jego dobre skutki odczuwa ten, kto post cielesny łączy z duchowym oczyszczeniem: z pojednaniem ze wszystkimi, z którymi był zwaśniony. Poza tym w potocznym przekonaniu głównym rodzajem bohaterstwa przewidzianym w islamie jest bohaterstwo wojenne w walce z niewiernymi. Mahomet jednak chyba zdaje sobie sprawę, że ten typ bohaterstwa nie wykracza poza pewną naturalną obronność i agresywną ekspansję, która sama w sobie nie stanowi wartości duchowej. Dlatego też wracającym z wojny głosił, że teraz dopiero zacznie się dla nich prawdziwy duchowy dżihad, oparty nie na walce z niewiernymi, ale na dążeniu do moralnej poprawy swego życia.

Jednakże pośród wszystkich tekstów uznawanych za natchnione to wskazania Biblii, a przede wszystkim Dekalog i kazania Jezusa, najgłębiej psychologicznie opisują moralne doskonalenie życia. Teksty te są przy tym logicznie precy-

zyjnijsze niż poetyckie formuły Koranu. Chrześcijaństwo głosi cnoty nie ekspansywne, lecz całkowicie bezinteresowne, nieprzynoszące życiowego sukcesu, bohaterstwo ciche, nadstawianie drugiego policzka, ustąpienie temu, kto prosi, poświęcenie dla opieki nad cierpiącymi, solidarność i podnoszenie na duchu ciemiejących, wytrwanie w trudnym małżeństwie przez całe życie, znoszenie niesprawiedliwości i prześladowań, uczciwość przynoszącą straty.

Mahomet zamiast dążyć do ideału moralnego wrócił do koncepcji prawa, od której chrześcijaństwo odeszło. Islam (może podobnie jak judaizm) wiąże moralność z prawem, podczas gdy chrześcijaństwo wyraźnie odróżnia moralność – jako coś, co w istocie swej zależy od dobrej intencji – i prawo stanowione, będące narzędziem społecznego życia, ułomnym, jak każde ludzkie narzędzie. W tym też wyraził się cywilizacyjny realizm Mahometa: niestawianie ludziom zbyt wysoko poprzeczki, wymaganie tylko tego, co niezbędne dla trwałości społecznej struktury. Ale za to społeczność cała pilnuje prawa. Istnieją kraje islamu, w których nie ma tego typu przestępczości jak na przykład nieuczciwość i prostytutka, jakie panują w krajach o zasięgu chrześcijaństwa.

Patrząc na dzieje, można uważać, że Bóg akceptuje islam jako styl życia, który bywa moralnie uczciwy i bywa też dla ludzi żyjących w tym kręgu kultury najlepszą formą życia, na jaką ich stać.

Do religijnego spojrzenia na życie należy przypuszczenie, że cała ludzka perspektywa sensu jest darem, który przychodzi z zewnątrz, że ludzkość bez Objawienia, zostawiona pod względem poznania swojemu własnemu losowi, żyłaby znacznie bardziej ubogo, poza perspektywą sensu. Perspektywa ta nie jest jednak ograniczona do jednego języka i jednego sposobu myślenia. Dzisiaj wszakże, gdy powstaje wspólna kultura intelektualna całej ludzkości, musimy szukać sformułowań, które mogą zostać w tej kulturze powszechnie przyjęte.

5.4. Wspólna nadzieja

Wszyscy wyznawcy trzech religii abrahamicznych liczą na boską Litość i Miłosierdzie. Chrześcijanie może najbardziej, bo czują, że do nich jest skierowanych najwięcej wyzwań, których nie podejmują. Mając świadomość większej ilości cennych rodzajów życia, tworzą więcej pozornych sposobów ich osiągnięcia. Żyją bardziej w samooszukiwaniu się i hipokryzji. Z drugiej strony wśród tych, którzy widzą więcej wyzwań, więcej trafia się takich, którzy ostatecznie je podejmują i stają się świadectwem realizacji wartości.

Wszystkie trzy religie mają swoje wersje „realne”, polityczne, w których dążenie do zbiorowego dobrobytu i narodowej ekspansji podporządkowują sobie religijne przeżycia. Obrzędy i wierzenia religijne zaczynają wówczas pełnić bardziej funkcję czynnika grupowej identyfikacji niż inspiracji do dobrego życia i ofiarnego działania. Można jednak przypuszczać, że tak jak trzy tysiące lat temu Bóg patrzył z litością na tych, którzy w Izraelu nie byli w stanie pojąć właściwej drogi życia, podobnie i później Bóg z wyrozumiałością traktuje różne czyny zarówno Izraelitów, chrześcijan, jak i muzułmanów, które płyną z braków w pojmowaniu właściwego sposobu postępowania. Natomiast na pewno nie akceptuje świadomych złych decyzji.

Dla ludzi wierzących tych trzech religii istotnym problemem jest: jak Bóg ocenia ludzkie czyny i sposoby życia? Zarówno Boże Miłosierdzie, jak i Boża Wiedza przekraczają całkowicie nasze ludzkie domysły.

Przypomnijmy sobie prawdy podstawowe. Bóg wzywa wszystkich. Każdemu ukazuje krok następny, jaki może uczynić, żeby postąpić w kierunku doskonałości. Ale też nad każdym się lituje. Każdemu zostawia przy tym swobodę wyboru. Nikogo nie przymusza do pójścia proponowaną przez siebie drogą. Jeśli objawił się Szawłowi w sposób, który można uznać za zniewalający, to dlatego, że Szaweł chciał być doskonały, tylko nie rozumiał właściwej drogi. Była w nim dobra wola. Ale nie wiedział, że dobro jest właśnie w tej nauce, którą zwal-

czał. Bóg zna podstawowy kierunek woli każdego człowieka. Każdy ma swobodę wyboru i każdy jest przedmiotem litości i miłości. Nie jesteśmy w stanie pojąć sytuacji, którą można by nazwać „dylematem Boga”. Dylematem między szacunkiem dla ludzkiej decyzji a Miłosierdziem, broniącym człowieka przed tym, co człowiek sam wybiera. Jest tajemnicą, jak Bóg godzi szacunek dla ludzkiego wyboru, który może być wyborem złym, z troską o dobro każdego człowieka.

Można powiedzieć szerzej: wszyscy wierzący w jakikolwiek sposób w sens rzeczywistości, stoją przed podobnymi wyzwaniem. Wierząc w sens ludzkiego istnienia, musimy sensu tego szukać i starać się w sensie tym uczestniczyć. Jesteśmy wezwani do twórczego myślenia nad kształtem życia indywidualnego i zbiorowego. Moralny kształt życia jest najważniejszym sprawdzianem wierności powszechnemu wezwaniu. Najogólniejszą formą nadziei jest wiara, że sens istotny tego, co będzie z nami, nie niszczy tego, co w nas najważniejsze. Przemijająca jest tylko zewnętrzna powłoka zjawisk. To, co istotne, trwa. A w jaki sposób trwa – jest tajemnicą przekraczającą naszą wyobraźnię.

Punktem wyjścia religijnych rozważań nad sensem życia są dla większości wierzących starożytne teksty natchnione: Biblia, której pierwsze sformułowania liczą prawie trzy tysiące lat, lub Koran, mający około półtora tysiąca lat. Teksty te są napisane w starożytnych językach i ludzie każdej następnej epoki dokonywali ich twórczej interpretacji. Zwłaszcza teksty pisane w pewnej literackiej konwencji stylistycznej wymagają dziś precyzyjnej filozoficznej interpretacji w języku obecnej epoki. Największe zadanie stoi tutaj przed wyznawcami islamu ze względu na bardzo niejasny dziś dla nas sens zdań Koranu. Zdania Biblii na ogół łatwiej dają się przekształcić w zdania precyzyjnego nowoczesnego traktatu niż zdania Koranu.

Innym źródłem kształtowania życia ludzkiego jest własne sumienie każdego człowieka, ludzka niezależna obserwacja i refleksja filozoficzna. Wyzwaniem, które stoi przed każdym człowiekiem, jest uczynienie spójnej całości z własnej refleksji i tradycji, do której się poczuwa. Wyzwanie to jest zarówno

intelektualne na miarę danej jednostki, jak i praktyczne, czyli dotyczące kształtowania własnego zachowania.

Ludzie często wybierają sprawdziany dobroci swego życia łatwiejsze, bardziej zewnętrzne lub szablonowe, takie jak przestrzeganie systematyczne rytualnych modlitw i postów, udzielanie jałmużny z tego, co się ma w nadmiarze, odbywanie pielgrzymek i wiele innych praktyk, które stają się przyzwyczajeniami. Ale najważniejszym elementem dobrego życia są dobre moralnie decyzje w sprawach międzyludzkich.

Dobra decyzja wymaga twórczej analizy sytuacji. Dziś mamy wiele sytuacji, których nie było w czasach, gdy powstawały święte pisma. Nie było na przykład tak wielu instytucji, zwłaszcza demokratycznych. Dzisiaj uznajemy prawo każdego do udziału w dotyczącym go procesie decyzyjnym. Prawo to opiera się na szacunku dla każdej jednostki ludzkiej. Ogólną inspirację dla tego szacunku można znaleźć w starożytnych pismach natchnionych, ale dokładnego przepisu na analizę obecnej sytuacji i rozstrzygnięcia obecnych dylematów w nich nie znajdziemy. Dziś musimy więc s a m i rozwijać własne twórcze myślenie filozoficzne, analizując aktualne sytuacje społeczne, i s a m i znajdować rozwiązania inspirowane zarówno tradycyjnymi sformułowaniami religijnymi, jak i rozwijającą się na całym świecie ogólnoludzką etyką, która jest wyrazem rozwoju ludzkiego sumienia u ludzi całego świata, bez względu na to, do jakiego narodu lub do jakiej religii należą. Każdy człowiek ma rozum, którym analizuje świat i dzięki któremu ma wycucie moralne tego, co moralnie dobre. Ta rozumowa analiza świata i słuszności ludzkich czynów w ciągu wieków znacznie rozwinęła się i jej wyrazem dziś są na przykład prawa człowieka uznane przez większość społeczeństw.

Historyczny dialog Boga z ludzkością jest dzisiaj dialogiem z ludzkością dojrzałą intelektualnie, operującą doskonałymi narzędziami myśli. Człowiek dzisiejszy musi dokonać wysiłku, aby narzędzi tych użyć dla duchowego rozwoju.

Podsumowując, wydaje się, że poszczególne religie abrahamiczne i historycznie powstałe dalsze ich odmiany, cho-

ciaż znacznie się różnią między sobą pod względem wiary w zakres boskiej ingerencji w losy człowieka, jak również pod względem wiary w rolę poszczególnych postaci oraz oczywiście pod względem kultu, który zawsze jest nawiązaniem do żywej tradycji religijnej wspólnoty i przekazuje jej historyczne bogactwo, to jednak opierając się na dzisiejszej kulturze humanistycznego myślenia, mogą mieć z sobą więcej wspólnego, niż to było możliwe w dawniejszych epokach. Nauki humanistyczne oraz naukowa wizja rozwoju naszego gatunku umożliwiają mianowicie wspólny pogląd na ewolucję ludzkiej mentalności i przemiany ludzkiej myśli, a stąd też na ogólny kierunek i charakter boskiej opieki nad tymi przemianami. Pozwalają też wszystkim, w tym ludziom niewierzącym, uznać wielość języków i wielość dróg, na których ludzka dobra wola stara się pojąć nasze ludzkie istnienie.



6. Credo: Biblia, światopogląd chrześcijański, nauka⁶

6.1. Podstawowa teza monoteizmu i jej główne konsekwencje

Przy dzisiejszym, wzorowanym na nauce, sposobie myślenia podstawową tezą religijną jest niewątpliwie teza o istnieniu Boga. Jednakże samo używanie pojęcia „istnienia” wymaga już pewnego kunsztu myśli. Twierdzenie o istnieniu Boga nie było wyraźnie formułowane w pierwotnych religiach. Narracja religijna zaczynała się od opowieści o jakimś początko-

⁶ Europa, s. 218–252.

wym stanie rzeczywistości, w którym dopatrywano się genezy stanu obecnego. Opowieść religijna w religiach pierwotnych była więc zwykle opowieścią pseudo-historyczną o mitycznej genezie aktualnego stanu świata. Snucie opowieści historycznej było najbardziej zrozumiałym sposobem myślenia, było czymś na kształt opowieści o przodkach i dziejach własnej rodziny. Pokazywało, skąd bierze się to, czego teraz doświadczamy. Biblia uznana w judaizmie i chrześcijaństwie za podstawowy archaiczny tekst religijny również zaczyna się od tego typu opowieści mitycznej o stworzeniu świata. Samo istnienie Boga jest w Biblii uznane za oczywiste. Natomiast w dzisiejszej epoce i przy dzisiejszym, zwłaszcza europejskim, sposobie myślenia, który jest w dużym stopniu analityczny, dostrzegamy, że podstawową prawdą religijną, którą dziś trzeba wyraźnie wypowiedzieć, a która przekraczała analityczny zmysł myślenia pierwotnego, jest prawda o samym istnieniu Boga.

Brzmi ona:

Istnieje taki byt, że:

- 1) jest on różny od wszystkich obserwowalnych bytów;
- 2) powoduje istnienie wszystkich innych bytów poza nim i wszystkich ich właściwości;
- 3) jego istnienie nie jest przez nic innego powodowane.

Twierdzenie to można by ująć skrótowo w zdaniu: „Istnieje Bóg”. Ale do tak zwięźle sformułowanej tezy początkowej należy wtedy dodać jakieś określenie Boga, jakąś odpowiedź na pytanie, co rozumiemy przez Boga, o którym twierdzimy, że istnieje. Dlatego lepiej jest w tezie początkowej od razu podać pewne podstawowe cechy Boga, o których była mowa wyżej. Są nimi więc cechy mówiące, że:

- 1) Bóg jest różny od wszystkiego, co normalnie spostrzegamy;
- 2) Bóg jest przyczyną wszystkiego poza nim;
- 3) żaden inny byt nie jest jego przyczyną.

Zastanówmy się pokrótce nad tymi cechami.

Cecha pierwsza, że Bóg jest różny od świata normalnie doznawanego, wyklucza utożsamienie Boga z jakąś siłą fizyczną lub mechanizmem wykrywanym w materialnym świecie.

Wyklucza też bałwochwalstwo oraz ubóstwienie jakichś ludzi. (Stąd w chrześcijaństwie powstaje dodatkowa trudność rozumienia sposobu istnienia Chrystusa, jako mającego równocześnie dwie natury: boską i ludzką).

Cecha druga to istotna cecha Boga: bycie pierwszą przyczyną wszystkiego, a więc posiadanie mocy stwórczej, czyli stosując metaforę tworzenia – tworzenie z niczego. Cecha ta pozwala na zwięzłe wysłowienie nauki o stworzeniu świata, czyli prawdy religijnej, że Bóg jest stwórcą wszystkiego poza nim.

Powstanie wszystkich gatunków i warunków ich istnienia przypisujemy Bogu. Stąd podstawowa kondycja człowieka jest dziełem Boga. Natomiast konkretna sytuacja każdego człowieka jest dziełem Boga i dziełem danego człowieka oraz innych ludzi, jako obdarzonych wolnością i z niej korzystających.

Cecha trzecia przy pewnym, bardziej formalnym, rozumieniu przyczynowości może być uważana za konsekwencję cechy drugiej. Bo gdyby jakiś inny byt był przyczyną Boga, to wówczas on byłby pierwszą przyczyną wszystkiego, a więc byłby Bogiem. Dawniejszym filozofom (starożytnym i średnio-wiecznym) wydawało się, że naturalne i wielce przekonujące jest przyjęcie pewnych formalnych założeń o związku przyczynowym, przy których cecha trzecia wynika z cechy drugiej. Dzisiaj wydaje się bardziej naturalne po prostu przyjąć taką cechę Boga niż wyprowadzać ją z bardzo ogólnych i niemających dobrego uzasadnienia przesłanek o abstrakcyjnie rozumianym związku przyczynowym.

Przy przypisywaniu tych cech Bogu mają zastosowanie te sposoby mówienia o Bogu, które wcześniej wymieniliśmy⁷. Cecha pierwsza jest podsumowaniem teologii negatywnej, która określa najogólniej, czym Bóg nie jest. Cecha druga przypisuje Bogu pewne przymioty przez analogię. Należałoby ją formułować, wyraźnie podkreślając porównawczy (metaforyczny) sens występującego w jej opisie pojęcia przyczyny,

⁷ Por. podrozdział „Metafory religijne, czyli orzekanie przez analogię”, s. 112.

a więc powiedzieć: Bóg jest czymś podobnym do ludzkich sprawców, jest jak gdyby sprawcą wszystkich wydarzeń, jak gdyby twórcą wszystkich bytów lub konstruktorem całego urządzenia spostrzeganego przez nas świata. Cecha trzecia stanowi zastosowanie trzeciego sposobu myślenia o Bogu: myślenia przez maksymalizację cech pozytywnych. Bóg jest jak gdyby pierwszym, najważniejszym sprawcą, od którego wszystko zależy, głównym konstruktorem porządku rzeczywistości, najbardziej niezależnym działającym podmiotem i dlatego nie może być od niczego uzależniony.

Niektórzy filozofowie uważają, że tak jak zobaczywszy nową maszynę, domyślamy się istnienia jej konstruktora, tak samo czasem możemy, drogą naszego naturalnego wnioskowania, domyślać się istnienia Boga, który jest „konstruktorem” całości „urządzenia” postrzeganej rzeczywistości.

6.2. Ułomność kondycji ludzkiej

Podstawową konsekwencją pierwszej tezy monoteizmu jest to, że Bóg jest stwórcą podstawowych warunków naszej ludzkiej egzystencji, której codziennie doznajemy.

Od dawnych czasów wielu myślicieli (nazywanych zwykle właśnie filozofami) zauważało, że życie ludzkie nie układa się tak szczęśliwie, jak tego byśmy chcieli. Każdy choruje, każdy ma jakieś niesprawności, dolegliwości, wady. Niektórzy bardzo cierpią. Każdy obserwujący swoje własne zachowanie łatwo zauważa niedoskonałości swojego umysłu i charakteru, moralne i uczuciowe. Wiele rodzin, środowisk czy społeczeństw bywa dotkniętych poważnymi kataklizmami, które wyniszczają czasem całe narody. Te nieszczęścia, ułomności i ograniczenia naszego bytu domagają się wytłumaczenia. Nie jest dla nas, ludzi, jasne, czemu życie nie przebiega tak, jak tego pragniemy.

Teza o ułomności kondycji ludzkiej, bo tak jest nazywany całościowy wyżej wymienionych spostrzeżeń, jest tezą filozoficzną, która nie musi występować wśród tezy wiary. Jest tezą empiryczną. Mankamenty istnienia każdy

odczuwa na własnym ciele. Teza ta jest jednak związana z tezą o stworzeniu całej ziemskiej rzeczywistości przez Boga. Jest to podstawowa teza Biblii jako księgi świętej.

Ułomność kondycji ludzkiej jest [...] opisana w Biblii w sposób obrazowy, charakterystyczny dla obrazowego sposobu myślenia Izraelitów dawnych epok, oraz jest uzasadniona karą za grzech pierwszych ludzi, co jest również charakterystycznym dla Izraelitów sposobem tłumaczenia zjawisk ze świata ludzkiego. Dzisiaj biblijny sposób tłumaczenia kondycji ludzkiej można uważać za doskonały przy obrazowym sposobie myślenia, natomiast za niedoskonały przy dyskursywnym sposobie myślenia, rozwiniętym w Europie jako sposób myślenia naukowego. Podstawowe tezy związane z tym tematem w europejskim sposobie myślenia można wypowiedzieć w dwóch punktach:

1. Gatunek ludzki powstał na drodze ewolucji analogicznej do powstania innych gatunków zwierzęcych i posiada dużo cech wspólnych z innymi gatunkami ssaków.
2. Podstawową cechą istot żywych jest zużywanie się żyjących struktur i związana z tym okaleczalność struktur niepodtrzymywanych nowymi zasobami lub atakowanych przez czynniki zewnętrzne i pozbawianych niezbędnych zasobów. To uzależnienie od warunków życia powoduje śmiertelność wszystkich zwierząt.

Tezy te są natury filozoficznej, aczkolwiek opierają się na niektórych badaniach naukowych. Trudno mieć dziś inne niż głoszone przez nauki biologiczne ewolucjonistyczne wyobrażenie przeszłości świata ożywionego. Opowieść naukowa zastępuje więc dziś w pewnym stopniu opowieść biblijną o dniach stworzenia. Także biblijna teza o zasadniczej równej wartości obu płci⁸ w poglądzie na świat dzisiejszych ludzi jest tezą wywodzącą się z naukowego wglądu w gatunkowe cechy *homo sapiens* (wykazujące taką samą zasadniczą strukturę fizyczną i psychiczną kobiety i mężczyzny, takie same gatunkowe ogólne sprawności fizyczne i zdolności intelektualne). Podział

⁸ Wypowiedź Adama o Ewie: „kość z mojej kości i ciało z mego ciała” (Wj 2,23).

na płci w naszym gatunku jest analogiczny do podziału na płci u innych gatunków ssaków. Człowiek dzieli tu z innymi gatunkami ssaków tę samą płciową, biologiczną kondycję. Niemniej teza o „równości” kobiety i mężczyzny jest tezą filozoficzną, dotyczy bowiem wartościowania, streszcza się w uznaniu jakby tej samej „godności istnienia”. Nie jest tezą czysto empiryczno-naukową. Nauka bowiem jako taka, jak się zdaje, przy dzisiejszym jej rozumieniu, zasadniczo nie dotyczy wartości. Ale dzisiejsze rozumienie podziału wiedzy na naukę i filozofię jest oczywiście w dużym stopniu sprawą konwencji. Można się równie dobrze umówić, że pewne refleksje nazywane dziś filozoficznymi, nadbudowane nad naukowymi również do nauki należą i uczony, który się zbyt wzbrania przed filozoficzną refleksją, robi wrażenie ograniczonego. Jedno jest pewne, że informacje niewątpliwie zaliczane do nauki bardzo się przyczyniają do przyjęcia niektórych tez traktowanych jako filozoficzne.

Nie do zaprzeczenia jest spostrzeżenie historyczne: nauka w przeważającej ilości istniejących o b e c n i e podręczników, syntez i danych encyklopedycznych nie zaspakaja ludzkiej potrzeby pewnej głębszej filozoficznej syntezy dotyczącej kondycji ludzkiej. Syntezy takiej dostarczają niektóre dzieła, które zalicza się raczej do filozofii, opartej jednak często o naukę. Dostarczają jej również w alegorycznej, obrazowej formie natchnione dzieła religijne.

Nauka dostarcza informacji rzeczowych, a nie wartościowań zjawisk badanych. W nauce cenione są nowe rzeczowe spostrzeżenia, natomiast w filozofii budujemy pewną wartościującą wizję całości ludzkiego życia i zastanawiamy się nad jego sensem. Jednak nie każdy rodzaj oceny można zaliczyć do filozoficznej refleksji o świecie. Do refleksji filozoficznych należą na pewno oceny sensu, dobra i szczęścia. Można uważać, że ta filozoficzna synteza jest właśnie poznawczo najważniejsza i nauka stanowi wstęp do istotnego poznawania rzeczywistości, które jest poznawaniem filozoficznym. Ono dopiero zaspakaja naprawdę głębokie ludzkie pragnienia poznawcze. Tak czy inaczej, istnieje pewien instytucjonalny podział zadań.

Każdy podział zadań intelektualnych jest oczywiście sprawą w dużym stopniu umowną. Syntezę wiedzy, w której dochodzi do głosu wartościowanie, można by więc nazywać też częścią filozoficzną danej nauki.

Różnicę między spostrzeżeniem naukowym i filozoficznym można pokazać na następującym przykładzie. Do nauki zaliczamy niewątpliwie informację na temat, jaka była przeciętna długość życia jakiejś populacji ludzkiej w jakiejś epoce. Natomiast ogólne spostrzeżenie, że wszyscy ludzie umierają, chociaż umierać nie chcą, nie uchodzi za odkrywcze naukowo – prawdopodobnie nie ma pracy biologiczno-psychologicznej, która dowodziłaby takiej tezy. Jednakże spostrzeżenie to jest ważne filozoficznie, wynika z niego pewna ważna ocena kondycji ludzkiej. Ale jeśli chcielibyśmy odpowiedzialnie orzec, że rzeczywiście wszyscy ludzie nie chcą umierać, to powinniśmy tezę tę dokładnie wypowiedzieć (obwarować zastrzeżeniami wykluczającymi pewne przypadki szczególne) i przeprowadzić naukowe badania psychologiczne we wszystkich istniejących obecnie ludzkich populacjach.

Tak czy inaczej, do filozoficznej syntetycznej wizji ludzkiego życia należy wiedza o ułomności, kruchości, okaleczalności ludzkiego życia w tym świecie i o łatwej moralnej dewiacji ludzkiego postępowania. Wiedza ta daje się przedstawić jako rezultat syntetyzujących spostrzeżeń antropologii filozoficznej opartej na historyczno-antropologicznych badaniach naukowych. Jednakże mało naukowców właśnie tak tę wiedzę przedstawia, a przedstawiają ją tak właśnie filozofowie. Czasem przedstawiają ją też beletryści i poeci, których w danym momencie można nazwać filozofami.

Ważnym rodzajem ułomności gatunku ludzkiego jest ułomność życia społecznego. Świadomość wielości i złożoności problemów życia zorganizowanego społeczeństwa oraz wyzwań moralnych z życiem społecznym związanych jest intelektualną zdobyczą ostatnich dwóch wieków. Wiek XIX był przy tym wiekiem euforycznego tworzenia społecznych idei, a wiek XX wiekiem ich wypróbowywania i kłęski. Okazało się, że pomysł ogólnej zasady to grubo za mało – żeby dobro spo-

łeczne było realizowane, musi zaistnieć wytrwały wysiłek dużej części społeczeństwa oparty o moralną samokontrolę. Bez tego wysiłku moralnej samokontroli i poświęcenia realizacja społecznego planu ulega dewiacji. Ludzie pierwotnie deklarujący przywiązanie do społecznej idei, ale niekontrolujący własnego postępowania pod względem wielu moralnych szczegółów, przestają dążyć do urzeczywistnienia społecznego dobra, a zaczynają dążyć do własnej dominacji nad innymi, do władzy, do własnych zysków i własnej wygody, a realizacja sprawiedliwości staje się pozorna lub zostaje systematycznie odkładana na dalszy okres. Humanizm końca XX wieku nie jest już humanizmem dumnym, takim, jakim był na początku wieku. Znamy dziś wielką różnorodność form hipokryzji i zakłamania, za którymi kryje się indywidualny i zbiorowy wyzysk jednych ludzi przez innych. Żaden ustrój nie jest wolny od patologii. Zjawisko dewiacji w życiu społecznym jest badane przez socjologów jako zjawisko alienacji narzędzi psychiki, w szczególności narzędzi życia społecznego, takich jak struktury prawne, zwyczaje społeczne, pieniądz itp. Nauka ma przy tym częstą skłonność do odwartościowywania swojej refleksji, do depersonalizacji zjawisk społecznych, a przez to również do dehumanizacji poznania. Samo mówienie o dewiacji narzędzi lub struktur jest zdejmowaniem odpowiedzialności z jednostek ludzkich. W ten sposób w samej nauce następuje wyalienowanie się naukowej działalności badawczej z istotnego nurtu ludzkiego poznania, jakim jest poznawanie kondycji ludzkiej i odkrywanie stojących przed jednostkami wyzwań. Filozofia próbuje często naprawić obraz rzeczywistości tworzony przez naukę i pokazać role i wyzwania stojące przed jednostkami.

Do kruchości i ułomności życia ludzkiego należy oczywiście i przede wszystkim jego śmiertelność. Śmiertelność człowiek dzieli na równi z innymi gatunkami, nie tylko ssaków. Śmiertelność w przypadku bytu ludzkiego prowadzi do dalszej refleksji filozoficznej – tej mianowicie, że śmiertelność człowieka stanowi ważny argument za sensem ludzkiego życia, określanym jako wezwanie.

Nauka pokazuje nam rzecz bardzo ważną. Wszelkie dzieje się życia w przyrodzie, wszelki „ruch” życia jest ruchem powiększania sfery życia lub obrony przed śmiercią. Tylko człowiek stawia sobie czasem inne cele i potrafi dla nich narażać swoje życie. Ale dla celów swoich ludzkie życie człowieka stanowi podstawowy materiał. Jest budulcem, z którego człowiek tworzy wartości specyficznie ludzkie, jest materiałem, któremu człowiek nadaje specyficznie ludzki kształt. Człowiek swoim zachowaniem wyraża swoją ludzką miłość, życiu zbiorowemu nadaje kształt sprawiedliwości, stosunkom międzyludzkim nadaje wartość świadectwa prawdy i szacunku dla drugiego człowieka. Pomoc w obronie przed biologiczną śmiercią jest zasadniczym „tematem” naszej aktywności. Gdyby człowiek nie był śmiertelny, wszystko w życiu można by odkładać na później. Nie mielibyśmy żadnego dopingu do działania. Nie mogłoby być też właściwie żadnych cierpień, chorób, nieszczęść, kataklizmów. Wszystkie one są zwiastunami śmierci. Człowiek, który miałby nie umrzeć, nie mógłby cierpieć głodu ani pragnienia. Żadna pomoc nie byłaby więc mu potrzebna. Nie byłoby żadnej faktycznej motywacji do działania. Gdyby w świecie ożywionym nie było śmiertelności, nie mógłby też istnieć rozwój. Właściwie nie mogłaby zachodzić żadna zmiana. Świat musiałby trwać w bezruchu. Nie można sobie wyobrazić zwykłego metabolizmu naszych komórek. Odżywianie się komórek jest przecież obroną przed ich śmiercią. Drzewa też nie mogłyby rosnąć, bo przecież nie można rosnąć w nieskończoność. Śmierć jest więc po prostu niezbędnym składnikiem życia takiego, jakie obserwujemy i jakim się cieszymy, i jakie stwarza dla nas wartości i wezwania. Gdyby wszystko można było odkładać, nic nie byłoby naprawdę ważne.

Śmiertelność jest istotnym składnikiem cielesnego, materialnego istnienia, jakiego doznajemy i jakiego sens odczuwamy. Możemy najwyżej przypuszczać, że poza tym istnieniem jest inne, pozbawione śmierci, którego sens nie jest jednak dla nas jasny.

Z uznania powyższego aspektu naszej kondycji wypływają ważne konsekwencje. Uznanie tej kondycji stawia człowieka

przed alternatywą: zgody na istnienie i szukania sensu życia opartego na zaakceptowaniu ludzkiej kondycji lub też niezgody na ten kształt naszego istnienia, życia w postawie niezgody i pretensji do losu.

Zgoda na ten kształt bytu, w który jesteśmy wrzuceni, to zgoda na wszelkie dolegliwości dziecięce, młodzieńcze i starcze, na ułomności własne i innych ludzi. Zgodę tę można przeżyć jako uznanie wszystkich trudnych i negatywnych okoliczności naszego życia za warunki, które tworzą dla nas wyzwania, nie jako rezygnowanie z ważnych, wytyczonych sobie dobrych celów, ale jako wezwanie do ich kontynuowania mimo niesprzyjających warunków. Nasze choroby i ułomności fizyczne oraz psychiczne, nasza nadmierna pobudliwość na jedne bodźce, a ociężałość i nieczułość na inne to wyzwania do zbudowania sobie systemu reakcji rozumowo sterowanych dobrze uzasadnionymi wartościami. Ułomności, odmiennosc perspektywy innych osób, ich ograniczenia utrudniające nam realizację naszych dobrych zamiarów to wyzwania do uznania szczególnego uczestnictwa innych ludzi w naszym własnym losie, do potraktowania na równi z nami tych, którzy nam przeszkadzają w naszych planach, do cierpliwości w znoszeniu odmienności drugiego człowieka i traktowania go jako partnera swojego losu mimo istniejących różnic. Różnice kultur, wrażliwości i temperamentów, skłonności i zwyczajów, przeszkody fizyczne i psychiczne, jednostkowe i zbiorowe nie są po to, żebyśmy tylko oceniali, odczuwali swoją wyższość jako tych, którzy mogą obiektywnie ocenić innych ludzi lub okoliczności, lub żebyśmy mieli pretensje do świata i losu, ale po to, żebyśmy przyjęli świat jako warunki naszego życia, warunki, w których mamy wytrwale realizować swoje powołanie, nie rezygnując z żadnych wartości, którym powinniśmy dać świadectwo. Warunki życia, których nie przewidywaliśmy, są pewnym utrudnieniem naszego egzaminu w tym życiu. Wyzwaniem skierowanym do nas jest przyjęcie wszelkich warunków, w których mamy dawać świadectwo wartościom i nie mieć o żadne z nich pretensji do losu. Taki jest sens życia implikowany przez uznanie pod-

stawowej tezy teistycznego poglądu na świat. Ludzie powodujący utrudnienia w tych dobrych celach, które podjęliśmy, nigdy nie powinni więc być przedmiotem naszej irytacji, agresji, gniewu lub lekceważenia, ale obiektem zrozumienia i współczucia, nawet gdyby świadectwo wartości wymagało nie tylko okazania im szacunku, ale z szacunkiem przeciwstawienia się im i zdecydowanego zaproponowania całkiem odmiennej koncepcji.

Z podstawowej tezy o ułomności kondycji ludzkiej wypływa jej w z y w a j ą c y c h a r a k t e r. Człowiek stoi stale jakby przed wezwaniem do jakiejś odpowiedzi na zadawane mu pytanie. Odpowiedź „prawidłowa” nie przypomina przy tym odpowiedzi czysto intelektualnej, opartej o zasób wiedzy. Człowiek jest wezwany do trudu ciała. Odpowiedź „prawidłowa” na wezwanie jest dla każdej jednostki wysiłkiem i cierpieniem.

6.3. Bogactwo życia Boga i opieka nad ludzkością

Po sformułowaniu w poprzednim punkcie tezy o istnieniu bytu, który może zostać nazwany Bogiem, zgodnie z zasadami dobrego wykładu powinna zostać formalnie wypowiedziana definicja. Może mieć ona postać następującą:

Jedyny byt, który powoduje zaistnienie wszystkich innych bytów poza nim oraz wszystkich ich właściwości, nazywamy Bogiem.

W dalszych tezach można wtedy używać terminu „Bóg” i nawiązanie do tezy pierwszej będzie wyraźne. Logicznie następną wydaje się teza o sposobie istnienia samego Boga. Do opisu sposobu istnienia Boga można użyć metafory życia. Opis ten może mieć postać następującą: Bóg istnieje w sposób, którego pełnia, bogactwo i doskonałość przewyższa wszelką poznaną przez nas doskonałość życia. Najlepszym porównaniem opisującym życie Boga jest współżycie miłujących się wzajemnie osób.

Teza ta składa się z dwóch części. Część pierwsza mieści się w ramach filozoficznych rozważań o Bogu. Jest konsekwencją zasady maksymalizacji cech pozytywnych orzekanych o Bogu. Natomiast część druga być może wykracza poza ramy filozoficznych rozważań i jest specyficzną tezą teologii chrześcijańskiej, choć samo uznanie bezinteresownej miłości za maksymalnie wzniosły i najpiękniejszy duchowo wyraz człowieczeństwa wydaje się dość naturalne w europejskiej filozofii, a może też jest analogicznie sytuowane w filozofii hinduskiej. Jednak filozoficzny wgląd w istnienie nie pozwala nam stwierdzić z całą pewnością, co w życiu ludzkim jest najważniejsze. Część teologiczna powyżej wyróżnionej tezy suponuje, że to, co najważniejsze w życiu ludzkim – i dlatego właśnie, że jest najważniejsze, zostaje użyte do opisu wewnętrznego życia Boga – to *miłość* pojęta osobowo, ponadzmysłowo i bezinteresownie. Do niej mamy porównywać życie Boga.

W różnych bytach zauważamy różne doskonałości. Żywioty materii mają wielką moc. Minerale mają piękno materialnej struktury, rośliny – piękno zmysłowego kształtu, zwierzęta – sprawność działania, człowiek – mądrość uczynków. Bóg ma wszystko: moc, piękno, sprawność i mądrość w najwyższym stopniu. Jest najdoskonalszym z bytów.

Do tych filozoficznych stwierdzeń wiara judeochrześcijańska dodaje, że życia Boga nie można przyrównywać do życia mędrca samotnika. Bóg żyje jakby miłością rodzinną, rodzicielską, w Bogu jest całościowe i wszechstronne zaangażowanie miłosne. Przy tym wiara Izraela podkreśla miłość Boga do narodu żydowskiego jako wybranego przed wiekami. Natomiast wiara chrześcijańska wprowadza tu pewien wątek nowy i bardziej abstrakcyjny. Zaczyna od twierdzenia, że idealna miłość to taka, którą można porównać do miłości, jaką może mieć idealny Ojciec do swojego ukochanego Syna, który z nim razem przeżywa cały sens istnienia. Syn Boga – stwórcy wszystkiego – byłby wtedy Jego pomocnikiem w dziele stworzenia i kierowania światem. To, co ich łączy, to jak gdyby duchowa siła, która w przypadku Boga ujawnia się jako siła sprawcza, osobowa: Duch Święty, ożywiający

i uświęcający całe stworzenie. Istotne dla chrześcijaństwa jest przyjęcie tezy o Trójcy Świętej jako trafnej metafory o „życiu wewnętrznym” Boga.

Bóg w rozumieniu judeochrześcijańskim to nie (lub nie tylko) abstrakcyjny filozoficzny Absolut, ale osoba pełna zrozumienia i miłości. Wiara judaistyczna zawsze podkreślała zaangażowanie Boga w ludzkość. Wiara chrześcijańska do tego dodaje, że już w samym „własnym”, „wewnętrznym” życiu Boga, niezależnie od stworzeń, jest miejsce na miłość. A samo stwarzanie oraz opiekowanie się stworzeniem i podstawowa ingerencja Boga w dzieje świata są ściśle splecione z tym wewnętrznym życiem Boga, a może nawet jest to konsekwencja tego wewnętrznego życia Boga, które jest jakby życiem ojcowskiej miłości.

Chrześcijańskie wyznanie wiary bardzo konkretyzuje ingerencję Boga w ludzkość. Zgodnie z chrześcijańskim Credo wierzymy, że Bóg nie tylko stworzył rodzaj ludzki, dał ludziom wolność wyboru w istotnym zakresie ich własnego losu, ale również opiekuje się ludźmi w szczególny sposób. Opieka ta przejawia się w:

- indywidualnej opiece nad każdym człowiekiem;
- dziejach całego Objawienia;
- specjalnej „misji” Chrystusa jako „Bożego Syna”, który pojawił się w świecie w postaci historycznej Jezusa z Nazaretu, zrodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego na krzyżu w Jerozolimie w początkach naszej ery;
- dziejach całego świata;
- dziejach Kościoła, który założyli apostołowie Jezusa, a który kontynuuje historyczną część Jego misji.

Tezy te streszczają najpierw doktrynę filozoficzną o kondycji ludzkiej. W jej skład wchodzi na samym początku teza filozoficzna o ludzkiej wolności. Ogranicza ona zakres determinizmu przyrody, wyłączając z niego jakąś niemożliwą do ścisłego określenia sferę ludzkich decyzji. Człowiek w pewnym zakresie, bardzo wąskim, jest pod jakimś względem pierwszą przyczyną swoich decyzji. Bycie pierwszą przyczyną w łańcuchu przyczynowym jest definicyjną cechą Boga. Człowiek też

może być pierwszą przyczyną jedynie za sprawą Boga, który dzieli się z nim tą swoją podstawową cechą. Bóg udziela człowiekowi swojej boskiej cechy wolności.

A więc częściowo zrównuje swoje stworzenie z sobą. Bóg jak gdyby, w pewnym ograniczonym zakresie, podporządkowuje się stworzonemu przez siebie bytowi. Nasz system poznawczy pozwala tylko częściowo pojąć taką sytuację. W naszym, ludzkim, wyobrażeniu możemy na ten temat tylko dość naiwnie spekulować. Możemy więc na przykład zrozumieć, że Bóg nie może człowieka całkowicie zrównać ze sobą. Byłoby to bowiem stworzenie drugiego Boga. Wizja Boga, który stwarza drugiego Boga, jest sprzeczna. Natomiast możemy Bogu przypisać dążenie do maksymalnego zrównania stworzenia z sobą, w takim stopniu, jaki tylko jest możliwy. Takie dążenie do maksymalnego dzielenia się swoją doskonałością możemy nazwać miłością.

Zrównawszy częściowo człowieka z sobą, Bóg wchodzi w interakcję z człowiekiem.

Opis filozoficzny tej interakcji przy pomocy operacji metafory i maksymalizacji cech pozytywnych można zacząć od porównania Boga z dobrym rodzicem lub wychowawcą. Dobry rodzic lub wychowawca opiekuje się pieczołowicie swoim dzieckiem czy wychowankiem, poucza go, ale w pewnym momencie musi zostawić mu swobodę wyboru własnej drogi, nawet gdyby go to bardzo bolało. Młody człowiek dorasta i nie może być stale uzależniony od starszych. Musi kiedyś sam zdecydować o swoim losie. Jeśli decyduje źle, wówczas rodzic, „spolegliwy” opiekun, może czasem, do pewnego stopnia, to zło naprawić. Naprawienie tego, co popsuł ktoś inny, naprawianie „za kogoś” też jest wyrazem miłości, bo zawiera w sobie przebaczenie, nieżywienie żalu, pretensji lub złości.

Interakcja wychowawcy z wychowankiem, dorastającym lub dorosłym, w dziedzinie, którą wychowanek już jako opanował, musi stać się dialogiem partnerskim, oddziaływaniem „non-violencyjnym”. Opiekun i wychowawca może sam dawać świadectwo wartościom, które ceni, ale ostateczny

wybór musi kiedyś zostawić obiektowi swojego oddziaływania. Pozbawianie wolności wyboru staje się umniejszaniem człowieczeństwa. Ofiarnemu opiekunowi czasem w końcu zostaje tylko ewentualne naprawianie tego, co podopieczny zniszczy przez swoją wolną decyzję, odwracanie biegu wydarzeń, będącego następstwem złej decyzji. Szacunek dla ludzkiej wolności, niezniewalanie, uznanie autonomii drugiego człowieka to podstawowe zasady wychowywania społecznego nie tylko jednostek, ale również zbiorowości dorastających do zderzenia z nowymi warunkami. Dawanie wolności i naprawianie ewentualnych szkód to ogólne wyzwanie wychowawcze, które staje przed rodzinami, wspólnotami narodowymi, rządami państw, wspólnotą ogólnoludzką. Chrześcijaństwo głosi zarówno prawdę etyczną, że tak należy postępować, jak i prawdę teologiczną, że takie jest właśnie działanie Boga.

Bóg, który nie gwałci ludzkiej woli, ale naprawia to, co ludzie psują swoimi marnymi pragnieniami, Chrystus, którego życie i śmierć są wskazówką, że coś zmienić na lepsze można tylko wielkim i czystym wysiłkiem oraz poświęceniem, to podstawowe prawdy chrześcijaństwa.

Gdyby nie było Chrystusa jako Osoby Boga, Bóg przedstawiałby się nam jako rodzaj automatyzmu zakodowanego w przyrodzie. Chrystus jako Osoba Boska pokazuje, że naprawianie ludzkich grzechów wiele „kosztuje” Boga, daje się ono porównać do cierpienia, do psychicznego wysiłku, a nie do mechanizmu doskonałego zegara.

Bez dramatu Chrystusa-człowieka wewnętrzne życie Boga nie przedstawiałoby się nam jako realna miłość. Metafora miłości nie miałaby zastosowania. Bóg przedstawiałby się jako Absolut oderwany od naszej realnej egzystencji. Chrystus czyni, że Absolut nie jest nam obcy. Bóg przestaje być sprawnym zegarmistrzem, bawiącym się pomysłami nowych urządzeń. Dopiero z Chrystusem jesteśmy w stanie pojmować Boga jako byt, który realizuje maksimum doskonałości, jaką jesteśmy w stanie sobie w tym życiu wyobrazić. Teza o Chrystusie łączy się z tezą (oceną) filozoficzną – wypowiedzianą zresztą również przez Chrystusa w Ewangelii – mówiącą, że

maksymalną ludzką doskonałością jest doskonałość moralnie dobrego życia, realizująca się najwyraźniej w ofierze z własnego życia za tych, których się kocha.

„Nikt nie kocha bardziej niż ten, kto życie swoje oddaje za przyjaciół” (J 15, 13). Bóg naprawia to, co człowiek psuje.

To przesłanie chrześcijaństwa zawiera w sobie dowartościowanie momentu bezinteresownej ofiary. Pozwala na suponowanie uogólnienia, że być może wszystkie wielkie dzieła tworzą wyłącznie ludzie ofiarni, a więc przede wszystkim męczennicy za innych oraz uparci fanatycy dobra (lub też prawdy i piękna), niemyślący o własnym interesie. Ci, którzy myślą zbyt wiele o tym, żeby dobrze sprzedać swoje dzieła, zwykle wnoszą mniej do kultury ludzkości niż ci, którzy pochłonięci treścią dzieła zapominają w końcu zadbać o swoje zyski. Jeśli czasem coś dobrego udaje się uzyskać bez poświęcenia, to można przypuszczać, że dzieje się tak tylko dlatego, że kiedyś już ktoś to odcierpiał, jakaś jednostka lub zbiorowość, może całe pokolenia. Świat stoi na ofiarności i poświęceniu. Bez bezinteresowności i poświęcenia buduje się czasem własny dobrobyt, ale innym się raczej tylko psuje. Dlatego też dobrego urzędnika świata nie można zaplanować raz na zawsze, bo ofiarność i poświęcenie są dobrowolne, wymykają się więc naszemu planowaniu. Zinstytucjonalizowane zamieniają się w przymus, wyzysk i niewolnictwo.

Dziś wydaje się, że naukowa obserwacja świata może również prowadzić do konkluzji, że ofiarna miłość jest jądrem istnienia, jednakże bez Chrystusa idea ta nie miałaby ostatecznego dopowiedzenia. W zakresie szerzenia postaw „non-violencyjnych” chrześcijaństwo jest koniecznością dla ludzkiego świata. Gdyby go nie było, to należałoby je wymyślić. (Tak można by jednak pomyśleć sobie dopiero dziś, gdy mamy już za sobą doświadczenie chrześcijaństwa. Ale gdyby doświadczenia tego nie było, to kto byłby w stanie uwierzyć w taki właśnie sens życia?).

Ostatnia teza może też być uznana za tezę filozoficzną, do której można dojść bez pomocy Objawienia, przez samo ope-

rowanie analogią i maksymalizacją. Czy jednak zdołalibyśmy w nią uwierzyć, gdyby nie była nam ukazana? Rozum sam nie pociąga za sobą żywej wiary. Wiemy to już z doświadczenia starożytnych filozofów greckich, którzy doszli do monoteizmu, ale ani nie zaczęli go szerzyć, ani pod jego wpływem nie zmienili specjalnie własnego stylu życia.

Natomiast tezą wyraźnie teologiczną, głoszoną przez chrześcijaństwo, jest, że dzieje Objawienia, działanie Jezusa, jak również historia Kościoła stanowią widomą historyczną realizację naprawczego działania Boga.

Podstawową nauką, którą Jezus zostawił swojemu Kościołowi, jest nauka o ofiarnym naprawianiu tego, co jest zepsute przez innych. Cały Kościół ma być jedną wielką akcją naprawiania.

Akcja naprawcza Boga przeprowadzona jest w sposób maksymalnie partnerski, z pełnym uznaniem wolności obiektu oddziaływania, w sposób dostosowany do ludzkiej natury i dydaktycznie idealnie zaplanowany. Bóg stopniowo poucza ludzkość, pozwalając różnym jednostkom dochodzić samodzielnie do odkrycia ważnych prawd. Wybiera na głównego odbiorcę swojego przekazu naród bardzo zdolny i dobrze dysponowany do przechowania posiadanej wiedzy duchowej i rozgłaszania jej po świecie. Bóg jednak ciągle zostawia ludziom wolność i jakby czeka na odpowiedź na swoje wezwanie. Ale ludzie nie zawsze podejmują się zadania. Ostatnim wielkim prorokiem Izraela jest wedle nauczania chrześcijańskiego Jan Chrzciciel. Ale i jego misja ma bardzo ograniczony skutek. Wtedy dzieje się coś nadzwyczajnego. Bóg posyła na ten świat kogoś, kto przekracza wszystkie dotychczasowe ludzkie standardy – Jezusa, który pokazuje ostateczne konsekwencje myślenia moralnego, opartego na wcześniejszym Objawieniu, a chrześcijaństwo rozprowadza te idee po całym świecie.

Misja Chrystusa to nie tylko pouczenie moralne i własny przykład, ale również pouczenie o Bogu i jego stosunku do nas. Zaangażowanie Boga w losy ludzi zostaje ukazane na podobieństwo ofiarnej miłości. To jak gdyby wysłanie „swo-

jego Syna”, żeby sam pokazał nam, jak mamy żyć. Posłanie z misją bardzo trudną w bardzo niebezpieczne warunki.

Natomiast samo życie Jezusa na ziemi może być opisane bez żadnej teologicznej metafory jako moralnie wielkie poświęcenie się w celu przekazania ludziom pewnej prawdy moralnej i pewnego religijnego przesłania. Poświęcenie podobne do poświęcenia czasem realizowanego również przez innych ludzi.

Zarówno Żydzi, jak i Muzułmanie mają rozbudowane pojęcie Miłosierdzia Bożego. Bóg na prośby Abrahama i Mojżesza lituje się nad grzesznym ludem i nie zsyła zapowiedzianych uprzednio kar. W wierze chrześcijańskiej Miłosierdzie Boże jest ukazane na wiele sposobów. Zostaje przy tym ukazane nie jako sporadyczne działanie, ale jako zaplanowana, poważna i dramatyczna akcja Boga zaangażowanego w losy stworzonej przez siebie ludzkości.

Bóg czy bogowie innych religii nieabrahamicznych mogą przypominać rodziców, którzy swoje dorosłe dzieci błogosławią na drogę i mówią: nauczyliśmy was wszystkiego, co trzeba, macie własną wolną wolę, zrobicie, co zechcecie. To, jak się ułoży wasze życie, od tej chwili to nie nasza, ale tylko wasza rzecz. Nie będziemy więcej doglądać waszych spraw. Jesteście dorośli i odpowiadacie za swoje czyny. Od dziś konto u nas macie zamknięte. Musicie żyć na własny rachunek. Po tym Bóg zamienia się w surowego sędziego.

W religiach abrahamicznych jest inaczej. W judaizmie i w islamie Bóg, będąc surowym sędzią, może jednak uznać okoliczności łagodzące, zmienić wyrok, przebaczyć winy. Ale „mechanizm” Miłosierdzia nie jest całkowicie ujawniony i procedura skorzystania z niego nie jest powszechnie dostępna. „Dobra Nowina” chrześcijaństwa polega na odsłonięciu mechanizmu Bożego Miłosierdzia jako wynikającego z wewnętrznego życia samego Boga. Nie jest to Miłosierdzie łatwe. Opisane jest na kształt poważnego dramatu. Konta ludzi jakby nigdy nie są ostatecznie zamknięte. Ale otworzenie ich ponowne nie dokonuje się automatycznie. Wymaga jakby poważnego wysiłku zarówno marnotrawnego człowieka, jak i dramatycznego

wysiłku samego Boga. Przekazaną nam metaforą tego stanu rzeczy jest, że Bóg tak umiłował stworzony przez siebie rodzaj ludzki, że Syna swego posyła, żeby ten świat zbawił. Posyła go jakby na pewną ofiarę. W ten sposób własne życie Boga jest jak najgłębiej związane z życiem ludzi. Nie tylko nie jesteśmy jego zabawką ani też samym tylko obiektem jego sądu, ale jesteśmy przedmiotem jego wielkiej miłości, wielkiej akcji, której widzialną część obserwujemy najwyraźniej w historii najpierw Izraela, potem Chrystusa i Świętych Kościoła. Każdy może się włączyć w to wielkie „dzianie się” i przez udział w nim może zostać zbawiony i przyczynić się do zbawienia innych.

Czy bogactwo życia Absolutu mogłoby być ukazane bez takiego dramatycznego obrazu, jakim jest obraz Chrystusa? Czy powaga ludzkiego wyzwania do ofiarnej miłości mogłaby bez tego obrazu być dostatecznie uwypuklona?

Chrystus wzywa wszystkich, którzy uwierzyli w Jego posłannictwo, do współdziałania w Jego akcji naprawiania ludzkiego losu. Do skutecznego współdziałania w tym zakresie powołany jest Kościół jako wspólnota wiernych, której zadaniem jest przekaz Chrystusowego przesłania. Współdziałanie to staje się naszym ludzkim czynem, obarczonym ziemskimi ułomnościami, podobnie jak każdy inny ludzki czyn. Do prawd wiary należy jednak również przekonanie o stałej opiece Boskiej Opatrzności nad Kościołem, kontynuującym misję Chrystusa.

6.4. Czuwanie Opatrzności

Opieka Boża nad ludzkością i nad zbiorem (zbiorem, czyli „Kościółem”) wszystkich uczniów Abrahama obfituje w wiele historycznych akcji naprawczych i w wiele cierpień uwydatniających wielkość ryzykowanych, traconych i z trudem odzyskiwanych wartości. Zgodnie z metaforą „non-violencyjnego” oddziaływania na ludzkość Bóg nie chroni ludzi przed zwykłymi, naturalnymi skutkami ich zaniedbań. Można postawić hipotezę, że często człowiek ma to, co z głębi serca

wybiera, wraz z naturalnymi tego skutkami. Natomiast Bóg „stara się” tak kierować biegiem wydarzeń, ażeby zaniedbania jednych stawały się dla innych natchnieniem czy wezwaniem do wzmoczonego świadectwa wartości.

Można przypuszczać, że zarówno w Izraelu, jak i w chrześcijaństwie często panowała zbyt optymistyczna i „mechaniczna” wizja Boskiej Opatrzności. W Izraelu była ona związana z interpretacją, którą można nazwać ziemsko-eudajmonistyczną wizją Przymierza i opieki Boskiej nad narodem wybranym. Interpretacja ta streszczała się w przekonaniu, że my, Żydzi, będziemy się starać żyć zgodnie z Torą, a Bóg stosownie do Przymierza będzie obdarzał nas ziemskim powodzeniem. Można uważać, że rozpowszechnione było w Izraelu – czy wręcz dominowało – takie, dość uproszczone, wyobrażenie związku Boga z ludem wybranym. Odpowiadało ono naturalnemu biologicznemu wyczuciu sensu życia. Wyobrażenie to wydaje się duchowo mało inspirujące. Nie dopingowało do intensywnej pracy apostołskiej i nie wytwarzało mocnego wyzwania do intensywnego świadectwa o Bogu w każdych okolicznościach poprzez czyny o pewnej wartości moralnej. Akcję intensyfikacji świadectwa rozpoczęło dopiero chrześcijaństwo.

W chrześcijaństwie zbyt ni „optymizm” odzwierciedla się na przykład w częstym, zwłaszcza wśród kleru, przekonaniu, że Kościół „ma czas”. Z wieloma sprawami nie musi się spieszyć, bo czas i tak pracuje dla niego. Nie trzeba się więc wysilać ponad miarę. Można też wymienić wiele innych objawów zbyt niego zadowolenia się instytucjonalnego Kościoła w tym świecie.

Chrześcijaństwa więc Bóg również nie chroni przed odstępstwami i błędami. Można uważać, że chroni On chrześcijaństwo przed całkowitym wypaczeniem, ale nie stwarza zabezpieczeń przed zwykłymi ułomnościami ducha i myśli, takimi jak lenistwo działania lub lenistwo myśli (brak precyzji wypowiedzi, rozwlekłość, brak logiki, brak dobrej psychologicznej analizy). Nie chroni też przed tendencyjnością, powodowaną ubocznymi względami, takimi jak ambicja dominowania indywidualnego i zbiorowego, interesy polityczne i ekonomiczne lub egoizm i dbanie o własną wygodę. Przypomnijmy, że zasadniczym

założeniem, które tu przyjmujemy, jest założenie, że Bóg, opiekując się ludźmi, nie zmienia w istotny sposób ich podstawowej kondycji. Nie zmienia w szczególności ich podstawowej kondycji intelektualnej, nie redukuje kruchości naszych intelektualnych konstrukcji i łatwości wypaczania się ich sensu. Natomiast swoje kierownictwo okazuje często przez nowe wezwania.

W chrześcijaństwie, a zwłaszcza może w Kościele katolickim i prawosławnym, panowała do niedawna zbyt optymistyczna beztroska czy nawet lekkomyślna wizja opieki Boskiej nad Kościołem. Dopuszczenie przez Boga do rozłamu w Kościele powinno być właściwie tę wizję obalić. Tymczasem każda ze stron, zamiast uznać rozłam za powód do własnej skruchy, siebie usprawiedliwiała, a całą odpowiedzialność spychała na stronę przeciwną. (Dziś po dwóch tysiącletniach własnych doświadczeń dewiacyjnych Kościół katolicki podjął próbę krytycznego spojrzenia na swoje dzieje i uznania swoich ludzkich win).

Beztroska, jak już wspominałem wyżej, do dziś wyraża się nadal na przykład w leniwym kunktatorstwie Kościołów. W tym właśnie między innymi, że Kościół zawsze „ma czas”, jest wieczny, może odczekać zły okres, bo i tak Bóg kiedyś przecież doprowadzi go do obiecanego kresu. Tymczasem nawet wierząc, że doprowadzi, należy sobie już dziś zadać pytanie: za jaką i c z y j ą cenę? Czy my już teraz nie jesteśmy wezwani, żeby część tej ceny zapłacić naszym dzisiejszym wysiłkiem?

Wydaje się, że beztroska wizja opieki Boskiej w dzisiejszych czasach staje się łatwym usprawiedliwieniem przede wszystkim dla intelektualnego lenistwa w Kościele. Skoro Bóg czuwa, człowiek nie musi się wysilać. Narzędziem usprawiedliwienia intelektualnego lenistwa jest w dużym stopniu kult autorytetu. Wiąże się on z przekonaniem, że skoro Bóg czuwa nad hierarchią, hierarchowie nie muszą się intelektualnie męczyć. Duch Święty nadrobi ich ludzkie niedostatki. Wystarczy, jeśli zawierzą Duchowi Świętemu, a zwykli wierni z kolei mają zawierzyć hierarchii. Również kult świętych Doktorów Kościoła ułatwia rezygnację z własnego intelektualnego wysiłku. Panuje przekonanie, że inni myślą za nas. Za wiernych

myślą kapłani i biskupi. Za biskupów – teologowie i papież, za teologów, a w dużym stopniu też za papieża – wszystko już kiedyś przemyślał Tomasz z Akwinu pod natchnieniem Ducha Świętego. Myślenie samemu, całkowicie samodzielnie i od podstaw, jest nawet uznawane (na ogół oczywiście słusznie) za zarozumialstwo. Wydaje się, że dość łatwo w Kościele o tego typu myślenie konserwatywne, które usprawiedliwia intelektualne i duchowe lenistwo.

Można rzeczywiście wierzyć, że Bóg nie opuszcza swojego Kościoła, ale opieka, którą nad ludzkością roztacza, nie jest mechanizmem, którego uruchomienie nic nie kosztuje. Czynienie z błędów ludzi okazji do Bożej chwały jest zabiegiem kosztownym. Jeśli ktoś nie opanuje swojej żądz władzy lub bogactwa, nie rozbudzi w sobie wrażliwości na ból i nędzę, która go otacza, to Bóg może naprawić jego zaniedbania. Ale naprawienie tego stanu w zakresie ludzkiej świadomości nie jest magiczną sztuczką. Dokonuje się ono często również cierpieniem i ofiarą wielu. Niepomyślenie przez jakiegoś biskupa o pewnym problemie może zostać naprawione czasem dopiero przez męczeństwo jego następców albo przez krwawy wysiłek pokoleń mnichów i misjonarzy. W świecie ludzkim Bóg dostosowuje się do istniejących ludzkich potencjalności i nie stwarza nowych stanów z niczego, ale stwarza natchnienia dla jednostek, grup, pokoleń i narodów.

Pójście za natchnieniem nigdy nie jest łatwe. Wymaga aktu woli, który jest z reguły jakimś wewnętrznym przewyciężeniem oporu materii, podjęciem jakiegoś trudu, jakimś bezinteresownym oddaniem się. Ktoś, kto nie zrezygnuje z ambicji bycia wielkim reformatorem, może stać się wielkim odstępcą, którego odstępstwo przewycięży dopiero ktoś inny, kto będzie tylko kochał bliźnich, a siebie miał za nic.

Zwykle dopiero po czasie orientujemy się, jacy byliśmy grzeszni. Nie dziwimy się wtedy Panu Bogu, że naszych nieczystych intencji i wynikającego z nich działania nie obdarzył planowanymi przez nas skutkami. Byliśmy na złej drodze i raczej ustrzegł nas przed większą klęską, w jaką byśmy popadli, gdyby wszystko potoczyło się po naszej myśli.

Można uznać, że opieka Boska nad Kościołem obejmuje pewną praktyczną i okazjonalną nieomylność podejmowanych decyzji. Znaczy to, że decyzje są słuszne na daną chwilę i określonej sytuacji, ale użyte sformułowania rozważane niezależnie od kontekstu mogą być intelektualnie niedoskonałe i w innej epoce, w innym kontekście kulturowym mogą wymagać przeformułowania. Do kondycji ludzkiej należy to, że ludzie formułują swoje przekonania w języku przeżywanej epoki, przy pomocy aparatury pojęciowej panującej w danej epoce i w danym kręgu kulturowym. Aparatura ta zmienia się i pod pewnymi względami ulega czasem doskonaleniu, podobnie jak cały język. Aparatura pojęciowa zależy od rozwoju kultury intelektualnej. Sformułowania powstałe w pewnym kręgu kulturowym w innym kręgu kulturowym mogą uchodzić za niezrozumiałe, nieściśle lub wieloznaczne, wymagające interpretacji i dopowiedzeń. Mogą też uchodzić za przegadane, niepotrzebnie rozwlekłe, używające nadmiaru słów. Mamy więc prawo wierzyć, że decyzje Kościoła podjęte w chwilach głębokiego namysłu i dobrej woli są nieomylnie w zastosowaniu do konkretnej sytuacji, do której się w pierwszym rzędzie odnoszą. Natomiast nie muszą być trafne w całej rozciągłości, jaką może nam dziś sugerować ich sformułowanie, wypowiedziane w języku użytym w danym momencie. W ten sposób nawet ważne podziały w chrześcijaństwie mogą polegać na nieporozumieniach słownych, na nietrafnych interpretacjach, na uznaniu za różnicę doktrynalną czegoś, co było tylko wyrazem różnicy stanowiska politycznego lub co było skutkiem indywidualnych ambicji ludzkich. Oczywiście, jeśli ambicje polityczne, gospodarcze lub intelektualne prowadzą do niezauważania zasadniczej jedności, to znaczy, że jedność ta praktycznie nie istnieje lub jest poważnie nadwerężona. Wobec tego praktyczne stwierdzenie o istnieniu podziału może być w danym momencie słuszne, ale może mieć w danej epoce i w danych okolicznościach inne znaczenie, niż możemy to przypuszczać, żyjąc w innej epoce i w innych okolicznościach. Anatemy rzucone wzajemnie przez patriarchów Rzymu i Konstantynopola w 1054 roku były dość naturalną konsekwencją sytuacji wytworzonej przez zaniedbania poprzednich pokoleń.

Podziały w Kościele są niewątpliwie zawinione przez obie strony. Ale wina może zaczynać się znacznie wcześniej, gdy jeszcze o powstaniu podziału nikt nie był w stanie pomyśleć, a może tylko nie zadał sobie tego trudu. Wtedy miały miejsce podstawowe zaniedbania, brak wewnętrznego wysiłku umysłu lub serca, tworzące sytuację, w której mała iskierka mogła wywołać wielki pożar.

Można przypuszczać, że jedną z podstawowych przyczyn podziałów w Kościele było powiązanie funkcji religijnych z ziemskim bogactwem. Już sam bogaty wystrój świątyń, bogate stroje liturgiczne księży, a następnie bogactwo i wygoda życia, wzorowane na możliwych tego świata, działały alienująco. Świecki prestiż biskupów i Wschodu, i Zachodu wzorowany był również na prestiżu możliwych tego świata. Mam wrażenie, że (zwłaszcza w zachodnim Kościele) wytworzyła się sprzeczna z duchem chrześcijaństwa, dzieląca ludzi kultura hierarchicznego dystansu. Powstała w Kościele społeczna potrzeba obrony prestiżu. Może naprawdę dopiero w naszym wieku Kościół zaczyna wypracowywać właściwy styl udziału w życiu zbiorowym. Kościół skromny, biedny i skupiony na pracy misyjnej nie uległby podziałowi. Papieże, którzy stali się po kilku wiekach monarchami Rzymu, otoczeni zostali demoralizującym ceremoniałem.

Podziały ukazują nam naszą kondycję ludzką, ujawniają nasze niedoskonałe odpowiedzi na skierowane do nas wezwania. Poza tym, skoro podziały stały się faktem, to po prostu trzeba je widzieć jako nową sytuację, powstałą ze zbiorowej winy. Nowa sytuacja jest zawsze wyzwaniem dla wszystkich tych, którzy ją widzą. Jest przede wszystkim wezwaniem do głębszego widzenia spraw. Gdybyśmy od początku dokładnie żyli wskazaniem z Chrystusowego Kazania na Górze, nie byłoby oczywiście żadnych problemów. Nowa sytuacja jest więc najpierw wezwaniem do powrotu do życia Ewangelią i widzenia całości spraw w świetle Ewangelii.

Ale racjonalistyczna analiza wydarzeń również wydaje się dawać jakąś ważną perspektywę dla dalszego działania. Jedną z różnic między Wschodem i Zachodem widoczną dzisiaj jest

osłabienie na Wschodzie racjonalistycznej perspektywy, spowodowane w pewnym stopniu historycznie powstałą odmienną mentalnością ludów Wschodu. Zbiorowy wysiłek intelektualny, który można by nazwać „nauką społeczną chrześcijaństwa”, na Wschodzie prawie nie istniał. Wcielanie w życie społeczne idei chrześcijańskich zostało właściwie pozostawione spontanicznemu wyczuciu poszczególnych wiernych. W tej dziedzinie ogólne racjonalistyczne wsparcie intelektualne dla systematycznej kontroli sumienia nad codziennym zachowaniem było na Wschodzie mniejsze niż na Zachodzie.

Zaniedbania intelektualne na Zachodzie były oczywiście również poważne. Zachód mógł wcześniej uświadomić sobie głębokość różnic między Wschodem i Zachodem oraz niemożność uzyskania zjednoczenia Kościołów drogą czysto administracyjną. Jest naszym zaniedbaniem, że dopiero dzisiaj zaczynamy częściowo rozumieć wyzwania, które podział Kościołów stawia przed nami. Są to w każdym razie wyzwania do znacznie większego duchowego wysiłku niż samo tylko powiązanie jurysdykcji. Z tych wyzwań nie zdawali sobie sprawy ani inicjatorzy pojednania w okresie średniowiecza, ani konstruktorzy Unii Brzeskiej. Ci ostatni, można by rzec, na terenach naszej Rzeczypospolitej (polsko-litewsko-ukraińskiej) próbowali po prostu skorumpować biskupów prawosławnych przywilejami biskupów katolickich. Prowadzili pertraktacje między możliwymi tego świata na temat spraw dotyczących możliwych tego świata. Problemy duchowe tkwiące u podstaw różnic traktowane były nawet z dobrą wolą, ale intelektualnie bardzo prymitywnie.

W tym, co się działo w Europie Wschodniej na terenach, gdzie budowano Unię, sumowały się zresztą nie tylko wieki zaniedbań intelektualnych i duszpasterskich. Dochodziła do tego podstawowa niemożność przeskoczenia etapów rozwoju wytyczonych przez zewnętrzne przyczyny losów regionu. Dość prawdopodobna wydaje się hipoteza, że im dalej na Wschód, tym chrześcijaństwo samych wiernych było mniej poddane dyscyplinie rozumu, a stąd bardziej intelektualnie powierzchowne i łatwiej nawet mieszające się z pogańskimi praktykami.

(Istnieją świadectwa badaczy rosyjskich, że Kozacy, którzy w służbie caratu dokonywali agresji na tereny Syberii, często w praktyce porzucali prawosławie i nawet przejmowali tamtejszy miejscowy szamanizm. Kozacy przyjeżdżali na Syberię jako samotni mężczyźni. Brali sobie za żony oczywiście kobiety miejscowe, ale nie zawierali z nimi chrześcijańskiego małżeństwa. Sprawa religii nie była dla nich istotna). To, co obserwujemy dzisiaj na przykład wśród plemion środkowej Afryki, też pokazuje jak wielkie są trudności w zakorzenianiu się chrześcijaństwa w narodach świata. Chrześcijaństwo nie jest maszynką, która przez „przepuszczenie” zwykłych ludzi przez budynek świątynny automatycznie przetwarza ich w świętych.

Kościół w Europie Zachodniej, mimo swej stosunkowo mocnej racjonalistycznej, tomistycznej podbudowy, został skorumpowany przez klasy uprzywilejowane i nie zauważał w porę powstających problemów społecznych. Stosunek nauki chrześcijańskiej do instytucji i przyzwyczajzeń życia zbiorowego wymaga osobnego zbadania. Instytucje społeczne przynoszące korzyść życiową bogacącemu się duchowieństwu nie były traktowane z dostatecznym krytycyzmem. Gdyby Kościół był nieco bardziej oddalony od struktur władzy i klas uprzywilejowanych, wrażliwość na problemy społeczne powstałaby w nim wcześniej i mogłaby zapobiec wielu katastrofom. Ale rodziły się w nim jednostki i ruchy (na przykład franciszkański) na problemy te odpowiadające i ma on dziś już rozpoczętą, chociaż ciągle jeszcze początkującą, społeczną refleksję doktrynalną i próby realizacji miłości bliźniego, obejmujące również struktury instytucjonalne, a nie tylko indywidualne zachowania. Kościół wschodni natomiast, będąc bardziej tradycyjnie dewocyjny i plebejski, pozostawał właściwie całkowicie poza rodzącą się intelektualną społeczną problematyką. Pozostał znacznie bardziej od zachodniego Kościołem odświętnym, instytucją dostarczającą odświętnych przeżyć, które wzbogacają niewątpliwie życie, ale stwarzają rozdział między tym, co w świątyni, a tym, co w świecie. Kościoły zachodni i wschodni przedstawiają kulturowo dwa zupełnie

inne światy, których powiązanie nie wydaje się możliwe bez wielkiego duchowego wysiłku obu stron.

Ale ułomność naszej ludzkiej kondycji jest tego rodzaju, że ludzkie dzieło nigdy nie jest w pełni doskonałe. Zwłaszcza przy dziele zbiorowym (tradycja intelektualna też jest zbiorowym dziełem licznych pokoleń) powstaje tyle zawinionych zaniedbań, że zawsze możemy się w nich dopatrywać niepowodzenia naszych wysiłków. Chociaż więc doskonałość nie jest w pełni osiągalna, to jednak zadaniem naszym nie jest szukanie sobie usprawiedliwień. Usprawiedliwianie się należy do obronnych (egoistycznych) postaw ludzkich. Właściwą reakcją ludzką na niepowodzenie jest pokorne szukanie własnej winy i nowego wyzwania.

6.5. Sprawy ostateczne

Interpretując chrześcijańskie wyznanie wiary, dochodzimy też do twierdzeń dotyczących całości ludzkiego istnienia. Na ten temat wiara chrześcijańska wypowiada dwie prawdy: jedną ogólnofilozoficzną, drugą specyficznie judeochrześcijańską.

Byt każdego człowieka nie jest wyłącznie taki, jakim go postrzegamy w tym ziemskim życiu. Ludzi czeka życie wieczne, którego nie możemy sobie dobrze przedstawić, a którego jakość zależy od moralnej jakości życia w tym świecie.

Jezus Chrystus po śmierci na krzyżu zmartwychwstał trzeciego dnia. Stan zmartwychwstania jest stanem życia materialnego jakoś przemienionego. Wszyscy ludzie kiedyś ten stan osiągną. Będzie to przemieniony stan tej samej materii, z której jesteśmy teraz zbudowani. W stanie tym będziemy mieć poczucie ciągłości naszej obecnej zmysłowej świadomości, która będzie świadomością tożsamą z naszą dzisiejszą, ale jakoś przemienioną. Jezus zmartwychwstały jest dowodem możliwości takiego stanu. W tym stanie zostanie zrealizowane czekające nas niezniszczalne życie wieczne.

Część pierwsza tej tezy, filozoficzna, zawarta jest we wszystkich religiach. Wszystkie mówią o tym, że jakoś poję-

ta „dusza” ludzka jest nieśmiertelna. Natomiast przesłanie judeochrześcijańskie dodaje do tego tezę teologiczną o tzw. *z m a r t w y c h w s t a n i u c i a ł*. W chrześcijaństwie jest przy tym wskazany Jezus Chrystus, jako ten, w kim ten nowy sposób istnienia naszej materii został już zrealizowany.

Ta teza jest z naukowego punktu widzenia najbardziej paradoksalna. Tezy poprzednie mówiły coś o świecie ducha, ale nie naruszały wyobrażenia materii. Ta teza natomiast mówi, że sama materialność materii może ulec przemianie.

Z drugiej strony, ta właśnie teza jest nieodzowna. Jeśli życie wieczne ma być życiem moim, to musi być kontynuacją mojej świadomości. A moja świadomość jest świadomością cielesną. Żyję, patrząc, dotykając, odczuwając, słysząc. Myślenie jest cichym mówieniem, kombinowaniem słów. Naprawdę jestem cały w moim cielesnym wyrazie. Działanie jest poruszaniem rzeczy materialnych. Moja jest cielesność. Bezcielesność nie byłaby m o i m istnieniem. Żeby mieć nadzieję na naprawdę własną nieśmiertelność, trzeba mieć nadzieję na jakąś postać cielesności. Może to być cielesność uwznioślona, ale niemal wszystko z mojej cielesności musi zostać zachowane, żebym to był dalej naprawdę ja, żebym mógł mieć nadzieję, że to ja będę żył wiecznie, że ja się będę cieszył, albo żebym mógł się martwić, że to naprawdę ja będę cierpiał, jeśli w tym życiu nie zdam egzaminu z tego, co mi zostało wyznaczone.

Ale jeśli tak, to może też wiele z całego świata, który mnie otacza, musi zostać jakoś zachowane, bo: czy ja cielesny mogę żyć poza cielesnym światem? Wschody i zachody słońca muszą więc istnieć w swojej krasie, potęga lwa i powaga hipopotama, zapach świerkowych lasów i śnieżna biel na szczytach. One muszą jakoś istnieć realnie, żebym ja mógł być sobą. Jak więc te wszystkie rzeczy mogą nie być dotkliwie, dolegające i niebezpieczne, tak jak są dzisiaj? Tego właśnie nie można zrozumieć. Bo co znaczy potęga lwa, który nie szarpie? Co znaczy słońce, które nie pali? Albo które nie musi rozgrzać zmarzniętego ciała? Piękna i porywająca jest „bzdurna” na pozór, wzięta dosłownie, wizja proroka Izajasza, że „lwica razem z krową będzie słomę gryzła”. Urzeczeni pięknem jego fantazji nie myślimy

o tym, że jeśli wypełni się żołądek lwa słomą, to oczywiście będzie chorował i prawdopodobnie z niestrawności umrze.

Czy życie przyszło może być tylko wspomnieniem tego świata? Wspomnienia się zacierają. Jeśli miałyby to być stan podobny do wspomnienia, to musiałyby to być jak gdyby pełne ponadczasowe uobecnienie stanów tego świata. Dla jednych jego piękna, dla drugich jego zła i małości.

To wszystko nie daje się pomyśleć. Bez wiary w realność Chrystusa, który sam przeszedł przez ten świat i nadal istnieje w nowy, przemieniony sposób, wiara we własne życie wieczne nie byłaby możliwa.

Można się zastanawiać nad różnicami wiecznego bytowania różnych ludzi. Pouczająca jest przypowieść o robotnikach, którzy bez względu na rozmiar wysiłku wszyscy dostają po denarze. Póki jednak ten świat trwa, nie można twierdzić, że piekło jest puste. Trwa ono jako możliwość, póki istnieje ludzkość obdarzona wolnością wyboru, jest ono historyczną tajemnicą, póki nie skończy się czas próby.

Chrystus jako sędzia moich czynów będzie się odwoływał do zmysłowych obrazów z mojego życia. Staną przede mną dymy nad palącym się gettem, cierpiąca twarz mojego ojca, że są tam ludzie, którym może mogliśmy byli pomóc, a nie pomyśleliśmy o tym wcześniej. Przypomnę sobie, jak bawiłem się w logiczne wywody, gdy pociągi wiozły w stronę Bugu ludzi obdartych z nadziei... Stanie przede mną smutny uśmiech Tadka Borowskiego, który zapraszał, żeby go odwiedzić... Nie zdążyłem, bo wykańczałem jakieś wspaniałe rozumowanie... Może będzie mi zapisana na plus jedna biedaczka, którą odwiozłem do przytułku, z którego od razu uciekła...

Żebym to był naprawdę ja, musi być we mnie ta sama zmysłowa pamięć wszystkich obrazów, do których będzie się odwoływał Chrystus jako sędzia moich dni. Tylko zmartwychwstanie tych cielesnych wspomnień może uratować ciągłość mego życia i wyryć na nim piętno mnie przypisanej wieczności. Inaczej w nosie bym miał cierpienia obcej mi mojej „duszy”, z którą nie mógłbym utożsamić mojego obecnego życia w moim zmysłowym ciele.

Jeśli przeżycie zachwyty będzie mi dane na wieczność, to musi to być zachwyty taki, jak wobec rannych mgieł, z których wylaniają się czyste szczyty. Muszę też czuć to samo, co czułem wielokrotnie zasłuchany w monologi wielkich poetów albo wpatrzony w dorycką kolumnę w Paestum, w powietrzu drgającym od spiekoty południa.

Ale przecież nie może to być to samo uczucie, skoro ma nie być tak zmysłowe, jak jest teraz. Co znaczy cielesność, która nie jest zmysłowa? Co znaczą usta i język, które nie muszą próbować potraw, bo człowiek będzie nieśmiertelny... Nie może doznawać głodu, który jest zwiastunem śmierci. Kromka chleba nie będzie ratunkiem, nie może smakować... Cała przyroda, jeśli ma być nieśmiertelna, to będzie bez życia. Uszy moje nie usłyszą ptaka wzywającego samiczkę na gody. Zając nie będzie stawał słupka, żeby zobaczyć psy tropiące go po polu. Jaki sens ma życie w ciele bez ziemskich trosk, radości i zagrożeń, którym służy cała zmysłowość ciała? Tej „odcieleśnionej” cielesności nie można pojąć.

Zadaniem intelektualisty jest wypróbowywanie wyobrażeń, wyprowadzanie ostatecznych konsekwencji z myśli, zasad i spostrzeżeń, które wydają się trafne. Na tym zasadzają się osiągnięcia naukowe. Intelektualistom najtrudniej jest więc wierzyć w zmartwychwstanie ciała. Fizyczne poglądy na rozwój świata materialnego dopuszczają wprawdzie dość fantastyczne wizje początkowej fazy istnienia, jednak końcowe przekształcenie bytu ludzkiego w coś, co można by traktować jako materialną kontynuację obecnego istnienia, pozbawioną jednak istotnych elementów aktualnej materialności, wymyka się naukowej perspektywie. Jak można wierzyć, że świat cielesny, ale bez potrzeb cielesnych, bez walki o byt, będzie kontynuacją tego świata, w którym żyjemy?

Można jednak być zafascynowanym Chrystusem i uwierzyć, że trzeba tak żyć, jak Chrystus nakazał. Co po śmierci z tego wyniknie, to się okaże. To przekracza nasze rozeznanie. Chrystus po zmartwychwstaniu ukazywał się w ciele Apostołów, podobno nawet jadł z nimi placki czy rybę, ale nie było to przecież nasze ludzkie spożywanie pokarmu, bo

nie musiał jeść! Co to za jedzenie, jeżeli naprawdę nie jest się po ludzku głodnym, jeśli głód nie zagraża życiu? Życie niby w ciele, ale bez zagrożeń czyhających na nasze ciało, to sytuacja właściwie niewyobrażalna. Nawet wiedza o czymkolwiek, ale bez konieczności jej żmudnego uzasadniania, nie jest naszą wiedzą. Wizja świata niewymagająca wysiłku myśli i wyobraźni, to stan obcy nam w tym życiu. Żyjemy w świecie, który stawia duchowi stały opór. Los nasz wyznacza nienasylenie ducha i opór ziemskiego tworzywa, jak pisze Antoni Moniuszko. Twierdzeń naszych trzeba dowodzić. To właśnie przebrnięcie przez dowód daje poczucie zdobycia nowej prawdy. Przedzieramy się przez gąszcz trudności, naszą radością duchową jest promyk, który świta przez ciemność, synteza żmudnego wysiłku oczu, mózgu i rąk, jest nią uśmiech zdobyty cierpieniem.

Więc chyba trzeba powiedzieć, że to wszystko, co dotyczy tego, jak będzie, to po prostu nie nasza rzecz. Gadanie o tym, jak będzie, trzeba włożyć między bajki i rzeczy niezrozumiałe. Wracając do naukowego biegu rozważań, czyli mówiąc w sposób uczony, trzeba powiedzieć, że metafory użyte przy opisywaniu życia przyszłego są metaforami dalekimi od tego, co można sobie wyobrazić. Mówienie o zmartwychwstaniu ciał jest bowiem niewątpliwie metaforą, skoro ciało to nie ma być dokładnie takim samym ciałem, jak to nasze obecne ciało, łatwo zniszczalne przez żywioły, z istoty swej więc śmiertelne i wymagające troski, zmysłowe i zmuszone do obrony przed wrogami i rozpadem. Takiego stanu materii ożywionej, który byłby wolny od tych przypadłości, nie znamy. Mówienie, że taki stan naszej materii zaistnieje, jest jakimś dalekim porównaniem z tym, co jest teraz. Jest analogią – bardzo odległą.

Ale można sobie powiedzieć, że nie wszystko musimy pojąć. Naszą rzeczą jest tylko dobrze żyć. Rzeczą tego, kto uwierzył w Chrystusa, jest po prostu iść za jego wskazania-
mi maksymalnie wiernie, jak potrafi. Na tej drodze jest tyle konkretnych zadań, że starczy pracy każdemu do końca życia.

A jeśli chcemy mówić o tym, co będzie, to możemy czynić porównania wybiegające poza granice naszych doświad-

czeń. W tym życiu dochodzę do radości przez kontakt z ludźmi i ogląd rzeczy, wydarzeń, zjawisk oraz logikę sprawnego działania. Najcenniejsze w życiu jest twórcze dochodzenie do nowych odczuć wartości. Odkrywanie piękna ludzi i spraw. Odczuwamy chwilami zadowolenie z powiększenia się naszego poznania. Czasem mamy wrażenie, że odkrywa się przed nami niebo czystego szczęścia, tylko zwykle nie można go zatrzymać i tak łatwo je zniszczyć albo znika gdzieś samo, dogonić się nie daje. Czasem mamy wrażenie, że nagle wiemy trochę więcej, że rozumiemy lepiej, że coś nowego nas zachwyca. Bóg wie wszystko wprost, bez tego dochodzenia, które jest materialne, językowe, cielesne. I tego nie można sobie wyobrazić, bo wiedza bez drogi dojścia nie jest w tym życiu żadną wiedzą. Bóg nie musi wnioskować. Nie potrzebuje logiki. Nie potrzebuje języka do formułowania twierdzeń. Nie musi sprawdzać hipotez. Takie życie w tym świecie po prostu uznalibyśmy za nudne. Ale badacz (uczony) może sobie pomyśleć (może nie wyobrazić) coś przeciwnego nudzie: jakby stałe euforyczne dochodzenie do wiedzy lub skondensowaną wizję wszystkich logicznych związków. Może więc szczęśliwość niebiańska to będzie jakby stałe poznawanie coraz piękniejszych ludzkich twarzy i oczu ludzkich dusz. A dla matematyków jakby stałe odkrywanie nowych fantastycznych chwytów dowodowych i nowych twierdzeń lub jakby udział w eksperymentach rozstrzygających o podstawowych hipotezach albo jakby obserwacja wielkich historycznych wydarzeń zmieniających światy. Stałe otwieranie się nowych horyzontów. Ich kontemplacja w zachwyceniu, które przenika całą osobowość. Każdy może pomyśleć sobie kontemplację czegoś, co nie przestaje zachwycać, bliskość, która nie ulega ani przesytności, ani wyczerpaniu.

W tym rozważaniu „raj” uczonego nie jest mniej cielesny od „raju” erotomana. A piekło to jakby stałe nieszczęścia, przerażająca brzydota zniszczeń, niepowodzenia, fałszywe i klęski. Nieustający zawód, cierpienie, brak jakiegokolwiek wyjścia z błędnego koła zwątpienia i zdrady.

Nie twierdzę wcale, że mój opis życia wiecznego jest o wiele lepszy od wschodnich obrazów rajy jako wielkiego haremu

pełnego zmysłowej rozkoszy. I jeden obraz, i drugi czerpie porównania z ziemskiej rzeczywistości i poza analogię z ziemskością wyjść nie jest w stanie. To, co w życiu umysłowym i zmysłowym najcenniejsze i najbardziej zachwycające, musimy sobie przedstawiać jako w pewien sposób obecne w wiecznej szczęśliwości, pamiętając, że cokolwiek mówimy, pozostajemy w świecie dalekich językowych metafor.

*

Podsumujemy teraz zasadnicze zręby poznawcze chrześcijaństwa.

O przynależności do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej świadczy *credo*, czyli wyznanie wiary. Jest ono bardzo ogólnikową deklaracją intelektualną. Poszczególne wyznania chrześcijańskie żądają od swoich wyznawców czegoś więcej. Żądają pewnej bardziej konkretnej interpretacji tego samego ogólnego *credo*, zgodnej z tradycją danego wyznania. Tradycja ta nie zawsze jest wyraźnie spisana.

Dla wyznawców Kościoła katolickiego składniki tej interpretacji są w ostatnich wiekach zestawiane w katechizmach Kościoła katolickiego. Ostatni *Katechizm Kościoła Katolickiego*, opracowany w latach 90. XX wieku, jest otwarty intelektualnie na zdobycze nauki. Zawiera przy tym możliwość tworzenia dalszych swoich wariantów, przeznaczonych dla różnych grup wyznawców⁹. To, co proponuję w tych rozważaniach, mogłoby – jak sądzę – znaleźć się w wersji katechizmu Kościoła katolickiego przeznaczonej dla pracowników naukowych.

To, co jest przedmiotem identyfikacji grupy religijnej w przypadku wyznań chrześcijańskich, opiera się na przekazie piśmiennym w postaci Biblii oraz na tradycji. Biblia jest historycznym świadectwem Objawienia. Ale dzisiaj do świadectwa Objawienia można włączyć też naukę. Dla intelektualisty historia ludzkości i historia chrześcijaństwa wchodzi dzisiaj na równi z przekazem biblijnym w skład chrześcijańskiego

⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, *Wstęp*, teza 24, Poznań 1994, s 15.

światopoglądu. Niektóre poszczególne zdania Biblii nie muszą być też przez niego uważane za prawdziwe w dosłownym ich brzmieniu. Biblia dostarcza szeregu ważnych informacji, ale informacje te (jak powiedzieliśmy wcześniej) musimy pogodzić z całością naszej dzisiejszej wiedzy naukowej o kondycji ludzkiej, o ludzkiej psychice i o historii ludzkości.

Biblia poucza o właściwym sposobie patrzenia na rzeczywistość, tak aby widzieć w niej działanie Boga w stosunku do człowieka. Ale ten sposób patrzenia dzisiaj opisujemy innymi nieco słowami, niż to czynili autorzy biblijni. Podstawowy sposób patrzenia na rzeczywistość ludzie zdobywają swoim własnym intelektualnym wysiłkiem, w szczególności rozwijając nauki o człowieku. One dostarczają nam również pouczeń dotyczących krytycznej obserwacji rzeczywistości i krytycznego korzystania ze źródeł historycznych – też i takich, które uważamy za natchnione, jak wszystkie teksty Biblii.

Informacje zawarte w światopoglądzie chrześcijańskim, zarówno pochodzące z Biblii, jak i z nauki, można podzielić na następujące części:

- 1) informacje o Bogu, o jego „akcji” stwarzania świata i o jego ogólnym stosunku do stworzenia, a zwłaszcza do ludzi;
- 2) informacje o kondycji ludzkiej;
- 3) informacje o historii ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów relacji między Bogiem a ludźmi.

W wielu przypadkach informacje, które możemy wydobyć z Biblii, są archaiczną lub baśniową wersją informacji, które dziś uzyskujemy w oparciu o dane naukowe lub filozoficzne rozważanie. Z drugiej strony, obraz biblijny jest ikoną Prawdy wiecznej bardziej skondensowaną i przez swoją alegoryczność trafniejszą i prostsza od wszystkiego, co moglibyśmy powiedzieć filozoficznie w sposób pretensjonalnie dokładny, ale uwikłany w językowe sztuczki.

Opis stworzenia świata zamieszczony na początku Biblii jest pewnym poetyckim, metaforycznym opisem, którego oczywiście nie traktujemy dzisiaj dosłownie. Stwarzania świata nie dzielimy dzisiaj na dni, mające swoje wieczory i poranki, tak jak to jest w Biblii poetycko opisane. Uważamy bowiem, że

wieczory i poranki są już pewnym efektem wtórnym stworzenia słonecznego układu planetarnego. Istotna prawda opisu stworzenia jest prawdą o tym, że całe urządzenie świata, jak i cały przebieg ewolucji świata są dziełem Boga. Natomiast podział dzieła stworzenia na sześć dni nie jest informacją teologiczną. Pełnił on przede wszystkim rolę nacisku na przyjęcie siedmiodniowego cyklu tygodnia pracy i odpoczynania. Był mitem uzasadniającym nakaz, ażeby lud Izraela po sześciu dniach pracy jeden dzień świętował. Podział czasu na tygodnie zostaje w tej opowieści mitycznie usankcjonowany przez zachowanie się samego Stwórcy. Teza o stworzeniu jest tezą filozoficzną, którą można uważać za prosty wniosek z tezy o istnieniu Boga. Istotą Boga jest bycie stwórcą wszystkiego poza Nim. Natomiast ustanowienie obowiązku cotygodniowego zwracania się do Boga nie jest trywialnym wnioskiem filozoficznym. Można je uważać za ważne wymaganie ze strony Boga, a informację o tym wymaganiu – za ważną informację teologiczną.

Mit o raj i grzechu pierwotnym jest alegorycznym opisem kondycji ludzkiej jako wyzwania moralnego i życia w trudzie. Jak wspominałem wcześniej, opowieść pseudo-historyczna stanowiła podstawowy zabieg „teoretyczny” we wczesnym okresie ludzkiego intelektualizmu. Była jedynym dostępnym sposobem teoretyzowania w epokach, gdy nie było jeszcze filozoficznych narzędzi ujmowania świata.

Opowieść biblijna operuje przy tym aparaturą narracji pseudo-historycznej w sposób nieporównanie oszczędniejszy i sprawniejszy niż wszystkie inne mity starożytności. Każdy motyw mityczny jest na usługach ważnej prawdy filozoficzno-teologicznej. Czystość filozoficznej myśli jest w tym opowiadaniu zadziwiająca. Wyjątkowe jest już samo to, że Bóg (jedyny) stwarza świat z niczego, podczas gdy bogowie w wyobrażeniach innych ludów na ogół tylko przekształcali jedne rzeczy w inne. W micie judejskim Bóg rzeczywiście powołuje inne byty do istnienia. Język hebrajski miał nawet na stwarzanie przez Boga specjalne słowo: „*bara*”. Następnie Bóg tworzy człowieka. Daje człowiekowi przewagę nad całą

przyrodą i możliwość jej wykorzystywania. Otwiera perspektywę szczęśliwego bytowania, ale daje też wolność, możliwość wyboru między słuchaniem woli Boga a wystąpieniem przeciwko niej. Wartości moralnego dobra i zła uzyskują w tym opowiadaniu najwyższą rangę, rangę ustanowioną przez Boga. Człowiek różnicę między dobrem i złem może poznać, jak wszystko w tym życiu, tylko przez kontrast. Gdyby słu chał Boga, nie miałyby rozeznania dobra i zła, bo nie znałby przeciwieństwa dobra. Ludzie o niewinnej świadomości póki nie zetkną się z grzechem, nie wiedzą, że postępują dobrze. Można o nich powiedzieć, że nie znają różnicy między dobrem i złem, bo nie wychodzą poza dobro. Mit judejski jest doskonałym traktatem filozoficznym, wypowiedzianym przy pomocy aparatury narracji pseudo-historycznej.

Pseudo-historyczny fakt wygnania z raju i niemożność powrotu do niego jest figurą alegoryczną naszej kondycji jako kondycji pełnej nienasycenia i ułomności, cierpienia i kalectwa fizycznego i psychicznego, która stawia przed nami konieczność wzajemnego znoszenia naszych ludzkich słabości, konieczność cierpienia zła spowodowanego przez naszych braci. Raj trwałej harmonii jest dla nas zamknięty. Na tym świecie zrealizowany może być tylko raj częściowy, radość przez łzy, przez zapomnienie zła, przez rezygnację i wyrzeczenie się pełni radości życiowych. Rezygnacja jest oczywiście cierpieniem. Raj klasztornej harmonii (buddyjski lub chrześcijański) może więc być tylko namiastką, przedśionkiem przyszłego pozaziemskiego raju. Klasztorna harmonia jest przecież noszeniem wzajemnych brzemion. Życie poza zakonem też jest wezwaniem do noszenia wzajemnych brzemion, tylko w sposób nieuregulowany zakonnymi przepisami, często trudniejszy, wymagający improwizacji i twórczego wysiłku. Człowiek może mieć prawo ucieczki do przybytku kontemplacji piękna za cenę wyrzeczeń lub indywidualnej nędzy. Tak żyją czasem pustelnicy, artyści i zwykli skromni ludzie. Żadna droga nie jest jednak bezpieczna. Na każdej czyhają swoiste pokusy i cierpienia.

Cierpienia i zachwyty są dla nas lekcjami wartości. Czasem jest nam dane przeżyć zachwyty cudownego przemienienia.

Częściej jednak musimy żyć cierpieniem ukrzyżowania. Na te dwa sposoby poznajemy naprawdę cenne dla nas składniki świata. W tym naszym poznawaniu wartości uczestniczy cała cierpiąca przyroda. Tworzy ona chór, który rozszerza i uwypukla naszą ludzką tragedię. Taki świat mamy dany. Bunt ludzki nie ma sensu. Na tej ziemi nie może być raj. Chwilowy spokój jednych okupiony jest zawsze bolesnym czuwaniem innych. Ludzie budują sobie czasem odizolowane „złote miasta”. W Indiach miało powstać Auroville. Ale „złote miasta” muszą być obsługiwane przez rzesze niewolników lub odgródzone od świata kordonami policji, murami i armiami wojska, by nędza nie miała do nich dostępu.

Kondycji tego świata nie zmienimy, ale stwarza ona dla nas zadania, by ją łagodzić, nieść ulgę przeciążonym, leczyć rany ofiar kataklizmów, pomagać potrzebującym, często rezygnując ze swojego dobra. Dla intelektualistów szczególnym zadaniem jest szukanie ogólnych sposobów zapobiegania tym nieszczęściom, które wydają się do uniknięcia. Może socjalizm był takim ogólnym projektem intelektualnym, niedopracowanym do końca, do którego trzeba będzie jeszcze wrócić, przede wszystkim właśnie na gruncie chrześcijaństwa, w ramach wskazanego przez Chrystusa „szukania królestwa Bożego i jego sprawiedliwości”?

