

# J.M. Boche ski, O.P.

## SENS ŻYCIA I INNE ESEJE

### Spis treści

I. O SENSIE ŻYCIA.....	1
II. PRZECIWI HUMANIZMOWI.....	10
III. DUCHOWA SYTUACJA CZASU .....	18
IV. PIĘTY LI.....	24
V. AUTONOMIA UNIwersYTETU.....	29
VI. FILOZOFIA PRZEDSIĘBIORSTWA.....	35
VII. CO TO ZNACZY BYĆ POLAKIEM?.....	46
VIII. PROBLEM KATOLICYZMU W POLSCE .....	55
IX. O DIALOGU FILOZOFICZNYM .....	63
X. FILOZOFIA ANALITYCZNA.....	68
XI. O NAWROCIE W FILOZOFII .....	75
XII. W SPRAWIE BOŻYCY (teodycei) .....	77
XIII. O WIATOPOGLĘDZIE.....	82
XIV. WIATOPOGLĘD A FILOZOFIA.....	86

### I. O SENSIE ŻYCIA

Co to jest sens życia? Można by odpowiedzieć na to pytanie zestawiając zwroty, w których wyrażenie "sens życia" występuje, czyli stosując dobrą analityczną metodę. Chcę jednak tutaj użyć innego sposobu a mianowicie podejść do sprawy od konkretnego przykładu utraty tego sensu, bo z nim jest podobnie jak ze zdrowiem: czym jest i jak jest wcale odkrywamy dopiero, gdy my je stracili.

Oto więc mój przykład, nie wymyślony, ale rzeczywisty przeżyty. Mój dawny student i przyjaciel, nazwijmy go Andrzejem, ma lat dwadzieścia pięć, jest zdrowy, przystojny, bardzo inteligentny - czytałem jego rozprawę doktorską, jest pierwszej klasy. Jest sportowcem - uważam go za doskonałego pilota i spadochroniarza. W dodatku jest bardzo bogaty. Jeśli mi intuicja nie myli, gdziekolwiek on się pojawi, serduszka pańienek zaczynają bić szybciej. I nic dziwnego: jeśli o kimś, to o nim można powiedzieć, że się w czepku urodził. Otóż parę miesięcy temu spotkałem go w barze, w opłakanym stanie. Siedział sam, skurczony, oczy podbite, obraz fizycznej ruiny. Wyglądał tak, jakby sobie jakieś trucie wstrzykiwał. Pytam się go co się dzieje. "Moje życie sensu nie ma". A dlaczego? Zawód miłośny? "Nawet nie. Po prostu to wszystko sensu nie ma."

Oczywiście zacząłem się zastanawiać, jakby mu pomóc w odnalezieniu tego sensu. A ponieważ nie miałem logiki parałem, pokusa była znaczna, aby mu przedłożyć taki oto sylogizm: "Życie człowieka młodego, zdrowego itd. ma sens; otóż ty jesteś człowiekiem młodym, zdrowym itd.; a więc twoje życie ma sens". Tylko, że to by się na nic nie zdało. Stosowanie takiego rozumowania do jego położenia, do sprawy sensu jego życia, sensu nie ma - jest bezcelowe.

Dlaczego? Dlatego że mamy tu do czynienia z czymś, co z ogólnikami (w rodzaju mojego "każdy człowiek") nie ma nic wspólnego. Dlatego, że sprawa sensu życia jest sprawą w najwyższym stopniu indywidualną, osobistą, prywatną. Jest nawet, jeśli się nie mylić, podwójnie prywatną. W wypadku Andrzeja chodzi o sens jego życia i o sens tego życia dla niego. Andrzejowi jest najzupełniej obojętne czy i o ile jego życie ma sens dla mnie czy dla ciebie, dla Społeczeństwa, Proletariatu, Sprawy i tym podobnych. Rzecz w tym, że ono dla niego sensu nie ma. Mówienie o sensie życia "w ogóle" i wszelka próba przekonywania takiego Andrzeja z ogólnego stanowiska są skazane na niepowodzenie.

Pisz więc moje pierwsze twierdzenie:

### 1.1. Sprawa sensu życia jest sprawą prywatną.

Wyjaśnij. Chodzi najpierw o to, że nie ma sensu mówić o sensie życia zbiorowo, na przykład narodu. Chodzi zawsze o życie jednostki. Następnie mamy do czynienia ze sprawą o tyle prywatną, że zbiorowo (to jest inni ludzie) są wobec niej bezsilni. Naturalnie, że utrata sensu życia może być w pewnych warunkach skutkiem pewnych układów społecznych, ale bezpośredniego wpływu na ten sens inni ludzie, a więc i zbiorowo, nie mają. Mamy do czynienia ze sprawą prywatną.

Wydaje mi się, że należy na to położyć nacisk, bo żyjemy w okresie rozpasanej propagandy "społecznej". Jesteśmy wszyscy tak strasznie uspołecznieni, że nawet istnienia spraw prywatnych nie dostrzegamy. A tymczasem właściwie najważniejsze sprawy człowieka są czysto prywatne; tak, obok sensu życia, cierpienie, miłość, śmierć i tym podobne. O tym jednak jeszcze później.

Moje twierdzenie daje, przy całej swojej banalności, pewien - jak mówi Francuzi - bouquet spirituel - obrok duchowy, a mianowicie regułę postępowania. Sformułował ją, znacznie lepiej niż bym ja potrafił, poeta (poeci są moim zdaniem mistrzami w takich sprawach), a mianowicie Kipling, w pierwszych wierszach "Do mojego syna":

If you can keep your head when all around you

Are losing theirs and blaming it on you

If you can trust yourself, when all men doubt you...

Ja to rozumiem tak: sensu życia nikt mi nie da. Muszę go znaleźć i zachować sam. Bo keep my head znaczy między innymi to właśnie. Nikt mi tu nie pomoże.

Stwierdzenie prywatności sensu życia jest pierwszym krokiem w jego analizie. Posiada ono wprawdzie pewne znaczenie, ale jest małym, powiedziałbym formalnym, krokiem. Trzeba nam dalej pytać: "Co to jest sens życia? Co znaczy tutaj sens"?

Mówimy o sensie i bezsensie przede wszystkim gdy chodzi o słowa, znaki, mowę. Dane wyrażenie ma sens dla mnie, jeżeli ja jego znaczenie rozumiem, a jest bezsensowne, gdy tak nie jest. Na przykład wyrażenie "krowa" ma sens dla mnie, natomiast "wokra" go nie ma (dla Chińczyka zapewne i "krowa" i "wokra" są równie bezsensowne). Takie jest pierwsze, najpospolitsze znaczenie słowa "sens". Jednak w tym znaczeniu na pewno go nie używamy, gdy mówimy o sensie życia. Życie nie może przecie mieć znaczenia, przynajmniej w tym słowa znaczeniu, w którym wyrażenie je posiada. Ma natomiast, albo przynajmniej może mieć, wartość. (Nawiasem mówiąc warto ma co, co jest dla mnie znaczne, z czego wynika, że jakie pokrewieństwo między sensem życia a sensem wyrażenia przecie istnieje - choć go wytłumaczyć nie potrafi).

Powiedzmy więc, że moje życie ma sens kiedy ja uważam, szczęśliwy, czuję itd., że ono ma wartość dla mnie, czyli prostszymi słowami, kiedy uważam, czuję itd., że warto żyć. To jest, zdaje mi się, jasne.

Nieco ci leż:

### 1.2. Życie danego człowieka ma dla niego w danej chwili sens, kiedy on w tej chwili szczęśliwy, czuje itd., że warto mu żyć.

Ale kiedy tak jest? W jakich okolicznościach i pod jakimi warunkami? Istnieje jeden wypadek, w którym o sensie życia nie można w tym miejscu, a mianowicie wtedy, kiedy istnieje jakiś cel do

którego się dąży, który chciałoby się osiągnąć. Oto ilustracja na tym samym naszym Andrzeju. Odbyłem kiedyś z nim lot wysokogórski w złej pogodzie. Andrzej był kopilotem, z obowiązkami, jak zwykle w lotach na widoczność, dbania o mechanikę. Nawalił nam silnik, oblodzenie gałki. Trzeba było widzieć mojego Andrzeja w tym impasie. Przez dobrych dziesięć minut był całkowicie pochłonięty przez swoje zadanie, skoncentrowany, z wol

napięta w jednym kierunku tylko, aby doprowadzić maszynę do porządku. Ja pilotowałem, więc to do mnie nie należało, ale mogłem go z ukosa obserwować. Był wspaniały i udało mu się dokonać tego, czego chciał, a mianowicie przywrócić normalne obroty silnika. O sensie życia Andrzeja w czasie tych minut nie można było rozstrząsać, bo on miał cel – uruchomienie maszyny, to jest uratowanie samolotu i naszej skóry. Kiedy taki cel komu jasno przywieca, sens życia, i tak powiem, pojawia się.

1.3. Jeśli w danej chwili istnieje cel do którego dany człowiek dąży, jego życie ma w tej chwili sens.

I znowu obrok duchowy czyli regułka moralna. Kiedy twój sens życia jest zagrożony, staraj się znaleźć cel, do którego mógłbyś intensywnie dążyć. To jest rada, którą dałem niedawno na pół sparaliżowanemu przyjacielowi, zagrożonemu próbną, jak za sobą pociągą utratą sensu życia. Powiedziałem mu: dyktuj swoje pamiętniki. A kiedy mi je ona powiedziała, i to było dla niego miłą rozrywką, zaprzeczyłem gwałtownie, on potrzebuje nie rozrywki, ale poważnego celu. Niech więc myśliciele o tych pamiętnikach jako o poważnej rzeczy, która ma się ukazać drukiem. Sens życia zaraz się znajdzie.