Nie musimy natomiast wierzyć, że Biblia wiernie opisuje wszystkie wydarzenia historyczne. Biblia opowiada wydarzenia tak, jak je sobie wyobrażali jej poszczególni autorzy. Obraz ten w ogólnych zarysach jest na pewno prawdziwy. W szczegółach może zawierać błędy i dezinformacje. Te ostatnie mogły się wkraść do tekstów natchnionych na skutek dążenia poszczególnych autorów (lub spisywaczy ustnej tradycji) do usprawiedliwienia niektórych kroków osób znaczących w tradycji.

Dzieje narodu wybranego – który mimo odstępstw i grzechów nawet wybitnych jego przedstawicieli oraz mimo wielkich klęsk politycznych zachowuje powierzone sobie ważne przesłanie, a nawet wzbogaca je o nowe treści – świadczą o wyjątkowej boskiej opiece nad tym narodem i skarbem jego dziedzictwa. Tak zwany Nowy Testament pokazuje szczytową postać tej tradycji, postać, która rozpoczyna nową erę. Ere

zaczynającą się od zdumiewającego zjawiska – niebywałego rozwoju nowopowstałej religii.

Dalej światopogląd chrześcijański przestaje się już opierać wyłącznie na przekazie uświęconych tekstów archaicznych, a zaczyna się opierać również na przekazie historycznym, który pod wieloma względami może być traktowany jako przekaz naukowy.

Chrystus wszedł w dzieje ludzi jako świadek Boga i pomocnik w zbawieniu każdego człowieka. Ale nie zmienił podstawowej kondycji ludzkiej. Człowiek pozostał wolny i tak samo stojący między dobrem a złem. Na terenie chrześcijaństwa powtarzają się te same zjawiska, które miały miejsce przedtem. Działają te same psychologiczne uwarunkowania. Widzimy więc ludzi łączących misję duchową z ambicjami osobistymi, politycznymi i materialnymi. Ambicje te prowadzą do wypaczeń chrześcijańskiej myśli i praktyki. Mimo wypaczeń chrześcijaństwo inspirowane stały rozwój świadomości wartości moralnych w całej ludzkości.

Jeśli za naturalny uznać fakt ateizmu, a tym bardziej gdyby za naturalny uznać fakt relatywizmu etycznego i moralnego permissywizmu, jeśli do tego dodać, że te same tendencje pojawiały się w różnych wcześniejszych społeczeństwach i epokach, to zarówno utrzymanie się wiary w Izraelu, jak i rozpowszechnienie się później chrześcijaństwa na całym świecie należy uznać za zjawiska nadzwyczajne czy wręcz cudowne. Utrzymanie się tak wysublimowanego wierzenia religijnego w tak niekorzystnych warunkach, w narodzie doświadczonym tyloma klęskami; powtarzający się w tym narodzie prorocy o tak czystej wyobraźni religijnej, podtrzymujący z poświęceniem chwilami bardzo wątpliwe, ale stale odradzającą się tradycję; a potem wytrysk z tej tradycji nowej szalonej wiary chrześcijańskiej przez rozum skazanej na niepopularność – to zadziwiający ciąg wydarzeń.

Wiara – mająca swój początek w trzyletnim zaledwie okresie nauczania ubogiego, „nawiedzonego”, prywatnego wędrowca, który naraża się wszystkim możliwym tego świata, wszystkich krytykuje, głosi pochwałę słabości i nędzy, ginie

skazany jako złoczyńca – zostaje potem rozniesiona przez jego kilku uczniów po całym dostępnym im świecie i mimo surowych prześladowań w ciągu trzystu lat staje się najważniejszą religią tej części globu. Wydarzenia te stanowią przeciwieństwo dziejów późniejszego o pół tysiąclecia islamu, który od początku istnienia swe rozprzestrzenianie się zawdzięcza dzidom i szablom wojowników. Chrześcijaństwo natomiast największe sukcesy osiąga w okresie, w którym nie było w stanie skorzystać z żadnego elementu bogactwa lub siły (choć potem oczywiście też wielokrotnie z niej korzystało). Istotne dla przyjęcia chrześcijaństwa jest więc, jak mi się zdaje, uznanie historycznej wizji specjalnej ingerencji Boga w ludzkość oraz uznanie osobistego udziału ludzi w tym globalnym wydarzeniu.

Ta historyczność, odniesienie do faktów mających widzialne skutki, nadaje przeżyciu chrześcijańskiego zaangażowania i chrześcijańskiej wiary charakter jakby empirycznej sprawdzalności. Wiara i cały światopogląd chrześcijański potwierdza się przez fakt życia i zmartwychwstania Chrystusa oraz przez życie jego świętych. Bez zmartwychwstania Chrystusa wszystko mogłoby być fikcją, wynikiem pragnieniowego myślenia.

Filozoficznie można sobie koncytować rozmaite fikcje, ale nie można wykonywać faktów. Matki Teresy z Kalkuty czy Franciszka z Asyżu nie można wymyślić. Nie można też wymyślić Jezusa z Nazaretu. Bez Chrystusa i jego świętych wiara w Boga mogłaby być fantazją umysłu.

Wiara jest więc też umocowana w przekonaniach, dotyczących naszej historycznej codzienności. W jej skład wchodzi także wiara w podstawową uczciwość niektórych świadków – od ewangelistów począwszy, a na współczesnych nam dziennikarzach opisujących życie Matki Teresy skończywszy. Najważniejszy jest przekaz świadków Zmartwychwstania. Jest to więc również wiara w to, że całość przekazu nie jest zmyśleniem, ale jest świadectwem, które uczy nas i upewnia o tym, jak mamy żyć i w czym pokładać nadzieję.

Bez Chrystusa i jego świadków metafory religijne byłyby metaforami czysto literackimi. Religijny sens życia nie miałby

„twardego” zaczepienia w faktach. Każdy jest więc pytany: co ceni, co potrafi dać z siebie, jaki sens chce nadać swemu życiu?

Pytania są stawiane przez wydarzenia, w których musimy podjąć decyzję.

Człowiek często stara się wymigać od jasnej odpowiedzi.

Każdy jest pytany, ale nikt nie jest zmuszony.

Wezwany jest ten, kto sam czuje wezwanie.

Ostatecznie każdy sam wybiera swoje odpowiedzi. Bóg tylko zadaje pytania. Jeśli któreś jest zbyt trudne, można zwykle wybrać pytanie łatwiejsze. Ci, którzy widzą, że wyzwanie przerasta ich siły, mają szansę pokory...



7. „Historia święta”¹⁰

W niektórych okresach trwania jednostek i narodów,
w najgłębszych przeżyciach ludzi
rodzą się stany ducha,
myśli i spostrzeżenia,
które odkrywają sens istnienia
i pozwalają odczuć wagę ludzkiego losu.

Ludzie, jednostki, środowiska i kultury
uczą się stany te wyrażać
gestem, dźwiękiem, dziełem, społecznym czynem.

Czyn, dzieło,
skutek zgodny z dobrym zamiarem
wymagają cierpienia,

¹⁰ Europa, s. 252.

rezygnacji z łatwego spokoju,
skupienia uwagi,
odsunięcia na dalszy czas radości ciała.
Ci, którzy nie zdobywają się na wyrzeczenie,
nie sprostają wyzwaniu.
Wcielają chwilę.
Dzieło ich nie wyraża wieczności.

Z zapomnienia,
z nieogarnięcia,
z ucieczki przed trudem
rodzi się nieszczęście:
zawinione przez jednych,

dla drugich będące wyzwaniem
do ofiary życia.

Czyny lub zaniechania,
małość, która do wyzwań nie dostaje,
cierpienia zepchniętych przez wygodę innych
i dzieje pomocy pokrzywdzonym i cierpiącym
to jest nasza
ludzka
historia święta.

Rozdział III



Odkrywanie sensu

Jeśli świat ma sens, to istnieje dla każdego
wyznaczona przez jego możliwości droga.
Każdy dobry czyn jest manifestacją wiary
w sens wszechświata.

Schematy i człowiek, s. 141



1. Przeżycie sensu¹

W każdym przeżyciu sensu dominuje rozpoznanie jakiegoś szerszego, głębszego, uniwersalnego porządku. Porządek ten obejmuje zarówno rzeczywistość zewnętrzną, jak i wewnętrzną oraz splata te dwie rzeczywistości w jedną całość. W przeżyciu optymalnym całość ta jest harmonijna i jawi się nam jako dodatnia, budująca, wzbogacająca dla nas samych i dla rzeczywistości zewnętrznej. Przy tym ów dodatni charakter nie jest powierzchowny. Wydaje się zaspokajając nasze najgłębsze pragnienie dobrego życia. Prowadzi do pogodzenia z cierpieniem, a nawet do poświęcenia się dla czegoś wielkiego. Mamy poczucie uczestnictwa w czymś wielkim, co jest zarazem ponadosobowe i najgłębiej własne. Istnienie okazuje się wypełnione, bogate i jesteśmy w jakiś sposób szczęśliwi. Jak się zdaje, chrześcijanie taki właśnie stan nazywają stanem Łaski i charakteryzują go przy pomocy metafizycznych poczuc wiary, nadziei i miłości. Poczuciom tym można nadać sens wykraczający poza wąsko teologiczne określenia.

Wiara to właśnie poczucie istnienia sensu jako nadrzędnego, niezbywalnego, ogarniającego cały nasz byt. Nadzieja to ujrzenie siebie jako zajmującego ważne miejsce w owym sensie całości wszechrzeczy, na równi z milionami innych – każdy jest jakby doceniony w tym wielkim dzianiu się i niczyj los nie jest zaprzepaszczone; nadzieja więc to przypuszczenie, że los nie jest nam wrogi. A miłość to związanie swojego życia z życiem innych istot, nie na zasadzie wrogości i konkurencji, ale na

¹ Fragment niedrukowanego tekstu z lat 80.

zasadzie wspólnego dobra. W sferze zewnętrznej, w momencie optymalnego przeżycia sensu objawiamy więc pozytywny stosunek do innych i do świata. Przyjmujemy świat za własny i widzimy jasno swoją w nim rolę. Takie optymalne, niemal ekstatyczne przeżycie sensu może być raczej tylko chwilowe, a na dłuższą metę przechodzi w postawy zasadniczo akceptujące sens świata i życia, ale też widzące ich dramatyczność.



2. Pojęcie sensu życia²

Ludzkie zachowania od chwili narodzin to najpierw instynktowne, krzykliwe „żądanie” pomocy, a potem zachowania coraz bardziej złożone, tworzące cały system indywidualnego reagowania na otaczający nas świat. W skład tego systemu wchodzi zarówno zachowania witalne: ekspansywne i obronne, jak i działania nieukierunkowane na własny „stan posiadania”, a wynikające ze świadomego podjęcia się jakiegoś zadania. Zadania ważnego z punktu widzenia przekraczającego codzienne interesy.

W systemie tym coraz większą rolę zaczyna z biegiem czasu odgrywać struktura indywidualnej wiedzy, wytworzona na skutek aktywności poznawczej jednostki ludzkiej.

W stosunkowo wczesnym momencie życia młode ludzkie indywiduum zaczyna mieć świadomość swojego niezdeteminowania i wypróbuje stopień posiadanej swobody. Oto stąpa tak, jak chce, biegnie lub staje, a sprzeciwiając się swym opiekunom, potwierdza swoją wolność.

² Europa, s. 17–26.

Ale poczucie wolności, a zwłaszcza jego świadomość może zależeć od kręgu kultury, w której jednostka wzrasta. Czy badaliśmy, w jakim stopniu owo poczucie niezdeteminowania jest powszechne? A w jakim zależy od wpływów środowiska?

We wszystkich znanych językach świata – według ustaleń Anny Wierzbickiej³ – istnieje pojęcie *chcieć*. W każdej kulturze może się więc zdarzyć, że jednostka zostaje w pewnym momencie życia zapytana: *co chcesz uczynić?*

Pytania mogą mieć różną postać. Pytanie: „Co czynisz?” przechodzi czasem w „Kim jesteś?”, „Jakim się przedstawiasz wobec swego otoczenia?”. W końcu: „Jaki jesteś wobec całego świata, takiego, jakim sam go pojmujesz?”.

W tym kręgu poszukiwań można, jak się zdaje, usytuować pytanie o *s e n s* życia. Jest ono pytaniem o *w a ż n o ś ć*, o doniosłość tego, co czynimy, a może też o wagę dziejącej się niezależnie od nas rzeczywistości. Dlatego analizę pojęcia sensu życia spróbuję zacząć od analizy pojęcia ważności.

2.1. Ważność i wartość

Pojęcie ważności wiąże się z pojęciem wartości. Można powiedzieć, że ważność dotyczy hierarchii wśród wartości.

Wartością jest dla nas to, co cenimy. Mówienie o wartościach stanowi podstawowy składnik opisu życia psychicznego jednostki ludzkiej.

Rozważania dalsze należy więc zacząć od krótkiego zarysu całej struktury pojęciowej, w ramach której wystąpi pojęcie wartości, a następnie pojęcie ważności oraz sensu życia. Podstawowa struktura pojęć psychologicznych, którą operuję, pochodzi w dużym stopniu od Tadeusza Tomaszewskiego i Janusza Reykowskiego – do nich będę się też odwoływał w dalszym ciągu wywodu. Struktura jest następująca: podstawowymi pojęciami są ogólne pojęcia opisujące dziedzinę ludzkiego życia, a więc *z a c h o w a n i e* (pojęcie najogólniejsze),

³ Por. A. Wierzbicka, *Język–umysł–kultura*, Warszawa 1999, s. 584.

następnie czynności i działania⁴. Same czasowniki „czynić” i „działać” używane są w języku polskim zamienne. Natomiast co do interpretacji znaczenia słów „czynność” i „działanie” występują dwie przeciwstawne preferencje (wyrażone przez Tadeusza Tomaszewskiego i Tadeusza Kotarbińskiego), między którymi wybór wydaje się dowolny. Przyjmuję tutaj konwencję Tadeusza Kotarbińskiego – według niego „czynność” oznacza dowolne zachowanie, które nie jest spoczynkiem. Natomiast działanie jest zachowaniem typowo ludzkim, wybranym dla osiągnięcia jakiegoś wyobrazonego uprzednio celu. Z tym sposobem używania wymienionych słów łączy się więc teza, że człowiek działa, a inne zwierzęta wykonują różne czynności, ale nie działają, bo nie kierują się wyobrażeniem zrealizowania pewnego zamierzonego stanu rzeczy. Natomiast człowiek może również wykonywać wiele czynności na tej samej zasadzie co inne zwierzęta – zasadzie instynktownej regulacji zachowania.

Pojęcie regulacji zachowania jest więc ważnym pojęciem wstępnym opisu zachowań zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych. Zasadniczym sposobem opisu regulacji zachowania wszystkich zwierząt jest odróżnianie dwóch etapów (stadiów regulacji): etapu poznania oraz etapu reakcji na własne przeżycie poznawcze. Etapy te, wydaje się, nie mają zastosowania w opisie życia roślin. W związku z wyróżnieniem etapu poznania w regulacji zachowań pewne składniki przeżyć psychicznych określamy jako *psychiczne rezultaty poznania*. W tym ciągu konstrukcji intelektualnych wyróżnia się dwa zasadnicze rodzaje psychicznych rezultatów poznania: 1) klasyfikacja poznawcza zjawiska (lub rzeczy), czyli umieszczenie go w siatce relacji rzeczowych, w powiązaniu z innymi zjawiskami i rzeczami, oraz 2) *ocena*, czyli umieszczenie w siatce ocen.

⁴ Punktem wyjścia odróżnień są tu badania Kazimierza Twardowskiego, jego rozprawka *O czynnościach i wytworach* (Lwów 1909) – zob. jego *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.

Oceny są przy tym zasadniczo dwóch rodzajów: dodatnie i – przeciwstawne im – ujemne. Wartościami, w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, nazywa się przedmioty oceniane dodatnio. Na przedmioty oceniane ujemnie nie ma ogólnie przyjętej nazwy. (Niektórzy autorzy lansują nazwę „antywartości”).

Wartością dla danego człowieka jest więc to, co człowiek ten ceni, czyli ocenia dodatnio⁵. Teraz dopiero, w takim ciągu pojęć, przychodzi pora na wprowadzenie pojęcia ważności. Cenimy (oceniaamy dodatnio) rzeczy bardzo różne.

Ważniejsze wśród rzeczy cenionych są te, które cenimy bardziej. Ważniejsze wśród ocenianych ujemnie są te, które oceniamy jako gorsze, których bardziej staramy się uniknąć.

Ważność znaczy więc tyle, co doniosłość. Ważność zdarzeń, to ich życiowa doniosłość. (Mam wrażenie, że referuję tutaj dość dokładnie poglądy wypowiedziane przez Janusza Rejkowskiego w wielu jego pracach psychologicznych).

Wydaje się, że podstawową strukturą umysłową, narzędziem umysłu, mającym charakter przedwerbalny, może być *poczucie doniosłości wydarzenia życiowego*. Wydarzenie zaspokajające ważne obiektywne potrzeby indywidualne lub społeczne zostaje zapamiętane ze szczególnym znamieniem, które można nazwać znamieniem doniosłości. Następnie znamię doniosłości może być też intencjonalnie wzmacniane lub nawet „dopisywane” do innych wydarzeń przez powtarzanie zewnętrznych objawów towarzyszących. Zachowaniem społecznym, jak się zdaje, specyficznym ludzkim, będącym wyrazem przeżycia doniosłości wydarzenia, jest *ś w i ę t o w a n i e*, które wydaje się zachowaniem bardzo pierwotnym, przedwerbalnym lub „ponadwerbalnym”.

Pojęcie ważności (doniosłości) jest stopniowalne. Nie ma ważności ujemnej. *Nieważne* znaczy tylko tyle co *mało ważne*.

⁵ Dokładniejszą analizę wartości ludzkich, w ramach systemu pojęciowego wyróżnionego powyżej, przedstawiam w książce: *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*.

Chcąc określić to, co jest dla kogoś ważne, nie zawsze można się opierać na jego słownych deklaracjach. Lepszą metodą diagnozy jest obserwacja zachowania. Ważniejsze dla danej jednostki jest to, do czego bardziej dąży lub czego bardziej unika, co widać w praktyce. Warto byłoby przebadać emocjonalne wskaźniki ważności i rozmaite struktury słowne będące wyrazem przeżycia ważności. Powiedzenie papieża Jana Pawła II w Polsce w 1999 roku: „Ale nam się wydarzyło!” było niewątpliwie wyrazem przeżycia ważności przemian historycznych, jakie miały miejsce w Polsce w ostatnim ćwierćwieczu.

Wśród rzeczy ocenianych są oczywiście i takie, które od nas nie zależą, których nie jesteśmy w stanie uniknąć lub do których nie sposób dążyć. Wśród ocenianych negatywnie ważniejsze są takie, których się bardziej obawiamy, a wśród ocenianych pozytywnie ważniejsze takie, o których chętniej marzymy, które wspominamy, których bardziej sobie życzymy, nawet gdy nie jesteśmy w stanie nic zdziałać, żeby się do nich przybliżyć.

Wyobrażenia rzeczy ważnych utrwalają się w postaci standardów.

Ważnymi narzędziami ludzkiej regulacji zachowania są standardy własne, będące utrwalonymi wyobrażeniami naszych stanów i zachowań. Są one zarówno standardami pozytywnymi – czyli wyobrażeniami tych stanów, które chcielibyśmy przeżywać, albo tych zachowań, które mamy skłonność lub wyraźne pragnienie realizować – jak również standardami negatywnymi, czyli wyobrażeniami tych stanów i zachowań, których wolelibyśmy uniknąć.

Standardy tworzymy sobie dzięki naszej wrażliwości na wartości naszych stanów i zachowań, ale są one też wyznaczone przez okoliczności i warunki zewnętrzne. W warunkach zmienionych mogą stanowić sztywny schemat odczuwania jakości stanu, jak również podpowiadać nam reakcje niezgodne z naszą aktualną wrażliwością. Pewien konflikt między sztywnością narzędzi umysłu i wrażliwością należy do trwałych cech kondycji ludzkiej.

Wartości tworzą różne układy, różne siatki. Konstrukcja indywidualnej siatki wartości danego człowieka może, jak się wydaje, być zbudowana na wielorakich zasadach. Sposób konstrukcji siatki wartości (lub zasada jej konstrukcji) zależy w dużym stopniu od kręgu kulturowego. Podstawową hipotezę, którą stawiam, jest więc ta, że istnieje pewna dość trudna do sprecyzowania różnica między konstrukcjami siatek wartości funkcjonującymi w kulturze europejskiej i tymi, które funkcjonują w innych kulturach. Może tego typu różnic międzykulturowych jest znacznie więcej. Skupimy się na jednej z nich. Najogólniej mówiąc: konstrukcja europejskiej siatki wartości opiera się na pewnych elementach, które mogą być określone jako mające swoje *swoiste intelektualne* postacie. Natomiast w siatkach wartości związanych z innymi kulturami można dostrzec elementy koherencji jakby bardziej emocjonalnej, które w kulturze europejskiej bywają zdominowane przez konstrukcję intelektualną.

Przykładem, który można tu śmiało eksploatować, jest porównanie zachowania się przeciętnego Europejczyka i przeciętnego Japończyka w sytuacji sporu. O Japończykach mówi się mianowicie, że bardzo trudno przychodzi im wyraźnie sprzeciwić się komuś, czyli po prostu użyć negacji w sposób zdecydowany. Nie znaczy to, że na Dalekim Wschodzie ludzie nie znają funkтора *nie*. Znąją go, ale mają kulturowe opory w bezpośrednim stosowaniu go przy każdej napotkanej różnicy zdań, tak jak to czyni przeciętny Europejczyk. Może doświadczenia wieków nauczyły ich, że życie jest łatwiejsze, gdy się tego funkтора mniej używa. Myślenie europejskie zbudowane jest na zasadzie radykalnego dualizmu dobra i zła, prawdy i fałszu. Można uważać, że ta radykalna dwuwartościowość jest nawet motorem myśli europejskiej i źródłem jej sukcesów. Europejczycy może „wolać” mieć trudniejsze życie, ale wyraźniejsze poznawczo. I może dzięki temu rozwinęli naukę, właśnie taką, jaką obecnie mamy na świecie, która jest przecież tworem genetycznie europejskim. Oczywiście, powiedzenie, że Europejczycy „wolać”, jest nadużyciem tego słowa. Rozwój kultury w tym zakresie nie jest czymś, co podlega planowaniu.

Dla Europejczyka ważne jest wypowiedzieć się zdecydowanie, pokazać, co się myśli. Dla Japończyka natomiast jest być może ważne, żeby nie stracić pewnej emocjonalnej więzi, która istnieje między partnerami rozmowy.

Teraz możemy się już pokusić o psychologiczną definicję przeżycia sensu życia.

2.2. Psychologiczne określenie przeżycia sensu

Zacznę od określenia będącego pewną modyfikacją opisu podanego przez Kazimierza Obuchowskiego (który to opis niebawem przytoczę). Ta wstępna definicja może brzmieć następująco:

Przeżycie sensu istnienia (sensu życia) jest to taki składnik psychiki, który:

- 1) zawiera w sobie oceniającą percepcję rzeczywistości: ocenę swego stanu aktualnego i wizję przewidującą jakiś pożądaný (ceniony) stan przyszły;
- 2) ten stan przyszły jest dla jednostki ważny;
- 3) dążenie do niego trwale integruje całość psychiki (organizuje pewną jednolitość zachowania jednostki), zapobiega rozbiciu zachowania na reakcje niespójne; a w szczególności
- 4) utrwała u dorosłego człowieka decyzję pozostawania w stałym wysiłku działania (lub znoszenia określonej sytuacji), która przekracza instynktowne zaspokajanie podstawowych potrzeb.

Jest to więc przeżycie „nastawienia” wewnętrznego, które uruchamia aktywny stosunek do życia, a k t y w n e d z i a ł a n i e l u b a k t y w n e u c z e s t n i c t w o (poddanie się jakiegoś procesowi, wewnętrznie aktywne w sensie wyszukiwania terenu dla własnego działania lub w sensie aktywnego znoszenia trudu bądź aktywnej kontemplacji).

Takie przeżycie poznawczo-wolitywne może nie zostać zwerbalizowane i może uzewnętrznić się w samym tylko działaniu. Dziś u ludzi dorosłych przeżycie takie uzewnętrznia się często

w sposób zwerbalizowany, na przykład w komunikatach typu: „Warto żyć”, „Warto to robić, bo...”, „Trzeba wytrwać”, „Trzeba zdobyć stanowisko”, „Jest sens wziąć w tym udział”, „Będziemy to robić”, „Trzeba wszystko zrobić, żeby przetrwać ten zły czas” itp.

Owa integracja psychiczna może dokonać się na rozmaitych „poziomach” osobowości, czyli w różnym stopniu może przekraczać inne potrzeby. Godna zastosowania wydaje się tu klasyfikacja poziomów zaproponowana przez Lawrence’a Kohlberga⁶. Mówi ona – z grubsza – że istnieją najpierw ludzie mocno zmobilizowani do działania dla własnej przyjemności lub zysku, następnie tacy, dla których zbiorowy interes: rodzinny, zawodowy czy narodowy stanowi dostateczną inspirację dla swej aktywności, czasem nawet do rezygnacji z własnego interesu. W końcu są też tacy, których pociągają pewne idee, abstrakcyjne zasady lub wizje jakichś ogólniejszych stanów rzeczy, na przykład idealny ekonomiczny porządek świata, lub postawy przewyższające zwykłą grupową solidarność: szacunek dla każdego człowieka, widzenie w każdym człowieku, a może nawet w każdym bycie, czegoś w jakimś sensie nadzwyczajnego, godnego uznania, miłości, a nawet ofiary. (Ale są też wizje negatywne, destrukcyjne, które bywają zasadą działania). O tych wszystkich rodzajach ludzi można mówić, że posiadają poczucie sensu życia, jeśli doświadczają, że przez to, co robią czy co znoszą, realizuje się ów interes, zasada czy idea, do której urzeczywistnienia chcą się przyczynić. Załamanie się owego poczucia powoduje spadek aktywności, nagle zaistnienie pustki, brak celu. (Wizje demoniczne, destrukcyjne nie mają ciągłości. Prowadzą do katastrof indywidualnych lub zbiorowych i zanikają).

Posiadanie sensu życia jest wartością, w której ludzie umacniają się wzajemnie. Przeżycie sensowności pewnego działania

⁶ Por. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I, II, San Francisco 1981, 1984 (*The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, 1981; *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, 1984).

udziela się innym, którzy obserwują, jak dana jednostka osiąga kolejne cele swojego życia. Wielkie znaczenie ma również sam bieg wydarzeń. Działalność najlepiej zaplanowana może okazać się bez sensu, gdy zmienia się okoliczności. Znane są w historii pewne kręgi kultury, w których przeżycie sensu życia związane było tak mocno z pewnego typu działalnością, że ludzie bezgranicznie oddani jakiejś sprawie popełniali samobójstwo, gdy okazywało się, że sprawa jest nie do uratowania. Tak postępowali w zeszłym stuleciu właściciele upadających przedsiębiorstw, które przedtem dobrze prosperowały, stanowiły ich dumę i dawały im prestiż w środowisku. Podobnie postępowali czasem oficerowie armii zmuszonej do kapitulacji. Dzisiaj przemiany technologiczno-gospodarcze mogą na przykład podważyć sens życia wielu tradycyjnie gospodarujących mieszkańców wsi w wielu regionach świata.

Wśród psychologów przeżycie sensu życia dość dokładnie opisuje Kazimierz Obuchowski. Spośród zjawisk charakteryzujących to przeżycie wymienia on jako najbardziej obiektywne dwa, które uznaje jednocześnie za kryteria jego istnienia:

- 1) gdy osoba konsekwentnie, z wysiłkiem dąży do realizacji celów wykraczających poza bezpośrednie zaspokojenie potrzeb fizjologicznych lub wywołanie zainteresowania innych osób, nie rozprasza się na oderwane od siebie różne rodzaje aktywności;
- 2) gdy po zmianie jakiegoś określonego elementu sytuacji życiowej człowiek nagle zaczyna odczuwać „beznadziejność”, „bezsensowność”, „pustkę” swego istnienia⁷.

W tych dwóch punktach są wymienione (w innym nieco języku) warunki przeżycia sensu istnienia, które sformułowaliśmy wyżej, z mocnym podkreśleniem w punkcie drugim niezbędności tego przeżycia dla istnienia trwale ukierunkowanego wysiłku.

Człowiek, zwłaszcza młody, może czasem zacząć działać w bardzo przypadkowym, niemal byle jakim kierunku, żeby tylko nie mieć poczucia pustki lub nudy. Czasem samo sprawne

⁷ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1983, s. 210.

pokonywanie dowolnych trudności już sprawia satysfakcję, daje poczucie siły, szczególnie gdy można okazać się sprawniejszym od innych. Dominacja w dowolnym zakresie daje zadowolenie. U istot młodych łatwo o spontaniczny entuzjazm czy wręcz euforię działania pozbawionego wszelkiej celowości lub nawet niebezpiecznego bądź szkodliwego. Tak powstało wiele dyscyplin sportowych. Na tej drodze obserwuje się też społecznie niebezpieczne zjawisko bezkrytycznego wchodzenia w przypadkowo przyjętą rolę i starania się o zewnętrzną perfekcję w jej wykonywaniu, bez względu na jej szerszy skutek. Obserwujemy więc różne formy powstawania bardziej lub mniej trwałego ukierunkowania indywidualnych zachowań (działań) oraz różne formy patologii działania. To ukierunkowanie działania jest pewnym podstawowym indywidualnym narzędziem umysłu, które można uważać za indywidualny wyznacznik poczucia sensu życia.

Naturalną ewolucją poczucia sensu jest przy tym szukanie sensu wyższego. Postawieniem sobie celu ogólniejszego lub sięgającego dalej będzie np.: dla kogoś uprawiającego sport – chęć zdobycia sportowej odznaki albo (z innej dziedziny) zamiast instynktownego sięgania po najsmaczniejszy kęs – zauważanie potrzeb innych współbiedników. To ostanie zachowanie świadczy o ujrzeniu celu wyższego niż zaspokojenie własnego aktualnego pożądanego. Sens wyższy to, wracając do podstawowej terminologii, realizacja wartości ważniejszej.

U osobników młodych spotyka się często pewien naturalny entuzjazm życia, na przykład niemal instynktowną ciekawość świata, próbowanie wszystkiego, doświadczanie nowości wrażeń. Później następuje moment wyboru i pierwszeństwo uzyskują zainteresowania wybrane z wielu wcześniej doświadczonych. Powstaje chęć obrania wyraźnego kierunku działania, często połączona z chęcią odegrania poważniejszej roli w jakiejś dziedzinie życia społecznego. Tworzy się sens życia wyraźnie umiejscowiony w pewnej szerszej wizji świata, społeczeństwa i własnej egzystencji. U ludzi dorosłych owo zakorzenienie sensu indywidualnego w wizji sensu całej rzeczywistości staje się czasem bardzo widoczne. Religie lub niektóre filozofie życia są propozycjami takich całościowych

wizji świata, które usiłują umieścić sens każdego indywidualnego istnienia w sensie istnienia całego uniwersum.

2.3. Sens działania i sens świata

Co nadaje prawdziwą wagę, czyli sens naszym wysiłkom? Psychologowie naszego kręgu kulturowego obecnie odpowiadają zwykle: to, co stanowi nasze osiągnięcie. Psychologowie mają skłonność do podkreślania ludzkiego poczucia siły, dzięki której możliwe jest przezwyciężenie oporu materii, spełnienie jakichś frapujących standardów, zdobycie wyższej pozycji we własnej wizji społecznej stratyfikacji. Osiągnięcie takie jest jednak zawsze osiągnięciem czegoś, co jest jakąś cechą obiektywną świata lub samego działającego. Sens osiągnięcia odwołuje się więc do wartości uznawanych za obiektywne. Sens może też polegać na dążeniu w jakimś kierunku. Sens „obiektywny” tkwi wówczas w utrzymaniu owego kierunku działania, w wytrwaniu, w nieodejściu od tego, co cenimy w najgłębszym swoim przeżyciu.

Nasuwa się tu możliwość odróżnienia dwóch rodzajów doznania sensu: sensu zrodzonego z własnego działania oraz sensu biernie percypowanego w otaczającej rzeczywistości, niezwiązanego z własnym działaniem, który można nazwać *s e n s e m ś w i a t a*. To drugie, bierne przeżycie sensu, nie jest chyba dostatecznie opisane przez psychologów. A wydaje się, że ten drugi sens *d o z n a w a n y*, a nie tworzony, jest równie ważny dla poczucia sensowności całego życia, a może nawet ważniejszy od sensu tworzonego.

Czasem świat, który nas otacza, prezentuje się nam niemal od chwili urodzenia jako przyjazny lub wrogi. Wspomaga nas lub niszczy. Powoduje, że warto żyć, warto się wysilać, przetrwać czas trudny lub też nie warto walczyć i można się poddać, nie sprzeciwiać się chorobie, śmierci...

Ów sens doznawany, a nie budowany przez siebie samego, tworzą głównie inni ludzie. Człowiek żyje przede wszystkim w ludzkim otoczeniu. Gdy patrzy na ludzi życzliwych,

otwartych, a równocześnie dzielnych i wytrwałych, to czuje, że warto z nimi współżyć, być w ich gronie. Ludzie przez nas cenieni nadają sens światu. Warto stanąć obok nich, z nimi się bratać, z nimi współdziałać. Warto też zdążyć przez trudy i nawet do niepewnego kresu z kimś, kto życie czyni jaśniejszym, kto widzi wielki cel i kto nie opuści cię w potrzebie, lub też z kimś, kogo czasem można samemu wspomóc.

Tak więc obok sensu realizowanego czynnie jest też sens doświadczany czasem bez naszej aktywności. Sens samej rzeczywistości, która się dzieje niezależnie od nas. Sens, w którym jesteśmy biernymi uczestnikami, ale który nas też dotyczy, ubogaca bez naszego działania. Czasem możemy się do niego włączyć i stać się pełnoprawnymi uczestnikami „działającego się” sensu.

Ten sens dziejący się ponad nami, dziejący się na przykład w historii naszej społeczności, okazuje się często nawet ważniejszy. Nasze własne osiągnięcia mogą być wątpliwe, puste, a sytuacje ogólniejsze, doznane są rzeczywiste. Coś się nam ukazało. Coś zrozumieliśmy i to coś dzieje się w świecie. Ogarnął nas na przykład zachwyt nad pięknem i to był najważniejszy moment życia, bo to piękno jakby gdzieś trwa. Nic więc dziwnego, że Arystoteles twierdził, że filozofia zrodziła się z zachwycenia. Z zachwycenia rodzi się poczucie sensu istnienia. Zachwycenie nadało sens bytowaniu.

Sens wywodzący się z zachwyty jest dany darmo, a potem oświetla całe żmudne życie. Ale jest też sens z trudem wypracowywany, powstający przez przewyciężanie oporu rzeczywistości, nasze powolne dochodzenie do ważnych odkryć, nasze uczenie się rzeczy obcych i ich osvajanie, żmudne dowody twierdzeń, których rezultatem jest olśnienie odkrytą strukturą rzeczywistości. To żmudne powtarzanie doświadczeń, z których wywodzi się przekonanie o regularności świata. A może jednak wszystko jest dane darmo? Żaden wysiłek nie gwarantuje przecież olśnienia. Doświadczenia mogą się nie udać. Nasza siła umysłu może zawieść. Prawdziwa twórczość jest nieprzewidywalna.

Jednocześnie do każdego zachwycenia trzeba jakoś dojrzeć. Artysta para się z tworzywem, malarz męczy się z wielością barw

i kształtów. Wybiera coś z trudem. Często wie, że mogłoby być lepiej, ale nie potrafi tego osiągnąć. Rzeczywistość, która nas ogranicza, na więcej nie pozwala. My pojęliśmy tylko tyle, ile w naszej sytuacji się dało. Może nasi następcy pójdą dalej, zrozumieją więcej... Dzięki nowym narzędziom rąk i umysłu, nowemu spojrzeniu, nowemu natchnieniu, które ich nawiedzi. W Biblii ważne sprawy dzieją się na górze. Góra symbolizuje trud wstępowania. Przemienienie dokonało się na górze. Było chwilą niezasłużonego olśnienia. Piotr mówił, mającąc: „Panie, dobrze nam tu być...”. Góra Synaj też nie zniżyła się sama, żeby dać Mojżeszowi dekalog – największe psychologiczne odkrycie starożytności.

2.4. Naturalne, pierwotne odkrycie sensu i jego wyraz

Nasuwa się pytanie: co powodowało przeżycie sensu rzeczywistości od początku istnienia gatunku ludzkiego, a więc może jeszcze zanim ukształtował się język?

Można przypuszczać, że w największym stopniu do powstania tego przeżycia przyczyniły się dwa przeciwstawne sobie rodzaje zjawisk: 1) zjawiska pozytywne (związane z życiem społecznym): prokreacja, rozwój rodziny i ekspansja całej współżyjącej wspólnoty, oraz 2) stany negatywne ludzkiej egzystencji, dotyczące każdą jednostkę: cierpienia, niepowodzenia, a przede wszystkim śmierć najbliższych i świadomość zbliżania się własnej śmierci.

Zjawiska te do dzisiaj wyznaczają przeżycie sensu istnienia i sensu świata wielu ludzi. Pierwsze były źródłem nadziei i natchnienia do działania, drugie od początku istnienia ludzkości były źródłem „stanów problemowych”, intelektualnie przeżywanymi i zapewne wyrażanymi (w sposób niekoniecznie językowy). Stany te w momencie wypracowania mowy uzyskały wyraz jako pytania, które dzisiaj można sformułować właśnie w postaci pytań o sens życia i świata.

Zapewne jeszcze przed uzyskaniem sprawności językowej wymienione stany problemowe były źródłem załamania się

biologicznie naturalnego entuzjazmu do życia, charakteryzującego młodzież. Z chwilą osłabnięcia młodzieńczej, witalnej euforii człowiek dorosły często broni swego spontanicznego, indywidualnego przeżycia sensu działania. Na przykład w sposób najbardziej naturalny czyni to przez podtrzymywanie tego, co wcześniej dało mu poczucie sensu, a więc przez kontynuację już uzyskanych osiągnięć. Na oceny jednostki wpływają oczywiście oceny występujące w jej środowisku. W ten sposób poczucie sensu jest dziedziczone przez następne pokolenie.

Warto rozważyć dokładniej działanie wyżej wymienionych zjawisk.

Chociaż pierwsze kontakty seksualne bywają często spontaniczne, bez żadnej myśli o prokreacji, to jednak z czasem nie tylko kobiety, ale też mężczyźni przywiązują się i zapewne zawsze przywiązywali do swego potomstwa. Powstawała w nich nowa perspektywa sensu, związana z perspektywą powiększania się rodziny. Prokreacja zmusza do myślenia nie tylko o dobru własnym, ale i szerszej wspólnoty. Dobro rodziny daje się zrealizować w ramach zbiorowej ekspansji lub samoobrony całej wspólnoty miejscowej lub plemiennej. Aprobata zbiorowości, zwłaszcza starszyny mającej w niej przewagę, utrzymywała spostrzeganie sensu szerszego, związanego z prokreacją i ekspansją rodzinno-plemienną. Pokolenie odchodzące widziało sens swego istnienia w tym, co po nim zostaje, i sens ten przez swoje oceny i naciski na młodzież przekazywało następnemu pokoleniu. Ekspansja rodzinna i plemienna jest więc psychologiczną konsekwencją naturalnie powstającej prokreacionistycznej wizji sensu istnienia. Wizja ta stawia przed populacjami ważne moralne wyzwania.

W powyższym rozumowaniu biorę pod uwagę globalne zjawisko wykształcenia się w ludzkości dość rozwiniętych instytucji rodziny i plemienia. Można uważać, że na skutek naturalnej selekcji przetrwały te populacje, które zdołały wykształcić takie przeżycie sensu. Tego ogólnego spostrzeżenia nie podważają badania antropologiczne pokazujące bardzo różny stosunek do dzieci w różnych kulturach i epokach. Sza-

cunek dla życia dziecka, który dzisiaj uchodzi w Europie za naturalny, wcale nie był powszechny, na przykład we Francji w wiekach XVI–XVIII, o czym świadczą niedawne badania François’a Lebruna, Edwarda Shortera, Philippe’a Ariessa i Jeana-Luisa Flandrina⁸. Pokazują one, że noworodki oddawano wtedy masowo na wykarmienie mamkom lub do przytułków, gdzie jak wiadomo, większość umierała (90%), albo po prostu porzucano je na „łaskę losu” (30%). Powstaje jednak pytanie, w jakim stopniu można z przypadku Francji wyprowadzać ogólniejsze wnioski. We Francji swoista dbałość o bogactwo, o niepodzielność majątku, mającego tradycyjnie jednego dziedzica, do niedawna była najmocniejszą ideologią społeczną, kształtującą prawo i obyczaje. Dzięki tej „rozsądnej”, choć być może amoralnej, polityce Francja nie popadła w rozdrobnienie mienia, które jest na przykład udziałem Polski.

Wymienione wcześniej stany problemowe mogą jednak zachwiać całym poczuciem sensu życia. Wyrażają się wówczas (w sposób niezwerbalizowany) niepokojem, smutkiem, zawieszeniem działalności, niezdecydowaniem i brakiem konsekwencji w działaniu. Następnie oddziałują na sferę poznawczą i inspirują poszukiwanie generalnych źródeł ludzkich klęsk i niedomagań.

Istnieje, jak się zdaje, poważna różnica w oddziaływaniu poznawczym wydarzeń korzystnych i niekorzystnych. Wydarzenia życiowo korzystne nie stwarzają same przez się pytań o sens świata, natomiast utrwalają powstałe uprzednio przeżycie sensowności życia. Jeśli pytania takie sobie stawiamy przy okazji wydarzeń pozytywnych, to czynimy to raczej ze względu na jakieś już wcześniej posiadane hipotezy o świecie. Wydarzenia korzystne same przez się wprawiają ludzi w uspokajający błogostan. Poza tym nasuwają pytanie praktyczne: jak spowodować powtórzenie się korzystnego wydarzenia lub zatrzymanie na dłużej korzystnego stanu? Jeśli wydarzenie

⁸ Wymieniam je za dziełami cytowanymi w książce: L. Ferry, *L’homme-Dieu* (wyd. polskie: *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. i H. Miś, Warszawa 1998).

korzystne pobudza nas do metafizycznej refleksji, to ma to miejsce na przykład ze względu na jego wyjątkowość, czyli ze względu na wcześniejszą, bardziej umiarkowaną pozytywną lub wręcz negatywną wizję rzeczywistości. U podstaw wizji szerszej tkwi więc jakiś niepokój związany z niejasnością całej kondycji ludzkiej.

Wydarzenia niekorzystne niepokój ten wprowadzają. Mogą zachwiać naturalne optymistyczne oczekiwanie, na którym zbudowane było nasze działanie. Każde działanie zakłada bowiem jakąś minimalną możliwość powodzenia naszych wysiłków. Bez perspektywy pozytywnego skutku nikt zwykle nie podejmuje działania. Niepokój jest nieunikniony zwłaszcza wtedy, gdy nieszczęście okazuje się nieodwracalne. Człowiek żyjący nieco dłużej dochodzi do spostrzeżenia nieodwracalności pewnych stanów negatywnych. Potrzeba ich wyjaśnienia, wyjaśnienia kolei swojego losu, wydaje się więc naturalną potrzebą zrozumienia świata, dochodzącą do głosu przede wszystkim przy okazji wydarzeń niekorzystnych.

Powstaje pytanie: jak mogło się przejawiać przeżycie stanu problemowego, wywołanego nieodwracalnym nieszczęściem u ludzi nieposiadających systemu językowego?

Najbardziej naturalna względem stanów negatywnych jest reakcja obronna. Obrona nakazuje przede wszystkim odseparowanie się od rzeczy negatywnej, ucieczkę, izolację, wyłączenie z życia społecznego rzeczy lub osób dotkniętych nieszczęściem. I dziś również w obyczajach Europy Zachodniej można zauważyć liczne tendencje obronne względem nieodwracalnej ułomności ludzkiego bytowania.

Wydarzenia niekorzystne uzyskują w niektórych kulturach rangę specjalnego naznaczenia jednostki przez los lub domniemane siły wyższe. Człowiek naznaczony nieszczęściem może uchodzić wręcz za niebezpiecznego lub „nieczystego” w sensie religijnym. Pogląd taki miewał zapewne czasem empiryczne podstawy. Ktoś zarażony zakaźną infekcją bywał rzeczywiście niebezpieczny dla otoczenia. Ale i czysto psychiczny stan nieszczęścia mógł również uchodzić za groźny. W niektórych plemionach murzyńskich do dziś panuje reguła nakazująca

przychodzenie z pomocą każdemu, kogo spotka jakieś nieszczęście, i dostarczenie mu od razu jakiejś satysfakcji, ażeby uchronić go od czynów nieobliczalnych, które mogłyby być groźne i dla niego, i dla całej społeczności. Zachowania ściśle obronne nie mają jednak same przez się sensu transcendentnego. Podstawowym faktem antropologicznym jest to, że w ludzkości powstało wyczucie sensu transcendentnego.

Wydaje się, że psychologiczne źródło przeżycia transcendentni tkwi w przeżyciu ważności, doniosłości zjawiska.

Transcendentna interpretacja wydarzeń jest spowodowana przeżyciem doniosłości tego wydarzenia i przeżycie to utrwała.

Bez stwierdzenia, że mamy do czynienia z czymś, czego waga przekracza obecną chwilę, a więc bez odesłania do czegoś „poza” czy czegoś „ponad”, bez najskromniejszej choćby formy transcendentni żadne wydarzenie nie jest przeżyte jako doniosłe. Podstawą przeżycia doniosłości może więc być transcendentni naturalna, niewykraczająca poza naturalny obraz świata. To naturalne przeżycie doniosłości dość łatwo przekształca się w nadnaturalne. Bez pewnego minimum metafizyki wszystko może się wydawać zwykłe.

Na temat odczucia sensu życia w każdej chwili mówi pięknie i ciekawie, w sposób całkowicie pozakonfesyjny, starożydowska księga Koheleta (Eklezjastesa):

„Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzone, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu...”

Pojęcie „wyznaczenia przez czas” jest tutaj metaforą, jest symbolem transcendentni, nadającej ważność życiu i będącej jakby wyjściem poza porządek natury. Stwierdzenie czysto empiryczne (uchodzące być może za „naukowe” w obecnym sensie) brzmiałoby: ludzie czasem płaczą, a czasem się śmieją; bywa tak, że coś burzą, i bywa tak, że coś budują. Takie stwierdzenie jest banalne, nie ma wartości informacyjnej. Jest jakby zastosowaniem trywialnego logicznie prawa wyłączonego środka, które wszystkie tego typu stwierdzenia pod-

sumowuje w jednym: że jest czasem tak, a czasem inaczej – *p* lub *nie-p*. Natomiast myśl Koheleta dodaje do tego rzecz istotną: że to, iż jest raz tak, a drugi raz inaczej, jest w jakimś sensie istotne. Można uważać, że jest to niewypowiedziane *explicite* przypuszczenie, że jest coś, co wyznacza to, że jest raz tak, a drugi raz inaczej. Tego czegoś nie potrafimy empirycznie wskazać, chociaż pewne kultury próbowały to ukonkretnić. Wychodzimy w ten sposób poza empirię i poza logiczną trywialność nauki oderwanej od oceniającego przeżywania.

Różnica między wielką sztuką a dowcipem lub szmirą polega na czymś podobnym. Kiedyś Maria Ossowska zwracała uwagę, jak trudno jest powiedzieć, co z punktu widzenia myślenia racjonalistycznego głośzą pewne arcydzieła. Na przykład *Wieczór Trzech Króli* czy *Sen nocy letniej* Shakespeare'a głośzą jej zdaniem to samo co dość trywialne ludowe porzekadło, że „każda potwora znajdzie swego amatora”.

Związek przeżycia sensu życia z odczuciem transcendencji podkreślał również psychiatra Viktor Emanuel Frankl. W swoim odczycie na XIV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym (Wiedeń 1968) mówił: „Transcendencja, wykraczanie poza siebie, jest esencją ludzkiej egzystencji”.

Można jednak przypuszczać, że obok percepcji wydarzeń życiowo korzystnych i niekorzystnych dla jednostki lub zbiorowości mogło się narodzić dość wcześnie jeszcze jedno niezwerbalizowane przeżycie (narzędzie intelektualne) wyznaczające sens życia jako całości i sens jednostkowych zachowań, a mianowicie odczucie wartości bezinteresownych działań, przekraczających *zysk życiowy własny* lub zbiorowy odczuwany jako własny.

Duchowy sens życia, wykraczający poza skuteczność w przedłużaniu sensu biologicznego, mógł być zauważony przez pierwotną intuicję duchową po przypadkowym wykonaniu działań bezinteresownych, nienakierowanych na własny *zysk życiowy*. Odczucie wartości, czyli jakby „smaku” działań bezinteresownych, cennych dla kogoś, przynoszących spokój lub radość, chroniących przed cierpieniem kogoś niekoniecznie

związanego wspólnotą interesów z osobą działającą, mogło być pierwszym przeżyciem duchowego sensu życia. Przeżycie to zapewne nie należało do codzienności. Ale w ten sposób mogła się narodzić w wielu miejscach świata moralność uniwersalistyczna: szacunek dla każdej jednostki ludzkiej. Dane o jej istnieniu w świecie są nadzwyczaj skromne, niemniej załączki takiej moralności można odszukać w różnych częściach świata, u podstaw wielkich religii.

Dość zasadnicze wydaje się więc odróżnienie sensu życia egoistycznego i sensu choćby częściowo altruistycznego, przy którym jednostka ma perspektywę tego, że swoim działaniem przyczynia się do dobra innych i jest to dostatecznym uzasadnieniem czynu.

W tym drugim przypadku jednostka wykracza poza ograniczenie do wizji własnego życia i wyobraża sobie, że z jej wysiłków wyniknie szerszy skutek, czasem trwale dziedziczony przez rodzinę lub cały naród i jego przyszłe pokolenia, a może nawet rozszerzający zakres swoich dobrych oddziaływań na inne rody, narody, a nawet wszystkich ludzi. Takie rozszerzenie wizji sensu można nazwać ideą *transcendentną* danej jednostki.

Przekraczanie kręgu własnych zysków sprawdza się, gdy jednostka potrafi bronić nie tylko siebie i tych, których interes utożsamia ze swoim, ale potrafi bronić słabych i pokrzywdzonych, nawet gdy nie są bliscy lub mili, potrafi poprzeć swojego przeciwnika, gdy ten wnosi słuszny projekt, potrafi nawet wystąpić przeciwko „swoim” w obronie pokrzywdzonych lub w imię prawdy.

Dobro bezinteresownego czynu też jest metaforą, wyznaniem wiary w rzeczywistość ukrytą, przekraczającą codzienność naszych interesów. [...]

2.5. Wyzwania, zadania, służba. Idea wspólnoty

W systemie, w którym „żyjemy”, podstawowe znaczenie ma wizja związków własnej osoby z resztą składników świata.

Stosunek między nami a tym, co się dzieje w naszym węższym lub szerszym otoczeniu, może zostać ujęty w naszym systemie percepcji rzeczywistości w różny sposób. Rozważymy teraz kilka narzędzi umysłu, które służą umieszczeniu siebie w całościowej wizji otaczającego świata. Narzędzia te są pewnymi metaforami, odsyłającymi przeważnie do bardziej konkretnych dziedzin życia.

W ramach systemu wypełniamy jakąś rolę. W wiele ról wchodzimy automatycznie na skutek układów narzuconych nam przez naturę lub przez strukturę społeczeństwa. Jesteśmy dziećmi swoich rodziców, uczniami w szkole, pracownikami w zakładzie pracy. Pewne elementy rzeczywistości stwarzają określone warunki dla naszego działania. Jedne umożliwiają nam wypełnianie określonej roli, do której zdołaliśmy się przyzwyczaić. Inne nam to utrudniają. Niektóre utrudnienia uczymy się pokonywać. Życie z nimi staje się ciekawą grą, z której wychodzimy czasem zwycięsko i mamy z tego określoną satysfakcję. W ten sposób utrudnienia można polubić i nawet nie zdawać sobie sprawy, jak do pewnych utrudnień i ich przewycięzania jesteśmy przywiązani. Utрудnienia paradoksalnie mogą być ważniejsze od ułatwień. Mogą nadawać sens życiu nie tylko jako potwierdzenie własnej sprawności, ale jako osiągnięcia, zdobywanie czegoś trudnego. Wartość rzeczy poznajemy często właśnie po trudzie zdobywania. (Rzeczy przychodzące łatwo, bywają niezbyt cenione. Dlatego ludzie bardzo zdolni, którym wszystko przychodzi łatwo, mają czasem mniejszą motywację do wysiłku i działają mniej efektywnie). Ułatwienia stają się z kolei przyczyną demoralizacji, rozleniwiania, a nawet korumpują. Powodują, że czujemy się wygodnie, a do wygody prędko się przyzwyczajamy. Zaczynamy uważać, że wygoda należy do normalnych warunków egzystencji. Podnosi ona standard naszych indywidualnych wymagań. Zaczynamy wszędzie szukać lub żądać dla siebie odpowiednich wygod. Jeśli wygod nie znajdujemy, wówczas zawieszamy naszą działalność. Bywa, że zachowujemy się, jakbyśmy sami robili łaskę innym lub całej rzeczywistości tym, że czynimy cokolwiek.

Zmiana sytuacji staje się sprawdzianem naszej wizji sensu życia i naszego poważnego zaangażowania się w uznawany sens. Jeśli w nowych warunkach prędko szukamy najlepszej formy, w jakiej moglibyśmy dalej wypełniać te same lub podobne istotne zadania życia, czyli te, których wypełnianie nadawało sens naszemu dotychczasowemu życiu, albo też szukamy nowych, jeszcze ważniejszych zadań, to znaczy, że korupcja przez warunki nie miała miejsca lub była znikoma. Jeśli natomiast w nowych warunkach staramy się przede wszystkim dobrze urządzić, a z rozpoczęciem pożytecznego działania czekamy, aż będą nam przydzielone odpowiednie wygody, znaczy to, że w naszym życiu nastąpiła korupcja.

Używając innej przenośni, można powiedzieć, że zmiany sytuacji stanowią wyzwanie, na które odpowiadamy, podejmując się zadań.

Czasem, widząc specjalne możliwości, które nie przysługują innym, pojmujemy zadanie jako swoje indywidualne powołanie, którego wybór jest wyborem roli, nadającej sens życiu, roli, która jak gdyby na nas czeka. Indywidualne możliwości warto oczywiście dobrze sprawdzić, żeby nie ulec mitowi swojej wyjątkowości. Ale wola działania zwykle więcej znaczy niż zdolności. Mając wolę, można się dużo nauczyć.

Inną ważną metaforą wnoszącą w życie jednostki poczucie sensu, wykorzystywaną w Polsce dawniej – jeszcze w okresie pierwszej Rzeczypospolitej oraz później, w okresie międzywojennym, na przykład w wychowaniu harcerskim – była metafora służby. Jeśli przeżywa się jakąś ważną społeczną ideę, metafora ta czasem staje się aktualna. W wielu momentach otwiera się wówczas przed nami pole wyboru, które można opisać przy pomocy pojęcia służby: albo chcemy służyć temu, co nas w najgłębszym sensie pobudza do społecznego działania, albo chcemy tworzyć układy, które by nam służyły, czyli chcemy wykorzystywać sytuację dla własnego zysku.

Można uważać, że klęską kulturową niektórych dzisiejszych społeczeństw, zwłaszcza liberalnych, jest zanik etosu służby. Etos służby w wielu krajach Europy, nie tylko

w Polsce, obejmował przede wszystkim służbę wojskową, administracyjną służbę urzędniczą, służbę zdrowia i służbę nauczania. Ale elementy ideologii służby były obecne we wszystkich niemal zawodach. Rzemiosło miało swoją ideę służby zawodowej, pielęgnowaną przez cechy rzemieślnicze. Rolnicy żyli ideą, że „żywią naród”. Wszystkie kodeksy moralności zawodowej opierały się na idei służby i tam, gdzie jeszcze istnieją, nadal się na niej opierają. Często jest to służba „dla narodu”. Wiele spośród służb to służby „dla ludzkości”. Do niedawna ład psychiczny w wielu społeczeństwach europejskich utrzymywał się dzięki etosowi służby.

Etos służby jest bliski etosowi ofiarności. Etos służby, podobnie jak etos ofiarności, nakierowuje działanie na cel, będący wytworem działania, a nie na gratyfikację, towarzyszącą wykonaniu zadania. Każda realna służba zawiera czynności nieobjęte wyraźnym zobowiązaniem. W żadnej służbie płatnej, opartej na dokładnej umowie o pracę lub dzieło, nie istnieje możliwość objęcia umową o zapłatę wszystkich szczegółów. Jeśli wykonujący służbę ogranicza swoje zainteresowanie tylko do tych czynności, które są wymienione w umowie, to często nie zauważa ważnych okoliczności, które powinny wpłynąć na twórczy sposób wykonywania powinności. Służba wykonywana jedynie z myślą o gratyfikacji okazuje się więc nietwórcza. Wykonawca staje się jedynie narzędziem zlecniodawcy, a nie współtwórcą dzieła. Twórcze wykonywanie służby wymaga myślenia wolnego od interesowności. Można też uważać, że nie tylko twórcze wykonanie dzieła, ale nawet każde uczciwe wykonanie przyjętego zadania zawiera w sobie element bezinteresownego daru. Przekracza etykę wymiany. Uczciwość wykonania *lege artis* nie da się zagwarantować umową o zapłatę. Dobry rzemieślnik wykonuje zadanie dokładnie według zasad (lub wyczucia) doskonałości swej sztuki, ze względu na samą ową doskonałość, od której nie śmie odstępować. Chce zawsze tworzyć dzieła jak najbardziej doskonałe. Perfekcjonizm jest jego cnotą, której pozostaje wierny. Wierność wyczuciu doskonałości działania nie jest wartością utylitarną. Staje się wartością autoteliczną, prze-

nośnie można powiedzieć: estetyczną. Bez tej rozszerzającej motywacji służba zaczyna kuleć. Dobra służba jest więc zawsze częściowo motywowana taką samą intencją jak służba całkowicie bezinteresowna. Służba bezinteresowna jest rodzajem daru z własnej aktywności. W ten sposób każdy dobrze spełniony obowiązek zawiera w sobie również część będącą darem.

Etos służby łączy się w wielu sytuacjach ze społeczną presją, skłaniającą do bezinteresowności. Sytuacja niebezpieczeństwa ojczyzny uznawana była za sytuację zobowiązującą do dobrowolnej ofiary z własnego zdrowia, sił, czasu, majątku i życia. Presja moralna w tradycyjnych społeczeństwach utrzymywała pewien niezbędny poziom bezinteresownego zaangażowania w służbę dla kraju. Niektórzy bywali przy tym zniewoleni i odbierali służbę jako zniewalającą przemoc. Ale wielu było też pochłoniętych ideą służby.

Presje powstają często spontanicznie i są nie do uniknięcia. Źródłem presji są czasem spontanicznie powstające mody. Dziś mamy do czynienia z rozwojem ideologii permissywizmu, czyli tendencji do unikania tworzenia jakichkolwiek presji. Moda na myślenie permissywistyczne staje się jednak też rodzajem presji. Można uważać, że sprzyjają jej dążenia do dobrobytu, bogactwa i wygody.

Presje i zniewolenia przyczyniają się do ukształtowania się zachowań zbiorowych i zbiorowego przeżywania sensu życia. Trudno wskazać ostrą granicę między tworzeniem się wzorów osobowych na zasadzie prostego naśladownictwa, powstającego bez żadnego przymusu, a powstaniem sytuacji zmuszającej do stosowania się do pewnych wzorów lub zasad. Sytuacje ludzkiego obcowania często mają w sobie ukryty element nacisku. Każdy, kto chce wejść w jakąś interakcję międzyludzką, musi się dostosować do warunków albo stylu zachowania grupy. Jeśli nie wyczuje przyjętych w grupie oczekiwań względem każdego członka, nie wejdzie do grupy. A uczestnicząc w grupie z zachowaniem swojej odmienności, będzie stanowił w jakimś sensie ciało obce. Czasem cała grupa może się dostosować do jakiejś jednostki, która stoi obok

grupy, ale przypadki takie są rzadsze niż odrzucenie jednostki przez grupę.

Są oczywiście grupy mniej i bardziej otwarte na pewne rodzaje inności, ale zawsze istnieje jakaś granica tolerancji grupy na odmienność jednostki. Tylko wyjątkowi ludzie bywają otwarci na wszystkich, bez względu na emocjonalne, intelektualne lub moralne odmienności swoich rozmówców. Brak tolerancji, wyraźna krytyka, ostracyzm, „wypychanie” z grupy są rodzajami presji, która działa na jednostkę w kierunku dostosowania się jej do wymogów grupy. W ten sposób w grupie powstaje dominacja pewnego systemu zachowawo-myślowego, związanego ze sposobem zachowania większości jej członków.

Zależności wyżej opisane, ich mniejsze lub większe nasilenie, można zauważyć, jak się zdaje, we wszystkich epokach i wszystkich kręgach kulturowych. Wytwarzane presje mają z reguły na celu zapewnienie biologicznego trwania grupy, utrwalanie tego, co służy życiu, i eliminację czynników narażających życie. Oczywiście, nie zawsze bywa to świadomy wybór.

Zapewnienie biologicznego trwania jakiegoś społeczeństwa osiągnięte zostaje dzięki współdziałaniu w zakresie techniki przeżycia biologicznego. Obejmuje więc w zasadzie jedynie sprawy dające się określić jako będące natury praktycznej. Praktyczny charakter naturalnego, powstającego w każdej populacji systemu współżycia zbiorowego ma i miał swe odbicie w sytuacji ogólnoświatowej. W szczególności zaznaczył się w starożytnym pragmatyzmie religijnym kultury śródziemnomorskiej. Religie starożytne tego kręgu były, do czasu pojawienia się chrześcijaństwa, traktowane na ogół jako niekolidujące ze sobą. Każdy mógł mieć swoich bogów, byleby nie sprzeciwiał się kultowi dominującemu w państwie. Starożytność znała więc pewien rodzaj tolerancji religijnej, opartej częściowo o brak ogólnej religijnej teorii i o pewną obojętność na religijne przekonania drugiego człowieka. Politeizm ułatwiał niewątpliwie ten typ tolerancji. Bogów było wielu. To pozwalało zarówno dodawać nowych, jak i identyfikować cudzych z własnymi. Bogowie mieli swoje specjalności, moż-

na więc było ustalać przyporządkowania i traktować bogów o tej samej specjalności jako tożsamy. Rezultatem tej tolerancji był (zaświadczony też przez Pawła Apostoła w *Dziejach Apostolskich*) ołtarz w Atenach, dedykowany „nieznanemu bogu”. Wydaje się, że analogiczna tolerancja, na zasadzie obojętności, znana jest też na Dalekim Wschodzie. Maksimum nietolerancji ze strony mocarstwa dominującego polegało na żądaniu wzajemności i pewnego uprzywilejowania swoich bóstw. Cesarstwo Rzymskie było właśnie tolerancyjne na tej zasadzie. Głosiło ludom podbitym: pozwalamy na wasze kultury, ale wy musicie uznać naszą dominację i boskość naszej władzy.

Tej zasadzie w starożytności śródziemnomorskiej nie chcieli się podporządkować tylko Żydzi. (Po nich oczywiście też chrześcijanie). Jest logiczne i zrozumiałe, że monoteizm żydowski, chrześcijański lub muzułmański wykluczał uznanie istnienia innych bogów poza Jedynym. Żydzi odmawiali więc czynienia jakichkolwiek gestów, które mogłyby być uważane za uznanie cudzych bogów i z tego powodu byli prześladowani. Sami jednak odnosili się tolerancyjnie do innowierców. W zasadzie nikogo nie przekonywali do swojej wiary, choć sami byli przekonani o jej wyższości. (Można uważać, że prorok Eliasz podejmuje pewną „dyskusję” z innowiercami. Według Biblii doprowadza do walki „na cuda”, które oczywiście też stanowiły intelektualny argument).

Całkowite zerwanie z tolerancją opartą o obojętność na przekonania innych ludzi deklaruje dopiero chrześcijaństwo. Dla chrześcijan zaczyna być bardzo ważne to, co na tematy religijne myśli drugi człowiek. Chrześcijaństwo jest pierwszą doktryną społeczno-religijną, która jako ważny punkt swojego programu głosi intensywne rozpowszechnianie swojej prawdy na całą ludzkość.

Chrystus jest pierwszym nauczycielem, który przykazał swoim uczniom takie uniwersalistyczne wezwanie: Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody...

W ten sposób została wprowadzona do stosunków międzyludzkich nowa jakość: obowiązek głoszenia wszędzie swojej

prawdy. Chrześcijanin ma obowiązek apostołowania. (Potem podobną postawę przyjęli muzułmanie).

Prawda zostaje więc uznana za dobro, którym należy się dzielić ze wszystkimi. Pozostaje oczywiście sprawa sposobu dzielenia się tym dobrem. Sposoby głoszenia swojej prawdy stanowią zadanie pełne moralnych, psychologicznych i technicznych pułapek, efektów pozornych i rzeczywistych trudności. Najważniejsze wskazanie streszcza się w wezwaniu do uczenia innych przez własne świadectwo życia oraz przez ofiarę, a nie przemoc. Jak wiadomo, były w chrześcijaństwie tendencje do nawracania siłą, ale z nich Kościół się po jakimś czasie wycofał. Islam natomiast jeszcze nie odżegnuje się, jak chrześcijaństwo, od różnych form narzucania siłą swojej prawdy.

Od pojawienia się chrześcijaństwa czasy można uznać za „ostateczne” w tym sensie, że zaczyna być rozpowszechniana świadomość, którą można nazwać „ostateczną”. Jest to świadomość w pełni globalna, uniwersalna, obejmująca cały ludzki świat. Jest to oczywiście ostateczność tylko pod względem szerokości zakresu moralnej wizji. Stan wiedzy nigdy nie będzie ostateczny. Dla przykładu wymagania ekologii poznajemy bardzo powoli. Starożytność ich prawie nie znała. Ale miała już ogólną zasadę, która pozwala na przekształcenie wiedzy o środowisku w moralne wytyczne. Dzielenie się posiadaną prawdą uzyskuje w tej perspektywie wymiar realizacji uniwersalnego altruizmu. Chrześcijaństwo swoim zachowaniem deklaruje, że nie uznaje niedostępnych enklaw światopoglądowych. Musi więc rozpocząć się dialog wszystkich ze wszystkimi, dialog religii, kultur, sposobów myślenia. Prawda jest jedna. *Magis amicus veritas.*

Wydaje się, że dzisiejsze myślenie, które najogólniej można określić jako liberalistyczne, stanowi często próbę kulturowego cofnięcia się do epoki przedchrześcijańskiej, powrotu do tolerancji opartej o obojętność. Ale ten etap życia ludzkości jest już raczej nie do odtworzenia. Morton A. Kaplan, interesujący współczesny amerykański filozof i publicysta, dyskutując z klasyczną liberalistyczną doktryną tolerancji Johna Stuarta Milla, głoszącą „prawo do bycia pozostawio-

nym samemu sobie”, dowodzi, że to prawo jest destruktywne dla tych samych wartości, których w istocie zamierza bronić⁹. Doktryna Milla opiera się zdaniem Kaplana na fałszywym założeniu, że dokonywane przez jednostki indywidualne wybory, o ile nie powodują innym bezpośrednio krzywdy, nie zmieniają warunków dla wyborów, przed którymi stają inni. Tymczasem jest przeciwnie: wybory jednych, wychodząc poza pewne bezpieczne granice, powodują z m i a n ę z n a c z e n i a podstawowych społecznych układów. Jednostce natomiast potrzebne są płynące od zbiorowości w s p a r c i e i p r z y m u s z a j ą c a p r e s j a. Wsparcie społeczne uświadamia każdemu, że nie jest sam i może od innych czegoś oczekiwać. Przymus ukazuje sytuacje niekorzystne, powstające w przypadku, gdy nie bierze się pod uwagę społecznie właściwych oczekiwań innych. Kaplan polemizuje z filozoficznymi rozważaniami postmodernistów: Foucaulta i Derridy, którzy wszelkie presje kulturowe traktują jako sygnały totalitaryzmu. Negatywnego wpływu takiej filozofii dopatruje się w tragicznych anomaliach amerykańskiej teraźniejszości. Obserwacje swoje podsumowuje w ciekawym uogólnieniu, które powinno zainspirować psychologów do empirycznych badań: „Jeśli system przymusów i wsparć znika na bardzo wczesnym etapie życia, skutkiem może być socjopatyczna osobowość – taka, która nie bierze pod uwagę, a nawet nie rozumie – rzeczywistości istnienia innych”.

Wydaje się, że pewną ważną, ale złudną postawę ideową współczesnego liberalizmu można opisać następująco: kierunki liberalistyczne zmierzają do wyeliminowania nacisków moralnych z życia społecznego. Ideę służby usiłują zastąpić przez i d e ę w y m i a n y.

Liberalistyczna wizja społeczeństwa opiera się na wyobrażeniu możliwości wprowadzenia takiego s y s t e m u s p o ł e c z n e j w y m i a n y, w którym:

- 1) indywidualna chęć zysku stanowi dostateczną motywację skłaniającą ludzi do znalezienia swojego miejsca w strukturze społeczeństwa żyjącego ideą wymiany;

⁹ Referuję jego poglądy za tłumaczeniem: „Res Publica” 1997, nr 5 (104).

- 2) każdy może znaleźć swoje miejsce, produkując dobra, które będą innym przydatne;
- 3) na drodze wymiany każdy może za produkowane przez siebie dobra uzyskać dobra, których sam potrzebuje;
- 4) mechanizm ten kształtuje dostatecznie porządek społeczny korzystny i zadowalający dla wszystkich. Naciski moralne okazują się wówczas (jakoby) niepotrzebne.

Ideologia liberalistyczna odwołuje się tu do pewnych faktów dających się zaobserwować w świecie. Niektóre społeczeństwa rzeczywiście zbliżają się do tak opisanej wizji. Zdolności adaptacyjne *homo sapiens* powodują mianowicie, że w każdej zbiorowości nieco ustabilizowanej powstaje zawsze pewien rodzaj współdziałania, w którym prawie każdy członek społeczeństwa przez skutki swej pracy jest pożyteczny dla wielu innych członków społeczeństwa oraz każdy członek społeczeństwa korzysta ze skutków pracy wielu innych członków społeczeństwa. Taki jest kształt społeczny ludzkiego bytu zbiorowego. Można więc powiedzieć, że istnieje pewien realny układ istniejącego systemu społecznej wymiany, jednakże nie zawsze odpowiada on ludzkim pragnieniom lub postulowanym standardom ideowym. Powstały układ często jest niezadowalający dla wszystkich. Człowiek tworzy sobie wizje, standardy i idee, które mają różne źródła. Do istotnych cech ludzi należy kształtowanie życia zgodnie z przyjętymi standardami. Przy tym powstawanie i trwanie takiego układu stosunków społecznych, który by spełniał pragnienia wielu uczestników społecznego współdziałania, nie jest bezbolesne.

Wizja liberalistyczna okazuje się wizją idealistyczno-utoipijną. Na ogół nic w świecie samo nie dzieje się „na dobre”. Samo (czyli przebieg wydarzeń bez intencjonalnego wysiłku ludzi mających cel moralny na oku) na ogół dzieje się „na złe” w stosunku do standardów ludzkich wyczuć moralnych. „Niewidzialna ręka rynku” działa korzystnie dla wszystkich tylko w warunkach istnienia odpowiedniej kultury społecznego współżycia. Do antyliberalistycznej ogólnopsychologicznej argumentacji Kaplana można dorzucić następujące przesłanki, związane z podaną charakterystyką liberalistycznej ideologii.

Mianowicie wszystkie cztery punkty wyżej opisanego programu są w praktyce wątpliwe. Indywidualna chęć zysku nie musi inspirować włączania się w system społecznego współdziałania. Jeśli chęć zysku nie jest uzupełniona moralną ideą społeczną, w szczególności aprobatą dla aktualnego systemu wymiany, to może ona inspirować działania dla systemu niszczące, przestępcze lub szkodliwe dla wielu uczestników procesu społecznego. Ludzie przecież czasem wcale nie szukają zysku w ramach systemu społecznego współdziałania, ale przeciwnie, być może przez swą krótkowzroczność szukają go poza systemem, w działalności przestępczej, która niszczy sprawny system sprawiedliwej wymiany.

Chociaż przeważnie w każdym systemie może być miejsce dla wszystkich, to jednak jeśli nie rządzi systemem myśl moralna, dla wielu może to być miejsce związane z poważnym cierpieniem lub poniżeniem. Na przykład w Czechosłowacji za czasów komunistycznych każdy miał zapewnioną pracę materialnie wystarczającą do utrzymania się przy życiu, ale profesorowie uniwersytetu i inni intelektualiści, którzy krytykowali komunizm, dostawali posady dozorców lub zamiataczy ulic.

W systemie nieinspirowanym ideą moralną łatwo powstaje sytuacja wyzysku. Jedni obfitują we wszystko, drudzy z trudem wegetują i nie mają szans poprawić swojej sytuacji. A więc: porządek społeczny może nie być zadowalający z moralnego punktu widzenia ani korzystny dla wszystkich.

Program liberalistyczny, przedstawiony w tych czterech punktach, okazuje się programem zawodnym, podobnie jak inne programy, również lekceważące moralne wartości stosunków społecznych. Jest on programem wycofywania się z tego moralnego sposobu widzenia stosunków międzyludzkich, do którego cywilizacja ludzka z trudem dochodziła przez całe tysiąclecia.

Grupa ludzka może oczywiście urządzić swoje istnienie na różnych zasadach. Jednakże wydaje się, że widzenie wartości moralnych w stosunkach międzyludzkich jest czymś, co bardzo wzbogaca przeżycie sensu społecznego istnienia. Życie zbiorowe na zasadzie samej tylko wymiany zaspakaja-

jącej indywidualne, egoistyczne interesy, życie bez bezinteresownego daru służby, czyli mówiąc nieco wznioślej, życie bez „społecznej miłości” wydaje się uboższe od życia pełnego miłości i ofiarności.

Miłość i ofiara są, rzecz jasna, pewną dobrowolną nadwyżką nad stosunkami regulowanymi zasadą wymiany. Ale jakieś minimum „miłości” jest niezbędne w każdym kontakcie międzyludzkim, żeby ludzie mieli poczucie głębszego sensu życia zbiorowego, żeby grupa ludzka mogła sensownie istnieć i skutecznie współdziałać dla dobra wszystkich. O tym mówiliśmy wcześniej, przy okazji analizy pojęcia służby.

Koncepcja komunistyczna, przeciwstawna liberalistycznej, była w praktyce również koncepcją nieudaną. Była bowiem „miłością pod przymusem”. Czy jednak pewna presja jednych ludzi na drugich nie jest rodzajem pomocy, do którego też jesteśmy zobowiązani względem swoich bliźnich?

Pojęcie sensu ma więc też, jak się zdaje, słabo rozeznany, często nieuświadomiony, choć spontanicznie przeżywany wymiar zbiorowy.

W ramach życia zbiorowego ludzie przekazują sobie wzajemnie (świadomie i nieświadomie) psychiczne narzędzia działania i poznawczego ujmowania zjawisk. W niektórych grupach powstają reakcje zbiorowe, realizowane przy pomocy podobnych narzędzi i pod wpływem tych samych motywacji. Narzędziami są s t a n d a r d y zachowań. Reakcje podobne ulegają wzmocnieniu, indywidualne – często osłabieniu. Indywidualnością zachowania jednostki w stosunku do zachowań grupy można nazwać ten zakres odczuć i zachowań, w których jednostka nie dostosowuje się do wytworzonej w grupie reakcji zbiorowej. Ważną charakterystyką zachowania grupy jest określenie tego, które wycucia wartości lub zachowania – oraz przy zastosowaniu jakich narzędzi – są w niej wzmacniane i prowadzą do powstania zachowań zbiorowych.

Działanie zbiorowe może mieć sens zewnętrzny, gdy grupa realizuje skutek na zewnątrz grupy, lub może mieć sens wewnętrzny, gdy realizowane zostają relacje międzyludzkie wewnątrz grupy. Polegają one na interakcjach i oddziaływa-

niach. Interakcji uczymy się przez reagowanie instynktowne, spontaniczne zachowania sterowane stanami mentalnymi oraz naśladownictwo i dostosowanie się do grupy. Nagromadzone zespoły wyuczonych reakcji tworzą wzorce zachowań interakcyjnych, przyzwyczajenia i rutynę.

Interakcje rodzą się i uzyskują pod wpływem okoliczności swój swoisty styl, który raz wytworzony utrwała się w postaci standardu jako wyobrażenie wzorcowe. Standardy interakcji mają charakter dialogiczny. Znaczy to, że dotyczą zachowań dwóch stron, zarówno tego, kto rozpoczyna interakcję, jak i tego, do kogo działanie zostaje skierowane. Standard obejmuje więc działanie inicjatora interakcji oraz reakcję obiektu oddziaływania. Z takimi interakcjami jak na przykład wojna dwóch armii, agresja terytorialna, obrona kraju czy zawieranie porozumienia po konflikcie wiążą się standardowe wyobrażenia zachowań obu stron. Jeśli obie strony interakcji mają takie same wyobrażenia regulujące interakcję, wówczas każda ze stron jest w stanie przewidywać podstawowe zachowania drugiej strony. Ta wzajemna przewidywalność jest korzystna dla obu stron. Stąd powstaje presja na uznawanie tych samych standardów dla współdziałania i walki. W ten sposób powstały honorowe kodeksy walki, sportu i współzawodnictwa handlowego, prawa wojenne, jak i roszczenia wdzięczności, uznania zasług, dotrzymywania umów, solidarności w znoszeniu trudów i obciążeń, roszczenia szacunku dla osób starszych i wiele innych. Istnienie ustalonych standardów zachowań interpersonalnych ułatwia życie zbiorowe, umożliwia planowanie działań.

Życie zbiorowe jednakże powiększa nasze poczucie sensowności istnienia nie tylko przez ułatwienie działania poszczególnym jednostkom, ale również przez stworzenie poczucia współuczestnictwa w wartościach lub współdziałania w tworzeniu wartości. Jest ono poczuciem, że razem coś budujemy, razem przyczyniamy się do rozwoju ojczyzny, razem szerzymy sprawiedliwość na świecie, walczymy o „wolność naszą i waszą”, o wyzwolenie wszystkich uciśnionych albo razem szerzymy prawdę, uczymy ważnych rzeczy przyszłe

pokolenia, razem kontemplujemy piękno, razem czcimy ludzi wielce dla nas zasłużonych – zarówno żywych, jak i należących do poprzednich epok, ludzi, których jesteśmy spadkobiercami. Razem witamy i razem żegnamy ludzi kochanych. Razem dajemy świadectwo sensu naszego istnienia. Razem kontemplujemy te same prawdy, które nas łączą. Uczestniczymy w tych samych podniosłych obrzędach, ogólnoludzkich lub religijnych. W ten sposób razem realizujemy sens istnienia wytyczony przez wartości, które zawsze są nieoczywiste, zawsze wymagają wiary i wzajemnego wspierania się w realizacji tego sensu.

Wspomagamy się przez podanie sobie ręki, przez przebaczenie dawniejszych niestosowności, przez zapomnienie posiadanych urazów. Jean Vanier w książce *Communauté, lieu du pardon et de la fête*¹⁰ właściwie w samym tytule streszcza tę rolę, jaką może spełniać wspólnota ludzka: „Wspólnota to miejsce przebaczenia i święta”. Przez wzajemne przebaczenie sobie tworzymy nową sytuację, która może być nazwana s y t u a c j ą ś w i ę t a. Dopiero po wzajemnym wybaczeniu sobie wszystkiego, co mogłoby stanowić rozdzielanie, jest się naprawdę razem, tworzy się wspólnotę, przekracza się obcość. A każde spotkanie kochającej się wspólnoty stanowi święto. We wspólnocie najpełniej przeżywa się sens istnienia, który daje właśnie przeżycie święta.

Żadna wspólnota nie jest sztywną nieokaleczalną konstrukcją. W każdej trafiają się wydarzenia dzielące, powodujące obcość. Bywają wywołane zewnętrznymi okolicznościami. Mogą być niezależne lub też zależne od zachowań członków wspólnoty. Pierwszą reakcją na wydarzenie dzielące jest zwykle choćby częściowe „zamknięcie się” jednostek na kontakty międzyludzkie. Wspólnota, która chce realizować duchowe wartości, musi umieć przewycięzać powstałe obcości i podziały. Żadne zamknięcie się nie może się stać trwałą postawą.

¹⁰ Por. J. Vanier, *Communauté, lieu du pardon et de la fête*, Paris 1989. Polskie tłumaczenie: *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Warszawa 1991.

Jeśli wspólnota ma trwać i tworzyć sens istnienia zbiorowego, to każdy członek wspólnoty musi umieć przewyciężyć swoje „zamknięcie się” i ponownie otworzyć się na drugich, umieć pojednać się z towarzyszami. Dopiero we wspólnocie pojednanej możliwe staje się dzielenie posiadanym dobrem, wzajemne obdarowywanie, które jest składnikiem święta. Dary stają się wyrazem miłości i są źródłem radości. W samotności tworzymy konstrukcje indywidualne, tworzymy dzieła, którymi potem możemy obdarowywać innych. We wspólnocie tworzymy cenne relacje międzyludzkie.

Wspólnotę opartą o wartości duchowe należy odróżnić od kolektywu. Kolektyw współpracuje często nie ze względu na głębszą wspólnotę wartości łączącą jego członków, ale na zasadzie dość powierzchownej umowy, uzgodnienia interesów, powstałych układów, jakiejś formy wymiany niesięgającej do sfery wartości duchowych (na przykład wzajemnych usług, ustępstw, uzgodnionej ceny) lub na zasadzie przemocy. W kolektywie, który nie jest wspólnotą, istnieje zawsze przymus, przymus siły lub interesu. Wspólnota złączona wartościami rodzi się z wolności. Powstają w niej oczywiście również oczekiwania, ale pewność ich spełnienia ugruntowana jest we wspólnym przeżyciu wartości, we wspólnej służbie, a nie w rachunku strat i zysków. Stąd z powodu braku środków lub ze względu na dobrowolne ograniczenia, wspólnoty działające początkowo zgodnie w sposób bezinteresowny często się rozpadają, gdy zaczynają się pojawiać interesy, na przykład możliwości indywidualnej kariery w ramach działalności, która uprzednio była tylko ofiarną służbą idei.



3. Sens świata, sens dziejów

3.1. Ukryty porządek świata¹¹

Słowo „porządek” w językach zachodnich (*order, ordre, Ordnung*) znaczy też i „rozkaz”. Ta niemiła homonimiczność sugeruje, że wszelki porządek musi przychodzić od zewnątrz, być niejako narzucony. Stąd na oznaczenie porządku wewnętrznego, naturalnego, który nie jest narzucony, lepszym wyrazem jest „harmonia”. Chociaż w języku polskim słowo „porządek” ma rdzeń „rząd”, to jednak skojarzenie z przymusem nie narzuca się tak silnie. Słowo „harmonia” ma w sobie natomiast coś z sielankowości. Czasem wyrażenie, że w przyrodzie panuje harmonia, odpowiada dość potocznym intuicjom. Gdy jednak uświadomimy sobie, iż polega ona również i na tym, że jedne zwierzęta zjadają inne, wówczas słowo to wydaje się nie najlepiej dobrane. Trafniejsze byłoby może „uporządkowanie”, choć z drugiej strony wydaje się ono niewystarczające. Jeszcze mniej odpowiednie byłoby tu słowo „struktura”. Słowa „porządek” i „struktura” nie sugerują mianowicie faktu, że uporządkowanie przedmiotów w przyrodzie tworzy pewne całości wyższego rzędu. [...] Zajmiemy się uporządkowaniami, które można określić mianem współzycia.

O współzyciu można mówić w rozszerzonym sensie. Istnieje pewne współzycie molekuł tworzących mieszaninę gazów, roztwór lub ciało stałe. Jedne molekuły wpływają na życie innych. Niektóre ciała, jak na przykład katalizatory, znacznie przyspieszają dokonywanie się reakcji chemicznych w ich otoczeniu. Rozpuszczalniki ułatwiają ruchliwość drobin ciał w nich się rozpuszczających. Krok następny to współzycie

¹¹ *Schematy i człowiek*, s. 135–141.

wirusa z otoczeniem, podobne do działania katalizatora. Współżycie komórki z otoczeniem zasługuje na miano wykorzystywania przez komórkę otoczenia w celu własnego rozwoju. Można też mówić o wzajemnym wspomaganiu się komórek. Wśród organizmów jednokomórkowych obserwujemy już życie „instynktowe” – samoobronę i rozmnażanie się.

Przyzwyczajiliśmy się oglądać co dzień naturalną sprawność zachowania się roślin i zwierząt. Obserwujemy, jak żyjące w osobności zwierzęta rozmnażają się i wychowują potomstwo w sposób bezbłędny. Ptaka nie trzeba uczyć, żeby wysiadywał jajka, żeby nie dopuścił do wyziębienia, pomógł małym wyjść ze skorupki, karmił je i poił, chronił przed drapieżnikiem. Wiemy, że zarówno pies, jak i nawet jednokomórkowy pantofelek znacznie lepiej od nas odróżniają pokarmy pożywne od szkodliwych. Małe węgorze wracają z oceanowych głębin do nieznannej ojczyzny swych rodziców, nieuczone przez starsze. Mały perkoz pływa w kilka godzin po urodzeniu. Zwierzę z amputowaną częścią ciała stara się niezbędne czynności życiowe wykonywać przy pomocy części pozostałych. Uczy się tego nawet dość prędko. Jastrząb umie szybować, wykorzystując prądy powietrza. Wszystkie ptaki i owady znają się na pogodzie lepiej od niejednego meteorologa. Ptaki wędrowne dość dokładnie ustalają sobie daty i trasy dalekich przelotów. Czyż istnieje człowiek, którego „mądrość” natury nie wprawia w podziw? Czy nie zachwyca „celowość” zachowania się zwierząt i roślin, celowość działania każdego organu ciała, celowość przemian w każdej komórce? Oczywiście można zjawiska te obserwować i nie przeżywać „metafizycznego zdziwienia”, jak mówili dawni filozofowie. Można też patrzeć ma wschód słońca i nie dostrzegać w nim piękna. Można obcować z człowiekiem bardzo mądrym i dobrym i też tego nie wyczuć. Tak bywa. Nie każdy jest wrażliwy na zjawiska mniej namacalne.

Zwróćmy uwagę na „współżycie” organizmów żywych z pewnymi rzeczami „martwymi” o określonych właściwościach. Z wieloma zjawiskami jesteśmy tak zżyci, że nie próbujemy sobie nawet wyobrazić bez nich świata. Dlatego też nie zauważamy ich roli lub nie doceniamy porządku, jaki wpro-

wadzają w świecie. Co dzień pijemy wodę. Ale nie myślimy o tym, jakie znaczenie mają dla naszego organizmu pewne jej własności, uważane może przez wielu za błahe, jak na przykład takie, a nie inne ciepło utajone topnienia lub parowania. Nie zdajemy sobie sprawy z tego, że gdyby te własności były inne, to nie tylko życie fizjologiczne, ale całe życie gospodarcze, polityczne i kulturalne ludzi miałyby zupełnie inny wygląd.

Ciekawych przykładów harmonii i uporządkowania dostarcza współzycie roślin i zwierząt; zarówno współzycie wewnątrz stada złożonego z osobników jednego gatunku, jak i współzycie między gatunkami. Mrówki bez użycia ankiet personalnych i kartotek potrafią prowadzić ewidencję poszczególnych zawodów w mrowisku, dbać o to, żeby wszystkie stanowiska były obsadzone – jest to zjawisko, które powinno zadziwić nie tylko biurokratę. Mrówki i pszczoły to znane od dawna przykłady wysoko rozwiniętej organizacji społecznej u zwierząt o skromnym mózgu.

Dziwniejsze jest jeszcze współzycie między gatunkami. Wiele gatunków roślin żyje jedynie dzięki istnieniu odpowiedniego gatunku owadów, które są tak zbudowane, że wchodząc do wnętrza ich kwiatów po pokarm, dotykają pewnymi częściami ciała ściśle określonych miejsc kwiatu i pobierając stamtąd pyłek, przenoszą go w dokładnie określone miejsca innych kwiatów, zapylając je w ten sposób. Nie tylko zapylanie, lecz również i roznoszenie nasion dokonuje się często przy pomocy zwierząt. Wiele owoców służy za pokarm ptakom, które roznoszą pestki po dalekiej przestrzeni. Niektóre ssaki, zjadając owoce, rozrzucają ogryzki w dużym promieniu od owocującego drzewa. Wiele roślin obywa się oczywiście bez pomocy zwierząt. Wtedy mechanizm rozprzestrzeniania nasion jest również celowy. Jedne drzewa mają nasiona lekkie, tak iż wiatr może je unosić na dalekie odległości, inne znów mają nasiona zaopatrzone w skrzydełka o stosunkowo dużej powierzchni, dzięki czemu pod wpływem wiatru mogą odlecieć dość daleko od macierzystego drzewa. U wielu roślin gruba skórka otaczająca nasiona, wysychając, pęka z dużą siłą i wyrzuca nasiono na odległość kilku lub nawet kilkunastu

metrów. Wiele „urządzeń” w świecie roślin dostosowanych jest do jak największego rozprzestrzeniania się gatunku. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że każdy gatunek pełni jakąś poważną rolę w życiu całego roślinno-zwierzęcego społeczeństwa. Człowiek nierzadko zakłóca ową równowagę naturalną w życiu przyrody, świadomie lub nieświadomie, tępiąc pewne gatunki. Często się jednak okazuje, że po jakimś czasie zaczyna na tym tracić, bo następuje nagle gwałtowny rozwój jakichś zarazków, pasożytów lub innych szkodników, których nie ma kto tępić. Trzeba albo wracać w kierunku naturalnej równowagi, albo stosować coraz to silniejsze sztuczne środki.

Człowiek współżyje z innymi ludźmi, ze zwierzętami i roślinami. Z jednymi, jak flora kiszek, współżyje nieświadomie, inne świadomie zaprzęga do swojej służby. Człowiek zajmuje wyraźnie uprzywilejowane miejsce w świecie zwierząt. Zwierzę jest zdeterminowane do jednej reakcji, nie istnieje dla niego moment wyboru stylu życia. Nawet w prostych sytuacjach zwierzę jest bezradne, gdy musi uczynić wybór, a nie odczuwa zdeterminowania. Człowiek natomiast w możliwości dokonania wyboru upatruje całą swoją ludzką godność. Sam sobie wyznacza kierunek działania, włącza się do pewnych mechanizmów społecznych lub się nie włącza. Poddaje się takiemu lub innemu mechanizmowi rozwoju. Nieraz wyraźnie przeciwstawia się temu, do czego pcha go nawet instykt czy wygoda. Potrafi też samowolnie zakłócać i zmieniać cały porządek biologiczny w naturze. Mrówki, co prawda, też hodują sobie mszyce i jakby doją z nich mleko. Nie robią jednak wielkich postępów i racjonalizacji. Człowiek wykorzystuje przyrodę bez porównania bardziej od wszystkich innych gatunków. Człowiek świadomie i celowo organizuje przyrodę. Potrafi stworzyć celowość własną, odbiegającą od naturalnej. Potrafi zmienić układy i zastosowania prawie wszystkiego na świecie. Potrafi umiejętnie zmieniać potrzeby, odczucia, poglądy zarówno swoje, jak i swych braci. Umie też wynaturzać zwierzęta, zmieniając je w zwierzęta domowe, i rośliny, zmieniając je w rośliny ogrodowe. Opanowawszy energię atomową, człowiek może zniszczyć wszelkie życie na ziemi,

ale może też wykorzystać swe odkrycie w kierunku dobrym. Ludzie mają olbrzymie możliwości w porównaniu z innymi zwierzętami. Dzięki temu mogą w swym zachowaniu wyrażać coś więcej aniżeli zwierzęta pozostałe. Mogą, mówiąc najogólniej, wyrażać swoje dobre lub złe dążenia. Mogą wyrażać swoje odczucia. Mogą tworzyć wartości.

W życiu człowieka widzimy bogactwo przeżyć, swobodę wyborów i potężne możliwości twórcze, ale często brak mu woli tworzenia wartości, brak harmonii wewnętrznej, brak wysiłku twórczego. Wolność wytwarza możliwość tworzenia harmonii wyższej lub też dopuszczenie dysharmonii, nieładu, zła. Ciąg wolnych wyborów może albo budować pewne wartości, albo może nic nie budować, niczemu wyższemu nie służyć, a nawet niszczyć to, co pozytywnego zbudowano. Człowiek potrafi wytworzyć harmonię wielkiej świętości, a może też realizować dysharmonię nienawiści. Bezpłodne jest „gdybanie” na temat: czy doskonalszy byłby świat, gdyby ludzie byli tak zdeterminowani jak zwierzęta. Zamiast wytężać myśl w kierunku fantastyki, lepiej usiłujmy zrozumieć świat rzeczywisty. W świecie tym oczywiście istnieje zło i to niewątpliwie nie tylko zło zawinione przez człowieka. W strukturze świata istnieją jak gdyby liczne miejsca puste i każdy człowiek może się włączyć w strukturę rzeczywistości. Każdy swą reakcją na dowolny bodziec, każdym czynem wybiera w rzeczywistości pewne miejsce.

Sens wszechświata przejawia się w całym jego uporządkowaniu, w bogactwie form i rozwoju życia, widoczny jest we wzajemnym usługiwaniu sobie gatunków i w wytwarzaniu coraz to wyższych organizmów. U szczytu znanej nam gałęzi rozwijającego się życia stoi człowiek i duża część bogactwa świata istnieje jak gdyby po to, żeby mu służyć. Człowiek natomiast zajmuje w strukturze wszechświata takie miejsce, jakie sam sobie wybierze. Człowiek sam nadaje sens swojemu życiu, nadaje sens instytucjom i formom współżycia. Przed każdym człowiekiem z osobna, przed grupami ludzi i przed całym zbiorowiskami stoją liczne możliwości. Warunki życia, jego strony łatwe i trudne stanowią dla nas materiał do twórczości.

Nasze formy wzajemnego współżycia, podobnie jak i życie indywidualne, nie są zdeterminowane, ale są naszym tworzywem. Jakie ono będzie, to zależy od nas.

Każdy człowiek ma inne możliwości i trudno orzec, czyje życie jest łatwe, a czyje trudne. Są niewątpliwie różnice w cierpieniu. Jedni żyją we względnej wygodzie i zdrowiu, inni w stałych brakach i cierpieniu. Z całości wizji świata płynnie jednak nadzieja, że jest głębszy sens wszystkich trudów, że nierówność startów może być kompensowana nierównością powołań. Kto ma życie trudne, może wystarczy, że znosi je cierpliwie. Kto ma życie łatwiejsze, powinien więcej dać z siebie. Widzenie harmonii nie wyklucza więc widzenia zła. Jeśli dostrzegliśmy przynajmniej częściową harmonię, wówczas zło i nieszczęścia skłaniają do poszukiwania harmonii głębszej, sensu ukrytego, który może przejawiać się przez zewnętrzny brak tego, co wydaje się nam znamieniem doskonałości. Jeśli świat ma sens, to istnieje dla każdego wyznaczona przez jego możliwości droga. Każdy dobry czyn jest manifestacją wiary w sens wszechświata.

Tadeusz Kotarbiński napisał kiedyś wiersz:

Patrz, oto Jan bezbożnik – więc łotr i bluźnierca,
– Mylisz się, człek to zacny, ideał ma w cenie,
Lecz widząc ogrom zbrodni woła z głębi serca,
Bluźnierstwem jest posądzić Boga o istnienie¹².