Jak dotychczas moje poruszały się na płaszczyźnie spraw prostych, żeby nie powiedzieć banalnych. Może niejedynemu czytelnik oburzy się nawet, że cenny papier na takie banały marnuję. Odpowiedziałbym mu, że mam do banałów, jako logik, bardzo wielki szacunek, bo ostatecznie cała logika jest zbiorem banalności. Można się z niej np. dowiedzieć, że deszcz pada albo nie pada i że jeśli krowa ryczy, to krowa ryczy. Na to, powie mi ktoś, wielkiej mądrości nie potrzeba. Tylko, że w logice z tych banałów wyszło coś, co znowu tak bez znaczenia nie jest: cybernetyka, a więc ta ogromna rzecz, która w tej chwili nasz sposób życia gruntownie przemienia, a w której nikt poza logicznymi niczego nie rozumie. No ale o tym później. Na razie chciałbym tylko powiedzieć, że wypada nam teraz wyjść z banalności, i tak powiem łatwych, do nieco trudniejszych. Tak to zawsze w logice się dzieje. Trzeba więc trochę wysiłku.

Idzie o takie oto zagadnienie: czy nasze twierdzenie 1.3 da się odwrócić? Czy skoro ono jest prawdziwe, prawdziwe jest także twierdzenie odwrotne:

(F 1.1) Jeśli życie danego człowieka ma sens w danej chwili, to on dąży w tej chwili do jakiegoś celu.

Możemy sobie w stosunku do tego zdania postawić dwa pytania. Po pierwsze, czy ono z poprzedniego twierdzenia (1.3) wynika?, Po drugie, czy niezależnie od tego jest prawdziwe? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest łatwa, przynajmniej dla logika. F 1.1 z 1.3 nie wynika. To dlatego, że całkiem ogólnie z "jeśli A to B" nie wynika "jeśli B to A". Na przykład, z tego że, jeśli jestem słoniem, to jestem zwierzęciem, wcale nie wynika, że jeśli jestem zwierzęciem, to jestem słoniem. Bo ja wprawdzie jestem na pewno zwierzęciem, ale jako żywo nie słoniem, przynajmniej w dosłownym "słonia" znaczeniu. A więc, kto przyjmuje pierwsze nasze twierdzenie (1.3) nie musi, logicznie, przyjąć także jego odwrócenia (F 1.1).

Teraz uwaga. Z tego, że tak jest, wcale jeszcze nie wynika, aby drugie twierdzenie musiało być fałszywe. Bo nieraz coś z jakich prawdziwych przesłanek nie wynika, a przecie jest prawdziwe. Na przykład, to że dziś deszcz pada, nie wynika z tego, że istnieje księżyc, ale to nie przeszkadza, że dziś rzeczywiście deszcz pada. Nasze twierdzenie (F 1.1) mogłoby więc być mimo wszystko prawdziwe.

W rzeczy samej widzimy, że wielu znacznych myślicieli uważało je za takie, to jest sędziwo, że istnienie celu jest co najmniej koniecznym warunkiem istnienia sensu życia. Tak, jeśli się nie myli (choć nie całkiem wyrażnie) sędziwi Arystoteles. Tak samo bodaj większość myślicieli chrześcijańskich. Tak wreszcie egzystencjaliści

pierwszej połowy naszego wieku. Jeśli więc autorytet ma jakakolwiek wartość w takich sprawach, to trzeba powiedzieć, że mamy tu do dyspozycji argument za przyjęciem owej tezy (F

1.1). Mimo to po długim namyśle przyszedłem do przekonania, że ona jest fałszywa. Chcemy jej zadać kłam i byś się starał wykazać prawdziwość twierdzenia przeciwnego, a mianowicie, że istnienie celu, do którego się dąży, nie jest koniecznym warunkiem istnienia sensu życia.

1.4. Istnieją chwile, w których dany człowiek do żadnego celu nie dąży, a w których jego życie ma przecie sens.

Zdaj sobie sprawę, że wygłaszam tu coś nie tylko bardzo niepopularnego, ale nawet pozornie sprzecznego ze zdrowym rozsądkiem. Bo na pierwszy rzut oka sens życia zdaje się być tak bardzo z owym dążeniem związany, że bez dążenia zdaje się nie być możliwości liwego sensu. J.P. Sartre ogłosił kiedyś wietną sztukę teatralną pt. "Le Mur" (Mur), w której opisuje położenie człowieka skazanego na śmierć. Ten człowiek nie może już do niczego dążyć, bo nie ma żadnej przyszłości. Za parę godzin będzie rozstrzelany. Jego życie jest najzupełniej pozbawione sensu. Zdawałoby się więc, że życie nie da się pomyśleć bez dążenia.

Nawiasem mówiąc egzystencjaliści, a więc Sartre i przede wszystkim Heidegger, podbudowują ten pogląd swoistą teorią istnienia ("egzystencji") ludzkiej. Sądzą bowiem, że to co jest w człowieku istotnie człowiecze, a więc owa "egzystencja" (Dasein u Heideggera) jest jakimś rzucaniem się w przód, projektem (po niemiecku Ent-wurf). Być dla człowieka to samo co być wypiętym ku czemuś, ku przyszłej swojej egzystencji. Naturalnie, jeżeli tak jest, to bez dążenia nie może być sensu życia, bo człowiek bez owego rzucania się w przód w ogóle nie istnieje. Jego istnienie jest rzucaniem się, dążeniem. I ten pogląd wydaje mi się z gruntu fałszywy. Co prawda nasze istnienie bardzo często, zapewne w znacznej większości chwil, łączy się z dążeniem. Ale wydaje mi się, że dążeniem nie jest. A jeżeli tak, to może być sens życia bez dążenia.

Aby uzasadnić to mniemanie, wystarczy przytoczyć parę przykładów chwil, w których człowiek do niczego nie dąży, ale jego życie ma przecie sens, i, co więcej, istnieje on bardzo intensywnie. Przytoczę dwa takie przykłady.

Najpierw przeżycie z wakacji. Po kąpielii morskiej leżąc na piasku, zażywam wiatru i słońca. Żadne czarne myśli o bezsensie życia mi do głowy nie przychodzi, wyczuwam całym ciałem dobrze, sensownie, intensywnie, a przecie do niczego nie dążę. Mamy tutaj wypadek, w którym sens życia jest, ale żadnego dążenia nie ma. Co prawda, kiedy ten przykład moim egzystencjalistycznym przyjaciółm przytoczyłem, krzyknęli chórem i z oburzeniem, że takie życie jest życiem zwierzęcym, że i pies słońca i wiatru używa. Na co powiedziałem im, że ja tak ogromnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem nie widzę (o tym będzie mowa, gdy przyjdziemy do humanizmu) i że nie sądzę byśmy mieli prawo naszej miłej sobace owej egzystencji odmawiać. Ale mniejsza z tym. Mam lepszy przykład.

Opowiadając o Riemannie, że kiedy wykonał swój genialny system nieeuklidesowej geometrii, zwierzył się przyjacielowi z wielkiego przeżycia. Miał, mówił, jakby intuicję całego systemu w jego piwnicy, i chwilę takiej radości, że niewielu ludziom, jak się zdził, danym było przeżyć coś równie wielkiego. Ja się teraz pytam: gdzie było, w chwili tego estetycznego uniesienia, dążenie? Jaki cel chciał wtedy Riemann osiągnąć? Oczywiście żadnego. Był po prostu w chwili obecnej, używał duchowego widoku systemu. A kto odważy się powiedzieć, że on w tej chwili nie istniał, albo że nie istniał w sposób ludzki? Psy przecie nieeuklidesowych geometrii nie tworzą! I kto o nich mieli się twierdzić, że jego życie nie miało sensu w tej chwili? Powiem więc: jeżeli życie ludzkie ma w ogóle sens, to przede wszystkim w chwilach takiego kontemplacyjnego używania.

Tak więc pozostaj przy moim twierdzeniu 1.4: Są chwile, w których dążenia nie ma, a sens życia przecie jest. Widzimy teraz, że ten sens istnieje w dwóch wypadkach: kiedy człowiek do czegoś dąży i kiedy oddaje się używaniu chwili obecnej. Stawiam więc następujące

twierdzenie:

1.5. ycie danego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa.

Skoro używanie chwili jest jednym z dwóch sposobów nadania życiu sensu, wolno na marginesie naszego zdania sformułować jeszcze inne reguły moralne: Umiej używać w chwili obecnej i używaj jej!

To przykazanie łatwiej napisać niż wprowadzić w życie. Wjemy w okresie aktywizmu, pod ostrzałem propagandy, która stara się w nas wmówić, że dobre, wielkie, piękne jest tylko działanie, że człowiek powinien bez przestanku ku czemuś dążyć, pędzić naprzód bez chwili odpoczynku, być w ruchu i dążeń, że nie-działanie jest czym złym, marnym, "antyspołecznym", pogardliwym. W takim pośpiechu nie łatwo jest zrozumieć wartość, znaczenie używania chwili, życia w teraźniejszości a tym bardziej nauczyć się z tej chwili korzystać. Inaczej mówi się, człowiek dzisiejszy musi się wychować przez wiadomy wysiłek do postawy kontemplacyjnej. Ona sama nie przyjdzie. Jeśli się dążeń ponosi w publicznym opinii, zostanie do mierni niewolnikiem aktywizmu, pędzonym od jednego celu do innego, bez przerwy, bez wytchnienia.

Skąd się ten aktywizm bierze? Ma zapewne wiele korzeni. Jednym z nich jest niewątpliwie kolektywizm, mniemanie, zgodnie z którym mamy używać tylko i wyłącznie dla Społeczeństwa (przez bardzo wielkie "S"), tego bałwana współczesnego. Mamy więc pracować, działać, rzucać się aby osiągnąć dla tego Społeczeństwa jak największe wyniki. Tym kolektywistycznym zabobonem zajmują się jeszcze w jednym z następujących rozważań na razie wystarczy powiedzieć, że moim skromnym zdaniem sprawa sensu mojego życia jest moją osobistą sprawą i wydaje mi się moralnie w porządku gdy staram się ten sens na mój sposób zapewnić, czy to się Społeczeństwu podoba, czy nie.

Wypada jednak podkreślić, że powyższa polemika dotyczy dążenia ku jakiemuś celowi, a nie samego działania. Bo działanie może być używaniem. Co więcej, każde używanie chwili jak np. owo Riemannowskie, jest pewnego rodzaju działaniem, tylko nie jest działaniem celowym. Jeśli o mnie chodzi, zaliczam do najprzyjemniejszych przeżywań moje samotne loty wieczorne na niskiej wysokości. Biorę mały samolot i lecę na jakichś 500 do 700 stóp nad ziemią, bez celu, po prostu aby lecieć i rozkoszować się krajobrazem, który w promieniach zachodzącego słońca jest zawsze wyjątkowo piękny. Pilotuję, więc działam, ale nie dążę do żadnego celu. Otóż moje życie ma rzadko tyle sensu co w czasie takich lotów. Kto nie ma niesamowitego przywileju jakim jest prawo lotu, może zażyć czegoś podobnego po prostu podczas wieczornej przechadzki. Działanie nie jest więc koniecznym dążeniem ku jakiemuś celowi, może być używaniem.

Ale mówiąc, że takie używanie daje życiu sens, nie twierdzę bynajmniej, że tylko ono je daje. W rzeczy samej, nasze życie i jego sens są w większości chwilami związane z jakimś dążeniem, z jakimś celem. Jedyny pogląd, z którym się pogodzić nie umiem to ten, który zalicza sens życia do dążenia ku jakiemuś celowi. Ten pogląd jest moim zdaniem nie tylko sprzeczny z doświadczeniem, ale prowadzi poza tym do katastrofalnych konsekwencji.

W związku z dążeniem do celów nasuwa się mianowicie pytanie dotyczące szeregu dążeń. Ma ono kapitalne znaczenie dla spraw sensu życia i tak właśnie nie bywało pojmowane w dziejach filozofii, zwłaszcza ostatnio. Jak wiadomo, cele do których dążymy są często wzajemnie podporządkowane: dążę do pierwszego celu A, aby następnie dążyć do drugiego B i tak dalej. Na przykład chcę pójść na dworzec (A) po to, aby tam kupić bilet kolejowy (B), to znowu aby pojechać do Genewy (C) i tak dalej. Pytanie brzmi: czy życie ludzkie należy sobie wyobrazić jako jeden jedyny szereg celów, wzajemnie sobie podporządkowanych, czy przeciwnie wypada przyjąć, że składa się ono z wielu małych, wzajemnie niezależnych szeregów dążeń do celów? Pierwsze stanowisko było tradycyjnie zajmowane przez myślicieli

chrześcijańskich i przez egzystencjalistów. W obu wypadkach zakładano także, że sens życia należy szukać w owym jednym wielkim szeregu dążeń.

Jestem zdania, że ten pogląd jest podwójnie fałszywy i chcę mu przeciwstawić parę następujących twierdzeń.

1.6. Życie ludzkie nie jest normalnie jednym jedynym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń, ale składa się z wielu takich niezależnych szeregów.

Chodzi tutaj po prostu o stwierdzenie pewnego faktu.

Mój znajomy, niejaki Benedykt, gospodarz z okolicy naszego miasta, jest dobrym przykładem owej wielości życiowych szeregów. Jeśli się nie myli, jego głównym celem w życiu jest skrzyżowanie z powodzeniem ubry z krowami i temu zadaniu poświęca się z zapalem. Podejrzewam nawet, że owe ubro-krowy stanowi główny sens jego życia. Ale nie jedyny. Benedykt jest także dobrym ojcem rodziny i jego dzieci odgrywają niewłплиwie wielką rolę w nadaniu temu życiu bogatego sensu. Jest poza tym członkiem Partii Postpowo-Konserwatywnej, zasiada z jej ramienia w radzie gminnej i nie kryje, że jego ambicją, a więc celem, jest zostać członkiem parlamentu kantonowego. No i spotykam go na zebraniach filatelistów, gdzie przyznał mi się do marzy o skompletowaniu swojej serii Pro Juventute.

Myślę, że to jest bogate i sensowne życie. Co więcej, sądzę, że to jest wypadek normalny. Co prawda nie każdy człowiek może mieć tyle celów, jak mój przyjaciel, nie każdy ma np.

ubry w swojej oborze, ale choć ma mniej celów, ma ich mimo wszystko kilka. Nie chcę przy tym przeczyć, że możliwość jest ten wypadek, w którym człowiek ma tylko jeden cel w życiu. Tylko, że taki wypadek skłonny jestem uważać za nienormalny.

Powyższe twierdzenie (1.6) jest tak oczywiste, że przeciwnicy a mianowicie ci, co bronią teorii monistycznej, jednego szeregu, nie mogą mi wprost przeczyć. Uciekają się za to do różnorodnych, jak mówi „metafizycznych” albo „egzystencjalnych” rozważań. Powiadają na przykład, że człowiek „wirtualnie” zawsze dąży do jednego tylko celu. Albo, że jego „autentyczna” egzystencja ku niemu się „rzuca”, jak mówi. Mówi się też czasem, że człowiek zawsze dąży do szczęścia, a więc cel jest jeden. Ale te wywody, albo są najzupełniej niezrozumiałe (przynajmniej dla mnie), albo oczywiście błędne, jak w ostatnim wypadku, bo szczęście w tym kontekście jest pojęciem oderwanym, może być urzeczywistnione tylko, w jakim konkretnym celu - a takich nie tylko może być, ale i jest zwykle wiele i różnorodnych.

To jest pierwsze twierdzenie. W drugim chodzi o rozprawienie się z poglądami, zgodnie z którym sens życia byłby identyczny z sensem owego jednego szeregu dążeń. Tak myślę, że go dobrze rozumiem - Heidegger, a za nim Sartre. Obaj dochodzą przy tym do różnorodnych, ale równie makabrycznych wniosków. Wspólne jest im stwierdzenie, że ów jedyny szereg dążeń jest przerwany przez śmierć. Ona jest, zdaniem Heideggera, ostatnim „projektem” (Entwurf) człowieka, a więc zamyka cały szereg projektów, tj. dążeń, tak jak ostatni akord zamyka melodię. Podobnie więc jak ten akord, śmierć nadaje sens całości. Śmierć byłaby więc sensem życia. U Sartre’a przeciwnie, ona nie tylko nie jest sensem życia, ale, przerywając szereg dążeń, pozbawia ostatecznie z nich sensu, a więc i przedostatnie i przed-przedostatnie, tak że całość zapada się w próżnię bezsensu. Życie ludzkie jest - jak powiada Sartre w innym kontekście - *une passion inutile*.

Te rozumowania zakładają dwie przesłanki: że życie człowieka ma tylko wtedy sens, gdy on do czegoś dąży i że to życie jest jednym jedynym szeregiem wzajemnie podporządkowanych celów. Powiedziałem już, że uważam obie za fałszywe. Pierwszą, bo życie ma sens niekiedy także gdy do niczego nie dąży, ale po prostu używamy chwili (1.4). Drugą, bo w życiu mamy wiele niezależnych szeregów dążeń (1.6). Ale jeśli się te przesłanki przyjmie, trzeba te przyjąć wnioski, jakie Sartre z nich wyciąga (jego krytyka Heideggera jest

przekonywuj ca). Moemy wi c twierdzi e:

1.7. Je li tycie człowieka ma sens tylko wtedy, gdy on do czego d y i je li to ycie jest jednym szeregiem wzajemnie sobie podporz dkowanych d e - to ycie tego człowieka w ogóle sensu nie ma.

Nasuwa si tu naturalnie pytanie, czy nast pnik tego twierdzenia jest prawdziwy. Czy prawd jest e ycie ludzkie sensu nie ma? Je li jest fałszywy, to jest je li ycie ludzkie ma faktycznie sens, to przynajmniej jedna z obu przesłanek naszych egzystencja-listów byłaby te fałszywa, a to niezale nie od naszych powy szych rozwa a . Ale z tym przechodzimy do innej dziedziny. Dot d mowa była o istocie ycia, o tym czym ono jest. Trzeba teraz powiedzie słowo o jego istnieniu, stara si odpowiedzie na pytanie, czy ycie ludzkie rzeczywi cie ma sens.

Jest w Starym Testamencie słynne zdanie: hawel hawelim hakol hawel - w polskim (co prawda nie całkiem cistym) przekładzie: "marno nad marno ciami i wszystko marno ". Wszystko, co człowiek mo e spotka w yciu, do czego mo e d y i czego mo e u ywa jest marne, nie warte zachodu, nie ma wi c sensu. A wi c i samo nasze ycie nie ma sensu. Autor biblijny uzasadnia swoje twierdzenie powołuj c si na do wiadczenie swojego bogatego ycia. Nie znalazł, powiada, niczego co by było warte zachodu, ani w bogactwie, ani we władzy, ani w rozkoszach. Wszystko wydało mu si marne, bez warto ci.

Ten pogl d, albo, powiedzmy ostro niej, t interpretacj biblijnego zdania, chc nazwa tutaj "hawelizmem". Jest on w najró niejszych kr gach kulturalnych bardzo rozpowszechniony. Tak np. buddyzm, (przynajmniej, w postaci uchodzc ej za pierwotn ) jest skrajnie hawelistyczny. Ale i u nas nie brak zwolenników tego rodzaju pesymizmu. Na przykład, znajdujemy go u pisarzy chrze cija skich, a tak e i u wielu niechrze cija skich nowoczesnych my licieli.