Odpowiedziałbym na to, że nie jest bluźnierstwem występować przeciwko pojęciu Boga, które zresztą w wyobrażeniach większości ludzi jest sprzeczne. Jedynym bluźnierstwem jest głosić bezsens istnienia i bezsens dobrego czynu. Skłonny byłbym bowiem przypuszczać, że w gruncie rzeczy każdy człowiek wierzy, że w rzeczywistości wszystko ma jakiś sens i czyn odczuwany jako dobry ten sens realizuje.

Nie musimy przecież koniecznie umieć sens rzeczywistości ogarnąć umysłem i oddać w słowach. Wiedza nasza nie

¹² T. Kotarbiński, *Wesołe smutki*, Warszawa 1957.

jest pełna i sens najgłębszy rzeczy może być dla nas zakryty, może się nam odsłaniać powoli, w miarę jak go realizujemy i oczyszczamy się wewnętrznie.

3.2. Kierunek rozwoju i przemian¹³

Dzieje świata i dzieje naszego własnego rozwoju pokazują, że to, co w pewnym momencie życia jest doniosłym osiągnięciem wewnętrznym lub ogólnospołecznym, stanowi pewien etap rozwoju nas samych czy rozwoju naszego kręgu społecznego albo całej ludzkości. Nie znaczy to, że osiągnięcie nasze nie ma żadnej wartości. Ma ono określoną wartość absolutną, daje przeżycie wzniosłości i radości, liczy się w bilansie naszego życia. Każde osiągnięcie ukazuje jednak przede wszystkim nowe horyzonty. Zmienia naszą sytuację. Więcej widzimy. Zauważamy nowe cele. Musimy zabrać się do nowej pracy, dla której poprzednie nasze osiągnięcie stanowi punkt wyjścia lub uboczną pomoc. Natomiast kto nie widzi szerszych perspektyw, komu się wydaje, że osiągnął trwały stan ducha i wyników pracy nie ogląda ciągle w innym świetle, kto uważa, że ma ustalone sposoby właściwego reagowania na wszystko, nie musi modyfikować swych poglądów albo zachowań, ten stanął w miejscu. W pracy naukowej zdarza się, że wielkie i żmudne osiągnięcie pewnego okresu, posuwające zainteresowania w nowym kierunku, z chwilą nagromadzenia się i usystematyzowania badań w tej dziedzinie w syntetycznym jej wykładzie zostaje uplasowane jako uboczny, łatwy wniosek z ogólniejszych twierdzeń. Tylko historycy danej nauki pamiętają, że spostrzeżenie to, zajmujące mało miejsca w obecnej teorii, było kiedyś punktem zwrotnym w jej rozwoju.

Wśród zmienności i nietrwałości rzeczy istnieją dwa sposoby pozwalające uchwycić coś trwałego. Po pierwsze, w intuicyjnej, egzystencjalnej wizji wartości konkretnego przeżycia lub czynu. Po drugie, poprzez racjonalną wizję ewolucji, łączenia

¹³ *Schematy i człowiek*, s. 99–110, 114–115.

się czynów i wydarzeń w łańcuchach rozwoju. Intuicja nam mówi, że bez względu na dalsze nasze losy czy losy świata to właśnie sprzeciwianie się złu jest cenne, choćbyśmy w następnej chwili mieli zginąć w kosmicznym kataklizmie; że również ta oto chwila spędzona z przyjaciółmi na głębokiej rozmowie albo to patrzenie ze szczytu jest czymś, co się liczy, bez względu na dalsze losy. Można by rzec, że są to chwile dotykania Absolutu czy – jak mówią niektórzy – dotykania Boga. Rodzi się nawet ideał życia chwilami wyższymi – z pominięciem wszelkiej małostkowości, lekceważących uśmieszków, płaskich dowcipów, sprzeczek o rzeczy błahe – ideał życia Absolutem – tym, co się liczy. Nie wyklucza to oczywiście radości i humoru w chwilach odpoczynku od prac najważniejszych.

Widzenie Absolutu w łańcuchu rozwoju to zarówno widzenie ciągłości we własnym rozwoju zewnętrznym, jak i wewnętrznym, a także widzenie ciągłości w rozwoju społeczeństw i ludzkości. Warto przeanalizować elementy tej wizji ewolucji i jej kształtowania się w dzisiejszych czasach.

Obecnie tempo wszelkich przemian tak się zwiększyło, że każdy niemal człowiek dochodzi do takiego poglądu na zmienność świata, jaki dawniej posiadali tylko nieliczni filozofowie lub historycy ogarniający swym spojrzeniem wielkie obszary dziejów. Ewolucyjność dzisiejszego poglądu na świat podkreślają stale dialektycy, uwypuklał ją również Bergson i inni myśliciele współcześni. Dosadnie charakteryzuje ją Teilhard de Chardin: „Nasza wiedza o rzeczywistości doświadczalnej (czy to będą organizmy żywe, czy idee, instytucje, religie, języki, czy elementy konstytuujące materię) skłania nieodparcie i w swych badaniach, i w swych konstrukcjach do przyjmowania metody historycznej, czyli perspektyw ewolucji, stawania się. Historia wdziera się powoli do wszystkich dyscyplin, od metafizyki aż do fizykochemii, tak że tworzyć się zaczyna rodzaj jednej nauki o Rzeczywistości, nauki, którą można by nazwać historią naturalną świata”¹⁴. Dziś niemal wszystko widzimy jako zmieniające się w czasie. Czas przestał być tylko wymiarem,

¹⁴ P. Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, Warszawa 1965.

w którym poruszają się niezmiennie w swej istocie rzeczy, ale widzimy dziś także, iż istota każdej rzeczy również się zmienia, jak to jeszcze mocniej podkreśla dialektyka marksistowska. „Nic nie jest zrozumiałe bez zjawisk poprzedzających, podobnie jak nic nie jest zrozumiałe bez otoczenia” – pisze dalej Teilhard. Jeszcze ogólniejszym poglądem tego rodzaju jest tzw. zasada związku wszechrzeczy, uwypuklona przez marksistów, mówiąca, że wszystko ma związek ze wszystkim, a więc – nawiązując do słów Teilharda – że nic nie jest w pełni zrozumiałe, jeśli nie jest umieszczone w całości wszechrzeczy. Oczywiście nie znamy dostatecznie całego wszechświata, ale też nie znamy dostatecznie wszystkich zjawisk poprzedzających ani nie znamy dostatecznie otoczenia. Wiedza nasza jest zawsze selekcyjna. Możemy jedynie starać się maksymalnie uwzględnić wszystkie związki, ale możliwości mamy ograniczone. [...]

Powyższe spostrzeżenia dotyczące zmienności świata nie wyczerpują oczywiście wszystkiego, co o rozwoju rzeczy można by w najogólniejszy sposób powiedzieć. Nie wskazują generalnego kierunku rozwoju. Konstatacja, że rozwój dokonuje się często poprzez przeciwieństwa albo skokowo – po nagromadzeniu się drobnych pozornie zjawisk – charakteryzuje sposób dokonywania się zmiany, natomiast nie odpowiada na pytanie: czy istnieje (a jeśli istnieje, to jaki jest?) kierunek rozwoju świata (przynajmniej w zasięgu ludzkiej obserwacji)?

Dialektyka, może częściowo słusznie, była porównywana z logiką i zwana logiką dziejów – jest bowiem jak gdyby formalną charakterystyką rozwoju. Oczywiście od dzisiejszej, precyzyjnej logiki formalnej więcej ją dzieli, aniżeli łączy. W każdym razie dialektyka domaga się uzupełnienia w postaci twierdzeń o kierunku rozwoju. [...]

Wydaje się, że rzeczywiście zarówno w rozwoju poszczególnych jednostek, jak i całej ludzkości można spostrzec kierunek rozwoju. Spostrzeżenia historyczne dotyczące kierunku przemian to drugi ważny punkt filozofii dziejów. Wielu, jak na przykład wymieniony wyżej Teilhard de Chardin, owej strzałki kierunkowej dopatruje się już w rozwoju świata roślin i zwierząt.

Teilhard de Chardin był paleontologiem i na gruncie swej wiedzy wskazywał, że zjawiska intensyfikacji kierunkowej pewnych cech przeważają nad zjawiskami różnicowania. Uważał, że w rozwoju gatunków widać wyraźnie preferencyjność wśród przypadkowości. W rozpoznawaniu kierunku ewolucji podkreślał – w czym zresztą nie był pierwszy – że materia jak gdyby orientowała się ku pewnym stanom coraz bardziej złożonym i coraz mniej prawdopodobnym. Zjawisko to zostało spostrzeżone wtedy, gdy tzw. drugie prawo termodynamiki – prawo wzrostu entropii – zostało skonfrontowane z teorią ewolucji. Wzrost entropii prędko został przyjęty jako tendencja materii do zaniku form bardziej skomplikowanych, jako bezwład w dziedzinie samoorganizowania, dążenie do chaosu, do zaniku wszelkiego ładu. Teoria ewolucji dostarczyła natomiast wiadomości przeciwnych. Pokazała, jak z biegiem czasu świat złożony z materii termodynamicznie dążącej do chaosu dźwigał się z chaosu i tworzył formy coraz wyższe, coraz mniej prawdopodobne z termodynamicznego punktu widzenia. Rozwój świata stanowi przy tym jeden z najważniejszych elementów jego bogactwa i piękna. Zarówno jego rozwój, jak i rozwój poszczególnych organizmów żywych zadziwiają swoją kierunkowością. [...]

Bogactwo obecnego świata kontrastuje z ubóstwem świata sprzed miliardów lat. Współczesny człowiek wie, że kiedyś nie było na Ziemi nie tylko ludzi, ale nawet żadnych zwierząt czy roślin; że jeszcze przedtem był okres, kiedy nie istniała Ziemia jako planeta. A jeszcze wcześniej, jak przypuszczają astrofizycy, nie było nawet atomów w obecnym stanie, tylko jakieś wielkie zagęszczenie cząsteczek. Zestawienie tych dwóch spostrzeżeń: bogactwa obecnego świata i ubóstwa dawnego wywołuje w nas chęć przypisywania rzeczywistości jak gdyby tendencji rozwojowej kierującej światem.

Każde wzbogacenie świata nową formą odbywa się skokowo wskutek szczególnego zbiegu okoliczności. Powstanie układu planetarnego to wynik rzadkiego, jak mówią astronomowie, zbiegu wypadków we wszechświecie. Poza tym do tego, by na pewnej planecie była temperatura względnie umiarkowana,

odpowiednia atmosfera, wilgotność i pierwiastki potrzebne do wytworzenia się życia, trzeba jeszcze bardziej rzadkiego zbiegu okoliczności. Jednakże warunki nie stwarzają życia. Ażeby powstały związki organiczne z przypadkowo porzrzucanych po ostygłej Ziemi pierwiastków, na skutek bezładnych ruchów drobin, trzeba nieprawdopodobnie nadzwyczajnego zbiegu okoliczności. Kto zetknął się w laboratorium z trudnościami związanymi z otrzymaniem jakiegokolwiek bardziej skomplikowanego związku organicznego w sposób całkowicie syntetyczny ze związków nieorganicznych, ten zdaje sobie sprawę, jak dalece mało możliwe jest powstanie takiego związku przypadkowo. Obraz powstały w wyniku zestawienia tylu tak mało prawdopodobnych wydarzeń, które były potrzebne do zaistnienia obecnego stanu świata, jest niesłychanie zdumiewający. [...]

Rzecz przedstawia się więc następująco: istnieje skłonność materii do chaosu i istnieje wyraźnie kierunkowa ewolucja antychaotyczna w obserwowalnym wycinku wszechświata: sytuacja dialektyczna, w której umysł ludzki przeżywa stan zdziwienia i niepokoju. [...]

Mówienie o złożoności nie wystarcza do charakterystyki kierunku ewolucji. Przy pewnym stadium złożoności organizmu pojawia się życie psychiczne, które nie daje się dokładnie opisać przy pomocy samego pojęcia fizycznej złożoności czy fizycznego porządku.

Życie psychiczne ma swoje korelaty w organizmie, głównie w układzie nerwowym. Stąd nawet paleontologia, badając czaszki dawnych zwierząt, może coś powiedzieć o ich psychizmie i jego ewolucji. Teilhard de Chardin w tej obserwowalnej dziedzinie zjawisk formułuje spostrzeżenie, któremu nadaje miano prawa umóżgowienia (cerebralizacji): „Uderza fakt, że z biegiem czasu zwiększa się objętość i stopień zorganizowania układu nerwowego [...]. Pod względem rozwoju zwojów mózgowych wszystko, co żyje, całe życie prze jak strumień w kierunku coraz większych mózgów”¹⁵. Umóżgowienie

¹⁵ *Ibidem.*

następuje oczywiście najwyraźniej u ssaków, a wśród nich u człękokszałtnych.

Bogactwo życia psychicznego można do pewnego stopnia trafnie opisać, wymieniając coraz większą ilość czynności psychicznych, wzrastającą w miarę jak przechodzimy od zwierząt najprostszych do coraz bardziej skomplikowanych. U człowieka różnorodność i intensywność życia psychicznego jest największa. Jednak opisując rozwój życia psychicznego – zwłaszcza wewnątrz gatunku ludzkiego – tylko pod kątem widzenia jego wzrastającej złożoności, nie uzyskujemy zadowalającego jego obrazu, jeśli nie wyróżnimy pewnego jego aspektu. Wydaje się, że wśród różnych elementów życia psychicznego najistotniejszy jest nurt, który dla skrótu nazwiemy nurtem duchowym. [...] Potoczna obserwacja wskazuje, że podobnie jak nad złożonością materii wypiętrza się nurt życia psychicznego, tak nad złożonością psychiki wypiętrza się nurt życia umysłowego, nurt dążeń społecznych, nurt ocen moralnych i estetycznych. Nurt, pod wpływem którego człowiek może postąpić wbrew instynktom lub może je sublimować. Nurt jakby nadrzędny, bo z jego perspektywy oceniamy codzienne czyny i zaspokajanie instynktownie wyczuwanych potrzeb samozachowawczych czy erotycznych. Jest to nurt, w którym tworzymy sobie najwyższe ideały prawdy, dobra moralnego i piękna.

Kierunek rozwoju rzeczywistości z interesującego nas tutaj punktu widzenia przedstawia się jako przejście z chaosu ku złożoności. Poprzez złożoność ku życiu i psychice, poprzez coraz bogatsze życie psychiczne ku duchowości, wreszcie – być może w każdym ciągu cywilizacyjnym – ku duchowości coraz wyższej i coraz subtelniejszej. [...]

Syntetyczne patrzenie na dzieje z głęboko ludzkiego punktu widzenia (z punktu widzenia, który mam zamiar nazywać duchowym) narodziło się zaledwie kilkadziesiąt lat temu i stanowi zasługę między innymi Marksa i jego szkoły. Z tworzeniem syntezy wiąże się zawsze wartościujący punkt widzenia. W szkole marksistowskiej zwrócono uwagę na stosunki pracy i zależności ekonomiczne między ludźmi jako na bardzo

istotne elementy życia ludzkiego. [...] Problematyka ta została oceniona jako najistotniejsza z głęboko ludzkiego punktu widzenia, mająca bezpośredni czy pośredni wpływ na inne dziedziny życia¹⁶. [...]

Naprawdę ciekawą rzeczą jest sytuacja moralna społeczeństwa w pewnej epoce. Przez sytuację moralną rozumiałbym istniejące nadużycia, wyzyski, niesprawiedliwości wynikające z pierwotności natury lub z zakłamania indywidualnego czy instytucjonalnego, jak również reakcje moralne pozytywne: poświęcenia, bohaterstwo, przejawy miłości bliźniego, sprawiedliwości, współczucia oraz przyzwyczajenia i instytucje im służące. Mam skłonność przypuszczać, że moralne reakcje ludzi są najważniejszymi motorami przemian dziejowych i powinny stać się celem wielu szczegółowych badań historycznych. Badania te są przy tym prawdopodobnie trudniejsze od innych.

Każda warstwa życia jest ciekawa, ale wymaga też głębszych powiązań. Powierzchnowe tylko ich traktowanie jest odrażające, przypomina pornografię. Istota pornografii polega właśnie na ukazywaniu tych dziedzin życia, które posiadają bardzo głębokie powiązania, w oderwaniu od nich. Życie człowieka zostaje przedstawione w zubażającym świetle. Świadomość potrzeby wizji syntetycznych jest dziś dość powszechna. Fragmentaryczne opisy nie zadowalają. Ludzie chcą w obrazie epoki czy człowieka, w obrazie narodu, nawet w obrazie jednego zdarzenia mieć pełne odbicie istoty ludzkiej, a nawet więcej – jakby pełny obraz wszechświata, realizującego się w tym konkretnym wydarzeniu, epoce czy osobie.

Ten syntetyczno-duchowy sposób patrzenia na dzieje w ogóle i na poszczególne zjawiska z dziedziny humanistyki rozwija się i doskonali. Myśli wielu uczonych, jak Marks, Toynbee czy Maritain, to ważne etapy w tym rozwoju, a od ich następców spodziewamy się jeszcze głębszych syntez. O nikim bowiem nie można powiedzieć, że osiągnął maksimum prawdziwości widzenia. [...]

¹⁶ *Schematy i człowiek*, s. 108–110.

3.3. Ogólna wizja rozwoju duchowego¹⁷

Wyróżniwszy ów „głębszy” duchowy aspekt życia jednostek lub zbiorowości, stawiamy sobie pytanie, czy widząc dzieje w tym aspekcie, możemy głosić tezę o istnieniu rozwoju. Otóż wydaje się, że teza taka, przy pewnych zastrzeżeniach, jest możliwa. Rozwój duchowy w większości przypadków daje się zaobserwować, chociaż nie możemy ująć go w wyraźne prawa. W szczególności trudno znaleźć takie prawa, które podawałyby konieczne etapy każdego rozwoju. Żaden stan duchowy nie jest konieczny w sensie jakiejś przyczynowości mechanicznej. Poszczególni ludzie, jak i całe grupy, mają zawsze możliwość większej aktywności duchowej aniżeli ta, którą rzeczywiście objawili. (Stąd bierze się prawomocność oceny, że ktoś postąpił gorzej od innych, którzy byli w tej samej sytuacji, lub że miał możliwość zachować się lepiej, aniżeli się zachował). Pewne etapy duchowego rozwoju przy większej aktywności psychicznej można przeżyć wewnątrz w sposób skrócony, bez powodowania złych skutków na zewnątrz, lub w sposób sublimowany, prowadzący od razu do reakcji wyższych. Stąd żaden etap nie jest naprawdę nieunikniony.

Istnieje kilka koncepcji rozwoju duchowego. Ta, którą mam zamiar tu głosić, jest następująca. Rozwój duchowy jest przede wszystkim wielotorowy i nierównomierny. W różnych dziedzinach i w różnych grupach ludzi, a nawet w różnych jednostkach dokonuje się z różną prędkością. W jednych może występować intensywny rozwój, w innych kompletny zastój. Ta sama jednostka pod pewnym względem może rozwijać się bardzo intensywnie, a pod innym może tkwić w prymitywizmie. Nawet w dziedzinach bardzo pokrewnych, na przykład w stosunkowo bliskich sobie specjalnościach życia intelektualnego czy w bliskich sobie sferach życia moralnego, mogą istnieć w człowieku, jak również w całym społeczeństwie, rażące dysproporcje: jedna dziedzina wysoko rozwinięta, a dziedzina sąsiednia – bardzo bliska – w zupełnym zastoju,

¹⁷ *Ibidem*, s. 115–118.

w prymitywizmie i barbarzyństwie. Natomiast mam wrażenie, że nigdy nie ma miejsca cofanie się duchowe. Wyraźne zło jest tylko objawem zewnętrznym wewnętrznego braku, który tkwi w danym człowieku czy grupie i prawdopodobnie w psychice poprzednich pokoleń. Prymitywizm duchowy w pewnej dziedzinie uzewnętrznia się w postaci barbarzyństwa i zbrodni. Nie ma więc cofania, następuje tylko ujawnienie niedorozwoju, będące jednak dla wielu jednostek bodźcem do rozwoju w tejże dziedzinie. [...]

Porównanie rozwoju idei, rozwoju postaw moralnych czy rozwoju duchowości ludzkiej z okresami życia ludzkiego, z okresami wzrastania i zamierania ma swoje uzasadnienie w rzeczywistym mechanizmie rozwoju i umierania poszczególnych ludzi. Etapy rozwoju różnych osób sumują się i wzajemnie wzmacniają, wytwarzając efekt społeczny lub historyczny o szerszym zasięgu.

Każdy człowiek zaczyna prawie od zera. Czasem całe pokolenia, generacje, epoki i cywilizacje zaczynają od zera, nie przejmując nic lub prawie nic z kultury swych poprzedników. Czasem przejmują tylko rzeczy najgorsze, te, które u poprzedników znajdowały się w cieniu lepszych, a u następców stały się pierwszorzędne, i od nich rozpoczyna się nowy ciąg kulturalny, z początku prymitywny i barbarzyński, z trudem pnący się do góry. Każda poważna rewolucja społeczna zaczyna w pewnym sensie od początku. Inicjatorzy ruchu są jeszcze często ludźmi o dawnej tradycji kulturalnej, ale przewrót, który rozpoczęli, odsuwa ich na bok i w krótkim czasie na czoło wysuwają się ludzie nowi, niecierpiący z tradycji kulturalnej.

Im więcej ludzi rodzi się i pozostaje bez opieki, bez duchowego oparcia o wartości poprzednich generacji, tym więcej ludzi musi na nowo zaczynać i tym więcej jest zbrodni i moralnego prymitywizmu. Kultura ludów prymitywnych i kultura wiejska wymiera całymi obszarami na kuli ziemskiej. Całe generacje zaczynają od zera i nie wiemy, jak się potoczy ich indywidualny rozwój i co ewentualnie przejmą od poprzednich pokoleń lub od swych rówieśników z innych części świata. Mimo więc ogólnej tendencji rozwojowej w każdym ciągu

kulturalnym przeciętny poziom moralności dziś może być niższy niż dawniej i prawdopodobnie tak nawet jest w istocie.

3.4. Przykłady rozwoju duchowego i jego nierównomierność¹⁸

Nierównomierność rozwoju różnych dziedzin życia duchowego w społeczeństwach europejskich należy do spostrzeżeń trywialnych. Wielu autorów, zarówno moralistów, jak i przyrodników, na przykład Alexis Carell czy Albert Einstein, zwraca uwagę, że rozwój intelektualny społeczeństwa europejskiego znacznie przegonił rozwój moralny. Istotnie rozwój w dziedzinie intelektualnego ogarnięcia świata jest chyba najbardziej widoczną nicią rozwojową naszej cywilizacji. Wyniki pracy jednych zostają w formie utworów pisanych przekazywane następnym pokoleniom, zachowuje się więc ciągłość i postęp. Nie widać natomiast tego typu postępu ani w przeciętnej moralności społeczeństw, ani w moralnej postawie rządów. Tenże Carell uzasadnia tezę, że rozwój badań szczegółowych znacznie wyprzedza rozwój syntetycznego widzenia. Dziś, chyba nawet lepiej to widząc niż Carell, możemy dodać, że syntetyczne patrzeć budzi się coraz wyraźniej i rozpoczyna być może nowy okres intensywnego rozwoju. Na terenie samego życia moralnego zwracano uwagę, że na przykład kaci obozów hitlerowskich w życiu rodzinnym bywali bardzo czuli. Znane są liczne wypadki przeciwne. Ludzie uprawiający działalność społeczną, walczący o sprawiedliwość dla mas, w życiu prywatnym bywają osobnikami bardzo nieciekawymi, egoistami. W pewnych sferach mieszczańskich w XIX wieku przy wyzysku robotników uprawiano równocześnie dzieło chrześcijańskiego miłosierdzia. Świadomość moralna powoli dociera do różnych sfer życia ludzkiego. Jedne obejmuje wcześniej, inne później. Każdy niemal problem ma swoją własną historię. [...]

¹⁸ *Ibidem*, s. 118–122.

Likwidowanie się niewolnictwa w społeczeństwie starożytnym, rozwój politycznych praw kobiet w XIX wieku, rozwój opieki nad pracownikiem w krajach kapitalistycznych, usamodzielnienie się krajów kolonialnych to problemy, w ramach których nastąpił rozwój świadomości moralnej i w ślad za nim poszły zmiany instytucjonalne. Mógłby ktoś wysunąć zarzut, że traktowanie spontanicznego rozwoju duchowego jako głównego motoru przemian nie jest trafne, bowiem powyższe zmiany dokonywały się wskutek walki. Walczyły klasy robotnicze i walczyły ludy kolonialne. Na zarzut taki można odpowiedzieć: oczywiście, walka dokonuje się zawsze, zarówno wewnątrz jednego człowieka, jak i wewnątrz społeczeństwa, ale skąd bierze się zapał do walki i zwycięstwa? Walka, która prowadzi do moralnego postępu, rodzi się z rozwoju świadomości moralnej. Z uświadomienia sobie istniejących niesprawiedliwości, nierówności, wyzysku, krzywdy. Nie dlatego niewolnik walczy o prawa, że jest głodny albo że ciężko pracuje, bo głodnym bywa się w różnych okolicznościach, a człowiek wolny może ciężiej pracować na swe życie od niewolnika. Niewolnik walczy naprawdę wtedy, gdy dostrzega dziejącą się niesprawiedliwość. Zwycięstwo również bierze się stąd, że zwycięża świadomość moralna i stronie przeciwnej brak argumentów do walki. Przemysłowcy zaczynają rozumieć, że robotnika należy otoczyć opieką, rządy europejskie zaczynają rozumieć, że ludom kolonii należy się wolność. Są wtedy moralnie rozbrojeni. Bywają oczywiście i inne walki, nie w imię żadnej moralnej idei. Sytuacja realna bywa wysoce zagmatwana. Różne rodzaje walki mieszają się w konkretnym wypadku. Jednakże walka niezrodzona z rozwoju świadomości moralnej nie prowadzi do moralnego postępu, choć czasem może ubocznie wytworzyć sytuację sprzyjającą rozwojowi duchowemu, ale sama w sobie jest wtedy zjawiskiem ujemnym, na którego dobre uboczne skutki nie można liczyć.

W dalszym ciągu zajmiemy się rozwojem pewnych dziedzin i problemów życia duchowego związanych ze zjawiskiem religijności w ogóle oraz z różnymi instytucjami wyrosłymi na gruncie chrześcijaństwa.

Religie ewoluują od zamkniętych, partykularystycznych religii plemiennych do uniwersalistycznych, otwartych, obejmujących całą ludzkość. Politeizm nie jest negacją monoteizmu, ale stanowi pewne jego stadium. Jest formą widzenia bóstwa wszędzie. Jest prymitywną postacią wszechobecności. Według Arnolda Josepha Toynbee'ego można wyróżnić trzy najważniejsze cechy religii uniwersalistycznych. Jest to wiara i kult Boga jako siły pozaziemskiej, bytu absolutnego; wiara w zbawienie (szczęśliwość pozaziemską) i konieczność czynu (życia moralnie dobrego), aby móc zbawienie osiągnąć, wiara w miłość Boga do ludzi i płynące z niej Odkupienie; a wreszcie cierpienie i poświęcenie się Boga (w pewnej swej postaci) za ludzkość, poświęcenie, które wierni mają naśladować. W ostatnim tysiącleciu p.n.e. w kilku częściach ziemi powstały tego typu religie uniwersalistyczne, z których najpełniejsza i najczystsza jest ostatnia – chrystianizm. Powstanie każdej uniwersalistycznej religii, a w szczególności powstanie chrystianizmu, to ważny etap w rozwoju duchowym ludzkości. [...]

W chrystianizmie Bóg kocha człowieka i w swojej ludzkiej postaci za niego cierpi. Motyw ten nie występuje tak mocno i konsekwentnie w żadnej religii, choć w wielu uzyskuje wyraz. Nauka Chrystusa jest też pierwszym bezkompromisowym sformułowaniem, a życie Jego przykładem zasad miłości bliźniego. Wykracza ona poza wszelką instytucjonalną sprawiedliwość. Jego nauka nie zapowiada wprowadzić żadnych reform społecznych, ale nakazuje reformę własnego życia. Idea pokuty i oczyszczenia, mająca swój wyraz w sakramentach chrześcijańskich, występuje też w obrzędach najprymitywniejszych ludów.

W ramach jednej, stosunkowo zwartej organizacji, jaką jest hierarchia Kościoła katolickiego, rozwój duchowy dokonuje się także bardzo nierównomiernie w różnych dziedzinach. Obecny sobór¹⁹ przebiega w atmosferze swobody dys-

¹⁹ Tekst pisany był między pierwszą i drugą sesją Drugiego Soboru Watykańskiego – przyp. red.

kusji i poszanowania dla wszelkiej rzeczowej argumentacji. Stanowi to nie tylko dobry wzór dla obecnych dyskusji, ale nawet w dziejach samego Kościoła jest wielkim osiągnięciem. Na pierwszym Soborze Watykańskim atmosfera obrad była daleka od obecnej swobody. Dziś widać w Kościele wyraźną poprawę w tej dość ważnej dziedzinie moralności, jaką jest szacunek dla przeciwnika w dyskusji, szacunek dla bliźniego. Dokonuje się także rozwój na przykład świadomości jedności w Kościele, potrzeby współżycia z innymi religiami, widzenia wartości duchowych w innych wyznaniach i innych religiach oraz wielu podobnych.

Rozwój duchowy w ramach wymienionych problemów dokonuje się jednak bardzo nierównomiernie. Czasem jakiś problem rodzi się w umyśle jednego człowieka i ginie wraz z jego śmiercią. Ale jeśli pozostały po nim dzieła, wówczas ktoś następny, w kim ta sama myśl zaświta, może pójść dalej, wykorzystując doświadczenie duchowe swego poprzednika. Tak było na przykład z powstaniem ruchu Małych Braci. Z chwilą śmierci Charlesa de Foucauld myśl jego na pewien czas umarła. Prędko jednak narodziła się powtórnie, wykorzystując wszystkie jego zdobycze.

Idea jedności w Kościele miała liczne okresy życia i śmierci. Kontynuatorzy wykorzystywali idee swych poprzedników i dochodzili do coraz głębszego pojmowania problemu. Oczywiście często się zdarza, że różni ludzie niezależnie dochodzą do uświadomienia sobie pewnego problemu i bez wykorzystania wyników drugiego jeden dochodzi do lepszych rozwiązań niż inny. W obecnej epoce potrzeby jedności świata, pojednania, współpracy i pomocy wzajemnej we wszelkich dziedzinach są żywo odczuwane na całej kuli ziemskiej wskutek naturalnego zagęszczenia się kontaktów międzyludzkich, spowodowanych rozwojem nauki i techniki. Nic więc dziwnego, że analogiczne potrzeby są wyraźnie dostrzegane wewnątrz Kościoła i obecnie znacznie większy dokonuje się postęp w tym zakresie aniżeli w ubiegłych wiekach.

3.5. Dialektyka zakłamania i buntu²⁰

Życie duchowe wykazuje też często pewną dialektykę rozwoju. W niektórych sferach rozwój dokonuje się w ten sposób, że w dużym stopniu niezależnie od woli wielu jednostek lub z przyczyn czysto zewnętrznych następuje najpierw zmiana sytuacji. Mimo to ludzie wskutek bezwładności psychiki i pewnego rodzaju wewnętrznego lenistwa reagują nadal według dotychczasowych schematów i automatyzmów. Ten sposób postępowania w nowych okolicznościach przyczynia się do powstania lub szybkiego rozwoju zła – które wcześniej było niewielkie. Ponieważ mało kto od razu zauważa, skąd ono się wzięło, przeto zło narasta i w końcu dociera do powszechnej świadomości. Wówczas zaczynają rodzić się idee poprawy. Rozpoczyna się duchowa aktywność, która może wytwarzać liczne wzajemnie się zwalczające kierunki. Wskutek walki może tworzyć się zło w innej dziedzinie, ale w tej, o której mowa, następuje rozwój świadomości moralnej, wysubtelnienie się wycucia i poprawa.

Bezwładność ludzkiego postępowania wzrasta szczególnie wtedy, gdy w pewnej społeczności ulega ono zinstytucjonalizowaniu. Bowiem do zwykłej bezwładności dochodzi wówczas jeszcze egoistyczny interes ludzi żerujących na danej instytucji. Trwałość instytucji leży w ich interesie, choćby sama instytucja od dawna nie pełniła już żadnej pozytywnej roli.

Instytucjami w najogólniejszym sensie nazywa się – za Malinowskim – wszelkie ustalone relacje społeczne. W nich wycucia moralne, odnoszące się do sytuacji typowych, ulegają petryfikacji. Wytwarzają się przyzwyczajenia. Reakcje ludzi stają się częściowo mechaniczne. Instytucje ułatwiają więc zachowanie się w sytuacjach typowych, oszczędzając naszą twórczość na sytuacje niecodzienne.

Żadna instytucja: czy to zwyczaj, czy powszechna norma, ustrój, organizacja, świadczenia z tytułu prawa, czy jakkolwiek inny mechanizm społeczny, nie ma wartości absolutnej

²⁰ *Ibidem*, s. 122–131.

po wszystkie czasy. Sytuacje zmieniają się i instytucja, która pierwotnie pełniła rolę dodatnią, w nowej sytuacji przestaje ją pełnić. Każda instytucja ma jednak złożoną funkcję. Z jednej strony ułatwia reakcje moralnie dodatnie, z drugiej utrwała pewien porządek społeczny, bardzo korzystny dla umacniania siły pewnych organizacji lub po prostu bardzo wygodny dla pewnych ludzi. Więc nawet kiedy instytucja traci swą istotną rację bytu, znajdzie się zawsze dość ludzi, którym na jej utrzymaniu z różnych względów bardzo zależy.

Ludzie uprzywilejowani przez instytucję mają skłonność nie tylko do przedłużania jej życia, ale również do wypaczania jej funkcji w kierunku większych korzyści własnych. Instytucje niosą więc z sobą obok licznych dóbr rozmaite niebezpieczeństwa. Bez nich jednak i bez związanych z nimi nierówności rozpadłyby się struktury społeczeństwa, ginęłyby państwa i zanikałyby cywilizacje. Wszelka praca kierownicza lub kulturalna, społecznie cenna wymaga pewnego uprzywilejowania jednych kosztem drugich. Z potocznej obserwacji wynika, że uczoney musi mieć umysł swobodny i nie może fizycznie ciężko pracować, bo nic ciekawego nie wymyśli. Zarówno intensywne wchłanianie, jak i intensywna twórczość wymagają uprzywilejowania społecznego lub korzyści (geograficznych, klimatycznych itp.) dostarczanych przez naturę, gwarantujących pewną łatwość życia. Oczywiście wskutek zwykłego egoizmu ludzie żyjący w sposób łatwiejszy starają się utrzymać w uprzywilejowanej sytuacji, nawet gdy są całkowicie bezużyteczni, intelektualnie lub organizacyjnie bezpłodni. Usiłują też zapewnić korzystne stanowisko dla swych dzieci i ludzi sobie bliskich. Tworzą solidarną klasę. Rezygnacja z przywilejów bywa wówczas nawet wyraźnie potępiana jako psucie interesów klasy. Odróżnienie, co w strukturze społecznej jest uzasadnione, a co jest już nadużyciem, nie jest łatwe. [...] Wiele konkretnych pytań można by zadawać historykom na ten temat. Za nadużycia moralnie odpowiedzialni są przy tym wszyscy, którzy mogli przyczynić się do ich likwidacji, a więc przede wszystkim świadomi swych wpływów władcy, poważni pisarze, biskupi, papieże, większość wykształconego społeczeństwa.

Gdy negatywna rola instytucji zostaje potwierdzona, bronienie jej staje się zakłamaniami jednostkowym lub zbiorowym i instytucjonalnym. Chęć usunięcia jej braków to próba dokonania reformy. Reformatorzy bywają cisi lub zbuntowani, cierpliwie przekształcający społeczność lub mogą być rewolucjonistami, odstępcami, heretykami. Niełatwo ocenić, którzy postępują lepiej. Miarą moralnej wartości czynu może być tylko potencjał miłości, której czyn jest wyrazem. Odstępstwo może być wyrazem miłości do ludzi, których chce się wyrwać z ram zdrętwiałego schematu. Odstępujący ponoszą ofiarę, narażają się na cierpienia. Dobrowolnie i z pełną świadomością biorą na siebie całą nienawiść konserwatystów. Ukazują innym drogę. Stanowią bodziec, być może konieczny, do opamiętania się dla niewrażliwych na powstałe zło. Nieraz zatwardziałość, skostnienie i bezwład mogą być tak wielkie, że tylko potężny wstrząs może wywołać jakieś żywsze poruszenie sumień, opamiętanie.

Trudno czasami osądzić, czyje postępowanie przyczyniło się do powstania rozdziału i antagonizmów. Rozdział może mieć bowiem różny przebieg: zarówno taki, że ktoś dobrowolnie występuje, jak i taki, że ktoś zostaje wypędzony przez innych ich postępowaniem. Zło powstania rozdziału rozkłada się zwykle na obie strony. Większą winę ponosi przy tym ta strona, w której akcie jest mniej miłości, a więcej nienawiści, choćby nawet z jakiegoś teoretycznego punktu widzenia miała rację.

Konflikty ideologiczne na terenie Kościoła przyjmowały zwykle postać herezji. Rozwój świadomości skłaniał do buntu przeciwko zakłamaniu, upadkowi moralnemu czy martwocie duchowej. Wielu odczuwa konieczność zerwania z tym, co stare. Heretykami zostawali ci, co chcieli pierwsi dokonać poprawy. Na zło odpowiadali odgrózeniem się od zła. Zamiast wewnętrznie przemieniać całą społeczność, wyłączały się z niej. W ich reakcji było jednak zbyt mało miłości dla ogółu społeczności duchowej, do której należeli. Być może nie było to ich winą. Społeczność znajduje się nieraz w stanie wewnętrznego rozkładu i wydzielenie się z niej stanowi pozy-

tywny element częściowej konsolidacji. Oddzielenie jest tylko uzewnętrznieniem wewnętrznej różnicy. Drażni jednak tych, co mają ambicję czuwać nad całością. Wywołuje zasklepienie się, zamknięcie wewnętrzne czynników ortodoksyjnych i tym większe pogrążenie się w ich konserwatyzmie. Często dopiero wtedy, gdy pojawiają się reformatorzy cisi, ale działający z miłością do całej społeczności, zakłamaní powoli ustępują i dokonuje się częściowa reforma, której pierwsze hasła rzucali zbuntowani heretycy. Za odstępstwo ponoszą winę zwykłe i odstępcy, i prawowierni. Na równi jedni i drudzy mają w sobie za mało miłości. Gdyby prawowierni mogli w chwili pojawienia się herezji dokonać odpowiedniej reformy, herezja nie miałaby szans rozwoju. Prawowierni jednak nie tak jasno jak heretycy dostrzegają pewne braki i zwykle nie dojrzewają tak szybko do reformy. Nie mają na tyle miłości i pokory, by móc z pełnym zrozumieniem wnikać w argumenty odstępców. Heretycy zaś przez zbyt ostrą krytykę jeszcze bardziej utrudniają im to widzenie prawdy i nieraz sami popadłszy w pychę, tracą możliwość jej dojrzenia. Przyczyniają się jednak do widzenia prawdy przez innych o wyostrożonej świadomości, do tego pełnych miłości i dzięki temu może wydatniej przyczyniających się do odnowy.

Oto psychologiczny obraz powstawania herezji w najogólniejszym, niekoniecznie religijnym sensie. Czy odpowiada on rzeczywistości historycznej? Czy większość znanych herezji chrześcijaństwa daje się podciągnąć pod ten schemat? Powszechny jest dziś pogląd w Kościele katolickim głoszący konieczność rewizji postawy w stosunku do innowierców. [...]

Podobne przyczyny tkwiły zapewne u podstaw nowoczesnego ateizmu. W okresie poprzedzającym Rewolucję Francuską chrześcijaństwo nie zdołało się wyrzec ze społecznego zakłamania, a rozwój świadomości moralnej nastąpił pod wpływem czynników laickich i wskutek tego religia została jakby zepchnięta na dalszy plan, stała się sprawą czysto prywatną, bez społecznych konsekwencji. Odtąd nikt już na Zachodzie nie dziwi się, że istnieją ludzie niewierzący. Przeciwnie. W wielu środowiskach religia zaczyna być traktowana

jako coś dziwnego. Powstają materialistyczne teorie genezy religii. Wszystkie te teorie opierają się zresztą na trafnych spostrzeżeniach dotyczących aktualnego życia różnych grup chrześcijan. Chrześcijanie sami dali powód do tego, by materialści, patrząc na ich życie, doszli do wniosku, że religia jest formą wyzysku, narzędziem polityki lub przebrzmiałym elementem prymitywnej mentalności. [...]

Od czasu Rewolucji Francuskiej wątpiący i ateści mierzą prawdziwość chrystianizmu nie tylko poziomem kleru, ale poziomem wszystkich wyznawców. Krytykujący żądają społecznej konsekwencji od wszystkich. Konsekwencja staje się obowiązująca. Ateizm działa więc oczyszczająco. Ci, którzy nie chcą być konsekwentni, mogą teraz śmiało odejść.

Europa w XIX wieku uchodzi na ogół za chrześcijańską, tymczasem całość europejskiej kultury popada w wielkie sprzeniewierzenie się zasadom miłości bliźniego, sprzeniewierzenie się w czynie, jakiego być może nie było od początku chrześcijaństwa. Zasada miłości bliźniego nie przeniknęła do fabryk ani do żadnych zakładów produkcyjnych. Większość klasy robotniczej pracowała w warunkach wyzysku całkowicie przeczących zasadom chrześcijańskiej sprawiedliwości. [...] Dążenie do bogacenia się, równie dalekie od chrześcijańskich ideałów, prowadziło nie tylko do kapitalistycznego wyzysku, ale przede wszystkim do znacznie brutalniejszego wyzysku kolonialnego, charakteryzującego się masowym uciemieniem ludzi, bestialskim ich traktowaniem i masowymi morderstwami. Wojny kolonialne, traktowanie Murzynów jak robocze mięso to zbrodnie tego rządu, co zbrodnie hitlerowskie ostatniej wojny. Praktyce wyzysku i okrucieństwa towarzyszy rozwój powszechnej świadomości moralnej. Hasła sprawiedliwości i szacunku dla człowieka stają się powszechnymi sloganami. Mamy do czynienia z emancypacją kobiet, która jest wyrazem szacunku dla kobiety, a równocześnie z rozkwitem handlu żywym towarem, olbrzymim rozwojem domów publicznych, obejmujących swą siecią Europę i Amerykę. Prostytucja istniała oczywiście od zawsze, ale jej ogromne nasilenie w czasach nowoczesnych zbiega się z rów-

noczesnym, znacznie większym, ogólnym zrozumieniem jej zła. Nasilają się zbrojenia niemal nieuchronnie prowadzące do wojen. Wybuchają wojny przeradzające się w planowe masowe zabójstwa. Powstają totalizmy z obozami koncentracyjnymi wyniszczającymi ludzi, egoizmy narodowościowe: nacjonalizmy, faszyzmy, rasizm.

Czy w epokach wcześniejszych były okresy tak wielkiego zakłamania kultury ogólnoludzkiej? Wojny krzyżowe, inkwizycja, inwazja mahometańska, walki religijne i pierwsze rzezie kolonialne w epoce wczesnych podbojów były dziełem ludzi o bardziej prymitywnym sposobie myślenia, naiwniejszych z naszego punktu widzenia, o słabo rozwiniętej świadomości moralnej. Czy można się dziwić, że ateizm roztacza coraz szersze kręgi, gdy pozornie chrześcijańska ludność Europy postępuje w sposób niechrześcijański? Ateiści pytają: czy chrześcijanie głoszą miłość i prawdę, jeśli patrzą biernie na te wszystkie zbrodnie lub wręcz biorą w nich udział? Czy głównym źródłem współczesnego ateizmu nie jest więc zakłamanie kultury chrześcijańskiej w obecnym świecie? Przybysze z Indii, jak na przykład Gandhi i Tagore, na każdym kroku zauważali i wypowiadali to, że Europa w swej masie jest tylko pozornie chrześcijańska, a naprawdę bardzo daleka od Ewangelii.

Spośród różnych form zakłamania kultury chrześcijańskiej w Europie właśnie wyzysk kapitalistyczny trafił na najmocniejszą siłę gotową do sprzeciwu. Siłą tą były masy robotnicze. Ruch socjalistyczny to jedna z postaci buntu przeciwko zakłamaniu chrześcijańskiej formacji kulturalnej w XIX wieku.

Podsumujmy powyższe przykłady. Pokazują one, że rewolucje i rozłamy były wynikiem rozwoju świadomości moralnej w zakresie pewnych problemów społecznej moralności. Rozwinięta świadomość moralna skłaniała do reform, a rozłamy, rewolucje, odstępstwa i bunty to pierwsza faza reformy.

Pewnego wyjaśnienia wymaga fakt, że w czasach współczesnych sprzeniewierzenie się ideałom kultury przybrało zastraszające rozmiary przy równoczesnym wzroście świadomości moralnej w wielu kręgach obecnej Europy. Jak się wydaje, ludzie rozwijający swą świadomość moralną opierali

się o dorobek duchowy swych poprzedników, natomiast inicjatorzy wojen, rzezi i organizatorzy wyzysku byli przeważnie ludźmi kulturalnego marginesu, zaczynającymi od zera lub takimi, w których wartości kultury wymarły i wyschła wrażliwość. We współczesnych czasach na skutek szybkiego rozluźnienia się dawniejszych form wychowania, zaniku tradycji i naturalnych więzów społecznych całe masy ludzi zaczynały swe życie duchowe od początku, niczego nie czerpiąc z dorobku kulturalnego swych poprzedników. Stały rozwój świadomości powiększa też, jak mówi Maritain, napięcie moralne naszych czasów. Człowiek świadomy zła staje się albo bardziej zły, albo bardziej zdecydowanie dobry. W każdym z nas rośnie napięcie moralne i rozdział.

3.6. Perspektywy przyszłości²¹

Nasuwa się pytanie, jakie perspektywy zarysowują się przed nami na przyszłość. Przyszłość zależy w dużym stopniu od nas. Stąd zamiast przewidywać lepiej uświadomić sobie zadania, które przyszłość przed nami stawia.

Zagęszczenie się kontaktów międzyludzkich i rozwój techniki stanowi okoliczność, wskutek której każde zło się potęguje. Aby utrzymać znośne warunki współżycia, musimy dziś być bardziej ostrożni aniżeli ludzie poprzednich epok. Życie w tłoku, które charakteryzuje naszą epokę, wymaga większego zdyscyplinowania, obowiązkowości i odpowiedzialności w podejmowaniu wszelkich zadań. Dziś bowiem każda działalność sięga w swych skutkach znacznie dalej, aniżeli było to dawniej. Niektóre, do niedawna stosunkowo niewinne, ludzkie cechy dziś stają się szkodliwe. Na przykład osobiste lub grupowe ambicje górowania nad innymi w zakresie indywidualnych odkryć, zdobyczy, eksploatacji przekraczają obecnie granice bezpieczeństwa i powinny ustępować miejsca pragnieniom zorganizowania żywej współpracy ogólnie-

²¹ *Ibidem*, s. 132–134.

światowej, nieograniczonej wymiany i zbiorowego działania. I to nie tylko dlatego, że pewne dzieła jedynie zbiorowym wysiłkiem można zbudować, ale przede wszystkim dlatego, że współpraca ułatwia życie wspólnym dobrem, życie jednością, natomiast partykularne ambicje dzielą.

Rywalizacja gospodarcza między państwami i współzawodnictwo w wyszukiwaniu rynków zbytu to egoistyczne i krótkowzroczne postawy. Stanowią niewłaściwe ujęcie życia gospodarczego. Właściwe ujęcie polegałoby na zorganizowaniu gospodarki ogólnoswiatowej, mającej na celu maksymalnie sprawiedliwy podział dóbr produkowanych. Rywalizacja krajów europejskich w podnoszeniu stopy życiowej jest objawem naszego egoizmu, ograniczoności i małoduszności, szczególnie gdy wiemy, że większa część ludzkości jest niedożywiona, że śmierć głodowa w krajach azjatyckich jest dość powszechna. Odkąd całe społeczeństwo europejskie i amerykańskie zostało poinformowane o tym stanie rzeczy i ma możliwość realnej pomocy, od tej chwili, uprawiając dalej tę samą co wcześniej politykę i gospodarkę, stajemy się winnymi wielu śmierci głodowych, cherlawości i niedorozwoju, nieszczęść i tragedii. Jeśli uświadomimy sobie przy tym, ile wysiłku i pieniędzy poświęca się równocześnie na produkcję narzędzi zagłady, zamiast wytwarzać potężne maszyny umożliwiające uprawę jałowych pól Azji i Afryki, dojdziemy wtedy do wniosku, że za późno zaczęliśmy myśleć o obowiązkach względem bliźnich i zapędziliśmy się w zaulek zbrodni, z którego wyjście wymaga od nas heroizmu i zupełnego zaparcia się siebie. Nasz pradziad, który zamiast pojednać się z sąsiadem wadził się z nim latami i zamiast miłości kultywował złość i nienawiść, przyczynił się też do tego, że myśl o dobrym współżyciu między ludźmi tak późno i z takim trudem dziś kiełkuje. Pradziad nasz utrudnił nam sytuację moralną, ale my przez swój brak wysiłku utrudniamy ją dalej sobie i naszym dzieciom. Solidarność nie tylko więc z obecną ludzkością, ale i z przyszłą wymaga od nas moralnego wysiłku, aby na nich nie zwałać tego brzemienia, którego drobna część dziś na nas spada.

Porównywanie wartości ludzkich żywotów albo czynów dokonanych w różnych sytuacjach nasuwa oczywiście masę

zastrzeżeń. Jednakże porównywanie takie jest koniecznością, jeśli chcemy uświadomić sobie, kto jest nam bliższy, na czym postępowaniu chcemy się wzorować: na postępowaniu Hitlera czy Gandhiego, Torquemady czy Franciszka z Asyżu. Sytuacje się powtarzają i należy oceniać innych, aby mieć przemyślaną własną postawę moralną. Ujemna ocena czyichś czynów nie powinna jednak likwidować w nas ogólnoludzkiego szacunku, który winniśmy wszystkim ludziom. Każdy człowiek znajduje się bowiem w innej sytuacji zarówno czysto zewnętrznej, jak i sytuacji swego własnego ciała i psychiki. Przed każdym stoi zadanie pójścia o krok dalej i może nie być wiadome, kto więcej włożył wysiłku i dobrej woli w swój czyn, czy zbrodniarz, który się pohamował, czy święty, który za kogoś poszedł na stracenie. Każdy, w kimkolwiek iskra dobrej woli zaświta, zasługuje na szacunek.

*

Dzisiejsza nauka i panująca w niej filozofia pozytywistyczna pogrążają ludzi w łatwiznie kontemplowania oczywistości zmysłowych. Kartezjusz dla swych mało wnikliwych pozytywistycznych adeptów stał się przewodnikiem kultu łatwizny, rzeczy jasnych i oczywistych. Badania socjologiczne poziomu moralnego społeczeństw znajdują się w załączku. Obraz dziejów czy obraz aktualnych społeczeństw, środowisk, organizacji i grup ludzkich, jaki posiadamy, jest powierzchowny. Ślady historyczne, względnie trwałe, pozostawiają po sobie przede wszystkim ludzie silni i grupy silne, a nie ludzie dobrzy i grupy ludzi dobrych. W rywalizacji kobiet z mężczyznami często kobiety są głębsze duchowo, choć na czoło wysuwają się mężczyźni. Zwyciężeni w dziejowym konflikcie mogli mieć i najczęściej chyba mieli znacznie więcej wartości duchowych od zwycięzców, niemniej nie zachowały się po nich żadne dokumenty. Dokumenty zostawiają silni. Historia dotychczasowa jest historią siły, a nie historią ducha. Wiele na ten temat pisywała Simone Weil. Kiedy więc będziemy mieć historię ducha, historię tego, co najważniejsze?

Czyn dobry nie zostawia tak wyraźnych śladów, jak czyn zły. Czyn dobry, jak łagodny deszcz, równomiernie wsiąka w glebę i wszystkim służy. Stąd historia nie przekazuje wiadomości o dobrym deszczu, a przekazuje wiadomości o niszczącej powodzi, o strasznej wichurze, o sile, a nie o dobru. Czyn dobry podnosi ogólny poziom uprawy, przyczynia się do tego, że potem można ogólnie powiedzieć: wtedy było dobrze. Czyn dobry rzadko jest głośny. Im doskonalsze społeczeństwo, tym mniej w nim wielkich wydarzeń, wszyscy pomagają sobie wzajemnie, podnosi się ogólny poziom, rozwój dokonuje się bez wstrząsów. W społeczeństwie doskonałym nie ma rewolucji, odkrycia następują stopniowo i anonimowo, bo wszystkie dobra przekazywane są równomiernie. Efektowny opis historyczny się nie udaje. Stąd trudno namacalnie wskazać, co działy tysiące szkół, szpitali i innych zakładów prowadzonych przez różne instytucje świeckie i religijne, co działy lekarze, nauczyciele, moralizatorzy, kaznodzieje. Ich czyny wsiąkają w ludzkość, historia z trudem potrafi o nich mówić. Z trudem też nauki psychologiczno-socjologiczne wychodzą poza łatwinę oczywistości empirycznych i konstruują głębszy obraz człowieka.



4. Naturalne misterium życia²²

Człowiek, jeśli ma tylko warunki, poszukuje coraz wyższych elementów życia psychicznego. Życie jest stałym ruchem. [...] Przeżycie niewzbogacone elementami z wyższego piętra po pewnym czasie przestaje zadowalać. Wytwarza się pustka wewnętrzna. W momentach takiej pustki niektórzy ludzie

²² *Ibidem*, s. 94–97.

nagle zmieniają kierunek. Chcą walczyć o ideały, dla których byli obojętni, albo wstępują do klasztorów. Szukają nowego, głębszego sensu. Życie większości ludzi jest – mówiąc obrazowo i z dużą dozą optymizmu – rozwojem „ku górze”, ku coraz głębszemu rozumieniu, ku coraz bardziej wewnętrznemu odczuwaniu.

Bywają oczywiście zahamowania w tym rozwoju. Każdy jednak przeżywa co krok chwile – powiedzmy: opatrnościowe – w których może się podnieść, może nawet skoczyć gdzieś daleko w kierunku nieznaney, bo nieobecnej, ale przeżywanej i upragnionej w gruncie rzeczy, pełni. O duchowości indywidualnego człowieka świadczą przy tym nie tyle konkretne czyny czy cały aktualny stan jego tzw. moralności, co sam kierunek jego rozwoju, jego wewnętrzne odpowiedzi na wewnętrzne możliwości.

Rozwój „ku górze” miewa oczywiście wiele wypaczeń. Ambicje osobiste, sztywność wzorów kulturowych, słabości psychofizjologiczne utrudniają zdobycie przewagi przez elementy wyższe życia psychicznego. Rezygnując z nich, człowiek chętnie poddaje się różnym formom wyżycia, które można by nazwać przez porównanie z fizyką formami stacjonarnymi. Są to, mówiąc obrazowo, takie stany, w których mimo pozornej ruchliwości, nic ciekawego się nie dzieje. Wyżyciem stacjonarnym będę nazywał taką formę wyżycia, która odrywa od spraw trudnych i wymagających od nas poważnej twórczości intelektualnej lub moralnej, a daje pewne zadowolenie funkcjonalne, niezwiązane z głębszym nurtem życia. Wyżycie stacjonarne może u ludzi przejawiać się w bardzo różnych formach. Do najbardziej typowych zaliczam używanie narkotyków, gry hazardowe, tanie dowcipy itd. [...]

Człowiek rozwijający się przeżywa co chwilę niedosyt, ciągle szuka, nie jest w stanie ostatecznie się zatrzymać. Żadne formy go nie zadowolają, zawsze tęskni, zawsze przypuszcza, że jest coś więcej. Intelektualnym wyrazem owego nienasylenia jest niejasna i wymykająca się zbytniej konkretyzacji akceptacja intelektualna czegoś „poza”. (Jakże często profanowana przez teologów i tych wszystkich, którzy chcą zmy-

słowej oczywistości w każdej dziedzinie i topią mistykę życia w racjonalnej spekulacji).

Wydaje się, że naprawdę ludzkim stosunkiem do życia jest stałe misterium przeżycia uczestnictwa w czymś, co nas w gruncie rzeczy przekracza. Posiłek to misterium wspólnego korzystania z dóbr ziemi. Życie seksualne to misterium oddania, miłości, tworzenia rodziny. Rozmowa – misterium przyjaźni, praca – misterium wysiłku i poświęcenia. Zło od nikogo nieodstępujące, dobroć i przebaczenie, które zło znoszą; bunt i ofiara; śmierć i narodzenie; wieczne dźwiganie się życia i wieczny upadek; godność ludzka tkwiąca w zbrodniarzu i w świętym; wolność i zdeterminowanie każdego naszego czynu; bogactwo życia i mądrość instynktu roślin i zwierząt, i ludzi; podziw dla świata i pogarda dla świata; jego piękno raz łatwe, raz bardzo trudne, ginące w morzu krzywdy i zła – wszystko to nas przewyższa, wszystko jest nieznanne w swych dalekich skutkach i w swej najgłębszej istocie. Każdy element życia sięga gdzieś, gdzie załamuje się nasze widzenie rzeczy.



5. Moralistyczna wizja dziejów²³

Zrozumienie losu ludzkości, chęć poznania mechanizmów dziejowych przemian rodzi się z najgłębszych poznawczych pragnień widzenia sensu całości otaczającej rzeczywistości. Potrzeby te stara się zaspokoić dział filozofii zwany filozofią dziejów lub historiozofią. Rozważania niżej przedstawione będą należeć do tej dziedziny. Mam równocześnie ambicję wprowadzenia do nich pewnych elementów naukowości.

²³ *Moralistyczna wizja dziejów*, s. 48–60.

Podkreślając rolę pragnień poznawczych, trzeba równocześnie zwrócić uwagę na potrzebę szczególnego krytycyzmu, który musi nas bronić przed tendencyjną selekcją danych empirycznych. Pragnienia poznawcze powinny być wyłącznie pragnieniami poznawczymi, czyli pragnieniami wizji prawdziwej – takiej, do której można by przekonać każdego, której żaden nieuprzedzony umysł nie powinien całkowicie odrzucić, choć może ją przyjmować z różnym stopniem prawdopodobieństwa.

W szkicu tym chcę zebrać pewne logiczne ciągi myślowe, dające niektóre alternatywne rozwiązania. Przede wszystkim chciałbym wydobyć te elementy wizji dziejów, które wynikają z przekonania, że doświadczenia moralne ludzi konstytuują ich przeżycie sensowności życia w ogóle, jak i sensowności poszczególnych zachowań.

Przekonanie takie jest charakterystyczne dla wielu światopoglądów religijnych, w szczególności jest bardzo mocne w chrześcijaństwie. Ale również można wskazać myślicieli ateistycznych, na przykład takim jest Tadeusz Kotarbiński, dla których odczucie wartości moralnych stanowi decydujący moment w przeżyciu sensowności istnienia.

5.1. Indywidualizm europejski

Podstawowym założeniem myśli europejskiej, być może zdominowanej tradycją judaistyczno-chrześcijańską, jest przekonanie, że sens istoty dziejów realizuje się poprzez sensy życia poszczególnych ludzi. Założenie to można nazwać indywidualizmem europejskim. Pewnym jego uogólnieniem jest reizm lub substancjalizm (monadyzm) arystotelesowsko-tomistyczno-leibnizjanski. Ten szerszy pogląd streszcza się w tezie, że naprawdę istnieją poszczególne rzeczy. Odpowiada temu przekonanie, że w świecie ludzkim naprawdę istnieją poszczególne jednostki ludzkie. Natomiast państwa, klasy, narody, idee istnieją tylko o tyle, o ile istnieją jednostki, które je tworzą, podtrzymują albo wyznają. Założenie to

ma ważne konsekwencje. W potocznej praktyce wychowawczej lub demagogiczno-społecznej odwołujemy się często do bytów zbiorowych. Otóż założenie indywidualizmu stwarza wymagania, ażeby dobro państwa, narodu, klasy czy ideologii przedstawić jako dobro poszczególnych członków zbiorowości. Jeśli nie tych, którzy żyją teraz, to tych, którzy będą żyć w przyszłości. Równocześnie jeśli obecni mieliby się poświęcać dla przyszłych, to założenie indywidualizmu zmusza do przeprowadzenia jakiegoś porównawczego rachunku strat i zysków dla jednych i drugich.

O założeniu tym często zapominają przywódcy zbiorowości, którzy wpadają w rodzaj retoryki zbiorowych pojęć. Można zastanawiać się, czy jest to zapomnienie, czy taktyka demagogiczna, czy też przejście na inny typ metafizyki, w którym byty zbiorowe istnieją jak gdyby niezależnie od istnienia członków zbiorowości. Między retoryką cynicznej demagogii i mitem, będącym elementem wiary, istnieje wiele postaw pośrednich.

Z paradygmatu indywidualizmu wynika, że teoria filozoficzna sensu zbiorowego istnienia powinna się opierać na teorii sensu indywidualnego życia ludzkiego.

5.2. Moralizm historiozoficzny. Dzieje jako inkarnacja wartości

Innym ważnym założeniem dużej części myśli europejskiej, przeważnie wyraźnie spirytualistycznym, jest moralizm, stanowiący również istotny składnik tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej. Założeniem moralizmu jest przekonanie, że sens życiu nadaje wysiłek skierowany w dobrym celu, czyli takim, który służy życiu biologicznemu i duchowemu dużej ilości ludzi, a nie szkodzi pozostałym. Stąd życie ludzkie jest rodzajem moralnej próby. Metafizyczne przekonanie o życiu pośmiertnym (szczęśliwym lub nie, w zależności od dobra życia na tym świecie) jest uwieńczeniem tego wyczucia moralnego.

Moralizm jednak może nie odwoływać się do żadnej metafizyki, jak to zaznaczyłem na wstępie, może płynąć

z bezpośredniego doświadczenia wartości moralnych jako decydujących o poczuciu sensowności życia.

W chrześcijaństwie moralizm zostaje przy tym wzbogacony o dwie komplementarne względem siebie tezy: o słabości ludzkiej natury i o jej reperacji przez Odkupienie. Hipotezy te nie pozostają bez związku z wizją historii ludzkiej. W wymiarze jednostkowym hipoteza pierwsza tłumaczy skłonność do ulegania pokusom stawiającym dobro życiowe własne ponad sprawiedliwość międzyludzką. Hipoteza druga zakłada możliwość przewyciężenia tych pokus tylko dzięki specjalnej łasce. Przy zastosowaniu tych hipotez w próbie zrozumienia dziejów ludzkości powstaje wizja, zgodnie z którą świat przedchrześcijański przepojony jest walką i egoizmem, a podstawowe zbawcze dla ludzkości idee albo wprost rodzą się na gruncie chrześcijańskim, albo są z nim zgodne i w chrześcijaństwie uzyskują najpełniejszy wyraz. Z egoistycznych konfliktów świat wyzwala się tym bardziej, im bardziej staje się chrześcijański. Natomiast odejście od idei chrześcijańskich owocuje zawsze klęską wartości ludzkich, wojnami, wyniszczeniem. Łaska objawia się też czasem poza kręgiem chrześcijaństwa, ale chrześcijaństwo, jako korzystające z owoców reperacji przez Odkupienie, daje najmocniejsze podstawy do moralnego działania.

Moralizm z wymiaru jednostkowego przenosi się też na wymiar zbiorowości. Dzieje przedstawiają się wówczas jako stopniowe wcielanie wartości moralnych, szacunku i sprawiedliwości w materię stosunków międzyludzkich i instytucje życia zbiorowego. Oczywiście obok tego mogą być i regresy, zaniedbania, porzucenie wartości moralnych na korzyść wartości witalnych, egoistycznych. Nie ma, jak mówiliśmy, żadnego determinizmu duchowego rozwoju ludzkości. Decyzje jednostek określają ostateczną drogę zbiorowości ludzkich. Wiele zależy zatem od wysiłku i kierunku woli poszczególnych ludzi zaangażowanych w historię.

5.3. Stopniowalność inkarnacji wartości

Taką ogólną hipotezę historiografia może częściowo potwierdzić. Dla filozofii wystarczy, aby jej nie obalała.

Istotne dla potwierdzenia tej teorii jest szerokie i ewolucyjne pojmowanie inkarnacji wartości, a w szczególności też i chrystianizacji. Chrystianizacja nie dokonuje się od razu i całkowicie w momencie na przykład chrztu. Chrzest stanowi tylko otwarcie się duchowe na prawdziwe wartości. Następstwem chrztu jest stopniowe przenikanie łaski do różnych dziedzin życia. Nie dokonuje się ono jednak automatycznie. Chrzest nie pozbawia człowieka wolnej woli. Nie pozbawia go możliwości odmowy, buntu, nieprzyjęcia łaski. Łaska nie oznacza więc też zbędności ludzkiego wysiłku. Istotą działania woli jest pokonywanie bezwładu materii, przymuszanie się do tego wysiłku. Trud zrealizowania powziętej decyzji nie zostaje usunięty przez działanie łaski. Łaska stwarza tylko warunki, w których dobra wola może być skuteczna. Stąd chrześcijaństwo nie od razu i nie zawsze, ale tylko przy wielkim wysiłku i z wielkim poświęceniem dokonuje przemiany rzeczywistości ziemskiej na moralnie lepszą. Natomiast przy odrzuceniu chrześcijaństwa ta przemiana jest praktycznie niemożliwa.

Takie rozumienie działania łaski zwiększa nieobalalność chrześcijańskiej hipotezy. Jeśli bowiem wysiłki w celu przewyciężenia zła nie przynoszą rezultatów, można zawsze powiedzieć, że wysiłek duchowy ludzi pragnących dobra był niedostateczny. Hipotezy metafizyczno-religijne nie muszą jednak posiadać cechy weryfikowalności, jak hipotezy naukowe. Gdyby były w pełni weryfikowalne, nie istniałoby ryzyko związane z wiarą. Cechą ludzkiej kondycji jest to, że ryzyko wiary okazuje się w życiu niezbędnym. Rozwiązanie moralistyczne nie jest przy tym trywialne. Można je traktować jako aprioryczne, ale pozostaje inspirujące. Zainspirowani tą hipotezą przeważnie znajdują dość prędko zaniedbania moralne, które doprowadziły do klęski moralnej.

Niezależnie od chrześcijańskiej metafizyki naukowa analiza dziejów ludzkości skłania do tezy o stopniowym

rozprzestrzenianiu się pewnych przekonań dotyczących ważnych wartości ludzkich. W ślad za rozpowszechnianiem się przekonań nie postępuje ich konsekwentna realizacja, ale często tylko hipokryzja, wstydlive ukrywanie swojej decyzji niesłużenia wartościom. Ukrywanie jednak jest też świadectwem uznania wartości, której braku nie chce się ujawniać. To, że w edukacji ogólnoswiatowej czy w deklaracjach międzynarodowych pewne wartości moralne zajmują ważne miejsce, jest już pewnym wyborem moralnym dokonywanym przez ludzkość. Wybór taki musi się najpierw dokonać w sferze poznawczej, żeby potem przeniknąć do praktyki życiowej.

Teza o stopniowym i powolnym wcielaniu wartości zarówno w życie indywidualne, jak i w życie zbiorowe, o istnieniu ciągłych niebezpieczeństw odstępstwa, o konieczności stałego trudu, stałej czujności woli, aby nie ulec pokusom – wydaje się tezą dobrze empirycznie ugruntowaną w obserwacji życia jednostkowego oraz zbiorowego. Światopogląd religijny jest tylko metafizyczną nadbudową nad tezą o trudzie i męce dążenia do inkarnacji wartości duchowych. Taka jest rola światopoglądów, że stanowią struktury uogólniające nasze empiryczne doświadczenia. Dają one pewną jednolitość i konsekwencję myśleniu i działaniu.

5.4. Moralistyczne odczytanie dziejów

W świecie dokonuje się więc stopniowe uduchowanie ludzi. Uduchowanie to można dzielić na etapy. W okresie duchowości pierwotnej ważnym momentem było pojawienie się wielkich twórców religii (Mojżesz, Budda, Zaratustra). Następny etap wyznaczony jest pojawieniem się chrześcijaństwa. Następnie chrześcijaństwo powoli przenika w ludzkość. Ogarnia coraz dalsze ludy i obejmuje kolejne sfery ludzkiego życia. W spirytualizmie chrześcijańskim etapy te zostają odczytane jako pewne fazy ingerencji Boga w świat ludzki. Chociaż zbawienie jest indywidualne, to jednak powstaje zbiorowe doświadczenie i świadectwo historii oraz wspólne wyzwanie

lub moralne wezwanie stworzone przez historyczne doświadczenie. Istotnym elementem koncepcji spirytualistycznej jest więc szukanie moralnego charakteru zarówno pouczenia przez doświadczenia historyczne, jak i wezwania stworzonego przez historyczną sytuację.

Moralne odczytanie dziejów najwyraźniej wychodzi na jaw w odczytaniu sytuacji konfliktowej. Najogólniej można powiedzieć, że konflikt jest wezwaniem do wysiłku pojednania. Rozwiązania konfliktu natomiast mogą być różne. Naszym moralnym zadaniem jest szukanie sprawiedliwych rozwiązań, opór wobec rozwiązań niesprawiedliwych, świadectwo szacunku dla każdego człowieka.

Konfliktu zwykle nie udaje się rozwiązać w sposób idealny, bowiem idealne rozwiązanie wymaga jedności wszystkich zaangażowanych. Gdyby jedność taka była łatwa do uzyskania, konflikt w ogóle by się nie pojawił. A skoro się pojawił, znaczy to, że osiągnięcie pełnego porozumienia jest trudne, wymaga przewyciężenia oporu ze strony różnych osób. Niemożność znalezienia rozwiązania zgodnego, dającego satysfakcję wszystkim zainteresowanym, jest pewną klęską w konflikcie, a klęska wiąże się zawsze z czymś cierpieniem.

Klęska taka może być odczytana pod względem moralnym na wiele sposobów. Może świadczyć o obraniu złej moralnie drogi zarówno w okresie wyraźnego konfliktu, jak też we wcześniejszych okresach, gdy brak sprawiedliwości lub szacunku nie prowadził do wyraźnego starcia, ale wytwarzał już sytuację nierówności lub wyzysku.

Wezwanie moralne może być wezwaniem do działania łatwiejszego lub trudniejszego. Zwykle, jeśli wcześniej nie podejmie się działań moralnych stosunkowo łatwych, to po jakimś czasie powstaje wezwanie do działań bardzo trudnych, wymagających bohaterkiego poświęcenia. Również czasem, jeśli cała zbiorowość nie podejmie łatwych, a moralnie dobrych działań, wówczas pewne jednostki zostają skazane na działania niezwykle trudne. W ten sposób opieszałość, bezmyślność lub wygoda jednych bywa okupiona bohaterstwem, cierpieniem lub wielkim wysiłkiem innych.

Czasem może być trudno powiedzieć, kto, kiedy i jakim zachowaniem zgotował innym zadanie niemal przekraczające ich siły. Jednakże można snuć domysły o dużej dozie prawdopodobieństwa. Przypuszczenie, że ktoś kiedyś nie zareagował moralnie właściwie, pełni dziś rolę ostrzeżenia dla nas, żeby w analogicznej sytuacji odpowiednio zareagować. Natomiast refleksja ta nie zmniejsza wezwania lub wręcz powołania w bieżącej sytuacji. To, że ktoś kiedyś zaniedbał jakiś swój moralny obowiązek i przez to stworzył dla nas trudną sytuację, nie zwalnia nas z reakcji moralnej na tę sytuację. Przeciwnie, jesteśmy wezwani do naprawienia tego, co nasi poprzednicy popsuli przez lenistwo, wygodnictwo, chęć zysku, bezmyślność lub wyraźną chęć szkodenia innym. Bez względu na genezę powstałego zła jesteśmy wezwani do przyjęcia zaistniałej sytuacji jako skierowanego do nas apelu. Jedni drugich brzemiona mamy nosić. Przyjmowanie konsekwencji błędów naszych poprzedników stanowi element pojednania między pokoleniami oraz jest wyrazem akceptacji wspólnego losu, jaki został nam dany.

5.5. Uniwersalistyczne wezwanie moralne współczesności

Jeśli ktoś dba tylko o własny dobrobyt albo o dobrobyt tylko swego narodu, swej rodziny lub innej grupy, z którą się identyfikuje, wówczas też można powiedzieć, że realizuje pewną koncepcję losu ludzkości. Jednakże jest to wówczas koncepcja niesprawiedliwa, zakładająca nierówność, zakładająca na przykład zdominowanie ludzkości przez jeden naród. Dzisiaj większość ludzi uznaje za obowiązujące tylko rozwiązania uniwersalnie sprawiedliwe, czyli sprawiedliwe dla wszystkich narodów i dla wszystkich grup ludzkich. Przekonanie o obowiązku moralnym powszechnej sprawiedliwości charakteryzuje obecny etap inkarnacji wartości. Etap ten można nazwać uniwersalizacją wartości.

Można uważać, że przyjęcie chrześcijaństwa przez różne narody w czasach średniowiecznych było dla nich wejściem

w krąg pewnej uniwersalistycznej filozofii życia, dającej równe szanse wszystkim narodom ówczesnego europejskiego mini świata. Obecnie chrześcijaństwo najbardziej zdecydowanie głosi następny etap globalnej uniwersalizacji: równość wszystkich narodów i wszystkich grup społecznych całego świata, szacunek dla każdej ludzkiej jednostki i wynikającą z tego szacunku etykę niezniewalania, która w aktualnym świecie okazuje się jedynym etycznym narzędziem poprawiania ładu światowego, mającym szansę na powszechną akceptację. W ramach kultury chrześcijańskiej powstały deklaracje praw człowieka i międzynarodowe organizacje o uniwersalistycznej ideologii (Liga Narodów, ONZ). Ruch komunistyczny był do niedawna uwikłany w pewien partykularyzm klasowy i dopiero teraz przechodzi na pozycje zdecydowanie uniwersalistyczne. Dotychczasowa retoryka rewolucyjna tego ruchu była wyrazem ideologii przemocy. Przemoc jest postawieniem siebie ponad swego przeciwnika, jest ideologią nierówności. Drugi człowiek, który jest jej poddawany, staje się rzeczą w rękach osoby jej dokonującej. Do tej pory przemoc była zasadniczym sposobem działania ruchu komunistycznego. Dopiero teraz następuje wyraźne odcięcie się od jej ideologii.

Obok uniwersalistycznej sprawiedliwości drugą ważną wartością, która ulega w naszych czasach inkarnacji w życie społeczne, jest szacunek dla każdej jednostki ludzkiej. Rozbrojenia, rezygnacje z użycia siły, rozpowszechnianie się sposobów oddziaływania bez przemocy, powszechne potępienie jej użycia, zwyczaje demokratyczne stanowią kolejne kroki w realizacji tej wartości w życiu społecznym. Negatywne doświadczenia stosowania przemocy z pierwszej połowy naszego stulecia stanowią dodatkowy argument przeciw niej, a za szacunkiem dla wszystkich ludzi. [...]

5.6. Straty społeczne na skutek działania przemocą

Systematyczny opis strat powodowanych użyciem przemocy można ująć w następujące punkty:

1. Demoralizacja używających przemocy

Użycie przemocy wywołuje największe zniszczenia u samego działającego. Używający przemocy dysponuje siłą, zdrowiem lub życiem innych ludzi, stawia siebie ponad nimi. Przyzwyczajają się do posiadanej przewagi i przewagę tę uogólnia na całe otoczenie. Pragnie być panem wszystkich, a często nawet zachowuje się, jakby był panem rzeczy, które od niego nie zależą. Dominacja nad otoczeniem wywołana użyciem siły fizycznej przekształca się w pychę. Powoduje to pewną nieprzystępność i odizolowanie, niewrażliwość na argumenty, które mogłyby podważać poczucie własnej wielkości. W ten sposób używający siły staje się fanatykiem własnej idei, fanatycznym obrońcą własnej grupy lub zdeterminowanym obrońcą swoich interesów przez niszczenie wszystkich mu przeszkadzających.

2. Alienacja władzy

W ten sposób zarówno jednostka używająca przemocy lub grupa, lub cała formacja wyalienowuje się z naturalnych sieci regulujących interakcje międzyludzkie, a przez to też traci wewnętrzną kontrolę nad hierarchią motywacji. Motywacje witalne: chęć dominacji, zwyczajstw interpersonalnych, osobisty udział w kierownictwie, zyski, wygody i prestiż społeczny – stają się mocniejszymi motywami działania aniżeli sprawiedliwość, szacunek dla innych i umożliwianie innym zaspokojenia niezbędnych ludzkich potrzeb. Program działania ruchu lub formacji używającej przemocy ulega w rezultacie redukcji do zapewniania rządzącym przewagi i kontroli, a cele społeczne zostają odsuwane na później, ograniczane lub realizowane w znacznie węższym zakresie niż to wynikałoby z pierwotnego programu. Może nawet nastąpić to, co miało miejsce w stalinizmie, że dla uzyskania przewagi i kontroli nad społeczeństwem rządzący całe masy ludzkie poddają eksterminacji.

3. Spadek inicjatywy, inwencji i zaangażowania

Rządy przemocy okazują się z reguły dla wszystkich niebezpieczne. Każdy jest mniej lub bardziej zagrożony, a przez to objęty lękiem, który paraliżuje jego sferę decyzji. W wielu momentach życia najbezpieczniej jest wówczas nie podejmować żadnych działań poza działaniami asekuracyjnymi. Stąd spadek inicjatywy, a zatem i inwencji.

Człowiek najmocniej angażuje się w działania, które sam dobrowolnie wybiera i podejmuje w przekonaniu o ich ważności. W państwie kierowanym i kontrolowanym odgórnie wszelka inicjatywa oddolna, jako pewna sfera indywidualnej swobody, staje się podejrzana i niebezpieczna. W państwie kierowanym przemocą spada więc chęć do osobistego zaangażowania się w działalność społeczną oraz na ogół patrzy się podejrzliwie na wszelkie mocniejsze zaangażowanie, które mogłoby się wymknąć spod kontroli. Państwo pozbawione twórczych inicjatyw przegrywa oczywiście w międzynarodowej pokojowej konkurencji. Pozycję swą podtrzymuje często agresywnością w sferze międzynarodowej.

4. Spadek działań prospołecznych – rozwój sieci korupcji

Rząd starający się kontrolować i kierować całością życia obywateli psuje warunki zarówno indywidualnego rozwoju jednostek, jak i rozwoju cennych interakcji społecznych przyczyniających się do prospołecznych zachowań. Można uważać, że działania prospołeczne wynikają z trzech źródeł: a) z indywidualnej prospołecznej intencji, b) z presji wychowawczej skłaniającej do konformistycznych prospołecznych zachowań, c) z układów (mechanizmów) wymuszających zachowania prospołeczne nawet przy braku prospołecznych intencji.

Intencja indywidualna rozwija się dobrze w warunkach swobody, natomiast w warunkach przymusu i zniewolenia intensywnie rozwijać się może intencja oporu lub samoobrona, natomiast nie rozwija się intencja społecznej służby poprzez udział w strukturze produkcji. Społeczeństwo staje się coraz bardziej egoistyczne.

Presja wychowawcza również dobrze działa w warunkach swobody oddziaływania zarówno wychowawców szkolnych, jak i swobody oddziaływania kręgów zawodowych. Przejęcie przez państwo wszystkich organizacji zawodowych powoduje spadek ich oddziaływania wychowawczego.

Zasadniczym mechanizmem interakcyjnym wymuszającym zachowania prospołeczne nawet wbrew intencji działających jest konkurencja gospodarcza i polityczna. Rządy totalitarne przejmujące kontrolę nad całością życia państwa likwidują tym samym wszelką konkurencję gospodarczą i polityczną i wprowadzają instytucje monopolistyczne, które niezagrożone konkurencją tracą bodziec do aktywności i podlegają tym samym procesom alienacji, którym podlega władza centralna. A więc własne cele witalne w instytucjach monopolistycznych wypierają cele prospołecznej służby na dalszy plan. Instytucje stają się słabo funkcjonalne dla społecznego dobra.

Zamiast działań prospołecznych rozwija się więc sieć korupcji, którą można określić jako wykorzystywanie elementów lub całości systemu dla zaspakajania partykularnych witalnych interesów grup lub jednostek. Cały system zaczyna pełnić wyraźnie dwie funkcje: bardziej pozorną, oficjalną, prospołeczną, ujętą w plany i sprawozdania oraz bardziej realnie motywowaną, ale niekontrolowaną, nieobjętą jawnym planem, spontaniczną (choć być może sterowaną przez pewne lobby ukryte przed opinią publiczną), zaspokajającą partykularne interesy grup uprzywilejowanych przez osiągnięte nieformalne układy personalne lub instytucjonalne. Układy te tworzą drugą ukrytą strukturę państwa, która wymyka się spod społecznej kontroli.

5. Konfliktowość wewnętrzna i dezintegracja społeczna

Brak swobodnych mechanizmów konkurencji powoduje daleko silniejszą konfliktowość, ukrytą w dostępie do dóbr. Niewydolność prospołecznych działań wytwarza przy tym braki dóbr, co potęguje konkurencyjność w ich zdobywaniu. A niekontrolowalność układów personalnych i struktur niejawnych powoduje rozwój wrogości i klikowość wzajemnych odniesień.

Poza tym coraz więcej ludzi zaczyna zdawać sobie sprawę z dysfunkcjonalności społecznej całego systemu. Powstaje wyraźny podział na aparat podtrzymujący system i resztę, która jest przez system ograniczana i wykorzystywana. W skrajnym przypadku podział ten się zaciera i ci sami ludzie podtrzymują system w swym życiu zawodowym, a równocześnie są jego przeciwnikami w życiu prywatnym, odczuwając płynące z systemu ograniczenia i niewydolności.

Jednakże zmiana systemu okazuje się bardzo trudna, ponieważ olbrzymie rzesze ludzi korzystają z jego patologii i nie chcą utracić nawet drobnych przywilejów, jakie im stwarza. Ludzie ci mogą widzieć wyraźnie wszystkie wady społeczne systemu, ale dla swych partykularnych interesów podtrzymują stan istniejący. Ponieważ rządy na drodze przemocy bardzo intensywnie rozwijają aparat kontroli i sterowania, zwłaszcza siły policyjne, przeto aparat ten, jako żyjący z przywilejów dostarczanych przez patologię systemu, broni tej patologii wszelkimi dostępnymi sobie sposobami. Konfliktowość nieuzyskująca ujścia w twórczych społecznie zachowaniach powoduje powszechny wzrost agresywności.



6. Tajemnica istnienia²⁴

Trzeba wyzbyć się niezdrowej ambicji i przestać uważać, że zawsze mam rację, że zawsze wszystko wiem dobrze, że panuję nad rzeczywistością. Przyznać się, że nie mogę zawrócić kierunku ciężenia i procesu starzenia się komórek. Nie jestem

²⁴ Fragment zakończenia moralitetu *Zagrożenie istnienia (Moralitety)*, s. 170–173).

jak bogowie. To, co się jawi, zaskakuje mnie, przewyższa, jest nowe, niespodziewane, wielkie. Więc nie jest tak, że wszystko jest małe, a ja jestem wielki, ale na odwrót: ja jestem mały, a wszystko jest wielkie.

Wtedy dopiero mogę przeżyć zachwyt nad dziełem sztuki lub wytworem natury. Rzecz naprawdę piękna przerasta nas. Musimy się poczuć wobec niej niczym. Jeśli nie jesteśmy w stanie się ukorzyć, zachwyt nas nie ogarnie. Wielkie piękno to takie, które przekracza nasze oczekiwanie, które jest transcendentne, jakby niemieszczące się w tym świecie, wychodzące z niego, jak ikona z ramy. Stąd ma ona coś tajemniczego, czego nie można zgłębić do końca.

Wszystko jest nowe. Wszystko niesie nam coś, czego oczekujemy z pokorą. Nic się nie powtarza. Nic nie rozumiemy od razu. Wszystko jest ciekawe. Powoli dorastamy do wszystkiego.

I to jest postawa, którą proponuję ci dziś. Przestań mieć rację. Zacznij się dziwić. Pytaj o wszystko: czemu? I nie odpowiadaj na to pytanie.

Ptaki wracają z dalekich wód. Rzeka podmywa brzeg. Krokus przebija śnieg. Chłopak goni dziewczynę. Grubieją pąki drzew. Tam w górach jeszcze zima i sypie śnieg. W dolinach oracz zaprzęga pług. Tu wiosna, ale i jesień gdzieś...

Jeżeli nawet Kraków zginie, trębacz przestanie grać i brząz nie będzie patrzył z wieży, zostanie gruz, zostanie czas, zostanie to, że było tak, jak teraz jest, tylko to trzeba żegnać...

Po halach będą chodzić owce... albo nie będą, ale zostanie to, że były owce... Jeżeli kochasz – miłość jest... Pieśń raz zasłyszana trwa. Każdy nasz ruch, każdy gest gdzieś jest...

Dzieci, rok temu takie małe i bezradne, już biegną i są zgrabne. Chłopcy mają poważne problemy i nagle stają się dorośli. Dorośli zaczynają być ociężały, choć rok temu zaliczali się do młodzieży.

I nie przestaję się dziwić, chociaż wiem, że tylko dlatego życie ma sens, że jest krótkie. Pomyśl tylko, co byś zrobił, gdybyś mógł odkładać wszystko w nieskończoność, wiedząc, że los jest w stosunku do ciebie bezsilny. Tylko kruchość życia każe nam jeść, starać się o pokarm, wstawać sprężyście

rano, podejmować decyzje. Gdyby życie było niezniszczalne, żaden wysiłek nie byłby usprawiedliwiony. Wszystko byłoby relatywne. Każdą sprawę można by odkładać. Zniknąłby podstawowy bodziec życia, jakim jest zagrożenie istnienia. Każdym swoim czynem przyjmujemy więc kruchość życia – akceptujemy śmiertelność...

Gdyby człowiek żył wiecznie, moralność nie miałaby sensu, bo po co pomagać komuś, skoro i tak nie umrze i zawsze się czegoś doczeka. Może po to, żeby nie cierpiał. Ale wtedy nie mogłoby być też i cierpienia. Cierpienie pochodzi tylko stąd, że coś w nas umiera lub umiera w kimś innym. Żeby człowiek żył wiecznie, musiałoby nie być cierpienia. Nie byłoby więc moralności i moralnych pobudek czynów. Moralność jest skutkiem ułomności naszego życia. Tej samej ułomności, której skutkiem jest śmiertelność.

Czy istniałaby twórczość naukowa lub artystyczna? Te prędkiej, spowodowane są bowiem nie tylko ograniczeniem życia, ale ograniczeniem czasowym i przestrzennym naszej percepcji. Utrwalenie cennego wrażenia w potoku przeżyć i chęć przekazania go innym może być pobudką do twórczego wysiłku, nawet gdy wyobrazimy sobie niezniszczalność swej egzystencji. Z tym wiąże się też pewien typ moralności uszczęśliwiającej, będącej w zwykłym życiu pewnym luksusem – nie będzie to już jednak moralność ratunku.

Czy mielibyśmy w ogóle przeżycie cenności? Czy coś warte nie jest tylko to, za co płaci się życiem lub co się życiem zdobywa? Czy wytworzyłyby się wartości, gdyby życie nie było kruche? Czy więc zostałyby coś istotnego z ludzkiego życia, gdyby było wieczne? Czy mogłoby być w ogóle życiem ludzkim w najprostszym lub najgłębszym sensie tego słowa? Czy może właśnie za ludzką wielkość naszego istnienia płacimy jego krótkością? Oto pytania, które chcę ci zadać, widząc, że się buntujesz przeciwko tej krótkości naszych spraw.

Więc może chciałbyś żyć lat dwieście zamiast stu? – Tak, to już byłoby coś. Ale czy żyłbyś wtedy lepiej? Czy nie rozłożyłbyś tylko na dłuższy czas tych samych przyjemności, tych samych grzechów, tych samych pragnień i wysiłków,

bo przecież stanąłbyś kiedyś wobec tego samego, że wszystko już się kończy, i wzdychałbyś z takim samym żalem do dalszych lat dwustu. Każdemu jest trudno pogodzić się z tym, że to już koniec, a przyjąć koniec można tylko, myśląc, że jest gdzieś indziej odmierzona miara próby. Czasem można, przyglądając się z perspektywy czyjemuś życiu, zobaczyć, że dopełnił miary: więcej w jego życiu pytań nie było i odpowiedział na wszystkie mu zadane. [...]

Tak już jest, że nie ma czasu na spokojny namysł. Nie tylko treść pytania, ale i warunki odpowiedzi są dla nas niewygodne. Ledwo pytanie zostało zadane, trzeba od razu dać odpowiedź. Kto zwleka, zaczyna mówić nie na temat. Kto się nauczył rozwiązywać pewien typ zagadnień, od tego żądają zajęcia się tym, czego nie umie. Kiedy osiągnie się coś, zadanie się kończy i trzeba uczyć się na nowo. Wyścig jest pełen niespodzianek i nie wiadomo, w którym punkcie znajduje się meta.

Czy pozostaje nam coś więcej niż przyjęcie warunków próby, jakie zostają nam dane? Nie rozumiemy, czemu są właśnie takie. Ale możemy to przyjąć i przyjąć cały świat. Powitać go dobrym wejrzeniem i przyjazną myślą. Zabija nas pogrążenie spraw w chaosie. A wyjście poza codzienność daje nieśmiertelność. Odbiera ograniczenie ciała. Otwiera przed nami wszechświat. Cały wszechświat staje się nasz. Nie mogę umrzeć, skoro wszechświat mam w sobie i do nikogo nie czuję nienawiści, wroga wraz z synem do siebie przygarniam. Nie mogę umrzeć, skoro czuję cały wszechświat, właśnie teraz w goryczy wiosennej. Ten dreszcz zmarzłego liścia rozchodzi się po krańce ziemi. Ten ślad niegdysiejszych śniegów przenika mnie i całą wieczność. „Ta lampa z abażurem, co świeci” i „stół niewytworny”, one nas chronią od nicości, gdy my je „chronimy od zapomnienia”, gdy włączamy je we własny nurt dobrych myśli obejmujących wszystko: ludzi cierpiących, dla których chcemy jeszcze chwilę żyć i którym przekazujemy dziś nasze pozdrowienia, wszystkie rzeczy duże i małe, krążące wokół swych osi.

Rozdział IV



Człowiek wobec losu

Przeżywamy los nie jako ślepy przypadek,
ale jako twórcze zadanie.

Moralitety, s. 85



1. Los jako twórcze zadanie¹

W świecie dokonuje się jak gdyby dialog między człowiekiem i całością tego, co go spotyka, a co jest nazywane jego losem. Człowiek może uznać, że to, co go spotyka, jest jakby skierowanym do niego pytaniem, wezwaniem lub powołaniem. Religie przedstawiają los jako rezultat woli Boga, a życie jako dialog z Bogiem, ale można uważać, że przyjęcie losu jako nadającego sens naszemu życiu jest przekonaniem ogólniejszym, idącym w tym samym kierunku co wierzenia religijne. Częścią przyjęcia swego losu jest też przyjęcie drugiego człowieka jako partnera wspólnego losu. Spotkanie z każdym człowiekiem przyjmuję jako wyzwanie, ażeby kontaktowi z tym człowiekiem nadać pewien ważny sens. Mogę z nim się spierać, ale przyjmuję, że postawiony na mojej drodze stanowi dla mnie wyzwanie do stworzenia właśnie z nim pewnej nowej pozytywnej jakości.

¹ Zakończenie książki *Życie jako wyzwanie*, s. 290.



2. Akceptacja świata i własnego losu²

W trudnej sytuacji dzisiejszego świata w samych instytucjach nie możemy pokładać wielkiej nadziei. Tak więc nie w nauce jako instytucji, ale w ludziach, w ich krytycyzmie, wrażliwości i rozsądku tkwi nadzieja ratunku. Nauka zresztą tylko do pewnego stopnia jest wyrazem rozsądku, czasami bowiem bywa wykorzystywana w sposób zgoła nierozsądny. Czegoś dobrego możemy się więc spodziewać po dobrze ukształtowanych ludziach. Rodzi się jednak pytanie: jakie postawy winni reprezentować ci, którzy w sposób właściwy mają reagować na obecną sytuację. Nie chodzi przy tym o przypominanie znanych skądinąd zalet, takich jak odwaga, nastawienie twórcze, krytycyzm, rozum, wrażliwość na cierpienia innych. Chodzi o opis podstawowej jakości charakteryzującej stosunek do świata tego człowieka, na którego będziemy stawiać. Jakość tę skłonny byłbym nazwać zgodą na istnienie lub na przyjęcie świata takim, jaki jest nam dany, ze wszystkimi zadaniami, które przed nami stawia, i ze wszystkimi trudami i nieszczęściami, jakie przynosi. Z tej postawy płynie szukanie dla siebie obowiązków, a nie żądanie świadczeń ze strony otaczającej rzeczywistości. Przeciwwstawieniem jej byłaby postawa pretensji w stosunku do otoczenia, kiedy to człowiek chce, aby wszystko zmieniało się stosownie do jego potrzeb i wyobrażeń, a sam nie usiłuje się zmienić, nie akceptuje zobowiązań do żadnych świadczeń, do dźwigania brzemion cudzych lub własnych.

Wspomnianą odmienność postaw skłonny jestem nazwać różnicą ontologiczną, a poszczególne odmiany w jej zakresie – odmiennymi systemami indywidualnej ontologii. Przez onto-

² *Filozofia czasu próby* (1984), s. 123–143.

logię rozumiem przy tym nie system spekulatywny, ale właśnie osobisty, wewnętrzny stosunek do całości bytu.

2.1. Ontologia indywidualna głęboką strukturą życia

Ontologią indywidualną nazwijmy więc zbiór przekonań, które wyrażają nasz najogólniejszy i zarazem najgłębszy stosunek do rzeczywistości. Jeśli nawet ktoś nie uprawia jej w sposób świadomy i artykułowany, to można mu ją przypisać na tej samej zasadzie, na jakiej czynom przypisujemy nie zawsze całkiem świadome intencje, wyrazom znaczenia, a zdaniom to, co bywa nazywane w językoznawstwie głęboką strukturą wypowiedzi, a co jest rodzajem postawy intelektualnej (lub szerzej: duchowej) skorelowanej z formą wypowiedzi. W tym sensie obecne językoznawstwo analityczne i psychologia analityczna zazębiają się lub nawet łączą z filozofią analityczną. Czyny, podobnie jak słowa lub dzieła sztuki, są środkiem ekspresji. Całe życie można uważać za wyraz stanów wewnętrznych człowieka. W filozofii stawiamy więc pytanie szersze niż w językoznawstwie, bowiem chcemy poznać głęboką strukturę nie tylko wypowiedzi, ale wszelkich zachowań ludzkich. W porównaniu z psychologią analityczną pytania filozoficzne są bardziej podstawowe. Pytamy: czym jest dla mnie rzeczywistość? Czym są ludzie – inni i ja sam? Co oznaczają czas i dzieje? Jaki jest mój do nich stosunek i jaki miałby być zgodnie z moim pragnieniem? Jaki sens ma życie? Jaki sens ma moje istnienie?

W pytaniach tych chodzi o bardzo osobisty wyraz postawy, a nie o zobiektywizowany, naukowy opis, niezwiązany z wewnętrznym przeżyciem człowieka. Na pytania te można bowiem odpowiedzieć w sposób, który dla filozofa będzie niepełny lub wymijający. Do takich trzeba by zaliczyć na przykład odpowiedzi niewychodzące poza biologiczny, naukowy punkt widzenia: rzeczywistość jest zbiorem rzeczy, ludzie są gatunkiem ssaków, życie polega na prawidłowym funkcjonowaniu

komórek itd. Ale nie takich stwierdzeń się oczekuje. Również odpowiedzi, jakie daje zwykle psychologia lub socjologia, nie są tu na miejscu. Mówią one, że ludzie dostosowują się do warunków lub stwarzają sobie własne, że życie jest walką o byt, że mocniejsi zwyciężają słabszych itd. W powyższych twierdzeniach brak odpowiedzi na to, w jaki sposób cała rzeczywistość załamuje się w najgłębszej wizji świata posiadanej przez konkretną jednostkę. Są one zewnętrzne względem życia jednostki ludzkiej. Pełny opis postaw indywiduów nie może być dokonany w języku zewnętrznym w stosunku do danej osoby. Musimy tu sięgnąć do języka innego, bardziej immanentnego, w którym człowiek wyraża i kształtuje swoje postawy, do języka występującego w literaturze, używanego w mowie codziennej i w egzystencjalistycznie ukierunkowanej filozofii.