Tote hawelizm wywierał w dziejach i wywiera ci gle jeszcze ogromny wpływ na ludzi. Ja sam byłem w ci gu długich lat jego zwolennikiem (i ofiar ), tak dalece, e b d c kiedy w Izraelu kazałem sobie wryc ow e hebrajskie zdanie na płycie, która do dzi dnia wisi na cianie mojej pracowni. Ale powoli przyszedłem do przekonania, e hawelizm jest złowrogim głupstwem. Aby si o jego fałszywo ci przekona , wystarczy je zanalizowa . Ta analiza przybiera tak mniej wi cej posta :

Nie mo na w tpi , e niektórzy ludzie prze ywaj niekiedy chwile, w których ich ycie sensu nie ma - jak na przykład mój Andrzej. Tylko, e hawelizm twierdzi znacznie wi cej, a mianowicie, mówi to samo o wszystkich ludziach i wszystkich chwilach ich ycia. Mo na to sformułowa tak:

(F 1.2) ycie adnego człowieka nie ma w adnej chwili sensu. A e ycie człowieka ma dokładnie wtedy sens, kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili d y, albo on tej chwili u ywa (1.5), wynika z powy szego twierdzenia tak e e:

(F 1.3) aden człowiek w adnej chwili ani nie d y do jakiego celu, ani nie u ywa tej chwili.

To ostatnie zdanie jest oczywi cie fałszywe. Aby tego dowie wystarczyłoby wykaza , e istnieje cho by jeden człowiek i jedna chwila, w której ten człowiek do czego d y. W rzeczywisto ci pewne jest znacznie mocniejsze twierdzenie, a mianowicie, e znakomita wi kszo ludzi d y do czego w znakomitej wi kszo ci chwil. Przeczy temu mo e tylko ten, kto np. nigdy nie cierpiał na ból z bów, nie był głodny, nie pragn ł na serio kobiety, ani nie wzi ł udziału w zawodach sportowych. Otó ycie normalnych ludzi jest pełne takich sytuacji. A skoro ycie ma sens, gdy człowiek do czego d y, wolno postawi twierdzenie, e:

1.8. ycie wi kszo ci ludzi ma sens w wi kszo ci chwil.

To znaczy, że hawelizm jest fałszem.

Ale je li tak jest, jak to się dzieje, że tylu ludzi i to cz sto bardzo inteligentnych, a nawet genialnych, mogło mu hołdować? Moim zdaniem było to mo liwe tylko dzi ki pomieszaniu dwóch poj : sensu ycia i szcz cia, przy tym to ostatnie było rozumiane w pewien swoisty sposób. Pierwsza rzecz, któr wypada tutaj podkre li, to wi c nie to samo obu. Innymi słowami, mo na doskonale nie by szcz liwym w pewnej chwili, a mimo to mie , w tej samej chwili, sens ycia. Oto przykład.

Wczoraj wła nie słucałem w telewizji wspomnie Szwajcara, byłego wi nia niemieckich obozów koncentracyjnych -było w nich około 50 Szwajcarów. Przedstawiał w sposób prosty i bez nienawi ci, ale wstrz saj co, okrucie stwo ycia w kacecie. Nie ulega w tpliwo ci, e szcz liwy tam nie był, tym bardziej, e jego własna ojczyzna zabroniła przysłania mu swetra (zakaz wywozu wełny!), który był mu tak bardzo potrzebny. Ale ten człowiek miał przecie sens w yciu: chciał prze y i w rzeczy samej prze ył te okropne czasy. Sens ycia i szcz cie to wiec nie to samo.

W dodatku słowo "szcz cie" ma dwa ró ne znaczenia. W jednym oznacza stan zupełnego, je li wolno si tak wyrazi stuprocentowego zadowolenia, zaspokojenia wszystkich potrzeb bez reszty, i to z gwarancj wiecznego trwania. Nietrudno poj , e tak rozumiane szcz cie jest poj ciem granicznym, ideałem którego nikt w yciu nigdy osi gn nie mo e. W drugim znaczeniu u ywamy słowa "szcz cie" i pokrewnych gdy mówimy np. o szcz liwym mał e stwie. Takie szcz cie nie musi by całkowite, szcz liwi mał onkowie mog na przykład cierpie na ból z bów, a przede wszystkim nie ł czy si bynajmniej z gwarancj , e istnieje b dzie bez ko ca. Ten drugi rodzaj szcz cia mo e by , w przeciwie stwie do pierwszego, urzeczywistniony i, je li si nie myl , niejeden znalazł je w swoim yciu. Pierwszy rodzaj szcz cia nazw tutaj "bezwzgl dnym", a drugi "wzgl dnym".

Mamy wi c do czynienia nie z jednym, ale z a trzema ró nymi poj ciami: (1) sens ycia, (2) szcz cie wzgl dne, (3) szcz cie bezwzgl dne.

Zastanawiaj c si nad hawelizmem i jego ogromnym powodzeniem, nie mog si oprze wra eniu, e w jego kontek cie nazywa si "marno ci " brak szcz cia bezwzgl dnego. To znaczy, e wszystko co nie przynosi owego stuprocentowego zadowolenia, jest marne. e nawet w chwilach najwi kszego szcz cia wzgl dnego, w obj ciach kochanej kobiety, w chwili sportowego tryumfu i tym podobnych, czego człowiekowi brak. e, jak to pi knie powiedział jeden z najwi kszych my licieli naszego kr gu, Augustyn z Hippony: "niespokojne jest serce nasze a spocznie w Tobie, Panie", to jest a posi dzie Absolut, którego posiadanie samo jedno mo e da szcz cie bezwzgl dne.

Tylko, e to samo słówko "marno " sugeruje co innego jeszcze: e o rzeczy, które nie s Absolutem nie nale y si troszczy , e nie trzeba zabiega o ich uzyskanie ani ich u ywa . e nie ma sensu rozkoszowa si przemijaj c chwil . Ale to jest wła nie, tak mi si przynajmniej wydaje, wierutne i złowrogie głupstwo. Głupstwo, bo nikt nie mo e y według tej recepty. Złowrogie, bo kto by mimo wszystko urzeczywistnił ten ideał, pozbawimy si praktycznie wszystkiego, co normalnie nadaje yciu pi kno i warto .

Musz jednak przyzna , e wielu zwolenników hawelizmu potrafiło w jaki dziwny sposób poł czy swoje hawelistyczne wierzenie z wielkim dynamizmem yciowym, a wi c z d eniem do ziemskich celów i z umiej tno ci rozkoszowania si wieloma spo ród owych "marno ci". Bergson wykazał nawet w swoich "Dwóch ródłach", e mało znamy w dziejach postaci tak dynamicznych, jak mistycy. W rzeczy samej trudno sobie wyobrazi ludzi bardziej czynnych, ni np. uczniowie Buddy czy iankary, albo mistycy chrze cija scy, ze w. Teres z Awila na czele. Najbardziej uderzaj cym przykładem tej dziwnej syntezy jest powiedzenie przypisywane w. Karolowi Boromeuszowi (który, nawiasem mówi c, był tytanem czynu). Zapytany podczas gry w szachy (bo on grywał w szachy!), co by zrobił gdyby si dowiedział, e za chwil umrze, o wiadczył, e poci gn łby jeszcze wie . Tak wi c owe "marno ci" nie



były dla niego a tak marne.

Te ta synteza hawelizmu z sensem i zdrowym rozsądkiem w życiu jest mo liwa, to jest fakt, któremu przeczy nie podobna. A na pytanie jak ona jest mo liwa, trzeba szuka odpowiedzi u mistyków. Dla mnie istotne jest tylko, że hawelizm rozumiany jako pot pienie wzgl dnego szcz cia i, co za tym idzie sprowadzenie życia do jednego ła cucha d e , mających tylko jeden cel - pozagrobowy, jest fałszem. Główny wniosek, jaki z tych rozważa wyci gam brzmi: Nie trzeba pogardza małymi celami i przemijaj cymi chwilami u życia.

\*\*\*

Takie s wi c wyniki moich rozmów o sensie życia. On jest moją sprawą prywatną, w której mogą polegać tylko na sobie. D enie do jakiego celu nadaje najcz cież ten sens mojemu życiu, muszę więc dbać, aby mi nie brakło celów. Ale sens znalazłem na nie tylko w d eniu, bo daje je tak e, i w wysokiej mierze, u ywanie chwili. Umie jej u ywać, potrafi cieszyć się tym, co mi jest dane teraz, obecnie, jest bardzo wielką rzeczą: wypada mi wiadomić się jej uczyć. Życie ludzkie nie jest jednym jedynym szeregiem d e , ale składa się na nie całe p k małych szeregów. Nie trzeba się dać uwieć przez Jedno Jedyne, przez Wielką Sprawę, ale umieć zadowalać się wieloma małymi i przelotnymi zadowoleniami.

Ubocznie wynikło z tych rozważań odrzucenie trzech dla sensu życia szkodliwych mitologii: społecznictwa, aktywizmu i hawelizmu. Nieprawdą jest że sprawa sensu życia jest sprawą społeczną; ona jest, jak wi kszo naprawd wanych dla mnie rzeczy, moją sprawą osobistą. Nieprawdą jest, że tylko d enie do celu może dać sens życiu, że trzeba tylko i wyłącznie d y do celów. Nieprawdą jest także, że tylko bezwzględne szczęście ma wartość, że małe i przemijające chwile zadowolenia są "marnościami".

Płytka i mała filozofia, powie mi ktoś. Zapewne. Tylko że, ona mi się wydaje prawdziwa, podczas gdy "głębokie" i "wielkie" filozofie są fałszywe. Co gorzej, sądzę, że były powodem wielu nieszczęśliwych ludzi. Podczas gdy ta mała filozofia, która jest bodaj m drogi zwykłych ludzi, może dać człowiekowi to trochę szczęścia, jakie jest w ogóle na tym świecie mo liwe.