Ogólny metodologiczny punkt wyjścia do badań tego rodzaju można streścić w następujący sposób: przypuszczamy, że dobry teoretyczny opis człowieka otrzymać można, wyodrębniając z jego zachowań pewne generalne kierunki czy postawy, które przejawiają się w konkretnych wypowiedziach lub czynach.

Sens pewnej postawy nie może być oczywiście oderwany od opisu zachowań. Ludzie, którym przypisujemy tę samą postawę, powinni wykazywać podobną reakcję na bodźce, o ile dane pojęcie postawy zostało właściwie określone. Postawę można by przeto nazwać klasą abstrakcji ze względu na pewnego rodzaju podobieństwo zachowania. Jednakże na tej drodze zwykle nie konstruujemy opisu i samej nazwy rzeczywistości. Te czerpiemy z istniejącego już w języku potocznym bardziej immanentnego słownictwa, które służyło tradycyjnie do opisu lub do wywołania albo utrwalania pewnych stanów. Stąd do filozoficznego opisu ludzkiej rzeczywistości wtargnęły takie słowa jak: „troska”, „lęk”, „podejrzliwość”, „zgoda”, „ufność”, „akceptacja”, „życzliwość”, „nadzieja” i wiele innych. Istnieją być może jednostki tak opanowane pewnym zewnętrznym językiem (na przykład językiem opisu naukowego), że przy jego pomocy usiłują wyrażać wszystkie swoje przeżycia. Pewien

znany uczyony na gratulacje z okazji urodzin swoich dzieci miał zwyczaj odpowiadać: „Nie ma w tym nic dziwnego, tak przecież rozmnażają się ssaki”. Raz może to być dobry dowcip, kiedy indziej jednak doszukamy się w takiej odpowiedzi pewnej ogólnej ontologicznej postawy, właściwej owemu uczoneму w odniesieniu do wielu innych zjawisk. Może to być przede wszystkim pogląd, że na świecie nie ma nic naprawdę dziwnego, albo obawa przed dopuszczeniem do swojego światopoglądu czegokolwiek, co czyniłoby świat dziwnym, niezrozumiałym. Wszystko jest aktualnie lub potencjalnie wytłumaczalne przez naukę, nie należy szukać innych aspektów rzeczywistości. Trzeba się ograniczyć do tego, co wyrażalne w obecnej naukowej strukturze pojęć. Jeśli natrafimy na coś dziwnego, należy się powstrzymać od komentarzy, póki nauka nie obejmie tego zjawiska. Gdy je obejmie, wszystko znów będzie dla nas zrozumiałe. Przy tej postawie nic nas nie wytrąca z pewności siebie ani nie zaskakuje w sposób istotny.

Odrębną sprawą jest pytanie, do jakiego stopnia można wytrwać w owym zobiektywizowanym sposobie patrzenia na świat, który eliminuje wszystkie osobiste odczucia. To, że dany człowiek posługuje się opisem scjentyistycznym, nie dowodzi samo przez się, że ktoś inny, pragnąc dobrze opisać swoje postawy, musi się ograniczyć do tego języka. Taki właśnie przypadek rozważaliśmy przed chwilą. Ktoś wypowiedział się w języku scjentyistycznym, a myśmy mu przypisali tendencję do wyrażania się w sposób odbierający światu wrażenie dziwności. A więc posądziliśmy go o tendencję unikania niepokoju filozoficznego, o chęć zabezpieczenia się przed tym niepokojem przez ograniczenie się do opisu naukowego. Tendencja ta jest dość powszechna. Ufność w stosunku do nauki i techniki zabezpiecza wielu ludzi przed koniecznością osobistego ustosunkowywania się do istotnych zjawisk egzystencji ludzkiej i przed wewnętrznym wysiłkiem. W najbardziej potocznej postaci postawa ta przybiera czasem formę beztroskiego stosunku do przyszłości. Ktoś, kto mówi: „rozwiąże tę sprawę kiedyś nauka i technika”, najwyraźniej chce w ten sposób przerzucić odpowiedzialność za świat z siebie

na grono specjalistów. Wikła się świadomie w jeden z największych fałszów obecnych czasów. Nauka sama przez się pokazuje tylko możliwości i konsekwencje różnych działań, decyzje natomiast podejmują sami ludzie, przy czym – jak mówią dzieje – stosują możliwości naukowe do celów niegodnych, a także nie uwzględniają ujemnych konsekwencji swych działań, konsekwencji, które można było przewidzieć nie tylko na aktualnym etapie ich badań, ale nawet znacznie wcześniej.

Zatrzymajmy się jeszcze na problemie postaw prymitywnych, filozoficznie niepogłębionych. Ich przykładem była wymieniona przed chwilą postawa bezkrytycznego zdania się na specjalistów. Inną prymitywną postawą jest chęć maksymalnej eksploatacji rzeczywistości dla własnego (indywidualnego lub zbiorowego) zysku. Zjawisko dość powszechne zarówno wśród jednostek, jak również wśród grup ludzkich, także narodów. Jego obecnością tłumaczy się na przykład rozwój indywidualnej komunikacji samochodowej oraz przemysłu prywatnego lub narodowego, niezwracający uwagi na wywoływane w ten sposób zatrucie środowiska ludzkiego i zwierzęcego. Dążenie do własnej ekspansji, rozwój indywidualnej konsumpcji, bezkrytyczny stosunek do cywilizacji są postawami prymitywnymi, ponieważ nie wywodzą się z analizy sytuacji osobistej i nie stanowią skutków wszechstronnego badania własnej działalności.

Postawa pogłębiona jest wynikiem uświadomienia sobie swojej sytuacji we wszechświecie. Bierze pod uwagę zadania wysuwane przez tę sytuację oraz skutki naszej działalności. Odpowiedzią postawy prymitywnej na pierwsze pytanie ontologii indywidualnej jest stwierdzenie, iż rzeczywistość stanowi przedmiot konsumpcji. Odpowiedzią postawy pogłębionej może być na przykład twierdzenie, iż rzeczywistość jest dla nas wspólnym zadaniem lub że sprawdza ona naszą wartość.

Przy opisie ontologii indywidualnej chodzi więc o charakterystykę takich postaw, w oparciu o które można by poniekąd „wytłumaczyć” całość mojego zachowania. Ponieważ zachowanie dokonuje się w zewnętrznej rzeczywistości, przeto opis

postawy chcemy również ująć w ramy stosunku do rzeczywistości. W tym sensie ontologia indywidualna stanowi nie tylko kontemplację rzeczywistości zewnętrznej i własnego losu, ale również leży u podstaw indywidualnej etyki.

2.2. Zgoda na istnienie

Obraz filozoficzny ludzkiego losu i istoty człowieczeństwa można odebrać jako pewne osobiste wezwanie do realizacji ideału człowieczeństwa. Ludzie w przeciwieństwie do zwierząt są istotami twórczymi, mogącymi aktywnie zmieniać warunki swego bytowania i własny styl życia. Wydarzenia życiowe można odbierać nie tylko jako coś, co nas dotyka i nam dolega, ale też jako coś, co stawia przed nami cel i w ten sposób usensownia nasze istnienie, jako coś, co stanowi wezwanie i wyzwanie do wysiłku i walki. Wielkość człowieka polega właśnie na tym, że jest zdolny do twórczego reagowania na swój los. Metafizyczną podstawą tej twórczości jest jego metafizyczna wolność. Człowiek nie jest zdeterminowany przez naturę do jednego sposobu reagowania na to, co go spotyka, ale może reagować na różne sposoby. Jeśli jest czegoś mało, to może chcieć zagarnąć wszystko dla siebie, ale może też chcieć się podzielić równo ze wszystkimi potrzebującymi. Wroga może starać się zniszczyć do końca, ale może też mu przebaczyć. Człowiek ma zawsze możliwość wyboru. Nawet będąc niszczonej przez oprawców, gdy już nic nie jest w stanie poradzić na swój los, może albo czuć do nich nienawiść i życzyć im największych cierpień, albo czuć litość i przebaczenie i życzyć nawrócenia. Skoro przysługuje nam ta tajemnicza wolność decyzji, to właściwe jest potraktować ją jako szansę, jako wezwanie do nadania swemu życiu głębszego sensu, jakiejś wartości.

Przyznaję w tym miejscu, że punkt wyjścia do analiz tu zawartych zawdzięczam artykułowi Leszka Kołakowskiego pod tytułem *Etyka bez kodeksu* („Twórczość” 1962).

Najogólniejszy podział metafizycznego stosunku do rzeczywistości autor ujmuje dualnie. Stosunek ten jest albo

akceptujący, albo wrogi. Człowiek, który jest świadom możliwości śmierci dobrowolnej, winien koniecznie – twierdzi Kołakowski – rzeczywistość integralnie akceptować, uznać ją za własną. Filozof ten ukazuje niekonsekwencję każdego, kto wybrał życie, a nie chce przyjąć świata ze wszystkimi jego zadłużeniami. W ten sposób negatywny stosunek do świata rysuje się jako patologia, której odmiany autor widzi zarówno w nihilizmie młodych, jak i w konserwatyźmie starców.

Kołakowski na mój gust nie wykorzystuje dostatecznie własnego punktu widzenia do pełniejszego opisu postaw metafizycznych implikowanych ze zgody na istnienie i dających się z nią wiązać. Większość dalszych moich rozważań jest próbą maksymalnego wydobycia konsekwencji rozważanego przez Kołakowskiego postulatu. Przede wszystkim pragnę dokładniej opisać samą postawę zgody na życie, postawę akceptacji istnienia czy – mówiąc innymi słowy – chęć przyjęcia życia i świata w takiej postaci, jaka została nam dana. Wydaje mi się, iż postawa ta stanowi właściwy punkt wyjścia dla indywidualnej etyki, w której wyróżniamy trzy komponenty:

1. przyjęcie życia i rzeczywistości jako swojego losu;
2. akceptacja rzeczywistości jako zadania;
3. uznanie rzeczywistości za sprawdzian wartości naszych reakcji.

2.3. Przyjęcie życia i rzeczywistości jako swojego losu

Opis pewnej postawy można zrozumieć dopiero wtedy, gdy się odczuje w sobie jej załączki. Słowa nie od razu są kojarzone z odpowiednimi treściami. Ażeby mogły przenosić oceny, musi powstać wewnętrzny rezonans między nadawcą i odbiorcą. Dla wielu ludzi słowa: „przyjęcie życia”, „zgoda na istnienie”, „akceptowanie rzeczywistości”, „otwarcie się na rzeczywistość” niedostatecznie informują o postawie, którą mamy na myśli. Istnieją tacy, którzy całą rzeczywistość traktują jako swoją potencjalną zdobycz; trzeba ją tylko podejść,

zagarnąć, skonsumować, wyciągnąć z niej dla siebie maksimum korzyści. O nich też można powiedzieć, że „przyjmują rzeczywistość” jako teren eksploatacji, „otwierają się na nią”, ostrząc na nią swe apetyty. Jest to jednak postawa łupieska, napastliwa, wyzyskująca. Zaliczyliśmy ją wcześniej do postaw prymitywnych.

Ale nie chodzi tu również o przeciwną powyższej postawę marazmu, biernego poddawania się wszystkiemu, co się zdarzy, o postawę ludzi rezygnujących z wszelkich dążeń i znoszących rzeczywistość z dnia na dzień bez wyraźnego celu i szerszych perspektyw, aczkolwiek i tę postawę można by nazwać zgodą na rzeczywistość lub jej przyjęciem.

Obie powyżej naszkicowane postawy są – moim zdaniem – egocentryczne i zamknięte na wyższe wartości, rozważają świat z punktu widzenia własnych interesów, przy czym pierwsza stara się żadnej możliwości nie przepuścić, druga zaś permanentnie ze wszystkiego rezygnuje.

Jak w arystotelesowskim schemacie złotego środka, łatwo opisać skrajności, znacznie trudniej natomiast dobrze wyróżnić właściwą postawę, którą skrajności omijają. Chcąc ją ukazać, trzeba sięgnąć jak gdyby w nowy wymiar, szukać wyższego punktu zaczepienia. Z kolei żeby opisać nowy wymiar, musimy znowu odwołać się do przeciwstawięń. One zresztą potrzebne są do ukazania każdej innej rzeczy.

Stojąc przed rzeczywistością, pozbywszy się wszelkich uprzedzeń i tendencji do wysuwania na plan pierwszy własnych interesów, powinniśmy zadać sobie przede wszystkim pytanie, czy sposób życia, który obieramy, winniśmy wyznaczać sobie w sposób najzupełniej dowolny, czy też mamy go jakoś szukać w rzeczywistości. Pierwszym usiłowaniem znalezienia celu i wartości w życiu może być próba szukania ich we własnym ustanowieniu, w całkowitej wolności, w wolnym i nieskrępowanym wyborze, w woli, która nie chce służyć niczemu, co jest względem niej zewnętrzne, lecz pozostaje suwerenna wobec całej rzeczywistości. Jest to próba egzystencjalizmu (typu sartrowskiego), klasyczne *non serviam*, chęć niezależnego trwania „jako bogowie”. Jednak w próbie

takiej odrywam się od rzeczywistości i zawisam w próżni, staję się jakby własnym kaprysem, niczym. Wydaje się raczej, że człowiek nie tworzy wartości w sposób swobodny. A jeśli nie tworzy w sposób swobodny, to w ogóle ich nie tworzy, tylko odkrywa. Nie ustanawia, ale wypatruje, co jest dobre, a co złe, co wzniosłe, a co przyziemne, co jest prawdą, a co fałszem. Należy więc szukać zakorzenienia w rzeczywistości, a nie we własnym ustanowieniu. Jeśli zaś w otaczającej rzeczywistości mam szukać wartości i celu, to muszę najpierw rzeczywistość tę przyjąć jako coś, co może mnie pouczyć, od czego mogę uzyskać wskazówkę, przekaz. Mam obowiązek zgodzić się na tworzenie części tej rzeczywistości, jaką jestem. Muszę zaakceptować moją przynależność do świata wraz z całym tragizmem, który on z sobą przynosi. Powinienem zasadniczo zgodzić się na życie takie, jakie jest w swej istocie, chociaż być może będę do końca walczył o jego poprawę. Ale walka też jest przyjęciem życia, zgodą na jego istotne warunki.

Zgoda na życie dotyczy trwania w świecie takim, jaki jest, szukania w nim powołania dla siebie i natchnienia. Jest to przyjęcie świata i uznanie go za własny. Świat jest mój i ja w nim – a nie mimo niego – wyrastam. Mój los jest częścią losu świata. Nie należy buntować się przeciw niemu. Mój los jest jednym z wielu. Rzeczywistość nie wyróżnia mnie wśród innych. Może najwyżej powoływać mnie do zadań różnych od zadań innych ludzi, ale w tym sensie nie ma dwóch jednakowych powołań. Każdego los jest inny i każdy ma odmienne zadanie. Przyjęcie życia i rzeczywistości jako swojego losu wydaje się punktem wyjścia wszelkiej pozytywnej działalności.

Bez fundamentalnej akceptacji warunków, w których żyć nam wypadło, egzystencja w ogóle wydaje się na dłuższą metę niemożliwa. Zdarza się oczywiście, że ludzie żyją w ciągłej niezgodzie z tym, co ich dotyka i otacza. Przeżywają wówczas wieczny sprzeciw. Jeśli życia swego permanentnie nie akceptują, są bez przerwy wewnętrznie rozbici i nieszczęśliwi. Można nie przyjąć reguł gry, które podsuwa nam otoczenie, ale nie sposób nie zgodzić się na warunki wyjściowe. Świat jest taki, jaki jest, i chociażbym uważał, że powinienem go

gruntownie zmienić, muszę przyjąć jego stan aktualny jako punkt wyjścia, w oparciu o który można dopiero planować jego poprawianie. Bez tej fundamentalnej akceptacji moje całe zachowanie przekształci się w permanentne malkontenctwo i fundamentalny anarchizm, nieuznający żadnych dobrych porządków w otaczającym świecie.

2.4. Akceptacja rzeczywistości jako zadania

Gdy szukamy w świecie natchnienia do swej działalności, zauważamy zwykle zarówno olbrzymią ilość możliwych ważnych zadań do wykonania, jak i wielką różnorodność przeszkód uniemożliwiających działanie. Przeszkodę stanowią ułomności i ograniczenia fizyczne, własne i cudze wady charakteru, zniechęcające nastroje w społeczeństwie, instytucje źle ustalone i bezwładnie kierowane przez ludzi niekompetentnych lub oportunistów, którym nie zależy na ważnych sprawach, itd. Nieskończona jest lista przeszkód utrudniających zaplanowane działanie. Spontanicznie rodzi się refleksja: „świat jest taki, że nic w nim zrobić nie można”.

Do analogicznej refleksji dochodzimy również i wtedy, gdy przez jakiś czas pracowaliśmy nawet względnie skutecznie i przyzwyczailiśmy się do istniejących warunków. Skuteczne działanie odczuliśmy jako własny sukces i przywykliśmy do drobnych satysfakcji płynących z kolejnych osiągnięć. Nagle sytuacja uległa zmianie. Być może zmiany narastały powoli od dawna, ale nie zwracaliśmy na to uwagi. Kiedy nastął skok jakościowy, schematy działania, w które wrosliśmy, okazały się nieodpowiednie. Działalność przestała przynosić dotychczasowe sukcesy i dawać zadowolenie. W naturalny sposób zbudziła się wówczas pretensja do sytuacji, do ludzi i do instytucji, że popsuli naszą robotę. Rozgoryczenie takie powstaje właśnie wtedy, gdy nie przeżywamy postawy, którą tu opisuję, jako właściwą akceptację rzeczywistości. Mówimy sobie bowiem: „gdyby było inaczej, wówczas mógłbym zrobić bardzo wiele”, a należałoby powiedzieć: „mam działać tak, jak

to jest możliwe w warunkach, w których żyję”. Nie akceptując rzeczywistości, zaczynamy odczuwać pretensję do świata, że utrudnia nam działanie; rodzi się w nas żal do ludzi, że są tacy, jacy są, że nie są lepsi, szlachetniejsi, do zdarzeń, że biegną niepomyślnie, do instytucji, że są bezwładne. Pretensje te wynikają z faktu nieprzyjęcia rzeczywistości jako warunków naszego działania, w konsekwencji zatem stają się usprawiedliwieniem własnej beczynności lub egoistycznych planów.

Tymczasem, jeśli tylko zmienimy swoją ogólną postawę względem rzeczywistości, o ile zaakceptujemy w pełni swoje istnienie, jeżeli przyjmimy rzeczywistość, która jest nam dana, i zacniemy ją uważnie obserwować bez uprzedzeń, wówczas zawsze znajdziemy wiele zadań, innych może niż przedtem, może trudniejszych, może mniej efektywnych, niż to planowaliśmy w innej sytuacji lub w marzeniach o własnym sukcesie, ale potrzebnych i po spełnieniu dających moralne zadowolenie.

Oczywiście, wypełnienie tych zadań – jak to mówiliśmy na początku – natrafia na nowe trudności, których przezwyciężanie daje tak skąpy efekt, że tylko mocna wiara w sensowność całego wysiłku może nas utrzymać przy obranej drodze. Ale taki jest świat, że zrobienie czegokolwiek jest niepomiaralnie trudne. Świat nie jest nam dany po to, aby odeń wymagać świadczeń i satysfakcji, ale aby go przyjąć jako trudny warunek naszej egzystencji i jako mozolne zadanie postawione nam przez los.

Skoro godzimy się z tym, że świat stawia zadania, to tym samym akceptujemy, iż rzeczywistość powołuje do podjęcia zobowiązań. Na tej linii mieści się na przykład przyjęcie ojczyzny i wszystkich kręgów społecznych jako podstawowego terenu naszego działania; akceptowanie własnego środowiska jako instrumentu, przez który przede wszystkim mam wpływać na społeczeństwo; przyjęcie tradycji kulturowej i tego wszystkiego, co w niej pozytywne, jako punktu wyjścia; dostrzeganie wad narodowych jako podstawowego niebezpieczeństwa i uznanie ich wykorzenienia za ważny cel edukacji. Z postawy tej powinno wynikać, że nie szuka się dla

siebie wygodniejszych warunków lub korzystniejszych pozycji poza granicami swego społeczeństwa, kraju lub narodu, ale widzi się swoje zadanie właśnie w przewyciężaniu trudności wewnątrz własnej ojczyzny. Bywają oczywiście zadania i powołania międzynarodowe. Jest ich dziś coraz więcej. Ich punkt wyjścia stanowi uznanie sytuacji ponadnarodowej za teren naszej działalności.

Przyjęcie rzeczywistości jako własności, za którą jesteśmy odpowiedzialni, realizuje się więc w różnych perspektywach, od najszerzej do coraz węższych:

- 1) przyjęcie rzeczywistości swojego życia w całości;
- 2) przyjęcie ludzkości jako zbiorowości najszerzej, w stosunku do której obowiązuje nas podstawowa solidarność;
- 3) przyjęcie ojczyzny jako wspólnoty kulturowej, z której się wywodzimy i za którą jesteśmy odpowiedzialni;
- 4) przyjęcie za własne rodziny, środowiska społecznego, zakładu pracy, miasta, osiedla, środowiska zawodowego (z których się wywodzimy lub do których los nas rzucił) celem dzielenia z nimi trudów zbiorowego życia i rozwiązywania stojących przed nimi zadań;
- 5) przyjęcie współmałżonka i dzieci jako tych, za których jesteśmy najbardziej odpowiedzialni i z którymi stanowimy najbliższą wspólnotę.

Życie trudne, pełne zadań, staje się też dla nas sprawdzianem i sądem. W ten sposób dochodzimy do kolejnego aspektu przyjęcia rzeczywistości.

2.5. Uznanie rzeczywistości za sprawdzian wartości naszych reakcji

Ucieczka z kraju narażonego na zewnętrzne niebezpieczeństwo lub niepokoje wewnętrzne albo posiadającego permanentnie trudną sytuację polityczną czy też zwykła emigracja zarobkowa kogoś, kto nie znajduje się w skrajnych warunkach materialnych, jest zaprzeczeniem przyjęcia tej rzeczywistości, która jest nam dana jako stojące przed nami zadanie. Następuje to zwykle

w wyniku nieobecności mocnego naturalnego uczucia zakorzenienia w społeczeństwie albo wskutek braku uznania służby społeczeństwu za element życia ważniejszy od własnej kariery.

Tak więc zmiany w otaczającej rzeczywistości stanowią egzamin naszego zaangażowania. Pozwalają ocenić, czy zeszliliśmy z pozycji służby, zamieniając ją na postawę czysto konsumpcyjną; czy trwamy należycie przy zadaniach, które stanęły przed nami, a więc służymy wyższemu celom, czy też służba stała się dla nas w końcu już tylko pretekstem, zaś istotnym motorem wewnętrznym pozostają własne ambicje górowania nad innymi lub wygoda życiowa; czy rzeczywistość poza mną stanowi centrum moich starań, czy też jestem nim ja sam i dla siebie; czy moje zaangażowanie było bezinteresowne; czy w nowej sytuacji szukam dla siebie nie usprawiedliwień, ale nowych zadań, czy też bronię tylko własnego samopotwierdzenia, własnych interesów, własnej wygody i satysfakcji, które zostały zagrożone. Egzamin będący konsekwencją przemian w rzeczywistości nie jest łatwy. Obfituje nawet w momenty dramatyczne. Przede wszystkim to, co zostaje dokonane i przechodzi do przeszłości, przestaje być obiektem naszych modulacji, a staje się w sposób zaskakująco nagły trwałym śladem w naszym życiu lub nieomijalnym faktem zewnętrznej rzeczywistości, którego przyjęcie okazuje się warunkiem dalszego działania. Coś, co było wczoraj przedmiotem naszego zadania, naszych wysiłków w kierunku przemiany na lepsze, nagle – stawszy się przeszłością – jawi się przed nami jako już istniejąca rzeczywistość, którą z konieczności trzeba zaakceptować, jeśli nie chcemy podważyć sensowności całej swojej egzystencji. Możemy zabiegać o to, żeby ktoś nam bliski lub daleki nie wykonał pewnego czynu, skoro jednak już go wykonał, wówczas pretensja do danej osoby może mieć pewne znaczenie wychowawcze (choć przedłużenie jej może stać się formą poniżania), natomiast musimy się pogodzić z faktem, że czyn ów zaistniał. Nie zmieniając swojej oceny czynu jako niewłaściwego, musimy wywołany nim stan zaakceptować jako nowy warunek naszego działania. Podobnie towarzysza życia, gdy się go już wybrało, trzeba przyjąć takim, jakim jest,

i nie można mieć pretensji, że posiada określone cechy trwałe. U dzieci trzeba zaakceptować to, że są różne od naszych marzeń, że mają inny charakter, niż pragnęliśmy. Nie można mieć pretensji do swego narodu, że jest na przykład niesystematyczny i niecierpliwy, sentymentalny i niewytrwały, potrzebujący wielkich nastrojów, żeby dobrze wykonać swoje codzienne zadania. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, co jest lub co stało się nagle trwałą cechą rzeczywistości, z którą trzeba się pogodzić i przyjąć ją jako warunek dalszej egzystencji. Ewentualna zmiana zaistniałej sytuacji staje się przedmiotem naszego zadania. Nie można też pracować w atmosferze stałej pretensji do swego zakładu, że panuje w nim nieporządek lub nieuczciwość. Nie należy ignorować nowego kierownictwa, choćby było gorsze od poprzedniego i nieuczciwie uzyskało awans, ale trzeba je przyjąć jako nowy fakt. Ludzi stojących na czele trzeba zaakceptować wraz ze wszystkimi ich wadami, robiąc równocześnie wszystko, co możliwe, ażeby się tych wad wyzbyli. Nie można żyć stałą pretensją do sprawujących jakąkolwiek władzę, że czynią nam krzywdę lub nie rozumieją nas, bo w ten sposób ukazujemy tylko nasze poczucie wyższości i uzasadniamy własny brak aktywności. Przyjęcie nowych warunków nie może być przy tym akceptacją zła, które doprowadziło do danej sytuacji (postawy moralnie wartościowe są zawsze trudniejsze od uproszczonych). Pewien współczesny działacz rewolucyjny o wysokim wyczuciu moralnym, kiedy mu się skarżono, przedstawiając istniejące zło i nadużycia, zwykł był zadawać to samo zenujące pytanie: a coś ty zrobił, żeby było inaczej?

Często ludzie nawet najbardziej aktywni ulegają pokusie łatwizny przez przyjęcie postawy pretensji względem rzeczywistości, negatywnego osądzania wszystkich innych elementów rzeczywistości, tylko nie siebie samych. Zamiast szukać terenu własnej odpowiedzialności i własnego wysiłku, wyrażamy tylko pretensję do innych. Tymczasem nawet słusznie wymagając od innych ich własnego wysiłku, powinniśmy pytać samych siebie, co możemy zrobić, żeby im ułatwić zadanie lub przekonać ich o potrzebie podjęcia trudu.

2.6. Zgoda na tragizm losu

Z biegiem lat, w miarę narastania doświadczeń życiowych powiększa się przed nami problem akceptacji świata pełnego nieszczęść, tragedii i bólu. Niektórzy zwracają uwagę, że nawet samo odżywianie się kosztem życia roślin i zwierząt jest uczestnictwem w wielkiej, nieświadomej ofierze świata roślinno-zwierzęcego składanej człowiekowi. Nie można żyć konsekwentnie, nie akceptując faktu poświęcenia i ofiary. W świecie ludzi do wartości ofiary dochodzi jeszcze intencja jako ważny element przeżycia. Stąd prawdziwą ofiarą jest dopiero ta, której towarzyszy właściwa intencja, a więc ofiara w jakimś sensie dobrowolna. Ważnym elementem życia będzie też zgoda na ofiarę nie całkiem dobrowolną, lecz sprowadzoną przez los (na przykład narzuconą przez wiek, w którym żyjemy, naród i część świata, gdzieśmy się urodzili). Nasi wnukowie będą może w lepszej sytuacji. Obywatele USA posiadają większe możliwości materialne niż Polacy. Uczony czy artysta z San Francisco ma możliwość stosowania wielu technik pomocniczych, których pozbawiony jest jego kolega w Rzeszowie lub w Addis Abebie. Ale uczony z Rzeszowa pracuje między innymi po to, żeby jego uczniowie, choćby ich możliwości były jeszcze bardziej ograniczone, mieli za lat 30 takie same, „amerykańskie” warunki pracy, których on innym zazdrości. Jeśli więc nie ucieka, ale pozostaje w Rzeszowie, wówczas poświęca się dla przyszłych pokoleń. Nie zawsze też można uciec. Nikt zaawansowany w latach nie posiada możliwości wejścia w wiek XXI. Nie mogli też uciec do innych części świata ludzie żyjący w epoce, gdy nie było dostatecznych środków lokomocji. Nie dano nam możliwości wyboru miejsca i czasu narodzin. Możemy tylko przyjąć całą nierówność i niesprawiedliwość losu i stawiać sobie tym szersze zadania, im większe mamy możliwości.

Ważnym elementem tragizmu współczesnego świata jest zdążanie niemal do katastrofy (zarówno demograficznej, jak i ekonomicznej oraz ekologicznej), do której prowadzi cały światowy system krótkowzrocznego bogacenia się, eksplo-

atacyjnej gospodarki, utylitarystycznej etyki, nieopanowanego rozwoju przemysłu zatruwającego biosferę, wreszcie utrzymywanie mas ludzkich w nieświadomości istniejących nierówności i zagrożeń. W gruncie rzeczy żaden z istniejących ruchów społecznych sam przez się nie zdoła uchronić ludzkości przed kataklizmem. Konieczne jest szukanie dobrej woli i zrozumienia sytuacji u ludzi różniących się znacznie między sobą. Nie można liczyć tylko na swoich. Niezbędna jest współpraca ludzi, nawet takich, którzy pod wieloma względami nie potrafią się zrozumieć i nie zgadzają się ze sobą. Organizowanie takiej współpracy jest oczywiście znacznie trudniejsze. Szanse skutecznej reformy całości świata są niesłychanie nikłe. Każda reforma będzie kulawa. Niemniej należy dążyć do poprawy nie tylko dlatego, że ostatecznie poprawa ta jest jeszcze w jakimś minimalnym stopniu możliwa, ale też i dlatego, żeby nie brać na swoje sumienie faktu nieprzeciwdziałania katastrofie.

Zgoda na tragizm losu to także akceptowanie ograniczoności naszego życia, przyjęcie pracy, choroby, śmierci jako nieodłącznych towarzyszy naszej egzystencji. Zgoda na tragizm nie powinna oczywiście oznaczać bierności względem tych elementów ludzkiej doli, które można poprawić. Nasz los jako zadanie polega właśnie na poprawianiu tego, co można poprawić. Skoro cierpimy na niewłaściwe stosunki społeczne, powinniśmy się starać o ich zmianę. Należy walczyć przeciw niesprawiedliwości, ale gdy nas ona dotknie, trzeba ją dzielnie znieść jako zesłany nam element ludzkiego nieszczęścia, ze świadomością, że inni ludzie, w innych miejscach dotknęli się w większym jeszcze stopniu.

Rozważania te nie dostarczają recepty na szczegółowe kwestie etyczne. Dają one tylko pewne główne nastawienie, które – jak sądzę – ułatwia znajdowanie właściwych szczegółowych rozwiązań. Może być dla kogoś sprawą sporną, w jakim stopniu taki punkt wyjścia w etyce można nazwać etyką niezależną. Jest on niezależny w tym sensie, że nie odwołuje się do żadnych założeń, tylko opiera się na przytoczonych analizach. Natomiast powyższe analizy mają swą

własną heteronomiczną strukturę. Podmiot rozważający nie jest w nich przedstawiony jako całkowicie wolny, autonomiczny byt, którego zadaniem byłby wybór nieograniczony żadnym elementem sytuacji przymusowej. W tych rozważaniach podmiot jednostkowy, jak i cała ludzkość, znajduje się w sytuacji *dialogu z losem*, z losem, który zależy od całej rzeczywistości. Ten dialektyczny obraz jest więc przeciwny egzystencjalizmowi typu sartrowskiego, ale też zapewne nie zgadza się z różnymi innymi formami etyki, które starają się moralność uniezależnić od wszelkiej ontologii.

2.7. Rehabilitacja pokory

W poprzednich rozważaniach analizowaliśmy postawę przyjęcia swego losu jako zadania, jako warunków wyjściowych naszego działania i jako sprawdzianu wartości naszych czynów. Tę postawę akceptacji swojego istnienia skłonny byłbym nazwać pokorą wobec rzeczywistości. Pokorą kiedyś nazywano jedną z podstawowych cnót życia chrześcijańskiego. W ostatnich czasach pojęcie to przestało być modne. Nabrało negatywnego zabarwienia zarówno u autorów niechrześcijańskich, czemu nie można się dziwić, jak i u autorów chrześcijańskich. Niektórzy z tych ostatnich zatracili metafizyczny aspekt pojęcia pokory i sens jego zaczęli utożsamiać z bezkrytycznym posłuszeństwem wobec wszelkiej przemocy, ze służalstwem i wszystkim, co się sprzeciwia pojęciu „godności” osoby ludzkiej. (Takiego sensu można się dopatrywać na przykład w tytule książki Bohdana Cywińskiego *Rodowody niepokornych*). W przeciwieństwie do tych nastrojów pragnę głosić rehabilitację prawdziwej cnoty pokory wobec losu, który zostaje nam dany, wobec świata, epoki i cywilizacji, których nie możemy wybierać, a więc które musimy przyjąć jako warunki naszej egzystencji, a także pokory wobec ludzi, którzy są w istotny sposób wolni, a więc ode mnie niezależni, których nie mogę zmuszać, a często mogę tylko naprawiać to, co psują.

W tradycyjnym zestawieniu cnót i wad ludzkich przeciwieństwem pokory jest pycha. Warto również odświeżyć i to pojęcie, pomijane na ogół przez nowoczesnych pedagogów.

Pedagogika XX wieku wydaje się szerzyć kult sukcesu i związanego z nim zarozumialstwa, które jest elementem pychy. Również to, co bywa łączone z pojęciem godności ludzkiej, często jest ukrytym kultywowaniem pychy indywidualnej lub zbiorowej. Zwłaszcza tam, gdzie poczucie swojej godności każe ludziom odnosić się wrogo do innych i nie akceptować koniecznych warunków istnienia – tam poczucie godności wydaje się być pewną wersją pychy. Pychą więc przez przeciwieństwo do pokory byłoby przede wszystkim nieprzyjmowanie swojego losu, niezgoda na takie istnienie, jakie jest nam dane, postawa metafizycznego buntu przeciwko rzeczywistości.

Tak jak istotą pokory wydaje się pogląd, że są rzeczy ważne poza mną, a nawet ważniejsze ode mnie, tak istotą pychy wydaje się pogląd przeciwny, że ja jestem najważniejszy lub że ja sam jestem naprawdę ważny. Zwykle nikt tak nie mówi o sobie, ale ludzie pyszni zachowują się, jak gdyby tak uważali. Człowiek pokorny szuka wartości w świecie obiektywnym, uważa, że rzeczywistość może go czegoś nauczyć. Człowiek pyszny sądzi, że on decyduje, co jest dobre, a co złe, on sam jest miarą rzeczy, nie potrzebuje nikogo słuchać, nikogo naśladować, on sam czynom nadaje sens, a to, co dzieje się wbrew lub pomimo jego woli, nie ma sensu. Dlatego skłonny jest innym narzucać swoją wolę, jest niewyrozumiały, nie przebacza i nie przeprasza. Pokorny natomiast wie, że on sam nie jest miarą rzeczy, może więc czasem zbłądzić, może się pomylić, chętniej przyznaje się do winy, przeprasza i przebacza innym. Od innych też nie oczekuje doskonałości, jest bardziej wyrozumiały i skłonny do pojednania. Nie gwałci cudzych zamiarów, bo nie on decyduje, co inni mają robić.

Świat nie jest nam dany, żeby mu narzucać swoją wolę, wymagać świadczeń dla siebie i mieć pretensję, że się nie stosuje do naszych pragnień, marzeń, wymyślonych przez nas ideałów. Świat jest nam dany, żeby w morzu ludzkiego

trudu i bólu znaleźć dla siebie własne trudne zadanie, które jednak nie zmieni architektury tego świata. Architektura ta nie jest zależna od niczyjej jednostkowej woli. Kondycja ludzka jest nam dana. Ja nie decyduję o prawach życia, nie ustaliam miar rzeczy, mogę tylko w świecie takim, jaki jest, odszukać swoją ścieżkę.

2.8. Klasyfikacja postaw ontologiczno-moralnych

Dotychczasowe rozważania miały na celu przekonanie czytelnika o wyższości pewnej – wyróżnionej na początku – postawy względem rzeczywistości nad innymi postawami, wśród których niektóre zostały określone po prostu jako bardziej prymitywne. Na zakończenie chciałbym postawić pewien problem badawczy, psychologiczny. Przyjmując, że to, co nazwaliśmy na wstępie ontologią indywidualną, stanowi dość zasadniczą postawę charakteryzującą daną jednostkę, można się pokusić o pewną klasyfikację postaw ontologicznych (analogiczną na przykład do klasyfikacji postaw moralnych dokonanej przez Lawrence'a Kohlberga). Postawy ontologiczne mogłyby też okazać się w badaniu empirycznym nawet bardziej fundamentalne aniżeli postawy moralne w węższym tego słowa znaczeniu. Analizy dotychczasowe pozwalają wyróżnić następującą klasyfikację indywidualnych postaw ontologicznych.

Pierwszy zasadniczy podział, który się nasuwa przy obserwacji czyjegoś stosunku do rzeczywistości, to rozróżnienie postaw instynktownych, naśladowczych oraz pryncypialnych. Ten podział przypomina trzy poziomy wyróżnione przez Kohlberga: przedkonwencjonalny, konwencjonalny i pokonwencjonalny, zwany też pryncypialnym. Z ontologicznego punktu widzenia postawy instynktowne i naśladowcze mało się między sobą różnią. Są niemal jednakowo aintelektualne i w praktyce prowadzą do zbliżonych zachowań. Postawa instynktowna polega po prostu na zwierzęcym, słabo kontrolowanym reagowaniu na bodźce w ramach utrwalonych w jednostce mechanizmów emocjonalno-instynktowych. Posta-

wa naśladowcza zaś opiera się na stwierdzeniu, że podobni ludzie w podobnych sytuacjach postępują jednakowo, oraz na przyjęciu zasady, iż „tak się robi”, bez samodzielnej analizy i osobistego głębokiego przeżycia argumentacji. *Tak* ludzie się bronią, *tak* robią karierę, wobec tego ja też *tak samo* będę kształtował swoje życie. Często dziś porównania z życiem zwierząt pozwalają nawet pójść dalej tą drogą: tak walczą o byt zwierzęta gatunków nam bliskich, żyjące w analogicznych warunkach, takie rytualne zachowanie seksualne występuje u wszystkich ssaków, tak zbiorowość odnosi się do obcych w stosunku do swego stada itd. Naśladownictwo w dziedzinie zachowań idzie tu w parze z autentycznym pragnieniem zaspokajania potrzeb. Tylko potrzeby autentyczne – a nie udawane – są zawsze rzeczywistymi potrzebami. Skrajną i zrjonalizowaną postawę naśladowczą, idącą w kierunku imitacji przeciętnej reakcji swego gatunku lub środowiska, można nazwać naturalizmem. Możliwe są też postawy naśladowcze altruistyczne lub nawet heroiczne. W tym przypadku łatwiej przychodzi naśladowanie argumentacji altruistycznej, co stanowi już pewne przeżycie wartości w sposób zbliżony do bardziej pryncypialnego.

Przeciwieństwem naturalizmu byłby więc pryncypializm jako postawa szukająca zasady postępowania w samym przeżyciu wartości. W pryncypializmie sposób reagowania innych nie stanowi najmniejszej racji za lub przeciwko mojemu sposobowi postępowania. Zachowanie innych potrafi mi nasunąć pewne argumenty, ale muszę sam je przeżyć, bo nie chcę po prostu naśladować większości. W ramach postaw pryncypialnych mogą jednak istnieć wielkie różnice w zależności od tego, skąd czerpię argumenty i wartości, którymi chcę się kierować.

Główny podział, jaki się nasuwa w ramach postaw pryncypialnych, o czym była mowa już powyżej, to wyróżnienie pryncypium subiektywnego i transcendentnego: subiektywnego, czyli obranego przez samego siebie, transcendentnego, czyli odkrytego w świecie zewnętrznym. Skrajny subiektywista twierdzi, że on (człowiek jednostkowy) tworzy wartości i swobodnym aktem woli wyznacza, co dobre, a co złe. Niczemu nie

musi służyć. Realizuje samego siebie. Wydaje się, że marksiści są subiektywistami zbiorowymi, podtrzymują bowiem klasyczną tezę humanizmu w wersji zbiorowej: człowiek zbiorowy jest miarą rzeczy, człowiek jako gatunek tworzy wartości i realizuje samego siebie. Stąd jednak tylko jeden krok do naturalizmu. Bo czymże miałby być człowiek zbiorowy? Jako taki nie istnieje. Są tylko jednostki ludzkie, ich pragnienia i ich przeżycia wartości. Jeśli przeżycia wartości poszczególnych ludzi nie znajdują zaczepienia w czymś zewnętrznym, co ich przerasta, to są całkowicie subiektywne, a najbardziej obiektywnym faktem w świecie ludzkim okazuje się wtedy wypadkowa lub średnia ludzkich zachowań. To ona staje się w praktyce normą etyki marksistowskiej.

Natomiast przedstawiciel transcendentalizmu wie, że nie tworzy wartości ani on sam, ani nawet ludzie wszyscy razem własnym aktem woli, ale że są one zakodowane w naszym istnieniu, że stanowią formę naszego bytu, która nas obejmuje z zewnątrz, a którą my wykrywamy wtedy, gdy czujnie śledzimy nasze najgłębsze spontaniczne oceny. Można je łatwo zagłuszyć, zniszczyć, ale udaje się je też wysubtelnić i uwznioślać. W ten sposób uzyskujemy potrójny podział postaw metafizycznych.

Podział powyższy może – jak się zdaje – przebiegać też w poprzek poszczególnych jednostek. Ktoś w jednej dziedzinie będzie się kierował całkowicie postawą instynktowną, czysto zwierzęcą, w innej konwencjonalnie naśladowczą, a w pewnych sytuacjach wyjątkowych i w niektórych „odświętnych” dziedzinach życia może przyjmować postawy pryncypialne, subiektywne lub transcendentne. Zachowa się na przykład czysto po zwierzęcemu w ramach swego indywidualnego życia seksualnego, konwencjonalnie w swoim zawodzie, a pryncypialnie w ramach politycznego ugrupowania bez najmniejszej potrzeby ujednoczenia tych postaw.

Jednolitość i harmonia są oczywiście osiągalne i stanowią ważny ideał. Przeżycia erotyczne mogą być połączone z podkreśleniem jedności, wspólnoty i odpowiedzialności za całość życia osoby kochanej. Działalność zawodowa może stanowić

wyraz pragnienia służby dobru społecznemu, a nie tylko dążenia do własnej kariery. Integracja wewnętrzna może się dokonać oczywiście nie tylko w oparciu o pryncypium transcendentne, ale również o subiektywną zasadę realizowania samego siebie. Ta ostatnia wydaje się jednak moralnie zawodna. Cóż bowiem znaczy realizować samego siebie? Może to być fakt, że sam sobie wyznaczam ideał i sam go realizuję. Ale wtedy powstaje pytanie, skąd biorę ów ideał lub kryterium postępowania. Istnieje obawa, że odpowiedź czysto subiektywna (sam ustanawiam, co dla mnie dobre, a co złe, co pożądane, a co niepożądane) stanie się fałszywą retoryką zakrywającą nieświadome podporządkowanie się pragnieniom instynktowym lub pysze, ambicji, chęci dominowania nad innymi i rządzenia nimi, czy wreszcie poddawanie się innym namiętnościom. Uzasadnianie obiektywną potrzebą społeczną może również być całkowicie pozorne, chociaż to ostatnie łatwiej da się zweryfikować.



3. Tajemnica losu³

Jeśli czytasz tę książkę, to jedno jest dla mnie pewne: nie spotkał cię najgorszy z ludzkich losów. Los twój jest lepszy od losu wielu ludzi epok dawnych – a może i obecnej – żyjących w strachu i niewoli, niepewnych dnia, a może i najbliższej chwili, bitych batem oprawcy, pędzonych i poniewieranych. Nie jesteś też najpewniej najemnikiem na wielkiej plantacji, zmuszonym do pracy od świtu do zmroku, ani nie uciekasz do puszczy przed czołgami lub bombą. Może masz pretensję do losu, że nie

³ *Moralitety*, s. 81–86.

jestes milionerem albo przynajmniej że nie masz trochę mniej codziennych utrapień i odrobinę więcej szczęścia lub wygody.

Czemu los nie jest równy, czemu jedni rodzą się bogaci lub zdrowi, a inni biedni lub chorzy? Chciałoby się przecież widzieć wszystkich zdrowych i szczęśliwych. Ale rzeczywistość nie spełnia naszych pragnień i faktu tego nie zmieni, jeśli powiemy, że los jest niesprawiedliwy lub że religia jest tylko pocieszającym mitem.

Jeśli czytasz tę książkę, dysponujesz chwilą skupienia i względnego spokoju, to nie spotkał cię najgorszy z ludzkich losów. Stoi przed tobą jeszcze możliwość wyboru. Może nawet możliwość pomocy tym, co mają gorzej. Nierówności stanowią przede wszystkim zadanie dla tych, których stawiają wyżej. A niesprawiedliwości są zadaniem dla wszystkich, aby świat uczynić sprawiedliwszym.

*

Czy los jest tajemnicą, czy tylko ślepym przypadkiem, który nie kryje w sobie nic więcej poza prawem wielkich liczb? A jaki powinien być mój stosunek do mojego losu? Ryzyko odpowiedzi zależy całkowicie od nas. Jeśli los jest czystym przypadkiem, jeśli nie czuję za nim nic, co mnie przekracza, co mogłoby stanowić dla mnie wezwanie, wówczas nie będzie on dla mnie natchnieniem do działania. Jeśli przeciwnie: ujmuję swój los jako sensowną całość, dobrą lub złą, ale ważną, może zagadkową i niezakończoną, ale która coś o mnie stanowi, coś proponuje, coś wyznacza, wówczas jest on dla mnie motorem do kontynuacji lub do buntu, do sprzeciwu lub wykorzystania szansy.

Gdy jestem w dolinie, a chcę być na górze, to wysilam mięśnie i przewyciężam ciężenie. Gdy chcę przebrnąć przez rwący potok, to walczę z jego prądem. Gdy chcę, by ziemia wysuszona rodziła, to ją spulchniam, użyżniam i noszę wodę. Jeśli otaczają mnie nieprzyjaciele, to się bronię lub uciekam.

Nie wszystko mogę zmienić. Nie przed każdą klęską mogę uciec. Nikt z nas nie jest władny uciec w wiek następny lub poprzedni. Ludzie żyjący w innych warunkach komunikacji

nie mogli uciec do innych części świata, tak jak my to dziś możemy. Ale dziś również niejeden z nas może być tak samo, a nawet bardziej ograniczony niż wielu ludzi z epok poprzednich. Ucieczka nie może więc być celem. Pozostaje wytrwanie.

Nie wybieramy miejsca i czasu swoich narodzin. Możemy tylko przyjąć całą nierówność i niesprawiedliwość losu i stawiać sobie zadania tym większe, im większe mamy możliwości. Niepogodzenie się z losem jest samobójstwem. Samobójstwo świadczy o zasadniczym sprzeciwie względem wszelkiej transcendencji. Jest powiedzeniem, że nie ma nic, co mogłoby nadać sens mojemu życiu, a co jest poza mną, czymś ode mnie niezależnym. Samobójstwo jest totalnym zaprzeczeniem wszystkiego, co mnie przekracza.

Jeśli więc nie przecyzysz, jeśli uznajesz za możliwy sens, który może być dany, wówczas musisz przyjąć życie i przyjmując świat jako własny wraz z całym jego bagażem nieszczęść, trudów i zadań. Jeśli odżywasz się mięsem, uznajesz zasadę poświęcenia. Jeśli korzystasz z usług, uznajesz zasadę wzajemnego pomagania sobie. Jeśli korzystasz z miejskich urządzeń wodociągów, gazu, transportu, tym samym zawierasz umowę ze społeczeństwem, że urządzenia te będziesz szanował i kiedyś za ich użytkowanie zapłacisz. Żyjąc, bez przerwy akceptujesz świat, ludzi i instytucje. Poświęcenie roślin i zwierząt dokonuje się bez udziału ich woli, ale też człowiek, który je powoduje, odmawia im posiadania woli. Uznając istnienie woli drugiego człowieka, możemy korzystać z jego dobrowolnej decyzji udzielenia nam pomocy.

Jak pisze w jednym z ważniejszych – jak sądzę – artykułów Leszek Kołakowski: „Żyjąc, akceptujemy tę sytuację dobrowolnie, podpisujemy się, by tak rzec, pod owym *fiat*, mocą którego ukształtował się świat w takiej postaci, w jakiej go właśnie widzimy; a ponieważ owo *fiat* dotyczy całości, podpis nasz także ogarnia całość, po prostu dlatego, że nie można żyć częściowo, nie można tedy częściowo wybrać świata, w którym się żyje, ani historii, w której się uczestniczy”⁴. A w innym

⁴ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, „Twórczość” 1962, nr 7.

miejscu: „Życ po prostu – to akceptować również całą zgniliznę i całą hańbę świata jako własną zgniliznę i własną hańbę, uznać, że mimo długu spadek wart jest podjęcia albo że życie, mimo jego cierpienia i świństwa, warte jest naszego udziału”. Powiesz na to oczywiście, że uczestnicząc w życiu, nie musisz uczestniczyć we wszystkich jego świństwach, że możesz nawet wybrać życie całkiem heroiczne, właśnie takie, jeśli się uda, które unika wszelkich świństw i hańby własnej. Oczywiście, może ci się powiedzie i hańba świata nie będzie twoim udziałem. Jeśli jednak nie będziesz musiał się wstydzić sam za siebie, to będą chwile, że będziesz się musiał wstydzić za najbliższych, za naród czy za swoją rasę i cywilizację, z którymi zerwać nie możesz. Więcej, poprzez twój udział w normalnym życiu podtrzymujesz ich siłę, którą oni zużytkowują w haniebnym sposób. W ten sposób jakiś procent winy i odpowiedzialności będzie zawsze ciążył na tobie. Ale hańby i świństwa świata przyjmujesz na siebie nie tylko jako winę, ale również jako zadanie, jako warunki życia wyznaczające cel i sposób dążenia do celu. Nie będziesz żył w izolacji i obojętności, ale przyjmiesz zło świata jako swój ból. Zbrodnie i niesprawiedliwości bodą twe serce i będziesz walczył o ich zniesienie. „Akceptujemy świat – pisze dalej Kołakowski – razem z całą masą jego cierpienia i jego świństwa, razem z udręką i hańbą, z jego okrucieństwem, przemocą i wyzyskiem”. Ale akceptujemy jako co? Jako udrękę, czyli jako cierpienie naszego życia, ale równocześnie jako przedmiot naszej odpowiedzialności. Odpowiedzialności za zmniejszenie cierpienia, za zwalczanie okrucieństwa i wyzysku, za unikanie przemocy. Akceptujemy hańbę świata jako naszą własną hańbę. Każdy zły czyn, czykolwiek, również i nas umniejsza. Akceptujemy hańbę świata jako sąd nad nami – nade mną, jako że niewystarczająco opierałem się złu, nad całym światem – jako Sąd Ostateczny. Przyjmuję więc świat nie tylko jako warunek i zadanie, ale również jako sprawdzian wartości mojej egzystencji i jako uczestnictwo w egzystencji zbiorowej nas wszystkich.

A więc przeżywamy los nie jako ślepy przypadek, lecz jako twórcze zadanie. Możesz oczywiście nadal wierzyć w przy-

padkowość w przyrodzie i możesz mówić, że wszystkim rządzi prawo wielkich liczb, ale stwierdzenia te należą do innej warstwy twojej osobowości. Należą one do przyrodniczego opisu świata i są całkowicie bezpłodne w kształtowaniu odpowiedzialności za życie.

*

Nie miej więc zaufania do tego, co nie wymaga od ciebie wewnętrznej walki i nie rodzi się z wewnętrznego spięcia i bólu. Bądźmy nieufni w stosunku do tego, co łatwe, co idzie zbyt gładko, może być bowiem wycofaniem się z rzeczywistości, poddaniem się entropii, sile rozpadu, dążeniem do zaniku, poddaniem się nicości. Losem ludzkim jest pokonywanie bierności materii, bierności tkwiącej przede wszystkim w każdym z nas, a rozciągającej się na wszystkie nasze urzędy, instytucje i związki.

Dusza jest formą ciała – jak mawiał Arystoteles. Formowanie wymaga trudu. Dla jednych łatwizną jest uległość, dla innych łatwiejszy jest sprzeciw niż próby porozumienia i współpracy. Bunt może być poświęceniem dla sprawy, ale może być też szukaniem samozadowolenia w autoafirmacji przez – choćby chwilowe – wyniesienie się ponad pogardzanych przeciwników. Psychoanaliza w wymiarze jednostkowym, a marksizm w wymiarze społecznym nauczyły nas węszyć łatwiznę pod pozorem różnych wzniosłych rozwiązań.



4. Kształtowanie swojego losu⁵

W celu obrony lub poprawy swojego bytu ludzie starają się wybierać swój los. Oczywiście, różni ludzie w różnym stopniu mają możliwość dokonania takiego wyboru. Zwykle dotyczy on tylko wąskiego zakresu okoliczności i jedynie pod niektórymi względami. Trudno jest zmienić cechy swojego charakteru, swoją płęć lub wygląd. Pozbycie się niektórych ułomności jest wręcz niemożliwe. W pewnym zakresie ludzie wybierają swój zawód, często jednak są do niego zmuszeni daną sytuacją, choćby koniecznością dziedziczenia warsztatu czy ziemi. W wyborze małżonka ogranicza ludzi zbiór osób, z którymi mogą zawrzeć znajomość.

Istnienie ograniczeń wtedy jest upersonifikowane w postaci losu, gdy pojęcia tego używamy w zdaniach mówiących, iż człowiek podlega losowi, że los styka nas z innymi, że współmałżonek dany jest przez los, że los nami kieruje i rządzi (często może to być pewna forma religijnej wiary w kierującą nami Opatrzność). Ludzie żyjący w krajach bogatych i w cywilizacji europejskiej mają większe możliwości kształtowania swojego losu, wyboru zawodu, środowiska, miejsca i roli w społeczeństwie, aniżeli przedstawiciele innych kręgów cywilizacyjnych.

W wyborze dostępnych nam elementów losu czasem tkwi już pewna ocena wartości. Może to być na przykład wybór drogi, na której chcemy służyć innym. Częściej jednak bywa wyborem takiego kierunku, który wiąże się z chęcią poprawy lub uatrakcyjnienia naszego życia. Zawód wybrany nie zawsze łączy się z wyobrażeniem służby dla innych ludzi i z poświęceniem. Chodzi raczej o coś, co daje satysfakcję, budzi zainteresowanie, a więc zaspokaja naszą ciekawość świata. Często

⁵ *Filozofia czasu próby*, s. 206–208 (1979).

będzie to wybór społecznej roli, ale określonej raczej formalnie lub przedmiotowo, a nie moralnie. Człowiek chce być na przykład działaczem politycznym lub społecznym, nauczycielem, pisarzem, inżynierem, konstruktorem, chce pracować w budownictwie, w elektrotechnice lub w nauce, interesuje się rolnictwem lub językami. Jakaś rola pociąga go ze względu na interesujące go sprawy lub na społeczną ważność, jaką dzięki niej może uzyskać. Rzadko motywem decyzji są pozytywne skutki społeczne przyszłego zadania. Skutki te mogą być argumentem w wyborze, ale nie jest to zwykle argument podstawowy. Podstawowym motywem dla młodego człowieka jest jego osobista satysfakcja i jego kariera. W tym sensie wybór zawodu nie jest prawie nigdy podstawową próbą moralną w życiu. Bywa czasem jakby próbą wstępną, ale częściej jest zgoła moralnie obojętny. Czy będę budował drogi, lokomotywy czy okręty, czy nauczę się szewstwa czy krawiectwa, fakt ten nie zmieni mojej sytuacji moralnej i poza nielicznymi wyjątkowymi przypadkami nie będzie przedmiotem moralnej próby. Czasem wybór zawodu lekarza, nauczyciela, polityka lub misjonarza może być wyborem rzeczywistej służby dla innych, ale dopiero w praktyce okazuje się, czy naprawdę skłonni jesteśmy do służenia drugim, czy też staramy się o osiągnięcie własnych sukcesów, o jakąś formę osobistej kariery.

Głównym elementem życia człowieka jest element moralnej próby. Próbę stanowią zarówno możliwości wyboru swojej drogi, jak i (może przede wszystkim) niespodziewane okoliczności na tej drodze. Ta druga wersja próby jest częstsza, a równocześnie cięższa, bo przychodzi, gdy nie jesteśmy na nią przygotowani, i ważniejsza, gdyż stanowi donioślejszy sprawdzian. Wszystko to, co na owej drodze jesteśmy w stanie przewidzieć i zaplanować, rozstrzygamy w oparciu o pewien wyobrażony schemat. Wartości moralne, które mogą występować w decyzji dotyczącej wyboru drogi, są imaginatywne, nie mają tak realnego znaczenia jak w momencie, kiedy trzeba by je realizować. Natomiast rozmaite przeszkody, niespodziane zasadzki stanowią sprawdzian naszej bezpośredniej gotowości służby obranym ideałom.

Wybór drogi życiowej jest zwykle w jakimś stopniu decyzją mającą na celu utrzymanie życia ziemskiego jednostki lub społeczności, przy czym życie społeczności odczuwamy jako przedłużenie lub rozszerzenie życia własnego. Tego rodzaju dążenie jest w dużym stopniu instynktowne, a więc moralnie obojętne, a w każdym razie zwykle nie stanowi o istocie moralnej próby na tyle, na ile owo utrzymanie życia jest odczuwane jako praca dla własnego interesu. Istotnym sprawdzianem wartości wewnętrznej człowieka jest jego gotowość rezygnacji z różnych form własnej korzyści dla dobra, którego przewyższa, a więc coś, co można by określić mianem bezinteresowności.

Rozdział V



Solidarność w „dźwiganiu brzemion”

To jest tajemnica nowego słowa „my”.
Ale „my” obejmującego całą ludzkość.
„My” prawdziwe dzisiaj, to tylko „my” bezwyjątkowe,
któremu nie można przeciwstawić żadnego „wy”.

Moralitety, s. 156



1. Indeterminizm ludzkiego losu¹

Przekonanie o indeterminizmie ludzkiego losu prowadzi do kilku twierdzeń bardziej szczegółowych, które warto wypunktować. Potocznemu determinizmowi naukowego czy popularnonaukowego poglądu na świat skłonny byłbym przeciwstawić mianowicie pięć tez o indeterminizmie ludzkiego losu:

1. *Ludzie kierują się nie tylko swoim interesem, ale też poczuciem wartości moralnej czynu.* Wartość ta może być niezależna, a także sprzeczna z interesem jednostki lub nawet grupy. Ludzie mogą więc na przykład postąpić w sposób sprzeczny zarówno z egoizmem jednostki, jak i z egoizmem narodu lub innej zbiorowości po to, żeby kogoś nie skrzywdzić albo dać świadectwo prawdzie.
2. *Ludzie nie muszą odpowiadać na przemoc przemocą* i potrafią dążyć – zamiast do utrzymania walki – do pojednania, do wytworzenia się stosunków wzajemnego szacunku i współpracy.
3. *Żadna struktura ani żadne warunki zewnętrzne nie determinują jednoznacznie ludzkich zachowań.* W szczególności nie ma ani tak demoralizujących warunków, żeby wykluczały zachowania moralnie pozytywne, ani tak dobrych struktur społecznych, by automatycznie zabezpieczały przed demoralizacją (egoizmem, korupcją itp.). Istnieją struktury ułatwiające utrzymanie sprawiedliwości i równowagi. Do takich w dużym stopniu należy – jak się zdaje –

¹ *Filozofia czasu próby*, s. 48–49 (1984).

socjalizm. Realizacja sprawiedliwości nie zależy jednak od samej struktury, ale również od aktualnej woli żyjących w tej strukturze ludzi. Osoby, które nie chcą realizować sprawiedliwości, każdą strukturę potrafią wykorzystać dla swych własnych egoistycznych celów. Oficjalnie sprawiedliwa struktura przechodzi wtedy w pozornie sprawiedliwą. Zostaje utrzymana pewna zewnętrzna deklaracyjność i fasadowość sprawiedliwego ustroju, a rządzić będzie niesformalizowana sieć tajnych zleceń podziemnych, przekazywanych drogami ukrytymi przez ludzi nastawionych na realizowanie własnych interesów. Przede wszystkim łapownictwo i protekcjonizm stanowią taką sieć. Każda forma korupcji moralnej albo jest ukrywana przed społeczeństwem, albo wytwarza powszechne zakłamanie, które zwykle bywa wspierane metodami gwałtu lub widomej przemocy ze strony osób zainteresowanych w jego utrzymaniu.

4. *Każdy stosunek zależności w każdej strukturze narażony jest na pokusę egoizmu i dominacji.* Każdy więc symetryczny i sprawiedliwy układ międzyludzki może ewoluować w kierunku niesymetrycznym i niesprawiedliwym i stać się po jakimś czasie metodą wyzysku słabszych przez silniejszych (sprytniejszych, bardziej wykształconych, uprzywilejowanych na różne sposoby, dysponujących większą ilością narzędzi uzależniania).
5. *W celu utrzymania stosunków symetrycznych i sprawiedliwych potrzebny jest stały wysiłek moralny.* Nic poza wysiłkiem moralnym nie zabezpiecza przed psuciem się układów i struktur. Przed każdym więc pracodawcą lub inną osobą odpowiedzialną za sytuację międzyludzką lub międzynarodową stoi pokusa wyzysku pozostałych jej uczestników. Żadna struktura sama z siebie – przy braku aktywności moralnej ludzi w nią zaangażowanych – nie zapewnia obrony słabszych przed wyzyskiem ze strony silniejszych. Każda struktura, każda instytucja, czyli ustalony zbiór pewnych schematów relacyjnych, pełni rolę dodatnią tylko wtedy, gdy jest poparta stałą moralnie pozytywną intencją

i ciągłym wysiłkiem przez tę intencję kierowanym. Niektóre struktury (na przykład socjalizm) przyczyniają się do skuteczności tego wysiłku, ale żadna z nich nie zapewnia automatycznie sprawiedliwości.

Tezy te można uważać za pesymistyczne, dlatego że w sumie głoszą, iż bez stałego wysiłku wszystko się psuje, a zachowanie stanu dobrego wymaga więcej trudu niż utrzymanie stanu złego. Stan zły jak gdyby tworzy się sam, jeśli zabraknie kontroli i czujności. Stan dobry natomiast wymaga nieustannego napięcia.



2. Współczucie jako przeżycie specyficznie ludzkie²

Tendencje biologiczne jako przejaw pragnienia konserwacji życia w jego wymiarze indywidualnym i społecznym spotykamy, jak uczą psychologowie i biologowie, w całym świecie zwierzęcym. Natomiast życie ludzkie nie daje się w pełni opisać w tych wymiarach. Reakcje uchodzące za specyficznie ludzkie czasem są tylko wtórnym zabiegiem, kierowanym w swej istocie instynktownym pragnieniem bezpieczeństwa, zysku, identyfikacji lub podniecenia. Jednakże nie zawsze tak się zdarza, a najlepiej jest to widoczne w przypadku, gdy pragnienie specyficznie ludzkie staje w poprzek pragnieniom instynktownym. [...]

Jednym z podstawowych specyficznie ludzkich motywów, popychających nas do czynów niedających się do głębi

² *Ibidem*, s. 36–37 (1984).

wytlumaczyć dążeniami samozachowawczymi, jest współczucie. Na pełne przeżycie współczucia składają się następujące akty, które mają charakter wybitnie intelektualny, niespotykany w zachowaniu zwierząt:

- 1) samowiedza dotycząca swoich potrzeb, świadomość objawów tych potrzeb i okoliczności ich zaspokajania;
- 2) zauważenie analogicznych objawów potrzeb i okoliczności ich zaspokajania u innych ludzi lub zwierząt;
- 3) refleksja – przez porównanie – na temat stanów wewnętrznych drugiego człowieka (on też jest głodny, jego również boli);
- 4) uznanie pewnej równorzędności potrzeby własnej i cudzej;
- 5) akt woli uczynienia czegoś dla drugiego, jak dla samego siebie.

Przeżycia te wymagają właściwości specyficznie ludzkich: wyobraźni i pewnej abstrakcyjności ujęcia sytuacji. Poza tym współczucie nie powiększa naszych własnych szans, jeśli dotyczy ludzi całkiem obcych, takich, od których nie możemy spodziewać się niczego dobrego. Otóż istnienie bezinteresownego współczucia wydaje się faktem, którego nie można zanegować ani zlekceważyć.

Przeżycie współczucia stanowi podstawę psychologiczną dla ideologii sprawiedliwości społecznej i systemów etycznych, głoszących solidarność ogólnoludzką, miłość bliźniego, sprawiedliwy podział dóbr, stosownie do uzasadnionych, podstawowych potrzeb itp.



3. Etyka współczucia³

3.1. Uniwersalizacja solidarności międzyludzkiej

Część specyficznie ludzkich przemian, które mogą być zaliczone do kulturowej ewolucji naszego gatunku, dotyczy moralnego wymiaru ludzkiego sposobu postępowania i daje się opisać jako *przechodzenie* od zachowania, które można określić jako naturalny zwierzęcy *partykularyzm*, do zachowania dającego się określić jako *współczucie*, które można zaobserwować z całą pewnością jedynie u *homo sapiens*.

Są to jakby dwa przeciwstawne sposoby odnoszenia się do drugiego osobnika z tego samego gatunku. Przejście od pierwszego do drugiego można nazwać uniwersalizacją samo-identyfikacji i solidarności.

Przez *partykularyzm* rozumiem sposób zachowania jednostki zwierzęcej przejawiający się w zdobywaniu jakiegoś dobra zarówno dla siebie, jak i dla innych ze „swojej grupy”. Przy tym granice owej „swojej” grupy są wyraźnie węższe niż granice gatunku, do którego jednostka przynależy. Grupa „swoich” obejmuje osobniki, z którymi dana jednostka współżyje na co dzień, które rozpoznaje jako sobie bliskie i związane jakimś wspólnym życiowym interesem.

W przypadku dbania o dobro innych sposób zachowania zwierzęcia bywa nazywany przez etologów (czyli badaczy sposobów zachowania) „altruistycznym”, zgodnie ze znaczeniem tego słowa w etyce. Przy tym etologowie zauważają jednak, że dbanie o dobro jednostek ze swojej grupy można tłumaczyć jako nieświadome dbanie o wspólny sukces genetyczny, jest to bowiem dbanie o dobro osobników, z którymi łączy

³ Fragmenty artykułu *Kondycja moralna*, s. 155–157, 161–168, 170–180.

daną jednostkę znaczne genetyczne podobieństwo. Tego typu altruizm może więc być traktowany jako partykularyzm grupowy, czyli rozszerzony do troski o grupę „swoich”. Bywa on tłumaczony przez badaczy z kręgu socjobiologii jako rezultat tzw. egoizmu genów, trendu istniejącego w całej przyrodzie. Jest to rodzaj solidarności grupy, którą wiąże jakiś wspólnie odczuwany, nieuświadomiony interes przeciwstawiony interesowi innych jednostek, traktowanych przez wszystkich członków grupy jako konkurentów.

Natomiast drugi, całkiem odmienny stosunek, nazwany tu współczuciem, można opisać jako troskę o dowolnego osobnika swojego gatunku. Znacznie trudniej jest zaobserwować jej przejawy u innych gatunków niż gatunek ludzki. W świecie człowieka jest to, jak będę próbował pokazać, zrozumienie potrzeb każdego człowieka, nawet całkiem obcego lub wrogiego (czy choćby zwierzęcia), i zdolność do udzielenia mu bezinteresownej pomocy.

Zachowania zaliczone powyżej do tendencji partykularystycznej traktowane są przez biologów jako zjawisko ogólnobiologiczne. Mają one często postać konfliktu z innymi przedstawicielami tego samego gatunku i opisywane są pod nazwą *agresja wewnątrzgatunkowa*. Agresja ta bywa najbardziej aktywnym sposobem obrony interesów własnych lub grupowych. Bywa obroną grupy wspólnie dbającej o zaspokojenie swoich potrzeb, na przykład obroną swojego stada, czyli grupy, z którą jednostka „się utożsamia”. Do tego typu zachowań agresywnych należy na przykład znane powszechnie wypychanie czarnej owcy ze stada białych lub zagryzanie szczura z innego stada (o obcym zapachu), gdy wejdzie nieopatrzenie na teren penetrowany przez dane stado.

Wśród ludzi traktowanie innych częściowo jako „swoich”, a częściowo jako „obcych”, choć może pozostać nieuświadomione, łatwe jest do zaobserwowania. Współczucie deklarowane jako obejmujące wszystkich w praktyce okazuje się wybiórcze, ograniczone do niektórych. A jednocześnie ktoś w ramach partykularyzmu grupowego traktowany jako „swój”, jeśli się sprzeciwi grupie lub jej liderowi albo w inny sposób zagrozi

spójności grupy, może nagle zostać potraktowany jako najgorszy wróg zasługujący na unicestwienie.

Badacze kultury zauważają, że teorie filozoficzne czy religijne oraz nastroje panujące w grupie w praktyce pobudzają jej członków zarówno do działań zgodnych z tendencją egoistyczną (mimo altruistycznych deklaracji), jak i do działań zgodnych z jak najszerzej pojętym współczuciem. Często ta sama instytucja (na przykład religijna) skłania w zasadzie do bezinteresownego współczucia, ale czasem popiera także zachowania egoistyczne. Żadna idea filozoficzna lub religijna nie wychowuje ludzi automatycznie w jeden sposób, który byłby najlepszy moralnie. Ludzie mimo wyznawania ogólnych dobrych zasad w praktyce przekazują innym nie te zasady, ale swoje aktualne emocje, nad którymi nie zawsze w pełni panują. [...]

Człowiek może wykorzystać swoje zdolności poznawcze do myślenia, które nazywamy egzystencjalną analizą międzyosobową obserwowanej sytuacji ludzkiej. Dzięki widzeniu analogii między własnymi stanami i stanami obserwowanymi u innych ludzi człowiek domyśla się podobieństwa przeżyć psychicznych innych osobników z przeżyciami własnymi i spostrzeżenia te często niemal automatycznie werbalizuje – czasem na własny tylko użytek. Określając słownie sytuację drugiego człowieka jako podobną do własnej, jednostka ludzka włącza charakterystykę tej sytuacji w swój system wiedzy. W ten sposób uzyskuje intelektualny i zależny od kultury, w której uczestniczy, rodzaj orientacji w sytuacji bytowej i emocjonalnej innych.

Z powyższego łatwo oczywiście zauważyć, że poznawcza specyfika *homo sapiens* przyczyniła się do powstania moralności współczucia w naszym gatunku. Orientacja w sytuacji bytowej i emocjonalnej innych ludzi, dzięki widzeniu analogii zachowania i skojarzeniu cech analogicznych z odczuwanymi przez siebie przyczynami własnych emocji przeżywanych w analogicznych sytuacjach, w miarę rozwoju abstrakcyjnego słownego myślenia prowadzi, i u wielu myślicieli poprzednich stuleci prowadziła, do sformułowania i przyjęcia tezy

o podobieństwie ludzkich potrzeb i odczuć, a więc przede wszystkim o tej samej (w zasadzie) dotkliwości cierpienia. [...]

Człowiek dzięki możliwości dowolnego wywoływania zapamiętanych treści poznawczych i dowolnego tworzenia nowych treści wydaje się w porównaniu z innymi gatunkami znacznie mniej zdeterminowany przez daną sytuację zewnętrzną do jednego sposobu reagowania. Może swoje reakcje kształtować na różne sposoby. Stąd w historii ludzkości spotykamy czyny świadczące o istnieniu w ludzkim zachowaniu bardzo różnych postaw moralnych – od współczucia do skrajnego partykularyzmu jednostek lub całych populacji (jak na przykład bezwzględne mordowanie konkurentów i brutalny wyzysk słabszych).

Od czasu powstania rozwiniętej komunikacji między różnymi krajami na naszej planecie dokładniej możemy śledzić wcale nierzadko występujące czyny inspirowane moralnością współczucia (dzielenie się z przybyszami, wspomaganie niepełnosprawnych i opiekę nad chorymi lub będącymi ofiarami kataklizmów nawet w odległych krajach). Niestety, często pomysły i instytucje tworzone w ramach moralności współczucia zostają następnie wykorzystane przez innych (a nawet przez tych samych ludzi) do realizacji egoistycznych interesów. [...]

3.2. Historia rozwoju moralności współczucia

Europejska myśl społeczna posiada co najmniej trzy niezależne źródła: grecko-rzymskie, żydowskie i związane z plemionami europejskimi oddalonymi od Morza Śródziemnego. O pierwszych dwóch świadczą dokumenty z pierwszego tysiąclecia przed naszą erą. O trzecim dowiadujemy się pośrednio⁴.

W myśli starożytnej Grecji i Rzymu trafiają się dość wcześnie sformułowania brzmiące egalitarystycznie. Jednakże trudno jest określić związek filozoficznej refleksji ze społecz-

⁴ Na wkład tradycji plemion europejskich oddalonych od kultur Morza Śródziemnego wskazuje polski historyk Karol Modzelewski.

nymi zachowaniami jednostek. Na przykład samo użycie słowa „człowiek” przez jakiegoś myśliciela nie znaczy, że treść tego słowa odnosił on do dowolnego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. [...] Filozofowie wypowiadali się, że ludzie są równi, lecz niewolnictwo jest potrzebne i należy je zachować. „Równość” mogła znaczyć – jak przypuszczam – tyle, że jeśli ktoś czynił swego niewolnika wolnym, to nie działał wbrew naturze, ale też nie musiał odczuwać żadnego moralnego obowiązku, żeby tak uczynić. W Biblii żydowskiej można wyczytać pewną ogólnoludzką troskę w stosunku do niewolników. Mocny doping moralny, aby innych w swoim własnym postępowaniu traktować rzeczywiście na równi z samym sobą, w kulturze śródziemnomorskiej zdecydowanie zaczęło krzewić dopiero chrześcijaństwo. Powstanie i rozwój chrześcijaństwa stanowi więc z tego względu ważny moment kulturowej ewolucji gatunku *homo sapiens*. (Można przypuszczać, że obecny moment dziejów, gdy komunikacja międzyludzka osiąga niewyobrażalny wcześniej stopień swoich możliwości, stanie się przełomowy dla rozwoju moralności współczucia). [...]

Chrześcijaństwo powstaje w judaizmie i odświeża oraz konsekwentnie uniwersalistycznie interpretuje zasadę miłości bliźniego, należąca do podstawowych zasad religii starożytnego Izraela, z której chrześcijaństwo się wywodzi.

Radykalnie uniwersalistyczna i egalitarystyczna interpretacja zasad starożytnego Izraela przez Jezusa z Nazaretu stała się jedną z przyczyn powstania w tym narodzie konfliktu, w wyniku którego wyodrębnił się odłam zwany właśnie chrześcijaństwem. Chrześcijaństwo zaczęło niesłuchanie intensywnie głosić pewną rozszerzającą interpretację wizji powołania narodu żydowskiego. Wizja ta stawała się wizją całej ludzkości, połączonej w wierze w jedyne Boga i dążącej do moralnej doskonałości. Można by powiedzieć, że chrześcijaństwo zaproponowało Izraelowi dwie rzeczy: 1) następny krok w jego dążeniu do doskonałości oraz 2) szerzenie, z całkowitym wyrzeczeniem się swoich indywidualnych pragnień, tej doskonałości wśród innych.

Dla społeczeństwa względnie ustabilizowanego wyzwanie takie okazało się przekraczające jego siły. Większość Izraelitów nie była zdolna do przyjęcia takiej postawy, czyli po prostu nie chciała przemiany, do jakiej wzywał Jezus. Czynił On to zresztą, według przekazu Ewangelii, zgodnie ze swoim wschodnim, żydowskim czy indywidualnym temperamentem w sposób wyraźnie prowokujący. Stąd w ciągu jednego czy półtora wieku chrześcijaństwo z fenomenu żydowskiego przekształciło się w fenomen europejski i dalsze rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa ma miejsce głównie w krajach kultury grecko-rzymskiej, która okazała się w owym czasie bardziej podatna na uniwersalistyczne i egalitarystyczne idee religijne eksponowane przez chrześcijaństwo aniżeli kultura żydowska.

Jezus jako prorok i reformator z przesłania judaizmu wydobywał mianowicie logicznie w nim zawarty szacunek dla każdego człowieka. Przesłanie to interpretował radykalnie jako miłość, nawet do nieprzyjaciół. Głosił porzucenie wszelkiej przemocy. Przygotowywał postawy niezbędne do głoszenia „moralistycznego monoteizmu” całemu światu. Naród żydowski, podobnie jak inne narody tego czasu, nie żywił ambicji apostołskich, mimo iż kilku proroków widziało w jego religii „światło dla wszystkich narodów”. Apostolstwo jako pełne poświęcenia, aktywne szerzenie wiary i zasad życia, wprowadzone przez Jezusa i kontynuowane w chrześcijaństwie jako jeden z fundamentalnych celów życia, traktowane jako propozycja dla całej społeczności, było czymś całkiem nowym w ówczesnej kulturze. Jezus żądał przy tym bezinteresowności i poświęcenia, wyzbycia się bogactwa i całkowitej abnegacji w myśleniu o sobie. Apostolstwo traktował jako ofiarną służbę z całkowitym pominięciem osobistych ambicji. Wygłaszał nauki rażąco sprzeczne z powszechną praktyką, jak na przykład „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą”.

Garstka jego wyznawców została uznana za grupę podważającą tradycję i byt narodu, a następnie wypchnięta poza narodową wspólnotę. Zaczyna wtedy działać w ramach ekspansywnej w owym czasie cywilizacji grecko-rzymskiej, będącej

zależkiem późniejszej cywilizacji ogólnoeuropejskiej. Znajduje tu dość ludzi gotowych do przyjęcia radykalnej wersji moralistycznego monoteizmu ukazanego przez Jezusa. Nie wszyscy są oczywiście skorzy do pójścia wąską ścieżką wskazanej przez Jezusa doskonałości, ale liczba tych, którzy jakoś uznali Jego przesłanie, okazuje się zadziwiająco duża i związek między rozwojem myśli w cywilizacji europejskiej a chrześcijańskim moralistycznym monoteizmem żydowskiego pochodzenia zostaje mocno zadzierzgnięty.

Jednakże w samej kulturze europejsko-chrześcijańskiej, jak to dziś dobrze wiemy, praktykowanie moralności współczucia również na wielu polach nie postępowало łatwo mimo stosunkowo systematycznego, zadziwiająco szybkiego rozprzestrzeniania się wiary chrześcijańskiej na narody Europy. Praktykowanie moralności współczucia okazało się znacznie trudniejszym wymaganiem dla jednostek ludzkich niż przyjęcie czysto intelektualnych przekonań na temat struktury rzeczywistości, jaką głosili apostołowie chrześcijaństwa. Teoretyczne uznanie ogólnych zasad miłości bliźniego nie wydaje się trudne, póki nie staniemy przed problemem rzeczywistego podzielenia się swoim dobytkiem z kimś drugim i zrezygnowania w tym celu z jakiejś własnej przyjemności lub wygody. [...]

Można powiedzieć, że od chwili uformowania się chrześcijaństwa nastąpiła zasadniczo nowa sytuacja w zakresie moralności współczucia. Moralność społeczna weszła w nowy etap rozwoju, w którym wyzwania nie dotyczą już intelektualnych odkryć pierwszych zasad. Podstawowe idee moralności współczucia zostały już wypowiedziane. Jezus powiedział: „Kochajcie nieprzyjaciół wasze i dobrze czyńcie tym, którzy was prześladują”, nakazał też przebaczać „nie siedem, ale siedemdziesiąt siedem razy”, czyli praktycznie bez końca. W sposób ogólny mocniej powiedzieć już się nie da. Nie ma szans na nowe fundamentalne idee.

Pozostało: 1) uprzystępnianie idei uniwersalnego egalitaryzmu i powszechnego współczucia, czyli wypowiedzianie tych idei w różnych językach i z odpowiednim stopniem

usystematyzowania, czyli „unaukowienia”; 2) realizacja, czyli wprowadzenie w życie, zastosowanie tych idei do różnych dziedzin życia i do konkretnych sytuacji indywidualnych; 3) dalsze ofiarne i bezinteresowne głoszenie całości tych zasad wszystkim jednostkom, ludom, narodom.

Realizacja wielkich idei nie tylko stawia przed nami nowe wyzwania, ale uświadamia nam też nasze słabości. Głównym odkryciem intelektualnym naszej epoki, opartym o podstawowe dotychczasowe historyczne doświadczenia, wydaje się odkrycie olbrzymiego zasięgu wielkiego inwalidztwa kondycji ludzkiej. Świadomość naszej ułomności mieli już zarówno starożytni Żydzi, jak i Grecy i Rzymianie. *Video meliora, proboque, deteriora sequor* [widzę, co lepsze, uznaję, a postępuję za gorszym] – pisał Owidiusz. Nierzadko zauważamy, że chętnie uznajemy ogólne zasady moralne, gdy stosowanie się do nich sprawia wrażenie czegoś dotyczącego dalekiej przyszłości. Natomiast gdy nadchodzi konkretny moment wprowadzenia w życie ogólnej zasady, wówczas dopiero odczuwamy, jak wiele za konsekwentne życie należy zapłacić. I wówczas nie zawsze stać nas na realizację tej zasady. Szukamy sobie usprawiedliwień. Podważamy idee, które stały się niewygodne. Odkładamy podążanie za nimi na później albo niemal automatycznie je eliminujemy. Tak powstaje zjawisko obłudy (hipokryzji). Europejskie koncepcje legalistyczno-universalistyczne ostatnich dwóch tysiącleci w praktyce popadały w obłudne odchylenia, z których niektóre, dotyczące stosunków zinstytucjonalizowanych, dziś określamy na przykład jako *paternalistyczne*. Paternalistycznym nazywa się sposób realizacji zasady egalitaryzmu, przy której jej inicjatorzy zachowują dla siebie uprzywilejowane stanowisko. Wszyscy są równi, ale inicjatorzy traktują samych siebie jako mądrzejszych i to, co sami uznają za słuszne, narzucają innym. Pozbawianie innych świadomego udziału w naprawczej inicjatywie kończy się zwykle połowicznością poprawy i jakąś postacią wyzysku. W historii dwóch ostatnich tysiącleci mieliśmy w Europie do czynienia z wieloma politycznymi postaciami paternalizmu. Najpierw z paternalizmem rzymskim, w średniowieczu z nie-

mieckim. Każdy naród przeżywał swój okres paternalizmu względem chwilowo słabszych sąsiadów. Polacy wobec Ukraińców i Litwinów, [...] Rosja dwieście lat traktowała Polskę i Ukrainę jako prowincje, które nie rozumieją swojego interesu i niepotrzebnie buntują się przeciwko dominacji rosyjskiej. W ostatnim stuleciu miał miejsce swoisty paternalizm krajów „przodującego komunizmu”. [...]

Historia ludzkości wydaje się wskazywać na pewien priorytet chrześcijańskoeuropejskiej świadomości moralnej w zakresie obowiązku działań realizujących moralność współczucia i również w zakresie wysiłków tworzenia projektów urzędzeń ogólnoswiatowych, służących temu celowi. Mimo to Europejczycy równocześnie popełniali wszelkiego rodzaju gwałty i zbrodnie (dające się oczywiście zaobserwować również w innych kulturach). Ale kultura europejska może też tym się odznacza, że stale rozwija i podtrzymuje intelektualny samokrytycyzm, i często przyznaje się do winy oraz stara się z własnej woli wycofać z drogi, którą wcześniej podążała.

Całe nowoczesne wprowadzanie w życie moralności współczucia, przejawiające się dziś w setkach instytucji i działań, wydaje się płynąć z żydowsko-chrześcijańskiego źródła. Zostało tylko ujęte w strukturę myślową mającą swoje korzenie w europejskim grecko-rzymskim intelektualizmie. [...] Dziś, i może od przeszło stu lat, w nurt realizacji moralności współczucia włączają się również jednostki i grupy wywodzące się z innych kultur. [...] Najogólniejsza wizja dziejów ludzkości wydaje się wskazywać na pewien stopniowy wzrost różnego rodzaju zagrożeń oraz na nietrwałość i niedostateczność wszelkich ludzkich urzędzeń, programów i zabezpieczeń, jakie konstruujemy. Instytucje, zabezpieczenia i urządzania wymagają stałego doglądania. Urządzenia niekontrolowane przestają pełnić funkcje, w których pokładaliśmy nadzieję. Okazują się niedostateczne wobec nowych zagrożeń. Nic nie może zastąpić stałej troski i stałego wysiłku woli.

Troska o całą ludzkość po raz pierwszy pojawiła się w kulturze europejskochrześcijańskiej. Jak dotąd kultura ta nie

wyrzekła się tej myśli. Nawet jest przeciwnie: stale intensyfikuje swoje wysiłki. Naprawia wszystkie urządzenia. Opracowuje plany. Zachęca wszystkich do współpracy. Na razie w żadnej innej kulturze nie pojawił się podobny, równie trwałe wysiłek inspirowany troską o całą ludzkość.

3.3. Poszukiwanie sensu i wiara w transcendencję

Kontemplując różnicę w specyfice pomiędzy gatunkiem *homo sapiens* a innymi gatunkami zwierząt, filozof ma prawo postawić pytanie: jaki może być ukryty sens czy przyczyna (niewidoczna dla nas, ale mogąca być przedmiotem naszych domysłów) tej ludzkiej specyfiki, która chociaż nierówno rozchodzi się w ludzkim gatunku, to gdzieś ciągle jest w ludzkości obecna i powoduje, że tworzymy sobie wizję świata wartości duchowych przekraczających perspektywę witalno-zwierzęcą?

Czemu wypracowujemy zasady sprawiedliwego podziału zysku, zaspakajania podstawowych potrzeb, zapewnienia wszystkim możliwości utrzymania się przy życiu, możliwości zdobywania wiedzy i szukania prawdy? Czemu organizujemy obronę słabych, chorych, upośledzonych i niesprawnych, a nawet dla złoczyńców stwarzamy możliwość sądowej obrony i szukamy okoliczności łagodzących? Czemu wprowadzamy prawa międzynarodowe i trybunały, eliminujemy przemoc ze stosunków międzyosobowych i międzygrupowych, zakładamy instytucje światowej pomocy? Czemu jesteśmy czuli na kataklizmy dotyczące dalekich, tak jakby byli bliskimi? Czemu tak dużo ludzi chętnie i dobrowolnie poświęca setki godzin na czuwanie przy łóżkach chorych, inni oddają krew, jeszcze inni jadą wspomagać edukację w krajach, gdzie znajduje się na niezadowolającym poziomie? Czemu te wszystkie działania często podejmowane są nie jako źródło dochodów, ale jako dające ich wykonawcom głębokie zadowolenie ze spełnienia jakiegoś ważnego obowiązku?

Kiedyś odbywały się publiczne krwawe walki i egzekucje. W Rzymie uchodziły za ciekawe imprezy ludowe. Publiczne

egzekucje miały miejsce jeszcze w kilku miejscach Europy po II wojnie światowej. Potem ich, jak się zdaje, definitywnie zaniechano. W Rzymie publiczne egzekucje pod wpływem chrześcijaństwa zostały zarzucone i choć odrodziły się w czasach inkwizycji w postaci palenia na stosach, to jednak przestały cieszyć się powszechnym uznaniem. Zaczęliśmy dbać o „ludzkie” warunki w więzieniach. (Ojcowie Kościoła upominali się o to już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa). Występujemy przeciwko stosowaniu tortur. Pilnujemy, żeby penalizacja przestała być rodzajem zemsty. Bronimy się przed złoczyńcami, którzy nam zagrażają, ale dostrzegamy w nich ludzi czujących ból i nie pozwalamy tym bólem szafować bez powodu. Postęp tego trendu ewolucyjnego w skali stuleci jest niewielki, ale w skali tysiącleci już wymaga odnotowania.

Działania wyżej wymienione nie doskonala biologicznie naszego gatunku. Nie przyczyniają się do ekspansji czyichś genów. Nie promują silnych. Silnym i bogatym często odbierają, a pomagają raczej słabym. Reformy humanitarne ludziom pożytecznym społecznie często utrudniają życie, a ułatwiają niezdarnym, którzy dla innych są tylko obciążeniem. Takie działania przyczyniać się mogą nawet do osłabienia biologicznej zdolności przetrwania niektórych populacji w ramach istniejących obecnie warunków. Jeśli więc jest jakiś sens tych działań, to nie jest to sens jasno widoczny, dostrzegany w świecie pozaludzkim. Nie jest to prosty sens przetrwania i ekspansji (indywidualnej lub populacji „swoich”), który obserwujemy w przyrodzie.

Religie są pradawnymi, metaforycznie wypowiedzianymi hipotezami sensu. Filozof, jeśli nawet sam nie odczuwa potrzeby wizji sensu, to musi poważnie ustosunkować się do faktu, że ludzie sensu poszukują. Każdy ma możliwość nie wierzyć w sensowność tego, co czynią inni, a być może nawet wszyscy. Ale jeśli przyczynowość jest podstawą poznawania świata, to wybór rezygnacji z szukania przyczynowo opisanego sensu zjawisk może uchodzić za rezygnację z pracy umysłu, za wybór bezmyślności.

Jeśli więc nie rezygnujemy z poznawania rzeczywistości, to powinniśmy rozmyślać na temat tego, jaki głębszy sens można przypisać naszemu światu. [...]

Może, poszukując wizji sensu, trzeba przekroczyć próg materializmu i uznać, że sens istnienia wychodzi poza świat, z jakim mamy na co dzień do czynienia?

Taki hipotetyczny sens transcendentálny można próbować opisać tylko za pomocą dalekich analogii. Wyobrażenie sensu zgodne z moralnością współczucia powinno egalitarystycznie zakładać, że los ludzki jest określony w taki sam ogólny sposób, bez względu na to, kto kiedy się urodził. Każdy powinien przechodzić tę samą w istocie drogę lub takiego samego typu próbie zostać poddany. To właśnie mówi większość religijnych wierzeń.

Może więc całkowicie niewyobrażalna perspektywa wieczna stoi przed każdym, a próba moralna jest w swej istocie indywidualna. Nieco uprzywilejowani będą co najwyżej ci, którzy wybierają najczystszy moralnie sposób życia, wszystkich ogarniają miłością i poświęcają się niemal dla każdego. Ty i ja musimy pokazać „przed niewidocznym trybunałem”, jaka jest zawartość naszego serca, jakie poświęcenie podejmujemy i czy obejmuje ono wszystko, co powinno?

Stajemy przeto przed dylematem, którego – jak się zdaje – nie można rozstrzygnąć metodami stosowanymi w nauce. Niektórzy filozofowie uważali, że ludzie są w stanie własnym wysiłkiem, tzn. pracą rozumu, dojść do pewności przekonania, że istnieje coś poza empirycznie stwierdzalną rzeczywistością. Dziś wielu myślicieli zajmujących się tym tematem uważa, że przekonanie o istnieniu czegoś poza materialnym światem nie jest rezultatem samej pracy badawczej, ale stanowi osobny akt poznawczy, wynik czegoś niezależnego od czysto intelektualnych wysiłków. Wielu nazywa to właśnie wiarą (w jakąś transcendencję).

Niektórzy filozofowie, pewni siły ludzkiego umysłu, rozumowania prowadzące do uznania transcendentnego sensu świata nazywali nawet *d o w o d a m i* i rozwijali struktury myślowe zwane zwykle dowodami istnienia Boga. Najbardziej

znany z takich rozważań chrześcijański racjonalista, Tomasz z Akwinu, mówił co prawda nie o dowodach, ale o drogach dojścia do przekonania. Ale metodologicznie poprawna droga dojścia do przekonania może być właśnie nazywana dowodem. Stąd w potocznym ujęciu filozofii światopoglądowej wszelka obrona wizji sensowności świata może być określana mianem „dowodu”. Zgodnie z dzisiejszymi metodologicznymi odróżnieniami dowodem nazywa się ciąg logicznie poprawnych przejść, prowadzących od przesłanek do wniosku. Żeby wniosek był pewny, przesłanki wyjściowe muszą być pewne. A w tym zakresie, jak się zdaje, nie pozbędziemy się poczucia choćby częściowej dowolności naszej decyzji. Pytanie typu, czy jesteśmy uprawnieni poznawczo do takiego lub innego stanowiska, zakłada już jakieś przyjęte kryteria. Gdy dojdziemy do kryteriów poprawnej odpowiedzi na pierwsze pytanie, pytanie o ich kryteria traci sens.

W ramach życiowych decyzji dotyczących ludzkich poczynań stajemy przed problemem wyboru. Może to jest właśnie miejsce na zastosowanie tzw. zakładu Pascala. Jest to sposób dający się streścić w dewizie: „Żyjmy tak, jak należałoby żyć, gdyby Świat wraz z tym wszystkim, czego nie możemy sobie jeszcze wytłumaczyć, był urządzony w sposób najdoskonalszy, jaki tylko możemy sobie pomyśleć”. Chyba tylko tyle może być wspólną drogą ludzi myślących o sprawach ostatecznych. Myślę, że taki wybór może być wyborem po linii etyki współczucia.



4. Mistyka wspólnoty. Zaplątany w krzaki (traktat ultra-analityczny)⁵

4.1. Wstęp historyczny (niezbędny w każdej pracy naukowej)

Nie sięgając dalej w przeszłość, można stwierdzić, że zarówno fenomenologiczna, jak i marksistowska analiza nakazują śledzić przede wszystkim zachowanie się osoby zaplątanej. Zaplątany pragnie się rozplątać. Fenomenolog potrafi pragnienie to opisać w sposób egzystencjalnie przejmujący, zaś marksista i psychoanalityk wykryją z łatwością jego społeczną i indywidualną genezę. To spontaniczne pragnienie zaplątanego jest w zasadzie słuszne i przeważnie etycznie dobre – jak powiedzieliby wyznawcy filozofii wartości, może nawet uchodzić za wyraz głębszej postawy duchowej: pragnienia jasności i prostoty. Oczywiście, nasuwa się potrzeba wielu odróżnień. Metafizyczny ból i „kociokwik” po przepiciu mogą dawać takie same objawy. Nie każda jasność jest prawdziwą jasnością. Jasność może świecić pełnią głębszego widzenia rzeczy – a może też świecić pustką niewrażliwości lub sztucznych ograniczeń. Prostota może być uproszczeniem, które w konsekwencji zniekształca. A więc na pewnym wyższym poziomie życia duchowego czasem dochodzi się do refleksji, że może wcale nie jest takie pewne, czy naprawdę należy się wyplątywać. Na refleksję tego rodzaju znacznie łatwiej zdobyć się w stosunku do innych – obserwując zaplątanego z przyzwoitej odległości, dyskretnie, aby nie musieć czuć się

⁵ *Moralitety*, s. 147–158.

zobowiązany do pomocy – aniżeli w stosunku do samego siebie. Krzyczymy nawet na niego: Panie, gdzieś pan wlaźł, do jasnej cholery! Stary, a taki głupi! Ostrożniej, ostrożniej! Nie tak, nie tą ręką, najpierw drugą! No, co to za fajtłapa! Jak się nie umie poruszać, to nie trzeba było wchodzić. Trzeba wiedzieć, co można, a czego nie można. Więcej zgrabności! Trzeba ćwiczyć! Najlepiej co dzień rano 15 minut. Jak ktoś nie ćwiczy, to potem tak właśnie z nim będzie.

Mamy do niego słuszną pretensję, że pobudza nasze sumienie i naraża naszą moralność na szwank. Jesteśmy przecież uczciwi i zadowoleni z siebie, a tutaj sytuacja nagle taka, w której można czuć się zobowiązany do pomocy. A przecież to jego wina, to on nie uważał, a nie ja. Ja byłem w porządku. Szedłem równo i uważałem, aby nie wpaść w dziurę. Ale z nim tak zawsze. Właściwie to przypadek patologiczny. To właśnie dobre określenie, które nas usprawiedliwia.

W stosunku do siebie trudniej naturalnie o należyty obiektywizm, bo to sami jesteśmy zaplątani i przeniknięci spontanicznym pragnieniem wyplątania się, pragnieniem, od którego nie możemy abstrahować. Chyba że potrafimy „popatrzeć na siebie tak, jak się patrzy na obce nam rzeczy, bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu. A kto tak patrzy, choć sam o tym nie wie, że zmartwień różnych swoje serce leczy...”⁶ – jak mówi poeta. Ale i tu łatwo o zniekształcenie. Czasami komuś jest dobrze z tym, że się zaplątał.

4.2. Analiza racjonalistyczna (jak zwykle beznadziejna)

Po wstępnym postawieniu problemu i stwierdzeniu niedostateczności klasycznych ujęć przystępujemy do systematycznej analizy uwzględniającej zdobycze wszystkich kierunków, opartej na mocnych metodologicznych podstawach. Logika

⁶ C. Miłosz, *Miłość*, w: *idem, Wiersze wszystkie*, Kraków 2015, s. 214–215.

nakazuje przede wszystkim odróżniać arytmetyczne jednostki. Jeśli śledzimy zachowanie się zaplątanego, to zarówno antyczny, średniowieczny, jak i nowożytny racjonalizm nakazuje nam uznać istnienie dwóch rzeczy (zaplątanego i śledzącego), które w pewnym szczególnym przypadku mogą współwystępować, i do przypadku tego dojdziemy również. Aby uporządkować problem, zacznijmy jednak od obserwacji kogoś zaplątanego, kto nie jest nami. Widzimy, jak się szamoce, a ludzie z natury dobrzy i ofiarni są skłonni od razu biec, żeby mu pomóc wypłatać się z tej sytuacji, chociaż właściwie nie wiemy nigdy, jak dalece sytuacja ta jest dla niego naprawdę przykra. Ludzie o dobrym sercu nie analizują tego. Cieszą się każdą możliwością pomocy innym i ta ich naiwność jest czasem wstępem do świętości.

W chwilach spontanicznej reakcji, naiwnej pomocy mamy najczęściej przekonanie lub złudzenie dobrego czynu – czynu w każdym razie czystego, natomiast wprzęgnięcie aparatury myślenia naraża nas na brud, który zawsze się wiąże z wydzielinami rozumu. Ale czy można stronić od użycia rozumu w XX wieku? Przeciwnie, należy dojść do szczytu racjonalności, nie pomijając żadnego faktu w swej analizie.

Obserwujemy więc kogoś, kto zamierza się wypłatać. Robi ruchy rozgarniające w różne strony. Nie poddajemy się spontanicznie chęci pomocy. Ale nie unikamy nieco drażliwego problemu, czy lepiej będzie, jeśli się wypłacze, czy też lepiej będzie, żeby został dłużej zaplątany. Takie rozważanie grozi od razu cynizmem, sadyzmem i innymi zboczeniami, ale jak się powiedziało, myślenie jest czynnością brudną. Kontynuujemy je dalej: zaplątanie nie jest bezpośrednio poważnym cierpieniem. Stanowi raczej nagromadzenie i zagęszczenie trudności. Wypłatanie wymaga starannego przemyślenia wszystkich ruchów, ażeby odsuwając gałęzie tamujące ruchy jednej ręki, nie doprowadzić do jeszcze większego omotania ręki drugiej. Trzeba zatem powoli powiększać sferę swoich ruchów i każdy uzyskany luz wykorzystywać do dalszego uwalniania się. Praca misterna, dobre ćwiczenie na opanowanie i koordynację. Tak więc patrząc na kogoś zaplątanego,

możemy sobie pomyśleć, że jest to dla niego dobre ćwiczenie, które powinien przejść, bo wiemy skądinąd lub łatwo możemy przypuszczać, że brak mu tej dzielności, którą daje rozważana sytuacja. Jeśli mu pomożemy, to nie zdobędzie potrzebnej w życiu zaradności. Stale będzie liczył na czyjąś pomoc. Ba, wytworzy w sobie łatwość wykorzystywania innych przy pomocy grzecznych próśb w rodzaju: „Może pan byłby łaskaw troszeczkę się posunąć, bardzo przepraszam”. Te gładkie słówka, uchodzące za oznakę tak zwanej grzeczności, są tylko pozorem, pod którym ukrywa się zwykły rozbój kogoś, kto przepycha się przez kilka zatłoczonych wagonów, żeby wygodnie wypić piwo w restauracyjnym, i nie widzi, że ludzi zmęczonych, stojących niewygodnie rusza z miejsca dla własnej przyjemności. Przeciwnie, czuje się w pełni usprawiedliwiony przez to tylko, że używa kulturalnych słów „przepraszam”, „proszę”, „dziękuję” i tym podobnych. Gbur potrącający innych może przeżywać więcej wewnętrznego zażenowania.

Zapytajmy więc w końcu całkiem ogólnie: czy istnieje problem pomocy w społeczeństwie ludzi sytych? Pewien młody człowiek, nie chcąc ustąpić miejsca starszej od siebie pani, powiedział słusznie: „Niech sprzeda te złote bransoletki i jeździ taksówkami, a nie wymaga grzeczności od innych”. Jednakże na tak ogólne pytanie zawsze znajdzie się pozytywny przykład. Prawdziwej pomocy potrzebowała niechybnie córka profesora uniwersytetu, która popełniła samobójstwo po napisaniu, że nigdy nie była kochana. Ale jak szukać takich przypadków? Może za mało rozglądamy się dookoła i zauważamy je dopiero poniewczasie? Wtedy, gdy sytuacja stała się już niemal beznadziejna? Trzeba bowiem pamiętać, że krzaki rosną. Igły wbijają się w ciało. Gałęzie i liście od góry zasłaniają perspektywę. Człowiek staje się jak mysz w klatce. Już wcale go nie widać. Rosną na nim już za życia różne chwasty. Słońce go już nie grzeje i głos do niego nie dochodzi. Żeby mu pomóc, trzeba by tam się do niego przedrzeć i być z nim. A na to właśnie nas nie stać. Wolimy dawać diagnozy z zewnątrz i posyłać mu listownie dobre rady.

Rozum jednak broni się przed takim stawianiem sprawy (jesteśmy na etapie racjonalistycznej analizy). Myślimy więc,

że pomagając zaplątanemu, pozbawiamy go naturalnej radości, jaką daje samodzielne wydobywanie się z zaplątania. Taka sytuacja ma jednak dwa aspekty. Samodzielne wyplątanie się wprawdzie przeciwdziała powstawaniu kompleksu niewydolności, z drugiej strony powodować jednak może zbyt wielkie zaufanie do siebie, ba, nawet megalomanię. Wyplączę się taki jeden z drugim sam i potem będzie się przechwalał, że oto właśnie on pokonał trudności. Będzie ciągle kroczył drogą pewny siebie, rozrzucając po drodze papierki i śpiewając swoje: „Chłop żywemu nie przepuści”. Nie, za nic. Takiemu lepiej pomóc. A więc pomagać skoremu do zarozumiałości nawet wtedy, gdy widać, że dałby sobie radę sam, ale tylko dlatego, żeby nie wyszło na to, iż sam sobie dał radę. A jeśli naprawdę sobie nie daje rady? Jeśli już jest zrozpaczony i pewien, że sam się nie wyplączę – wtedy należy mu pomóc, żeby nie zwątpił całkowicie w Opatrzność i w istnienie dobra na świecie. Wtedy nie wbije się w pychę. Przeciwnie, poczuje pokorę i wdzięczność względem losu.

Racjonalistyczna analiza daje więc recepty, ale wymaga od nas dokładnych informacji, czy zaplątany jest zarozumiałcem i w ogóle jakie ma kompleksy. Tylko Pan Bóg ma wszystkie potrzebne informacje. Racjonalizm jest dobry dla Pana Boga. A co ma zrobić człowiek?

4.3. Mistycyzm indywidualny (nieprzewyciężający zasadniczej trudności)

W miarę pogłębiania racjonalnej analizy przekonujemy się coraz bardziej o jej nieskuteczności. Dochodzimy powoli do jądra ludzkiego tragizmu, które nas w pełni dotknie, gdy rozważymy siebie samych jako zaplątanych. Przede wszystkim człowiek zaplątany ma cel: pragnie się wyplątać. A co będzie, gdy się wyplączę? Czy znajdzie nowy ważny cel w życiu? Czy też z braku celu wpadnie w apatię, w nałóg, w narkomanię, w bezsens? Życie nagle stanie się puste, bezproblemowe, nudne.

Prawdziwy mędrzec potrafi te same pytania postawić zarówno w stosunku do innych, jak i w stosunku do samego

siebie. Siedzi zatem w krzaku i uświadamia sobie to wszystko. Ale wtedy powstaje następne niebezpieczeństwo, które sygnalizowaliśmy już wcześniej, że właściwie jest zadowolony ze stanu zaplątania i na marginesie przeżyć metafizycznych ogarnia go zwykłe, przyziemne zadowolenie, że jakoś się żyje, że umysł działa względnie niczego, że ma nawet głęboką wizję rzeczywistości. Widzi świat lepiej od innych. Przede wszystkim dlatego, że nic nie robi. W nic nie jest wprzęgnięty bezkrytycznie. Stąd ma jasne spojrzenie i zadowolenie z niego. Ale wtedy często dochodzi do innego kryzysu. Zadowolenie staje się też bez sensu. Sensowny naprawdę jest tylko niepokój. Może więc człowiek nie żyje po to, aby być zadowolonym, ale aby się męczyć?

Jaki naprawdę powinien być ton ludzkiego życia? Jaka jest dla nas rzeczywistość? Czy można przeżywać radość? Czy rzeczywistość nie jest straszna? Ale może nie trzeba samemu szukać i dopominać się o nieszczęścia? Wystarczy tych, które są zesłane. Może więc trzeba przyjmować i te radości, które są dane. Czasem przecież bywa zesłana taka chwila, kiedy – w największym zagmatwaniu wszystkiego – nagle zaświta przez gęstwinę jakiś radosny promyk. Ale ten nie zależy od nas. Jest zesłany skądś. Darowany, niezasłużony. Nagle wszystko jak gdyby się otwiera i tylko trzeba wytrwać w tym samym uniesieniu serca... A gałęzie same się rozchylą. Ciało jak gdyby traci wymiar i przechodzimy nietknięci między kolcami w wielkim zapatrzeniu w jasność, która nami kieruje. Ale wytrwanie tu okazuje się niemożliwe. Człowiek jest ułomny. Nie może zatrzymać chwili. Łaska odpływa, nastaje noc.

Trzeba się przedzierać dalej, nie wiadomo jak i po co, ale trzeba, bo tak jest wyznaczony egzamin, trasa, bieg, chociaż nie akceptowało się tej trasy przed rozpoczęciem. Bieg się jednak rozpoczęło. Trasa jest dana... Jeśli ktoś sam zboczył z trasy i wpadł właśnie w te krzaki, to nic nie zmienia w sytuacji. To też jest dane. Właśnie w te krzaki, w tym miejscu – i ta łatwość pomyłki, ciągle rozstaje. Drogi prowadzące donikąd, wśród których nie sposób znaleźć właściwą.

A myśląc tak, rezygnujemy powoli z racjonalizmu, od którego całkiem przyjemnie zaczęły się nasze rozważania.

Wtargnęliśmy w świat tajemnicy, metafory, fideizmu i grozy, potępianych wspólnie przez filozofię kościelną i państwową. To oczywiście nie stanowi przeszkody dla ducha. Jesteśmy odważni, będziemy śpiewać psalmy na środku Mostu Śląsko-Dąbrowskiego czy Golden Gate Bridge – ku oburzeniu ministrów i prałatów i przekonywać panienki z kiosków, że życie ma sens.

Ale jeśli tak, to czy nie będzie konsekwentniej poddać się spontanicznej chęci pomocy i wyciągnąć tego biedaka z krzaków, bez względu na to, czy on dalej pójdzie z papierosem w zębach, tak samo głupio uśmiechnięty jak przedtem, i znowu stłucze butelkę na rogu? Nie, tak nie można. Jesteśmy skazani na rozum. Musimy najpierw sięgnąć umysłem do istoty bytu i dopiero tam, na dnie naszego istnienia, podać się (może nareszcie bezmyślnie) czemuś, co w nas tkwi i co jest dobre.

4.4. Mistyka wspólnoty

Zacznijmy więc raz jeszcze od początku. Może podstawowy błąd tkwił w metodzie, która mimo że jak najbardziej naukowa, może właśnie nic tutaj nie daje. Jeśli posiadamy podstawową intuicję dobra, trzeba jej poddać całą strukturę pojęciową. Niech ekwilibrystyka pojęć służy postawie ducha, a nie wyalienowuje. Precz z racjonalizmem. Fałsz tkwił już w pierwszym reistycznym odróżnieniu, że są dwie rzeczy: jeden siedzi w krzaku, a drugi stoi i patrzy. Ty i ja. Może więc jest całkiem przeciwnie. Ty i ja jesteśmy wbrew logice jednym człowiekiem. Jeśli ty siedzisz w krzaku, to i ja w nim siedzę. Jeśli mnie ciernie krępują ręce, to ty także jesteś uwięziony tutaj przy mnie, a nie tam wesoły na drodze. Jeśli więc jeden z nas wpadł w chaszczę, to obaj siedzimy w nich na równi. Ja nie patrzę na ciebie tak jak przedtem, z jasnej drogi. Mój wzrok za tobą się płacze. Widzę siebie twoimi oczyma i pali mnie wstyd. Więc jestem w tobie i nie wierzę filozofom, którzy bezpłodnie odróżniają dwa byty od jednego. Opis naukowy z ludzką rzeczywistością nie ma nic wspólnego. Jest profanacją, pornografią.

Zatomizowana struktura pojęć degeneruje nas, pozwala autorowi teologii moralnej pisać, że można się cieszyć, iż złoczyńca został ukarany, że ktoś cierpi w interesie wspólnoty, można życzyć choroby, biedy i innych nieszczęść mogących przywieść grzesznika do skruchy, można życzyć śmierci dziecka, jeśli jest się przekonanym, że popełni poważną zbrodnię. Oto przykład wyalienowania, które autor nazywa porządkiem w miłości! Precz z teologią moralną, która służy do tego, żeby patrzeć spokojnie, jak inni się męczą! Filozofowie są zgubieni, bo uwierzyli nauce. Z atomistyki pojęć wywiedli, że każdy ma własny los. A naprawdę jest przeciwnie. Indywidualna mistyka już nas nie zbawia. Jeśli los ciebie gnębi, nie będę go chwalił. Razem możemy powiedzieć, że jest Opatrzność albo że jej nie ma. Język naukowy daje opis wyalienowany z wartości, ducha więzi i ciało wystawia na żądze egoizmu. Do kształtowania wyższych postaw przydatne są tylko mity, uchodzące w nauce za fałsz. Jeden plus jeden jest jeden!

Ludzie zdrowego rozsądku mówią, że mitami nie można żyć, zadania są podzielone, zatarcie granic uniemożliwia podział obowiązków. Podział obowiązków to jednak rzecz wtórna. Przede wszystkim jesteśmy razem: razem walczymy z Bogiem albo razem słuchamy Jego głosu, a potem dzielimy się pracą tak, ażeby wszystko, co trzeba, zostało wykonane. Jeśli nie można tak żyć, to nie będziemy żyć. Nieważny jest fakt życia, ważna jest jego jakość. Razem przetrwamy albo razem zginiemy zgniecieni przez Boga czy przez los. Ani polityka, ani religia nie mogą nas dzielić. Sytuacja ludzka jest tylko jedna i śmieszny byłby specjalista od wyplątywania się z krzaków róży, który z jeżynami nie chce mieć nic wspólnego. Śmieszne są Kościoły, które okalają płotami swoje sanktuaria i swoje cmentarze. Los ludzki jest jeden. Jeśli ty nie łamiesz się z nami chlebem, to i nasze przełamanie go traci sens i ołtarz pozostaje pusty. Ludzie wierzący idą do muzeum. Jeśli nie jesteś z nami, stajemy się turystami we własnych kościołach. Życiem naszym jest ulica, tam gdzie na równi jesteśmy ty i ja. To jest tajemnica nowego słowa „my” – ale „my” obejmującego całą ludzkość. „My” prawdziwe dzisiaj, to

tylko „my” bezwyjątkowe. „My”, któremu nie można przeciwstawić żadnego „wy”. My, którzy jesteśmy teraz tutaj razem, ale którzy przyjmujemy każdego człowieka.

Cóż jednak stąd wynika w zakresie etyki codziennych czynów? – pyta znowu rozsądek. Pomoc przecież mało komu jest naprawdę niezbędna. Każdy większość trudów jest zdolny sam pokonać lub sam przecierpieć. Często nawet woli sam przecierpieć niż szukać pomocy wtedy, gdy trzeba jej z trudem szukać. Co więc naprawdę trzeba robić?

4.5. Zakończenie rozwiązujące wszystkie problemy

Potrzebne jest przede wszystkim odprawianie misterium współzycia. Żeby każdy człowiek czuł się połączony z tymi, którzy go widzą, obserwują, otaczają. Żeby czuł się powszechnie kochany. Zanurzony w nurcie, który go nie zniewala, nie niszczy, nie wywraca, tylko umożliwia uczestnictwo w innych, włącza w jedność, w której każdy zachowuje pełnię swych wartości i widzi ich użyteczność. Ustąpienie miejsca nie zawsze jest potrzebne, żeby pani było wygodniej, ale żeby sprawować misterium naszego współzycia: tego, że razem stoimy, razem trudzimy się i dzielimy się wypoczynkiem. Człowiek jest liturgiem swojego życia. Liturgiem chleba, który kroi, liturgiem gestu i uśmiechu.

Jeżeli życzysz złodziejowi, żeby złamał nogę, uciekając z twojego mieszkania, sam grzeszysz pychą. Cóż to, czy jesteś mądrzejszy od swojego Pana Boga, że tak dobrze wiesz, jak powinien rządzić światem, żeby przywodził grzeszników do skruchy? To nie twoja rzecz. Ty masz kochać swojego złodzieja i ostrzegać, że na ścieżce są rowy, a obok wykroty i chaszczce, a jeśli usłyszysz krzyk bólu, masz biec mu z pomocą i współczuciem. Łączmy nas przede wszystkim współczuciem.

Nie ma przepisu na wyjście z krzaków ani nawet nie wiadomo, czy należy do niego dążyć. Jedno tylko staje się dla nas pewne: należy w nich siedzieć razem i cokolwiek będzie, będziemy razem.

Będziemy razem kroczyć, powoli przedzierając się przez krzaki. Ty nie stłuczysz już butelki o drzewo, bo ja cię powstrzymam. Będziemy więc stale się wzajemnie popychać i powstrzymywać. Co chwila któremuś z nas zabraknie siły lub dobrej woli. Wtedy drugi będzie go gwałcić, wyciągać na siłę z gęstwiny, w którą wpada. Nie jestem mądrzejszy od ciebie, ale będę twoim stróżem. Ślepi prowadzimy kulawych, ale się nie rozstajemy. Szacunek mój dla ciebie raz każe mi zostawić ci swobodę, to znów każe mi się tobie gwałtownie sprzeciwić. Będę cię kochał i będę z tobą walczył. Nie jesteś dzieckiem, ale nie jesteś też dla mnie suwerennym państwem. Nie ma państw niezależnych i nie ma między nami granic. Odpowiadamy za siebie nawzajem. Muszę potrząsnąć tobą i zaraz potem się upokorzyć, że gwałt zadałem twojemu sumieniu. Bo czemu grzęzniesz bezmyślnie, czemu pchasz się tam, gdzie najciaśniej, zagrzebujesz się w gęstwinę i utrudniasz do siebie dostęp? Więc szarpię ciebie i zmuszam. I sam przy tym zostaję rozdarty, bo wiem, że jesteś wolny i do ciebie należy wybór; ale nie mogę patrzeć obojętnie, jak ściana drzew całkiem nas rozdziela i cień zakrywa twoją postać. A przecież może się myłę. Może ty widzisz tam po drugiej stronie jaśniejszą drogę. Więc ciągnę cię ku sobie, ale zarazem próbuję za tobą iść. Pokaż, co świta po twojej stronie. Wszędzie są kolce, ciernie i kamienie, ale może ciebie tam też ogrzewa czasem ciepły promień. Może i mnie mógłby on ogrzać, choć może nie każdy promień jest dla każdego. Muszę się z tobą kłócić, bo nie mogę być obojętny na twoje słowa. W nas obu tkwi przecież ten sam korzeń. Prawda lub fałsz z nas obu musi wyrastać. Będę się tobie sprzeciwiał i będę cię słuchał jak dziecko. Będziemy się razem męczyć, razem pić kielich radości i goryczy, ale nie odstępimy od siebie.

Wtedy (już na gruzach naszych Kościołów, jeśli nie zburzą kolczastych płotów i nie wywalą okratowanych bram) dokona się to jedyne misterium naprawdę powszechne.



5. Etyka współczucia czy etyka godności? Dlaczego Ardżuna się ugiął?⁷

Jak powszechnie wiadomo, kiedy Ardżuna, wódz Pandawów, żywił poważne wątpliwości, czy walczyć przeciwko stojącej naprzeciw armii Kaurawów, w której byli jego krewni, wujowie i cioteczni bracia, dawni towarzysze i przyjaciele, wtedy sam boski Szri Kriszna zagrzewał go do walki, tłumacząc, że każdy musi wypełnić swój los – czyli iść za swoim powołaniem, jakby powiedzieli to duszpasterze rzymskokatolicki, którzy też nieraz błogosławili żołnierzy walczących po obu stronach frontu. Ale boski Szri Kriszna, jak informuje *Bhagawadgita*, był w sytuacji bardziej absurdalnej aniżeli wszyscy europejscy wojskowi kapłani, pastory czy rabini. Nie mógł się odwołać do żadnego „nieocenionego skarbcza kultury narodowej”, których w Europie, jak wiadomo, jest pełno. Obie armie stojące naprzeciwko siebie na polu Kuru reprezentowały tę samą kulturę, ten sam język, te same zwyczaje i obrzędy. Byli na tyle szczerzy, w przeciwieństwie do nas, że wrogości swojej nie usiłowali odziać w szatę ideologicznych formułek o wątpliwej i nigdy nieprzeanalizowanej do końca zawartości intelektualnej, tak jak to się robi dziś, a przynajmniej jak jest wielce modne na naszym kontynencie. Szri Kriszna nie tłumaczył więc Ardżunie, że ma bronić obiektywnych wartości. Nie odwoływał się do dóbr społecznych ani wyższych, ani niższych. Nie przywoływał „imponderabiliów” ani „racji stanu”. Te słowa wytworzyła nasza kultura czy nasza hipokryzja. Choć po stronie Pandawów było prawo i historyczna

⁷ *Moralitety*, s. 107-114.

racja, jak to wiadomo z innych ksiąg *Mahabharaty*, której *Gita* jest częścią (Pandawowie zostali bowiem przez Kaurawów paskudnie oszukani), to jednak Szri Kriszna w całym swym wielkim monologu nigdzie do tych obiektywnych ziemskich racji nie sięga. Kriszna umieścił Ardżunę w pustce całkowitej wolności i całą absurdalność, umowność i względność ludzkiego losu ukazał mu w postaci czystej i obnażonej ze wszystkich osłonek. Jean-Paul Sartre może zrobiłby to lepiej, ale na owe czasy działanie Kriszny było całkowicie wystarczające.

Kriszna mimo całego relatywizmu ludzkiego losu namawiał Ardżunę do walki i – jak wiadomo – dopiął swego: Ardżuna zdecydował się na walkę, na mordowanie braci i siostrzeńców na słynnym polu Kuru. Należy więc rozważyć argumenty Kriszny za podjęciem walki przeciwko Kaurawom, oddzieliwszy je od wszystkich innych nauk Kriszny, które – wzniosłe i piękne same w sobie – nie stanowią jednak argumentu w żadną stronę.

Szri Kriszna nie współczuje bólowi Ardżuny, który ogarnięty jest „litością i rozpaczą, z okiem zmaconym i pełnym łez” (2,1)⁸, tylko „do siedzącego w zgnębieniu z lekkim przemawia uśmiechem” (2,10). Apeluje właściwie do niskich pobudek Ardżuny, do poczucia siły, do samolubstwa, do honoru. Zarzuca Ardżunie, że ogarnia go „haniebna, Aryjczyka niegodna rozpacz, co niebo zamyka i do niesławy wiedzie” (2,2). Wiemy, do czego prowadzi „aryjski” kult siły. A jednak Szri Kriszna kult ten popiera, mówiąc, że gdy ludzie umierają, „człowiek silny nad tym nie boleje” (2,31). „Nad żadną istotą boleć nie należy” (2,30). Jeśli Ardżuna uchyli się od wojny, Kriszna ostrzega: „Wieść o twej hańbie rozejdzie się szeroko, a dla człowieka rycerskiej czci hańba nad śmierć jest gorsza” (2,34); „Staniesz się godny pogardy” (2,35); czeka go szyderstwo wrogów – „A cóż ponad to może być gorszego?” (2,36).

Tą argumentacją zawartą w rozmowie drugiej Ardżuna już jest wykończony. Nie usiłuje odpierać argumentów Kriszny

⁸ W tym i kolejnych przypadkach w obrębie tego rozdziału cyfry w nawiasach oznaczają odpowiednie fragmentów *Bhagawadgity* (przyp. red.).

i w dalszych rozmowach pozostaje statystą. Zadaje tylko potulne pytania, ażeby ułatwić Krisznie ciąg monologów. Właściwie dramat kończy się na drugiej rozmowie i od tej pory zaczynają się kazania, których sens etyczny, ogólnoludzki pozostaje bardzo niekonkretny. Mówi się często o wypełnianiu swojej dharmy, czyli losu, powołania czy drogi. Ale jak to powołanie wybrać, jak go szukać, czym się kierować poza ogólną czystością intencji i niepoddawaniem się namiętnościom, nie wiadomo. W końcowej rozmowie Kriszna wyciąga praktyczne wnioski, mówiące o beznamiętnym wykonywaniu swego obowiązku: „Ten, kto obowiązek wykonywa prosto, bo spełniony być musi, odrzucając wszelkie upodobania i nadzieje nagrody, tego wyrzeczenie jest bezinteresowne i pełne harmonii” (18,9). Trzeba „nie uchylać się od czynów przykrych, nie przywiązywać do przyjemnych” (18,10). W końcu wymienia zalety charakteryzujące różne stany. [...] A więc przedstawia pewną archaiczną filozofię życiową, opartą o stanowy podział społeczeństwa, w którym poszczególne cnoty przyczyniają się do konserwacji ustalonej struktury. Wychodzi więc na to, że wypełnianie swojej dharmy sprowadza się do bezkrytycznego utrwalania społecznego porządku. Brak natomiast uwypuklenia jakiejś wielkiej idei, która mogłaby stanowić kryterium owego porządku. Zaś idea współczucia, którą Ardżuna wysunął na początku, została właściwie przez Krisznę zlekceważona, niepodjęta, a może nawet wyśmiana.

Ardżuna na polu Kuru, zatrzymawszy swój wóz bojowy między dwiema armiami mającymi się zetrzeć w walce, przeżył coś wielkiego: odczuł bezapelacyjne wezwanie do ludzkiego współczucia, ujrzał w konkretnie szacunku dla drugiego człowieka Absolut, coś, co właśnie przekracza ustalony porządek oparty na polityce, na prowadzeniu wojen, na obowiązkach stanu, i odważnie podważył zasady tego porządku, odrzucając na bok łuk i strzały. Wtedy Ardżuna był wielki i przemawiało przez niego bezwzględne poczucie dobra. Potem pozwala się wykołować przy pomocy abstrakcyjnych wzniosłości, którymi Kriszna go zasypuje, i potulnie wraca do filozofii pełnienia obowiązków swojego stanu. Wyraźnie co prawda nie mówi, że

podejmuje walkę, ale rzecze: „Zniweczony mój błąd... Prawdę poznałem. Rozwiały się me wahania. Jużem mocny. Uczynię wedle słowa twego” (18,73). W kontekście całości dialogu znaczy to niewątpliwie, że podejmie swój łuk i rozpocznie bitwę.

Ostatecznie więc zwyciężyła w Ardżunie etyka stanowa. Przemówiły do niego cnoty rycerskie, jakby powiedziała Ossowska. Właściwie Szri Kriszna do cnot tych odwoływał się od początku. W rozmowie drugiej podkreślał już, że „dla człowieka rycerskiej czci hańba nad śmierć jest gorsza” (2,34). Ardżunę, jak zwracałem uwagę, już wtedy „zatkało”. Stanowy ideał rycerski, w którym był wychowany, przeżywał widocznie tak głęboko, że nie był w stanie powiedzieć Krisznie, iż hańbę „ma w nosie”, że od hańby ważniejsze jest własne sumienie (czyżby dopiero Chrystus dostatecznie uniewrażliwił nas na hańbę ludzką, przyjmując haniebną śmierć pomiędzy złoczyńcami?).

Ardżuna gotów jest poświęcić majątek, królestwo i wszystkie związane z nim uciechy, ażeby nie mieć na sumieniu zabójstwa swoich bliskich. Mówi do Kriszny: „Nie chcę zwycięstwa, o Kriszno, ani królestwa, ani rozkoszy; cóż nam po królestwie, Gowindo, co po uciechach, nawet po życiu samym, gdy ci, gwoli którym pragnąć możemy królestwa uciech i radości, stoją oto dziś powaśnieni ze sobą, swe dobra i życia oddać gotowi – nauczyciele, ojcowie i syny, dziadowie i wuję, teściowie i wnuki, stryjowie, dziewierze i inni krewniacy. Na życie ich nie chcę nastawać... Choć oto łuki ich w nas są wymierzone, grzech jeno stanie się naszym udziałem, jeśli im śmierć zadamy... Jeśli oni zaślepieni chciwością nie widzą zła w niszczeniu rodziny ni zbrodni w zdradzie przyjaciół, czyż my, o Dżanardano, nie powinniśmy powstrzymać się od tego grzechu, my, co widzimy jasno całe zło, jakie idzie w ślad za upadkiem rodu?” (1,32–1,39). „Zaprawdę, lepiej pójść w świat o żebraczym chlebie aniżeli nastawać na życie tej zacnej starszyny. Pozbawiwszy życia tych guru czcigodnych, choć ich chciwość chwilowa uniosła, uczty tego świata zdadzą mi się krwią zaprawione” (2,5). „Z ich śmiercią stracimy wszelką do życia ochotę” (2,6).

„I Ardżuna, wrogów zwycięzca, po tych słowach do Kriszny zwróconych dodał jeszcze: »Nie będę walczył« i umilkł. A Szri Kriszna do siedzącego tak w zgnębieniu pomiędzy dwoma hufcami wojsk z lekkim przemówił uśmiechem: »Bolejesz nad tymi, nad którymi boleć nie należy, choć skądinąd mądre mówisz słowa. Człowiek rozumny nad żywym nie boleje ani nad umarłym« (2,9–2,11)”. Ale dalej Kriszna już nigdzie nie mówi, co mądrego tkwiło w słowach Ardżuny. Każąc mu pełnić swój obowiązek bez względu na poczucie własne i bez odróżniania głosu sumienia od innych poczuć, tym samym Kriszna lekceważy sumienie Ardżuny, odbiera absolutność jego głosowi. A przecież sumienie to nie jest takie zwykłe „upodobanie”, które można łatwo odrzucić, by pełnić obowiązki stanu. Niepokój sumienia nie jest zwykłym niepokojem, który nie powinien mącić umysłu mędrca. Kriszna zrównuje sumienie z poczuciem przyjemności i przykrości, na które trzeba często być obojętnym w wypełnianiu swej powinności. Nie analizując sumienia Ardżuny, rozgrzesza go ze wszystkich grzechów i stawia przed nim w końcu po raz drugi stanowy ideał rycerski jako ostateczne kryterium. A Ardżuna, choć z majątku i z życia gotów był zrezygnować, na hańbę rycerską zdecydować się nie jest w stanie.

A jednak Ardżuna mógł bronić absolutności swoich moralnych wyczuć. Mógł zadać pytanie: czemu właśnie mój los, moja dharm, ma polegać na walce, a nie na zaprzestaniu walki i dążeniu do zgody? Czy dlatego, że do tej pory do walki się przygotowywałem, że konie stoją gotowe, dzidy są naostrzone, a wojownicy powyjmowali już miecze z pochwy, łucznicy napinają cięciwy i liczą strzały w kołczanie? Czy dlatego, że podejrzewasz mnie, i ja sam siebie mogę podejrzewać, o strach? Czy dlatego, że żal mi moich krewnych? To właśnie na przekór mam ich poświęcić? Czy los całkiem jest dla mnie zakryty i muszę słuchać cię na ślepo? Czy dlatego, że jestem bogaty, nie mogę zejść z pola Kuru jako żebrak? Skąd mogę wiedzieć, jaka jest moja dharm?

Konie, choć stoją gotowe, można wyprząc i puścić na trawę. Ostre dzidy przydadzą się do łowów. Miecz wyjęty z pochwy można z powrotem schować. Przygotowania do wojny nie deter-

minują naszej woli. Czasem lepiej w ostatniej chwili zejść ze złej drogi. Kości nie są ostatecznie nigdy rzucone, jeśli sami nie chcemy ich rzucić. Cezar przekroczył Rubikon, bo nie chciał zejść ze sceny. Ale przecież mógł równie dobrze zamknąć się w swojej willi w Kampanii i oddać medytacjom. Role nigdy nie są ostatecznie rozdane. Mamy obowiązek wytrwać tylko wtedy, gdy od naszego wytrwania zależy uratowanie innych od nieszczęścia. W każdej innej sytuacji możemy się wycofać. Jeżeli ci, co na nas liczą, tylko zyski mają na oku, a żadne poważne cierpienie im nie grozi, wystarczy przeprosić za zawód. Ardżuna mógł wytłumaczyć swoim wojownikom, że wojna nie ma sensu i powinni cieszyć się, że mogą wrócić do swych rodzin. A może nawet lepiej poddać się Kaurawom i gorszy przyjąć los, zostać wyśmianym i pokrzywdzonym, niż siać samemu śmierć i zniszczenie?

A strach – czy jest tylko po to, żeby go przełamywać? Czy przełamywanie każdego strachu nie jest snobizowaniem się na męskość? Decyzje nasze powinniśmy podejmować bez względu na strach, ale to znaczy, że ani nie ze strachu, ani nie przeciw strachowi.

A czy krewnych swoich i bliskich trzeba koniecznie poświęcać, czy też przeciwnie – to, że mi żal moich krewnych, może już jest dostateczną wskazówką, iż moja dharmą nie polega na wojnie, tylko na pojednaniu?

Kiedy porównuję postać Szri Kriszny z postacią Chrystusa, radykalizm etyczny Chrystusa narzuca się nieodparcie. Chrystus przedstawia swoją etykę jako opartą na pewnym ustalonym principium. Symbolem tego principium jest wola Ojca. A wolą Ojca jest, ażebyśmy się społecznie miłowali, a nie bili. Chrystus wskazuje więc na pewien obiektywny stan rzeczy w świecie: stan społecznej miłości, który jest celem, a racjonalne dążenie do niego jest dobre. Umysł ludzki zostaje zatem wprężony do pracy. Pokazuje mu się pewien ziemski cel. Bardzo trudny, ponad zdolności każdego pokolenia, ale umieszczony w terażniejszości, choć ją przekracza. W etyce chrześcijańskiej jest coś absolutnego: czynienie dobrze jako zmniejszanie ludzkich cierpień – jest to coś, do czego zawsze można się odwołać, co nie podlega względności i podważeniu. Mogę nie

posłuchać każdego, kto każe mi skrzywdzić drugiego człowieka. Chrystus daleki jest też od wszelkiego pogańskiego kultu siły. Chrystus pozostaje słaby, współczuje ludziom, sam płacze nad dolą człowieczą, w końcu ginie właśnie jako pogardzony i pohańbiony, wyśmiany, bez żadnej godności, w niesławie, smutku i przygnębieniu. Chrystus bliższy jest owemu przebłyskowi sumienia u Ardżuny aniżeli postawie Szri Kriszny.

Nie zgadzam się ze Szri Kriszną, uważam, że Ardżuna mógł i powinien był wytrwać w swojej postawie współczucia⁹.



6. Dźwiganie utrapień życia¹⁰

Co jest istotą dźwigania? Wydaje się, że można w nim wyróżnić dwa składniki naszej kondycji: cielesny, który można nazwać cierpieniem, i duchowy, który można nazwać troską.

Rainer Maria Rilke napisał o Bogu w jednym z wierszy *Księgi godzin*:

Tobie na pytających nie zależy nic.
Z słodyczą lic
Patrzysz na dźwigających.

⁹ Już po napisaniu tego eseju zapoznałem się z pracą I. Lazari-Pawłowskiej *Etyczne treści Bhagawadgity* („Studia Filozoficzne” 1976, nr 10–11, s. 103–115). Autorka wysuwa te same zastrzeżenia w stosunku do nauk Kriszny, odwołując się również do opinii Alberta Schweitzera, któremu chyba należy się wobec tego pierwszeństwo w podważeniu moralnej wartości rad udzielanych przez Krisznę Ardżunie. Mam wrażenie jednak, że w moim eseju nieco mocniej uwypuklałem pewne sprawy. Cytaty z *Bhagawadgity* podane są według przekładu Wandy Dynowskiej.

¹⁰ *Dźwiganie utrapień życia*, s. 77–80.

W wierszu tym tkwi oczywiście poetycka przesada. O nikim nie można powiedzieć, że Bogu na nim nie zależy. Bogu zależy na każdym człowieku, można natomiast twierdzić, że „dźwigający” są mu szczególnie bliscy. Tylko takie pojęcie Boga można uważać za logicznie konsekwentne.

Dźwigający to przede wszystkim ludzie cierpiący i zatroškani. Troską można nazwać pewną postawę intelektualną – można by rzec: duchową – w której cierpienie odczuwane lub współodczuwane z kimś innym włączamy do swojej wizji świata i staramy się z nim uporać. Troska to coś więcej niż wysiłek uniknięcia zła i lęk przed cierpieniem własnym lub cierpieniem kogoś, kto w danym momencie jest nam bliski. Troska może dotyczyć nie tylko cierpienia, ale i zła moralnego, które traktowane jest intelektualnie jako pewna strata duchowa.

Dźwiganie tak pojęte jest częścią kondycji ludzkiej. W ramach namysłu nad jej całością można badać, z jakimi innymi jej elementami jest ono powiązane – w szczególności, jakie są jego przyczyny.

Przyczyną naszego dźwigania jest zawsze w jakimś sensie wola Boża. Ona jest przyczyną uniwersalną wszystkiego. Człowiek mimo wiary w Boga może rozmaicie wyobrażać sobie swoje relacje z resztą wszechświata. Pewien współczesny filozof żydowski, analizując holocaust, powiedział, że to wyniszczenie narodu żydowskiego jest sprawą między Żydami i Bogiem, a hitlerowcy są tu bez znaczenia. Byli tylko narzędziem Boga, tak jak wichura i drzewo, które łamiąc się, też może przygnieść Żyda.

Wyobrażenie chrześcijańskie stosunku jednostki do reszty wszechświata wydaje mi się odmienne. Człowiek jest partnerem drugiego człowieka, z którym wchodzi w kontakt, oraz każdy człowiek jest partnerem Boga. Człowiek jest przede wszystkim wolny w pewnych chwilach swojego życia i pod pewnymi względami. W momentach wolności jest on pierwszą przyczyną swojego zachowania, a więc ma definicyjny atrybut boskości. Bóg ceduje na człowieka swoją wolność na ów moment i dziedzinę, w których daje człowiekowi szansę

decyzji. Człowiek podejmuje decyzje nie najlepsze, ale Bóg w procesie historycznego dialogu z nim naprawia zło spowodowane jego decyzją. Dźwiganie ludzkie bywa więc konsekwencją woli Boga, konsekwencją wolnej woli samej tej jednostki oraz konsekwencją wolnej woli drugiego człowieka, który narzuca jednostce jakiś ciężar.

Dźwiganie narzucone jednostce przez Boga nie zawsze jest dla nas zrozumiałe. Tu spełnia się zdanie: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami” (Iz 55, 8). Wiele myśli Bożych możemy pojąć dopiero po jakimś czasie, z trudem, przeżywszy wiele utrapień. Inne pozostają dla nas stale zagadką i tylko wiara może nam mówić, że pewno tak lepiej, skoro tak się stało. Losy jednych tworzą zadania dla drugich lub dla nich samych, dotkniętych tym losem. Konstytuują wezwania, natchnienia i wyzwania. Odpowiedzi jednych inspirują innych. Zwykle za mało wysiłku wkładamy w odczytanie znaków czasu oraz znaków własnego losu. Pochłania nas ciekawość zależności ziemskich, szukamy przyczyn zjawisk zamiast szukać inspiracji dla siebie, dla własnych decyzji i czynów.

Było coś zdrowego w starotestamentowym zakazie liczenia swoich ludzi (por. 2 Sm 24). Są rzeczy, które są w rękę Boga. Nigdy ich nie zgłębimy do końca. Zadaniem naszym jest szukać własnego powołania, a nie robić statystyki woli Bożej. Własne decyzje też są utrapieniem, zadaniem i inspiracją dla nas samych.

Zwykle jest to zadanie inne, trudniejsze od tego, które skłoniło nas do decyzji. Decyzje podejmujemy często dla satysfakcji, a nie dla zadań. A dokonany wybór stawia przed nami zadania nieprzewidywane. Trzeba więc przejrzeć wszystkie dziedziny, których wybór nasz dotyczy, zaplanować dobre odpowiedzi na problemy, które sami sobie postawiliśmy. W szczególności przyjąć cierpliwe znoszenie utrapień, które nasza dokonana decyzja pociąga za sobą. Wielu bez wiedzy o konsekwencjach podejmuje wybór zawodu, stanu, działalności politycznej, małżeństwa. Ale decyzja ich staje się dla nich wezwaniem do cierpień i wysiłku, do samoopanowania i wyrozumiałości dla

innych. Nieprzewidywane trudy wydają się czasem ponad siły i tylko wiara w nadzwyczajną pomoc Bożą może ich ratować. Stąd wywodzą się specjalne błogosławieństwa i sakramenty.

Ludzie przy tym chcieliby mieć obowiązki raz ustalone, wyraźnie skodyfikowane, objęte normami, które okazałyby się znośne. Chcieliby wejść w rytm ustalonego programu, w którym po wysiłkach jest miejsce na odpoczynek i przyjemności. Mamy często pretensje do losu, że rozrywa schemat, który sobie z trudem ułożyliśmy. Tymczasem to przecież Bóg podważa nasze schematy. On stawia nowe zadania i powołuje do nowych wysiłków, przede wszystkim wewnętrznych, niewidocznych dla innych, niezmiwiających nic w tej sferze, w której chcielibyśmy działać, do której się rwiemy.

Dopiero gdy odpowiemy na wewnętrzne wezwanie, wówczas – czasem zupełnie niespodziewanie – tworzy dla nas okazję do działania czegoś na zewnątrz.

Powołania rodzą się też z decyzji innych, którzy otwierając nam możliwości lub stawiając nas w nowych warunkach, tworzą dla nas zadania i wyzwania – często nawet inne niż te, które sami formułują. Rządzący nami mają zwykle na oku sprawy bardzo zewnętrzne, natomiast stwarzają dla nas sytuacje, które są wezwaniem do wewnętrznych czynów i przemian naszych postaw. Rządzą nami nie tylko ci, którzy nam rozkazują, ale też ci, którzy proszą, jak i przede wszystkim ci, którzy nam coś dają lub odbierają. Wszyscy oni rządzą nami bardzo zewnętrznie. Zmieniają tylko sytuację, odbierają lub stwarzają możliwości. A do nas należy decyzja, jak się w tej nowej sytuacji zachowamy, jak użyjemy nowych możliwości lub jak zadziałamy mimo nałożonych ograniczeń. Ci, którzy nas uwarunkowują, często psują coś obiektywnego, nad czym pracujemy lub pracowaliśmy. Nie pozostaje nam jednak nic innego, jak przyjąć te ich działania jako nowe utrudnienia lub innego rodzaju wezwanie do czynu.

Specjalny rodzaj wezwania, które płynie z cudzych decyzji, to wezwanie do właściwego stosunku do tych, którzy zmieniają warunki naszego istnienia lub działania, w szczególności powodują nasze cierpienia lub nieszczęścia naszych bliskich.

Podstawowe w tej dziedzinie jest wezwanie do przebaczenia, do życzliwości i wyrozumiałości mimo doznanych krzywd. Mogą to być ludzie dalecy lub skądś bliscy, ale raniący nas czasem lub systematycznie.

Naturalną reakcją na czyjąś ingerencję w nasze życie, zwłaszcza na ingerencję, która przysparza trosk, kłopotów i cierpień, jest obrona lub nawet kontragresja, pretensja, złość. Są to jednak reakcje niedoskonałe. Jeśli ktoś nas rani, można się skulić, żeby uniknąć ciosu, albo uciec, ale trzeba sytuację tę przeżyć jako okazję czy nawet wezwanie do pomyślenia o agresorze z życzliwością.

Ostatnim dźwiganem, które jest wyzwaniem niedającym się uniknąć, jest dźwiganie własnego umierania. To wszystko, co zdrowy człowiek może przeżywać z humorem – brud, zimno, hałas, niewygody – chory lub stary przeżywa jako ciężkie utrapienia, jako – jak się to mówi – ostatni gwóźdź do trumny. Potem przychodzi dźwiganie spadku sił, chorób wyniszczających organizm, własnej niezdarności, nienadążania za innymi, odizolowania od wielu spraw, spadku aktywności, wreszcie cierpienia fizycznego, nieznośnych warunków, tłoku w lecznicach, szpitalnych korytarzach... Wtedy może najłatwiej dochodzi do głosu współczucie dla innych. Wszyscy bowiem jesteśmy równi wobec ostatecznych utrapień. Bez względu na karierę, zaszczyty lub dyskryminację, poglądy, zdolności i ograniczenia, wszyscy cierpimy choroby i słabości.

Nasuwa się też nieodparcie podejrzenie, że my wszyscy, ludzie XX wieku, cierpimy na chorobę cywilizacyjną, a może nawet cywilizacyjne umieranie. Z chorobą tą wiąże się dźwiganie zatrucia i zniszczenia przyrody, dźwiganie tłoku, przeludnienia, niedożywienia, konfliktów, wyzysków, pretensji, żalów. Na przykład w ciągu 40 lat kraj nasz został pozbawiony czystej wody i czystego powietrza. Niemal nie istnieje latem możliwość kąpieli, która była 50 lat temu przyjemnością łatwo dostępną każdemu. Dziś jest to przyjemność dla bogaczy. Nastąpiła powszechna degradacja życia. Warto zdawać sobie sprawę, że w degradacji tej jedni dźwigają brzemia narzucone przez drugich. Wieloma nieszczęściami, na przy-

kład promieniowaniem, dotknięci są wszyscy. Uczestniczymy w złym losie, o którym ludzie sami zdecydowali i który sami sobie zgotowali.

Co jest istotą dźwigania? Wydaje się, że można w nim wyróżnić dwa składniki naszej kondycji: cielesny, który można nazwać cierpieniem, i duchowy, który można nazwać troską. Cierpienie psychiczne, na przykład współczucie, skłonny jestem zaliczyć do sfery cielesnej. Można zaryzykować twierdzenie, że zawsze gdy cierpimy, dzieje się to na skutek naszej cielesności i cielesność ta jest w to zaangażowana.

Wielu ludzi, którzy nic zdziałać nie są w stanie na skutek swej ułomności lub ograniczenia zewnętrznego, ale cierpią i troszczą się o innych, dźwiga w inny sposób różne sprawy wspólnoty i poszczególnych jednostek. Ich dźwiganie jest samo w sobie nieustanną modlitwą.

Istnieje też dźwiganie dobrowolnie podjęte przez wyrzeczenie się, wstrzemięźliwość i posty, połączone z troską o innych. Są ludzie, którzy nie są zagrożeni alkoholizmem, ale odmawiają sobie przyjemności picia smacznych trunków w trosce o tych, którzy nie są w stanie się opanować. Księża, którzy dobrowolnie wybierają życie z dala od najbliższych, swoją troską dźwigają chrześcijańskie wspólnoty. Wielcy politycy też czasem podejmują posty, by dźwigać rzesze swoich zwolenników. Tak w każdym razie czynili Mahatma Gandhi i Martin Luther King, którzy nie robili politycznej kariery, ale zmieniali rzeczy istotne. Każdy, kto chce wydzwignąć coś, na czym mu zależy, musi przyjąć jakieś ograniczenia cielesne. Często wystarczy zaakceptować te, które narzucają nam okoliczności lub inni ludzie. Tu ma miejsce dramatyczny dialog akceptacji rzeczywistości jako zesłanej nam kondycji ludzkiej i próby jej poprawienia, będącej naszym społecznym powołaniem. Dla chrześcijanina wzorem jest Chrystus przyjmujący sam kondycję ludzkich cierpień w trosce o pojednanie ludzi z Bogiem. Bywa, że dotychczasowe wyrzeczenia stają się dla nas bezbolesne i właściwie żyjemy w psychicznym komforcie. Wtedy trzeba może prosić o nowy sposób dźwigania tego, na czym nam zależy.

Rozdział VI



Wyzwania moralne współczesności

Jesteśmy powołani do wielkich wewnętrznych wysiłków
i przeobrażeń. Chodzi w nich głównie o to,
aby serca nasze były otwarte i czyste w momencie decyzji.

Solidarność, s. 114



1. Doświadczenie „Solidarności”¹

Sprawa „Solidarności” to nie jest tylko sprawa etosu w zwykłym, psychologicznym lub socjologicznym sensie tego słowa. W ogóle sprawa dzisiejszego świata to nie jest tylko sprawa postępowania ludzi. Dzisiejszy świat bez boskiej ingerencji byłby skazany na zagładę. Obecnie ludzie uważają, że zbyt wiele od nich zależy. W takim momencie Pan Bóg nie może zostawić ludziom swobody robienia ze światem tego, co chcą. Musi ratować nas przed nami samymi.

Dziś ludzkość stanowi dość spójny splot narodów mocno powiązanych różnymi więzami. Każdy naród i każda jednostka ma swoje powołanie. Nie jest ono wyznaczone jednoznacznie, dopuszcza szereg wariantów. Świata nie da się dziś zrozumieć inaczej jak tylko jako będącego w dialogu z Bogiem, który wzywa, naprawia to, co człowiek psuje, i ciągle daje mu nowe szanse.

Naród polski nie jest specjalnie uprzywilejowany, ale może mieć ważne powołanie. Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, co i jak liczy się z przeszłości. W przeszłości naszego narodu były ważne decyzje wiążące nasz naród z Bogiem. Były ślubowania, oddania, były poważne zbiorowe modły i sakramenty. Można przypuszczać, że Bóg poważniej od nas traktuje wytworzone z nim związki. Przeszłość nie determinuje przyszłości. Człowiek może odwołać swoje zobowiązanie. Póki żyjemy, jesteśmy wolni w swoich decyzjach, ale wypowiedziane słowa się liczą i wyznaczają warunki, w których Bóg ustanawia powołania dla grup i dla jednostek. [...]

¹ Fragmenty artykułu *Solidarność*, s. 114–118.

Lata pierwszej „Solidarności” (1980–1981) były ważnym etapem przemiany, dojrzewania ludzi, zarówno elit, jak i mas. Potem przyszły etapy dalsze. W końcu przecież psychicznym przemianom zawdzięczamy trwałe, jak się zdaje, instytucjonalne zmiany w kraju, zaczęte rozmowami przy „okrągłym stole”. Pytanie o sukcesy i porażki „Solidarności” wydaje się pytaniem powierzchownym i dostosowanym raczej do perspektywy człowieka niewierzącego. Dla wierzącego nie ma zwycięstw ani porażek. Są tylko dary Bożej łaski oraz wezwania i próby. Są oczywiście też nasze wybory – dobre lub złe. Wybory dobre, przeciwne własnym, egoistycznym dążeniom, można nazwać zwycięstwem, a uleganie pokusie egoizmu można nazwać porażką. Są to jednak najczęściej zwycięstwa i porażki niewidoczne, a i do nich też potrzebna jest łaska. Natomiast walka z drugim człowiekiem, zwycięska w kategoriach ziemskich, jest duchowo zawsze porażką: zwycięstwem może być tylko pojednanie.

Może więc największym zwycięstwem „Solidarności” był sam przebieg strajku sierpniowego w 1980 roku, odbywający się bez wódki, w modlitwie, w nastroju najbardziej bezinteresownego poświęcenia i bez wrogości do kogokolwiek. Potem, po zewnętrznym sukcesie, nastąpiły wewnętrzne upadki. W całej robocie organizacyjno-politycznej nastąpiło pewne obniżenie duchowe, szukanie ziemskich kluczy do ziemskich spraw i związana z tym atmosfera walki, zacierzewienia, wrogości. Było w tym stawianie na ziemskie sposoby i ziemskie sukcesy – i dlatego musiało się to skończyć porażką.

W czasie tzw. stanu wojennego były rzeczy ważne: duchowa postawa wielu ludzi internowanych, wytrwała i bez rozgłosu praca nad sobą licznych grup ludzkich, ofiarna działalność takich osób jak na przykład ks. Jerzy Popiełuszko. Teraz zbieramy plon tych wewnętrznych zwycięstw. Ci, którzy przeszli przez to doświadczenie, są dziś dojrzałsi i dla nich zaczęło się teraz powołanie do wielkiej społecznej służby, do wysiłku, ofiary i troski o całość kraju. Można uważać, że Pan Bóg postawił ich w sytuacji wielkiej próby, wielkiego pytania: czy są w stanie poświęcić się naprawdę, przekroczyć różne schematy swoich

środków, podjąć odpowiedzialność za los narodu, podjąć się ogromnego trudu naprawy zdemoralizowanych struktur, w których wszyscy tkwimy, do których jesteśmy przyzwyczajeni?

Oczywiście do żadnej roli nikt nie jest zdeterminowany. Wszystko zależy od naszych decyzji. Rok 1981 był okresem fundamentalnych doświadczeń. Większość ludzi była do niego duchowo nieprzygotowana. Dlatego m.in. został on częściowo zmarnowany duchowo. Niestety Polacy często nie chcą się sami uczyć. Pan Bóg musi więc uczyć nas poprzez stany wojenne, zabory i okupacje. Gdyby Lech Wałęsa miał takie przygotowanie, jakie miał Gandhi i jakiego nauczyli się jego następcy: Lanza del Vasto, Gossowie, Martin Luther King, Helder Camara, Cezary Chavez – to by w różnych momentach 1981 roku, na przykład w Radomiu, rozpoczął głodówkę oczyszczającą ruch. Myślę, że i dziś bez pewnego dobrowolnego umartwienia nie da się rozwiązać niektórych spraw. Chrystus nie bez racji powiedział, że są takie duchy nieczyste, których nie da się wyrzucić inaczej jak tylko przez długie modlitwy i posty (por. Mt. 17, 21). [...]

Z roku na rok stajemy przed wyzwaniem coraz trudniejszymi. Dzisiaj są to wyzwania ogólnonarodowe, a nawet już ogólnoludzkie. Poświęcenie się elit może okazać się niewystarczające. Może potrzebny jest nam ascetyzm masowy? Na nasze tzw. socjalistyczne zboczenie społeczne nakłada się dzisiaj zboczenie ogólnocywilizacyjne. Jak daleko można iść po drodze cywilizacji przemysłowej w jej dotychczasowym kształcie? Nie wiadomo, czy jest do powtórzenia w skali sześciu miliardów ludzi w początku XXI wieku to, co pozwoliło krajom bogatym stać się takimi lub zachować swoje bogactwo w XIX i XX wieku. Jakie jest więc nasze powołanie w tej sytuacji: czy „pchać się” do czołówki bogatych, która się bogaci, nie dbając o resztę ludzkości, czy też powołaniem naszym jest właśnie wypracować wzory dla biednych, iść razem z innymi, szukać rozwiązania dla wszystkich. Potrzebna jest koncepcja generalna przekraczająca egoizmy. [...]

Program chrześcijańskiej aktywności nie jest nigdy samym tylko programem zewnętrznej aktywności, ale jest zawsze też programem przekształcania samego siebie.

Musimy się więc często pytać: co nas buduje, a co nas gubi i niszczy?

Może jest przede wszystkim tak, że buduje nas chwila szacunku dla drugiego człowieka, tolerancja dla jego odmienności i uznanie tajemnicy jego indywidualnego rozwoju. A niszczy nas wrogość, nieuznanie w drugim dobrej woli, dbanie o własny interes lub własną ważność indywidualną lub zbiorową.

Chrześcijanin nie może traktować życia politycznego jako terenu walki ani jako sprawy techniczno-administracyjnej. Życie polityczne jest dane jednostkom i grupom jako moralne wyzwanie i moralna próba, przede wszystkim próba przyjętego stosunku do drugiego człowieka, otwartości na innych, miłości, w tym może najbardziej – próba miłości do nieprzyjaciół... Chrześcijanin posłany jest na świadectwo trudnym wartościom. Chrystus powiedział, że do wzajemnej solidarności zdolni są także poganie, natomiast chrześcijanin ma pójść dalej: kochać nieprzyjaciół i dobrze czynić tym, którzy go prześladują (por. Mt. 5, 43–48). Do samego dbania o gospodarczy interes kraju Pan Bóg nie potrzebuje wzywać chrześcijanina. Chrześcijanina Bóg powołuje do życia politycznego dla świadectwa wartości najwyższych, przede wszystkim prawdy i miłości do każdego człowieka.

Z miłości i szacunku płynie:

- objęcie wszystkich swoją troską, niewystępowanie przeciwko ludziom, nawet jeśli potępia się ich czyny;
- podejmowanie się rzeczy trudnych, trudnej współpracy i odpowiedzialności narażającej na krytycyzm, wiele wysiłków, czasem nawet niezrozumienie ze strony bliskich;
- ofiara dobrowolnie przyjęta, cierpienie, a nawet samoumartywienie (posty i modlitwy) niezbędne dla oczyszczenia swojej intencji i swojego otoczenia, stałe kontrolowanie tej intencji, zatrzymanie się, gdy się zauważy, że własny lub grupowy prestiż albo interes przeważa nad troską o wszystkich. [...]

Jesteśmy powołani do wielkich wewnętrznych wysiłków i przeobrażeń. Chodzi w nich głównie o to, aby serca nasze były otwarte i czyste w momencie decyzji. Zwłaszcza dzisiaj

może jacyś chrześcijanie są wezwani do wielkiego cierpienia, trudu, a może męczeństwa, przed którym nie godzi się bronić? Może są potrzebni i powinni się poczuć powołani: ministrowie – męczennicy okresu przejściowego? Pokorni naprawiacze rzeczy i struktur zniszczonych przez innych. W pokornym naprawianiu tkwi chrześcijańskie przebaczenie tym, którzy psując przez swoją bezmyślność lub prywatę, skrzywdzili nas wszystkich².



2. Etyka stosunków międzyludzkich. Działania bez przemocy³

Postawa przyjęcia rzeczywistości jako danej może być punktem wyjścia etyki stosunków międzyludzkich. Implikuje bowiem zasadniczą akceptację wartości drugiego człowieka. [...]

2.1. Postulat równości ludzi

Równość jest hasłem, które występuje w programie społecznym grup zwanych postępowymi. Bywa przy tym głoszone głównie w okresie dochodzenia ich do władzy. Utrwalona już władza obrasta przeważnie w przywileje. Poza tym przywilejami można również wygodnie opłacać ludzi posłusznych. Stąd wytworzenie się nierówności jest powszechnym niebezpieczeństwem w każdym państwie. W programach społecznych

² Pisane w 1989 roku, publikowane jesienią roku 1990.

³ *Filozofia czasu próby*, s. 144–172 (1984).

równość oznacza dziś pewien zbiór ustaleń instytucjonalnych zapewniających każdemu taki sam dostęp do zasadniczych urządzeń opieki zdrowotnej, oświaty, rozrywki, wypoczynku, dystrybucji usług i urzędów. Oznacza też równość wobec prawa i jednakowy dostęp do stanowisk, do funkcji obywatelskich, do swobód – teoretycznie gwarantowanych wszystkim, ale w praktyce ograniczany – do dóbr kulturalnych, do godności.

Społeczne żądania równouprawnienia są uzasadnione ogólnofilozoficznymi poglądami na równość ludzi pod względem ich istoty. Sens filozoficzny tego poglądu można opisać w kilku zdaniach. Ludzie są w zasadzie jednakowo dysponowani do odczuwania wartości, szczęścia i cierpienia. Rzeczy piękne powstają w każdej kulturze i w każdym narodzie. Dobro ludzka jest powszechnie odczuwana jako zjawisko dodatnie. Te same rzeczy wywołują na ogół i ból, i cierpienie. Tak samo w zasadzie bywa przeżywane szczęście i radość. Stąd moje szczęście nie wydaje się w istotny sposób ważniejsze od szczęścia innego człowieka. Moja krzywda równa się cudzej krzywdzie. Mój zysk nie jest ważniejszy od cudzego. Wartości, które ja cenię, może i powinien cenić każdy człowiek.

Ta empirycznie lub analitycznie stwierdzana równość jest jednakże przede wszystkim równością potencjalną, równością w zakresie podstawowych zdolności odczuwania i reagowania. Zdolności te rozmaicie się rozwijają w różnych kulturach i w różnym stopniu ulegają aktualizacji. W dążeniu do równości chodzi jednak przede wszystkim o dobra podstawowe. O to, że głód jest tak samo dotkliwy, rany tak samo bolesne, rozłaka równie przykra i strata najbliższych jednakowo tragiczna dla ludzi o różnym kolorze skóry, o odmiennym wykształceniu, o zróżnicowanej pozycji społecznej lub materialnej.

Te odczucia uzasadniają nie tylko przekonanie o konieczności równego dostępu do świadczeń społecznych i do satysfakcji zinstytucjonalizowanych, ale również podkreślają opozycję wobec wyzysku. Wyzysk polega bowiem na tym, że tworzy się takie warunki zewnętrzne, instytucjonalne czy wręcz systemowe, na skutek których przez to, że jedni cierpią niewygodę,

trud pracy, ciężkie warunki życia i niebezpieczeństwo utraty zdrowia, a nawet życia, drudzy mają pracę lekką lub minimalną, wygodę, żyją z dala od wszelkich niebezpieczeństw i nie mają żadnych trudności w zdobywaniu niezbędnych dóbr. Mechanizm wyzysku polega zwykle na opieraniu się o istniejące nierówności i na ich powiększaniu. Wyzysk ma miejsce przede wszystkim tam, gdzie strona wyzyskiwana nie zdaje sobie sprawy z całości mechanizmu lub możliwości zmiany oraz żyje w mniemaniu, że nierówności są konieczne, uświęcone i nieodwołalne. Często wierzenia religijne i różne ludowe przesady sprzyjają przekonaniu o nieodwołalności istniejących podziałów i zależności. Strona poszkodowana może oczywiście zdawać sobie sprawę z istnienia wyzysku, ale mimo to na skutek braku siły nie może przeciwdziałać. Wyzysk opiera się nie tylko o nieświadomość wyzyskiwanych, ale i o pewną przewagę wyzyskujących pod względem jakiegoś ważnego rodzaju siły. Tę przewagę stanowi często wyższość techniczna i intelektualna, pozwalająca zastosować nowe zdobycze w celu zniewolenia ludzi i kontynuacji wyzysku. Bowiem w momencie uświadomienia sobie przez wyzyskiwanych odwołalności sytuacji nierówności, dalsze jej utrzymanie opiera się już wyłącznie na przemocy wyzyskujących.

Można znaleźć pewne uzasadnienie dla nierówności powstałych z wyboru. Wśród ludzi mających równe szanse czasem jeden wybiera życie pracowite, drugi – gnuśne. Człowiek pracujący dla własnego zysku ma się zwykle lepiej od tego, który nie stara się o poprawę swoich warunków. Nierówność powstała na skutek takiego wyboru może być usprawiedliwiona. Aczkolwiek w dobrym ustroju i przy dobrych stosunkach międzyludzkich nawet ten, co z własnej woli nic nie robi, bywa obdarzony pewnym minimum środków do życia niezbędnych. Natomiast nie widać powodu, dla którego należałoby dać mu więcej, niż to jest konieczne, jeśli sam wybiera brak troski o poprawę swego bytu.

Inny rodzaj nierówności z wyboru polega na tym, że ktoś decyduje się świadomie na sytuację mniej intratną, ale taką, w której – jak uważa – lepiej będzie służył społeczeństwu.

O takim mówi się potocznie: poświęca się dla realizacji swego pragnienia, które odczuwa ewentualnie jako służbę lub powołanie. [...]

W większości przypadków nierówności jednak nie płyną z wyboru, ale powstają na skutek już istniejącego i utrwalonego mechanizmu przemocy, wierzeń lub różnic cywilizacyjnych. Czasem nierówność jest jednakowo dziełem świadomego wyboru, jak też istniejących mechanizmów. Tak bywa na przykład, kiedy istnieje grupa uprzywilejowana, do której pewni ludzie mają możliwość dołączyć się dobrowolnie, ale pod warunkiem rezygnacji ze swobody myślenia i wyrażania swoich opinii lub za cenę zmiany przekonań. Uzyskanie uprzywilejowanej sytuacji wiąże się wtedy z rezygnacją z pewnych wartości ludzkich i jest moralnym upodleniem się.

2.2. Absolutność wartości egzystencjalnej człowieka

Postulat równości ludzi nakazuje każdego człowieka, z sobą łącznie, traktować jednakowo. Wymaganie to jednak nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z przyjmowanym stosunkiem do innych. Można mianowicie wszystkich, łącznie z samym sobą, traktować bardzo źle. Równość nie określa wartości człowieka w skali „absolutnej”. Pozwala uznać, że człowiek zasadniczo nie przedstawia większej wartości niż inne zwierzęta. Traktowanie ludzi na równi, ale dość nisko pozwala sumować ich wartości i uważać, że dowolne dwie jednostki ludzkie mają wartość większą niż jedna, a mniejszą niż trzy itd. Postulat równości nieuzupełniony dodatkowym postulatem co do wartości człowieka w skali generalnej pozwala więc przyjąć w praktyce zasadę arytmetycznej sumowalności wartości ludzkich, która może usprawiedliwiać poświęcenie mniejszości dla dobra większości. O ile w sprawach drobnych, akcydentalnych, dobro dużej liczby jednostek łatwo można przedłożyć nad dobro małej, o tyle w kwestii egzystencji lub podstawowych warunków ludzkiego bytu zasada arytmetycz-

nej sumowalności nasuwa poważne zastrzeżenia – dopuszcza bowiem krzywdzenie, dyskryminację lub eksterminację mniejszości dla egzystencji większości, nie likwiduje więc podstawowego zagrożenia dla ludzi słabych. Nie stwarza też podstawy do pokojowego współżycia.

W kwestii istoty egzystencji człowieka wydaje się zatem rzeczą właściwą odrzucenie zasady sumowalności wartości jednostek. Sumienie mówi nam, że nie mamy prawa poświęcać mniejszości dla większości. Chociaż w tragicznych momentach łatwiej nam znieść stratę mniejszej niż większej liczby osób bliskich, to jednak nigdy nie zgodzimy się na alternatywę uratowania większej liczby ludzi przez poświęcenie mniejszej. Rozważania te prowadzą do rozróżnienia wartości utylitarnych i wartości egzystencjalnej jednostek ludzkich. W dziedzinie wartości utylitarnych wszelkie porównywanie i sumowanie jest dopuszczalne. [...]

Natomiast wartość egzystencjalna każdego człowieka jest taka sama, a wartość grupy nie różni się od wartości jednostki. Wartość egzystencjalna nie zmienia się też z biegiem czasu, jak to ma miejsce w przypadku wartości utylitarnych. Niemowlę lub starzec mogą nie stanowić żadnej wartości pod względem utylitarnym, niemniej ich życie cenimy w takim samym stopniu jak życie ludzi w pełni sprawnych. [...]

W ten sposób obok postulatu równości staje przed nami postulat absolutnej wartości jednostki ludzkiej. Każdy człowiek przedstawia wartość nieporównywalną z wartością drugiego człowieka, dlatego nie wolno nikogo skrzywdzić dla dobra innego. Trzeba się przeciwstawiać każdemu złu wyrządzanemu komukolwiek, a walcząc ze złem, samemu nie należy go popełniać.

2.3. Postulat wolności i niezniewalania

Jeśli drugiego człowieka przyjmuję jako równego sobie i posiadającego wartość absolutną, wówczas nie mogę go zniewalać i pozbawiać wolności. Wymienione postulaty nakazują

każdemu człowiekowi okazywać szacunek. Uznać wolę i autonomię każdego. Nikogo nie traktować wyłącznie jako narzędzie własnej działalności lub przedmiot swojej obróbki. Zniewolić to potraktować człowieka jak rzecz lub zwierzę, które można zaprząć i poprowadzić obojętnie dokąd, kazać wykonywać pracę, jaką się chce. Dotyczy to zarówno stosunku indywidualnego, jak i mechanizmów społecznych. Odróżniamy jednak przymus jako wprawianie przy pomocy siły – któremu towarzyszy uznanie celowości tego wprawiania przez podlegających przymusowi – od zniewolenia, czyli takiego działania siłą, któremu towarzyszy sprzeciw podlegających przymusowi, nieuznających potrzeby wprawiania. Zniewalający nie dopuszcza sprzeciwu wprawianych i stosuje wobec nich przemoc. W ten sposób traktuje ich wolę jako niższą od swej własnej. Zniewalanie przeczy więc postulatowi równości. Ludzie chcą mieć poczucie wolności. Chcą czuć, że nie są tylko czyimś narzędziem lub przedmiotem czyjegoś działania, ale że sami decydują o sobie. Zniewolenie stosuje się dla samego poczucia dominacji, zwykle jednak obok satysfakcji z panowania ma się jeszcze korzyści płynące z wyzysku zniewolonych. Dlatego hasło wyzwolenia człowieka, mające charakter humanistyczny, głoszone jest najmocniej w krajach tzw. Trzeciego Świata i ma tam najbardziej konkretne znaczenie: sugeruje ekonomiczne wyzwolenie od cudzego kapitału.

Jednak hasło to, powtarzane przez ludzi żyjących w różnych warunkach, nasuwa mimo wszystko pewne zastrzeżenia. Żeby miało ono moralną wartość, musimy zapytać od razu: wyzwolenie od czego? Odpowiedzi „od ucisku z zewnątrz”, „od przymusu” nie zawsze są w pełni zadowalające. Nie każdy przymus ma wartość negatywną. Przymus jeżdżenia prawą stroną i nieprzechodzenia przy czerwonym świetle służy wspólnocie ludzi żyjących w jednym mieście. Każdy pojmuje jego potrzebę, choć nie zawsze od razu. Czasem dopiero po pewnych doświadczeniach. Może więc są i inne tego typu przymusy. Na przykład młodzież nie od razu docenia przymus oświaty. Podobnie jest z licznymi rygorami pracy, których potrzebę widzi dobrze tylko organizator całości. Uznajemy je

dla porządku. Przyjmujemy, że życie jest łatwiejsze dla wielu, kiedy przestrzega się pewnego ładu. Gdy jego brak, wówczas nagle zawodzą podstawowe mechanizmy życia. Transport nie dostarcza produktów spożywczych, śmieci nie są wywożone, cierpimy na brak mleka lub na brud, ponieważ ktoś, nie myśląc o społeczności, „wyzwolił się” ze swoich zobowiązań. Należy oczywiście wymagać od organizatorów społeczeństwa, żeby każdy przymus był wytłumaczony. Ludzie nie powinni stawiać wobec niezrozumiałego katalogu przepisów. Należy im stworzyć odpowiednie warunki, żeby – rozumiejąc cel wspólnoty – każdy z przepisów uznali za potrzebny. Tego typu wysiłek edukacji konieczny jest w społeczeństwie stale, choć często się o nim zapomina.

Dążenie jednostki do wyzwolenia się z różnych krępujących więzów jest niewątpliwie zjawiskiem naturalnym. Jednakże może się ono przekształcić w pragnienie absolutnej swobody, w pragnienie odrzucenia wszelkich zobowiązań, zerwania więzów ze wspólnotami, w całkowity egoizm. Proces ten istotnie daje się zaobserwować. Czasem całe klasy uciśnione, usiłując poprawić swój byt, zapominają o odpowiedzialności za całość kraju, za los wszystkich ludzi i przyszłych pokoleń. W strukturze ucisku byli wyzyskiwani, ale wciągnięto ich również w mechanizm zabezpieczający trwałość społeczeństwa. Dążąc do wyzwolenia, często pragną wyswobodzić się również i z tego mechanizmu, choć nie zawsze potrafią zastąpić go innym, potrzebnym do zabezpieczenia całego społeczeństwa.

Na pytanie, czy przymusowy udział w pewnej wspólnocie ma pozytywną wartość moralną, skłonny jestem odpowiadać twierdząco: wykonywanie dobrych świadczeń na rzecz wspólnoty ma wartość pozytywną. Jest zawsze też w jakimś stopniu dobrowolne, nawet gdy czyni się je pod przymusem. Człowiek bowiem zawsze może się buntować i stawiać opór. Jeśli się nie sprzeciwia, wówczas akceptuje przymus i uczestniczy w złu przezeń powodowanym lub w dobru, jeśli przymus je sprowadza. Tak więc służąc dobru społecznemu – nawet pod przymusem – spełniamy dobro w ogóle. W sytuacji, kiedy nie chcemy służyć dobru, moglibyśmy się zbuntować, podobnie jak

moglibyśmy, a nawet powinniśmy się buntować, gdy zaistnieje przymus do rzeczy złych. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku można stać się męczennikiem swojej idei.

Sprzeciwianie się systemowi zabijania było moralnym obowiązkiem wielu ludzi wciągniętych w hitlerowski mechanizm przemocy w czasie ostatniej wojny. Człowiek zawsze może się sprzeciwić, choćby nawet go to drogo kosztowało, na przykład gdyby powodowało utratę życia, wolności, pozycji materialnej. I w tej możliwości własnego ryzyka tkwi największa niezależność, wyzwolenie z więzów. Presja zewnętrzna będzie istnieć zawsze. Oportunizm też ciągle popłaca. Nie ma społeczeństwa, w którym nie byłoby najwygodniej słuchać silnych i we wszystkim się z nimi zgadzać. Tylko wewnętrzna konsekwencja, umiejętność dążenia do tego, co się uważa za dobre, bez względu na okoliczności czyniące to nasze dążenie przykrym lub trudnym, tylko ona jest prawdziwym wyzwoleniem, mogącym z czasem zmienić mapę naszych zewnętrznych uzależnień.

Wróćmy raz jeszcze do praw ogólnych. Każdy człowiek jest niezależny w swej istocie i ma prawo sam decydować o swoim losie i o swoim postępowaniu. Może wybrać poświęcenie, służbę dla społeczeństwa lub też wyłącznie troskę o własny interes. Jest w stanie wybrać dobro lub zło. Może zrobić to, czego – według naszych przekonań – zrobić nie powinien, lub też nie podjąć się tego, co my uważamy za jego obowiązek.

Te prawdziwe – jak miemam – spostrzeżenia przy zastosowaniu w konkretnym społecznym życiu domagają się uzupełnienia w postaci opisu sieci wspólnot istniejących realnie oraz przedstawienia podejmowanych w nich zobowiązań jednostki, powstających przez sam fakt jej uczestnictwa w życiu zbiorowym. Uczestniczenie w ruchu ulicznym samo przez się zobowiązuje do przestrzegania niezbędnych prawideł poruszania się i do kultury ruchu, niekoniecznie sformalizowanej w postaci przepisów. Ktoś, kto nie chce zachowywać tych prawideł, nie powinien wychodzić na ulicę, jeśli pragnie być lojalnym członkiem społeczeństwa. W przeciwnym razie, powinien poszukać sobie miejsca na świecie poza daną wspólnotą

państwową. Oczywiście, wszyscy mamy daleko idące zobowiązania wobec różnych wspólnot. Także sposób uczestniczenia w pewnej wspólnocie może mieć bardzo różny charakter. Nawet wyrządzanie innym zła może być zjawiskiem naturalnym, stanowić tradycyjny sposób uczestnictwa w życiu zbiorowym. Wyrządzania zła należy oczywiście unikać. Trwałość wspólnoty i jej rolę trzeba opierać nie na krzywdach, strachu i represjach, ale na elementach pozytywnych.

Przynależność do wspólnot bardziej prymitywnych zakłada konieczność walki, dominacji lub niewolnictwa. Agresywność, operowanie przemocą bywa językiem porozumienia wewnątrz grupy. W takiej wspólnocie często dopiero dzięki walce uzyskuje się bardziej humanistyczne relacje międzyludzkie, prawdziwy szacunek wśród swoich i możliwość dialogu z przeciwnikiem. Tego typu związki zdarzają się niestety również obecnie, nawet w społeczeństwach cywilizowanych. One to leżą u podstaw zarówno stosunków między grupami ludzi, między rządzącymi i opozycją, a także u podstaw konfliktów między państwowymi. Obecny stopień rozwoju świadomości społecznej podważa jednak wszystkie formy współzycia, które nie są oparte o szacunek dla każdej jednostki i dla każdej grupy. W dzisiejszych wspólnotach powstaje konieczność ewolucji współzycia w kierunku form coraz wyższych, coraz bardziej opartych na wzajemnym zrozumieniu, szacunku i życzliwości. Jeśli w ogóle ludzkość ma przetrwać, a nie wyginać w wojnach, to musimy pracować nad przyspieszeniem tej ewolucji, radykalnie przemieniając nasze postępowanie w kierunku realizacji i szerzenia postawy absolutnego szacunku dla każdej jednostki.

2.4. Negatywne i pozytywne formy współdziałania

Z czysto prakseologicznego punktu widzenia konflikt można traktować jako rodzaj współdziałania o powiązaniu negatywnym (jedni psują działanie drugich), zaś społeczne formy współdziałania ustawiać w ciąg od skrajnie negatywnych do

najbardziej pozytywnych. Główne punkty na tej skali to eksterminacja, niewola, wyzysk, różne formy walki, sprzeciw, dialog, przyjaźń.

Eksterminacją nazywamy dążenie do wyeliminowania drugiej grupy z życia w ogóle lub – przy szerszym rozumieniu eksterminacji, którego przyjęcie tutaj też sugeruję – z pewnej jego formy (na przykład z życia kulturalnego, naukowego, artystycznego, gospodarczego itp.). Eksterminację – w tym szerszym sensie – nazywa się zwykle dyskryminacją. Ten typ stosunków międzyludzkich charakteryzują zazwyczaj następujące postawy: z jednej strony (atakującej) jest pogarda, nienawiść, używanie siły, z drugiej zwykle to samo, połączone jednak z biernością, stanowiącą często psychiczną zgodę na istniejące zło. Istotą takich stosunków staje się wtedy niszczenie, przy czym niszczeni nie wyrażają sprzeciwu.

Niewola i wyzysk to forma współżycia, w której następuje już pewne współdziałanie. Człowiek zniewolony nie jest eliminowany z życia, ale zostaje użyty do celu wyznaczonego przez „pana”. Stosunek niewoli może powstać na każdym szczeblu życia społecznego. Od rodziny począwszy, a na blokach państw skończywszy. W niewoli na miejsce zagłady przychodzi wyzysk, który jest formą współpracy, jednakże postawy psychiczne obu stron mogą być wciąż takie jak w przypadku eksterminacji. U strony wyzyskującej nie musi zaistnieć nienawiść, ale zwykle rodzi się pogarda i stosowana jest siła do zniewolenia; ze strony wyzyskiwanej może nie być nienawiści i pogardy, ale jawi się zwykle niechęć, zawiść, poczucie skrzywdzenia. Jednak i wyraźna nienawiść, spowodowana upokorzeniem, często się pojawia. Łączy się przy tym z biernością, stanowiącą zgodę na sytuację wyzysku i na uczestniczenie w jego złu. Z obu stron mamy brak szacunku dla swego przeciwnika, chociaż nie w tym stopniu, co w eksterminacji. Forma uzależnienia stwarzająca stosunek niewoli może opierać się o tradycję kulturową lub o różne postacie wyższości, do których zaliczyłbym siłę militarną, autorytet organizacyjny, przewagę polityczną lub gospodarczą. Człowiek silny łatwo przyzwyczajają się do nadużyć. Zupełna bierność

z drugiej strony i poddanie się sile tym bardziej go do jej stosowania zachęcają – tym samym osoby zniewolone stają się współtwórcami swej niewoli.

Walka – w różnych jej formach – jest takim typem stosunku międzyludzkiego, w którym na skutek aktywnej postawy jednej strony może wytworzyć się po stronie przeciwnej szacunek dla wroga. Szacunek, który otwiera pole do dialogu, a rodzi się z obserwacji, że na przykład strona krzywdzona, przystępując do walki, zachowuje się czynnie, ponieważ nie akceptuje kondycji niewolnika i nie godzi się na eksterminację. Odmawia udziału w eksterminacji, w niewoli lub w wyzysku. Stąd walka w wielu przypadkach jest moralnie wyższym sposobem zachowania aniżeli poddanie się eksterminacji lub niewoli. Różne wszakże rzeczy nazywa się walką. W najskrajniejszej postaci jest to starcie się dwóch tendencji eksterminacyjnych, przy czym każdy z przeciwników pragnie zgładzić swego wroga. Po obu stronach może istnieć jednakowa nienawiść i pogarda, obie mogą być czynne i wzajemnie wyrządzać sobie wielkie szkody. Walką nazywa się jednak także konflikt, w którym obie strony zachowują się czynnie i każda zadaje stronie przeciwnej pewne straty, choć postawa walczących jest różna. Zdarza się to w licznych przypadkach, kiedy walkę powoduje napaść jednej ze stron, która pragnie drugiej odebrać jakieś dobro, strona napadnięta natomiast broni swoich interesów. Przy tym po obu stronach może istnieć zarówno różny stopień subiektywnego odczuwania niezbędności dobra spornego, jak i różna obiektywna niezbędność owego dobra. Stąd walka ze strony broniącej naprawdę niezbednego dla niej dobra może być bardziej usprawiedliwiona. Dlatego często działania zbrojne jednej ze stron nazywa się sprawiedliwymi, choć może lepiej byłoby powiedzieć, że są tylko usprawiedliwione.

Sprzeciwem (kontestacją) nazwałbym walkę, w której strona napadnięta (pokrzywdzona) nie odwzajemnia się za doznaną krzywdę, ale nie zgadza się na zło jej wyrządzane przez stronę napadającą i odmawia w nim swego udziału, nie robiąc przy tym żadnej istotnej krzywdy stronie napadającej.

Napadający, żeby mieć siłę psychiczną niezbędną do napadu, musi albo być emocjonalnie naładowany (złością, nienawiścią, chęcią rewanżu), albo posiadać teorię usprawiedliwiającą napaść jako moralnie uzasadnioną. Napadnięty może przeciwstawić nienawiści swoją życzliwość dla przeciwnika i w ten sposób ujawnić bezpodstawność jego nienawiści. Może też wykazać fałsz teorii napastnika, ukazując prawdziwy obraz swojego życia. Obie te akcje są wykonalne tylko wtedy, gdy postawa napadniętego i jego świadectwo docierają do świadomości jego przeciwnika. Trzeba zastosować różne techniki docierania do świadomości przeciwnika w różnych sytuacjach. Tezą wielu wychowawców jest, że przy dostatecznym wysiłku wewnętrznym z naszej strony możemy uzyskać kontakt z przeciwnikiem bez próby niszczenia go, owszem, z zachowaniem szacunku dla jego godności. Jedną z form dotarcia do świadomości przeciwnika jest walka powodująca u niego pewne straty, które jednak będą nieistotne dla jego życia. Taką formą walki klasy robotniczej są strajki. Zubożają one warstwę posiadającą narzędzia wytwórczości. Nie doprowadzają właścicieli fabryk do utraty życia, natomiast poprzez powodowane straty zmuszają ich do poważnych rozmów z robotnikami. Zasadniczym celem strajku jest więc uzyskanie kontaktu. Z chwilą jego nawiązania dalsza walka przybiera postać dawania świadectwa, czyli tego, co nazwalibyśmy sprzeciwem (kontestacją). Takie zachowanie wydaje się moralnie najcenniejsze. Jednak wymaga ono od broniących się dużej dyscypliny wewnętrznej. Z chwilą uzyskania kontaktu uważają oni, że odnieśli poważne zwycięstwo i wtedy łatwo popadają w pokusę agresywności. Z broniących się przed krzywdą mogą łatwo stać się stroną atakującą, która chce zniszczyć swoich krzywdzicieli. Jeśli krzywdziciel jest silniejszy, doprowadzenie do walki eksterminacyjnej może skończyć się przegraną tej strony, która w ramach kontestacji miała szansę wygrania. W sprzeciwie strona broniąca się w sposób właściwy zachowuje szacunek dla przeciwnika. Daje świadectwo swojej godności i uznania godności wrogów. Reprezentuje w ten sposób wartości moralne i daje przykład właściwego stosunku do czło-

wieka. Działa zatem wychowawczo na przeciwnika. Pobudza go do uznania godności broniącej się strony.

Dialog stanowi tę formę konfliktu, w której obie strony przeżywają wzajemny szacunek dla siebie, choć nie ma między nimi pełnego zrozumienia i współpracy – do których jednak dążą. Właściwie przeprowadzona kontestacja prowadzi więc do dialogu.

Przyjaźnią lub nawet miłością, jeśli nie jest to zbyt szumne słowo, można nazwać taki kontakt, w którym następuje wzajemna życzliwość, szacunek, zrozumienie i współdziałanie. Dobrze obustronnie rozegrany dialog prowadzi więc do przyjaźni.

Ogólną tendencję humanizacji stosunków międzyludzkich można wobec tego zarysować jako przechodzenie od form niższych do wyższych we wspomnianej poprzednio skali. Poza tym – jak się wydaje – przy pewnym wysiłku wewnętrznym istnieje zawsze możliwość takiego sprzeciwu, który nie jest walką niszczącą człowieka. Zawsze można bowiem zachować postawę szacunku i życzliwości dla wszystkich ludzi. Omawiana forma sprzeciwu zakłada jednak wcześniejsze przygotowanie, przemyślenie i wdrożenie różnych sposobów sprzeciwiania się. Przede wszystkim natomiast wymaga wrażliwości moralnej i reagowania na zło zawczasu.

2.5. Sprzeciw moralnie dodatni. Wytyczne personalizmu radykalnego (zasady działalności *non-violence*)

W powyższym przeglądzie sytuacji konfliktowych zauważyliśmy już, iż właściwym etycznie rozwiązaniem wydaje się sprzeciw, który połączony jest z szacunkiem dla wroga, a więc sprzeciw który nie dąży do jego unicestwienia. Ten typ sprzeciwu odpowiada założeniu zaakceptowania wroga jako człowieka nam równego i uznania jego ludzkiej wartości.

Drugą obok szacunku podstawową zasadą sprzeciwu moralnie dobrego, która również wywodzi się z tych samych

ogólnofilozoficznych zasad, jakie przyjęliśmy wcześniej, jest zasada dająca streścić się w hasło: „Wysiłku wymagać najpierw od samego siebie”. Nasze starcie w wymiarze: my (lub ja) przeciwko komuś jest zawsze próbą wywarcia pewnej presji na innych. Jest żądaniem, aby ktoś inny, a nie ja, zmienił swoje postępowanie. W sytuacji takiej grozi nam szczególny rodzaj wygodnictwa: żądanie wielkiego wysiłku od przeciwnika przy całkowitym braku wymagań od samego siebie. Uważamy, że nasz przeciwnik jest zły, a więc on powinien się poprawić, cały wysiłek należy do niego. My natomiast jesteśmy ci dobrzy, którzy nic nie muszą robić, tylko czekać, aż inni się nawrócą.

Można jednak w sytuacji starcia zająć postawę odmienną. Możemy uznać, że my sami też jesteśmy w jakimś stopniu współwinni wytworzonej sytuacji, choćby przez swoją bierność i opieszale reagowanie na pojawiające się od dawna zło, które lekceważyliśmy lub którego nie zauważaliśmy, będąc skupionymi na swoich prywatnych interesach. Możemy nie tylko siebie, ale również i innych, w tym swoich przeciwników, uważać za zdolnych do dobrego. Tylko każdemu czasem trzeba pomóc. A więc i przeciwnikowi trzeba pomóc w zrozumieniu, co jest dobre. Jeśli mamy poczucie, że dobrze widzimy sytuację, to powinniśmy to swoje zrozumienie przekazać innym, powinniśmy więc często pierwsi wyciągnąć rękę do porozumienia i pomóc tym, którzy mają wewnętrzne trudności. My jesteśmy odpowiedzialni tak za los innych, jak i za własny. Odpowiedzialni też jesteśmy za całość naszego współżycia. Nawet jeśli inni nas prześladują, to w ich winie może być i nasz udział. W postawie tej tkwi więc prawdziwe uznanie równości wszystkich ludzi, współodpowiedzialności za świat i przyjęcie rzeczywistości jako wyznaczającej nam zadania. Z postawy tej wynika więc wymaganie od siebie wysiłku: a) zrozumienia strony przeciwnej; b) wyjścia naprzeciw temu, co w jej postawie dobre; c) pomocy w uświadomieniu i zwalczaniu tego, co w jej postawie złe; a może przede wszystkim: d) naprawienia tego, co w nas złe, co było naszym udziałem w zaistniałej złej sytuacji.

Z powyższych podstawowych, bardzo ogólnych zasad wynika cały szereg znacznie bardziej konkretnych wska-

zówek postępowania w sytuacjach sprzeciwu. Te wskazówki i konkretne metody są rozwijane przez licznych współczesnych pedagogów społecznych, głównie pod nazwą niegwałcenia (*non-violence*, niestosowanie przemocy). Społecznicy ci oraz pedagodowie zajmujący się etycznymi formami sprzeciwu wytworzyli cały zbiór reguł postępowania w sytuacji konfliktowej. Reguły te są właśnie wyrazem akceptacji przeciwnika i uznania jego wartości. Przyjrzyjmy się im bliżej.

1. Chociaż w każdym konflikcie następuje starcie się indywidualnych interesów, to jednak ani interesy nasze, ani naszych przeciwników nie są rzeczą moralnie najważniejszą. Najważniejsze jest zło moralne zaistniałej sytuacji, a więc niezgoda, nietolerancja, zatwardziałe urazy i nienawiści, dyskryminacja, niesprawiedliwość i wyzysk. Stąd pierwszym naszym zadaniem jest nie tylko stwierdzenie tego, które z naszych interesów są zagrożone, ale również dostrzeżenie zła moralnego, jakie ma miejsce.

2. Zło prawie nigdy nie jest zawinione przez jedną tylko stronę. Gdy jedna strona popełnia grzech agresywności, wówczas druga grzeszy albo kontragresywnością, albo bezwolnym poddaniem się wyzyskowi, pasywnością, która sankcjonuje wyzysk. Uczestniczymy w niesprawiedliwości, gdy się jej poddajemy bez protestu, w bezprawiu, kiedy go nie krytykujemy, o ile dzieje się przy nas. Na nienawiść oprawców bezsilni skazańcy odpowiadają zwykle również nienawiścią i pogardą. Wszyscy uczestniczymy w złu świata. Każdy może coś sobie zarzucić i każdy ma się z czego poprawiać. We wszystkich sytuacjach, nawet krzywdzących, chętnie szukamy jakichś korzyści dla siebie. Gdy zaczniemy je czerpać, wówczas sami uczestniczymy w złu, które zwalczamy. Obowiązuje nas całkowite przeciwstawienie się złu i odmówienie wszelkiego w nim udziału. Wobec zła zawsze obowiązuje sprzeciw. Nie można jednak określić z góry, jakie zachowanie jest właściwą formą sprzeciwu. Zarówno aktywność, jak i bierność mogą być czasem popieraniem zła i szukaniem dla siebie sposobu koegzystencji z nim lub wręcz korzystania z niego. Życie

ludzkie obfituje w patologie różnego rodzaju: z nieszczęścia też staramy się często wyciągnąć dla siebie korzyści.

3. Działanie nasze ma na celu obronę przed złem moralnym zarówno przeciwnika, jak i siebie. Zarówno tego, który aktualnie krzywdzi, jak i tego, kto jest skłonny odpowiedzieć na gwałt albo sprzeciwem, albo bezczynnym poddaniem się. Zło moralne przeciwnika jest równie ważne jak nasze.

4. W samym działaniu nie możemy sobie pozwolić na nic, co by uwłaczało nam lub naszemu przeciwnikowi. Przeciwnik jest takim samym człowiekiem jak my. Skoro uwikłał się w sytuację odmienną od naszej, to od innej strony musimy go zrozumieć oraz doprowadzić do tego, żeby on zrozumiał nasze warunki.

5. Stąd obowiązuje nas przede wszystkim odmowa udziału w niesprawiedliwości, w wyzysku lub w zabijaniu, odmowa uległości niesprawiedliwym stosunkom czy ustawom, niekorzystanie z niesprawiedliwych układów. Należy również zaniechać kontragresywności, jeśli już w nią popadliśmy, wyzbyć się pogardy dla wroga, zaprzestać uczestnictwa w złu. Takie jest wymaganie prawdy. Pierwszą akcją winna więc być zawsze akcja prawdy. Trzeba naprzód samemu stanąć w sytuacji prawdy i sprawiedliwości, a więc na przykład dobrowolnie przyznać się do swoich win, choćby były one znacznie mniejsze od win przeciwnika. Chodzi o to, by uniknąć zakłamania, że jakoby zwalczamy zło, a sami w nim uczestniczymy lub nawet z niego korzystamy.

6. Następnie prawdę należy uświadomić innym. Obowiązuje nas docieranie do sumienia, a przede wszystkim do świadomości przeciwnika oraz ukazywanie owego obiektywnego zła moralnego i budzenie przekonania, że nie należy go bagatelizować. Przeciwnik zawsze stara się działać z daleka poprzez dziesiątki ogniw pośrednich, przez ludzi nieznających wszystkich aspektów zła. On sam też wypiera ze świadomości rzeczy przykre, a w końcu żyje w niewiedzy co do pełni zła, które wytwarza. Docieranie do świadomości należy uzyskać przede wszystkim przez bezpośredni kontakt. Gdy jest on niemożliwy lub zlekceważony, wówczas kontakt można osiągnąć

przez zachowanie czynne, a więc – w przypadku działalności społecznej – poprzez przemówienia publiczne, demonstracje lub bojkot instytucji symbolizujących zło moralne (na przykład bojkot sklepów i lokali, pikietowanie banków, strajki, będące zasadniczą metodą walki klasy robotniczej w państwach kapitalistycznych, itd.). Każda z tych technik ma jednak ograniczone działanie i nie może się wymknąć moralnej kontroli.

Ponieważ chodzi wyłącznie o wpływ na świadomość moralną przeciwnika, przeto niezbędnym jest – jako wyraz uznania wartości jednostki ludzkiej – szacunek do niego i poważne jego traktowanie. Skoro przeciwnik nabierze zaufania do naszej prawości i bezinteresowności, wtedy łatwiej nam będzie dotrzeć do jego sumienia.