## II. PRZECIWIW HUMANIZMOWI

Przystępuję do skreślenia moich poglądów na tak zwaną naturę człowieka, to jest do próby odpowiedzi na pytanie, czym ludzie są. Czynniki to niech będzie z dwóch względów. Po pierwsze dlatego, że muszę tu użyć wielu danych dostarczonych przez innych, w szczególności ci przez przyrodników, czego bardzo nie lubię. Po drugie dlatego, że moje poglądy mogą wywołać niemałe oburzenie i to u osób zazwyczaj bliskich mi poglądami; stąd muszę się liczyć z polemikami, napaściami itp., czego chciałbym uniknąć. Niestety, skoro raz postanowiłem ogłosić rozważania o sprawach mojego życia, nie da się uniknąć tego rodzaju uwag. Jest mianowicie tak, że inne moje myśli zakładają pewną, jak mówił poetycko, wizję człowieka, czyli, prościej, pewne poglądy na to, czym ludzie są, a więc i czym ja jestem. Skądinąd wydaje mi się, że istnieje pewien obowiązek ogłoszenia tych rzeczy: jestem stary, nie mam już żadnej przyszłości i nic mi nie grozi od ludzi, zwłaszcza w kraju, gdzie uznaje się pewną wolność przekonań i gdzie w dodatku istnieje ubezpieczenie na starość. Staremu łatwiej jest takie rzeczy pisać niż młodemu, który musi się liczyć ze środowiskiem. Postanowiłem więc te rozważania ogłosić.

Zaczynam od takiej oto uwagi. Natrafiamy w życiu na dwa rodzaje przedmiotów. Z jednej strony na pewne byty rzeczywiście istniejące w przyrodzie - np. na wulkany, pluskwy i urzdników skarbowych; następnie spotykamy poglądy, mniemania, wierzenia i tym podobne przedmioty nierzeczywiste, które bytują tylko w głowach ludzkich, a nie w świecie poza nimi. Do tego należą między innymi teorie naukowe, systemy filozoficzne, programy polityczne, ideologie, wierzenia religijne. Moja reakcja na te dwa rodzaje przedmiotów jest różna. Kiedy natykam się na jakąś rzecz niezwykłą - np. na bardzo wielką pluskwę albo bardzo uprzejmego poborcę podatkowego - dziwi się. Natomiast kiedy dowiaduję się o mniemaniach, wierzeniach itp., moja zasadnicza reakcja jest nieufnością, krytycyzmem. Tak na przykład kiedy czytam komentarz pana redaktora naczelnego mojej gazety do wypadków w Iranie i o spóźnieniu płodu. Te dwie postawy znajdujemy także u filozofów: pierwszą, powiedzmy, u Arystotelesa, drugą u Kanta. O tej drugiej, kaniowskiej postawie będzie mi potrzeba w rozmyśleniach o człowieku. Co prawda człowiek jest zwierzęciem zadziwiającym, jak to pięknie powiedział Sofokles:

Wiele jest dziwów na świecie

Lecz człowiek największy dziw przecie.

On to w sine tonie mórz o lepi się rzuca, nie zważa

na jego przedryczy burz po dręczonych toniach wytarza...

Ale o tym człowieku naopowiadano tyle historyjek, że w rozmyśleniach o nim trzeba nam będzie zacząć od usunięcia fałszywych poglądów, ideologii, wierzeń, aby to od razu jasno powiedzieć: zabobonów.

Najważniejszy z nich, to humanizm, czyli po polsku człowiekochwalstwo. Jeżeli mamy wierzyć naszym - dziwnie pod tym względem zgodnym - pisarzom, filozofom, politykom, duchownym, to humanizm jest dzisiaj najbardziej rozpowszechnionym wierzeniem. To jest główny, nienaruszalny dogmat niemal wszystkich systemów filozoficznych, wszystkich zgoła programów politycznych i bodaj przytłaczającej większości wygłaszanych w naszych wieśniach. O wszystkim innym wolno, a nawet wypada w tym, tylko nie o nim. Kto o nim nie mówi, jest wyrzutkiem społeczeństwa, podłym barbarzyńcą.

Proszę zauważyć, że nie chodzi tu jeszcze o osądzenie humanizmu. Stwierdzam po prostu fakt, że on jest podstawowym wierzeniem ludzi piszących i mówiących publicznie, przynajmniej w naszej Europie. Co prawda samo stwierdzenie powszechności tego wierzenia zawiera już jakby zaczątek ujemnego o nim sądu. Bo kiedy wszyscy, albo prawie wszyscy zgodnie coś twierdzą, to jest z góry podejrzane. W każdym razie nieufność wobec takich rozpowszechnionych wierzeń jest jedną z kardynalnych zasad metody filozoficznej. Ale oczywiście jest to tylko podejrzenie. Aby wiedzieć, co nasz humanizm jest naprawdę wart,

trzeba go b dzie zanalizowa .

## I.

A wiec pierwsze pytanie: co to jest humanizm? Słowo ma kilka znacze , nazywa si np. "humanizmem" wykształcenie w kulturze greko-łaci skiej i jej rozumienie; mówi si te o "humanitarnym post powaniu" - wtedy "humanizm" oznacza pewien typ moralno ci. Ale najwa niejsze znaczenie tego wyra enia, w jakim ja tutaj wył cznie go u ywam, jest takie: humanizm to pogl d, zgodnie z którym człowiek (po łacinie: homo) jest czym bardzo warto ciowym, wzniosłym: "Człowiek to jest wielka rzecz". Tak rozumiany humanizm jest po prostu wyrazem gor cej sympatii do człowieka. Co w tym kontek cie znaczy "człowiek", to inna sprawa, któr zajm si za chwil . Na razie wystarczy stwierdzi , e humanizm w szerokim tego słowa znaczeniu jest niczym innym, jak nazw tego rodzaju uczu .

Tylko, e humanizm głoszony dzisiaj nie ogranicza si do tych ogólników, lecz zawiera obok sympatii tak e swoisty pogl d na człowieka, czyli, wyra aj c si uczenie, antropologi filozoficzna, stanowi c podbudow wspomnianej sympatii. Je li dobrze rozumiem, na ten pogl d składaj si przede wszystkim trzy twierdzenia. Po pierwsze, e człowiek jest istot wy sz , to jest bogatsz , lepsz , godniejszy od innych istot w wiecie. Po drugie, e owa wy szo jest nie tylko stosunkowa, ilo ciowa, ale tak e zasadnicza, jako ciowa: człowiek ma nie tylko wi cej inteligencji ni małpa, ale całkiem inny, wy szy rodzaj inteligencji. Po trzecie (tak przynajmniej u wielu humanistów), e człowiek jest czym jedynym w swoim rodzaju, e jest wyniesiony ponad przyrod , e yje wprawdzie w wiecie, ale do wiata wła ciwie nie nale y, nie jest cz ci przyrody. St d człowiek jest cz sto uwa any przez humanistów za wi to , za wcielenie jakiej warto ci sakralnej.

Dla ciśo ci wypada zauwa y , e obok powy ej opisanego, e tak powiem wulgarnego, humanizmu, istnieje jeszcze humanizm niektórych nowoczesnych filozofów, który mo na by nazwa pesymistycznym. Ten ostatni uwa a wprawdzie człowieka za istot zasadniczo ró n od innych bytów, ale bynajmniej nie lepsz , ani wy sz , przeciwnie, twierdzi si w tych kołach, e człowiek jest czym niezmiernie biednym i nieszcz liwym. Co nie przeszkadza, e i ci filozoficzni humani ci uwa aj to za byt całkowicie ró ny od reszty stworze . Wobec tego jednak, e ta odmiana humanizmu jest mało rozpowszechniona, zajm si tylko humanizmem wulgarnym.

Przystupj c do jego analizy, wypada zacz od znaczenia słowa "człowiek", bo mało jest w gwarze humanistów słów równie m tnych, jak ten wła nie rzeczownik. Prosz wzi na przykład pod uwag nast puj ce trzy twierdzenia:

- (1) człowiek tworzy sputniki,
- (2) człowiek pochodzi od małpy,
- (3) człowiek to wielka i wi t rzecz.

Kto tworzy sputniki (1)? Przecie nie Czesław, który nie tylko adnego sputnika, ale jako ywo nawet tacek nie potrafi zmajstrowa . Sk din d to chyba nie gatunek ludzki, bo ja przynajmniej nigdy nie widziałem, by jakkolwiek gatunek cokolwiek zrobił. Owe sputniki zrobili pewni, niektórzy ludzie, ale ci, co si nad Człowiekiem unosz zachwytem, zdaj si przy tym my le o ludzko ci jako cało ci. Ale w (2) to nie tylko niektórzy ludzie maj od małpy pochodzi , i zapewne mowa jest nie o ludzko ci, ale o wszystkich ludziach jednostkowych. Za to w (3) niepodobna o nich wszystkich my le , bo wtedy trzeba by powiedzie , e Sinobrody, Stalin i ów brodaty ideolog, który morduje dziecko, aby zamani-festowa swoje "rewindykacje", s czym wielkim i wi tym. Chodzi wi c zapewne raczej o człowiecze stwo, o co , co mimo wszystko w ka dym człowieku tkwi i co ma by wła nie godne i wielkie. Mamy, krótko mówi c, do czynienia ze straszliwym my lowym bałaganem.

Co gorsze, ten bałagan jest nie tylko spraw teoretyczn . Wielu rewolucjonistów powiada, e wszystko czyni dla dobra człowieka i wła nie dla tego dobra morduje, zabija prac i niewoli

miliony ludzi. Jakiego takiego uporządkowanie tego miotniska pojęciowego, jakie za sobą zwykle wlecze humanizm, jest w sprawie arcypraktyczny i nawet pałacy.

Mnie się wydaje, że mamy do czynienia z pomieszaniem atrybutów trzech różnych pojęć, a mianowicie pojęcia człowieka (przez małe "c") to jest pojedynczego, jednostkowego człowieka; pojęcia człowieczeństwa - a więc jakiegoś zbioru cech charakterystycznych dla człowieka; i wreszcie pojęcia gatunku ludzkiego pojętego jako zbiorowisko, stado czy nawet rodzaj organizmu. Podobnie mielibyśmy pomieszanie pojęć mrówki-jednostki, mrówkowatości i mrowiska, albo krowy, krowowatości i stada obejmującego wszystkie krowy.