7. W działaniu swoim nie możemy operować elementami zła i krzywdy. Żadne dobro tego nie usprawiedliwi. Nie wolno też nigdy zadowalać się osiągnięciami zewnętrznymi, trzeba dążyć do zmiany ludzkich postaw. Żadna działalność nie może zmierzać tylko do osiągnięcia jakiegoś materialnego celu. Musi ona być kształtowaniem i doskonaleniem życia własnego i życia tych wszystkich, z którymi się stykamy. Unikanie krzywdzenia innych nie powinno przy tym znaczyć bierności wobec zła.

Warto zacytować dosłownie pewne sformułowania pedagogiczne i taktyczne. Oto na przykład amerykańska organizacja AFOR⁴, odzégnując się od wszelkiej ideologii i formułując czysto prakseologicznie cel sprzeciwu, wysuwa szereg zasad, które mają niewątpliwie cel etyczny. Ujmuje je w trzy grupy: reguły podstawowe, etapy strategiczne, reguły osobistego zachowania.

Cztery reguły podstawowe:

1. Dobrze określcie wasze zarzuty. (Skupcie się na niesprawiedliwościach najbliższych i najprostszych, aby można było mówić o nich w terminach prostych i ścisłych).

⁴ *American Fellowship of Reconciliation*, do której należeli m.in. Thomas Merton i Martin Luther King.

2. Bądźcie uczciwi (skrupulatni w określaniu prawdy i wzbudzający szacunek przeciwnika swoją odpowiedzialnością).
3. Kochajcie swych przeciwników. (Wydaje się to paradoksem, ale jest skuteczne. Nie powstajecie przeciw skaczącemu kogutowi, ale przeciwko człowiekowi, który źle postąpił. Choćbyście zwalczali zło, okazujcie zawsze dobrą wolę względem człowieka, cokolwiek by czynił. Nigdy go nie ośmieszajcie, ani nie upokarzajcie. Dajcie mu poznać, że chodzi wam tylko o sprawiedliwość, a nie o zwycięstwo nad nim).
4. Przygotujcie dla swego przeciwnika drogę wyjścia. (Nie łamcie przeciwnika. Uświadamiajcie sobie jego słabość i kłopoty, w jakich się znajduje. Niech i on znajdzie swoją rolę w zwycięstwie sprawiedliwości, o które wam chodzi).

Pięć etapów strategicznych:

1. Poszukiwanie faktów realnych, aby wyeliminować nieporozumienia.
2. Dyskusja z przeciwnikiem, aby poznać jego argumenty i próbować – być może od razu – uzyskać porozumienie. Nawiązanie bezpośredniego, ludzkiego kontaktu z przeciwnikiem.
3. Informowanie swojej grupy i całego społeczeństwa przez listy, telefony, artykuły, publikacje, ulotki, pisma do władz.
4. Manifestacje. Noszenie transparentów, ciche i spokojne zebrania, dobrze zorganizowane, aby nie dać się sprowokować do gwałtownych reakcji. Okazywanie całkowitej dyscypliny i opanowania. „Pozostać w zimnym ogniu”.
5. Bierny opór. Jest to etap końcowy i ostateczny. Oznacza niepoddanie się niesprawiedliwemu traktowaniu. Bojkot. Wytrwanie w cierpieniu. Okazanie postawy nieuznania sytuacji niesprawiedliwej.

Osiem reguł osobistego zachowania się jednostki:

1. Mieć postawę twórczą. Niegwałcenie nie jest inercją. Wymaga konstruktywnego myślenia w konkretnych sytuacjach.
2. Być stanowczym.
3. Być skromnym. Unikać pozy. Ustępować w rzeczach nieważnych, a koncentrować się na najważniejszych.

4. Być lojalnym. Postępować prosto, otwarcie z przeciwnikiem, jakkolwiek by on nie postępował.
5. Być spokojnym. Nie dawać się wyprowadzić z równowagi, nie ulegać ani strachowi, ani złości.
6. Być skorym do pomocy względem wszystkich współwalczących.
7. Przebaczać. Umieć przebaczyć przeciwnikowi i wyzbyć się żalu.
8. Być przyjaznym, nie rezygnując wcale ze swych zarzutów, usiłować zrozumieć sytuację przeciwnika. Robić wszystko, by rozwinąć w nim dobro. Wystrzegać się złości i żyć z przeciwnikiem w przyjaźni⁵.

2.6. Oddziaływanie na świadomość i jego skuteczność

Jedną z istotnych cech prakseologicznych akcji sprzeciwu – jak to opisywaliśmy w poprzednim paragrafie – jest oddziaływanie na świadomość grupy własnej oraz przeciwnika. Obecnie na podstawie powyżej zamieszczonych wskazówek oraz ustaleń zawartych w innych publikacjach na ten temat można przedstawić ogólny opis działalności społecznej.

Rozważana działalność stanowi akcję zbiorową mającą na celu zwalczanie jakiejś konkretnej niesprawiedliwości. Sytuacja jest więc określona bardzo ogólnie: grupa X społeczeństwa Y zauważa pewną niesprawiedliwość, czyli nierówność szans (oznaczymy ją przez N), w społeczeństwie Y, spowodowaną działalnością grupy Z należącej do tegoż społeczeństwa. Otóż podstawowym elementem działalności grupy X, pragnącej usunąć niesprawiedliwość N, jest jej świadomość celu. Świadomość, o którą tu chodzi, daje się scharakteryzować jako a) pełna, b) powszechna, c) uniwersalna.

⁵ Cytuję według broszury wydanej anonimowo przez AFOR* (w języku angielskim). Tekst powtórzony też w języku francuskim: *Afor: Comment pratiquer la non-violence* („Cahiers de la Reconciliation” 1965, no 7–8).

Pełna świadomość członków grupy X oznacza dokładną wiedzę o niesprawiedliwości N, poznanie jej wszystkich dostrzegalnych parametrów, zarówno psychologicznych, jak i materialnych, a także poznanie stanu materialnego tak pokrzywdzonych, jak i krzywdzących.

Powszechność świadomości znaczy, że nikt z grupy X nie może być biernym narzędziem działania świadomych celu przywódców. Wszyscy, którzy mają być wciągnięci w działalność, muszą mieć tę samą wiedzę o celu całej akcji.

Uniwersalność świadomości celu oznacza, że wszyscy w grupie X powinni zdawać sobie sprawę z całej hierarchii celów społecznych i widzieć nie tylko własne wysiłki, lecz także działalność innych w uniwersalnej perspektywie. Uniwersalność perspektywy zawiera w sobie pewne zrelatywizowanie akcji: okazuje się, że zwalczanie niesprawiedliwości N nie jest celem ostatecznym. Końcowym osiągnięciem ma być dobro wszystkich ludzi i wobec tego nie wszystko, co zmierza do zwalczania niesprawiedliwości N, jest jednakowo dozwolone. Dobro wszystkich ludzi obejmuje również dobro ludzi z grupy Z. O nich musimy myśleć tak samo jak o własnej grupie X, bo razem z nimi jesteśmy członkami społeczeństwa Y. Stąd wynika wskazanie, że przeciwnikiem nie można gardzić, nie można go poniżać, trzeba mu pomóc znaleźć dobre wyjście, należy walczyć z błędami, a nie z ludźmi. Głównym orężem walki jest przy tym uświadamianie człowiekowi zła i podtrzymywanie w nim tej świadomości. Nadzieja na skuteczność walki kryje się w przekonaniu, że człowiek, któremu będzie się ciągle uświadamiało jego złe postępowanie, krzywdę wyrządzaną drugiemu, w końcu nie wytrzyma i dołączy do tych, którzy pragną sprawiedliwości. A jeśli dołączy się świadomie, będzie twórczym narzędziem sprawiedliwości. Z obozu Z przejdzie do obozu X, gdzie był zawsze szanowany jako człowiek. Gdyby został pobity lub choćby ośmieszony, upokorzony nawet w prywatnej opinii, byłby dla nas na zawsze stracony, nie stałby się naszym sojusznikiem. Chcemy więc z wrogów (i to przede wszystkim najpoważniejszych) uczynić sobie sprzymierzeńców.

Porównując ten postulat z innymi postulatami prakseologii, należy podkreślić, iż niegwałcenie jest zaprzeczeniem antycypacji. Nie idzie tu o stwarzanie faktów dokonanych i sytuacji przymusowych ani o zmianę rzeczywistości zewnętrznej bez zmiany świadomości. Nie przez zmianę warunków mamy wpływać na zmianę świadomości, ale odwrotnie – przez zwycięstwo na płaszczyźnie świadomości mamy uzyskać zmiany instytucjonalne. Nie znaczy to, by należało negować wpływ warunków zewnętrznych na świadomość. Chodzi tylko o to, że także ludzka świadomość ma duże pole do działania. Kształtowanie świadomości jest w dużym stopniu wyrabianiem własnych i cudzych postaw, dyspozycji uczuciowych i nastrojów.

Drugą ważną cechą metody niegwałcenia jest więc jej dyspozycjonalność, czy może lepiej: antybehawioryzm. Ważne jest nie samo zewnętrzne zachowanie się człowieka w danej sytuacji, ale praca wewnętrzna nad jego własną postawą duchową, na przykład wyzbycie się nienawiści, pogardy. Jeśli ona będzie właściwa, wówczas i w tej sytuacji, i w wielu innych człowiek zachowa się, jak należy.

Może zresztą przedstawiciele metody niegwałcenia wierzą, iż postawa psychiczna jest cenna sama przez się, niezależnie od tego, czy jest fundamentem dobrego działania. Po prostu jeśli się przyjmie, że człowiek jest przede wszystkim istotą obdarzoną świadomością, to łatwo można uznać, iż właściwy stan świadomości stanowi coś najcenniejszego, o co powinno się dbać zarówno dla siebie, jak i dla innych. Ten – nazwijmy to – „spirytualizm etyczny” stanowi chyba bardziej podstawową cechę niegwałcenia aniżeli niestosowanie siły. Niegwałcenie, jak już dawno zauważono, jest bowiem również stosowaniem siły, co prawda nie fizycznej, ale psychicznej. Chociaż nie każdej siły psychicznej, bo na przykład ośmieszanie nie jest dopuszczalne. Chodzi więc o stosowanie tylko najszlachetniejszej siły psychicznej, powiedzmy: „duchowej”. Nie mamy odpowiedniejszego słownictwa w zakresie opisu stanów i postaw etycznych, które wydają się najgłębsze. A mam wrażenie, że decyzje moralne występujące w działalności typu niegwałcenia należą właśnie do najgłębszych. Własny cel styka

się z celem naprawdę ogólnoludzkim. Uporczywie zwalcza się zło spowodowane przez ludzi, a równocześnie okazuje się szacunek każdemu człowiekowi. Człowiek poddany jest wewnętrznym napięciom, rezygnuje z użycia siły, naraża się na atak przeciwnika mogącego tej siły użyć. Wybiera drogę cierpienia, ofiary.

Sceptycy mówią, że metody niegwałcenia wymagają kulturalnego przeciwnika. Znane są jednak wypadki, że w hitlerowskich obozach zagłady okazanie szacunku i braku nienawiści względem oprawców nagle zmniejszało ich zaślepienie. Był to szacunek, a nie tchórzostwo czy chęć przypodobania się. Miłość spod uderzającego bicia. Szacunek, a nawet współczucie okazywane oprawcy przy równoczesnym nadstawieniu własnych pleców za innych pod jego bat. Cicha nienawiść i pogarda dla oprawcy wyzwala ją jawną nienawiść tego ostatniego. Same w sobie są już czynnikiem pogarszającym sytuację. Natomiast „miłość” do nieprzyjaciół rozładowuje napięcie w każdym starciu. Dlatego nie wolno nam nigdy mówić, że nasi wrogowie są straceni dla ludzkich uczuć. Uległość wobec woli wodza, a nawet uwielbienie dla niego często bywają tylko nieświadomym oportunizmem psychicznym, ułatwianiem sobie drogi życiowej, a nie prawdziwym uczuciem w stosunku do niego. W totalitarnych systemach, takich, jakim był hitlerizm, ludzkie uczucia eliminuje się rychło z przeżyć osób, które poddają się aparatowi władzy. U podstaw prakseologii ludzi działających metodą niezniewalania wydaje się więc tkwić przeświadczenie, że to, co jest etycznie najwznioślejsze, charakteryzuje się równocześnie największą skutecznością społeczną, bo uderza w najgłębsze struny ludzkiej psychiki.

Jest to skuteczność natury duchowej. Dotarcie do świadomości przeciwnika wydaje się też skuteczne z czysto prakseologicznego punktu widzenia. Wzmacnia istniejącą w przeciwniku argumentację na rzecz dobra moralnego. A więc zmusza go do moralnego wysiłku albo do zmiany postawy od wewnątrz, do wyjścia z hipokryzji i do wyraźnego odsłonięcia własnego egoizmu. Tak więc przyczyniamy się do zwycięstwa dobra

wewnątrz naszego przeciwnika lub (w najgorszym przypadku) do wyraźnego ujawnienia się zła, które mogło być jeszcze nie dla wszystkich wyraźne: dla naszych sprzymierzeńców, dla ludzi obojętnych czy dla samego przeciwnika. Pełniejsze ujawnienie prawdy mobilizuje po naszej stronie wszystkich ludzi dobrej woli. Albo zatem przeciwnik stanie się naszym sprzymierzeńcem w walce z obiektywnym złem, albo dojdzie do przymierza ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Sam działający, ponieważ nie operuje siłą, nie zabezpiecza się zewnętrznie, naraża się na to, że od siły fizycznej może zginąć. Nie zapewnia sobie żadnej materialnej obrony. Personalisci radykalni (bo tak można nazwać ten kierunek) mówią jednak, że w skali ogólnoludzkiej przy tego typu działaniu zdarza się mniej ofiar niż w przypadku konfliktu zbrojnego. Decydując się na konflikt zbrojny, my również narażamy się na to, że możemy zginąć. Natomiast przy postępowaniu bez gwałtu ginie przeważnie mniej osób. Nigdy też nie wiadomo, jaki wynik przyniesie konflikt zbrojny. Przy nowoczesnej technice można być pewnym zwycięstwa tylko w przypadku dużej przewagi. Stąd nawet z czysto praktycznego punktu widzenia, abstrahując od spraw etycznych, sposób postępowania zgodny z powyższymi wskazaniemami może być opłaczalny.

2.7. Postawa wychowawcy

Opisany wyżej sposób postępowania bardziej przypomina działalność wychowawcy aniżeli rewolucjonisty. Rewolucjonista z reguły jest niecierpliwy. Zależy mu na określonym stanie zewnętrznym rzeczywistości i w celu jego osiągnięcia gotów jest gwałcić ludzką świadomość. Personalista radykalny działa nie jak zwykły polityk lub rewolucjonista, ale raczej jak pedagog, wychowawca. Stale wychowuje swojego przeciwnika i siebie. Działa na płaszczyźnie moralnej, a nie technicznej. Konsekwentnie cieszy się przede wszystkim każdym wychowawczym, a nie ekonomicznym sukcesem. Nie wymaga od swoich wychowanków od razu nagłej przemiany,

całkowitej rezygnacji z dotychczasowych dążeń i absolutnego przyznania się do winy. Przygotowuje nawet dla nich drogę wyjścia z konfliktu z zachowaniem „twarzy”, bez zewnętrznego poniżenia. Niech zło swego postępowania uświadomią sobie później. Cieszy się, gdy przeciwnik przejmuje jego program i sam zaczyna go realizować pod własnym szyldem. Nie zawsze powinien wymierzać sprawiedliwość jedynie człowiek z natury sprawiedliwy – czasem powinien to robić także ten, dla którego jest to trudne i pełne problemów. Wszyscy uczymy się przez całe życie. Prawie przed każdym z nas stoją zadania przekraczające nasze możliwości moralne i intelektualne. Może nawet w tym właśnie tkwi sens życia. Wszyscy jesteśmy zwykle niedopasowani do sytuacji, a zadania nas przerastają. Mówimy sobie, że bylibyśmy dobrzy na stanowisku, na którym jest ktoś inny. Ale skoro nie możemy zmienić podziału ról, trzeba podział istniejący zaakceptować. Rola, którą my spełnilibyśmy łatwo i dobrze, dla kogoś, kto do niej nie dorasta, stanowić może trudny sprawdzian moralny. My będziemy w stanie przyjąć mu z pomocą w etycznym wybrnięciu z tego egzaminu.

Przeciwstawianie wychowawcy rewolucjonście nie jest pozbawione elementów literackiej przesady. Upraszczamy bowiem w pewnym stopniu sprawę z chwilą, gdy twierdzimy, iż rewolucjonista zawsze z kimś walczy, a wychowawca każdemu pomaga. W praktyce przeciwieństwo może się zacierać. Wychowawca nie zawsze będzie pomagał łagodnym słowem, czasem użyje siły lub gwałtu, by wyrwać kogoś z marazmu. Są też sytuacje, kiedy łagodność staje się obojętnością. Czasem właśnie szacunek dla człowieka, z którym się nie zgadzamy, nakazuje nam wyraźnie mu się przeciwstawić, nie ukrywać różnic i rozpocząć pewnego rodzaju walkę. Ale u wychowawcy powstanie zawsze pytanie: Walczyć? Ale jaką bronią? I odpowiedź: Bronią, która nie zabije, nie zniszczy tego, co istotne w życiu.

Wychowawca jest rodzajem społecznika. Stąd styl jego działania przeciwstawić można także stylowi biurokraty. Przeciwstawienie to również posiada elementy literackiej

przesady. Biurokrata działa w sferze konstrukcji prawnych, społecznik – w sferze ludzkich potrzeb. Społecznik na pytanie, co robi, odpowie, że pomaga ludziom, stara się zaspokoić określone potrzeby społeczeństwa, które nigdy w całości nie mieszczą się w schemacie przepisów, rozporządzeń i ustaw, jakimi operuje biurokrata. Starcie jest nieuniknione. Biurokrata chce społecznika zaklasyfikować, włączyć w swój schemat, a wtedy działalność społecznika przestaje zwykle efektywnie zaspokajać potrzeby. W dyskusji społecznika z biurokratą temu pierwszemu należy zalecić niepoddawanie się językowi drugiego. Język biurokraty zawsze się wyalienowuje i staje narzędziem ograniczania. Społecznik nie może przyjąć tego sposobu mówienia. Musi przemawiać do biurokraty językiem ludzkich potrzeb i pragnień, językiem życia, twórczości, prawdy, przyjaźni. Nie zmierza on do zniszczenia biurokraty, przeciwnie, dąży do jego nawrócenia. Stara się uświadomić mu skalę ludzkich potrzeb, może nawet przy pomocy demonstracji, i będzie przekonywał go, że zadaniem biurokraty jest nadać prawny wyraz możliwościom zaspokojenia tych potrzeb. Przepisy, ustawy są służebne. Biurokrata powinien ująć ludzkie potrzeby w ramy prawa, tworzyć nowe ustawy oraz zmieniać przepisy, które uległy dezaktualizacji. Społecznik ma obowiązek uświadamiać biurokracie jego odejście od życia oraz konieczność twórczości prawnej i administracyjnej. Oczywiście, czasem przepisy muszą się przeciwstawić pewnym żądaniom, muszą wychowywać społeczeństwo, ale to dotyczy potrzeb zwyrodniałych, potrzeb typu narkotyki. Konieczna staje się więc zasadnicza dyskusja na temat tego, co stanowi potrzebę istotną, a co jest rodzajem narkotyku. Postawa społecznika, jako głębsza, jest zawsze trudniejsza, nasuwa więcej pytań niż uproszczona postawa biurokraty. Społecznik musi podjąć wiele problemów ogólnoludzkich, od których biurokrata – dbający tylko o zewnętrzny porządek – łatwo potrafi się opędzić.

Postać biurokraty to pewne skrajne wyobrażenie postaci administratora. Celem administratora jest właśnie uporządkowanie sytuacji zewnętrznej, stworzenie pewnego stanu

fizycznego, który uznaje się zawsze za konieczny. Te sprawy administrator próbuje realizować wszystkimi dostępnymi mu rodzajami siły. Otóż postawa wychowawcy jest jak najdalej od postawy administratora. Wychowawca nie powinien w ogóle zmuszać nikogo do jakiegoś czynu. Jego celem nie jest osiągnięcie pewnej sytuacji fizycznej, ale rozegranie wspólnej przygody życiowej w sposób właściwy, czyli taki, który spowoduje jak najdalej posunięty rozwój wewnętrzny. Przeciwstawienie to wychodzi wyraźnie w szkolnictwie, gdzie administracja oświaty często stawia przed nauczycielami zadania czysto zewnętrzne, bez wnikania w całą strukturę związków wychowawczych. Administrator myśli sobie: „Nic mnie nie obchodzi, co kto przeżywa. To i to ma być zrobione, jak nie, to będę bił”. Wychowawca natomiast pyta: „Jak oni to przeżyją i co powinienem zrobić, żeby przeżyli lepiej? Jak w tym celu należy z nimi postępować – bez względu, czy dana czynność zewnętrzna będzie wykonana, czy nie?”. Jeśli nie będzie wykonana, to trudno. Wychowawca i wychowanek będą może za to bici i podejmą wspólną obronę. Wszak ich celem jest autentyczne przeżycie jakiejś wartości, a nie materialna rzeczywistość, o którą chodzi administratorowi.

Z braku własnej aktywności myślowej i pod wpływem presji szkolnych przepisów wielu wychowawców niestety zamienia się w administratorów. Podkreślam: brak własnej aktywności wychowawczej jest wykroczeniem. Wychowawca powinien zrozumieć, że nadrzędna wobec niego administracja posiada inny „język zawodowy”. Językiem administracji są rozporządzenia, polecenia, zarządzenia oraz nagrody, kary itp. Oczywiście, najłatwiejszym sposobem zachowania dla podległego tej administracji nauczyciela jest bezmyślne powtórzenie uczniom tej samej treści w tym samym języku. Trzeba też zdawać sobie sprawę, że nauczyciele są zwykle tak przeciążeni pracą i czują tak mocno presję administracji, że często ich nie stać na samodzielny wychowawczy wysiłek. Niemniej prawdziwym zadaniem wychowawcy nie jest powielanie zachowań administracji, ale twórczy wysiłek przetłumaczenia tekstu z języka administracji na język zabiegów wychowawczych.

Na skutek tej twórczości można się oczywiście administracji narazić, ale na to nie ma rady. Niemożliwe jest uczciwe życie bez jakiegokolwiek narażania się. Dobry pedagog wychowuje po trochu obie strony: i uczniów, i swoją administrację.



3. O pojednaniu⁶

Nie ma większej radości społecznej, której bym sobie życzył, niż radość z pojednania.

Zwady i żale są w każdej wspólnocie. Przed każdą więc stoi perspektywa ich przewyciężenia i perspektywa radości. Wspólnota chrześcijańska wydaje się przy tym specjalnie dysponowana do przeżycia pojednania. Wspólnota chrześcijańska pojednanie ma wpisane jako element tworzący zasadniczy obrzęd ustanowiony przez jej Założyciela: na początku wzajemne przeproszenie się wszystkich, później uścisk pokoju potwierdzony łamaniem chleba.

Ale i w obyczajowości świeckiej pogodzenie wiąże się z zaproszeniem do wspólnego stołu, z podzieleniem się posiłkiem. W warunkach pracy czasem gest poczęstowania papierosem też bywa przypieczętowaniem przełamania w sobie złości, żalu, urazy.

Pojednanie mające wartość oczyszczenia, *katharsis* nie obywa się bez wewnętrznego przewyciężenia oporu psychicznego w sobie samym, żeby naprawdę otworzyć się na drugiego. Trzeba spojrzeć inaczej, a to wszystko wymaga wysiłku. Bezwładność psychiki sprzyja utrzymywaniu żalu,

⁶ Fragment niedrukowanej wypowiedzi z roku 1990 pt. *Desiderata na aktualną okoliczność*.

niechęci, złości. Emocje te składają się na część osobowości. Rezygnacja z nich wydaje się unicestwieniem jakiejś części swojego ‘ja’, ewangelicznym traceniem duszy.

Często pojednanie wymaga nawet czegoś więcej. Trzeba inaczej spojrzeć na całą sytuację. A więc zerwać z dotychczasową jej percepcją i opisać ją w innych kategoriach. Zaakceptować pewne fakty, których się do tej pory nie akceptowało. Uznać na przykład, że ktoś jest takim samym człowiekiem jak ja. Uznać zmianę w ludziach lub w społeczeństwie za tak samo realną i nieodwołalną jak noc, która następuje po dniu, jak to, że słońce ze wschodu podąża na zachód, że na jesieni dzień się kurczy, a na wiosnę wydłuża.

Pogodzenie się z ludźmi jest częścią zgody na byt taki, jaki zostaje nam dany. A zgoda na byt jest tym samym co pokora wobec losu. Jest uznaniem, że ja nie jestem „miarą rzeczy”, ale że rzeczy mają swoje miary, które nie pochodzą od nas. Jest zatem coś, co nas przekracza. Pogodzenie się nie jest możliwe bez pewnej rezygnacji z własnego znaczenia. Wymaga umniejszenia swojej ważności, a to nikomu nie przychodzi łatwo.

Pogodzenie realizuje się następnie przez wprowadzenie uczuć przyjaznych na miejsce uczuć wrogich. Bez zmiany uczuć wrogości na uczucia przyjaźni i bez uznania odmienności drugiej strony nie ma pojednania. Może być tylko taktyka wymuszonych lub wyrachowanych ustępstw.

W życiu narodu idealna jedność jest niemożliwa. Społeczeństwo kraju stanowi zbyt duży organizm. Stąd życie kraju regulowane jest wzajemnymi ustępstwami, które nie zawsze oznaczają pogodzenie się poważnionych stron. Niemniej częściowe ustępstwo może być dla wielu wstępem do czegoś więcej, a przynajmniej otwiera jak gdyby nowe psychiczne możliwości.



4. Walka ze złem. Legenda o świętym Jerzym⁷

Przemoc, terror i ekspansja podtrzymywały istnienie Imperium. Łagodność, spokój i brak wojen je rozkładały. Był czas pokoju i Imperium zaczęło się chylić ku końcowi. Ale koniec nie jest wyznaczony bez zastrzeżeń. Imperium może się zawsze odrodzić. Mogą dojść do władzy nowi, zdolni organizatorzy przemocy i wtedy znowu wydaje się, że Imperium jest wieczne.

– Bestii nie zwalczymy mieczem – mówił nieznany nikomu Pustelnik. – Bestię trzeba ukochać. Wtedy może zniknie sama. Jeśli Bestii odetniesz jedną głowę, na jej miejsce wyrastają trzy nowe, jeszcze gorsze.

Tak wołał, idąc ulicami miasta z workiem na głowie i z zasłoniętym obliczem, i drażnił ludzi.

– Jak to? – mówili. – To nie dość cierpieliśmy Bestię do tej pory?

– Cierpieliśmy, ale czy ktoś był dla niej dobry? Cierpieliście z nienawiścią – odpowiadał.

– Nikt nam nie każe kochać Tyrana.

– Owszem, właśnie to nakazuje Chrystus.

Podano więc do Biskupa, że po prowincji chodzi nieznany odludek, który powołując się na Chrystusa, odbiera ludziom honor i zapał. Arianin albo inny heretyk. Twarzy nie odsłania.

– Mamy więc znowu ugiąć karki i czekać jak tchórze, co z nami zrobią? Skarć i wyrzuć tego pyszałka.

Doszło więc w końcu do rozmowy między nieznanym Pustelnikiem i Biskupem, przewodzącym zbuntowanej Prowincji. Pustelnik odsłonił wtedy twarz, ale Biskup go nie znał.

⁷ *Moralitety*, s. 34–40.

– Nie walczymy z Imperium. Chcemy tylko zwalczyć zło – mówił Biskup.

– Ale zła nie zwalczy się złem. Sprzeciwiasz się Tyranowi przy pomocy siły swoich wyznawców.

– Siła nie jest zła sama w sobie. Nasi wyznawcy stanowią dziś większość. Tyran, który występuje przeciw większości, powinien odejść.

– Co znaczy „powinien”, skoro nie mamy nad nim władzy?

– Władza powinna należeć do większości obywateli.

– Co to znaczy „powinna”, skoro tak nie jest? Dobrze byłoby, żeby była, ale bez nastawiania na życie Tyrana i jego gwardii, bez użycia przemocy władzy nie przejmujemy.

– To, co nazywasz przemocą naszych wyznawców, nie jest nastawianiem na życie. Jest tylko odmową udziału w niesprawiedliwości.

Istotnie. To, co zaczęli robić chrześcijanie, odkąd wzmocnili się po poprzednich prześladowaniach, nie było nastawianiem na niczyje życie. Było spokojnym naciskiem świadomej swojej przewagi większości... Chrześcijańscy kupcy i rzemieślnicy sprzyjali patrycjuszom nastawionym tolerancyjnie. Niewolnicy pracowali lepiej u pana, który był dobry. Z początku wydawało się to niemal przypadkowe. Potem zaczęły się coraz częstsze ucieczki i podpalenia. Ludzie ukrywali się po lasach, a pola latyfundiów stały odłogiem. Dziczało porzucone bydło. Wojsko nie nadążało z łapaniem uciekinierów. Brakowało wioślarzy do okrętów. Okręty gniły w piasku. Handel ustał. Kupcy przestali zajeżdżać do portów Prowincji. W końcu namiestnik ogłosił, że znów wszystkiemu są winni chrześcijanie. Tym razem nie przez swe praktyki, ale przez bunt jawny wobec władzy, bunt, którego duszą jest Biskup. Namiestnik wyznaczył cenę na jego głowę. Chrześcijanie znów byli łapani, siłą przywiązywani do wioseł, siłą wrzucani do kopalń cynku i miedzi. Oddziały zbrojnych siepaczy grasowały po wsiach. Grabiono domy chrześcijan. Ludzie zaczęli się bronić, ale przemoc nie była po ich stronie. Kto waha się, czy uderzyć przeciwnika, już się rozbraja i może lepiej byłoby, gdyby nie walczył wcale. Gromady zakute w kajdany znów ciągnęły drzewo z gór.

Pod nadzorem żołnierzy wytapiano z rudy metal. Przemysł zaczął się odradzać trudem nowego niewolnika.

– Zaczęło się od odnowy, ale ludzie nie wytrzymali – nastał Pustelnik.

– Czy ludzie nie mają prawa do swej godności, dlatego że nie są doskonali?

– Mówienie o prawach przystoi poganom. Jako chrześcijanie mamy szukać nie tego, co nam się należy.

– Czy chrześcijanie nie są ludźmi?

– Jako chrześcijanie jesteśmy powołani do widzenia świata inaczej, nie przez to, co nam się podoba, czyli co jest dla nas wygodne czy miłe, ale mamy patrzeć na to, co Chrystus nam ukazuje. Apostołowie też wielu czartów nie umieli wyrzucić i Chrystus powiedział im, że ten „rodzaj” usunąć można tylko przez długie modlitwy i posty. Taki jest świat. Nie myśmy go budowali i dlatego zarozumiałstwem jest mówić, że powinno być inaczej. Na świecie jest zło. Jest więc do czegoś potrzebne. Przynajmniej do tego, byśmy stale uczyli się pokory. A jak mamy postępować, to mówi Ewangelia. Kochajcie nieprzyjacioły wasze i dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; gdy cię ktoś uderzy w jeden policzek, to wcale nie masz bronić swej godności, tylko nadstawić mu drugi. A Paweł Apostoł zbuntowanego niewolnika po prostu odesłał jego panu. Prosił, żeby go przyjął jak brata, ale przecież nie miał pewności, czy jego słowa coś wskórają. My nic o tym nie wiemy.

– Czy więc chrześcijanie mają być zawsze pokrzywdzeni, zawsze tymi od najgorszych posług, zawsze znosić los?

– To już nie nasza rzecz pytać, co będzie. Naszą rzeczą jest żyć, jak nakazuje Chrystus, tu i teraz.

W prostocie Pustelnika była prawda ciężka i trudno było znaleźć przeciw niej argumenty. Tej nocy Biskup miał sen. Rozmawiał z Pustelnikiem i widział wielką Bestię, która się na nich czaiła. Ale w pewnym momencie Pustelnik wskazał mu w oku Bestii wielką łzę i powiedział:

– Popatrz, jaka ona smutna. – Pustelnik objął bestię za szyję i zaczął ją tulić i pocieszać. Ale Biskup czuł równocześnie, że to on sam tuli i pociesza Bestię. Nastąpiło spotykane tylko we

śnie zlanie się dwóch postaci. Biskup sam tulił Bestię i sam się równocześnie temu przyglądał. Przyglądał się zarówno jako on sam, jak i jako Pustelnik, ale też patrzył na Pustelnika, który jaśniał wielką radością. Wtedy zachwycony promiennym obliczem, własnym czy Pustelnika, poczuł nagle, że Bestia, którą tulił, nagle znikła. Roztopiła się jak z wosku, zmalala i wsiąkła w ziemię i Biskup ze zdziwieniem zauważył, że nigdzie jej nie ma. Został sam i żałował, że nie zdążył powiedzieć Bestii więcej słów współczucia. Ale Pustelnik pocieszał go, że może zdążą następnym razem. Wtedy się obudził mocno wstrząśnięty.

Cały dzień Biskup nie przyjmował nikogo i rozmyślał. Chciał zawołać Pustelnika, ale nie umiano go znaleźć. Wieczorem zaczęła pisać list do wiernych.

Pisał, że się pomylił. Że źle zrobił, kiedy kazał niewolnikom odmawiać pracy u panów, którzy ich gnębią. Do panów trzeba wrócić, pola orać, winnice uprawiać. Pisał też do panów, żeby mu przebaczyli, że lud podburzał. Żeby przede wszystkim przebaczyli ludowi, który był nieświadom, a całą winę za rozruchy brał na siebie. Pisał, że dalej prosi panów, by nie gnębili ludu, tak jak to robili wcześniej, że jest to złe, ale występować przeciwko nim nie będzie pozwalał.

Pisał, że cierpienia ciemieżonych są wielkie. Posyłani do kopalń miedzi i cynku żyją z dala od swych rodzin, trzymani za ogrodzeniem gorzej niż stado świń, a po ciężkiej pracy nie doznają odpoczynienia. Powstałe z ich cierpienia tarcze z brązu i miecze z żelaza nikomu nie przyniosą szczęścia. Ale mimo to on, mając zdanych na siebie wszystkich wiernych w Prowincji, w imieniu wszystkich ciemieżonych chrześcijan przebacza wszystkim ich ciemieżcom. Wie, że w głębi serca ciemieżyciele zdają sobie sprawę, że źle postępują, i nie są szczęśliwi. Ale nie naszą rzeczą jest wymierzać wyroki i kary. Naszą rzeczą jest przebaczać i prosić o przebaczenie. I on właśnie w tej chwili to robi, a przedtem błądził i odszedł od Ewangelii Jezusa.

Mogą to przebaczenie uznać za słabość, za przyznanie się do klęski czy za manewr w walce – to trudno. Nie mamy władzy nad ich przekonaniem. Cokolwiek uczyni, inni mogą to wytu-

maczyć w sposób dla siebie wygodny. Mogą mówić o nim, że stchórzył albo że po prostu zobaczył, iż przegrywa. Ale w głębi serca odczują prawdę jego słów. On sam nie prosi o siebie. Wie, że na jego głowę nałożona jest cena. Prosi też, żeby wszyscy zniewoleni razem z nim przebaczyli swoim ciemnościom.

Gdy skończył, kazał kopistom list przepisać i rozesał go do kościołów Prowincji, do panów i do ludzi.

Pustelnik nie wiedział nic o przeżyciach Biskupa i wyszedł od niego z poczuciem pustki. Spełnił swój obowiązek, powiedział wszystko i ma wracać do swego życia i swej codziennej nędzy. Był pustelnikiem nędznym i mimo woli. Chciał się ożenić, ale nie był bogaty. Chrześcijanie wzbogacili się na tyle od ostatnich prześladowań, że nikt za biedaka córki nie dawał.

– Idź do wojska – mówiono. – Sprzedaj się na służbę albo rozmyślaj.

Wojsko jest nieludzkie. Służba odsuwała też możliwość ożenienia się – więc rozmyślał. Ale czasem nie wytrzymał i zakradał się do dziewcząt. Nachodził po nocach źle strzeżone i przepędzany był kijami z jednej okolicy do drugiej. Żył więc nędznie, bez szacunku u ludzi. Wszędzie raczej musiał się chować, żeby nie przypomniano sobie jego występków. Dlatego chodził w worku. Czasem bowiem miał trafne myśli i czuł, że musi je głosić, ale przecież nikt by go nie słuchał, gdyby w nim rozpoznano nędznego rozpustnika, co to ani zapracować nie potrafi, ani wytrwać w cnocie. „Ponieważ sam znosi tyranie swoich zmysłów i lenistwa, więc dlatego namawia nas na znoszenie tyranii namiestnika” – powiedzieliby. Biskup uświadomiony o jego czynach sam powiedziałby mu odpowiednie kazanie i wyprawił, nie słuchając. Teraz więc ukrył się prędko w krzakach na wydmy i tam spędził noc.

Rano zobaczył na plaży nagie kąpiące się dziewczęta. Wstąpiły w niego namiętności i mimo iż modlił się bez przerwy, nie mógł oderwać oczu od tego widoku. Całe swoje życie odczuł jako pozbawione wszelkiego wdzięku. W pewnym momencie zrzucił szaty i zaczął gonić upatrzoną dziewczynę. Myśli jego jeszcze powtarzały słowa modlitwy, a ciało już niemal lgnęło do drugiego ciała.

Ale oto na drodze pojawił się Biskup i cała nędza Pustelnika wyszła na jaw... „I śmiech się zerwał w murach Ciemnogrodu”.

Dalej jest kilka wersji opowieści i nie wiadomo, która jest prawdziwa.

Jedna (oficjalna) mówi, że Biskup kazał Pustelnika uwięzić w klasztorze, aby przykładnie ukarać za psucie obyczajów. Sam zaś wpadł w ręce siepaczy namiestnika i zginął jako męczennik za wiarę. Siepacze jednak nie dostali obiecanej nagrody, bo namiestnik Prowincji odwołał cenę za głowę Biskupa, jak tylko przeczytał jego list. Uznał przezornie, że skoro walka przybrała inny obrót, nie warto inwestować dużych sum w zwykłe zabójstwo. Siepacze zawiedli się w swoich planach. Pustelnik zmuszony był do wytrwania w pokucie do końca życia, a Biskup został wyniesiony na ołtarze.

Inna wersja (nieoficjalna, ale przez historyków broniona na podstawie najstarszych dokumentów) mówi, że Biskup zrozumiał lepiej kazanie Pustelnika i uznał też, że zwalczanie namiętności pokutą nie ma sensu, że ekonomiczna dyskryminacja w sprawach miłości jest krzywdząca i razem z pruderią wytwarza niedobrą aurę w życiu chrześcijańskim Prowincji. Biskup postanowił też ożenić Pustelnika z bardzo ładną, choć również biedną dziewczyną (ku zgorzeniu wszystkich rozsądnie myślących, którzy mówili: „Z czego też oni będą żyć”). I może dlatego Pustelnik przystał na służbę do Biskupa i zginął w jego obronie napadnięty nie przez siepaczy namiestnika, ale przez chrześcijan, zwolenników walki zbrojnej do upadłego, którzy teraz Biskupa uznali za zdrajcę. Koniec Imperium przecież wydawał się bliski i wycofywanie się z walki czyniło bezpodstawnym całą politykę oporu.

Nie jest pewne, która wersja jest prawdziwa, ale po męczeństwie prześladowania ustały. Nie wiadomo zatem, kto był ostatnim męczennikiem Prowincji – Pustelnik czy Biskup. Ponieważ Pustelnik miał na imię Jerzy, podobnie jak i Biskup, przeto definicja w martyrologium mówiąca, że święty Jerzy jest ostatnim męczennikiem wielkich prześladowań, pozostaje przy obu wersjach prawdziwa.

Rozmaicie przeto malowano świętego Jerzego, ale pierwotnie wyobrażano go sobie zarówno jako Biskupa, jak i Pustelnika w chwili, kiedy czule obejmuje smoka i smok łagodnie pod wpływem jego pocałunku. Z pyska już mu nie leci ogień, ale miód, który małe dzieci łąpią na patyczki i zlizują. Na ostrych końcach jego ogona pojawiają się złote brzoskwinie. W jednej łapie trzyma rozkrojony melon, a w drugiej pęk kwiatów. Potem jednak, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, wizerunek ten uznano za demoralizujący. Potrzebne stały się znów cnoty rycerskie i fraternizację ze smokiem teologowie na równi z politykami uznali za niewłaściwą wychowawczo. Wtedy to powstał wizerunek świętego Jerzego, który smoka zabija włócznią. Jest on teologicznie fałszywy, bo wielkiej Bestii nie można zniszczyć włócznią ani żadnym orężem. Można ją tylko ukochać i wtedy zniknie sama. Teologowie rzadko zajmują się sprawami istotnymi. Wiedli oni długie spory, który z tych dwóch Jerzych był większym grzesznikiem: rozpustny Pustelnik czy pyszałkowaty Biskup. Podział na dwa obozy w tej materii trwał do połowy XIX wieku. Wtedy to pojawiły się prywatne objawienia pewnej zakonnicy, z których można wnosić, że nieopanowany erotoman znacznie krócej oczyszcza się w czyścicu aniżeli zarozumialec i pyszałek. Pycha jest bowiem skazą duchową, która głęboko psuje umysł i duszę, podczas gdy namiętności wprowadzają tylko chwilowy zamęt, a duszy przynoszą pokorę.



5. Filozofia człowieka a pedagogika⁸

5.1. Sytuacja filozoficzna wychowawcy dawniej i dziś

Humanizm Tadeusza Kotarbińskiego był jeszcze mocno podszyty racjonalistycznym XIX-wiecznym optymizmem. Pierwsza wojna światowa optymizmu tego nie załamała. Choć w latach 1914–1919 można się było domyślać załączków późniejszej tragedii naszego kontynentu, a niektórzy – jak na przykład Teodor Dostojewski – domyślali się jej jeszcze wcześniej i wskazywali źródła zła, to ostateczne załamanie optymistycznej wizji ludzkości dokonuje się w myśli europejskiej między rokiem 1940 a rokiem 1955, a ściślej: między napaścią Niemiec hitlerowskich na Polskę w 1939 roku a referatem Nikity Chruszczowa na XX zjeździe KP ZSRR. Dopiero od tego ostatniego wydarzenia wszyscy w Europie już wiedzą, że świat jest straszny i niczego nie można być pewnym. Najszlachetniejszy porządek może się wypaczyć. Każda jednostka może się wyalienować. Ani indywidualne dobre chęci, ani żadne struktury instytucjonalne nie zabezpieczają przed złem.

Świadomość taka tworzy nową sytuację wychowawczą, a przed wychowawcą stawia trudny dylemat. Z jednej strony nasuwa myśl, aby wychowywać młodzież w żelaznej dyscyplinie, eliminującej wszelkie możliwe wypaczenia, z drugiej strony roznieca wątpliwości, czy cała ta „żelazna dyscyplina” nie stanie się jednym wielkim wypaczeniem ogólnoludzkich ideałów. Staje przed nami pokusa skrajności i równocześnie ostrzeżenie przed wszelkimi skrajnościami. Epoka Kotarbińskiego wolna była od tych dylematów, stąd miał on więcej

⁸ *Filozofia człowieka*, s. 199–208.

ufności do kroków prostych, instytucjonalnych, niewymagających ścisłych legitymacji dla każdego poruszenia.

Dziś wszędzie czai się widmo zbrodni. Czujemy, że intelektualna podstawa wychowania musi być przemyślana i doskonała. Z każdej niedoskonałości wygląda diabelskie oko i straszy całym arsenałem XX-wiecznych przestępstw przeciwko ludziom, ich bieżącemu życiu i dalszej przyszłości.

Kiedyś wychowawca wiedział, jak żyć, a stąd miał też pewność, jak wychowywać innych. Obraz porządnego człowieka przedstawiał się prosto. Porządny człowiek włączał się w porządne instytucje. Utrwalał i podtrzymywał zastany porządek świata. Dziś obraz ten jest generalnie zakłócony. Wszystkie instytucje są wątpliwe. Porządek tradycyjny nie zdał egzaminu. Porządek świata mamy dopiero stworzyć. Rodzą się pytania: czy dość znajdziemy chętnych do budowy nowego porządku? Czy nie okaże się, że więcej będzie przeszkadzających, którzy nie będą chcieli zmiany, a którym łatwiej będzie psuć niż nam budować? Czy więc i jaki wysiłek ma szansę powodzenia? Nauczeni doświadczeniem epoki wołamy: nie ma sytuacji łatwych! Nie ufajcie wszystkim, którzy jasno ukazują przyszłość! Zbrodnia wasza lub wasze przyzwolenie na zbrodnię innych czai się na każdym skrzyżowaniu ulic w waszym własnym mieście!

Wychowanie jednak nie może przecież ograniczyć się do nieufności do zastanego świata. Musi budować wartości pozytywne. Te z kolei powinny być niepodważalne, aby żadna nieufność nie mogła ich osiągnąć. Aby były niepodważalne, muszą wspierać się na najbardziej ogólnej i naukowo uzasadnionej wizji świata i ludzi.

5.2. Filozoficzny opis świata

Poznawczy zbiorowy wysiłek ludzi zostaje zorganizowany w postaci licznych naukowych i nauczających instytucji. Filozofię starającą się ująć syntetycznie poznawcze osiągnięcia ludzkości można więc nazwać filozofią budowaną na podstawie

nauki. Jeśli przy tym przyświecają jej ideały precyzji i logicznej budowy, może być nazwana w skrócie filozofią naukową, choć termin ten spotyka się z oporami wielu filozofów. Powinniśmy więc spróbować wyrazić syntetycznie najbardziej niepodważalne elementy naukowego poglądu na świat i na nich oprzeć zasady wychowania.

Oto zarys takiej próby.

Rzeczywistość dostępna naszemu poznaniu składa się z luźno rozmieszczonych przestrzennie skupisk materii tworzących astronomiczne układy. W jednym z takich układów znajduje się nasza planeta, na której obok rzeczy martwych jest też bogaty zbiór istot ożywionych, dzielący się z grubsza na dwa światy: świat roślin i świat zwierząt. Istoty ożywione wyraźnie oddzielają się od otoczenia. Ich wewnętrzna struktura odznacza się swoistą trwałością i wymianą z otoczeniem, na skutek której zachowuje swą postać, jednocześnie zmieniając pewne elementy składowe. Wymianę tę nazywamy odżywianiem. Istoty ożywione rozmnażają się, czyli tworzą jednostki podobne, o tej samej strukturze. Nowe jednostki powstają przy tym ze starych przez procesy łączenia i podziału.

Wśród istot ożywionych wyróżniamy zbiory zwane gatunkami. Gatunki roślin i zwierząt powstawały stopniowo przez miliony lat i wytworzyły pewne systemy współżycia na naszej planecie. Rośliny w dużym stopniu przetwarzają związki nieorganiczne w organiczne, a zwierzęta zjadają rośliny i z nich czerpią związki organiczne. Niektóre zwierzęta też żywią się innymi zwierzętami.

Jednym z gatunków zwierzęcych jest gatunek ludzki, który dzieli się na odmiany o bardzo różnym wzroście, kolorze skóry i pewnych drobnych różnicach w budowie ciała. Ludzie są gatunkiem, który może korzystać zarówno z pokarmów roślinnych, jak i zwierzęcych. Przez wiele tysięcy lat ludzie zajmowali przestrzeń życiową porównywalną z przestrzenią życiową innych gatunków dużych ssaków. Jednak w ciągu ostatnich kilkudziesięciu tysięcy lat uzyskali oni wśród innych gatunków zwierząt pozycję wyjątkową, budzącą pewien niepokój. Pozycję tę opisać można następująco:

1. Ludzie rozprzestrzenili się po całej ziemi i wykryli sposoby utrzymania życia w dowolnych warunkach naturalnych.
2. W każdym rejonie świata ludzie kontrolują rozwój innych gatunków zwierząt, niektóre tępią lub już je wyniszczyli, wiele gatunków wyzyskują do swych celów, hodując je. Kontrolują, hodują i wykorzystują wiele gatunków roślin.
3. Liczbowo ludzie zbliżają się obecnie do granicy możliwości wyżywienia na naszej planecie.
4. Ludzie rozwinęli kulturę, moralność i naukę, jak również techniki życia i zużywania energii i produktów. Różne sposoby życia i zużywania materii są cenione i wykorzystywane, chociaż część tych sposobów psuje warunki życia, a może nawet utrudnia samo przeżycie innych ludzi, współczesnych lub przyszłych. Ludzie więc nie tylko konkurują z innymi gatunkami zwierząt i doprowadzają niektóre gatunki do zaniku, ale również konkurują między sobą, wyzyskują się wzajemnie, a nawet jedni zmniejszają szanse przeżycia drugich w celu zwiększenia własnych szans lub poprawy jakości egzystencji swojej albo swoich bliskich.
5. Owo eliminowanie się wzajemne lub wyzyskiwanie sprzeczne jest z uznawanymi dość powszechnie zasadami moralnymi. Wielu ludzi postępuje wyraźnie wbrew uznawanym w swoim społeczeństwie zasadom dobrego postępowania.
6. Wielu ludzi w ogóle nie analizuje swojego sposobu działania z punktu widzenia jego możliwej szkodliwości dla innych. Nawet jeśli szkodliwość taką dostrzegają, to starają się o niej zapomnieć i przestają ją widzieć. Czasem nawet mając dobrą wolę, by takie rzeczy zauważać, wkładają w potrzebną do tego obserwację tak mało wysiłku, że nie uzyskują właściwego rozeznania sprawy.
7. Skutki ludzkich czynów gromadzą się i komasują, po czym ujawniają w postaci katastrof. W końcu naszego stulecia⁹ pewne trendy, stale istniejące w ludzkości, przybierają taką właśnie postać. Wydają się nimi być: a) przeludnienie różnych części świata, wymykające się spod kontroli

⁹ Artykuł powstał w 1989 r. (przyp. red.).

objętych nim narodów; b) egoizm w postaci zachłanności na różne formy wykorzystania materii i energii – zachłanności nieliczącej się z życiowymi potrzebami innych ludzi oraz ze szkodliwością używanych technologii; c) dążenie do panowania nad światem, do rządzenia innymi ludźmi i do ich wyzyskiwania, wywołujące konflikty grup lub narodów i powodujące zbrojenia grożące w razie wykorzystania potencjałów zniszczeniem większości organizmów żywych; d) zanieczyszczenie biosfery wywołane niewłaściwymi technologiami, zmniejszające ilość żywności oraz psujące środowisko naturalne człowieka; e) klęski głodu będące skutkiem zarówno naturalnego przeludnienia, jak i konfliktowości, egoizmu i braku przezorności, a również wynikające z zanieczyszczeń i zużywania materii na zbrojenia lub luksus uprzywilejowanych.

8. W perspektywie tych zagrożeń tracą siłę niektóre tradycyjne wartości. Dążenie do dobrobytu przestaje być niewinne. Liczy się przecież wszelkie zużywanie materii, a na przykład jeden dłuższy przejazd samochodem zużywa więcej tlenu niż człowiek przez cały rok życia. Wszystko dzieje się kosztem czegoś innego. Życie jednych rośnie kosztem innych. Zaczynamy mniemać, że nasze dzisiejsze przyjemności dokonują się kosztem na przykład tych, którzy przyjdą po nas. Praca wytwórcza w jakimś przedsiębiorstwie ma wartość prawdziwą tylko wtedy, gdy wytwarza rzeczy naprawdę potrzebne do życia, a traci wartość moralną w przypadku produkcji broni lub przedmiotów luksusu. Nawet patriotyzm żołnierski zaczyna budzić wątpliwość, bo nie jest pewne, czy broniąc ojczyzny, nie spowodujemy zagłady ludzkości. A jeśli wykluczmy tę możliwość, to czy w ogóle sensowne jest mówienie o obronie?
9. Tradycyjne instytucje społeczne jednak spełniają częściowo swoją rolę. Chociaż zwiększają możliwość katastrofy, ludziom żyjącym obecnie dostarczają pewnych dóbr. Fabryka butów zanieczyszcza rzekę, niszczy ryby i truje wodę do picia, ale dostarcza ludziom buty. Samochody tworzą olbrzymie nieużytki dróg, ale ułatwiają transport żywności

i wymianę myśli. Użyteczność tradycyjnych instytucji i urzędów cywilizacji budzi wątpliwości, zostaje podważona, ale nie znika. Między innymi instytucja państwa z różnych stron podlega krytyce. Państwa utrudniają dziś znacznie swobodę przepływu idei. Stają się biurokratycznymi naroślami pasożytującymi na obywatelach. Zdarzają się państwa wręcz zbrodnicze, ale obroną przed nimi okazują się też jakieś inne państwa. Struktura świata podzielonego na państwa nie jest najlepsza z możliwych, ale na razie jest niezbędna, póki nie powstanie lepsza.

10. Wzmiankowana już w punktach 4. i 5. kultura ludzka – charakterystyczny składnik ludzkiego bytu od co najmniej kilkunastu tysięcy lat – przekazywana i doskonalona z pokolenia na pokolenie, mimo załamania i odstępstw od swych ideałów stanowi najgłębszy mechanizm ludzkiego życia. W jej doskonaleniu można upatrywać przyszłość ludzkości, wyjście z zagrożeń i możliwość najwyższych satysfakcji. Filozofia naukowa powinna też dać racjonalną wizję kultury i całego bogactwa życia psychicznego.

5.3. Kultura i życie duchowe (filozofia wartości)

Obok skrótowo powyżej naszkicowanej, syntetycznej, biologiczno-antropologicznej wizji naszego gatunku potrzebna jest wizja analityczna, psychologiczna, wchodząca w głąb wewnętrznego życia jednostki. Jego opisu można dokonać, wychodząc z obserwacji tego, co stanowi element energetyczny, napędowy naszego życia, co jest podstawą naszego działania. Otóż można powiedzieć, że taką podstawą jest to, że pragniemy lub cenimy pewne swoje stany, które są bądź stanami wewnętrznymi, bądź ustosunkowaniem się do pewnych rzeczy względem nas zewnętrznych. Cenimy sobie stan sytości, zdrowia i ciepła, bliskość rodzinną, ekstazę erotyczną, poparcie w gronie „swoich”, oddalenie od obcych, górowanie nad innymi, poczucie swojej ważności, wygodę i bezpieczeństwo. Rzeczy te są jak gdyby psychicznymi wskaźnikami

trwałości i siły naszego życia. Można nazwać je wartościami witalnymi. Poza tym jednak wrażliwość nasza każe nam cenić jeszcze rzeczy inne, które nie zawsze zapewniają życiu trwałość i siłę. Czasem nawet tej trwałości lub sile zagrażają. Są to: bezinteresowne poznanie, wiedza i zrozumienie zjawisk, szanowanie innych ludzi, podział sprawiedliwy, pojednanie z tymi, którzy byli wrogami, pomaganie słabszym i potrzebującym, kontemplacja piękna, niewynoszenie się nad innych. Te stany lub relacje nazywa się wartościami duchowymi.

Cenienie wartości duchowych jest utrwalane i rozpowszechniane przez przekaz kulturowy i kulturowe instytucje: zwyczaje, urządzenia, dzieła sztuki, wierzenia, mity, obrzędy, nauki itp. Wartości duchowe jednakże, nie będąc tak mocno zakorzenionymi w ludzkim ciele jak wartości witalne, stanowią skarb dość kruchy. Ich braku nie odczuwamy tak dojmująco jak braku wartości witalnych. Nie zawsze pojawiają się samoczynnie, wymagają wsparcia i utrwalenia. Mamy jednak tak mocne wyczucie wartości duchowych, że właśnie dla ich podtrzymania tworzymy niektóre zwyczaje, religie, rytuały.

Pewna konfliktowość wartości duchowych z witalnymi wydaje się cechą charakterystyczną kondycji ludzkiej. Szacunek dla wszystkich ludzi przeczy uwielbieniu dla ludzi ważnych dla nas życiowo. Sprawiedliwość dla wszystkich przeciwstawia się uprzywilejowaniu swoich oraz własnej dominacji nad innymi. Chęć pojednania, przebaczenia przeciwstawia się cennym życiowo poczuciom wyższości i odrębności. Zgoda na odmienność innych, na ich wybór kształtu życia, zgoda na własny los i jego dolegliwości, pokora względem swego losu kłócą się z pretensją do świata, ludzi i historii, że nie są takimi, jakimi chcielibyśmy je widzieć, kłócą się z pychą i zarozumiałością, dającymi życiowo cenny impet naszym czynom. Aby wytrwać przy wartościach duchowych, musimy się często przeciwstawić dążeniom witalnym, usiłującym nas ustawić w sposób korzystny życiowo, choć moralnie podejrzany. Człowiek musi się przymuszać zarówno do cennego życiowo wysiłku, jak i do cennego duchowo przeciwstawienia się tendencjom witalnym wtedy, gdy pozostają one w konflikcie z wartościami

mi duchowymi. Niektóre instytucje kultury ułatwiają właśnie ten wewnętrzny przymus. Kulturą ducha słusznie więc nazywa się to, co człowiek w sobie uprawiał, wyhodował, na co się uwrażliwił, co uporządkował, co ujarzmił. Harmonia wewnętrzna nie jest nam przez los zagwarantowana, raczej „bojowaniem jest żywot człowieczy”. Spontaniczność naszych reakcji nie jest najwyższym celem i nie utożsamia się z dobrem. Zwierzęta zachowują się spontanicznie, człowiek natomiast musi się przymuszać do tego, co uzna za najbardziej słuszne.

Filozoficzna synteza naukowego obrazu ludzkiej kultury, ludzkiej psychiki, życia indywidualnego i społecznego może zostać dokonana na wiele sposobów. Jest ona niezbędna jako podstawa wychowania. Akcenty w tej syntezie mogą być rozłożone bardzo rozmaicie. Mam jednak wrażenie, że do pełnego wychowania niezbędne jest mocne podkreślenie wyżej wymienionych elementów życia duchowego.

5.4. Człowiek głęboki i gotowy do poświęceń

Tradycyjne wychowanie stawiało sobie za cel danie społeczeństwu porządnym obywateli, którzy – jak to zauważyłem na początku – włączają się w porządne instytucje, w strukturę zastaną tego świata. Dziś, jak się zdaje, pojawia się przekonanie, że struktura tego świata daleka jest od doskonałości. Ideał porządnego obywatela jest niedostateczny. Wychowanie powinno stawiać sobie za cel ideał człowieka głębokiego, żyjącego intensywnym życiem duchowym, dającego przewagę wartościom duchowym, umiejącego kształtować na podstawie wartości duchowych zarówno swoje życie indywidualne, jak i życie zbiorowe, jego kulturę i instytucje.

W ideale porządnego obywatela zakodowana była naiwna ufność do istniejących instytucji. Historia pokazała nam, jak łatwo „porządne instytucje” degenerują się, stają się źródłami zniszczenia, jeśli panują w nich ludzie egoistyczni, drapieżni i zawistni, nierealizujący wartości duchowych, o których była mowa w poprzedniej części. Nie ma instytucjonalnego

zabezpieczenia przed złem. Jedynym zabezpieczeniem może być tylko wrażliwość na duchowe wartości i mocne dążenie do ich realizacji w społecznym życiu. Jedynym lekarstwem jest kultura szerząca i utrwalająca duchowe wartości.

Kultury i głębokości życia nie daje się przy tym narzucić żadną siłą. Muszą one same dojrzewać w dobrowolności indywidualnych reakcji. Pokazuje to historia pierwszej połowy naszego wieku. Masowość może być siłą wymuszającą, ale łatwo prowadzi do zachowań stadnych, witalnych, częściej duchowo niszczących niż budujących. Wychowawca musi być tolerancyjny. Musi dobrze wyczuć, kiedy nacisk (nawet najbardziej obiektywny nacisk czystej wiedzy) trzeba zwolnić i dopuścić do indywidualnego wyboru, do samodzielnej próby, która może być próbą nieudaną, może być pierwszą klęską życiową wychowanka. W tym sensie na wychowanie głębokie nie ma przepisu. Nie ma ku niemu bezpiecznej drogi. Wartości duchowe można pokazywać, ale każdy sam wybiera je lub odrzuca. Wychowawca jest zatem bezsilny wobec podstawowej wolności wychowanka. Indywidualna wolność jednostki ludzkiej stanowi moment niezdeterminowania losu poszczególnego człowieka, a przez to też społeczeństwa i całej ludzkości.

Ważną prawdą, a jednocześnie tajemnicą ludzkiego losu jest niezdeterminowanie pewnych elementów ludzkiego życia. Historia jest bezradna wobec wolności człowieka. Jeśli ktoś ma w ręku niezbędne dla innych środki do życia lub narzędzia zniszczenia, od niego rzeczywiście zależeć może życie lub śmierć tysięcy czy nawet milionów jednostek. Jego przyjaciele, doradcy, wychowawcy, moralizatorzy mogą w pewnych chwilach być absolutnie bezsilni. Znacznie przy tym łatwiej jest spowodować zniszczenie lub śmierć wielu niż pomóc im w poprawie jakości ich życia. Jednostka mająca w ręku nowoczesne narzędzie zagłady może jednym ruchem unicestwić lub zniszczyć życie bardzo wielu jednostek. Nie ma natomiast takiej sytuacji, aby mogła sama, jednym ruchem, od razu poprawić życie bardzo wielu jednostek. Ktoś mający na przykład duże zapasy żywności nie jest w stanie sam pomóc wie-

lu głodującym. Jego pomoc wymaga współdziałania innych, wymaga dystrybucji, transportu, zabezpieczenia, konserwacji, całej sieci komunikacji międzyludzkiej i usług. Wymaga całej struktury opartej na dobrej woli wielu innych ludzi.

Wychowawca, będąc bezsilnym wobec woli wychowanka, musi przyjąć swój i jego los i cierpieć wraz z wychowankiem jego wolny wybór.

Punkty 8, 9 i 10 syntetycznego obrazu stanu ludzkości prowadzą do pewnego podsumowania ideału i celu wychowania człowieka współczesnego. W punkcie 9. stwierdziliśmy, że mimo braków i zagrożeń wymienionych w punkcie 7. wiele instytucji pełni funkcje dodatnie. W punkcie 8. przyjęliśmy krytyczną postawę względem dotychczasowego urzędnictwa świata. W trzeciej części opracowania podkreśliliśmy zaś podstawowość indywidualnych wartości duchowych. Wychowawcy byli przy tym zawsze tymi, którzy mimo widzenia aktualnych konieczności przygotowywali ludzi do następnego kroku. Powstaje więc pytanie, jaki ideał człowieka staje przed nami jako cel wychowawczych zabiegów. Cel, na który oczywiście nie ma pewnego sposobu ze względu na wolność każdej jednostki – jak to przed chwilą zostało zauważone.

Cel ten można opisać następująco. Wychowujemy ludzi, którzy będą mieć przede wszystkim pełną świadomość kondycji ludzkiej – zarówno generalnej kondycji naszego gatunku, jak i aktualnej sytuacji ludzkości, a w niej sytuacji poszczególnych narodów. Wychowujemy ludzi wrażliwych na wartości duchowe, pełnych szacunku dla każdego, sprawiedliwych i współczujących, zgodnych i przebaczących, czujących piękno, pokornych względem losu, umiejących w razie konfliktu przedkładać wartości duchowe nad witalnymi. Wychowujemy ludzi niezaniebujących możliwości, ale włączających się we wszystkie dobre sprawy, nieszczędzących swego wysiłku, aktywnie szukających, co jest dla nich do zrobienia w każdej sytuacji, w której się znajdują. Wychowujemy ludzi wyrozumiałych dla niedoskonałości innych, ale pragnących pomóc każdemu w zrobieniu kroku naprzód. Ludzi uczestniczących w świecie aktualnym, ale nieprzykładających się do tego, co

jest niszczeniem. Poprawiających każdą instytucję. Pracujących we wszystkim, czego bilans w sumie jest dodatni, ale gotowych też do radykalnej reformy. Gotowych do całkowitej zmiany struktur, podziałów, granic, gotowych do nowego światowego porządku realizującego jedność ludzkości i pełne jej współdziałanie dla racjonalnie przemyślanego nowego stylu życia, takiego, jaki odpowiada na wyzwania czasów. Gotowych do realizacji nowego, bez żadnych kompromisów, gdy tylko czas dojrzeje. Dziś jeszcze pracujących w starych instytucjach, ale gotowych od jutra stworzyć instytucje nowe. Gotowych przejść do następnego etapu historii, do którego dziś jeszcze przejść nie można, bo nie widać może jeszcze wyraźnej drogi, chociaż cel jest jasny. Dziś jeszcze zbyt mało ludzi rozumie potrzebę nowej strategii życia, a jutro już może zrozumie to więcej – o tyle więcej, że tym, którzy zrozumieją, będzie można zaproponować nowy model współistnienia.

Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego była w dużym stopniu filozofią na użytek pedagoga. Mam wrażenie, że to, co napisałem powyżej, stanowi nieznaczące rozwinięcie jego filozofii pedagogicznej, dostosowane do filozoficznego doświadczenia współczesności.



6. Ostateczne wyzwanie¹⁰

Żyjemy w erze świadomości globalnej, w erze powszechnych zagrożeń i wyzwania rzuconego całej ludzkości. W rozważaniach tych chciałbym wydobyć istotne elementy tej świadomości.

¹⁰ *Filozofia czasu próby*, s. 191–218.

mości, która się tworzy, a częściowo zaczyna już dominować, oraz ukazać istotne elementy wyzwania stojącego przed nami.

Rozpowszechnianie się i modernizacja systemu oświaty, jak również środki masowego przekazu, propaganda polityczna i zagęszczające się kontakty międzyludzkie służą wzajemnemu przekazywaniu informacji i poglądów. Mimo różnorodności tendencji i stanowisk w cywilizacji naszej można wyróżnić pewne treści wspólne, składające się na to, co można by nazwać nową świadomością lub współczesną świadomością ludzi aktualnie żyjących i przeżywających aktualne wydarzenia naszej epoki. Świadomość tę charakteryzuje przede wszystkim jej szeroka perspektywa. Jest ona świadomością globalną, jeśli nie kosmiczną. Znaczy to, że problemy aktualne zaczynamy rozważać w ich pełnym, powszechnym, a czasem nawet kosmicznym kontekście.

Zauważenie globalizacji świadomości stanowi pierwsze, najbardziej oczywiste spostrzeżenie naszych rozważań. W dalszym ciągu zamierzam omówić inne charakterystyczne, jak miemam, cechy współczesnej świadomości oraz pewną ich ewolucję. Pierwszą cechą, którą pragnę wymienić, a która wydaje się istotna i rewolucyjna dla świadomości współczesnej, jest ekspansja ludzkiej ingerencji. Ulegała ona stałemu rozszerzaniu.

6.1. Ekspansja ludzkiej ingerencji

Jest to istotny element naszej cywilizacji, przyczyna jej sukcesów i zagrożeń. Ważny aspekt mechanizmu prowadzącego do aktualnej sytuacji określiłbym jako przekroczenie tabu natury. W czasach nowożytnych ma ono swe najgłębsze źródło w humanizmie epoki odrodzenia. Jeśli człowiek jest miarą rzeczy, to natura przestaje być ważna. Nie należy się jej bać i trzeba wydzierać jej tajemnice.

W średniowiecznym światopoglądzie chrześcijańskim człowiek też był ważniejszy od przyrody martwej, od roślin i zwierząt. Miał jednak nad sobą Boga, który poniekąd stał

na straży natury oraz tworzył lub sankcjonował swoiste środowisko ludzkie: prawo moralne, prawo społeczne, prawo własności, hierarchię władzy. Bóg strzegł ludzkiego tabu. Człowieka przejmował strach przed targnięciem się na życie króla lub przed przekroczeniem przykazań. Humanizm, wywyższając człowieka, był oczywiście początkiem zamachu na Boga. Zamach ten zdobył sobie prędko szeroką reklamę. Z kolei dla kultury europejskiej ważniejsze stało się przekroczenie tabu przyrody i zaraz po nim następujące przekroczenie tabu natury człowieka. W ten sposób – jak się zdaje – otwarta została właśnie szeroka droga dla ekspansji ludzkiej ingerencji.

Im dalej sięgamy w przeszłość, tym wyraźniej widzimy, jak człowiek żył w poczuciu uzależnienia od przyrody, która go ograniczała i pozostawiała jedynie wąski margines na swobodną decyzję. Dotyczyło to zarówno przyrody świata pozaludzkiego, jak i „przyrodzonych” elementów życia, stosunków międzyludzkich czy układów politycznych i społecznych. W miarę doskonalenia swych narzędzi i taktyki w walce o byt, człowiek, osiągnąwszy już pewne sukcesy, musiał w końcu ulec swoistemu zadufaniu: nie ma natury i jej praw, nic nie jest święte, nic nie determinuje w sposób absolutny naszego postępowania, jesteśmy wolni, wszystko zależy od nas. Dzięki temu dzisiaj żyjemy w świecie, w którym nie ma już przyrody w tym dawnym znaczeniu, czyli jako z góry zadanej formy wyznaczającej wyraźne warunki naszego istnienia. Poruszamy się w świecie zdominowanym przez działalność ludzką – nie na łonie natury, ale w sztucznym systemie, w strukturze w dużym stopniu skonstruowanej i kontrolowanej przez ludzi. Nic nie jest naturalne, wszystko podlega modulacji. Bezcześnie rozpruwamy ciało człowieka, zaglądamy w jego duszę, w dusze zwierząt i rzeczy oraz bez lęku sięgamy brudną ręką po każdy element ich wnętrza. Wszystko uważamy za materiał dla własnej twórczości. Nauka pokazuje, że nic nas nie wiąże sztywnymi regułami. Wszystko można pokonać, jeśli się dysponuje odpowiednią ilością energii. Prawa grawitacji, jak i wszystkie inne prawa można przekraczać, mając dostateczną energię „odbicia”. Życie ludzkie zawsze można jeszcze

niecو przedłużyć, dysponując aparaturą i obsługą. Każdy teren da się użyźnić, jeśli znajdziemy wystarczającą ilość energii na nawodnienie i chemizację gleby. Każdy niemal system stosunków międzyludzkich i zależności władzy może zostać odwrócony, jeśli tylko dysponujemy siłą i techniką pozwalającą na zaprowadzenie nowych porządków.

Poczucie możliwości ingerencji we wszystkie szczegóły systemu pociąga za sobą, jako dalsze konsekwencje, zmianę postaw i stosunków międzyludzkich: krytycyzm wobec decyzji nadających aktualny kształt systemowi, pragnienie posiadania kontroli nad całym systemem, brak zaufania do ludzi decydujących, żądanie, ażeby system przynosił nam samym korzyści, a nie uprzywilejowywał innych. Stawiamy sobie pytania i żywimy wątpliwości: jak powinien być modulowany dany element systemu? Kto, gdzie, jak i co moduluje? W jakim celu? Dla czyjej korzyści? Czy mamy się zgadzać na stan aktualny, czy też wytwarzać presję, ażeby te lub inne elementy systemu ulegały takiej lub innej ewolucji? Wszystkie te przeżycia ulegały znacznemu ograniczeniu wtedy, gdy panowało poczucie, że od ludzi zależy bardzo niewiele, że wszystkim rządzi przyroda, a społeczeństwo musi zachowywać pewne uświęcone tradycją, z góry zadane, dokładnie określone reguły współżycia. Rozwój pretensji, sprzeciw względem uzależnień, liberalizm i dążenie do różnych form parlamentaryzmu i demokracji stanowią konsekwencje podstawowego faktu zerwania z tabu natury.

Marksizm stanowi pewną próbę powrotu do swoistego tabu, mianowicie do tabu historii, do wiary w wielkie dzieanie się w świecie, takie, któremu trzeba się poddać, które jest tym najlepszym wykwitem ewolucji naszego gatunku albo konieczną fazą, na jaką nie ma rady. Czy to przez euforię tworzenia nowego, czy poprzez rezygnację wobec przemocy dziejów marksizm podkreśla konieczność uznania wyższości historii nad indywidualnym osądem jednostki. Stąd przejście od humanizmu jednostkowego do humanizmu zbiorowości: człowiek jako gatunek jest miarą rzeczy. Jednostka i wszystko, co w niej tkwi, nie mają znaczenia. Wielka jest zbiorowość,

ewolucja, postęp, a nie przyroda, która nas otacza, ani natura, która w nas mieszka. W tym zakresie, który określiłbym jako poniżenie jednostki przez tabu historii, zbiorowości i ewolucji, marksizm odniósł poważny sukces we współczesnej świadomości.

Ale wróćmy do tabu natury. Kiedyś więc wierzano w przyrodę jako środowisko, w którym człowiek żyje, porusza się, od którego jest uzależniony i którego nie może zmienić. To samo dotyczyło środowiska społecznego, układów międzyludzkich, stosunków pracy, struktury władzy, uprzywilejowań, oświaty, komunikacji, wrogości i przyjaźni między plemionami lub między narodami. Wszystkie te elementy życia społecznego uchodziły za znacznie bardziej trwałe, za z góry nadane ramy, w których jednostka lub grupa musi zawrzeć swoje życie i swoją aktywność. Sprawiedliwość również zaszła się w praktyce na przyjęciu pewnych układów za trwałe. Dziś nie wierzymy w istnienie tych ram, bo wszystkie ramy można przekraczać. Przekraczanie ram wymaga oczywiście pewnego nakładu energii. To prowadzi do powszechnego przeprowadzania rachunku strat i zysków. Wszystko można zmienić, ale nie wszystko się opłaca. Zmieniać może też tylko ten, kto dysponuje dostatecznymi zasobami. Środowisko społeczne i psychologiczne uchodzi za jeszcze mniej trwałe od fizycznego i biologicznego. Struktura władzy jest sprawą gry sił – uprzywilejowania nie tłumaczą się same przez się (dlaczego ktoś inny, a nie ja, ma być uprzywilejowany?), wrogość i przyjaźń można gasić i rozniecać, dysponując odpowiednią socjotechniką. Niewiara w przyrodę łączy się z dość powszechną niewiarą w trwałość ludzkich postaw i ludzkiego przeżywania wartości.

Ten powszechny relatywizm sprzyja, jak powiedzieliśmy, krytyce aktualnych stosunków. Każdy zaczyna domagać się zmiany danych stosunków na swoją korzyść. Każdy chciałby móc maksymalnie wykorzystywać bogactwa świata w celu zwiększania własnych możliwości konsumpcji dóbr podstawowych i dodatkowych, poprawy bytu i zwiększenia przyjemności, doraźnej satysfakcji z życia i zabezpieczenia na przy-

szłość. Powstaje potrzeba nowej bazy dla idei sprawiedliwości. Gdy wszystko jest względne, a prawa natury nie istnieją, to nie ma też wyraźnych reguł postępowania. Musimy więc wszystkie zasady przemyśleć na nowo i decydować w oparciu o swój własny rozum. W nowej perspektywie konieczne jest nowe kryterium postępowania.

Pierwsza przeto niedogodność, która się od razu daje we znaki z chwilą przekroczenia tabu, to kłopot z wolnością. Klasycznym obrazem tego stanu rzeczy jest biblijna opowieść o grzechu Adama i Ewy. Kiedy zjedli oni zakazany owoc, skończył się dla nich raj. Odtąd wiedzą już, co dobre, a co złe, i muszą się sami męczyć. Sami musimy więc analizować każdy element życia ludzkiego i sami decydować o wszystkim bez przymusu ze strony jakiegoś prawa. Sami musimy znaleźć i uzasadnić moralne prawa, a to stawia nas czasem w sytuacji bez wyjścia, ponieważ nie istnieją uzasadnienia bezwzględne. Nie przyjmując pewnych aksjomatów, niczego nie można dowieść. Marksizm, wprowadzając tabu dzisiejszej konieczności, oczywiście nie ma kłopotu z wolnością. Uznany zostaje kategoryczny imperatyw: trzeba iść za tymi, którzy stanowią wykładnię i motor postępu ludzkości. Jest to najbardziej konsekwentne odłożenie równości na później: dziś my mamy rację i wszelka dyskusja jest zbędna. Kiedy zapanujemy nad światem, wtedy wprowadzimy sprawiedliwość i równość. Na razie żyjemy w sytuacji walki i nie może być mowy o równości w stosunku do wroga.

Jeżeli odrzucamy ideę walki o przyszłość i chcemy planować sprawiedliwość od zaraz, przy zakwestionowaniu wszelkich tradycyjnych układów, musimy pamiętać, że sprawiedliwość może być rozumiana tylko globalnie, w oparciu o bilans całości spraw ludzkich i racjonalne wykazanie wszystkich możliwości, jakie stoją przed ludzkością w obecnym jej okresie rozwoju. Zadanie bardzo trudne.

Drugie niebezpieczeństwo grożące katastrofą to zniszczenie stanu społecznej równowagi, bronionego kiedyś przez tabu natury. Ostatnie tabu na tej drodze, tabu ludobójstwa, zostało przełamane w naszej epoce. Od czasu Hitlera ludobójstwo

jest dla każdego polityka jedną z możliwości. Jest pozycją w katalogu metod walki. W owym katalogu trudniej coś wyznaczyć niż dodać. Ocena moralna nie jest w stanie konkurować z poczuciem „racji stanu”. Dla polityka ważny jest fakt, iż daną metodę już zastosowano. Osąd moralny zwykle okazuje się drugorzędny. Z chwilą przełamania tabu coś, co było niemożliwe ze swej istoty, nagle staje się jedną z technik. Choć wszystkie techniki walki są moralnie podejrzane, trwa ciągle przechodzenie z jednej techniki do drugiej. Metodą kolejnych przybliżeń można zaakceptować każdą z technik walki zawartą w katalogu danej cywilizacji. Można się oczywiście spierać, kto wymyślił ludobójstwo, niemniej Trzecia Rzesza doprowadziła je do swoistej perfekcji.

Należy też zdać sobie sprawę, że rozwój możliwości ludzkiej ingerencji nie obejmuje całości społeczeństwa europejskiego. Dla posiadających środki może się wydawać krokiem w promienną przyszłość i postęp, natomiast dla pozbawionych środków i z trudem borykających się z losem może grać rolę pobożnych życzeń, opium dla mas lub wręcz stanowić zagrożenie podstaw ich egzystencji. Rozwój możliwości ludzkiej ingerencji tworzy bowiem narzędzia pozwalające eliminować niezbędność ludzi dla ludzi. Ludzie ludziom przestają być potrzebni. Wystarczają maszyny. Stąd łatwość o nowy, współczesny typ dyskryminacji technologicznej: odsuwanie człowieka nieproduktywnego, nieoperatywnego, tego, który nie umie współdziałać z mechanizmami fizycznymi lub organizacyjnymi w społeczeństwie.

W końcu istnieje jeszcze niebezpieczeństwo, które również objawiło się w przeszłości. Jest to zadufanie w sobie, przyćmiewające normalny moralny osąd. Omówimy je osobno z tego względu, że przyniosło ważne doświadczenie. Spowodowało mianowicie określoną ewolucję, która jest następną ważną cechą współczesnej świadomości.

6.2. Ewolucja od tryumfalizmu do tragizmu

Od czasu renesansu aż po Teilharda de Chardin poszerzaniu ludzkiego świata towarzyszyła euforia tryumfu. Z radością przyjmowano wszystkie osiągnięcia cywilizacyjne, mnożące nasze możliwości ingerowania w świat natury. Nowe odkrycia lądów i dróg morskich, wynalazki i udoskonalenia bywały natychmiast wykorzystywane dla bogacenia się tych, którzy zdołali je posiadać. Istniało pewne niepisane usprawiedliwienie pędu bogacenia się i wykorzystywania wszystkiego dla własnego zysku. Usprawiedliwienie to przebiegało według rozumowań, które – jak się zdaje – można wysledzić. U jego podstaw tkwiła humanistyczna rewolucja odrodzenia, odbierająca priorytet Bogu i naturze. Skoro tylko człowiek jest wielki, to ma on prawo jak najobficiej korzystać z natury. Jak już zauważyliśmy uprzednio, możliwość ta naprawdę tylko przed nielicznymi stała otworem.

To ostatnie nastawienie znalazło sobie dobre uzasadnienie w Biblii. W Starym Testamencie w Księdze Rodzaju Bóg mówi do pierwszych ludzi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). To wezwanie do ekspansji i eksploatacji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa było przyćmione ewangeliczną eschatologią. W praktyce jest ono mianowicie sprzeczne z wezwaniem Chrystusa, aby być na tej ziemi „jako przechodnie i wędrowcy”, skarbów nie gromadzić, nie martwić się, co będziemy jeść i czym będziemy się przyodziewać. Ewangelia nie mobilizowała do inwestowania w świat materii. W średniowieczu na przykład Tomasz z Akwinu pisał, że zachęta do rozmnażania odnosi się bardziej do warunków Starego Testamentu; w Nowym nie trzeba się specjalnie rozmnażać, wystarczy nawracać tych, co są. W czasach nowożytnych przypomniano sobie Stary Testament, ażeby móc czerpać z niego prężność do nowych dążeń.

Dodatkowe usprawiedliwienie ekspansji płynęło z przeswiadczenia o bogactwie świata: jest ono ogromne, niemal niewyczerpane i stąd niekoniecznie trzeba dzielić się z innymi. Każdy, kto zechce popracować, może się wzbogacić na

równi z nami. Natura jest nieograniczona i dla wszystkich otwarta. Człowiek ma prawo dla własnej korzyści wydzierać jej tajemnice. Gra przeciw naturze to zasadniczy element jego indywidualnej twórczości. Jeśli na świecie wszystkiego jest dużo i każdy, kto popracuje, może się wzbogacić, to nie ma specjalnej potrzeby troszczenia się o innych. Skoro niczego nie brak, każdy może dla siebie zdobyć to, co jest mu potrzebne.

To rozumowanie z czysto logicznego punktu widzenia nie uzasadniało, oczywiście, całego egoizmu nowych czasów i tworzącego się kolonialnego, a później kapitalistycznego wyzysku. Nie upoważniało do zabierania cudzych terytoriów w obu Amerykach ani do łapania Murzynów w Afryce i handlu niewolnikami. Nie usprawiedliwiało też nieludzkich warunków życia proletariatu Europy. Uzasadniało może dostatecznie jedynie wyścig i konkurencję między bogatymi. Jednak w pewnym stopniu rzutowało również na wspomniane sprawy. Ułatwiało brak troski o innych. Jeśli wszystkiego jest dużo, to narody wypchnięte w głąb kontynentu znajdą tam dość bogactw, ażeby się rozwijać. Robotnicy i niewolnicy kiedyś się dorobią. Los wszystkich poprawi się poprzez pracę. Tak mogła rozumować część kapitalistów, ci, którzy szukali usprawiedliwień dla swej praktyki. Elementy tej wiary, używanej oczywiście jako pretekst, oglądaliśmy jeszcze na bramach nazi-stowskich obozów zagłady w postaci napisu *Arbeit macht frei*.

W każdym razie przez pół tysiąca lat umacniało się w kulturze europejskiej przekonanie o wzrastającej przewadze człowieka nad naturą, o niewyczerpanym bogactwie natury i możliwości wydobycia z niej wszystkiego, czego zapagniemy. Natura jest hojna, można z niej czerpać, ile się chce, nie ma powodu oszczędzania czegokolwiek poza osobistym wysiłkiem. Natura człowieka jest również wspaniała. Człowiek potrafi przewyciężyć wszystkie stojące na jego drodze trudności. Humanistyczny kult człowieka, zrodzony w epoce odrodzenia czy przejęty od starożytności, pozwalał niektórym przymykać oczy na istniejące nieszczęścia, niesprawiedliwości, nierówności i nędze ludzkie oraz traktować je jako drobne elementy przejściowe lub uboczne w wielkim pochodzie naprzód. W owym kulcie człowieka na

czoło wysuwał się, oczywiście, kult nauki jako tej właściwości naszej cywilizacji, dzięki której wszystkie problemy zostaną niechybnie rozwiązane i ludzkość dojdzie do stworzenia sobie na ziemi raju. We wspaniałości ludzkiej natury jedni co prawda uczestniczą bardziej, inni mniej. Powyższe przekonanie inspirowało również rasizm oraz inne formy poczucia własnej wyższości przy równoczesnej pogardzie dla ludzi innej kondycji lub innych przekonań. W końcu kult człowieka zdegenerował się, przechodząc w kult siły i przemocy jako decydującego czynnika w świecie. Ostatnim prorokiem wielkości człowieka i wspaniałości natury był Teilhard de Chardin, dziwnie godzący pogańskie lub panteistyczne uwielbienie dla świata z chrześcijańskim światopoglądem.

To, co następuje w życiu intelektualnym w ciągu ostatnich 20-lecia, można określić jako przejście od świadomości tryumfującej do świadomości tragicznej. Wszystkie nieszczęścia, które jeszcze kilkanaście lat temu uznawano za czasowe, zostały ocenione jako znacznie bardziej trwałe. Przewidywania powszechnego dobrobytu uleciały w mglistą przyszłość. Los ludzkości rysuje się jako ciężki i tragiczny. Do tego tym istotnym czynnikiem utrudniającym poprawę losu jest nasz własny sposób życia, nasze własne pragnienia konsumpcji i zabezpieczenia, nasze nieopanowane apetyty i egoizm. One powodują wzrost dawnych zagrożeń i powstawanie nowych.

Przede wszystkim zasoby materialne, którymi ludzkość dysponuje, zostały oszacowane jako nie tylko teoretycznie wyczerpywalne. Praktycznie skończą się – być może – stosunkowo prędko, o ile trwać będzie taki sposób ich użytkowania (i marnowania), jaki ma miejsce obecnie. Poza tym zużywanie zasobów przez tych, którzy głównie są w stanie je wykorzystywać, tak niepomierne wzrasta, że niewiele zostaje dla innych, może nawet bardziej ich potrzebujących. Natura przestała być wystarczająco hojna w stosunku do naszych apetytów. 29% ludzkości zużywa przeszło 80% ziemskich zasobów¹¹. Same Stany

¹¹ Dane o zasobach świata, globalnej gospodarce podawane są przez autora według wiedzy sprzed 40 lat. Być może współczesna wiedza o stanie

Zjednoczone, przedstawiające tylko 6% ziemskiej populacji, zużywają na swoją konsumpcję (a w dużym stopniu niszczą) 42% światowego wydobycia aluminium, 33% miedzi, tyleż procent nafty, 28% żelaza, 26% cynku, cyny i srebra, 25% ołowiu, wreszcie około połowę światowego wydobycia gazu ziemnego. Według obliczeń René Dumonta rezultat jest taki, iż przeciętny Amerykanin zużywa 50-krotnie więcej zasobów niż przeciętny Hindus lub Chińczyk, a także co najmniej o 50 razy bardziej zanieczyszcza naturalne środowisko. Kraje słabo rozwinięte, zanim w ogóle mogły zacząć rozwijać swój własny przemysł, zostały wcześniej już ograbione przeważnie z większej części swoich naturalnych bogactw. Jedno wydanie działu ogłoszeń pisma „Sunday New York Times” zużywa więcej papieru niż cały system edukacji Kamerunu w ciągu roku. W tych właśnie proporcjach bogaci zużywają na luksus więcej niż ludzie potrzebujący na rzeczy niezbędne do życia. Niektóre zasoby ziemi zostały już prawie zużyte. Takim elementem jest mięso dziko żyjących ssaków, które kiedyś stanowiło ważny składnik pożywienia ludzkiego. Dziś jako pokarm już się właściwie nie liczy. Niektóre gatunki drzew, stanowiące cenny budulec, praktycznie również uległy wyczerpaniu. W wielu rzekach ryby zostały wytrute. Rzeki, które zajmują niebagatelny obszar ziemi, przestają być żywym, dostarczającym pokarmu środowiskiem. Ziemie uprawne zostają również wyjałowione na skutek wydalania ludzkich i zwierzęcych odchodów do rzek poprzez kanalizację. Człowiek także bywa eksploatowany w sposób niewłaściwy. Warstwy uprzywilejowane i rządy wykorzystują często pracę i pomysłowość podwładnych do rozwoju produkcji artykułów luksusowych oraz dla utrzymywania siły zbrojnej, która zużywa od 20% do 50% bogactwa każdego niemal państwa.

Nie tylko rozwiewa się mit nieograniczonego bogactwa ziemi. Uległ również zachwianiu renesansowy mit wspaniałości człowieka. Przemoc i wyzysk okazały się zjawiskami, które mogą zaistnieć w każdym społeczeństwie, bez względu

świata jest nieco inna, co widać na przykład w encyklice *Laudato si*. Jednakże sygnalizowane problemy moralne pozostają (przyp. red.).

na jego wielką kulturalną przeszłość czy nawet na niedawne wzniosłe pryncypia i szlachetne deklaracje. Zauważono, że natura człowieka jest bardziej ułomna, niż się przypuszczało, lub mniej wspaniała, niż na to liczone. Nowe rewolucyjne prądy zwykle opierały się o wiarę w wielkość ludzkiej natury i dlatego doprowadzały do rozczarowań. Łudzono się, że coś można załatwić raz na zawsze. Rewolucjoniści śpiewali, że „bój to będzie ostatni”, ostatni wysiłek, po którym wszystko dobrze się ułoży. Tymczasem żaden wysiłek nie jest ostatni. Po zrobieniu rewolucji trzeba zwykle więcej pracować niż przed rewolucją, bo większe stawiamy sobie zadania. Trzeba ciągle walczyć, choć nie należy strzelać i mordować. Wielu z tą samą nadzieją dziś śpiewa: *We shall overcome one day*, co też jest nieprawdą, bo nie będzie takiego dnia, kiedy ostatecznie przezwycięży się wszystkie pokusy niesprawiedliwości i wyzysku w stosunku do drugiego człowieka. Jediną gwarancją zwycięstwa może być stała czujność, która pochłania więcej wysiłku niż rewolucyjna walka.

Jeśli dbamy nie tylko o siebie, ale badamy sytuację innych, zauważamy łatwo, że trudno spodziewać się jakiegokolwiek wyrównania poziomu konsumpcji między biednymi i bogatymi przy obecnie istniejących trendach i nieograniczonych apetytach ludzi zamożnych. Biedni, nawet gdy chcą dokonać szalonego wysiłku, startują obecnie z pozycji znacznie mniej korzystnej aniżeli pozycja, z której startowały kraje obecnie bogate. Kraje bogate zaczynały w epoce obfitości i małych potrzeb, które dopiero później wzrastały. Kraje, które dziś są biedne i chcą się bogacić, muszą to robić w atmosferze ostrej konkurencji i walki o zasoby, w sytuacji zużycia dużej ilości produktów i zanieczyszczenia środowiska oraz w momencie, gdy apetyty ludzkie na skutek reklamy i pokazywanych przykładów rosną niepomierne szybko. Każdy, kto zobaczy samochód, chce go mieć i trudno jest powiedzieć, że najpierw będziemy się starać tylko o traktory i pompy wodne, a potem dopiero o samochody. Jak obliczają ekonomiści, przepaść między krajami biednymi i bogatymi będzie raczej rosła, aczkolwiek ekonomiczne mierniki tej przepaści są często wielce wątpliwe.

Wspaniałość i niewyczerpalność natury uzasadniały, jak mówiłem, myślenie wyłącznie w kategoriach własnego interesu. Upadek mitu wspaniałości i bogactwa oraz powstanie na to miejsce przekonania o nieuleczalnych brakach, niedostatku i ułomności naszej egzystencji odebrały egoistycznej polityce ową argumentację usprawiedliwiającą, którą przedstawiliśmy na początku tego punktu. Stąd konieczność globalnych rozwiązań stanowi następną ważną cechę współczesnej świadomości.

6.3. Konieczność globalnych rozwiązań

Konieczność ta nie jest jeszcze znana tak powszechnie jak inne elementy współczesnej świadomości, jednakże powoli przenika od elit do coraz szerszych kręgów. Na przeszkodzie do jej uświadomienia stoi oczywiście naturalny egoizm, poprzez który człowiek wypiera ze świadomości myśl o potrzebach innych ludzi. Trzeba coś w sobie przewyciężyć, ażeby o sprawach naszych bliźnich myśleć równie intensywnie jak o swoich.

W każdym razie mit obfitości przestał być usprawiedliwieniem braku solidarności. To nieprawda, że wszystkiego jest dużo. Błędne jest również przekonanie, iż każdy tylko swym własnym wysiłkiem zdobędzie to, czego mu potrzeba. Są ludzie, którzy żyją w warunkach istotnie trudniejszych i bez pomocy ze strony innych, choćby w postaci rady i wzoru postępowania, nie są w stanie wyjść z nędzy. Skarbiec natury jest ograniczony, nie dla wszystkich jednakowo otwarty, może też łatwo ulec wyczerpaniu. Jeśli ja wezmę dla siebie więcej, to dla innych zostanie mniej. Poszerzenie życia jednego człowieka może powodować pomniejszenie życia drugiego. Schemat rozumowania, przy pewnym uproszczeniu, jest następujący. Przede wszystkim powierzchnia ziemi jest ograniczona. Jeśli zwiększymy ilość nieużytków w celu własnego komfortu (autostrady, drogi, rezydencje, tereny rekreacyjne), to będzie mniej ziemi uprawnej. Jeśli areał uprawny

lub intensywność upraw się nie powiększy, to przez wzrost nieużytków zmniejszamy ilość żywności, a tym samym podnosimy jej cenę. Jeśli sami mamy więcej innych bogactw, to wówczas łatwiej kupimy żywność anieżeli inni. Jeśli my kupimy żywność, której jest mało, inni, biedniejsi, nie będą w stanie zapłacić ciągle rosnącej ceny, nie zaopatrzą się w wystarczającą ilość żywności dla siebie. Czyli jeśli zwiększamy nieużytki, a sami jesteśmy bogaci, odbieramy komuś pokarm. Ktoś więc gorzej się odżywia, cierpi na niedożywienie, może nawet umiera z głodu, ponieważ my dostarczamy sobie więcej wygody i przyjemności.

To samo dotyczy innych zasobów. Jeśli my wyczerpiemy tanie źródła energii, to dla innych zostaną tylko droższe. Przez nasz brak oszczędności i przez marnotrawstwo stawiamy innych w trudniejszej sytuacji. Bogacąc się na tanich źródłach energii i na tanich surowcach, zużywamy zasoby płynące z tych źródeł i pozostawiamy innym źródła gorsze. W ten sposób utrudniamy bogacenie się tym, którzy na skutek naszej rozrzutności będą startować w znacznie trudniejszych warunkach.

Skoro mamy świadomość ograniczoności zasobów, znacznie ostrzej rysuje się przed nami dylemat: czy stajemy na stanowisku walki o dobrobyt („kto pierwszy”, „łap, co kto może”), czy też na stanowisku solidarności ogólnoludzkiej, która mówi, że trzeba brać pod uwagę potrzeby każdego człowieka i każdemu starać się zapewnić minimum ich zaspokojenia oraz taką samą możliwość rozwoju. Postawa walki o własne zyski wyraźniej rysuje się w obecnej perspektywie jako zjawisko nieludzkie, spychające innych do coraz gorszej nędzy, wydziedziczenia lub wyniszczenia biologicznego. Dbanie tylko o własne dobro niesie innym śmierć. By nie mieć na sumieniu nieszczęść innych ludzi, musimy z czegoś zrezygnować, poświęcić coś dla bliźnich, znaleźć w myśleniu swoim miejsce na cudzy interes. Mało jest takich ludzi, którzy świadomie decydowaliby się na uśmiercanie innych, wyjąwszy momenty bezpośredniego zagrożenia. Dlatego też świadomość potrzeby ogólnoludzkiej solidarności będzie chyba powoli rosnąć,

w miarę wzrostu powszechnej wiedzy o obecnej tragicznej sytuacji ludzkości. Trudno oczywiście określić, jak wielka część ludzi, którzy stają się świadomi aktualnej sytuacji, skłonna jest uwzględniać potrzeby innych i w jakim to robi zakresie. Być może jest to mniejszość. Poza tym pewna ilość może zgodzić się teoretycznie, w praktyce zaś nie zachować się w sposób konsekwentny. Niewątpliwie są i tacy, którzy mimo że uświadomili sobie tragedię ludzkości, postanawiają dbać wyłącznie o własne przetrwanie lub o przetrwanie rodziny, rodu, plemienia czy narodu jako grupy, z którą czują największą solidarność. Pod wpływem wiedzy o obecnych trudnościach ludzkich następuje co najmniej wyraźniejsze ujawnianie stanowisk.