Pomieszanie tych pojęć, a w każdym razie, dwóch ostatnich zawdzięczamy, jeżeli wolno się tak wyrazić, w znacznej mierze Heglowi. Hegel był zupełnym ignorantem w logice jak reszta znakomita większość filozofów nowożytnych, do XIX wieku włącznie. Temu trzeba m.in. przypisać, że pomieszzał oderwane pojęcie człowieczeństwa z pojęciem ludzkości jako stada. Na próżno młody Marks buntował się przeciw temu niechlujstwu myślowemu, prosząc np. przeczytać jego wietną krytykę heglowskiej filozofii prawa, i on uległ później czarowi Hegla. Za nim poszli jego uczniowie i wielu innych.

Ale jeżeli mamy mieć jakiegokolwiek szansę zrozumienia czym jest człowiek, a więc czym jesteście wy sami, trzeba stanowczo zerwać z tym kompromitującym prostactwem i myśleć tak, jak myślą zwykli ludzie, niezależnie od heglowskiej filozofii. Kto tak myśli, stara się widzieć to i tylko to, co stoi przed nim, po prostu. Otóż w świecie są tylko pojedynczy ludzie. To jest jedyna pełna ludzka rzeczywistość. Ci pojedynczy ludzie mają co prawda pewne cechy wspólne (np. każdy człowiek może kłamać) i istnieją między nimi różnice powiązania, stosunki, relacje, wskutek czego pojedynczy ludzie tworzą grupy, zespoły, narody i tym podobne. Ale nie wolno zapominać, że gdy mowa o człowieku chodzi w ostatecznej analizie zawsze i wyłącznie o jednostkę ludzką. Jeżeli coś jest prawdą o wszystkich jednostkach, to tym lepiej. Każda jednostka ludzka ma, jak powiem, taki i ten wymiar społeczny, to rzecz pewna, ale to są wszystkie sprawy wtórne.

Drugim wyrażeniem, które wymaga rozbioru, jest "wy szy". Ogólnie mówiąc, nazywamy jedną rzecz "wy szy" od innej, kiedy jest lepsza, zdawniejsza do czegoś, sprawniejsza. Na przykład mówię, że moja nowa elektryczna maszyna do pisania jest wy szy od starej, mechanicznej (dokładniej: mówię, że należy do wyższej klasy, albo wyższego typu), dlatego, że mogę na niej lepiej, łatwiej i szybciej pisać. W rzeczy samej umiem na niej napisać stronę w 12 minut, podczas gdy na dawnej potrzebowałem ich 15 (ze względu na sekretarki nie uśmiecha mi się pogardliwie na moje limacze tempo). Takie jest moim zdaniem najogólniejsze znaczenie słowa "wy szy".

Ale są przynajmniej dwa rodzaje wy szyści, które chcę nazwać "stosunkowa" i "zasadnicza". Wy szyść stosunkowa zachodzi, gdy nie ma istoty, która wprawdzie daną rzecz robi, ale nie tak dobrze, nie tak łatwo i szybko jak wy szy, albo jeżeli może w danej dziedzinie robić tylko prostsze, łatwiejsze rzeczy, a nie bardziej złożone. Tak na przykład może mówić o stosunkowej wy szyści Czesław nad Danielem w stolarce, gdy obaj umieją wprawdzie robić taczki, ale Czesław potrzebuje na to tylko trzech godzin, podczas gdy Daniel musi pracować godzin sześć, a taczki Czesława będą lepsze, doskonalsze od Danielowych. Będziemy tak i mówili o stosunkowej wy szyści w wypadku, gdy Daniel umie robić tylko ławki, ale w przeciwieństwie do Czesława nie potrafi robić taczek.

Nasuwa się tu następujące pytanie. Załóżmy, że Daniel jest tak niedoświadczony, że niczego z goła z drzewa zmajstrowa nie potrafi. Czy wypada nam powiedzieć, że Czesław jest od niego zasadniczo wy szy w stolarce, tak jak jest wy szy od, powiedzmy limaka? Wydaje się, że nie, że i tu wy szyść jest tylko stosunkowa. Bo chociaż Daniel obecnie niczego z drzewa nie umie robić, to jednak mógłby się zasadniczo tej sztuki nauczyć. Za to nie widzimy, jak mógłbym nauczyć stolarki limaka.

Aby zachodziła wy szo zasadnicza, potrzebne s dwa warunki. Musi najpierw by tak, e istota wy sza mo e co w jakiej dziedzinie robi (albo nauczy si robi ), a ni sza nie mo e. Tak jest na przykład, kiedy chodzi o naszego Daniela i limaka w stolarce. Po drugie musi istnie przynajmniej jedna dziedzina w której pierwszy warunek jest spełniony, aktora sama jest wy sza od dziedzin, w których ni sza istota mo e co robi . Nie wystarczy, e istnieje byle jaka dziedzina wy szo ci. Powiadaj na przykład, e nietoperz umie si kierowa falami d wi kowymi dla człowieka niedost pnymi, a przecie trudno go nazwa istot zasadniczo wy sz od człowieka.

Co to znaczy, e jedna dziedzina jest wy sza od innej, niełatwo powiedzie . Mo na najwy ej przytoczy par przykładów. Tak np. nazwiemy matematyk dziedzin wy sz od sztuki pływania w wodzie; podobnie uwa a si , e tworzenie symfonii muzycznych jest czym wy szym od r bania drzewa. Przyjmuje si zwykle, e dziedziny stanowi ce razem tzw. kultur , a wi c nauka, sztuka, religia, s wy sze od wszystkich innych.

Mo na by co prawda s dzi , e ta definicja jest kołowata, bo sprowadza wy szo istoty do wy szo ci dziedziny. Wydaje si jednak, e jest to, mimo wszystko, pewien post p, bo do sam w sobie m tn wy szo człowieka sprowadza do du o ja niejszej wy szo ci dziedziny, nad któr dyskusja jest mo liwa. Warto wi c tej ostatniej u ywa jako poj cia pierwotnego, bez definicji. Bo wszystkiego nie mo na przecie definiowa , gdzie trzeba si zatrzyma .

Mo emy teraz sformułowa sens naszego humanizmu. Jego tre ci jest bodaj nast puj ce twierdzenie: Ka dy człowiek jest istot zasadniczo wy sz od wszystkich innych istot w wiecie.

## II

Dlaczego ludzie przyjmuj to twierdzenie i uwa aj je za prawdziwe? Przegl daj c humanistyczne pi miennictwo widz , e głosi si je dzisiaj w wi kszo ci wypadków bez adnego zgoła uzasadnienia. Tak czyni nieraz przede wszystkim nowocze ni politycy i ideologowie. U ywaj , mniej lub bardziej wiadomie wypróbowanego sposobu przekonywania: powtarza twierdzenie z wielk stanowczo ci , a bez adnego uzasadnienia. Bodaj wi kszo współczesnych, przynajmniej w Europie, daje si w ten sposób przekona i humanizm przyjmuje. Natrafiamy tu na zagadnienie, które mam nadziei omówi , gdy b dzie mowa o wierzeniach religijnych. Powiem na razie tylko tyle, e przyjmowanie bez adnego uzasadnienia twierdze , które si uwa a za wa ne jest nierozumne, je li wolno u y humanistycznego zwrotu, niegodne człowieka. Trzeba wi c spyta , jakie to wzgl dy przemawiaj za humanizmem.

My licyele ró nych czasów przytoczyli wiele takich wzgl dów. Za wiele nawet, powiedziałbym. Wygl da tak, jak gdyby rozpaczliwie szukano uzasadnienia czego , w co si wierzyło, zanim te dowody wynaleziono. Były one ró ne, zale nie od okresu i szkoły, l tak w staro ytno ci i redniowieczu powoływano si w tym wzgl dzie przede wszystkim na ludzki rozum i mow . Od czasu Odrodzenia mówi si zwłaszcza o tzw. kulturze, a wiec nauce, sztuce i religii. Od XVII wieku mniej wi cej kładzie si nacisk na ludzk samo wiadomo . Egzystencjali ci widz istotn ró nic mi dzy nami a innymi zwierz tami w tym, e tylko my umiemy si trwo y , a one nie. Wreszcie ju w redniowieczu, a nast pnie u fenomenologów XX wieku uzasadniano nieraz nasz zasadnicz wy szo nad innymi stworzeniami powołuj c si na ludzk zdolno do tzw. idealizacji, to jest poznawania bytów idealnych.

Rozpatrzmy pokrótce te uzasadnienia!

Zagłoba zgadza si z Arystotelesem o tyle, e według niego człowiek ró ni si od zwierz cia "rozumem i mow " - a według greckiego filozofa ten sam człowiek jest zoon logon echon - yj tkiem (taki przekład wymy lił W sik) posiadaj cym logos, a logos znaczy tutaj zarówno rozum jak i mow . I w rzeczy samej, rozpatruj c subtelno naszego rozumu (przynajmniej w najlepszych egzemplarzach ludzkiego gatunku) i zło ono ludzkiej mowy, trudno nie dojrze

ogromnej różnicy między nami a naszymi młodszymi braćmi i, co za tym idzie, ogromnej nad nimi wyśzości. Temu nikt przytomny nie zaprzeczy. Słask tylko w tym, czy owa wyśzość jest naprawdę zasadnicza, istotna? Czy one są całkiem "bezrozumne i nieme"?

Oto twierdzą stanowczo, że to jest nieprawda, że takie rzeczy może opowiada tylko osobnik, który nigdy nie miał psa i nic o psach nie wie. Ja miałem wiele z nimi do czynienia i wiem, że nie są one ani bezrozumne, ani nieme. Zaczniemy od rozumu. W domu moich rodziców był jamnik imieniem Piwko. Oto moja matka miała zwyczaj przygotowywać w niedzielę zimną wieczerzę, którą stawiano zawczasu na stole. Ponieważ piwkowa wszeteczeństwo i przemyślenia były w domu dobrze znane, odsuwano krzesła od stołu, aby nie mógł się dojadła dostać. Ale to nie pomagało. Bestia ciągnęła z bami krzesło do stołu, wskakiwał na niego i z niego na stół, po czym wieczerza przygotowana na kilka osób zniknęła w jego dziwnie pojemnym brzuchu. Piwko miał ten zwyczaj wkradać się do szafki z żywnością, siedząc w niej cicho, a ja zamknęłam to, po czym wyjadał całą zawartość. Moja matka mawiała, że gdyby jamniki miały skrzydła, ród ludzki nie mógłby wytrzymać z nimi konkurencji. Rzecz pewna w każdym razie, że Piwko rozumował i to nie gorzej od niejednego ludzkiego złodzieja. A jeżeli o mowę chodzi, to czy może, humaniście nie zauważyli jak piesek ogonem macha aby powiedzieć, że jest zadowolony, że warknie na pobratymca gdy zajdzie ty jest kości, aby powiedzieć "wara", że skamle, kiedy co znalazł ciekawego? Nie potrzebuj się nawet powoływać w tym względzie na wyniki naukowców, którzy zgodnie twierdzą, że znaleziono u wielu zwierząt dożłomów i rozumowanie.

Rzecz jasna, że ta mowa i ten rozum są w porównaniu z ludzkimi biedne, proste, ograniczone. Jesteśmy niewdziękliwie o tyle wyśsi od innych zwierząt, że posiadamy i rozum i mowę znacznie lepiej rozwinięte, potężniejsze, sprawniejsze. Ale mówi o istotnej, zasadniczej różnicy - wolność arty! Chodzi wyłącznie o stopień. Rozumowanie i mowa nie są wyłącznie ciwości ludzi.

Bardziej przekonujący jest na pierwszy rzut oka o wieceniowe powoływanie się na kulturę.

Istotnie, kulturotwórczo jest zapewne cech najjaśniejszy odróżniający ludzi od innych zwierząt. Nawet mój Piwko nie napisał nigdy rozprawy z dziedziny topologii, niczego w rodzaju Piętej Symfonii, ani Bhagawatgity. Nie potrafił też jakoś wywołać ckm-u, a tym mniej pocisku nuklearnego.

Ale czy może na powiedzenie, że nie ma u zwierząt niczego, co by odpowiadało naszej kulturotwórczości, albo że to co jest całkowicie, zasadniczo różni i nieśię od niej? Wydaje mi się, że nie. Zaczniemy od techniki, bo ona, wbrew twierdzeniom nowoczesnych snobów, oczywiście należy do kultury. Widziałem sam w filmie zwierzę, które wyszukiwało sobie kamyczek, aby nim muszli rozbić; wiadomo też, że małpa nieraz gwałt wyłamie i stracił banany. Wspomniany już Piwko używał krzesła jako narzędzia. Bobry budują zapory, aby wodę zatrzymać. Jak technik więc niektóre zwierzęta mają. Tak że sztuka nie jest im całkiem obca. Pies wyje sobie do księżyca, a skowronki umieją wcale ładnie piewać. Nawet jeżeli o religię chodzi, znaleziono podobno co w tym rodzaju u mrówek - jakie zebrania bardzo podobne do naszych nabożeństw.

Wydaje się więc, że możemy przyjąć istnienie u innych zwierząt jakichś zaczątków kadej z naszych czynności kulturalnych. I nie bardzo widać, dlaczego miałyby być one czymś zasadniczo różnym od naszych. Nie ma dowodu, by kulturotwórczo była wyłącznie ciwości ludzi i wiele zjawisk zdaje się świadczyć, że tak nie jest.

Położenie jest podobne, jeżeli chodzi o samo wiadomo. Humaniści twierdzą nieraz, że tylko ludzie są wiadomi sami siebie a inne zwierzęta nie. Musz się przyznać, że to jest jeden z najdziwniejszych poglądów, jakie kiedykolwiek spotykałem. Moim zdaniem zwierzęta, przynajmniej wyśię, posiadają samo wiadomo, i to nieraz w wysokim stopniu. Posiada ją na przykład niewdziękliwie krowa, która zdaje sobie doskonale sprawę ze swojego stanowiska

w stadzie, o czym wiadczy jej zachowanie. Nie jest to mo liwe bez jakiego zrozumienia tego, czym ona sama jest. Jeden z moich znajomych, chłop z Gruyères (kraj, gdzie wyrabiaj sławne sery), opowiadał mi, e jego ulubiona krowa (nazywał j "Ljoba", jak w Rand des vaches) zdechła ze zmartwienia, kiedy zast piono jej rozbity wielki dzwon mniejszym. Ta krowa miała wysokie mniemanie o sobie, a wi c i samo wiadomo . Pewnie, e nasza ludzka jest bogatsza, ja niejsza, lepsza. Ale moim zdaniem nie mo na rozs dnie twierdzi by my tylko my j posiadali. Nie ma dowodu, by samo wiadomo była wył czn cech ludzi i wiele zjawisk zdaje si przemawia przeciw temu.

Według Kierkegaarda i jego uczniów wył czn cech człowieka ma by trwoga. Owa trwoga to nie strach. Bo strach, powiadaj , jest zawsze obaw przed czym - boj si na przykład złego psa - natomiast trwog czuje si przed nico ci , czyli przed mierci . Powiadaj tedy, e inne zwierz ta znaj wprawdzie strach, ale nie trwog . Tylko my ludzie umiemy si trwo y . "Człowiek jest tym bardziej człowiekiem, napisał Kierkegaard, im bardziej si trwo y". Otó , pomijaj c oczywiste pomieszanie poj w sprawie owej nico ci (studentów pierwszego semestru paliłem bez lito ci za mniejsze głupstwa), nie bardzo wiem, co z tym rozumowaniem pocz , bo nigdy adnej trwogi w ich słowa znaczeniu nie zaznałem (z czego wynika, e dla nich w ogóle nie jestem człowiekiem), cho mierci nieraz patrzyłem w oczy i wiele pot nego strachu prze yłem. Wiem tak e z do wiadcze pierwszej mojej wojny (1920, w konnicy), e ko potrafi ba si mierci bardziej ni człowiek. Mój przynajmniej, który był poprzednio ranny, a si kurczył ze strachu na bliskie szczekanie ckm-u. My l te , e owa trwoga Kierkegaarda i jemu podobnych to wynik jakiego chorobliwego stanu autorów. Powiem wi c e nieprawd jest, by istniała zasadnicza ró nica mi dzy lud mi a zwierz tami, polegaj ca na tym, e tylko ludzie si trwo .

Natomiast ostatnia my l humanistyczna, ta, która powołuje si na idealizacj , wygl da znacznie powa niej. Stwierdza si , e ludzie s zdolni do poznawania przedmiotów zwanych "idealnymi", na przykład matematycznych i warto ci. Czy takie przedmioty istniej , o to spieraj si my liciele od czasów Platona. Je li o mnie chodzi, my l , e istniej i e ludzie umiej nieraz je pozna . O tyle wi c maj humani ci racj . Chodzi jednak o to, czy tylko ludzie t zdolno posiadaj , czy przypadkiem nie znajdujemy czego podobnego tak e u innych zwierz t. Otó nie jestem tego pewny, cho nie znam zjawisk, które całkiem jasno wiadczyłyby o takiej zdolno ci u małp czy psów. Podejrzewam tylko, e i one nie s jej całkiem pozbawione. Podejrzewam tak głównie dlatego, e pewien rodzaj my li oderwanej znajdujemy u innych zwierz t. Tak np. maj one nieraz pewne zrozumienie liczb i stosunków. Chryzyp, słynny logik grecki, miał sprz g logiczny, który nazywał "psim sylogiz-mem": "pierwsze, albo drugie, albo trzecie; otó ani pierwsze, ani drugie, a wi c trzecie". Stwierdzał bowiem, e pies goni cy za zaj cem u ywa tego sylogizmu na rozdro u: obw chuje pierwsz drog , potem drug , i skoro nie znalazł na nich zaj czego zapachu, ju bez w chania biegnie po trzeciej - wyci gn ł logiczny wniosek. To dowodzi bezpo rednio tylko zdolno ci do rozumowania, nie idealizacji, ale u istot obdarzonych wiadomo ci obie s jako zwi zane, wi c nie dziwiłbym si , gdyby wy sze zwierz ta i te ostatni posiadały. Trzeba te powiedzie , e o tej dziedzinie niemal nic nie wiemy. Mo na wiec chyba powiedzie , e nie ma dowodu, te zdolno do poznawania bytów idealnych jest wył czn cech ludzi.

A wiec adne ze znanych mi uzasadnie humanizmu nie jest przekonywuj ce.

### III

Co wi cej, istnieje kilka wzgl dów, które do wyra nie przemawiaj przeciw humanizmowi. Jest najpierw rzecz jasn , e ka dy człowiek ma głow , ko czyny, w trob , nerki, serce i tak dalej, jak małpy i owce. Ró nice zachodz ce mi dzy ciałem człowieka a ciałem, powiedzmy, szympansa, s nie wi ksze, a przeciwnie, znacznie mniejsze ni te, które istniej mi dzy szympansem a d d ownic . Temu chyba nawet najbardziej zajadły humanista nie zaprzeczy.

Za to nie dostrzega się niekiedy, i tak e w zachowaniu człowieczym znajdujemy wszystkie główne cechy zachowania małp i innych wy szych zwierz t. We my na przykład Edwarda, urz dnika bankowego, i zaczniemy mu si przypatrywa o pół do siódmej rano. Znajdujemy go na legowisku, wprowadzie misternie skleconym i zwanym "łó kiem", ale przecie legowisku, pi cego jak wróbel w gnie dzie. Budzi si , ziewa jak pies. Myje si , to jest idzie do wody, jak sło . Potem je, a zjadłszy idzie do swojego banku. adne inne zwierz co prawda do banku nie chodzi (chyba na smyczy z człowiekiem), ale je li si zastanowi nad sensem pracy Edwarda w banku, łatwo dojrze , e jest to zespół, bardzo trzeba przyzna zło ony, czynno ci, maj cych na celu jedno tylko - zarobek, to jest, w gruncie rzeczy, jadło. Marsz Edwarda do banku to w gruncie rzeczy to samo co wychodzenie szakala na polowanie. Nasz Edward piewa w chórze parafialnym, ale psy tak e wyj do ksi yca, cho nie tak pi knie. Edward potrafi te pi ci dzieli znajomego, który zanadto si do jego narzeczonej zaleca -dokładnie jak ka dy samiec w podobnej sytuacji. No, i czasem idzie kup na "wroga", tak samo jak wilcy stadem ruszaj na zdobycz.