Każdy człowiek pragnie przetrwać, jeśli tylko egzystencja jego nie jest samym cierpieniem lub gdy ma nadzieję, że ulegnie ona poprawie. W naturalny sposób pojawia się też pragnienie przetrwania najbliższych. Natomiast troska o przetrwanie ludzi dalszych, w sensie wspólnoty krwi lub kultury, okazuje się coraz słabsza. Istnieje pewien naturalny stopień bliskości i solidarności w przetrwaniu jako dążeniu do zachowania bytu.

Dążenie do zachowania siebie i ludzi bliskich jest w naturalny sposób silniejsze od myśli o przetrwaniu ludzi dalszych. Jednakże ważnym (szczególnie mocno podkreślonym w chrześcijaństwie) elementem moralności ogólnoludzkiej lub takiej, która staje się ogólnoludzka, jest zasada, ażeby swoje przetrwanie traktować na równi z potrzebą przetrwania u każdego innego człowieka. W ten sposób można interpretować przykazanie miłości bliźniego. Bliźni to po prostu każdy człowiek. Skoro bliźniego mam kochać jak siebie samego, to znaczy, że o minimum egzystencji każdego człowieka powinienem się troszczyć tak jak o własne i w takim zakresie, w jakim mam na to wpływ. Często oczywiście wpływ ten jest znikomy, ale istnieją odpowiednie instytucje (i można je rozwijać), które umożliwiają przyczynianie się do poprawy egzystencji ludzi z narodów nawet bardzo odległych, będących w tragicznej sytuacji. Po prostu przede wszystkim państwowe stosunki

międzynarodowe są w stanie pełnić rolę takich instytucji lub być dla nich podstawą. Kontakty międzynarodowe między państwami mogą mianowicie służyć nie tylko naszym interesom, ale także zawierać w sobie element bezinteresownej pomocy, co zresztą w wielu przypadkach ma miejsce. Zasadę miłości bliźniego przyjmuję przeto w sformułowaniu: przetrwanie każdego człowieka jest równie ważne jak moje, a wobec tego w zakresie swych możliwości powinienem mu poświęcić tyle troski co przetrwaniu własnemu. Reguła brzemiennea – jak się zdaje – w ważne konsekwencje praktyczne dla wszystkich, którzy skłonni byłiby ją przyjąć.

Wynikają z niej dwa typy solidarności: solidarność między jednostkami i solidarność między grupami, przede wszystkim między narodami zorganizowanymi w państwa. W ramach narodu jedni powinni myśleć, żeby drudzy mieli dostatnie warunki życia, a wszyscy razem starać się o to, by jakiś inny naród nie był, jako całość, pokrzywdzony w stosunku do nich. W żadnym narodzie przy tym nie zdarza się, by wszyscy byli jednakowo nieszczęśliwi. Zwykle pewna ilość ludzi cierpi, ale są i tacy, którzy opływają w dostatki. Oczywiście, pomoc należy się tym, którzy cierpią braki podstawowe, a nie tym, którzy – żyjąc dostatnio – chcieliby cieszyć się jeszcze większymi wygodami. Nie mamy moralnego obowiązku dbać o wzrost przyjemności innych ludzi. Obowiązkiem naszym jest bronić innych od nędzy i rozpacz. Solidarność nie jest może najlepszym określeniem właściwej postawy. Chodzi bowiem nie tylko o udział w biedzie, ale też o współdziałanie w walce i w zdobywaniu. Solidarność w zyskach nie wydaje się moralnym obowiązkiem. Nie muszę starać się, aby każdy miał tę rzadko spotykaną przyjemność, jaka akurat mnie się trafiła na skutek zbiegu okoliczności lub z powodu mojej pracy. Natomiast muszę starać się każdego uchronić od nędzy. Dbanie tylko o wyjście z nędzy może lepiej byłoby określać – zgodnie z potocznym znaczeniem tego słowa – terminem „współczucie”. Współczucie jest czymś pośrednim między solidarnością a miłosierdziem. Rozumiem powody, dla których terminy „litość” i „miłosierdzie” nie są lubiane. Mianowicie

pewna zła tradycja kulturowa Europy skojarzyła sobie postawę litości i miłosierdzia z pogardą dla tego, do kogo się odnosi. Skojarzenie to, aczkolwiek uzasadnione historycznie, semantycznie nie jest konieczne. W samym znaczeniu słów „miłosierdzie”, „współczucie” czy „litość” nie kryje się pogarda. Mogę się nad kimś litować i uważać go za równego sobie, a nawet lepszego, choć jest on w trudniejszej sytuacji. Przy obiektywnym spojrzeniu na ludzi czyjąś trudna sytuacja materialna nie jest żadnym argumentem za ujemną oceną jego osoby. Przeciwnie, często z dużym prawdopodobieństwem można twierdzić, że każdy biedny jest tym samym uczciwy. Stąd lepiej byłoby wspomnianą postawę nazywać miłosierdziem lub współczuciem połączonym z szacunkiem dla każdej jednostki ludzkiej.

W aktualnej sytuacji braku żywności, wyczerpywania się zasobów i wyniszczenia środowiska życiowego wydaje się, że z tak rozumianej zasady współczucia wynikają następujące dyrektywy:

1. Każdy kraj lub region, który nie jest samowystarczalny żywnościowo i energetycznie, powinien przede wszystkim dążyć do osiągnięcia owej samowystarczalności w zakresie, jaki jest jeszcze możliwy, ażeby nie odbierać żywności innym (skoro w sumie produkuje się jej za mało) i aby nie popadać w niepotrzebne uzależnienia.
2. Każdy kraj, region czy producent, które mają możliwość zwiększyć swoją produkcję żywności, powinny się o to starać. Należy w szczególności zmniejszać nieużytki, chronić środowisko, oczyszczać wodę i atmosferę, nie marnować zwierzęcych i ludzkich odpadów.
3. Każdy kraj powinien prowadzić gospodarkę oszczędną, przede wszystkim zredukować marnotrawstwo (w pierwszym rzędzie zbrojenia), ażeby po zaspokojeniu swoich podstawowych potrzeb mógł z pozostałych środków służyć pomocą tym, których podstawowe potrzeby nie są zaspokojone, którzy cierpią elementarne braki w wyżywieniu, sprzęcie, opiece zdrowotnej lub w oświacie.
4. Powinno się rozwijać presję, aby w każdym kraju czy w każdej jednostce administracyjnej istniały sprawiedliwe zasa-

- dy podziału, właściwy ustrój i system władzy, racjonalna i pokojowa gospodarka.
5. Powinno się rozwijać presję, aby w każdym kraju i w każdej jednostce administracyjnej istniały instytucje umożliwiające realną pomoc ze strony bogatszych dla najbiedniejszych w danym kraju, jak również konkretne wsparcie dla ludzi nieszczęśliwych z innych krajów, cierpiących podstawowe braki.
 6. W celu osiągnięcia samowystarczalności lub zwiększenia pomocy innym każdy kraj powinien obecnie ograniczać swój przyrost naturalny. Kraje bogate, ażeby móc mniej spożywać i więcej pomagać biednym, kraje biedne – by poprawić stan wyżywienia na swoim terenie. Po osiągnięciu względnego wyrównania stanu zaspokojenia podstawowych potrzeb w skali światowej, należy po prostu opracować naukowo optymalny stan zaludnienia wszystkich obszarów ziemi i dążyć do jego utrzymania (badania w tym kierunku, na razie jeszcze bardzo teoretyczne, są już rozpoczęte).

6.4. Wartość egzystencji

Wszystkie wskazania, które powyżej przytoczyłem, zmierzają do realizacji pewnej właściwości naszego egzystowania. Właściwość tę można nazwać sprawiedliwością w przetrwaniu. Nie samo przetrwanie rodzaju ludzkiego czy poszczególnego narodu stanowi cel główny. Jest nim – jak się wydaje – to, ażebyśmy sobie pomagali w owym przetrwaniu, żeby nikt swojego przetrwania nie cenił bardziej niż przetrwanie swoich sąsiadów, bliskich lub dalekich. Każdy kraj i każda tradycja kulturowa to zjawiska cenne ze względu na całość doświadczenia ludzkości. Stąd przetrwanie każdego narodu, każdego języka i wszystkich skarbów kultury powinno nas napawać troską. Z drugiej strony żadna specyficzna tradycja ani żaden język, żadna literatura, egzystencja żadnego narodu – wzięte osobno – nie zasługują na miano celu ostatecznego. Nie

jest ważne samo istnienie, ale jego jakość. Naprawdę istotne wydaje się to, ażeby w istnieniu swoim – albo lepiej: w swoim życiu – naród realizował szacunek i współczucie dla każdej jednostki ludzkiej, by formy samorządowe narodu i wszystkie powstające w nim instytucje były wyrazem szacunku, współmyślenia z innymi i troski o wszystkich.

Fakt, że nie samo przetrwanie odczuwamy jako cel podstawowy, ale pewną jakość tego przetrwania, można sobie uświadomić w następującym doświadczeniu myślowym. Wyobraźmy sobie, że przetrwanie ludzkości zostaje zapewnione w ten sposób, iż jeden silny naród, objawszy władzę, eksterminuje wszystkie narody mniej silne, a także w ramach własnej populacji zabija egzemplarze słabsze, żeby utrzymać stan ludzkości na poziomie dającym wszystkim żyjącym możliwość konsumpcji na wysokim poziomie bez straty energii na utrzymywanie jednostek nieproduktywnych. Utrzymuje się najwyżej pewną ilość ogłupiałych niewolników z innych narodów do prac najcięższych. Ludzkość zostaje uratowana za cenę morderstwa dokonanego przez silnych na słabszych od siebie. Ale czy takie przetrwanie nas zadowala? Czy nie wolelibyśmy, ażeby wszyscy cierpieli niedostatki i nawet na skutek braków zginęli przez osłabienie i choroby, do końca jednak dzieląc się wszystkim sprawiedliwie, ratując i wspomagając każdego, jednym słowem: traktując na równi życie wszystkich? Czego sobie bardziej życzymy: czy wygodnego trwania ludzkości wyselekcjonowanej za cenę pogardy, czy wyniszczenia i śmierci w solidarnie przeżywanych nieszczęściach? Wydaje mi się, że bardzo wielu odpowiedziałoby, iż wolą śmierć w braterskiej miłości, chociaż może nie są pewni, czy wytrzymaliby do końca. Orzekliby, iż ludzkość, która przetrwała dzięki pogardzie i zabijaniu, to nie nasza ludzkość, ale właśnie ta, której nie chcemy. Nieważny przy tym jest fakt, czy ci, którzy w ten sposób przetrwali, to ludzie z nami spokrewnieni, genetycznie i kulturowo nam najbliżsi lub najdalsi.

Cenę życiu poszczególnego człowieka nadają – jak się zdaje – wartości, jakie realizuje. Nie samo trwanie, ale jego jakość jest najważniejsza. Stąd często ludzie narażają swoje

życie lub zdrowie, aby przyczynić się do zrealizowania czegoś, co uważają za ważniejsze od indywidualnego przetrwania. Wydaje się, że spostrzeżenie to można uogólnić w formie pewnych abstrakcyjnych sentencji. Oto kilka z nich. Sam byt, czyli samo trwanie, nie jest celem życia, nie stanowi najwyższej wartości. Jest tylko okazją do realizowania moralnych postaw. Sens życiu nadaje nie byt, ale świadectwo braterstwa. Większość zabiegów ludzkich dokonuje się w celu podtrzymania bytu, ale nie zawsze są one świadectwem braterstwa. Zabiegi w celu przetrwania są zwykle poddaniem się pewnemu tkwiącemu w nas mechanizmowi. Postępowanie w ramach mechanizmów samo w sobie nie ma moralnej wartości. Wartość moralną zyskuje dopiero świadomy wybór, w którym przestępujemy ramy mechanizmów i drugiego człowieka zaczynamy widzieć na równi z sobą samym.

W ten sposób skłonny byłbym odróżniać czyny moralnie obojętne, złe i dobre. Dobre, czyli kierowane współczuciem. Obojętne – pozbawione pozytywnej wartości współczucia, nastawione na własne przetrwanie i zyski, ale bezpośrednio nieszkodzące nikomu. Natomiast to, co potocznie nazywa się czynem złym, jest zwykle takim działaniem w celu poprawy swojego bytu, które komuś innemu przynosi szkodę. Jest obroną swojego bytu, ale nie stanowi wyrazu braterstwa. Istnieją jeszcze czyny najgorsze, haniebne, nieusprawiedliwione obroną swoich istotnych interesów, a powodowane tylko chęcią szkodenia komuś, będące wyrazem nienawiści, która jest przeciwieństwem braterstwa. [...]

W miarę rozwoju gospodarki wzrasta interesowność. Im większy jest wzrost zysków, tym mocniej odczuwa się straty i tym trudniej poświęcić coś dla innych. Społeczeństwa bogate lub takie, które aktualnie bogacą się, są – jak się wydaje – bardziej przywiązane do swych dóbr i bardziej egoistyczne niż społeczeństwa ubogie. Państwo jest organizacją mającą na celu przede wszystkim realizację wspólnego narodowego interesu. Stanowi więc oparcie dla narodowego egoizmu, zasadniczo ulegającego wszelkim pokusom przemocy i wyzysku w stosunku do tych, których korzyść nie jest włączona do

jego programu. Stąd zwykle państwo jest faktycznie amoralne. Póki postępowanie kierowane jest wizją lub odczuciem własnego interesu, póty człowiek nie postępuje moralnie dobrze. Dopiero gdy się wzniesie ponad własne sprawy, zobaczy drugiego człowieka oraz pomyśli o jego potrzebach i cierpieniu tak jak o własnych, z równą troską i niepokojem, wówczas postępowanie jego nabiera moralnej wartości. Dlatego nie należy przekonywać, że dobre postępowanie zawsze się opłaca. Dobre postępowanie nie jest nastawione na opłacalność, choć może w rezultacie wyjść bardziej na korzyść działającego aniżeli postępowanie egoistyczne.

6.5. Bariera myślenia globalnego

W historii ludzkości zauważamy czasem duży stopień jednomyślności i współpracy w działaniu dla wspólnego dobra w ramach poszczególnych narodów. Natomiast nie było do tej pory momentu wspólnego działania w ramach ludzkości jako całości w oparciu o świadomość jej wspólnego interesu. Do obecnej pory nie zaistniała jeszcze nigdy potrzeba takiego działania ani nawet jego możliwość. Nie mamy więc praktyki w tym zakresie.

Działanie wspólne wymaga zespołowej świadomości, jednakowego poczucia wartości oraz informacji o potrzebie i o sposobach wspólnej akcji. Wymaga też owego poczucia solidarności, o którym już mówiliśmy, a które występuje w naturalny sposób jako pragnienie zachowania narodu czy rodziny, a nie jako pragnienie zachowania ludzkości. Dopiero dzisiaj stajemy wobec potrzeby jednolitego wysiłku całej ludzkości dla wspólnego dobra. Jednakże nie ma pełnej analogii między dotychczasowymi przypadkami wspólnego działania w ramach narodu, a obecną sytuacją ludzkości. Wspólny, solidarny zryw całego narodu miał zwykle miejsce w sytuacjach, gdy naród ten czuł się zagrożony lub przygnieciony dotykającą wszystkich klęską zewnętrzną. Zdarzały się oczywiście wyjątki. Ludzie, którzy znajdowali się w sytuacji bardzo korzystnej,

dla których powszechna klęska narodu nie stanowiła zagrożenia, zwykle nie włączali się do ogólnonarodowego zrywu. Jednak byli oni w takich chwilach w zdecydowanej mniejszości. Wspólny zryw następował zatem wtedy, gdy ekonomiczne uwarunkowania w ramach jednego narodu uzależniały od siebie dobrobyt większości jego członków do tego stopnia, że małe było prawdopodobieństwo, ażeby nieszczęście obejmujące większość narodu mogło zupełnie nie dotknąć jakiejś sporej jego grupy. Sytuacja niezależności ekonomicznej między różnymi grupami w jednym państwie możliwa była przy bardzo mocnym zróżnicowaniu klasowym, narodowym lub cywilizacyjnym. W Polsce zróżnicowanie to rzadko osiągało tak wysoki stopień, aby w momencie narodowej klęski mógł wytworzyć się wyraźny brak solidarności. Jedynie bywało tak, że pewna ilość magnatów wykazywała brak solidarności z resztą narodu. Czasem czyniły to mniejszości narodowe żyjące własnym życiem ekonomicznym, jak na przykład Ukraińcy dążący do oderwania się od wspólnej państwowości lub w pewnych okresach Żydzi zupełnie inaczej widzący i kształtujący swój interes.

Otóż wydaje się, że wspólny interes całej ludzkości nie jest w taki sam sposób wspólny, w jaki bywał dla jednego narodu. Mimo identycznego zainteresowania przetrwaniem poszczególne bezpośrednie zależności ekonomiczne w obrębie kuli ziemskiej układają się chyba zupełnie przeciwnie, mianowicie w sposób antagonistyczny, w dużym stopniu ze względu na szczupłość zasobów. Wszyscy łowią ryby w jednym morzu. Jeśli jedni złowią ich więcej, dla drugich pozostanie mniej. Dlatego państwa wyznaczają sobie coraz szersze strefy przybrzeżne, a na poszczególnych łowiskach jedni starają się wyprzedzić drugich. To samo można powiedzieć o wszelkich innych zasobach. Sytuacja solidarnego zrywu całego narodu bywała zupełnie inna. Wszyscy mogli się wspólnie wzbogacić lub zabezpieczyć, pokonując wspólnego nieprzyjaciela lub pracując nad wspólną ekspansją gospodarczą. W obu przypadkach istniała – jak się wydaje – powszechna świadomość obfitości źródeł, z których można czerpać zyski, byle tylko dokonać

odpowiednio dużego wysiłku. Obecnie żyjemy w przekonaniu, że źródła są ubogie i wysiłek przeważnie nie zwiększa obfitości bogactw dla wszystkich, ale zabiera jednym, by dać drugim. Poza tym całość porządku ekonomicznego na świecie powoduje, że wielu może widzieć swoją korzyść w klęsce jakiegoś państwa. Nie ma też mechanizmu wspólnego bogacenia się całej ludzkości, który działałby w takim stopniu, w jakim funkcjonuje w ramach akcji bogacenia się jednego państwa. W większości państw dobra praca jednej fabryki przynosi w rezultacie zyski dla całego – narodu choćby poprzez inwestycje, które podejmuje rząd dla dobra całego narodu w oparciu o podatki ściągane z dobrze prosperujących fabryk, lub poprzez inne podobne mechanizmy uspołeczniania i centralnego inwestowania. Natomiast żaden taki mechanizm nie istnieje w skali światowej. Zyski jednych narodów nic na ogół nie przynoszą innym lub dają bardzo niewiele, i to za cenę zależności i posłuszeństwa względem bogatych oraz kosztem innych upokorzeń.

Oczywiście, można i trzeba wprowadzać pewne nowe mechanizmy ekonomicznych zależności. Nie ma jednak dla nich podstawy w wyczuciu bezpośredniej korzyści. Interesy bezpośrednie układają się raczej antagonistycznie. Stąd dla nowego światowego porządku sprawiedliwości społecznej normalny dotychczasowy egoizm ludzi i narodów nie dostarcza podstawy emocjonalnej i wolitywnej. Podstawą taką może być tylko altruizm, uznanie potrzeb każdego człowieka na równi z własnymi. Nowa sprawiedliwa ekonomia nie może zatem opierać się o bezpośrednie pragnienie zysku, na którym wyrastała ekonomia dotychczasowa, ale musi znaleźć podstawę w ogólnoludzkim współczuciu.

Istnieje więc pewna poważna bariera psychologiczna, utrudniająca przejście na etap myślenia globalnego. Moralne wycucie ogólnoludzkiej solidarności i współczucie są jedyną podstawą umożliwiającą przekroczenie tej bariery. Stoi zatem przed nami trudne zadanie rozwijania tych wycuć i tworzenia instytucji o nie opartych. Sprawa bardzo trudna, zwłaszcza w momentach lub w atmosferze zagrożenia. Ludzie, którym

coś grozi, mają skłonność zamykać się w swoim egoizmie. Każdy musi więc w sobie przede wszystkim przewycięzać ową skłonność, ażeby tworzyć przykłady pozytywne, bo tylko takie mogą pociągnąć innych.

6.6. Wyzwanie moralne

Sytuację, w której znajduje się obecnie ludzkość, można nazwać wyzwaniem do nowej moralnej postawy. Jak pokazywałem, stoją mu naprzeciw zarówno nasze dotychczasowe przyzwyczajenia, jak i naturalne mechanizmy.

Konrad Lorenz uważa za optymistyczne stwierdzenie, że agresja wewnątrzgatunkowa jest korzystna dla bytu gatunku, prowadzi bowiem do wyselekcjonowania osobników, rodzin i ras silnych, dzięki którym gatunek zapewnia sobie trwanie. Autor łatwo też usprawiedliwia w ten sposób agresję w ramach gatunku *homo sapiens*. Mam wrażenie, że analogia przez niego zastosowana jest nieuprawniona, ponieważ rzadko kto z ludzi utożsamia swoją korzyść z czymś takim jak „interes” gatunku. Owszem, jakiś bóg, raczej pogański – powiedzmy: demiurg – mógłby się cieszyć, że mu się ludzkość dobrze wyselekcjonuje, że na przykład Indianie brazylijscy giną, a przedsiębiorczy potomkowie Europejczyków, rasa dobrze wypróbowana, ogarniają kontynent amerykański. Każdy, oczywiście, powinien odpowiedzieć za siebie, czy go ta forma przetrwania ludzkości zadowala, czy nie. Próbowałem już uprzednio wykazać, że samo biologiczne przetrwanie ludzkości nie jest oczywistym celem świadomych zabiegów.

Istnieje oczywiście, analizowana przez nas uprzednio, troska o przetrwanie własne i ludzi nam bliskich. Tendencja do dbania o przetrwanie bywa nazywana instynktowną. Odróżnia się przy tym w literaturze dość potocznie instynkt samozachowawczy od instynktu zachowania gatunku. Mam wrażenie, że mówienie o instynktach w tym kontekście prowadzi do pewnych nieporozumień. W zakresie ochrony własnego życia istnieje szereg zachowań instynktownych, biologicznych

oraz wiele zachowań świadomych, płynących z racjonalnej troski o własny byt. Zachowania te razem tworzą zespół dość spójny. W jego skład wchodzi codzienne zabiegi dotyczące odżywiania się, higieny i odpoczynku. Natomiast zabiegów o zachowanie życia innych nie można łączyć bezpośrednio z dążeniem do utrzymania gatunku. Wydaje się mianowicie, że przedłużenie istnienia gatunku *homo sapiens* na ogół nie jest niczym świadomym celem. Natomiast bywa nim, jak to już analizowaliśmy, przedłużenie bytu swojej rodziny lub swego narodu. Ludziom zależy często na przedłużeniu istnienia określonych rodów lub grup narodowościowych, natomiast trwanie po prostu ludzkości ich nie interesuje. Gdyby jakiś kataklizm miał pochłoniąć inne narody prócz naszego, traktowalibyśmy to, mam wrażenie, jako przypadek być może smutny, ale nie rozpaczliwy, zwłaszcza gdyby z tych innych narodów zachowało się po kilka sympatycznych i znanych nam osobiście rodzin. Natomiast za rozpaczliwy i odbierający sens naszemu życiu uznalibyśmy przypadek, w którym nasz naród by zginął, inne zaś narody istniały i rozwijały się nadal. Wielu ludzi powiedziałoby wtedy: niech w takim razie wszystkie inne narody również wyginą. Zdania takie można odszukać w piśmiennictwie, na przykład w literaturze polskiej lub żydowskiej. Oczywiście, poprzez zachowanie narodu zachowuje się gatunek, ale ta przyczynowość biologiczna niktogo nie podrywa do czynów. Jeśli pomagamy ludziom żyjącym w nędzy w innych krajach, czynimy to nie dla zachowania gatunku, ale żeby zmniejszyć ich cierpienia, dać im więcej życiowych radości. Natomiast we własnym kraju podejmujemy szereg akcji dla zachowania właśnie naszego narodu, jego języka, zwyczajów i całej kultury. Nie ma więc świadomego dążenia do zachowania gatunku, natomiast istnieje świadome dążenie do zachowania rodziny, narodu, może rasy.

Wyzwanie moralne, jakie zostało nam rzucone, można więc wypowiedzieć w formie zadania: dzielimy się naszymi możliwościami przetrwania, niech każdy naród uwzględni też pragnienie przetrwania innych narodów. Nie dajmy się ponieść chęci walki lub konkurencji w celu zapewnienia sobie lepszych

warunków przetrwania, ale traktujmy na równi podstawowe potrzeby wszystkich narodów i wszystkich ludzi. Wydaje się, że w obecnej sytuacji pozytywna odpowiedź na to moralne wyzwanie daje również szansę własnego przetrwania. W aktualnym stanie ludzkości dążenie do zachowania swojego narodu może się nie zrealizować bez pragnienia współpracy ze wszystkimi innymi narodami. Troska o wszystkich wydaje się warunkiem powodzenia w staraniach o swoich. Dewizą w zakresie równości wszystkich ludzi i sprawiedliwości ogólnoludzkiej ma być twierdzenie, że moje przetrwanie nie jest ani ważniejsze, ani mniej ważne od przetrwania jakiegokolwiek innego człowieka. Tak też, jak to już wspomniałem, można rozumieć zasadę miłości bliźniego jak siebie samego, sformułowaną w chrześcijaństwie.

Chrześcijaństwo, jak się zdaje, jest pierwszą doktryną etyczną, która jasno i zdecydowanie postawiła tezę o równości wszystkich ludzi i o konieczności uznania potrzeb innych na równi z własnymi. Przez doktrynę chrześcijańską rozumieć przy tym naukę Ewangelii, która nie tylko uwypukla przykazanie „kochaj bliźniego swojego jak siebie samego” jako dążenie podstawowe dla stosunków międzyludzkich, ale też wyraźnie aplikuje je do sytuacji skrajnej, nakazując kochać nieprzyjaciół swoich i dobrze czynić tym, którzy nas nienawidzą. Każdy jest jednakowo ważny i godzien troski, bez względu na swoje postępowanie. Nikomu nie wolno odmawiać minimum życiowych warunków, bo „deszcz spada na równi na sprawiedliwych i na grzeszników”.

Ewangelia pierwsza głosiła nie tylko zasadę równego podziału dóbr, ale również wyraźnie z nią związaną zasadę niegwałcenia. Jeśli mianowicie nieprzyjaciela trzeba kochać, nie wolno go zabić ani wyrządzać mu żadnej krzywdy, nie można go też zniewalać przy pomocy represji, szantażu, gwałtu, zamachu czy krwawej rewolucji. Działanie siłą zostało wyraźnie ograniczone. Zamiast zmuszać innych sami mamy się poświęcać, a tamtych przekonywać i nawracać przykładem, rozwijając w nich to, co pozytywne.

Zasada głoszona przez Ewangelię opiera się na zupełnie innej skali ważności niż naturalny sposób postępowania

dyktowany instynktowną troską o swoje własne przetrwanie. Albowiem troska o swoje własne przetrwanie w sytuacji konfliktowej prowadzi do chęci zniszczenia przeciwnika siłą. Stąd na gruncie egoizmu łatwo pojawia się pogański kult siły. Natomiast w sposobie postępowania głoszonym przez Ewangelię siła i własne przetrwanie schodzą na bok, a głównym przedmiotem troski pozostaje to, ażeby nikogo nie skrzywdzić. Dlatego też w działaniu ewangelicznym istnieje zawsze ryzyko straty własnego interesu czy nawet własnego bytu. Normalna (Ewangelia powiedziałaby: pogańska) droga życiowa polega na dążeniu do utrzymania swego bytu za wszelką cenę. Natomiast droga chrześcijańska, ewangeliczna polega na ryzyku utraty bytu w obronie braterstwa. Na tym polega też zwykle istota moralnej próby życiowej, przed którą staje wielu ludzi.

Ryzyko na drodze chrześcijańskiej nie musi być (choć może się stać) samounicestwieniem. Natomiast bywa często rodzajem zastawu. Ewangelia mówi, że ten zyskuje życie, kto je ryzykuje. Sytuacja światowa, jak się wydaje, również przemawia za sensownością ewangelicznego zastawu. Większe szanse przetrwania mamy wtedy, gdy rozwijamy nie akcję przemocy, ale dzieło pojednania, choćby to wiązało się ze stratami. Akcję pojednania należy podejmować bez względu na sposób zachowania się bliźniego. Oczywiście, należy zdawać sobie sprawę ze wszystkich ewentualnych nieuczciwości przeciwnika, który zechce nadużywać naszej dobroci. Zło należy mu wytykać i reagować na nie sprzeciwem. Ma to być przede wszystkim sprzeciw moralny, a nie gwałt i wrogość. Po proteście wobec nieuczciwości należy znowu powracać do akcji pojednania.

Tę drogę nazywam drogą chrześcijańską, ponieważ tkwi ona u źródeł chrześcijańskiej doktryny. Jednakże jest rzeczą historycznie wiadomą, że chrześcijaństwo było i jest różnorodne. Kościoły chrześcijańskie często błogosławiły akcjom przemocy mającym na celu egoistyczny interes klasy, grupy lub narodu.

W ten sposób dochodzimy do uświadomienia sobie pewnego elementu obecnej sytuacji, który – zgodnie z modną ter-

minologią – nazwałem wyzwaniem rzuconym nam, ludziom żyjącym w dzisiejszych czasach. Wyzwanie to ma charakter moralny. Nie walka o byt, ale postawienie na ogólnoludzkie moralne poczucie łączności z każdym człowiekiem może nas uratować od katastrofy. Nowa nadzieja tkwi w przewyciężeniu prymitywnych odruchów egoistycznych, w owym otwarciu się na innych, a to zawsze jest ryzykiem, powoduje bowiem wyzbycie się obronnej skorupy i naraża na możliwość cudzej nieuczciwości. Ale chęć bronięcia tylko siebie nie niszczy napięć. Rozładować je można tylko objawami ufności w stosunku do innych, ufności, która na pewno zostanie nazwana naiwnością przez tych, którzy chcą mieć wszystko zabezpieczone, a nie pamiętają, że naprawdę nie ma żadnych zabezpieczeń. Owszem, jest jedno zabezpieczenie broniące nas przed wszelkimi niespodziankami: być samemu na świecie. Ale być samemu to znaczy być zbrodniarzem. Car Iwan Groźny, żeby się zabezpieczyć, zamordował nawet swego syna. Nie ma innej drogi, ażeby być samemu.

Wyzwanie jest więc zachętą do podjęcia tego, co nazwałem zastawem ewangelicznym. Nawiązuję tu do chrześcijańskich paradoksów mówiących, że zyskuje się życie wtedy, gdy ryzykuje się jego utratę dla wielkiego dobra.

Wyzwanie, o którym mówię, nie jest jednak hasłem do ratowania świata w sensie jego biologicznego istnienia. Biologiczny czy naturalny sens istnienia, jeśli jest coś takiego, sprowadza się do pewnego stanu biologicznej równowagi. Ten stan równowagi jest możliwy w ramach pewnej cywilizacji, którą nazwałbym pierwotną lub pogańską, ponieważ sprowadza się do kultu siły. Wtedy zjawiskiem naturalnym jest fakt, że silni rządzą słabymi, wyzyskują ich i eksterminują w momencie, gdy słabych jest za dużo lub okazują się niepotrzebni albo uciążliwi. Wówczas wypędza się ich lub też gromadzi się w obozach, gdzie panują warunki głodowe. W ten sposób biologiczna równowaga jest ciągle na świecie możliwa, ale – jak to już zaznaczyliśmy wcześniej, rozważając przykład jednego narodu, który przetrwa, zwyciężywszy inne – równowaga taka moralnie nas dziś nie zadowala. Możliwa

staje się w ramach kultury pogańskiej, ale raczej jest nie do przyjęcia w ramach obecnej kultury, niezależnie od tego, jak ją określimy: częściowo chrześcijańską, pochrześcijańską, genetycznie europejską czy zachodnią. Stąd w rozwoju myśli naszej cywilizacji moment powstania chrześcijaństwa wydaje się dość ważny z moralnego punktu widzenia jako najmocniejsze przeciwstawienie się temu, co zostało już określone jako kultura pogańska lub pogański kult siły. W tym zakresie Ewangelie jako dzieło epoki, a Chrystus jako bohater tego dzieła – obojętnie, jak będziemy się zapatrywać na historyczność ewangelicznych opisów – posiadają swoisty priorytet. Jakkolwiek opisywalibyśmy więc starożytność, wydaje się, że najmocniej udokumentowany moment przełomowy w przejściu od pogańskiego kultu siły do współczesnych ogólnoludzkich moralnych wyczuć łączy się z czasami wczesnego chrześcijaństwa. Oczywiście, ten nurt kulturowy może upaść, a my możemy wrócić do powszechności pogaństwa, do kultu siły i naturalnej równowagi ziemskiego porządku opartego o przemoc, opresje i represje, do porządku, w którym każdy, kto nie jest ofiarą, staje się katem. Jest zatem możliwy pokój oparty o przemoc silnych, o zniewolenie i eksterminację słabych, a pokusa takiego pokoju, takiej równowagi biologicznej w nas tkwi. Jednak dopuszczenie do jej zapanowania wydaje się rezygnacją od razu ze wszystkich wartości, które z trudem ludzkość starała się osiągnąć od kilku tysięcy lat, a które można streścić właśnie w antypogańskiej formule: przemoc nie ma racji.

Trudność w realizacji moralnego wyzwania, które stawia przed nami kultura zapoczątkowana przez Chrystusa, pochodzi też stąd, że ciągle w jakimś sensie pozostaje ona właściwa kulturze mniejszości i wcale nie można przypisać jej wszystkim wyznawcom religii chrześcijańskiej. Większość (ateistyczna czy chrześcijańska, animistyczna czy mahometańska) jest zwykle pogańska w sensie kultu siły i zgody na to, by przemoc miała rację. Stąd pierwiastki moralne kształtują nasze życie często na zasadzie poświęcenia się pewnych moralnych elit, a nie w oparciu o ruch masowy. Przeciwnie nawet, masy

kamieniują tych, którzy zamiast im schlebiać wymagają od nich moralnego wysiłku lub na przykład odmawiają służby w roli kata. Misterium życia na naszej planecie polega na tym, że nie jest możliwy rozwój bez poświęcenia. Elita może się też zwichnąć moralnie, może zacząć gardzić masami. Prawdziwa kultura moralna każe w każdym widzieć człowieka, dla którego warto ponieść pewien wysiłek i poświęcenie. Nie jesteśmy jednak po prostu na tym etapie, na którym wysoka kultura moralna byłaby kulturą masową. Stąd ruchy masowe nie muszą mieć racji. Przeciwnie, jeśli jakiś ruch zbyt łatwo zadowala wielu, powinno to stanowić ostrzeżenie, iż nie stawia on przed ludźmi wysokich wymagań moralnych.

To wyjście poza pogański kult siły stanowi istotny moment tego, co można nazwać transcendencją prawdziwego chrześcijaństwa. Transcendencja – zgodnie z etymologią tego słowa – znaczy przekroczenie ziemskich wartości. Siła ziemską jest podstawą ziemskiej nadziei na ziemskie „zbawienie”, czyli na dobrobyt, na obfitość wszelkich dóbr konsumpcyjnych. Chrześcijaństwo chyba najkonsekwentniej przeciwstawia ziemskiemu zbawieniu zbawienie duchowe. Sama zasada równowagi opartej na sile zostaje więc zakwestionowana. W ten sposób chrześcijaństwo staje też w poprzek pewnej wersji pokoju światowego. Chodzi o pokój oparty o równowagę sił, czyli o rację tego, kto mocniejszy. Stąd chrześcijaństwo nie jest czynnikiem uspokojenia. Pokój oparty na przewadze jest z reguły pokojem niesprawiedliwym, albowiem siła pociąga za sobą wyzysk. Domaganie się sprawiedliwości jest występowaniem przeciwko racji silnych, a tym samym przeczy zasadzie równowagi opartej na sile. Prawo równości i miłości bliźniego w swej konsekwencji występuje przeciwko pokojowi opartemu na sile. Chrześcijaństwo stanowi przeto w obecnej sytuacji element ryzyka dla ziemskiego bytu ludzkości. W tym ryzyku wyraża się właśnie istotny moment transcendencji chrześcijańskiej. Jest to wiara, że to, co istotne, przekracza to, co ziemskie. Życie jest próbą, egzaminem i sądem, a istota bytu pozostaje niewidoczna, ukrywa się w sferze domysłów. Dlatego transcendencja chrześcijańska musi się realizować na

świecie jako ryzyko ziemskiego życia i ziemskiego dobrobytu, ziemskich organizacji i instytucji.

6.7. Zakończenie

Na koniec chcę zwrócić uwagę czytelnika na pewną wadę wywodów. Wadę, z którą każdy musi uporać się na własny sposób. Otóż obrazuję tu sytuację ludzką i staram się jak gdyby coś poradzić. Ale ostateczne rady praktyczne, jakie można zaproponować jednostkom, przedstawiają się bardzo ubogo. U podstawy projektowania tkwi bowiem dylemat, który może warto teraz wypuklić. Proponuję pewne postawy oraz przedstawiam potrzeby i wynikające z nich zadania. Otóż dopiero przyjęcie zasugerowanych postaw przez dużą ilość ludzi może naprawdę wpłynąć na wykonanie owych zadań. Poszczególne człowiek przyjmujący owe postawy staje się w pewnym sensie jeszcze bardziej bezsilny. Wbrew innym bowiem można działać tylko siłą. Siłą własną lub przy pomocy różnych ziemskich instytucji, wśród których niemal wszystkie stosują różne formy przymusu. Kto rezygnuje z siły, z nacisków, z przymuszania, ten właściwie wycofuje się ze wszystkich mechanizmów cywilizacji. Pozostaje mu tylko cierpieć, współczuć lub nieść indywidualne świadectwo. Może tworzyć wokół siebie cenną mikrostrukturę, ale zła tkwiącego w makrostrukturze nie zmieni. Albo więc korzystamy z form życia, jakie niesie cywilizacja, ale wtedy zwykle wykazujemy nie najlepszy stosunek do człowieka (tkwiący u podstawy cywilizacyjnego mechanizmu przymusu), albo objawiamy szacunek absolutny dla jednostki ludzkiej, ale wtedy pozbawiamy się narzędzi umożliwiających wpływanie na bieg wydarzeń lub dokonujących przemiany świata. Możemy najwyżej wpłynąć na jednego lub drugiego z naszych bliźnich. Czy w ten sposób zmieniamy świat mniej, czy przeciwnie, bardziej lub głębiej, to jest sprawa dość indywidualnego wyczucia wartości, wyczucia sensu życia. Być może jest to też sprawa dalej posuniętych badań obiektywnych, których obecnie nie jestem w stanie przeprowadzić.

*

Chociaż zaczęliśmy te rozważania od opisów zobiektywizowanych, to jednak ostateczne wnioski, jakie mogą wynikać z całości, są apelem o pewną postawę indywidualną, cenną samą przez się, która nie gwarantuje zawsze jasno widocznego skutku. Wymiar, w którym dokonuje się życie człowieka, jest – moim zdaniem – przede wszystkim wymiarem indywidualnych postaw i czynów, świadectw własnego absolutnego przeżycia wartości, a nie wymiarem zewnętrznych działań zmieniających rzeczywistość. Dlatego, gdybym miał zakończyć wezwaniem lub zbiorem wezwań, to nie będą to przepisy na naprawę świata. Mogą to być na przykład następujące zasady indywidualnego życia, które sam chciałbym mieć wypełnić, chociaż zapewne jestem od tego dalszy niż wielu innych ludzi:

- żebym umiał każdą sytuację przyjąć jako do mnie specjalnie skierowaną, nawet gdy jej nie rozumiem;
- żebym – wymagając od wszystkich wysiłku i prawości – umiał od siebie wymagać więcej aniżeli od innych, żebym potrafił żądać wysiłku od siebie i swoich, a nie tylko od obcych;
- żebym umiał być krytyczny w stosunku do swoich czynów bardziej aniżeli w stosunku do czynów innych ludzi;
- żebym zawsze okazywał szacunek drugiemu, bez względu na to, czy on odnosi się do mnie z szacunkiem, czy nie;
- żebym – patrząc krytycznie na innych – nigdy nie wierzył, że tylko oni zawinili (moi wrogowie lub sojusznicy, którzy mnie zawiedli) – winny zawsze jestem też ja;
- żebym zawsze pierwszy przeprosił za swoją winę, choćbym uważał, że jest ona stokroć mniejsza od cudzej;
- żebym – stojąc wobec drugiego człowieka – zawsze umiał nie mieć całkowitej pewności siebie, nawet wtedy, gdy jestem do końca przekonany o swojej racji;
- żebym umiał słuchać i uczyć się od każdego, bo każdy ma swoją prawdę, która jest jego udziałem w najwyższej doskonałości, tylko prawdę tę trzeba odkryć, bo bywa, że nie jest to ta, którą on najczęściej powtarza;

- żebym głosił prawdę swoją, nawet gdy jest ona dla innych śmieszna i nieciekawa, ale żebym też ją stale pogłębiał i udoskonalał;
- żebym – uznając prawdę każdego człowieka – umiał ją pogodzić ze swoją.

Rozdział VII



Eseje literackie, wspomnienia, polemiki, teksty poetyckie

Historię można przeżywać jako spotkanie z Absolutem.
Prawda, która się w tym spotkaniu odsłania,
jest indywidualna.

Czasy małej wiary, s. 106



1. Traktat o miłości¹

Kto krzyku o pomoc nie słyszy
Ale przechodzi mimo
Ten nigdy nie będzie słyszał
Czułego głosu kochanka
Ni śpiewu kosa o świcie
Bertold Brecht, *Kaukaskie kredowe koło*

Od razu na początku popadamy w rozterkę. Twierdzę, że miłość jest dla ciebie wielką szansą uczynienia twojego życia szerszym, większym, głębszym. A ty mnie zawstydzasz, mówiąc, że w traktacie o miłości zaczynam od tak egoistycznych stwierdzeń. Powiesz przekornie, że istotą miłości jest to, iż nie chodzi o mnie tylko o kochaną osobę. „Szansa dla mnie” – to czysty egoizm. Czy koniecznie trzeba wszystko uzasadniać egoistycznie?

Mogę się bronić, odwołując się do największej literatury. Nawet apostoł Paweł pisał: „a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dźwięcząca albo cymbał brzęmiący”. A potem znowu: „a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże” – czyli, jak zwrócił na to kiedyś uwagę nasz przyjaciel Feliks, używał tej samej stylistyki: że miłość ma mi w czymś tam pomóc, że ja jestem bez wartości (jako miedź lub cymbał), gdy nie ma we mnie prawdziwej miłości.

Ale w głębi duszy nie wiem, czy jest to dobra obrona, czy ja i święty Paweł mamy rację. Nie jest to tylko sprawa stylu.

¹ *Moralitety*, s. 134–145.

U podstawy argumentacji tkwi ukryty pogląd, że wszystko, co dobre, musi mnie wzbogacać. A czy to prawda? Czy prawdziwa miłość nie jest całkowitym zatraceniem się dla osoby kochanej? Czy w ludzkiej miłości można (trzeba?) powiedzieć sobie: ja mam maleć, niknąć, a on ma rosnać? Na prawdziwym poświęceniu właściwie nie zyskuję nic z rzeczy dostrzegalnych przez ludzki umysł. Ja się męczę, tracę siły, wykonuję zupełnie niewzbogacającą mnie, nudną robotę po to, żeby ktoś drogi (a może przyszłe pokolenia) mógł żyć pięknie i wzniosle. Co tu mówić o powiększaniu własnego życia, gdy tłukę kamienie na szosie, po której będzie „powiększał” swoje życie mój wnuk. Czy mam więc przestać je tłuc albo tłuc sobie powoli, tak żeby móc myśleć, śpiewać, patrzeć wokoło i rzeczywiście powiększać swoje życie, a wnuki niech sobie poczekają z jeżdżeniem szosą dziesięć lat dłużej?

A może tylko w jakiejś innej, niezemskiej miłości można „stracić swoją duszę”? (Ale też jest napisane, że się ją wtedy zyska). Jeśli wszystko ma być uzasadnione egoistycznie, to zmieni się całkiem nasz styl życia. Nie będzie wtedy prawdziwych poświęceń.

Mogę się jeszcze bronić, że mówienie o poświęceniu życia jest tylko stwierdzeniem, iż życie w prawdziwej miłości nabiera wartości moralnej, która może być połączona również ze zubożeniem przeżyć. Czyli że wartość moralna jest całkowicie niezależna od innych moich wartości, jest efemerydą stwierdzalną tylko przy pomocy sumienia. Wiem tylko tyle, że w pewnej sytuacji postąpiłem moralnie dobrze, w innej źle, ale nie mogę powiedzieć, czy coś zyskałem, czy straciłem. Przyznaję się, że język mój, jak i Pawła, daje złe porównania, chyba że odniesiemy się do hipotetycznych skarbów niebieskich, niestwierdzalnych bezpośrednim doświadczeniem.

Po tym wstępie masz prawo wymagać ode mnie fenomenologicznego opisu: kiedy życie ludzkie zyskuje moralny wymiar prawdziwej miłości? A szczególnie: kiedy w życiu erotycznym człowieka może się pojawić ta prawdziwa szansa, że się nie będzie tylko pustą miedzią brzęczącą lub brzęcącym cymbałem.

Odpowiem, że wtedy, gdy po raz pierwszy ujrzymy w kimś innym drugiego człowieka, który nie będzie dla nas tylko środkiem do celu czy narzędziem naszego działania, egzemplarzem pewnego typu, egzemplarzem płci przeciwnej lub pożytecznym rekwizytem otoczenia, ale przedstawi się nam jako pełny człowiek, czujący, cieszący się albo cierpiący, którego wrażliwość, dążenia i myśli są równie ważne jak nasze własne. Drugi człowiek, którego zaczynamy odczuwać i rozumieć jako wartość bezwzględną, nieredukowalną do własnej osoby. Może to być ktoś właśnie poznany, którego urok dziś nas urzeka, jak i ktoś, z kim spędziliśmy już wiele lat i nie dość zauważaliśmy jego człowieczeństwo, a teraz, być może w perspektywie rozstania, nagle stwierdzam, że jest on równie ludzki i równie ważny jak ja sam.

U podstawy miłości tkwi więc dostrzeżenie wartości ludzkiej, pełni drugiego człowieka. Z punktu widzenia fenomenologicznej analizy struktury ontologicznej postaw ludzkich głęboką warstwę postawy miłości stanowi właśnie uznanie drugiego człowieka za wartość absolutną i płynące stąd zasadnicze przyznanie się do solidarności. W warstwie bardziej powierzchownej odpowiada temu pragnienie zrozumienia, zjednoczenia, pogodzenia się, jeżeli coś nas dzieli, życia razem w zakresie tego, co nas łączy, służenia nie tylko sobie, ale i temu, kto się nam właśnie objawił jako równie ważny. Pragnienie *bycia z* oraz pragnienie *bycia dla* (w zakresie naszych możliwości) osoby, którą ujrzeliśmy jako wartość nieredukowalną do nas samych.

Odkrycie wartości drugiego człowieka staje się punktem wyjścia zarówno miłości do ludzi bliskich, jak i dalekich, którzy nagle objawili się nam jako bliscy, choć dzielą nas od nich setki kilometrów albo różnice rasowe, narodowe, językowe i kulturalne.

Miłość do najbliższych to widzenie w nich pełnych ludzi, którym warto się zwierzyć i których warto wysłuchać, z którymi warto się dzielić radością i smutkiem. Miłość do własnego społeczeństwa to ujrzenie w nim jednostek czujących, w których życiu pragniemy uczestniczyć i z którymi walczyć

chcemy o wspólne dobro. Miłość do innego społeczeństwa to też ujrzenie w nim ludzi podobnych sobie, ujrzenie wartości innej kultury lub innego psychicznego typu, przeżycie zasadniczej z nimi jedności; odkrycie tego, co nas z nimi łączy, jako bardziej podstawowego niż to, co nas od nich dzieli.

Miłość erotyczna, która nie jest samym tylko popędem płciowym, również zaczyna się dopiero w momencie odkrycia drugiego człowieka, który pociąga nas nie tylko seksualnie, ale całą swoją osobą; z kim pragniemy nie tylko fizycznego kontaktu, ale też kontaktu duchowego, wspólnych przeżyć estetycznych i intelektualnych, wspólnego dążenia, dzielenia się każdym dobrem. Instynkt płciowy może nas pociągać w stronę różnych osób, jeśli nie jest włączony w miłość do człowieka, który jest dla nas ważny jako całość. Może się znudzić ktoś, kto jest tylko seksualnym partnerem lub elementem gospodarstwa domowego. Pełny człowiek i pełny osobowy kontakt nie może się znudzić. W każdym tkwi niezgłębiona tajemnica, trzeba tylko chcieć ją widzieć.

Miłość erotyczna rodzi się zwykle na gruncie sympatii połączonej z pociąganiem płciowym i pewnej podstawowej wspólnoty umożliwiającej wzajemne zrozumienie. Wspólnota kulturowa ideałów ludzkich, podobna sytuacja zewnętrzna lub podobne reakcje na wydarzenia zbliżają ludzi do siebie. Jeśli każde z nich reprezentuje jakąś wartość uznaną przez drugie, wówczas wytwarza się wzajemne zainteresowanie i sympatia. Przy miłości erotycznej do tego splotu uczuć dołącza oczywiście pociąg płciowy, którego zaspokojenie dla wielu ludzi jest istotną potrzebą egzystencji. Istnieje bardzo wielu ludzi, dla których życie bez możliwości zaspokojenia pragnienia czułości i erotycznego zjednoczenia przedstawia się jako głęboko nieszczęśliwe, porównywalne z życiem w więzieniu lub na wygnaniu. W tym sensie przeżycia erotyczne należy traktować jako ich wielką potrzebę.

Elementy wyżej wymienione, jeśli nie powstają jakieś przeszkody (lub nasze własne decyzje ograniczające), prowadzą do coraz większego przywiązania, polegającego na pragnieniu dzielenia z wybraną osobą wszystkich ważnych przeżyć.

Zabawa, kino, teatr, wycieczka, zwiedzanie zabytków nabierają sensu tylko w jej towarzystwie. Bez niej tracą urok, stają się puste i blade. Każdy kontakt jest zaspokojeniem potrzeby obcowania i potrzebę tę nadal rozbudza. Jeśli potrzebę tę odczuwają oboje, wówczas dochodzą do przekonania, że tylko razem mogą być szczęśliwi, razem przeżywając wszystkie radości i smutki. Zbliżenia coraz bardziej intymne stają się przy tym niemal psychiczną koniecznością. Pojawia się przed nimi perspektywa życia we dwoje w najściślejszym zjednoczeniu.

Do wyżej naszkicowanego spontanicznego rozwoju uczuć dołącza się w pewnym momencie refleksja intelektualna, głębsze odczucie wartości drugiego człowieka, wartości wspólnego przeżywania, wartości wspólnego dalszego rozwoju. Dojrzejemy do mocnych decyzji woli, tym mocniejszych, że nasyconych energią rozbudzonej uczuciowości. Wartości moralnej czynów nie zmniejsza fakt, że brak nam wtedy często właściwej perspektywy i należytego rozeznania w sytuacji. Rodzi się ofiarność i poświęcenie, skierowane nie tylko do ukochanej osoby. W stosunku do niej bowiem zawsze odczuwamy chęć służenia, pragnienie jej szczęścia, szczególną skłonność do poświęceń. Poprzednio ułożenie sobie życia było najważniejsze, teraz przestaje być głównym celem. Równie ważne albo i ważniejsze jest szczęście i pełnia życia drugiej osoby. Wiele osób rzeczywiście przeżywa poświęcenie nadające ich życiu nieporównywalną wartość. Czasem dla szczęścia drugiego jedno chce się usunąć. Nagromadzona energia uczuciowości zostaje w ten lub inny sposób wprzęgnięta w wyraz ducha. U wielu ludzi przeżycia erotyczne stają się zaczynem intensywnego życia uczuciowego, wykraczającego daleko poza sferę erotyczną. Odczuwają oni mocniej wszystkie wartości ludzkie i podejmują często heroiczne decyzje służenia im.

W tym okresie przeżywania wielkiej perspektywy zaplanowania całego życia jako służby wartościom nadrzędnym musimy zdać sobie sprawę, czy czujemy równie wielką odpowiedzialność za życie drugiego jak za swoje własne. I czy bez tej drugiej osoby moglibyśmy w ogóle normalnie żyć i dążyć do jakichkolwiek wyższych celów. Jeśli wszystkie sprawy

drugiego człowieka widzimy jako własne i czujemy odpowiedzialność za niego oraz pełną o niego troskę, a przy tym życie bez niego przedstawia nam się jako nie do zniesienia, jako vegetacja, w której nie będziemy zdolni służyć z zapałem żadnej ważnej sprawie, wówczas niewątpliwie najważniejsza jest decyzja zjednoczenia.

Jest zrozumiałe, że gdy dwoje ludzi dochodzi do wniosku, iż szczęśliwi i na swój sposób twórczy mogą być tylko razem, wówczas razem planują całe życie. Postanowienie życia razem to moment decyzji zawarcia małżeństwa albo po prostu moment jego zawarcia w sensie faktu psychicznego, który sam przez się nie musi być przecież otoczony zewnętrznymi uroczystościami ani złączony z prawnym kontraktem.

Uroczystości i kontrakty są tylko nadawaniem naszym przeżyciom społecznego wymiaru. Najważniejsze jest jednak to, co w nas się dzieje.

*

To był fenomenologiczny opis, taki, jakiego chciałeś. Do tego opisu mogę dołączyć jeszcze kilka bardziej spekulatywnych komentarzy, ponieważ miłość i małżeństwo są też przedmiotem racjonalistycznych dociekań, operujących na przykład pojęciem celu.

Celem postanowienia bycia razem (celem małżeństwa, jeśli małżeństwem nazwiemy właśnie życie wspólne dwojga ludzi współżyjących płciowo) jest więc przede wszystkim pełne życie razem, życie we dwoje. Formuła określająca cel małżeństwa będzie zawsze albo za ogólna, albo za wąska, albo zbyt teoretyczna, albo zbyt przyziemna, tak samo jak każda formuła opisująca cel życia. Celem życia jest samo życie, jego pełnia oraz wszystkie jego dobre, zewnętrzne skutki. Celu życia nie można umieszczać całkowicie ani w przyszłości, ani w zaświatach. Służenie przyszłości musi być równocześnie realizowaniem tych samych ideałów na teraz. Inaczej popadamy w rodzaj machiawelizmu.

To samo można powiedzieć o życiu we dwoje. Można oczywiście dodać do tego wiele przymiotów, jakie powinno mieć

dobrze życie we dwoje. Powinno być pełne obopólnej miłości, harmonijne wewnętrznie, pełne wzajemnego usługiwania sobie i poświęcenia, ale powinno też być twórcze zewnętrznie, nieegoistyczne, otwarte na innych, dla najbliższych, dla dalszych. Im dokładniej pragnęlibyśmy nakreślić ideał moralny życia razem, tym bardziej natkniemy się na rzeczy względne, zależnie od typu psychicznego, od konkretnych warunków fizycznych, psychicznych i całkiem zewnętrznych, w których dwoje ludzi postanawia żyć razem. Tego typu sytuacje spotykamy w różnych działach etyki. Niewątpliwe są ogólne nastawienia. Im konkretniejsza sytuacja, tym trudniej o dokładną receptę.

Najważniejszą specyficzną możliwością życia małżeńskiego jako takiego jest oczywiście możliwość wspólnych przeżyć erotycznych, możliwość realizowania ich jako wyrazu głębokiej jedności duchowej, wzajemnej pomocy i całkowitego oddania oraz związana z tym przeżyciem możliwość wydania na świat i wychowania potomstwa. To ostatnie zostanie właściwie zrealizowane w pewnych warunkach, których nie sposób opisać tak, żeby objąć wszystkie przypadki. Powiedzmy jedynie w sposób wymijający trudności, że w pewnych okolicznościach, które nazywa się umownie normalnymi, największą specyficzną szansą twórczości pary małżeńskiej jest właśnie wychowanie potomstwa. Wyjątkowe tylko przypadki życia w ofiarnym napięciu obojga małżonków mogą stanowić przeciwwagę i uzasadnienie rezygnacji z tej szansy. Wszystko to jednak zrelatywizowane jest do pewnej względnej normalności warunków, trudnej do ogólnego określenia, choć wyczuwalnej w indywidualnych przypadkach. Do dalszych specyficznych możliwości życia małżeńskiego należy wzajemna pomoc w różnych sprawach. Pomoc zarówno psychiczna, jak i fizyczna; taka, którą dać może tylko ten, kto dzieli z nami całe życie, i do której uprawniony jest tylko ten, dla którego całe nasze życie jest otwarte.

Cała etyka normatywna (w szczególności etyka życia małżeńskiego) może być oparta na ogólnej zasadzie wypełniania posiadanych możliwości.

1.1. Istnienie w materii potrzebuje form

Życie człowieka dokonuje się w materii i poprzez materię. Nie mamy możliwości bezpośredniego działania duchowego. Każda forma materialna okazuje się przy tym nieadekwatna. Sama w sobie jest bowiem niczym, jeśli żywi ludzie nie nadadzą jej sensu. Jedynie potrzeby wyraźnie w materii zakorzenione nie dają się wypchnąć z pola świadomości: potrzeba życia płciowego u wielu ludzi mocno daje znać o sobie przez fizyczne cierpienie. Potrzeby nieugruntowane w organizmie wymagają świadomej pielęgnacji. Wizja wartości wyższych jest krótkotrwała i nie narzuca się ze zmysłową oczywistością. Stąd naturalne dla ludzkiej egzystencji dążenie do utrwalenia w materii przeżyć nieutrwalonych w niej przez samą naturę, do ich wcielenia. Sztuka, cała kultura, instytucje, zwyczaje są właśnie sposobami materialnego utrwalenia i wywołania przeżyć wartości wyższych. Chcemy przez akt zewnętrzny dać wyraz naszemu aktowi woli życia dla osoby kochanej. Chcemy nasz akt woli w sposób widomy uczynić trwałym. Chcemy, aby to, co nas ogarnia i co odczuwamy jako wielką wartość, przepoiło nasze życie, aby wcieliło się w materię na zawsze.

Utrwalenie w materii nie jest jednak adekwatne do wartości duchowych, które pragnęlibyśmy utrwalić. Podlega mu jedynie zewnętrzny wyraz, kształt materialny, a nie sama duchowa treść. Wzniosłe przeżycia ludzi natchnionych zostają nam przekazane w postaci materialnych zapisów, formuł lub obrzędów; żywe oceny ludzkie – w postaci suchych nakazów. Odczytanie treści duchowej wymaga ciągłej tradycji kulturowej. Postanowienie życia ogarnia całą osobowość w chwili, gdy powstaje. Utrwalone zostaje w ubogiej postaci zwerbalizowanego aktu woli. Niemniej jako ów zwerbalizowany akt woli rządzi naszym zachowaniem, realizując wartość, którą żywo odczuć jesteśmy w stanie tylko w nielicznych chwilach.

To jest istotna ułomność ludzkiej egzystencji, równocześnie wyznaczająca specyficznie ludzki sposób działania. Musimy działać poprzez wypełnianie własnych aktów woli, podjętych kiedyś w chwili jasnej wizji wartości, jak również poprzez

udział w instytucjach, które zaakceptowaliśmy i które są dzięki temu wyrazem naszej woli zbiorowej. Żyjemy i działamy poprzez wszystkie urządzenia będące wyrazem naszego ducha. Obowiązuje nas, oczywiście, również kontrola intelektualna, czy akt woli był dobry, czy instytucja służy postawionemu celowi, a także poprawianie ich z punktu widzenia najwyższych wartości.

Spontaniczne reakcje wymagają również samokontroli. Pod wpływem emocji ulegamy autosugestii. Zwłaszcza u ludzi młodych lub nie dość opanowanych chwilowe uniesienie myli się z dojrzałym aktem woli. Stąd psychologicznie uzasadnione jest to, że postanowieniu życia razem w obyczajowości większości ludów towarzyszy pewien element społecznej kontroli – w postaci prawa lub zwyczaju – oraz ceremonii zewnętrznych podkreślających doniosłość zmiany życia związanej z postanowieniem życia razem. W tradycji niektórych ludów istnieje zwyczaj próby woli. Mężczyzna, zanim otrzyma upragnioną dziewczynę, musi pokonać jakąś poważną przeszkodę, co ma świadczyć o jego odwadze, sile lub zaradności. W pewnym sensie wszyscy pragniemy tego elementu obiektywnej afirmacji i narzucamy go sobie sami, odczuwamy bowiem nieoczywistość materialną trwałości przeżyć wyższych: altruizmu, poświęcenia, oddania.

Wszelkie formy ulegają alienacji i wymagają ze strony instytucji kontroli tych wartości, którym miały służyć. Jakikolwiek zinstytucjonalizowany związek – małżeństwo, rodzina, organizacja, państwo, wyznanie – ma sens tylko jako platforma wspólnego przeżycia jedności i wspólnego realizowania wartości ludzkich. Społecznie uznane lub prawnie dopuszczone instytucje i związki nie obejmują jednak nigdy wszystkich form przeżywania jedności i wspólnego realizowania wartości. Łatwo pomyśleć przykłady, w których miłość erotyczna może mieć wartość dodatnią poza prawną instytucją małżeństwa. Bliskość może istnieć poza rodziną, głęboka przyjaźń może się zrodzić poza określoną, środowiskowo ustaloną grupą przyjaciół, owocne współdziałanie – poza organizacją, jedność duchowa – poza formami dyktowanymi przez oficjalne

filozoficzne lub religijne wyznania, jedność międzynarodowa – poza międzynarodowymi organizacjami i niezależnie od oficjalnej polityki rządów.

Instytucje zawsze są niedostateczne, ale bunt przeciwko nim płynie często z niedostrzegania wartości, z tego, że nie staramy się ujrzeć w formie kultury wartości, których jest wyrazem. Narzekamy na formy zamiast właściwie je odczytać. Korzystanie z instytucji prawnych, religijnych lub zwyczajowych istniejących w danym społeczeństwie stanowi też gest uznania w stosunku do społeczeństwa, chęć zachowania jedności ze społeczeństwem, w którym obowiązują przyjęte formy. Jest to oczywiście osobna wartość moralna, odmienna od realizowanej przez ten związek, którego petryfikacją jest dana instytucja.

1.2. Miłość jest akceptacją sensu istnienia

Małżeństwo jest związaniem się dwojga ludzi, którzy chcą żyć razem, żyć jedno dla drugiego i wspólnie żyć dla innych. Cele małżeństwa mogą więc być równie wszechstronne jak cele jednostki. Specyficzne cechy życia w małżeństwie wywołane są owym elementem wspólnoty, ogarniającym całe życie cielesne i duchowe.

Człowiek jest istotą psychofizyczną i podstawowe pragnienia są mocno zakorzenione w naszym ciele. Wśród różnorodności naszych pragnień, skłonności i pobudek potrafimy jednak odróżnić układy piękniejsze, szlachetniejsze, wznioślejsze oraz mniej szlachetne, bardziej „przyziemne”, niższe. Jeden z zasadniczych postulatów naszej kultury mówi, że lepsze, piękniejsze lub doskonalsze jest życie, w którym potrzeby ciała łączą się z pragnieniami wyższymi, w którym nie ma rozbitcia na potrzeby czysto fizjologiczne i oderwane od nich pragnienia duchowe. Wiele konkretnych wskazówek dotyczących ideału małżeństwa to tylko zastosowanie tego ogólnego postulatu. Zaspokojenie potrzeb fizjologicznych bez wyższych przeżyć to z duchowego punktu widzenia stracona okazja przeżycia

doskonalszego. Z drugiej strony można powiedzieć, że nie istnieje twórczość czysto duchowa. Każdy rodzaj twórczości ludzkiej to kształtowanie materii zewnętrznej lub materii słowa albo materii swoich własnych cielesnych poruszeń. Każdy człowiek w swoich psychofizycznych warunkach sam podejmuje niewidoczne dla innych zadanie kształtowania swego życia, za które jest odpowiedzialny.

Dla małżeństw żyjących w – nazwijmy to – „normalnych” warunkach jednym z podstawowych terenów realizowania jedności i wspólnoty przeżyć jest oczywiście życie płciowe. Współżycie płciowe, jak i całe pożycie małżeńskie z duchowego punktu widzenia jest formą wzajemnego oddania się sobie i wspólnym poddaniem się losowi, jaki pociąga za sobą zaangażowanie w jedność. Instynkt płciowy skłania do zjednoczenia fizycznego, które przez swą intymność staje się węzłem najbardziej osobistym i niepowtarzalnym, wymagającym jedności jak najgłębszej i ogarniającej wszystkie sfery życia. Współżycie płciowe nie jest działaniem w jakimś kierunku, ale w swej istocie jest przeżyciem kontemplacyjnym i nadającym wartość kontemplacyjną całemu życiu.

Wzajemne oddanie się sobie to jak gdyby otwarcie swojego wnętrza, chęć zwierzenia się z tego, co w nas najgłębsze, chęć przekazania tego, co często niewyraźne, zaledwie wyczuwalne przez nas samych, a co stanowi jednak motor życia. Małżonkowie przekazują sobie wzajemnie nadzieję i wiarę w sens istnienia. Radość współżycia staje się sprawdzianem sensowności egzystencji, bo gdyby nasze istnienie nie miało sensu, to radość naszego zjednoczenia byłaby też mdła i pusta. I taka też może się stać, jeśli nasze życie spodleje. Stąd współżycie płciowe ma głębokie znaczenie moralne. Jest aktem duchowym wymagającym jasnej moralnie postawy wobec innych, wobec całego świata (jak ilustruje to na przykład Brecht w motcie cytowanym na początku). Małżonkowie, oddając się sobie wzajemnie, przekazują sobie nawzajem cały nagromadzony w nich potencjał uczuciowości, całe zaufanie i całą nadzieję na dalsze szczęśliwe życie i wiarę w jego aktualną sensowność.

Jedność oznacza zupełną szczerłość i otwartość oraz życzliwe przyjęcie drugiej osoby taką, jaką ona jest, ze wszystkimi zaletami, które będą podporą ich wspólnego życia, i wadami, z powodu których będą razem cierpieć i razem je wykorzystywać. Jedność to również chęć uzgodnienia wszystkich punktów widzenia. Kochający się chcą mieć wspólne przeżycia nie tylko rodzinne i erotyczne, ale też towarzyskie, estetyczne, intelektualne i światopoglądowe. Otwarcie się suponuje zaufanie, że zostanie się zrozumianym, że każdy gest zostanie właściwie odczuty. Wyklucza to wszelką ironię i zgryźliwość w stosunku do kochanej osoby, pociąga za sobą konieczność wzajemnych ustępstw, służenia sobie, pomagania, pielęgnowania w razie potrzeby, wspólne znoszenie losu.

Owo wspólne poddanie się losowi zaczyna się z chwilą pierwszych wzajemnych kontaktów. Każde z kochających się nie tylko nie zna dobrze drugiego, ale i nie zna dostatecznie samego siebie. Sami nie wiedzą, jak będą reagować na różne wydarzenia przyszłości, starcia, uzgodnienia, kłopoty wewnętrzne. Całe dalsze życie jest ryzykiem. Czekają na pokonywanie różnych przeszkód, oporu rodziny, środowiska, przewycięzanie własnych przyzwyczajęń, konieczność rezygnacji z wielu planów życiowych, które dla samotnego są łatwe do osiągnięcia, a trudne dla związanego z kimś drugim lub posiadającego dzieci. Prawdziwa miłość jest podjęciem wspólnego losu, który niezależnie od tego, czy okaże się łatwy, czy trudny, jest zawsze dla nas zakryty. Podjęcie go jest zawsze ryzykiem i największą przygodą życia. Małżeństwo z miłości stanowi więc akt nadziei, że los nas nie zniszczy, ale że wyda z nas owoc. Staje się też od razu formą, przez którą los nas doświadcza, zmuszając do stałej poprawy życia.

Być może są ludzie nietknięci w życiu miłością. Ale wydaje się, że do pełni człowieczeństwa potrzebna jest miłość po to, by przestać być centrum własnych zainteresowań, by nie być centrum swego świata. W potrzebie miłości tkwi pragnienie transcendencji. Pragnienie sięgnięcia do wartości przekraczających nas samych.

1.3. Chęć wyjścia z naturalnego ograniczenia

Człowiek jest bytem, który dla pełni swej doskonałości musi stale przekraczać uprzednio zakreślone granice. To jest jego transcendentne powołanie, które realizować musi przede wszystkim przez życie dla drugiego. Znalezienie człowieka, dla którego warto żyć, jest szansą bycia pełnym człowiekiem. Realizowanie na co dzień tej szansy to właściwy styl życia ludzkiego, w którym w każdej chwili zmuszeni jesteśmy przekraczać różne wewnętrzne progi. Owo przekraczanie wewnętrznych progów, ciągle wyzwalanie się z własnej skostniałości w celu służenia innym, jest jak gdyby sięganiem w świat wartości absolutnych, będących filozoficzną tęsknotą ludzkiego ducha. Jest to nasza szansa życiowa jako człowieka, nie jako działacza w swoim zawodzie, nie jako inżyniera, pisarza, artysty, polityka, pedagoga czy organizatora, kupca czy robotnika, ale jako człowieka. Wszystkie zinstytucjonalizowane formy, zawód, organizacje, kontakty sformalizowane, możliwość postawienia drugiego człowieka w pozycji narzędzia, środka do celu, nasze własne skłonności do dominacji lub poddaństwa, egoizmy zbiorowe – we dwoje, troje lub w kilka milionów – będą również stale działać przeciwko tej szansie człowieczeństwa, szansie stania się człowiekiem dla drugich. Będą one próbowały ograniczyć, zakuć w schematy, przyzwyczajenia, nawyki. Wszystkie interesy, twórczość zawodowa, praca organizacyjna zawsze lub częściowo urzeczowiają, czynią z nas maszynę do jednostronnego kształtowania materii, ale za to płacą stanowiskiem, pieniędzmi lub sławą. Miłość do innych niczym nie płaci i w niczym nas nie urzeczowia. Przeciwnie – odbiera nam wszystko to, co mogłoby być nasze własne. Wytrąca nas ze wszystkich schematów. Musimy ciągle wybierać od nowa. Nigdy nie mamy tej szansy raz na zawsze. Co chwila coś z niej tracimy i potem odzyskujemy. Nigdy nie mamy jej w pełni i nigdy jej w pełni nie tracimy. Zawsze musimy realizować ją z jednakowym wysiłkiem, bo zawsze musimy przekraczać samych siebie. Zawsze też możemy wrócić i przeżyć na nowo te same wartości, i przeżyć więcej i głębiej.

Choćby nawet przeżycie nasze nie zostało przyjęte, jeśli tylko potrafimy dojść znowu do oddania się kochanemu człowiekowi, do bycia z nim i dla niego, odzyskujemy utraconą szansę.



2. Dzwon²

Ziemia cała jest Kościołem, Orawa nawą, a Zimna Dziura kaplicą w tej nawie. Dlatego rozbrzmiewa tam dzwon co dzień rano, w południe i o zmroku. Dzwon jest nieduży. Nie waży stu kilo. Gospodarze mówią o nim „dzwonek”. Ufundowali go 70 lat temu, żeby przypominał, że ziemia jest święta.

A było, jak mówi stary Mastela, tak: ufundowali dzwon, chociaż byli głodni i pieniądze dostali od biskupa na chleb. Grad wybił plony i groził głód. Był rok 1902. Orawa należała do Węgrów i nie było, rozumie się, tych ubezpieczeń i zaopatrzenia co teraz. Tacy jak Mastela, którzy pamiętają czasy sprzed pierwszej wojny, to potrafią nawet mówić po węgiersku. Biskup był więc węgierski, ale zapomoga nie była duża i gospodarze razem z księdzem uradzili, żeby jej nie dzielić, tylko kupić dzwon, co by ich bronił.

Dlatego co dzień słuchamy dzwonu i głos jego rozchodzi się szeroko. Odbija się od Sichelca (zwanego też Czynnicą) i od górki zwanych przez nas zachodnimi – choć okalają Zimną Dziurę od wschodu – to z nich najlepiej patrzeć, jak słońce chowa się za Babią, i stąd wzięła się ich nazwa. W dzwonek dzwoni stary gospodarz, Jan Kowalczyk, z przezwiskiem Snycerz, bo Kowalczyków jest dużo. Mieszka w najstarszej chacie z wyżką. W chacie zawsze ma czysto i panuje tu porządek.

² *Ibidem*, s. 59–66.

Dzwoni, bo jakże by można było nie dzwonić. Dzwon to jest wielki dźwięk, wołanie, które musi unosić się z ziemi. Musi ludziom przypominać, że ziemia jest Kościołem. Starzy to rozumieją, ale młodzi zapominają i tracą wiarę. Stary Misiniec zabronił wnukowi przybijać dach, gdy się rozległo wieczorne dzwonicie. Misiniec mieszka sam, bo żonę pochował już siedem roków temu. Córki są na Słowacji. Wnuk ze Słowacji przyjeżdża i chatę rychtuje, żeby w lecie w niej siedzieć. Misiniec jest filozof i wie, że dość ma dzień swoich utrapień. I jak się nie siądzie, nie popatrzy, nie poduma, nie pomodli, to można stracić wiarę w tej gonitwie za gwoździem, za chlebem, za deską, za krową... W innych wsiach, aż do Chochołowa, też stoją takie same smukłe, zabytkowe dzwonnice, ale czy dzwonią? Czy nie są już tylko pamiątką bez życia? Ale w Zubrzyicy tak nie jest, bo ludzie wierzą i wiara nadaje sens dzwonowi, pracy, dniom.

Dzwon wymaga wiary. Bez niej nie można dzwonić. Nie wolno dzwonić dla zabawy. Ludzie z miasta chcieliby ot tak sobie, żeby usłyszeć dźwięk i pójść dalej. Chcą wszystkiego spróbować i wszystko zostawić. Wszystko mogą zbezczęścić. Nie umieją słuchać wtedy, gdy trzeba. Nie słyszą dzwonu, bo akurat muszą mówić, co im do głowy przychodzi. Krzyż, który starzy noszą na sercu i całują, zdejmując z szyi, młodzi z miasta potrafią przypiąć do paska od spodni, jak breloczek, jak kluczyk od samochodu.

Ale Salowie nie są tacy: jak słyszą dźwięk dzwonu, to przestają kosić, zdejmują czapki i mówią pacierz. I powodzi im się nieźle, bo wszyscy pracują i nie piją dużo. A mogliby pić jeszcze mniej i byłoby lepiej. Ale Bronek, ich sąsiad, pił... Żadna panna we wsi go nie chciała, bo wszystko przepijał. A on pił pewno i dlatego, że go żadna panna nie chciała. Pracował w lesie. Ścinał drzewa wielką piłą i jeździł na motorze do miasta. Miał tylko ten motor. A kiedy milicja mu go zabrała, to się powiesił.

Jeździł na motorze i pił w mieście. Dawniej kilka razy już zatrzymywali go, że jeździ po pijanemu. Straszili, spisywali, ale puszczali, bo był dobrze widziany. Straszili, że odbiorą

prawo jazdy i więcej na motor nie wsiądzie. Aż tego dnia, w poniedziałek, w wigilię Matki Boskiej Żniwnej, spił się tak, że nie mogli go puścić. Zabrali motor, zabrali prawo jazdy, chociaż prosił, żeby zostawili, odwieźli o pierwszej w nocy samochodem aż pod kaplicę, bo dalej samochód nie zajędzie i puścili. Do domu, do ojców miał 300 metrów pod górę, przez łąkę, z której widać w dzień Tatry, a w nocy wszystkie gwiazdy olbrzymie, „jak konie” – jak mówi Renia. A po drodze na łące są kępy jesionów i Broniek powiesił się na jesionie na pasku. I tak go zobaczyli pierwsi Salowie, którzy szli na piątą rano do kościoła na pierwszą Mszę.

*

Kościół od Zimnej Dziury jest daleko. Idzie się godzinę. Dzwonu z kościoła nie słychać. W lecie przyjeżdża ksiądz i odprawia w Zimnej Dziurze Mszę świętą o godzinie dziesiątej. A ludzie stoją przed kaplicą na drodze i na łące. Ubrani są odświetnie i śpiewają jak w kościele. Dzwonek od kaplicy jest daleko, ale w kaplicy jest inny, sygnaturka i dobrze ją słychać raz na godzinę przed Mszą, a potem drugi raz, jak już widać księdza na drodze. Dzwoni kobieta, która opiekuje się kaplicą. Ale Salowie zawsze się dzielą i jedni idą do kaplicy, a inni do kościoła na dół. Jerzy też raz poszedł do kościoła na dół i wrócił zachwycony, że była „piękna ludowa liturgia”. Kaplica jest malutka, dwa metry w kwadracie, ale ma wieżyczkę, a w niej jest wnęka, a we wnęcie wisiała latami stara fotografia Chrystusa cierpiącego. Ale w te wakacje był z nami Jerzy. I gospodarze zgodzili się, żeby fotografię zdjąć, a Jerzy namalował ikonę na desce. Podobną trochę do tej, co mamy od niego u siebie w domu. *Nierukotwornyj spas*, czyli *vera ikon* po grecku. „Prawdziwy obraz Pana”. Czyli tak zwana chusta świętej Weroniki w potocznej nomenklaturze zachodniej. Łacinnicy są bowiem naturalistami i wolą konkret od abstrakcji. Z *vera ikon* zrobili „Weronikę”. A Jerzy maluje ikony każdemu, kto go poprosi. Bo to jest jego powołanie, to jest jego zakon, który wypełni, i zostanie wybawiony.

Ale my wszyscy chcieliśmy mieć swój udział w tym wielkim wydarzeniu: nowej ikonie. Chłopcy nieśli drabinę, ja zdejmowałem drzwiczki od stryszku. Bogdan wymiatał śmiecie, jakieś gałęzie po wronich gniazdach (Tomek nie wrócił, był jeszcze we Francji i czekaliśmy na jego przyjazd). Potem myliśmy drzwi w potoku. Dziewczynki szorowały szczotką. Robiliśmy to wszystko w niedzielę po obiedzie. Wieczorem przy ognisku suszyliśmy drzwi, bo właśnie na nich, na tych drzwiczkach od stryszku, miała powstać nazajutrz ikona po to, żeby na wtorek, na święto Matki Boskiej, już być na swoim miejscu. Więc nawet już po wszystkim naszym śpiewaniu, kiedy już tylko został czerwony żar, nad tym żarem suszyłem jeszcze deskę, którą miał jutro poświęcić obraz. W tej ciemności nocnej na ziemi drżał i migotał czerwony żar, a u góry błyszczały gwiazdy olbrzymie, „jak konie”. W kierunku drogi na łące majaczyły kępy jesionów.

Więc w poniedziałek od rana Jerzy malował deskę, popijając herbatę. Stół był długi, ustawiony pod drzewami, i z jednej strony stołu malował Jerzy, a z drugiej pisał Marian. Lusia przynosiła im herbatę. Dzień był ciepły, choć czuło się już jesień. Taka jest połowa sierpnia w Zimnej Dziurze. Jerzy skończył ikonę do obiadu. Na czerwonym tle chusta biała z niebieskimi fałdami, a na niej ciemna twarz Chrystusa, surowa i łagodna, nieziemską, w aureoli wyłoczonej ochrą... Po obiedzie posłaliśmy dzieci do Zarembów po воск. O czwartej Jerzy rozpuścił trochę wosku na gorąco w terpentynie i pociągnął nim obraz. Potem Zosia sfotografowała przed założeniem i znowu poszliśmy wszyscy pod kaplicę. Podawaliśmy sobie z rąk do rąk, bo niesienie obrazu też uświęca... Gospodarze przyjeżdżali wozami przed zachodem i widzieli nowy obraz. Dzwonek dzwonił, kiedy już zbliżał się zmrok i Babia Góra wraz z Sichelowym lasem w jedno czarne zlewała się cielsko.

*

Następnego dnia było święto, ale dzwon nie zadzwonił w Zimnej Dziurze ani sygnaturka, bo tego dnia nie było na tej ziemi

świętości... Rano, jak mówiłem, można często zobaczyć od nas Tatry. Wszyscy nasi spali tego dnia dłużej. Powietrze było czyste. Gdzieś wygnano krowy. Sąsiad, który zobaczył mnie wychodzącego, zawołał i wskazał na kępę jesionów: „Tam wisi człowiek”. Sam bał się pójść bliżej. Wiedział, że to Broniek, jego szwagier. Salowie powiedzieli, ale on nie powiedział mi wprost i nie podszedł. Poszedłem przez mokre trawy w kapiach i w piżamie i zobaczyłem. Wisiał na gałęzi na pasku... Nikt nie gromadził się, może dlatego, że było bardzo wcześnie. Ale przecież wszyscy, z wyjątkiem nas, wiedzieli już od Salów. Jednakże nie rozmawiali o tym. Udawali też, jakby to był zwykły dzień. Ojciec jego nawet wygnał zwyczajnie krowy i pędził łąką koło nas, jak zawsze robił rano. Prędko biegł z góry, poganiał, poganiał zapalczywie i nie patrzył w tamtą stronę. Pognał lasem nad strumieniem i nie spojrział. Ale nie wytrzymał. Mówili, że zostawił krowy nad potokiem, wrócił i zemdłał, a potem już słabł co chwila. W końcu siadł na środku łąki na krześle od Salów między tą kępą jesionów a domem i płakał. Nic nie mówił. A matka gadała w koło, wszystko opowiadała przez cały dzień, w gadulstwie utopiła smutek. Nim nasi wstali, to przyjechał już felczer na motorze, stwierdził zgon i położył nieboszczyka w trawie. Przyjechała milicja. Wszystko spisali. Dzieci nasze nie widziały, jak wisiał. Teraz tylko grupka mężczyzn siedziała w trawie pod jesionami. A kobiety szykowały się do Mszy. Wszyscy wiedzieli i ksiądz wiedział. Ksiądz był młody, z tej wsi, Misiniec, bratanek dziadka „filozofa”. Kolega Bronka ze szkoły. Właśnie przyjechał na wakacje. Głos mu drżał i gdzieś odlatywał w pustkę. Ale nie powiedział nic, bo za samobójcę modlić się nie wolno... Nie śpiewano też w czasie Mszy, bo powietrze nie było święte w Zimnej Dziurze.

Nim poszliśmy na Mszę, zjawił się Tomek. Przyszedł z plecakiem z dołu od autobusu. Pierwsza zobaczyła go Jagusia. Usłyszeliśmy na podwórzu jego wesoły głos, gdy jedliśmy właśnie śniadanie. Wszyscy wybiegli go całować. Dla Jagusi przywiózł z Francji Pantaleona, małego hipi z filcu, który może podkurczyć obie nogi, wyprostować je razem lub każ-

dą z osobna, i Jagusia ciągle trzyma go nad swoim biurkiem (a fotografię brata też ma zatknietą za obraz van Gogha). Zaczęło się opowiadanie, szybkie, skrótowe. Paryż, autostop, Belle-Île-en Mer. A tu polski świeży chleb, mleko, ser, masło. Choć dziwiliśmy się, że nie słychać ani sygnaturki, ani godzinek spod kaplicy, zeszliliśmy na Mszę. Spóźnieni... Wszyscy inni zobaczyli też po raz pierwszy na szczycie kaplicy we wnęce nową twarz Chrystusa, ciemną, pytającą... I prawie byłaby wielka radość. Cieszyliśmy się przecież z ikony i z Tomka, i z Pantaleona.

A ojciec Bronka siedział na tym krzeselku na łące do obiadu. Do kaplicy nie poszedł. Przychodził do niego ksiądz. Potem zaprowadzili go do domu i Bronka zanieśli też. Następnego dnia chodził syn od stolarza rano do góry, a potem w południe, że już trumna gotowa. Jechali z nim prędko poprzez pole, za naszym domem. Salowie pożyczili konie, ojciec siedział przy woźnicy. Myśleliśmy, że zatrzyma się przy kaplicy choćby na chwilę, bo tak jakoś uciął turkot. Poszliśmy za nimi, aleśmy ich nie dogonili – albo się nie zatrzymali. Mężczyźni, którzy żęli zboże, nie zwolnili tempa. Kobiety, które wiązały snopy, nie odwróciły się, jak przejeżdżali. Nikt nie przerwał pracy. Bo Kościół nie pozwala czcić samobójcy. Ten, kto targa się na własne życie, przeczy Bogu całą swą świadomością. Pokazuje, że on sam tylko jest miarą swojego życia, nic nie ma, co by poza nim nadawało życiu sens lub wymiar. Nic się więc nie kryje w tajemnicy. I nie ma nadziei ani przypuszczenia... Tylko my, ludzie z miasta, którzy uważamy, że wszystko jest względne, goniliśmy za trumną aż do kaplicy. Ale oni jechali prędko w dół.

Dopiero gdy konie Salów wracały powoli pod górę, zapadł zmrok, słońce zachodziło powoli za Babią, wtedy dopiero (po dwóch dniach milczenia) odezwał się był znowu dzwon, głoszący, że ziemia jest Kościołem, a Zimna Dziura kaplicą w tym Kościele.

Ale w Kościele zawsze na końcu jest zmiłowanie, jakaś odrobina nadziei, która pozwala przewyciężyć rozpacz. W następnym sierpniu znowu byliśmy w Zubrzycy, może już po raz

ostatni, bo młodzi Salowie się żenią i chata staje się pełna. Przyjechał ten sam młody ksiądz Misiniec i wezwał do modlitwy za Bronka w rocznicę śmierci... Bo przecież Bóg sam tylko wie, jak z kim jest naprawdę...



3. Popsuty jubileusz³

W sprawie tej szarpały go sprzeczne emocje. Dążenie do wielkości i sławy już w nim wtedy, jak się zdaje, mocno osłabło. Zdawał sobie sprawę z ograniczoności, które przysły z wiekiem i były dziedzictwem łakomstwa, chciwości na mięsne pokarmy, powodujące sklerozę, a może nieposkromionego apetytu na używki. Czas subiektywnej świetności już minął. Wszystko przychodziło mu teraz z trudem. Każde osiągnięcie, choćby niepozorne, to już nie skutek twórczej euforii, pasji, nadmiaru sił, ale raczej skutek cierpienia, zmuszania się do dyscypliny i do wysiłku, o który już nie tak łatwo. Zgadzał się więc, że trzeba stopniowo rezygnować.

Na szczęście okazuje się, że rezygnować należy bardziej z marzeń niż z rzeczywistości, rezygnować bardziej z ambicji zabłyśnięcia, z wyobrażeń o sobie, o tym, co się potrafi, co można by zrobić, gdyby...

Analizując siebie, patrzył też coraz uważniej na innych. W szczególności starał się odkryć, czym ludzie żyją. W jakim stopniu żyją rzeczywistymi zadaniami, a w jakim – zmitologizowanym wyobrażeniem tego, co się samemu tworzy, co jeszcze nie istnieje, ale być może nastąpi lub ewentualnie rozgrywa się w świecie? Czy ludzie planują swoje życie, czy też

³ *Ibidem*, s. 69–77.

poddają się siłom i prądom przychodzącym do nich jak gdyby z zewnątrz? Czy decydujemy się na coś według własnego wyboru, niezdeterminowanego przez nic, co byłoby ponad nami, czy też raczej ogarnia nas jakiś prąd, który nie w nas ma swe źródło? Może to być zarówno twórczy proces wewnętrzny, jak i zewnętrzny proces dziejowy. Na przykład ekscytuje nas przyszłość Ojczyzny albo ludzkości, wielka sprawa, która porывa i może nas gdzieś ponieść, nie bardzo wiadomo gdzie, ale czujemy, że płyniemy na fali. Dla jednych jest to fala indywidualnej twórczości. Dla innych fala politycznych przemian, nastrojów społecznych, cywilizacji, nauki. Nasuwa się pytanie, czy to, co nas ekscytuje, może być przedmiotem wyboru. W jakim stopniu tworzymy nowe wartości? Może raczej jedynie je odkrywamy i poddajemy się ich mocy? Owo poddanie mieni się tęczą nastrojów. Za młodu ma się poczucie zaufania. Wierzy się, że zna się nurt rzeki, którą płyniemy w swojej łodzi, że przeszkody nas nie zniszczą. Może to po prostu poczucie życiowej siły, sprawności ciała.

Ale to właśnie mija. Przychodzą wrażenia inne. Że prąd płynie prędzej od czółna. Rzeczy się dzieją bez nas. Czółno utkwilo na mieliźnie... Albo już nie panujemy nad nim i fale wielkiej rzeki miotają nami i rozbijają o skały. Wydarzenia zewnętrzne... albo nasze nieopanowane namiętności... Upokorzeni do wymiaru codzienności, a może grzechu i hańby. Nic już niewarci. Nie zostało spełnione to, co najważniejsze. Siły odchodzą. Trzeba by przecież raz dać czemuś świadectwo, a tymczasem jest się poniżej wszelkiego świadectwa...

Być upokorzonym – to dobrze. Pycha, mówią, to najgorsza z grzesznych namiętności. Więc dobrze zrezygnować z wizji własnej wielkości. Niech inni płyną dalej. Niech robią karierę, niech im sprzyjają muzy, pieniądze, *publicity*.

Zostało w nim jednak pragnienie, żeby coś z siebie jeszcze dać innym. Żeby coś przekazać. Pragnienie niby dobre, ale jak się przyjrzeć bliżej, też nie tak całkiem bezgrzeszne. Przecież, żeby coś komuś dać, trzeba samemu mieć. Z pustego i Salomon nie należy. Naprawdę pokornie dawać może tylko mizerny ksiądz, który sam nic nie umie poza formułą

rozgrzeszenia. Jest tylko szafarzem cudzych łask, które z nim nie mają nic wspólnego. On sam może być głupi i zły. Grzeszny, nieustatkowany, narwany czy ograniczony, upodlony własnymi namiętnościami albo zniszczony przez choroby, ogłupiony sklerozą, wykrzywiony przez złe wychowanie w domu, w seminarium, na uniwersytecie, na wojnie czy w więzieniu. Ale ten mały ruch ręką i wymamrotanie kilku słów... Naprawdę może mieć poczucie, że nie ma w tym żadnej jego zasługi, że jest kranem, przez który leje się dla innych ożywcza woda. Jest głupią rurą Łaski.

Czy takie poczucie może mieć ktoś inny? Kto ma na przykład talent? Kto umie grać, pisać, malować albo organizować, przekonywać? Zwłaszcza jeżeli obok talentu wypracował w sobie pewną rutynę, umiejętność. Zdobył wiedzę o sposobach. Ma swoje *know how*, które może sprzedawać, jak mówią Amerykanie. Uczył się i nauczył kształtować materię. Osiągnął mistrzostwo w swym fachu i dlatego może tworzyć rzeczy użyteczne i dobre. Takiemu znacznie trudniej mieć poczucie, że jest tylko szafarzem nie swoich skarbów. Ale i on, jeśli wierzy, powinien mieć poczucie to samo, co lichy ksiądz, świadom swej lichoty. Przecież nic nie jest nasze, jeśli się wierzy, że wszystko pochodzi od Boga. Nawet i ten wysiłek, to przysiedzenie fałdów, cierpliwe studia czy przewyciężenie własnego lenistwa, żeby wstać, żeby chwycić za pióro czy za łopatę. Żeby nie poddać się rozpaczy... Co w tym jest naprawdę nasze?

Więc może nie powinno się nikogo chwalić. Żadnych orderów, żadnych jubileuszy, czczenia zasług. To wszystko pogańskie święta. Chrystus nikogo nie chwalił. Kiedy uczniów rozesał, to po ich powrocie nie wystawiał im ocen. Nie urządzał rocznic ich powołania. Zostawił jedną wskazówkę, która wyklucza czczenie zasług: „Kiedy wszystko zrobicie, co do was należy, mówcie: słudzy bezużyteczni jesteśmy”. Jeśli ktoś ma się czuć bezużytecznym sługą, to czy może się zgodzić, żeby go czcili? Żeby urządzić mu jubileusz pracy lub – co jeszcze dziwniejsze – jubileusz kapłaństwa, żeby zgodzić się na order lub wyróżnienie? Nie – nie ma wyróżnień. Są tylko funkcje, powołania do nowych zadań. Wszystko inne to pogaństwo,

kult człowieka wystarczającego sobie; człowieka, który brzmi dumnie, ale brzmi samemu sobie i wynosi siebie ponad innych.

Więc czymże jest to pragnienie, żeby coś innym przekazać? Wymuszanie na Bogu, żeby stać się naczyniem Jego Łaski? Też pycha, bo czemuż właściwie ja? Czemu przeze mnie ma spłynąć na innych coś – chwile wzniosłości czy nadziei, usłyszany ton dalekiej harmonii, zrozumienie sensu życia lub nasycenie głodnego żołądka?

Tak, w swobodnym pragnieniu dawania może być też egoizm i pycha. Dlatego lepsze jest dawanie, które przerodzi się już w obowiązek. Kiedy nie jest ważne, co ja chcę. Kiedy nie wybieram drogi. Tylko sam zostaję powołany, postawiony przy swoim warsztacie. Ode mnie się wymaga. Oczywiście nie tego, czego wymaga ode mnie człowiek. Ale poprzez wymagania ludzkie, czasem sprzeczne, często przyziemne, poprzez zrządzenia losu, poprzez własne zaszłości, wszystko jedno z czyjej przyczyny czy z czyjej winy, poprzez dzieje kraju, poprzez losy najbliższych, poprzez własne słabości, nędze, to jedno wielkie Wymaganie, nie ludzkie już i nie przeze mnie wybrane.

Jestem oczywiście wolny. Mogę nie chcieć. Mogę wołać: *non serviam*. I coraz to wołam. Ale ciągle jestem wzywany znowu.

Więc może to jego pragnienie dawania nie było całkiem egoistyczne, bo czuł, że nie powiedział jeszcze wszystkiego. Że nie wydobył czegoś, co świtało w nim na horyzoncie świadomości, jak brzask przed wschodem. Życie bowiem – a właściwie nasze kontakty międzyludzkie – są zawsze obarczone trudnością wyrażenia tego, co najważniejsze. Chwile otwartości są rzadkie, jak chwile natchnienia lub chwile Łaski. Może dlatego, że nie korzystamy z szansy pomocy z góry, która obiecana została w słowach: „Gdzie jest dwóch lub trzech zgromadzonych w imię Moje, tam jestem pośrodku nich”. Nie korzystamy z tego sakramentu wspólnoty i dlatego spotkania nasze są takie kruche i bezpłodne. Gadulstwo zabija myśl. Rozpraszamy się na szczegóły lub przekomarzamy, szukając własnych racji, czyli własnych tytułów do chwały.

Tak więc jest w nas ten niedosyt sięgnięcia w głąb. I dlatego marzył o tym, że może kiedyś będzie tak, że przyjdą wszyscy

przyjaciele i może uda mu się powiedzieć coś, co do wszystkich trafi. Przygotuje się i da z siebie coś, co ma najlepszego. Zbierze całą swoją mądrość. Oczywiście, nie własną, tylko tę powszechną, uniwersalną, ale zobaczoną przez siebie, ze swojej perspektywy, która może się i innym przydać, boć przecie jesteśmy do siebie podobni. Więc będzie tubą, będzie wielką trąbą wielkiego wiatru, będzie przez chwilę rurą, kranem Łaski dla innych. To swoje proroctwo czy kapłaństwo odbędzie skromnie, bo przecież właśnie wie, że w sobie nie ma nic własnego. Życie takie niedociągnięte. Pełne pozorów. Niemal świętość dobrze udawana, a w duszy bagno, rozkład... Ale czasem mimo sklerozy (z nadmiaru tego zwierzęcego białka) coś w nim przecie jeszcze świta i chciałby, aby rozległ się ten jego łabędzi śpiew... A potem już usnąć w swojej sklerozie (może nie od białka, tylko rzepaku, jak twierdzą inni specjaliści).

Więc jubileusz potraktował właściwie jako społeczny obowiązek, jako wezwanie i zaczął się sumiennie przygotowywać. Nie pojechał na wakacje. Został w mieście i nie skorzystał z możliwości wyjazdu za granicę. Mania podróżowania, która ogarnęła ostatnio świat (świat, znaczy ludzi bogatych lub snobizujących się), od dawna wydawała mu się zboczeniem. Podróże są po prostu rodzajem konsumowania świata. Choć często dostarczają niezapomnianych wrażeń, to jednak nie wiadomo, czemu ten rodzaj konsumpcji uchodzi niemal za moralny obowiązek. Za naturalne uważa się zaniechanie obowiązków służenia innym, gdy trafia się okazja zobaczenia nowego kraju. Ktoś zwierzył mu się kiedyś: „Nigdy jeszcze nie spędzałem lata na Lazurowym Wybrzeżu” i stwierdzenie to uważał za dostateczną argumentację, żeby skorzystać z nadarzającej się okazji. Otóż korzystanie z wszelkich okazji to właśnie owa konsumpcyjność, będąca na granicy utraty altruistycznych ideałów.

Zauważył zresztą, że pozostawanie w mieście, gdy inni wyjeżdżają, ma też swój urok. Często ma posmak pozostawania na stanowisku. Tyle jest bowiem spraw do załatwienia dla innych! A poza tym jest się ostoją wspólnoty. Można wszystkich żegnać i witać. Przyjmować, pokazywać, wprowadzać.

Mając więc czas na przemyślenie wszystkich szczegółów, wydrukował nawet specjalne zaproszenia, w których wyłuszczył wszystko i po prostu. Że zawsze czuł, że nie mógł dopowiedzieć tego, co najważniejsze, i teraz właśnie to wszystko, co jego zdaniem najważniejsze, zebrał razem i powie im, tym, którzy go znają z różnych stron, a i innym też – wszystkim, którzy się trafią. I to był wtedy jego obowiązek. Zmuszać umysł do wysiłku mimo sklerozy. Przeglądać notatki, aby wydobyć z nich wszystko to, co ważne, o czym kiedykolwiek pomyślał. Selekcjonować to, scalać albo rozpisywać na problemy. Czuł, że pracuje nie dla próżnej chwały, ale z obowiązku dokończenia dzieła.

Ale wtedy znów ogarnęły go wątpliwości. Czy pragnienie dokończenia swojego dzieła nie jest też objawem pychy? Czy nie jest chęcią zrealizowania tu, na ziemi, doskonałości, która tu, na ziemi, nie może być osiągnięta? Podobno wielcy malarze ikon, gdy już czuli, że kończą piękne i udane dzieło, wtedy rozmyślnie zostawiali w nim jakiś fragment niezakończony, niedopracowany, nie dość piękny. Chęć osiągnięcia doskonałości w tym świecie złądy i grzechu jest bowiem bluźnierstwem. Nawet Chrystus skarcił kogoś, kto nazwał go dobrym, bo dobrym jest tylko Bóg.

A więc nic, na czym skupimy uwagę, nie może być celem w tym życiu poza głoszeniem Bożej chwały, bo mamy być na tym świecie „jako przechodnie i goście”. Ikona jednak i liturgia powinny być piękne jako zapowiedź innego świata...

Wtedy zastał go w domu dziwny telefon. Ktoś mówiący słabo w różnych językach, ale usiłujący sylabizować coś po polsku, powoływał się na spotkanie w dawnych latach. Telefonował z Dworca Gdańskiego i prosił o znalezienie go na peronie. Czeką na pociąg do Wiednia. Nie może odejść od rzeczy. Na propozycję, żeby zostawił rzeczy w poczekalni i przyjechał, odparł, że w ogóle zadzwonił za pożyczoną złotówkę. Nie było rady. Na dworcu panował wyjątkowy tłok, ale na ostatnim peronie odizolowana grupka ludzi owiniętych w jakieś śmieszne kołdry siedziała na paczkach obszytych w grube płótno.

Cała rozmowa była właściwie nieudana, bo cóż mają sobie do powiedzenia człowiek wrośnięty w społeczeństwo i człowiek z niego wyrwany; człowiek zadomowiony i człowiek rozpoczynający wędrówkę; człowiek, na którego czekają zaszczyty i uznanie, i człowiek, który w późnym wieku będzie musiał zacząć zdobywać od nowa respekt jakiegoś nieznanego jeszcze środowiska; człowiek o zapewnionej przyszłości i człowiek niepewny i ryzykujący; bogaty mieszkaniec przyjaznych stron i wieczny tułacz. Ale ten tułacz – pół-Żyd, pół-Gruzin, może pół-Grek z czasów wypraw po złote runo – powiedział jedną rzecz, która zastanowiła naszego bohatera, dobrze osadzonego w rzeczywistości i czekającego na zasłużone odznaczenia. Spytał go mianowicie: Co ty właściwie robisz? A pytanie to z ust kogoś zawieszono w pustce, dla kogo świat się właściwie skończył, przerwał lub stanął, jak nóż wryło się w tkankę dobrze odżywiającej egzystencji kolegi i pod warstwą tłuszczu ujawniło pustkę treści. Nasz bohater mówił coś o roli kulturotwórczej, o pożytku, o oddziaływaniu, o kształtowaniu rzeczywistości i naprawianiu świata. Konieczność zaangażowania, niezbędność instytucji, znaki czasu, kryzys ogólnoswiatowy – również w sferze kultury – pole działania, funkcja inteligencji, kultura narodu, przewartościowanie wartości, upadek cywilizacji, zagrożenie środowiska, kryzys ekonomiczny, alienacja, sztywnienie struktur, obowiązek kontestacji, powołanie intelektualisty... To wszystko tak dobrze nas wiąże z tym światem, że na to ten skulony na dworcu pół-Grek, pół-Żyd, pół-Gruzin, który nie wiadomo, czemu był wierzący, spytał: A gdzie jest Bóg?

Jak to – Bóg jest w ludziach, trzeba go widzieć w każdym, dla Niego poprawiamy instytucje, formy działania, życie narodu, Kościół i państwo, bezpieczeństwo i rozbrojenie, walczymy o pokój i o ochronę środowiska. Na to ten pół-Gruzin, pół-Grek, pół-Żyd spytał prawdziwie po żydowsku: A czy Panu Bogu zależy na tym wszystkim? Czy Panu Bogu zależy na ochronie przyrody? Czy Bogu zależy na ratowaniu kultury? Czy gdyby Mu na tym zależało, to by się działo to, co się dzieje?

I stary Żyd miał rację oraz jej nie miał – bo naród ten jest wewnątrznie sprzeczny i dlatego bardzo prawdziwy.

Miał rację, bo jeśli Bogu na coś zależy, to choćby nikt z ludzi tego nie chciał, to się to stanie i nie ma się co przejmować. Ale też i racji nie miał, bo może Bogu zależy tylko na nas, na tym, żebyśmy się męczyli, a męczyć musimy się zawsze na jakiś temat. Jeden męczy się na temat ochrony środowiska, drugi na temat sztywnienia i pokornienia wzorców kulturowych, alienowania się instytucji i zaniku autentycznej twórczości, trzeci staje wobec dylematu, gdzie cierpieć swój los, gdzie uciekać, kiedy wiadomo, że przed Bogiem nie ma ucieczki. I naprawdę nic nie jest ważne, choć ważne jest wszystko, bo ważny jest każdy człowiek i każdy moment jego życia, na który składa się przecież tak wiele drobnych przyczyn, nad którymi bez przerwy pracujemy. I one wszystkie są nieważne, ale ważne jest to, żebyśmy się męczyli w dobrej intencji. A nawet i to jest nieważne albo ważne tylko jako moment, jako chwila otwarcia, jako wysiłek, jako skok w nieznaną, jako zawierzenie, jako wybór niepewny, ale drogi, jako treść przeczuwana, ale nieodkryta jeszcze. A z chwilą, gdy ją odkryjemy, to sprowadzamy ją do ziemskiego brudu, ściągamy na ten świat, niszczymy w załączku. Wartości są wtedy, gdy ich nie ma...

Kiedy pół-Żyd, pół-Grek, pół-Gruzin odjeżdżał już pociągiem do Wiednia i wiózł ze sobą szklanekę wody Mazowszanki, wtedy nasz bohater pomyślał sobie, że może ta woda podana na Dworcu Gdańskim ważniejsza jest od całej jego kariery lat ostatnich, od oczekiwanego jubileuszu i odznaczeń. Ale ponieważ był Polakiem, nie postanowił co dzień przychodzić na Dworzec Gdański z butelką Mazowszanki, a żeby wręczać ją spragnionym tułaczom i pielgrzymom. Słowianie są zbyt wyrozumiali na ludzkie potrzeby i słabości, żeby męczyć siebie samych (co innego ludzie innych narodów... Ideałów, wiadomo, nie ma).

Wtedy to myśl o jubileuszu zbrzydła mu ostatecznie. Argument obowiązku wobec innych przestał grać rolę. Co z tego, że ma coś do powiedzenia? Niech to napisze, niech napisze testament, a resztę zostawi Panu Bogu. Ostatecznie do dusz przemawia Bóg, a nie człowiek. Jeśli Bóg zechce, to przemówi

przez nas albo bez nas. A jeśli nie zechce, to nasze gadanie nic nie znaczy.

Ale czy taka postawa z kolei nie prowadzi do całkowitego marazmu? Do tego, że się nie robi w ogóle nic? Tkwi się wygodnie w swoim nieróbstwie, jeśli tylko nie jest się zewnętrznie zmuszonym do czynu. Kiedy i przez co jesteśmy zewnętrznie zmuszeni? To też nie jest jasne. Zależy to w dużym stopniu od nas. Nie można więc wszystkiego zwać na Pana Boga. Sami podejmujemy decyzję i jesteśmy wolni, chyba że kogoś Bóg powali na jego drodze, tak jak Szawła z Tarsu na drodze do Damaszku. Jeśli nie zostaliśmy powaleni, decyzja należy do nas. Sami wybieramy własne powołanie i powołani jesteśmy do tego, co sami postanowimy w najczystszej formie własnej duszy. To znaczy powołani jesteśmy do dążenia, do męczenia się, nie do rezultatu. Do działania, a nie do wyniku. Do wysiłku, a nie do skutku. Skutki nigdy nie zależą całkowicie od nas. Od nas zależy wysiłek i troska – przede wszystkim troska.

Więc jeśli z troski o innych chcesz do nich przemówić, jest to już twoje powołanie i twój obowiązek. Jeśli postanowiłeś coś zrobić, to zrób i wytrwaj, jeśli wynika to z najlepszych części twej duszy. Twój przyjaciel był być może prorokiem, ale na krótko. Był może wielki w krainie doświadczeń. Jeśli ucieknie do krainy dobrobytu i obrośnie w nowe piórka oraz warstewkę tłuszczu, przestanie być prorokiem. Każdy jest prorokiem na krótko. Patrz w siebie i bądź swoim prorokiem.

Rób swoje. Wykonuj swoje zadania, które wybrałeś. Jeśli dopniesz celu, to wcale stąd nie wynika, że najlepszą wybrałeś drogę. Raczej zobaczysz, że można było postąpić jeszcze lepiej. A jeśli ci się nie uda? Jeśli nie będziesz mógł właściwie osiągnąć nic, to wtedy może nawet jesteś bliższy Boga. Bo Bóg jest Bogiem dusz, a nie dzieł i wydarzeń. Właśnie ty jesteś ważny, a nie twoja rola. Ty byś tak często bardzo chciał ograniczyć się do pełnienia jakiejś – oczywiście ważnej – roli. Być kółkiem, może nie w mechanizmie ziemskim, ale w niebieskim, w wielkim metafizycznym zegarze być sprężyną historii lub wielkim dzwonem dziejowych przemian. Tymczasem ty jesteś dla Boga ważniejszy od wszystkich wydarzeń. Bóg jest

zachłanny i chce po prostu ciebie, a nie twojego poprawiania świata. Bóg może posłużyć się byle kim, żeby stało się w świecie to, co się ma stać. Ale względem ciebie jest bezsilny. Historii popychać nie warto. Bóg popchnie ją po swojemu i w swoim czasie. Dla Boga ważny jesteś ty, a nie twoje dzieła. Dla Boga ważna jest twoja czystość serca, twoja troska, twój głód dobra. Pewnie, żeby być doskonałym, musisz o doskonałości swojej zapomnieć. Musisz się zatracić w innych. Niemniej dla Boga ważni są poszczególni ludzie, a nie wydarzenia, nie dzieła. Bóg zbiera dusze, a nie książki czy wynalazki. Bóg nie robi statystyk produkcji kulturalnej i nie gromadzi dokumentów. Ważny jest tylko człowiek, każdy z osobna, każdy jako jednostka, jako ktoś niepowtarzalny. Właśnie on w swej największej prostocie stojący przed Nim.



4. Czasy małej wiary⁴

Wspominanie przeszłości dotyka bardzo osobiście. Zarówno relacjonowanie samemu, jak i zapoznawanie się z relacjami innych uruchamia mechanizmy psychiki, które w tradycji europejskiej moralistyki można umieścić pod hasłami: pycha, pokora i stany pośrednie. Psychologia współczesna używa określeń: mechanizmy obronne, struktury budujące poczucie własnej ważności, struktury „ja”. Zwłaszcza wspomnienie czyjejs porażki sprawnościowej lub moralnej stwarza pokusy. Zarówno dla tych, którzy ulegli porażce, jak i dla świadków. Dla winnych porażką pokusą jest zbudowanie sobie takiego obrazu wydarzeń, żeby nie musieć przeżyć momentu pokory,

⁴ Czasy małej wiary, s. 103–107.

skruchy, uniżenia swojej osoby. Dla świadków, których porażka nie dotknęła, pokusą jest przeżycie pychy: inni upadli, a ja nie.

Dla winnych wzorem pokory jest Apostoł Paweł, który w swoich wypowiedziach i listach wielokrotnie – można twierdzić, że niemal przy każdej okazji – przyznaje dobitnie, że prześladował Kościół Chrystusowy, zanim się nie nawrócił. Nazywa siebie płodem poronionym, przyznaje, że nie jest godny nazywać się apostołem.

Styl wypowiedzi Pawła jest zresztą wzorem dla wszystkich. Prowadzi on dyskurs bardzo osobisty. Cały otwiera się na odbiorcę. Nie ma w jego wypowiedzi żadnego kamuflażu ani karierowiczostwa. Całkowita przezroczystość osoby i prostota świadectwa tego, co zostało mu odsłonięte. To, że tak wyraźnie zaznacza, że się nawrócił, daje wielką wiarygodność jego świadectwu. Poza tym unika fantastyki intelektualnej, kuglarstwa filozoficznego, w które tak łatwo wpadamy dzisiaj i na którym często budujemy swoją karierę.

Dla świadków wydarzeń lub ofiar represji pokusą jest, jak powiedziałem, pycha. Ma ona wiele odmian. Jest pycha udziału w czymś wielkim, nawet gdy się było tylko biernym statystą. Oczywista jest też pycha wywyższania się nad tych, którzy wedle naszego dzisiejszego rozeznania wówczas zawinili.

Moja własna próba niewpadnięcia w mechanizm pychy polega na zobaczeniu własnej winy – co najmniej i przede wszystkim jako winy uczestnictwa w zakłamanej atmosferze tamtych czasów. Zakłamanie stawał się mianowicie brak sprzeciwu względem przemocy ogarniającej całe życie kraju w latach, o których mowa.

W pięcioleciu 1948–1953 większość z nas, młodych wówczas intelektualistów nierezygnujących z jakiegokolwiek perspektywy i intelektualnej kariery lub choćby przywileju korzystania z państwowego mecenatu, robiła w owym czasie szereg gestów, które były dworskie lub wręcz słuźalcze. (Dziś wszyscy lepiej rozumiemy dialog gestów i własną odpowiedzialność za partnera dialogu, nawet jeśli jest to dialog ofiary z jej katem). Słuźalczność po 1956 roku znacznie się zmniejszyła, ale „dworskość”, jak mawiali socjologowie, pozostała

do roku 1980. (Chyba socjolog Jan Szczepański jest autorem pojęcia „dworskość” oraz – wedle mojej pamięci – umiejętnym realizatorem jej programu). Dopiero w czasie pierwszej „Solidarności” intelektualiści poczuli się wolni od obowiązków dworu. W czasie tzw. stanu wojennego modna stała się z kolei wyniosła obraza na władzę.

Pozostawanie asystentem na uniwersytecie lub w instytucjach PAN w tych latach rozumiało się jako korzystanie z mecenatu „komunistycznego” rządu. Jeśli humanista nie był marksistą, a miał pozycję uniwersytecką, to działał albo na zasadzie koncesji, albo złego rozeznania ze strony władzy oraz własnej skrytości. Złe rozpoznanie było możliwe przy odpowiednim maskowaniu lub nieujawnianiu swoich poglądów. Mogę chyba śmiało powiedzieć, że wszyscy moi koledzy, którzy nie byli marksistami (a którzy pracowali w katedrach logiki na Uniwersytetach Warszawskim i Poznańskim, asystenci Kotarbińskiego i Ajdukiewicza w owych latach), maskowali lub ukrywali swoje poglądy krytyczne względem marksizmu i względem przemocy rządzącej partii. Niepamiętającym tamtych czasów trzeba przypomnieć, że profesorowie Kotarbiński i Ajdukiewicz, w przeciwieństwie do Tatarkiewicza, mimo że byli poddani krytyce i wpływy ich były ograniczane, pozostawali na uczelniach. Koledzy filozofowie po prostu unikali wypowiadania się w sytuacjach, w których mogliby narazić swoją pozycję życiową. Tak samo zresztą postępowali młodzi marksiści, gdy zaczęli odczuwać rewizjonistyczne skłonności.

Dzisiaj może lepiej rozumiemy wartość świadectwa w każdym czasie. Wówczas przeważało nastawienie pragmatyczne. Wielu kolegów z nauk humanistycznych, należących do PZPR bez wyraźnego przekonania, nawet w późniejszych latach (60. i 70.) odkładało na później kontestacyjne gesty w rodzaju oddania legitymacji partyjnej – do momentu uzyskania stabilnej pozycji uniwersyteckiej. Póki co korzystali ze wszystkich możliwych przywilejów, przede wszystkim z łatwości wyjazdów za granicę.

Z biegiem czasu powstała w Polsce ciekawa sytuacja pewnej teatralności stosunków politycznych. Rządzący zaczęli zdawać

sobie sprawę z krytycyzmu podwładnych. Nastąpiła niepisana umowa społeczna – władza jak gdyby powiedziała: wy udawajcie, że nas słuchacie, a my będziemy udawać, że wami rządzymy. W ten sposób utrzymywały się pozory stabilnego układu. Oczywiście cały teatr był zwrócony w stronę widowni, na której siedział starszy brat ze wschodu. Dojrzewanie do poczucia własnej godności i zerwania z hipokryzją następowało powoli. Ostatecznym bodźcem był tutaj przyjazd papieża Jana Pawła II w 1979 roku. W owym czasie różne środowiska – najpierw twórcze, potem robotnicze – powiedziały sobie: nie będziemy więcej udawać posłusznych. Wtedy upadł mit o przewodniej roli PZPR. Cała fikcyjność politycznego układu wyszła na jaw.

Ale wróćmy do czasów stalinowskich. Ja byłem nieco swobodniejszy, miałem bowiem asystenturę na matematyce, która nie była uznana za naukę ideologiczną. Mimo to zachowywałem konwencję maskowania, dającą możliwość publikacji w czasopismach filozoficznych, udziału w konferencjach i innych formach oficjalnego życia towarzysko-naukowego. Raz jeszcze chcę zaznaczyć, że w tym maskowaniu widzę coś niewłaściwego, niedocenienie szczerości jako wartości świadectwa. Właściwy intelektualny stosunek do drugiego człowieka wymaga pełnego otwarcia, które staje się świadectwem wartości. Pamiętam, jak Adam Schaff, wówczas wszechpotężny (i świetny organizator), zaproponował mi w roku 1950 czy 1951 wykłady logiki, bardzo intratne, w partyjnej szkole wyższej (IKKN). Wykręciłem się czymś tam zamiast po prostu przyznać, że światopoglądowo mi to nie pasuje. Kiedy zwierzyłem się kolegom socjologom, że mam tu pewne skrupuły sumienia, uznali, że jestem bardzo w tyle za rozwojem przyjętej konwencji światopoglądowej. Uświadomili mnie, że w ogóle coś takiego jak indywidualne przekonania to jest pojęcie wychodzące z użycia. Nikt w nie nie wnika, bo są po prostu traktowane jako przeżytek epoki. Był to dziwny sposób obrony swojej osoby: przez autodestrukcję.

W tamtych latach byłem nawet raz na pochodzie pierwszomajowym. Inni koledzy, zwłaszcza filozofowie, a nawet profesorowie (pamiętam Bogdana Suchodolskiego w pierw-

szym szeregu) uczęszczali na pochody pierwszomajowe systematycznie w wymienionym pięcioleciu. W swojej głównej części pochód był defiladą przed stojącą na trybunach rządzącą ekipą, która oklaskami wyrażała uznanie dla defilujących podwładnych. Użycie określenia „dworskość” wydaje się tu w pełni uzasadnione.

W ten sposób próbuję oddać moralną atmosferę, intelektualną naiwność czy moralną mizериę, jaka była – jak się zdaje – udziałem ludzi nienależących do rządzącej partii. Ciekaw będąc wnikliwej analizy tych, którzy w owym czasie stanowili młodą elitę intelektualną PZPR.

Chętnie bym na przykład posłuchał, gdyby koledzy marksiści z przełomu lat 40. i 50. spróbowali sobie przypomnieć, czy zdawali sobie wtedy sprawę, że ich napady intelektualne na przedwojenną kadrę naukową, która nie chciała dać się przerobić na marksistowską, były przygotowaniem do pociągnięć administracyjnych w stosunku do tych, którzy nie potrafili się dostosować. Jaki był stopień ich ideologicznej młodzieńczej naiwności, a jaka ewentualna świadomość pełnego arsenału narzędzi ideologicznej walki, w której brali udział? Wydaje się, że dla wierzących w słuszność tamtego systemu powinno być oczywiste, że zastosowanie odpowiednich środków przemocy policyjnej czy administracyjnej jest zabiegiem właściwym w ramach systemu.

Lata 1953–1956, od śmierci Stalina do naszego przewrotu październikowego w 1956 roku, były stopniowym ujawnianiem się Absolutu: głosu sumienia, absolutnych moralnych wyczuć jako ważniejszych od wydumanej doktryny. Klęska marksizmu jest więc klęską rozumu niezakorzonego w absolutnych wartościach. Reakcją dość prymitywną na marksizm jest dziś moda na generalną krytykę rozumu. Tymczasem używanie rozumu jest podstawowym składnikiem naszej zwykłej ludzkiej kondycji. Dlatego racjonalizmowi zamkniętemu, marksistowskiemu lub pozytywistycznemu, należy dziś przeciwstawić nie rezygnację z rozumu, ale racjonalizm otwarty na wartości, rozum widzący wartości i umiejący o nich mówić wnikliwie, precyzyjnie i konsekwentnie.

Teraz chciałbym dojść do tego, co wydaje mi się istotą moralnego upadku, jak myślę, nie tylko mojego, ale wielu ludzi o formacji podobnej do mojej. Była nią, jak mi się zdaje, jakaś wewnętrzna utrata wiary w dobro. Coś trudno uchwytnego, ale przejawiającego się na przykład w zbyt dużym zaufaniu do twórczych możliwości przemocy władzy. Jak gdyby utrata nadziei, że na świecie liczy się coś poza siłą. Intuicję tę trudno wypowiedzieć w sposób bardziej precyzyjny i naukowy. Do pewnych głębszych refleksji dorasta się powoli.

Muszę tu przypomnieć wydarzenie intelektualne, które było może nie tylko dla mnie ważnym momentem owego dorostania. Mianowicie w dziewięć lat po przełomie, jakim był dla naszego pokolenia październik 1956 roku, w dniu 22 października 1965 roku w Klubie Międzynarodowej Książki i Prasy na rogu Nowego Świata i Alei Jerozolimskich Leszek Kołakowski wygłosił ważny referat pod tytułem: „Jezus Chrystus prorok i reformator”. Nie byłem na nim, bo przebywałem w Holandii. Przeczytałem go później. Został ogłoszony w „Argumentach” w numerze gwiazdkowym (ostatnim) tego roku. Leszek dowodził w nim, że wbrew całemu pogańskiemu światu Chrystus pokazał, że przemoc nie jest wszechmocna, czy wręcz że przemoc jest w istocie bezsilna... To był dopiero prawdziwy koniec stalinizmu w polskiej filozofii.

Historię można przeżywać jako spotkanie z Absolutem. Prawda, która się w tym spotkaniu odsłania, jest indywidualna. Każdy w głębi duszy przekonuje się o tym, co było w jego życiu fałszem, i w głębi duszy przyznaje rację prawdzie, która przemawia do niego przez indywidualne korzenie losu. Ci, co chcieliby fanfar, są zawiedzeni. Nie udaje się nam świętować samowystarczalności tego świata.

Żadne zwycięstwo nie jest jednak ostateczne. Historia ludzkich zmaganiań na stalinizmie się nie kończy. W tamtych czasach diabeł był przebrany za filozofa i udawał troskę o rozumny światopogląd. Dzisiaj występuje jako biznesmen-liberał, któremu drogi jest rozwój obrotu kapitałowego i dochód *per capita* (czyli statystycznie na głowę każdego, ale do kieszeni tylko niektórych, co umieją kłaniać się Mamonie). Intelektualistów

dziś on przekonuje, że cenna intelektualnie jest tylko taka myśl, którą można atrakcyjnie reklamować i dobrze sprzedać. Trudno więc powiedzieć, kiedy było więcej umysłów niezniewolonych – czy wtedy, czy teraz.

W Europie liberalizmu, gdy w każdym kraju jest kilka milionów bezrobotnych, trzeba mówić, że komunizm w swej istocie miał rację, tylko był robiony niemądrze, bo do prawdziwej sprawiedliwości trzeba dorosnąć. Liberalizm prowadzi do nazizmu bogatych. Widać to wyraźnie w antypopulacyjnej polityce Zachodu. Przeciwstawić mu więc trzeba komunizm z prawdziwie „ludzką twarzą” czy – powiedzmy inaczej – z twarzą chrześcijańską jako być może jedyne prawdziwe rozwiązanie ekonomicznych dylematów świata.



5. Palę Zachód!⁵

Sprawa jest oczywiście sporna. W pewnym zakresie problem można postawić następująco: czy brak rozwiązań mocnych, uwypuklających jakąś skrajność, jest objawem słabości, czy też jest osiągnięciem w kulturze? Na przykładzie chrześcijaństwa skłonny byłbym twierdzić, że osiągnięcia wewnętrzne prowadzą do postaw zdecydowanych, takich, które przeciętnemu obserwatorowi wydają się skrajne, bohaterskie, a czasem nawet fanatyczne, w jakimś nie całkiem ujemnym sensie tego słowa. Natomiast dla samych działających są prostą konsekwencją posiadanego przekonania. W dalszym ciągu będę rozważał wyłącznie przykład chrześcijaństwa Zachodu.

⁵ *Palę Zachód!*, s. 11–15.

Chrześcijaństwo na Zachodzie często wydaje się być w defensywie w stosunku do pogaństwa. Ambicja zasługiwania na miano „humanizmu” ma wyraźnie defensywny charakter. Daje się ona streścić w postaci argumentacji: „My też jesteśmy ludzcy, nam też zależy na człowieku. Chrześcijaństwo też jest humanizmem”. Otóż w tym tkwi fundamentalny fałsz. Chrześcijaństwo nie jest humanizmem i człowiek nie tworzy wartości wolnym aktem swego ustanowienia. Może je stworzył zbiorowym, historycznym wysiłkiem, ale obecnie, zanurzony w swojej historii – i spostrzegłszy to – wybiera (jeśli jest konsekwentny) ową lepszą drogę. A więc rozważając człowieka w jego historycznej perspektywie, w jego życiowym konkrety, adekwatniejszym opisem sytuacji ludzkiej jest powiedzieć, że człowiek poznaje wartości i że im służy, realizuje je, ale one są przed nim, nad nim, w głębi jego duszy czy w głębi jego natury. A więc – wyrażając się paradoksalnie, przesadnie i w sposób prowokująco niemodny dzisiaj – jestem skłonny twierdzić raczej, że człowiek jest nie panem, ale „nawozem” albo „mięsem” nie historii, nie rewolucji, nie żadnego z ziemskich zjawisk (bo zjawisko czy instytucja nie są uosobieniem wartości absolutnych), ale człowiek jest właśnie „mięsem” tych wartości. W teologicznym języku, w sposób przypominający inkwizycję, można powiedzieć, że jest mięsem chwały Bożej, bo właśnie przez chwałę Bożą możemy rozumieć świadectwo wyprzedzających nas absolutnych wartości. Człowiek bowiem, którego cenimy, wypija kielich cykuty, ale nie odwołuje swoich przekonań, stojąc przed gniotącą go machiną zewnętrznego ucisku. Zawisa na krzyżu lub jest palony na stosie, gazowany w komorze, głodzony w celi, ale do końca powtarza to, w co wierzy, lub wykonuje służbę współczucia, pomocy, wspólnoty z innymi, szacunku, miłości do swoich lub wrogów. W ten sposób świadczy, że jest coś, co przekracza jego ludzki byt, przekracza ludzką kalkulację, obejmującą nawet własną kulturową użyteczność. Korczak i każdy inny z męczenników mógł sobie powiedzieć: teraz się zaprę, ale potem będę całe lata cennym wychowawcą, przywódcą, kierownikiem dusz. Oni jednak czuli, że tego typu relatywizacja podważa istotę

naszej duchowej kultury. Pozbywszy się Absolutu, tracimy nić, na której wisi Sens czynów, i zatapiamy się w codzienność pozbawioną Wielkiego Światła. A wtedy ani sami nie będziemy dostrzegać drogi, ani nie wskażemy jej nikomu.

Otóż słuchając Mszy odprawianej przez księdza z Zachodu, zwróciłem uwagę, że uwypuklał on wyłącznie ludzki wymiar zebrania eucharystycznego, a chwilami jak gdyby zapominał o aspekcie transcendentnym, Boskim. Tak jest oczywiście nie wszędzie, tak nie jest w Taizé, ale to jest właśnie to niebezpieczeństwo, które zrodziło się na Zachodzie i stamtąd przychodzi do nas: religia pojmowana jest po ludzku, nie „Bóg”, ale „humanizm chrześcijański”, nie wartości absolutne, ale wartości ludzkie.

A tymczasem wnikliwy badacz kultury, którego dzieło właśnie miałem okazję czytać⁶, mówi, że cywilizacja ograniczona do ludzkiego wymiaru pozostaje technologią wygodnego urządzania się, technologią „oswajania środowiska”, a tylko napięcie między światem a Absolutem jest istotną sprężyną życia kultury. Czy więc zachodnie zaangażowanie w życie doczesne jest naprawdę uświęceniem życia, czy też rezygnacją z transcendencji na rzecz pogańskiego humanizmu? Zapewne jest tam i jedno, i drugie oraz różne mieszaniny elementów. I w sumie w wielu miejscach na Zachodzie jest lepiej niż u nas, gdzie przeżycie transcendencji może wydaje się większe, ale za to brak związku z życiem, brak konsekwencji, brak wcielania wyznawanych wartości. Nie chodzi więc o licytowanie się, kto lepszy, i chwalenie zatopionych w Panu Bogu starszków, którzy Ludu Bożego nie widzą przed sobą. Chodzi nam o zrozumienie niebezpieczeństwa nurtów, które są dziś już wszędzie, i nawet nazywanie ich zachodnimi może być śmiało poczytane za demagogię. Mimo to będę kontynuował to uproszczenie.

W humanizmie z chrześcijańskiego punktu widzenia tkwi jawna sprzeczność. Klasyczne określenie humanizmu

⁶ Chodzi o Leszka Kołakowskiego, którego w owym czasie obejmował zakaz publikowania i cytowania, i jego książkę *Obecność mitu* (przyp. red.).

to „Człowiek jest miarą wszechrzeczy”, tymczasem istotę rozwoju człowieka stanowi przekraczanie wszelkich miar, przekraczanie samego siebie. Człowiek nie może być miarą dla samego siebie, bo wtedy absolutnym wymogiem staje się zupełna dowolność, która prowadzi do sartrowskiej niemożności autentycznej służby jakiegokolwiek wartości i tylko stały sprzeciw pozostaje autentyczny, sprzeciw w rezultacie zmierzający do unicestwienia wszystkiego. Ideałem wolności typu egzystencjalistycznego jest ciągle powtarzanie *non serviam* i niszczenie uznanych wartości. Gdy powiemy, że miarą jest społeczność, mamy niewątpliwie okresowo trwałe zaczepienie, wykorzystane w socjalizmie, jednakże stoimy w gruncie rzeczy wobec tej samej trudności: społeczeństwo jawi się bowiem zwykłemu rozumowi jako mnogość jednostek. Tylko jednostki i relacje między nimi istnieją naprawdę i tworzą społeczność. Chyba że nadamy społeczności pewne walory transcendencji, stworzymy wartości wykraczające poza utylitaryzm sumy jednostek. Wtedy uzyskujemy owo odniesienie absolutne, które jednak nie wiem, czy należy jeszcze do humanizmu. Wszelką relatywizację sytuacji ludzkich do elementów transcendentnych badacz kultury nazywa mitem i w tym sensie bez mitu transcendencji żywotność kultury nie jest jego zdaniem możliwa.

W chrześcijaństwie celu życia nie stanowi to, żeby ludziom było wygodnie, ale żeby realizowała się chwała Boża. Trzeba oczywiście przyznać rację ludziom Zachodu, że chwała Boża realizuje się najbardziej, gdy jedni ludzie łagodzą cierpienia drugich, dzielą się z nimi swoim chlebem, swoją suknią, swoim ciepłem. Zależy to jednak niewątpliwie od sposobu dzielenia się, od proporcji. Jeśli odpadki z pańskiego stołu idą na pomoc dla Trzeciego Świata, to moment transcendencji może być wówczas wątpliwy. Tam natomiast, gdzie ma miejsce rzeczywisty wysiłek jednych ludzi w celu pomocy innym, tam sprawowane jest często owo misterium służby drugiemu człowiekowi, będące rzeczywistym świadectwem wiary. Łączy się ono zawsze z jakąś rezygnacją z własnej wygody. Przeżycie transcendencji musi zawierać w sobie moment ryzy-

ka, zachwiania ziemską skalą wartości, ziemskim zasiedzeniem się, urządzeniem się, wygodą. Nie można służyć „Bogu i Mamonie”.

Czasem więc cenić sobie warto i te trudności, których chcielibyśmy, żeby nie było w społecznym życiu. One bowiem powodują, że istnieje pewna cena świadectwa. Cenę tę płaci chociażby ten, kto przez samo zainteresowanie się niedochodowymi elementami życia obniża swoją dochodową sprawność i pozycję zawodową. Płacona może nie zawsze dobrowolnie i z radością, na jaką podobno zdobywali się pierwsi chrześcijanie, bywa rezygnacją nieporównywalną z procentem od swoich dochodów płaconym na Kościół lub chrześcijańskie akcje przez dobrze sytuowanych chrześcijan Zachodu, którym nic nie przeszkadza w korzystaniu z uprzywilejowanego stanowiska uzyskanego własną pracą. Tak więc uważam, że nie całkiem dobrowolnie i z radością płacona cena daje jednak wyższy, bardziej transcendentny aspekt świadectwa oraz że aspekt ten jest niezbędny, ażeby przejść od pogańskiego humanizmu do chrześcijaństwa. Konsekwentni chrześcijanie na Zachodzie cenę tę płacą w różny sposób. Jedni walcząc o sprawiedliwość społeczną, drudzy o możliwość uchylenia się „z przyczyn sumienia” od służby wojskowej. Jedni i drudzy, a nawet trzeci i czwarcy są nieliczni. Ale ci nieliczni płacą. Nie robią kariery. Często siedzą w więzieniu i po wyjściu powtarzają swój sprzeciw. Albo zamiast kariery osobistej organizują pomoc Trzeciemu Światu lub służą w duszpasterstwie. Trzeba powiedzieć, że mają nawet sukcesy. Od czasu drugiej wojny wszystkie państwa Europy zachodniej, z wyjątkiem tylko Półwyspu Iberyjskiego, uznały możliwość *Objection de conscience*⁷. Uczynił to także parlament włoski. A wszystko na skutek upartego powtarzania swej prawdy. Jednak właśnie działacze tych ruchów są przeważnie na niejasnym pograniczu chrześcijaństwa i humanizmu i wprawiają nas w zakłopotanie. Z kolei my, chrześcijanie wschodniej Europy, zachowujemy

⁷ Odmowa służby wojskowej ze względu na sprzeciw sumienia (przyp. red.).

się tak, jakbyśmy wulgarnie pojmowali maksymę Lutra, że sama wiara zbawia: tylko śpiewy i sakramenty, chodzenie do kościoła lub do cerkwi. W Kościele rzymskim – recytacja, w prawosławnym – śpiewy. Na Zachodzie natomiast przestają w ogóle wierzyć w cokolwiek, bo zanika tam używanie abstrakcyjnych słów związanych z wiarą, ale za to próbują kształtować życie społeczne.

Badacz kultury twierdzi, że przeżycie oderwanych treści, treści jak gdyby wyprzedzających nasz okazjonalny byt, pozwala nam oceniać i zmieniać świat:

każde moje wezwanie, każde roszczenie wobec historii, każde wartościowanie zdarzenia albo nie ma racji, albo ma rację w micie, tj. w człowieczeństwie wyprzedzającym historię. Ilekroć podnoszę głos sprzeciwu wobec warunków, które godności ludzkiej urągają, tylekroć, bezwiednie choćby, odsyłam głos własny ku racjom zakorzenionym w wiedzy o tym, czym jest godność ludzka prawdziwie, tylekroć przeto zdradzam, iż wiem, czym byłby człowiek urzeczywistniony albo czym jest wymaganie bycia człowiekiem. Ilekroć wzywam do wolności, zdradzam sekret człowieczeństwa, ujawniam bowiem, że człowiekowi należy się wolność. I w tym sensie bezbożnictwo uniwersalne jest utopią. Mity, które uczą nas, że coś jest wartością po prostu, są nie do uniknięcia, jeśli społeczeństwo ludzkie ma istnieć⁸.

Czy jednak są do uratowania mity małe, karłowate, minimalne, te, które chcą tylko głosić wartości, a nie chcą się oprzeć o wielką spekulację rozbudowanej teologii? Czy jest zatem możliwe teologicznie minimalistyczne chrześcijaństwo Zachodu, pogodzone z cywilizacją i uciekające od wszelkiego absurdu? Może właśnie po to, żeby się oprzeć owej tendencji naturalizującej i redukującej, obłaskawiającej chrześcijaństwo i odbierającej mu jego transcendentalny pazur, obecny papież

⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paris 1972, wyd. polskie 2005, s. 54.

tak mocno podkreślił w zeszłym roku absurdalną tezę o istnieniu Szatana.

Badacz kultury patrzący na chrześcijaństwo Zachodu pisze:

Chrześcijański kult cierpienia, ośmieszany i piętnowany w niezmienionych niemal słowach od czasów renesansowych humanistów, wygasł w naszej cywilizacji do tego stopnia, że w samym chrześcijaństwie wydaje się jak nieobecny lub nieznaczący. Chrześcijaństwo naszego stulecia tak bardzo przyświadcza swym zachowaniem triumfy swoich przeciwników, tak bardzo żyje strachem przed oświeceniową krytyką i ugina się pod jej ciosami, że nie odważa się, przynajmniej w publicznej pracy nauczycielskiej, odsłaniać wielu istotnych składników własnego, tradycyjnego obrazu świata i krok za krokiem okrawa swoje dziedzictwo z elementów wyraźnie z cywilizacją industrialną skłóconych. Model chrześcijaństwa, który najwyraźniej wchodzi w fazę zwycięską, jest najdalej posuniętym odwrotem od tradycji gnostycznej, manichejskiej, neoplatońskiej, usiłuje w maksymalnym stopniu przewyciężyć widok świata zorganizowany wokół idei grzechu pierworodnego, skażenia natury ludzkiej i realnej obecności zła w świecie; jak najdalej odejść od plotyńskiej pogardy dla cielesności. W odmianie szczególnie rozwiniętej tego modelu, jaką tworzy filozofia Teilharda de Chardin, chrześcijaństwo staje się wiarą w zbawienie materii, jest uświęceniem wszelkiego bytu jako boskich odrośli i zgoła zdaje się nie zauważać w świecie obszarów ciemności. W odróżnieniu od klasycznych teodycei, filozofia Teilharda nie poprzestaje na tym, iż zło lub grzech traktuje jako surowiec nieomylnie użytkowany każdorazowo przez Boga dla budowy przyszłego świata błogosławionych, ale w euforycznym wizjonerstwie wyobraża sobie rychłe pojednanie doczesnego świata z Bogiem. Do wybitnie wyróżniających rysów naszej cywilizacji należy przeświadczenie (praktykowane raczej niż wypowiedane), że bezpieczeństwo od cierpienia warte jest każdej ceny i że w szczególności dobra, których wartości wymierzyć niepodobna, a których bezboleśnie zarazem nie da się nabyć, są wymysłem maniaków lub popłuczyną po zabobonach. Cała technika życia

na Zachodzie wraz ze wspierającą ją nauką (psychologią, socjologią, religioznawstwem, higieną itd.) wytworzyły sytuację, w której obrzędy takie jak próby inicjacyjne uchodzą za część muzeum poświęconego teratologii kultury i mieszczą się zwyczajnie w rubryce „dzikość ludzi pierwotnych”; są tylko jedną z niezliczonych racji dla błęgiego poczucia wyższości, z jakim wolno nam, wyzwolonym z barbarzyńskich zabobonów, spoglądać na ciemne szaleństwo prymitywnego folkloru⁹.

Tak też niejednen nasz intelektualista katolicki patrzy na prosty lud idący z pielgrzymką do Kalwarii lub Częstochowy.

Możliwe, że większość kroczących z pielgrzymką upija się po powrocie tak samo jak przedtem i robi burdy. Czy jednak jest tak istotnie? Trzeba by dopuścić systematyczne badania, których ciągle za mało. Czy ktoś naprawdę zna stan moralny ludności miast, wsi, fabryk i osiedli? Niektórzy na pewno przez pielgrzymkę zostają uratowani. Sensem życia ludzkiego jest indywidualna próba, w której przejściu pomagamy sobie nawzajem oraz otrzymujemy czasem niezasłużoną pomoc przyslaną z Nieba pełnego absurdów.



6. Rozważania o godności Polaków¹⁰

Człowiek pragnie posiadać o sobie dobre mniemanie. Skoro oceniamy wszystko, oceniamy też samego siebie i jest całkiem

⁹ *Ibidem*, s. 132–134.

¹⁰ Artykuł drukowany w „Polityce” w 1982 roku, pt. *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni*. Wywołał w owym czasie ostrą negatywną reakcję szerokich kręgów opozycyjnych.

zrozumiały, że w tym wypadku na ocenie dodatniej bardzo nam zależy. Chętnie zwłaszcza widzimy siebie jako bardziej wartościowych (lepszych, silniejszych, mądrzejszych, sprawniejszych lub wrażliwszych) od innych. Jednakże człowiekowi chodzi nie tylko o abstrakcyjne umieszczenie siebie na wysokim stopniu pewnej teoretycznej skali ocen, chodzi mu również o pewne relacje emocjonalne i fizyczne, rzeczowe i symboliczne pokazujące ważność jego osoby w społecznej przestrzeni.

Przestrzeń ta jest utkana siatką stosunków: dominacji, uzależnienia, identyfikacji, przynależności, szacunku, poważania, jak również lekceważenia, wyzysku i pogardy. W szczególności człowiek zwykle pragnie być szanowany i ceniony przez innych. I łatwo zauważyć, że ludzie trzymają się grupami, w których wzajemnie się szanują i podtrzymują dobre mniemanie o sobie, często przez przeciwstawianie się innym i ich lekceważenie. Ludzie stanowiący jedną partię polityczną nie tylko mają wspólne poglądy, ale z reguły też wspólne poczucie wyższości i nierzadko też wspólną pogardę dla pozostałych ugrupowań. Stąd w ideologiach, zwłaszcza będących w stadium ekspansji, zawsze trafia się nuta samouwielbienia: mówimy sobie – jesteśmy jedyni postępowi i przodujący we wszystkim, nasza doktryna jest naukowa i nie ma innej równie rozsądnej. W ten sposób głęboko ludzkie pragnienie samoakceptacji zawsze nieco się degeneruje. Jedni przy tym budują swą wielkość w ramach aktualnie funkcjonującej struktury władzy i gospodarki, inni (młodzież lub opozycja) przeciwnie – w swoim sprzeciwie, w kontestacji, w niezgodzie ze starszymi odkrywają swoją wyższość i wielkość swojego istnienia. Często dzielnie kibicując, już darzymy się wielkością swojej drużyny, swojego championa (laureata, uczonego, papieża). Mówimy z dumą, jak pan Zagłoba, „usiekliśmy Bohuna”, gdy tymczasem cała nasza aktywność sprowadza się do klaskania lub podjudzania.

Chociaż więc wydawałoby się, że życie zbiorowe wymaga od jego uczestników w naszych czasach wyjątkowego zrównoważenia i rozsądku, to jednak myślenie nasze pozostaje niesłychanie

emocjonalne i uległe skrajnym nastrojom samouwielbienia, solidarności z wąskim kręgiem swoich, pogardy i wrogości wobec innych, chęci wywyższenia siebie, a poniżenia przeciwników. Uważam, że jeden z istotnych kroków, aby wyjść z politycznego kryzysu, polega na opanowaniu tego typu nastrojów i emocji. Natomiast w ich nieopanowaniu można dopatrywać się jednego ze źródeł naszej narodowej klęski. Z tego punktu widzenia staram się prześledzić wydarzenia lat ostatnich.

Przyczyn polskiej sytuacji (aktualnej czy wiecznej) jest wiele i wszelka analiza mająca jakieś takie ambicje naukowości musi być na razie dość fragmentaryczna. W uwagach tych zajmuję się przyczynami, które wiążą się z postawami wartościującymi. Rozważania te sytuują się w ramach „poznawczego” kierunku w polskiej psychologii, w powiązaniu z polską szkołą analityczno-metodologiczną. Ważną prezentacją tego kierunku myśli w zastosowaniu do zjawisk społecznych był na łamach „Polityki” artykuł prof. Janusza Reykowskiego *Rozum i serce* (nr 48 z 1981 roku).

Samoakceptacja, pragnienie pozytywnej oceny samego siebie, uzyskała przy tym w ostatnich stuleciach pewne ważne wzmocnienie w naszej kulturze poprzez ideologię ludzkiej godności i praw człowieka.

6.1. Samoakceptacja i godność

Pojęcie godności odnosi się zarówno do stanów, jak i do postępowania. Mówi się zarówno, że ktoś postępuje w sposób godny (lub niegodny) człowieka (Polaka, harcerza, żołnierza), jak również że ktoś jest traktowany w sposób godny (lub niegodny), czy też ogólniej – znajduje się w sytuacji godnej (niegodnej) człowieka. W tym sensie o godności mówią przede wszystkim prawa człowieka. Określają one, jakich warunków człowiek jest godny. Retoryka godności, wywodząca się z „praw człowieka”, stanowi z socjologicznego punktu widzenia ideologię postaw roszczeniowych. Czasy nowożytne charakteryzuje wzrost roszczeniowości, czyli presji w stosunku do organi-

zatorów życia zbiorowego, ażeby zapewnili wszystkim (czy głównie żądającym) odpowiedni standard życia, uznawany właśnie za godny człowieka. (Niektórzy ludzie uważają przy tym, że zasługują na specjalne warunki godne ich wartości indywidualnej lub wartości zbiorowej, którą reprezentują). Otóż roszczeniowość wydaje się etycznie podejrzana (prowadzi zwykle do żądania większego wysiłku od innych niż od siebie), ale może być też wątpliwa filozoficznie. Kryje w sobie też pretensję do rzeczywistości, że nie dostosowuje się ona do wykoncypowanych przez nas wzorców. Jest więc stawianiem siebie w pozycji nadrzędnej, jak gdyby uzurpowaniem sobie atrybutów boskości. Przy tej postawie ja dekretuję sens zjawisk. Gdy tak naprawię jedynie je odkrywam. To nierealistyczne spojrzenie na świat przechodzi w marzycielski idealizm i nie zauważa, że w tym świecie nie można osiągnąć pewnych wymarzonych ideałów ludzkiego bytu – mówiąc ściślej: nie można ich osiągnąć samym tylko żądaniem, nie można też osiągnąć ich prędko, bez wielkiego wysiłku. Każdy wysiłek zaś oznacza cierpienie. Stąd realistyczny obraz świata nie jest idylliczny, ale tragiczny. Wysiłek potrzebny do szczęścia czy nawet do znośnego bytowania wiąże się z dużym cierpieniem własnym, choćby płynącym z koniecznej samodyscypliny, lub z cierpieniem innych, dobrowolnym albo wymuszonym przez odpowiednie instytucje, nacisk opinii, ambicję, honor.

Trzeba nawet powiedzieć więcej: sytuacje bywają tragiczne do tego stopnia, że poprawa jakości bytu może być nie do zrealizowania bez wielkich poświęceń. Jeśli są w jakimś kraju na przykład dwie równoważące się partie o odmiennych programach albo rząd opierający się na przemoc, a nierozumiejący potrzeb społeczeństwa – albo rozumiejący konieczności i uwarunkowania, których społeczeństwo nie rozumie – to w sytuacjach takich, jeśli nikt nie chce się poświęcić, postęp może być niemożliwy. Ludzie зараżeni dumą, poczuciem honoru, wielkością swej idei licytują się wówczas w przekonaniach: kto ma rację i kto, jako niemający racji, powinien ustąpić.

Z kolei to, co bywa nazywane postawą realistyczną, uwzględniającą wszystkie atrybuty rzeczywistości, sprowadza

się często do zaniku wszelkich wyższych ideałów, do rezygnacji z moralnego doskonalenia społecznej rzeczywistości i do wykorzystywania istniejących uwarunkowań dla egoistycznych lub grupowych interesów.

Otóż jest pewnym odkryciem nowoczesnych, moralnie zaangażowanych technik społecznych, zwanych najogólniej *non-violence*, a wywodzących się w naszej epoce z przykładu Gandhiego, następująca prawda życiowa, którą streścić można w zdaniu: beznadziejne sytuacje są tylko dla tych, którzy mają cele bardzo ograniczone do własnych ambicji dominacji, do własnego sukcesu i własnego (ewentualnie grupowego) przetrwania. Natomiast dla tych, którzy służyć chcą celom uniwersalnym, nie ma sytuacji bez wyjścia.

Ci mogą w walce ustąpić, nie odpowiedzieć złem za doznane zło, a mimo to (czy właśnie dzięki temu) w generalnym planie mogą wygrać. Ich cele uniwersalne zostaną zrealizowane, chociaż ich egoistyczne interesy mogą uciepnieć. Życie pozostaje więc głęboko tragiczne, ale w pewnym sensie nie ma sytuacji beznadziejnych.

W dalszym ciągu proponuję śledzić rozwój nastrojów poczucia swej siły, godności i dumy oraz związanego z tym poczucia lekceważenia lub nawet pogardy dla przeciwników. W opisie tym unikam pewnego elementu, który występuje w rozumowaniach potocznych. Potocznie mianowicie w Polsce wymaga się od każdego ostrej deklaracji wskazującej, kto (zdaniem mówcy) jest winien, czyli kto jest moralnie dobry, a kto moralnie zły. Polskie myślenie przeniknięte jest wartościowaniem emocjonalnym. Zwłaszcza stwierdzenie, że jedna strona dąży do ważnych ideałów, druga natomiast jej przeszkadza, czyli że jedni mają dobrą wolę, a inni złą – takie stwierdzenie, prowadzące do szacunku dla jednych, a pogardy dla drugich, stanowi pewien niemal obowiązkowy styl polskiego myślenia, styl, w którym wszyscy się ćwiczą od małości, a intelektualiści dochodzą do pewnego wyrafinowania i kunsztu. Od mówcy żąda się deklaracji, natomiast poglądy bywają lekceważone. Proponuję poprawienie metodologii naszego myślenia i przejście na metodologię trudniejszą, wymagającą większego opa-

nowania i intelektualnej kontroli, do których nasza tradycja intelektualna niestety nie przyuczała. Byliśmy ze wszystkich stron (przez tradycję narodową, przez kaznodziejstwo Kościoła i przez propagandę państwową) i jesteśmy nadal uczeni myślenia demagogicznego, propagandowego, emocjonalnego, niezdiscyplinowanego intelektualnie. Proponuję więc pewną dyscyplinę myśli, która (jak każda dyscyplina) jest przykra. Ale uważam, że bez elementów samodyscypliny, i to dość wszechstronnej, nie wyjdziemy z kryzysu politycznego ani gospodarczego, ani żadnego innego.

6.2. Nastroje lat ostatnich

Można mniemać, iż sytuację moralno-polityczną w Polsce w latach 70. charakteryzowała pewna równowaga między naciskami społeczeństwa i umiarkowanymi represjami oraz ustępstwami ze strony rządu. Zarówno represje, jak i stopniowe ustępstwa działały poniekąd demoralizująco, nie były bowiem realizacją żadnej poważnej ideologii ani też żadnego konsekwentnego poczucia prawa. Styl rozwiązywania konfliktów społecznych dobrze charakteryzuje użyte w okresie 1980 roku słowo „przepychanka”. Oddaje ono to przeświadczenie, że przed przeważającą siłą trzeba zawsze trochę popuścić, ale potem się sprężyć i pociągnąć w swoją stronę. Atmosfera przepychanki pogłębia lekceważenie prawnych instytucji.

Na kształt naszego życia społecznego wpływała oczywiście ogólna nieuczciwość postępowania, łatwa do zauważenia we wszystkich niemal dziedzinach życia w Polsce. Sygnalizowały ją liczne afery omawiane zarówno na łamach „Polityki”, jak i w bezcennych książkach Krystyny Daszkiewicz i wielu wystąpieniach Andrzeja Tymowskiego. Analizowaliśmy je zbiorowo w Biuletynie Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej w 1980 roku (*Zagadnienia etyki społecznej*). „Klimat bezprawia” (termin z tytułu książki Krystyny Daszkiewicz) zasadza się głównie na nierzetelności większości instytucji. Stopniowo wzrastała fikcyjność i pozorność całej oficjalnej kontroli wraz

z jej sprawozdawczością i planowaniem, natomiast rozwijało się ukryte sterowanie klikowo-polityczne, przesiąknięte coraz mocniej prywatą i korupcją. Normalne reagowanie na listy, prośby i podania, dotrzymywanie umów stanowiło niezmiernie rzadkie wyjątki w naszym życiu społecznym. Każde wystąpienie formalnie poprawne, żeby było skuteczne, musiało się łączyć z nieformalnym poparciem, które wszyscy wiedzą, jakie przybierało formy. Musimy sobie powiedzieć, że w Polsce uczciwość była rzadkością. Mam wrażenie, że jesteśmy jednym z najbardziej zdemoralizowanych narodów w Europie. Zaciągnięcie pożyczek na Zachodzie, czyli można by powiedzieć wulgarnie: nabicie w butelkę 460 banków zachodnich, też można uważać za aferę świadczącą o naszym sprycie, ale chyba nie o odpowiedzialności.

W tej atmosferze utrwaliło się dość powszechnie przekonanie, że wszelkie instytucje, ustawy i prawa są wtórne, moralne zasady pozostają nieskuteczne, a życiem społecznym rządzi naprawdę interes grup dysponujących siłą. O wszystkim decyduje siła.

W roku 1980 robotnicy wielkich zakładów pracy użyli swej siły liczebnej, siły presji psychicznej oraz gospodarczej i uzyskali pewien sukces, określane mianem społecznych porozumień. Jednakże sposób uzyskania tego sukcesu, a zwłaszcza trudności w jego wyegzekwowaniu utrwaliły w powszechnej świadomości naiwne intelektualnie, ale nieodparte przekonanie, że władza ustępuje tylko przed siłą, że władza nie ma żadnej moralności i gotowa jest do wszelkich oszustw, żeby tylko jak najmniej scedować na rzecz społeczeństwa ze swego stanu posiadania i zakresu swej nad nim kontroli. Sukcesy były bowiem możliwe tylko dzięki nieustępliwej natarczywości dużej ilości ludzi i dzięki niej doszło do wytworzenia nowej rewolucyjnej świadomości społecznej, streszczającej się w zbyt pochopnym – jak się okazało – przekonaniu, że w ten właśnie sposób można wszystko wymusić na władzy. Marksistowska etyka, socjologia i pogląd na dzieje wydają się również popierać taki bieg myśli. Na inne uwarunkowania ogólnonarodowe zwróć uwagę później.

Ideologię (albo strategię) niedoszłej rewolucji 1981 roku można określić jako przemoc większości mającej rację. Przemoc należy oczywiście do istoty każdej rewolucji. Strategia ta nakazywała z każdym słusznym żądaniem występować do władzy i nie ustępować, póki władza nie podejmie się jego realizacji. Strategia ta skłaniała do tego, żeby zajmować pomieszczenia i urządzenia publiczne i okupować je lub czynić z nich od razu właściwy społeczny użytek. Mają one przecież służyć społeczeństwu, mamy więc prawo – mówiło się – użyć ich w sposób właściwy i utrudnić ich użycie przez przedstawicieli władzy, którzy nie używają ich dla dobra społeczeństwa. Należy nie oddawać ich w ręce władzy, póki władza nie przyrzeknie spełnić naszych żądań. Ewentualnie należy po prostu samemu wykonać to zadanie społeczne, które powinna wykonać władza. W ten sposób może nastąpić faktyczne przejęcie władzy przez lud. Była to strategia rewolucji demokratycznej, bezpośrednio wymuszanej przez pokojowe demonstracje siły i żądań przez okupację i strajki okupacyjne. Postawę tej rewolucji dobrze określił Józef Tischner: „Kto nie potrafi zrozumieć, musi odejść – nawet gdy chronią go zastępy wojsk” i dalej „niewesołe są losy tych, którzy nie mądrzeją w porę. Na tym polega sens postępu”¹¹. Tak pojętą rewolucję Tischner sytuuje jako „wydarzenie w świecie ducha”. A jako owoce jej wymienia „zanik dawnego poddanego” i „zanik dawnej władzy”¹².

Dziś słowa te można cytować jako przykłady rewolucyjnego optymizmu i euforii. Jednakże po okresie entuzjazmu przedstawiają się jako bałamutne. Okazało się bowiem, że wcale nie jest prawdą, że kto „nie rozumie” nowych wartości, musi odejść. Zastępy wojsk potrafią go chronić. A niewesoły okazuje się właśnie los tych, którzy za wcześniej zrozumieli nowe wartości. I to ostatnie spostrzeżenie raczej należy do reguły w historii. Ci, którzy pierwsi zrozumieli i głosili nowe prawdy, ginęli na krzyżach i stosach.

¹¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 59–60.

¹² Na słabość naszej etyki marksistowskiej zwracałem uwagę w 1981 roku w „Więzi” (por. *Odpowiedzialność filozofów*, s. 49–56).

Był okres serii terenowych zwycięstw, kiedy dawni kierownicy ustępowali pod naciskiem opinii i na ich miejsce demokratycznie wybierano nowych. To odświeżanie kadry kierowniczej stwarzało nadzieję na lepsze funkcjonowanie całego życia w kraju. Ale ta drobna, powolna demokratyzacja nie zadawała rewolucjonistów. Młodzieńcza niecierpliwość nie pozwalała docenić siły i sprawności rządowego aparatu przemocy. Ludzie trzeźwiej myślący nie chcieli uchodzić za czarnowidzów. Ostrzeżenie jest przykre i spotyka się nieraz z bardzo niemiłym przyjęciem, na które nie każdy chce się narażać.

Atmosfera i patologia polskiej rewolucji 1981 roku wymaga oczywiście znacznie bardziej szczegółowych analiz psychologicznych.

Wśród zwolenników „Solidarności” panuje nieco naiwne przypuszczenie, że przejście od ideologii porozumienia do ideologii rewolucji dokonało się jako reakcja na tzw. prowokacyjne postępowanie władzy (do analizy pojęcia prowokacji dojdziemy niebawem). W reakcji tej zagrały jednak pewne bardziej trwałe cechy świadomości potocznej naszego społeczeństwa. Wymieniłem już powyżej jako jedną z przyczyn ogólną nierzetelność społeczną ujawniającą się we wszelkich niemal instytucjach. Następnie wymieniłem też demoralizujący wpływ ideologii marksistowskiej w potocznym jej odbiorze. Streszcza się ona mianowicie w przekonaniu, że racje ma siła, czyli że racje ma ten, kto zwyciężył, wszystko jedno w jaki sposób. Stąd prosta reguła praktyczna: najpierw zwyciężyć, a racje potem się znajdą. Ta moralna postawa przenikała nawet do kół wyraźnie katolickich.

Zwróćmy też uwagę na powszechną roszczeniowość w naszym społeczeństwie. Wywołana została w dużym stopniu centralizmem naszego systemu. Skoro system podjął się wszystkim kierować, uważaliśmy, że należy przeto mieć do niego o wszystko pretensje. Pogląd na życie, który w klasycznym kapitalizmie streszczał się w formule, że życie jest indywidualną walką o byt, gdzie człowiek musi okazać inicjatywę, w socjalizmie przekształcił się niestety w pogląd, że życie

w ustroju socjalistycznym wprawdzie nie jest atrakcyjne, ale za to jest bezpieczne. Nie można uczciwie zrobić wielkiej kariery, takiej jak na Zachodzie, skutków dodatnich swojej pracy też się zwykle nie odczuwa, nie ma się wielkich satysfakcji, ale za to za samo lenistwo nie zostanie się zniszczonym. Inicjatywy więc mieć nie należy i raczej trzeba by tylko podlizywać się władzy (to zaś sprzeciwia się godności, o której będziemy mówić dalej). Otóż w tej atmosferze frustracji nabrzmiewały cicho pretensje do władzy, która – zgodnie z potocznymi wyobrażeniami – nadmiernie ludzi ogranicza. Wybuchają one co jakiś czas w postaci zdenerwowanych roszczeń. System, który w potocznym odczuciu odbiera człowiekowi możliwość pretensji do samego siebie za własne niepowodzenia życiowe, musi się liczyć z tym, że wszystkie oskarżenia skierowane będą w jego stronę. Można mieć nadzieję, że jego reforma gospodarcza wpłynie na poprawę stanu świadomości obywateli. Każdy pracownik musi ponosić bezpośrednie konsekwencje swojej nieudolności.

Dodać tu trzeba młodzieżowy zapał i młodzieżowy, idealistyczny maksymalizm: chęć walczenia od razu o maksymalny standard ideałów wolnościowych. Mało przecież brakowało, żeby studenci warszawscy postanowili strajkować aż do uzyskania zniesienia ministerstwa i zastąpienia go korporacją uniwersytetów. Pomysł piękny, ale rozpoczynanie walki o niego od razu, gdy tylko przyszedł do głowy, i to od razu przy pomocy przedłużenia i tak dość długo trwającego strajku, bez żadnego przygotowania społeczeństwa, dowodzi liczenia się tylko ze swoimi ideami, a nie liczenia się z rzeczywistością. Majaczyła przed naszymi oczami nowa utopia państwa korporacjonistycznego z pełną realizacją zasady pomocniczości. Utopia piękna niewątpliwie i warto w ramach marzeń o ideałach nad nią popracować. Niestety, istnieje tyle niepięknych ludzkich postaw, które skutecznie utrudniają realizację najpiękniejszych ideałów. Jest to prawda o kondycji ludzkiej, o której nie wolno zapominać.

Na nieliczenie się z rzeczywistością miała też wpływ seria „cudów”: 1) wybór Karola Wojtyły na papieża; 2) wizyta papieża;

3) udane strajki i porozumienia: Gdańsk, Szczecin, Jastrzębie; 4) przewyciężenie wszystkich obstrukcji wynikłych przy rejestracji „Solidarności”; w końcu też 5) Nobel Czesława Miłosza. Przestać wierzyć, że Polska jest pod szczególną opieką Opatrzności, że seria cudów się przedłuży – znaczyło być człowiekiem małej wiary. Wydawało się, że triumfalny pochód ku zwiastowanym przez wieszczów i filozofów szczytom ludzkiej wolności nie może natrafić na przeszkody.

Nieco dłużej chciałbym się zatrzymać nad kolejną cechą naszego społeczeństwa, mianowicie nad zespołem postaw godnościowych.

6.3. Postawa godnościowa

W konkretnej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce postawa godnościowa polega przede wszystkim na mocnym odczuciu pewnych sytuacji negatywnych jako uwłaczających oraz pewnych sytuacji pozytywnych jako godnych. Nie jest to jedyny aspekt pojęcia godności, jak to zaznaczyłem we wstępie. Drugi, może równie ważny społecznie, polega na odczuciu swojego zachowania się jako godnego. Związek między nimi można sformułować w postaci wynikania: kto zachowuje się w sposób godny, ten zasługuje na godne warunki, w szczególności – na godne traktowanie.

Słowo „godny” traci w tych kontekstach swój charakter relatywny. Pierwotnie, wydaje się, można było mówić tylko, że ktoś jest „godny czegoś”, a później utrwaliło się, że „godny” bez żadnych dodatków w zastosowaniu do czynów znaczy tyle co „godny pochwały” albo „godny pozytywnego traktowania”. W zastosowaniu do warunków znaczenie to jest wtórne w tym sensie, że „godne warunki bytu” są to takie warunki, na które zasługuje człowiek „godny pochwały”. Kotarbiński dzieli zachowania na chwalebne (czyli właśnie godne moralnej pochwały) i haniebne (przynoszące hańbę działającemu).

Wydaje się, że ogólna postawa roszczeniowości w europejskiej kulturze nowożytnej, odzwierciadlająca się najpełniej

w uchwalaniu różnego rodzaju „praw człowieka”, powoduje, że słowo „godność” ma większe zastosowanie do warunków niż do zachowań. W stosunku do zachowania „godne” wydaje się łatwo zastępowalne przez „prawe”, „uczciwe” czy po prostu „moralnie konsekwentne”, choć z drugiej strony wiąże się z pewną wewnętrzną siłą, nieustępliwością, a nawet uporem w obstawaniu przy swoim stanowisku.

Bliżej przeanalizuję najpierw pojęcie godności w zastosowaniu do warunków. Negatywność sytuacji uwłaczających oraz pozytywność sytuacji godnych nie są natury biologicznej, ale stanowią swoistą jakość czysto psychiczną, czasem nazywaną też moralną lub symboliczną. Ludzie różnią się dość znacznie w odczuciu tej wartości. Bywa ono nazywane honorem. Niematerialność godności widać wyraźnie na przykładach zniewagi lub degradacji. Ale sytuacja materialna też nabiera waloru symbolicznego. Nędza może być uznana za uwłaczającą. A pewne warunki dodatnie są godne człowieka. Szczególnie uwłaczające są sytuacje godzące wprost w pozytywną symbolikę czyjejs godności, a więc sytuacje poniżenia czyjegoś dobrego imienia. „Można nas głodzić, ale nie wolno nam ubliżać”, jak streszcza tę postawę Tischner¹³. I tak na przykład wypowiedzi negatywne byle dziennikarza o „Solidarności” lub o jakimś jej działaczu wywoływały wielką reakcję oburzenia. Analogicznie mocne reakcje wywołuje w naszym społeczeństwie wszelkie szarganie uznanych symboli. Mam wrażenie, że ludzie u nas nieproporcjonalnie mocno cierpią z powodu czyichś negatywnych wypowiedzi. Stąd pochodzą charakterystyczne określenia jak „opluskwanie” albo „zgnojenie”. Człowiek „zgnojony” jest pozbawiony godności i wtedy można już z nim zrobić wszystko. Za naturalne uważa się wyrzucanie „zgnojonego” z pracy, bicie go, a nawet dopuszcza się jego unicestwienie. Są to już skutki. Istota zjawiska dzieje się w sferze symbolicznej. Wydaje się przy tym, że ludzie czuli na punkcie honoru sami są skłonni do pogardy w stosunku do innych. Skala godności po prostu nie dotyczy u nich tylko

¹³ J. Tischner, *Etyka solidarności*, op. cit., s. 50.

własnej osoby, ale wszystkich ludzi. Innych więc też plusują wysoko lub nisko w tej skali. Jednych czczą, innymi zaś pogardzają. „Niech nie opuszcza Cię twoja siostra Pogarda dla szpiclów, katów, tchórzy” – jak pisze Zbigniew Herbert w *Prześlaniu Pana Cogito*. Postawy godnościowe w polskiej tradycji mają niewątpliwy związek ze szlachtą i wolnymi chłopami. „Górol ni ma serca, ino honor” – powiedziała jedna góralka.

Zgnojenie zewnętrzne, jeśli się na nie godnie nie zareaguje, oznacza wtedy upadek wewnętrzny. „Opluty” wówczas sam na siebie pluje, stąd podejrzenie o haniebnosć wszelkiej samokrytyki. Kto pluje na siebie, ten się „załamał” albo „go złamali”. Jeśli utracił godność, nie może spełniać żadnej roli społecznej. Naprawdę silny nigdy nie przyzna racji przeciwnikowi, nawet w sprawach obojętnych. Silny też nigdy nie przyzna się do błędu, nawet do chwilowej pomyłki. Na atak musi odpowiadać taką samą agresywnością. Tę odmianę postawy godnościowej można nazwać butą. Natomiast godność opartą o przynależność do swojej zbiorowości można nazwać dumą z tego, że się tę zbiorowość reprezentuje.

Operowanie symboliką godności prowadzi do działań zapewniających mocne przeżycie samoakceptacji. Takimi są przede wszystkim działania oparte o samostanowienie, czyli wolność, oraz działania bohaterskie. Zachowania godne, a więc przede wszystkim nieugięte się pod presją i godna odpowiedź na zniewagę, urastają do jedynej satysfakcji moralnej. Kto nie umie zachować się godnie, godzien jest pogardy. Pogarda dotyczy też tego, kto z nami walczy niecną bronią. Godność wymaga walki do upadłego w otwartym polu.

Termin „czas pogardy” – użyty przez André Malraux w stosunku do nazizmu przedwojennego, potem przez Jana Strzeleckiego na określenie czasu okupacji – może mieć znaczenie dużo szersze w naszej epoce. Może się też odnosić do obu stron konfliktu. Czas godności okazuje się często tym samym, co czas pogardy.

Samostanowienie w epoce „Solidarności” polegało na zrzućeniu mianowanych szefów i wyborze nowych. Był to gest symboliczny, godnościowy. Był to gest psychologicznie potrzebny

właśnie do podbudowania własnej samooceny w aspekcie godnościowym. Oznaczał: nie możemy cierpieć narzuconej władzy. Sami się rządźmy. Sami wybieramy władze.

Ale przy tym wyszła niespodziewanie na jaw rzecz dziwna: oto nowo wybrane władze uzyskały znacznie mniejszy stopień posłuchu niż władze narzucone. Władze narzucone traktowane były jako niemal metafizyczna konieczność. Stosunek do władzy wybranej okazał się znacznie mniej zobowiązujący, jak gdyby funkcjonowała zasada: skoro można władzę wybierać, można też nie wykonywać jej poleceń. Rządzący stracili posłuch. Kierownik stacji autobusów w Zakopanem w lecie 1981 roku na pytanie, czy autobus odjedzie, odpowiedział mi: „Teraz jest tak: muszę poprosić do siebie kierowcę i spytać go, czy zechce pojechać – wtedy panu odpowiem”. Każda odmowa wykonania pracy uchodziła za normalną. Inna sprawa, że sytuacja administracyjna i techniczna bardzo temu sprzyjały. Naklejki „Solidarności” mówiły, że kierowcy biorą na siebie ryzyko jazdy sprzętem, który wymaga gruntownego remontu i grozi katastrofą. To samo było wszędzie.

Specyfikę polskiego myślenia moralno-oceniającego dobrze ilustruje używanie terminu „prowokacja”. Prowokuje ten, kto świadomie stwarza bodziec do czyjejs nieopanowanej, spontanicznej reakcji. Ma się przy tym na myśli reakcje negatywne i prowokującego uważa się za moralnie odpowiedzialnego za wynikłe zło. Prowokacja tak pojęta jest rodzajem manipulacji. Jednakże termin ten ma też znaczenie szersze, opisowe: sprowokować można również reakcje pozytywne. Ale w potocznym polskim myśleniu używany jest głównie jako negatywnie oceniający i służy do wyrażenia pretensji do tych, którzy coś sprowokowali. Za użyciem tego terminu kryje się taka filozofia: ludzie są nieopanowani i nieodpowiedzialni i to nie jest ich wina, tylko taka jest ich natura, natomiast naprawdę zły jest ten, który ludzi prowokuje. Taka, nieco jednostronna, filozofia tkwi u podstaw pretensji zawartej w przypuszczeniu, że gdyby nie było działań prowokacyjnych ze strony rządowej, to dążenia wolnościowe „Solidarności” pozostałyby umiarkowane i utrzymanie ładu społecznego byłoby możliwe. Ale

zastanówmy się, czy w tym gdybaniu nie kryje się właśnie to uproszczone wartościowanie i jednostronne przypisywanie odpowiedzialności, w połączeniu z pewnym negatywnym idealizmem. Liczenie, że wszyscy zainteresowani po obu stronach będą współdziałać we właściwym rozwoju wypadków, było przecież utopią. Interesy ludzi są bardzo różne. Tak więc tylko przy wielkiej dyscyplinie wewnętrznej mógłby nie grozić nam nieład społeczny i chaos.

Wydaje się oczywiste, że Polak zapytany, czego pragnie, odpowie, że pragnie całkowitej wolności. Inna odpowiedź byłaby sprzeczna z jego poczuciem godności. Samo zadanie Polakowi takiego pytania też można uważać za prowokację.

Wysiłek stworzenia jakichś podstaw dla wewnętrznej dyscypliny i umiaru mogła podjąć inteligencja, zwłaszcza katolicka. Ale ona też zafascynowana była serią „cudów”, jak to można dobrze ilustrować choćby tonem cytowanej książeczki Tischnera. Nie było perspektyw na dyscyplinę narodową pomimo zapewnień ze strony przywódców „Solidarności”. W atmosferze, która w Polsce powstała w roku 1981, gwarancje przywódców „Solidarności” niepodważania sojuszków i konstytucji nie miały żadnej siły. Nikt nie sprawował kontroli nad rozwojem nastrojów wolnościowych. Zerwanie sojuszków mogłoby się okazać symbolicznym gestem „niezbędnym dla godności narodu”.

Etyka godnościowa ostatnio lansowana jest też na gruncie chrześcijańskim, choć wydaje się, że w praktyce społecznej prowadzi do postaw dalekich od ewangelicznych wskazań miłości do nieprzyjaciół i nadstawiania drugiego policzka. Dążenie do wydobycia się z sytuacji bycia oprymowanym i zniewolonym trudno jest pogodzić z miłością do opresora i ciemniźcyela. Z ewangelicznego punktu widzenia na pewno lepiej jest cierpieć niewolę, niż buntując się przeciwko niej, popaść w nienawiść do nieprzyjaciela. Pogarda stanowi rodzaj nienawiści albo jest czymś bardzo zbliżonym. List Pawła apostoła (do Filemona) odsyłający niewolnika jego panu właściwie ucina wszelką rewolucyjną zmianę statusu politycznego. Można opresorowi przypomnieć, że nie powinien nam ubliżać. Ale

musi się skończyć na moralnym przypomnieniu, skoro mamy nadstawiać drugi policzek.

Sama natomiast symboliczność czy – mówiąc inaczej – abstrakcyjność lub niematerialność przeżycia własnej godności wiąże się w Polsce z ogólną symbolicznością i rytualizacją kultury chrześcijańskiej w jej wersji katolickiej. Koncentracja religijna na rycie, na obrzędzie, na liturgii, a nie na działaniu w ramach tego świata stanowi cechę charakterystyczną religijności katolickiej w Polsce i różni nas od krajów, które przeszły przez reformację.

Patrząc z punktu widzenia ewolucji kultury, postawy godnościowe można wiązać z mitycznym myśleniem dawnych i pierwotnych kultur. W rytach pierwotnych kultur kulminacyjnym w życiu jednostki jest symboliczne zaistnienie (inicjacja, nominacja, powołanie, charyzma) oraz ewentualne symboliczne unicestwienie (degradacja, infamia, wygnanie, zaczarowanie). Elementy inicjacji, powołania, jak również i degradacji (pokuta) istnieją w sakramentach chrześcijańskich. Ryty te stanowią przejścia od jednego symbolicznego stanu godności własnej do innego. Zachodnie pojęcie teologiczne stanu „łaski” też nawiązuje do słownictwa dworsko-godnościowego. (Odpowiednik grecki i słowiański tego pojęcia nie nasuwa tego typu skojarzeń).

Z praktycznego punktu widzenia należy powiedzieć, że etyka godności ułatwia mocno psychiczny sprzeciw. Pogarda ułatwia dyskryminację wroga, a kult bohaterstwa ułatwia nie liczenie się z trudnościami. Z drugiej strony etyka godności utrudnia elastyczne wykorzystanie sytuacji. Rewolucja nasza, w 1981 roku, nie wytrzymała na pozycji „samoograniczenia” (formuła diagnostyczna Jadwigi Staniszkis z sierpnia 1981 roku) głównie na skutek emocjonalności i idealizmu, nakazującego walczyć o maksimum idealnych standardów, wzmocnionego jeszcze samoświadomością własnej niewytrwałości (czego nie zdobędziemy od razu, o to nie będziemy umieli walczyć długo i wytrwale). Postawa godności nakazuje też raczej spalić się w bohaterskim geście i zniknąć ze świadomością dobrze spełnionego obowiązku obrony swej godności aniżeli wytrwale

pracować nad podejrzanymi o kolaborację kompromisami opartymi na samoograniczającej wewnętrznej dyscyplinie.

Ludzie o postawie godnościowej po wprowadzeniu systemu represji i ograniczeń, które krzyżowały ich nadzieje, poczuli się nie tylko zawiedzeni, ale też upokorzeni (czyli umniejszeni w swej wartości). Dlatego zareagowali poszukiwaniem odbudowy przekonania o swej wartości. Zabiegiem najłatwiejszym jest poniżenie przeciwnika we własnych oczach. Stąd tendencja do odmawiania przeciwnikowi wszelkich cech pozytywnych. Nawet przyznanie przeciwnikowi pewnej sprawności technicznej we wprowadzaniu stanu wojennego napotykało wielkie opory, tak jakby stanowiło ono niemal przyznanie mu racji, czyli aprobatę wszelkich działań przeciwnika. Godnościowcy mają skłonność do generalizacji i kontrastowości ocen.

Niegodnościowiec łatwiej korzy się przed losem. Przyzna, że się pomylił, że nie przewidział, że się zapędził, czyli że nie jest taki wartościowy, jak się wydawało i nie wszystko się musi dziać po jego myśli. Godnościowość nie wychowuje cnoty zwanej pokorą. Raczej sprzyja zarozumiałości. Zarozumiałość uodparnia, pozwala się zamknąć na wpływy i można na niej zbudować ruch oporu. Pokora natomiast sprzyja „pracy organicznej”, czyli po prostu w nowej sytuacji podejmowania nowych pozytywnych zadań.

Godność bywa traktowana jako wartość zbiorowa (nie ja jestem ważny, ale naród, Kościół, partia, grupa zawodowa). Jednakże ja staję się ważny jako reprezentant. Godnościowiec skoncentrowany jest więc w rezultacie na strukturze swojego „ja”, jak powiedziałby Janusz Reykowski. Wydaje się, że prace referowane w ostatnich książkach Reykowskiego świadczą, że bardziej twórczą społecznie jest koncentracja na innych lub na cennych zadaniach.

Z etycznego punktu widzenia każdy ma moralne prawo zabiegać o to, żeby miał dodatni pogląd na swoją osobę. Trzeba mu tylko wtedy powiedzieć, że dodatnia ocena siebie jest rzeczą wtórną. To znaczy, mogę uznać, że żyję dobrze, gdy dobrze postępuję, a dobrze postępuję, gdy realizuję coś pozytywnego. Jeśli więc chcę mieć dodatnią ocenę swej oso-

by, powinienem skupić się nie na sobie, tylko na realizacji pozytywnych zadań.

Istniejąca w sytuacji trudnej okazja służenia „swoim” nie koliduje z postawą godnościową. Współdziałanie ze swoimi jest oparte na identyfikacji ze swoim „stadem”. Nie dowodzi ona otwartości na dowolnego „bliźniego”. Dopiero działanie, w którym trzeba wyjść poza zwarty krąg solidarności ze swoimi, może być sprawdzianem prawdziwej otwartości (zainteresowania, próby zrozumienia, troski) w stosunku do każdego człowieka. Godnościowcy pogłębiają więc zantagonizowanie społeczeństwa. Wszelkie niewrogie kontakty z przeciwnikiem oceniać będą jako niegodną kolaborację. Ludzie nieprzeżywający mocno postaw godnościowych, a umiejący się skoncentrować na obiektywnych zadaniach lub na każdym spotkaniem bliźnim będą bardziej zdolni do kompromisu i do podjęcia różnych pozytywnych inicjatyw.

Pragnienie potwierdzenia swojej wartości każe podejmować działania, w których człowiek ma poczucie, że „nie dał się złamać”, że się sprzeciwił, że „nie zaakceptował” tego, co z nim zrobiono, że nie poddał się strachowi, ewentualnie że przezwyciężył rodzący się w nim lęk przed konsekwencjami. Na tej zasadzie ludzie podejmują się czynności ryzykownych. Jeśli na przykład ktoś ryzykuje roznoszenie ulotek, narażając się na karę czy nawet poważne represje, tym samym dowodzi innym i sobie, że się „trzyma” dzielnie, że warunki go nie złamały. Gdyby nic nie robił, to miałby poczucie, że „kładzie uszy po sobie”, czyli że się boi, że niemal przyznaje rację temu, kto go zniewala, a więc nie jest godny, przez co nie jest wartościowy. W roznoszeniu ulotek może oczywiście wyrażać się jakaś strategia polityczna, jednakże w sytuacji polskich nastrojów żadna strategia się nie utrzymywała, jeśli nie była oparta na mocnych emocjach, przede wszystkim na chęci potwierdzenia swojej ważności.

Obok samopotwierdzenia z postawą godnościową wiąże się też chęć zrobienia na złość władzy, sprzeciwienia się. Sprzeciwienie się też jest motywowane godnościowo, na przykład „niech wiedzą, że ludzie się z nimi nie zgadzają i że się nie boją”.

„Trzeba im pokazać, że się nie zgadzamy”. Postępowanie władz oczywiście może wzmacniać postawy godnościowe i często to robi, na przykład zamiast podjąć rzeczową dyskusję chce wymusić dla siebie poparcie. Stawia wtedy jednostkę w sytuacji, w której ma ona poczucie, że albo „załamie się” i ze strachu to poparcie wyrazi, albo się sprzeciwi i uratuje swoją godność. W ten sposób wiele sytuacji, które mogłyby być percypowane w ramach rzeczowego namysłu nad stanem kraju, jest postrzegane jedynie w ramach antynomii bohaterstwa i tchórzostwa, co niesłychanie utrudnia poprawienie czegokolwiek.

Pytanie, które nurtuje mnie w tych rozważaniach i chciałbym, żeby pozostało w świadomości czytelników, brzmi: w czym upatrywaliśmy ostatnio swoją wartość i w czym powinniśmy ją nadal upatrywać?



7. Teksty poetyckie

Epifania

Nie przeczę tym, którzy mówią, że Ciebie nie ma.
Rację przyznaję przyjaciółom, którzy mówią, że pojęcie Twoje
jest sprzeczne.

Mówić o Tobie trzeba i nic o Tobie powiedzieć nie można,
do wszystkiegoś podobny:
roślina, zwierzę, człowiek.
Jesteś we wszystkim i w niczym Ciebie nie ma;
to wszystko nie jesteś Ty, cokolwiek się powie o Tobie.
Sprzeczne jest pojmowanie,
prawdziwe jest życie – Bogiem.

„Tao, które jest Tao, nie jest prawdziwym Tao”;
czyste pojęcie Boga ma tylko ten, kto Go nie ma wcale.
Giniesz w pojęciach
i potem rodzisz się w czynie.

W spojrzeniu na los,
w nadziei, która rodzi czyn bez złości,
w małości wobec cierpienia,
w pokorze znoszenia cudzych i własnych przywar.

Ma Cię ten, komu nawet pojęcie Twoje jest obce,
i żyje nadzieją,
że może w słońcu, co weszło już prawie wczoraj,
może w tym śniegu, co gdzieś topnieje,
może w przyjaznym spojrzeniu,
może w uśmiechu (co zbyt nagle umiera)
jest coś, co ocala je.

Rozmyślania świętego Józefa w drodze do Egiptu

Co dzień czerpałem wodę ze studni przy domu.
Raz tylko mnie posłałeś do źródła,
gdzie Miriam przyszła...
Dałeś mi Panie sprawne ręce i ciało miłości pragnące.
Potrafię ciosać deski
gładkie, jak Miriam dłonie...

Ty rządysz gwiazd obrotami
i ludziom wyznaczasz wyzwania.
Ty postawiłeś nas Panie
przed próbą wielkiego wytrwania:
Ścieżki naszego istnienia
zamieniasz w drogi tułacze.
A ciała nasze nie mogą
doczekać ludzkiego kochania...

Oto jesteśmy!
Gdzie wskażesz.
Bez wątpień i bez słów...
Chociaż nie pojmujemy
nam wyznaczonych dróg.

Przed potopem (albo Noe)

Byli wykształceni i wrażliwi,
Słuchali harfiarzy i trubadurów,
Patrzyli na tańce Greczynek w zwiewnych sukniach.

Jeździli do miast bogatych,
Wojowali na dalekich morzach,
Urządzali mecze, kongresy i festiwale –
A Noe się trapił...

Oglądali igrzyska – może nie wszyscy.
Posypywali włosy pachnącym zieleń lawendy
i jedli krwiste woły – na pewno nie wszyscy...

A Noe biadał. Noe chodził i wzywał:
Jahwe jest Bóg poważny,
Jahwe jest Bóg surowy,
Jahwe żąda uczynków,
Nie ceni tańców i zabaw!

Odpowiadali:
Dobre uczynki nie mają sensu,
Którzy mają zginąć i tak zginą,
Tworzymy sztukę – nie będziemy poważni dla samej powagi.

Noe groził:
Zginiecie, jeśli się nie nawrócicie!
Odpowiadali:
Wszystkich i tak nie przekonasz,

Świat nie jest do uratowania,
Jednostka nic nie może.

Noe nalegał i prawie błagał:
Uwierzcie, a stanie się!...

Rozjeżdżali się rydwanami,
Wołając: nie wierzymy...
Wtedy zaczął padać deszcz...

Ojcze nasz

Ojcze nasz, Ojcze stworzenia, Ojcze ludzi dobrej woli. Ojcze wszystkich, którzy chcą wydobyć się ze swych grzechów. Ojcze sprawiedliwych i pokój czyniących. Ojcze prześladowanych za świadczenie prawdy. Ojcze cierpiących, oderwanych od rodzin, zamkniętych w obozach, umęczonych w kopalniach, chorujących w szpitalach, ginących na wojnie, w jakimkolwiek są państwie i na którymkolwiek kontynencie, białych i czarnych, żółtych i czerwonoskórych.

Któryś jest w niebiesiech, jakby poza tym światem, chociaż rządysz nim i go przenikasz w każdej jego części. Tchnienia Twego dopatrujemy się wkoło. W codziennym wschodzie słońca, w chmur powolnym przepływie, w szumie zbóż, w szczebiocie ptasząt, w prostocie serca małych dzieci, w ludzkim życzliwym uśmiechu, w naszych codziennych pozdrowieniach, w głosie sumienia wytykającym nam nasze winy, w cierpieniach życia, w dziejach świata, w tych wszystkich rzeczach prowadzących nas ku Tobie.

Święć się imię Twoje: Dobroć, Piękno, Prawda, Sprawiedliwość, Harmonia, Mądrość, Ufność, Wiara, Miłość, Ofiara, Cierpienie. Język nasz ubogi sięga ku Tobie poprzez porównanie z tym, co wielkie i piękne. Bądź pochwalony we wszystkich językach: Bóg, Jehowa, Allah, murzyńskich bogów mnogość, Hinduska

Trójca i chińska droga-Tao. Imię Twe święcą modlący się po świątyniach całej ziemi, na pustyniach ku słońcu bijący pokłony, zawodzący na górskich szczytach i tańczący w murzyńskich wioskach. Bądź pochwalony, Panie, w szczególony sposób przez Syna Twego, który zstąpił do nas.

Przyjdź Królestwo Twoje. Niech złość zniknie, fałsz, nienawiść, wyzysk i prześladowanie. Niechaj ustąpią miejsca miłości. Panuj w naszych sercach. Miłość niech panuje w rodzinach i w grupach przyjaciół. W organizacjach społecznych i politycznych – Mądrość i Sprawiedliwość. Dobroć niech rządzi w kopalniach, fabrykach i biurach, na plantacjach i dalekich wyprawach. Mądrość – w szkołach, w kościołach, w przytułkach, w szpitalach, w więzieniach i obozach, na ulicach i w hotelach, na dworcach i w kawiarniach, w samolotach, kolejach i na okrętach.

Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi. W rzeczach od nas niezależnych i w zależnych. W dziejach świata i w życiu każdego z nas. Pozwól nam wolę Twoją poznać. Niech wiemy, co jest dziś prawdziwą miłością, czego wyzbyć nam się trzeba, do czego trzeba dążyć, a z czego trzeba zrezygnować? Jak służyć bliźnim? Jak szukać światła, a unikać ciemności?

Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. Tęskniącym daj do rodzin swoich powrócić. Przyjaciołom dozwól się spotkać. Samotnym doznaj kochające serce. Chorym daj poprawę. Rodzącym szczęśliwy poród. Dzieciom opiekę. Głodnym i osłabionym posiłną strawę. Napój spragnionym. Marznącym ciepło. Szukającym wskaż dobrą drogę. Wszystkim nam daj łaskę poprawy i łaskę wytrwania.

I odpuść nam nasze winy. Odpuść winy przeciwko miłości. Którzy jesteśmy syccy, przebacz nam, że nie myślimy o tych, którzy głodują w naszym kraju lub w innych krajach i na innych kontynentach. Którzy jeździmy samochodami, przebacz nam, że nie myślimy o tych, którzy się tłoczą w ciemnych kolejach. Którzy mamy ciepłe domy, przebacz nam, że nie myślimy o mieszkaniach dla

wszystkich potrzebujących. Którzy wydajemy pieniądze na zbędne przedmioty, przebacz nam, że nie pytamy się naszych braci, czy im czego nie trzeba. Którzy odpoczywamy na wczasach, przebacz nam, że nie staramy się ulżyć tym, którzy wciąż ciężko pracują.

Pan Cogito wyraża samokrytykę¹⁴

Ci, którzy czuwali w ciemności
Z zapalonymi lampami,
Niech teraz światło swoje wznoszą wysoko.

Świadkowie gułagów i krematoriów Oświęcimia
Czy mogliby wierzyć, że runą mury Jerycha –
I zburzy je głos bezbronnych
Wyznających braterstwo i sprawiedliwość.

Którzy poddaliśmy się zwątpieniu –
W pokornym zdziwieniu
Otwórzmy teraz swoje serca
Na nowe.

Dlatego ci, co przyszli po nas,
Niech wezmą tylko to, co było najlepsze,
I odrzucą niewiarę i małość.

Nade wszystko niech strzegą się pogardy...
Bo z oczu tych, których będą skazywać,
Też bije prawda:
Że Bóg pochyla się nad każdym,
Choćby imię jego było wymazane
Z pamięci żyjących.

¹⁴ Naśladownictwo Zbigniewa Herberta dla szpalty wyznań i spowiedzi zainaugurowanej w „Polityce” (przypis autora).

Wichura¹⁵

Gdy los szalony porywa cię w pęta,
Nieznanych dróg płynie czas
I mijasz na łodziach dalekie dziewczęta,
A wiosną zieleni się las.

Wiej dalej i dalej wichuro zawzięta,
Nie zginie, kto widzi swój brzeg,
Przez wierchy i hale dalekie brzmią tętna,
Tajemny z nich budzi się wiew.

Gdy spocznieś strudzony na leśnej polanie,
Wędrówki wypełni się bieg,
Nie pytaj, co jutro lub w nocy się stanie,
Co późny przyniesie ci wiek.

Nie pytaj szumiących otchłani ni rzek,
Dokąd wichura nas gna,
Nie szukaj spoczynku,
nie dbaj o przystanie.

¹⁵ Aranżacja muzyczna tego wiersza wraz z filmem video (teledysk, videoklip) dostępne są w Internecie. Autorem muzyki i reżyserem video jest Czcibor Hejwowski, wykonanie: zespół TABAC, <https://www.youtube.com/user/tabacpl>



Autor zebranych w tej książce myśli i szkiców filozoficznych, Andrzej Grzegorzczak (1922–2014), był filozofem, logikiem, etykiem, twórcą fundamentalnych prac z zakresu logiki, podstaw matematyki, metodologii i antropologii filozoficznej. Był jednocześnie myślicielem ogarniającym swoją refleksją całość ludzkiego losu, świata i dziejów, poszukującym odpowiedzi na pytania o sens indywidualnych istnień i sens dziejów całej ludzkości. Stawiał też bardzo ostro podstawowe problemy moralne współczesności, próbując odpowiedzieć na pytanie, jak żyć w dzisiejszym świecie.

Fragment *Przedmowy* autorstwa prof. Renaty Grzegorzczakowej

Myśl logicznie, myśl poważnie, nie używaj przemocy! – to trzy podstawowe kanony filozofii Andrzeja Grzegorzczaka. Podkreślał, że myślenie, które nie jest wsparte zasadami logiki, zawsze prowadzić będzie na manowce. Logikę traktował jako „najlepszego kontrolera” poprawnego myślenia.

Myślenie logiczne – jego zdaniem – jest myśleniem poważnym, niebędącym jedynie mechaniczną grą formuł, ale takim, którego przedmiotem są kwestie zasadnicze, istotne, a nie jedynie powierzchowne.

A myślenie niepoważne to myślenie „byle jakie”, nieprecyzyjne, a przy tym nie nastawione na zrozumienie drugiej osoby, lecz na walkę z nią. Podkreślał, że różnica między ludźmi a zwierzętami polega na tym, że potrafimy myśleć o drugim człowieku współczująco – nawet o tym z innej grupy, o przeciwniku – wiedząc, że on też cierpi.

Jego myśl zawsze szła pod prąd dominujących „stadnych” zachowań, za co zresztą płacił dużą cenę, będąc wykluczonym z takich czy innych „salonów”.

Andrzej Grzegorzczak był niezłomnym i konsekwentnym propagatorem idei *non violence* (działania bez przemocy). Był przekonany, że główną przyczyną kultury przemocy jest indywidualny i zbiorowy egoizm, a także idea i praktyka nieokiełznanej konsumpcji. Zauważając negatywne strony współczesnego sposobu życia, nie tracił jednak optymizmu i umiał dostrzec te tendencje, które są zwiastunami prawdziwie ludzkiej kultury.

Sądził też, że wielkim kulturowym impulsem skłaniającym nas ku życiu bez przemocy jest chrześcijaństwo, choć podkreślał, że i dzieje chrześcijaństwa pełne są przemocy, a sam Kościół wymaga oczyszczenia.