Człowiek jest zwierz ciem. Wniosek: Ka dy człowiek posiada wszystkie główne cechy innych ssaków.

Zarazem ludzie dzisiejsi pochodz od zwierz t, które lud mi nie były. Rozwój do obecnego, człowieczego stanu trwał wiele tysi cleci i było wiele postaci po rednich. Mówiło si dawniej, e człowiek pochodzi od małpy. St d zło liwe pytanie zadane przez anglika skiego arcybiskupa Tomaszowi Huxleyowi. "Czy pan szanowny od małpy przez Swoj prababk czy Swojego pradziadka pochodzi?". Dzi nikt tego nie mówi. Ale niech si nasi humani ci nie ciesz pochopnie, bo cho zgodnie ze współczesnym stanem zoologii człowiek nie pochodzi od małpy, to jednak pochodzi od jakiego zwierzaka jeszcze pierwotniejszego, który jest tak e przodkiem małp dzisiejszych.

Powie mi kto , e to tylko teoria. Niew tpliwie, jest to teoria naukowa i jako taka nie jest bezwzgl dnie pewna. W zasadzie mogłoby by tak e całkiem inaczej. Tylko e w obecnym stanie naszej wiedzy niepodobna rozs dnie w jej prawdziwo w tpi , tak mniej wi cej, jak nie mo na w tpi , e Ziemia obraca si wokoło Sło ca, cho teoria p. ks. kanonika Kopernika jest, tak e teori . Powiedziałbym, e mało jest w zoologii pogl dów równie dobrze uzasadnionych jak ten. Jestem, je li o mnie chodzi, w tym szcz liwym poło eniu, e znałem dobrze dwóch wybitnych zoologów, bardzo owej teorii niech tnych (byli tak zwanymi "spirytualistami", tj. zakładali, e w człowieku jest "duch" istotnie wy szy od zwierz cej wiadomo ci). Otó obaj powiedzieli mi, e dzi o teorii pochodzenia ludzi od nie-człowieczych zwierz t powa nie w tpi nie mo na. Człowiek nie tylko posiada wszystkie główne cechy innych zwierz t, ale ma tak e wspólne z nimi pochodzenie. Ergo ka dy człowiek dzisiejszy jest potomkiem jakiego nie-człowieczego zwierz cia.

Dochodz do tego jeszcze dwie my li uboczne, których uzasadnienie wydaje mi si mniej pewne, ale które zasługuj przecie na wymienienie.

Chodzi najpierw o ogrom wszech wiata. Humanici mówi nieraz tak, jak gdyby człowiek był nie tylko na ziemi, ale i w wiecie istot jedyn , wyniesion ponad cał przyrod . Otó ten pogl d nie jest na niczym oparty. Bo wiat, jakim go obecnie znamy, jest naprawdę ogromny. Eddington pisał ongi , e nasza mgławica składa si z około stu milionów gwiazd i e istnieje prawdopodobnie równie wiele innych mgławic. Dzi o ile wiem, mowa jest ju nie o milionach ale o miliardach. O niektórych gwiazdach wiemy, e posiadaj planety. W tych warunkach prawdopodobie stwo, e istniej we wszech wiecie inne cywilizacje, inne istoty rozumne, podobne do nas, wydaje si by a priori znaczne. W rzeczy samej, astrofizycy (Sagan i Szklowski) wysun li w latach sze dziesi tych hipotez , zgodnie z któr byłoby ich około 10.000. Jakkolwiek by z tym było, twierdzenie, e ycie inteligentne istnieje tylko na ziemi, jest najzupełniej bezpodstawne. Je li wolno co zało y w tej sprawie, to raczej, e nie jeste my bynajmniej wyj tkiem. We wszech wiecie istniej prawdopodobnie stworzenia



równe ludziom, albo od nich wy sze.

Wreszcie, uwaga o rzekomej wy szo ci moralnej ludzi. Mówi si , e człowiek (zawsze przez wielkie "C") jest nie tylko pod wzgl dem umysłowym, ale tak e je li chodzi o uczucia i moralno istota, wy sz od innych zwierz t. Otó i to twierdzenie jest chyba bezpodstawne. Jestem wprawdzie przekonany, e uczucia, jakie prze ywa na przykład kochaj ca kobieta, s g ł bokie i mocne, ale, błagam pi kne panie, by mi nie miały za złe moich pogl dów, wydaje mi si , e wierny pies prze ywa niemniej ywe i niemniej mocne uczucia, gdy cieszy si z powrotu swego pana. A gdy o moralno ci mowa, to znamy, rzecz pewna, bohaterów i wi tych, ale znamy tak e zbrodniarzy. Co gorzej, ludzie i tylko ludzie popełniają chronicznie czyny, które nasza moralno pot pia, a które s w wiecie innych zwierz t całkiem, albo prawie całkiem nieznanne. Tylko ludzie zabijaj stale innych ludzi, a wi c osobników nale cych do tego samego co oni gatunku - wojna jest przecie zjawiskiem towarzyszym całym naszym dziejom. Ludzie i tylko ludzie m cz umy lnie i okrutnie innych przedstawicieli swego gatunku. Przypisywanie ludziom moralnej wy szo ci nad innymi zwierz tami jest bodaj jeszcze bardziej bezpodstawne ni zakładanie ich rzekomej zasadniczej wy szo ci w innych dziedzinach. Ze stanowiska zwykłej ludzkiej etyki przeci tny człowiek nie jest moralnie lepszy, jest raczej gorszy od innych zwierz t.

Niezale nie od tego wszystkiego humanizm jest a priori podejrzany. Rzecz w tym, e ka dy z nas jest skłonny do pochopnego uznawania za prawdziwe tego, co mu miłe. A miło jest my le , e si jest czym bardzo wielkim i wzniosłym, czyli e humanizm jest prawd . Nie tylko moja przyjaciółka Fanny (szpetna jak noc) wierzy, e jest ładna, a mój dobry kolega Gaweł, e jest najlepszym pilotem na lotnisku (cho lata jak niedorozwini ty nosoro ec), ka dy z nas jest taki. A wi c tworzymy humanizm. My l , e gdyby krokodyle mogły wyrazi swoje uczucia, utworzyłyby na pewno krokodylizm. Jest to jeszcze jeden powód, by takim historyjkom nie wierzy .

Zbieraj c razem osi gni te wyniki, mog wi c, opieraj c si na do wiadczeniu i rozumowaniu, to jest w ramach wiedzy, powiedzie , e:

po pierwsze - jestem na pewno i w pełni zwierz ciem;

po drugie - jestem bardzo prawdopodobnie tylko zwierz ciem;

po trzecie - nie widz adnego powodu, by uwa a siebie samego, innych ludzi, człowiecze stwo czy gatunek ludzki za co ponadprzyrodzonego, a tym bardziej wi tego.

Tak wi c humanizm naukowy jest fałszem, a nawet sprzeczno ci , czym w rodzaju drewnianego elaza albo kwadratowego koła. Bo nauki zdaj si by zgodne w przeczeniu, by ludzie byli czym zasadniczo ró nym od innych zwierz t, a to wła nie twierdzi "naukowy" humanizm. Taki humanizm jest wi c, jak powiedziałem we wst pie, zabobonem.

Uwaga marginesowa: pogl d tutaj przedstawiony nie jest materializmem, ale raczej jego odwrotno ci . Materializm sprowadza mianowicie człowieka do zwierz cia, usiłuj c dowie , e czynnik specyficznie ludzki, duch, nie istnieje. Natomiast tutaj usiłowano sprowadzi zwierz do człowieka, bynajmniej nie przecz c istnieniu ducha, ale staraj c si wykaza , e troch tego ducha jest i w piesku, i w delfinie.

#### IV

Z tego, e humanizm zwany "naukowym" jest zabobonem i nie wytrzymuje krytyki nie wynika jeszcze, by ka dy humanizm był taki. Bo poza naukowym istniej przynajmniej dwa inne rodzaje humanizmu, a mianowicie humanizm oparty na intuicji i humanizm religijny.

W pierwszym przypadku humanista twierdzi, e ma jaki bezpo redni wgl d w swój własn , a tym samym i innych ludzi, wy szo i godno .

Niestety, ja sam tak przyjemnego wgl du nie mam, im bardziej si sobie przypatruj , tym bardziej widz , e jestem po prostu bardziej rozwini tym zwierz ciem. Mocno podejrzewam, e poło enie innych ludzi, cho lepszych ode mnie, jest podobne. Nie wiem wi c, co z takim

“intuicyjnym” humanizmem pocz.

Drugi rodzaj humanizmu nienaukowego oparty jest na wierze. Je li kto wierzy np., e w człowieku jest “obraz bo y”, jak uczy Ksi ga Rodzaju, to jest to jego dobre prawo i nie mo na tej wiary nazywa zabobnem, ale pod dwoma warunkami. Po pierwsze, e nie b dzie si starał swoich wierze podpira nauk , bo takiej podpórki (której powa na wiara zreszt nie potrzebuje) w nauce nie znajdzie. Po drugie, e nie b dzie szukał wy szo ci człowieka w jego rzekomym rozumie, mowie, samo wiadomo ci, kulturze i tym podobnych, bo zdaje si by rzecz jasn , e człowiek nie jest pod tymi wzgl dami czym wyj tkowym.

W ka dym razie nawet je li si przyjmie humanizm typu religijnego, wnioski naturalistyczne pozostaj w mocy: e człowiek jest w pełni zwierciem, e nie ró ni si zasadniczo od reszty zwier t pod adnym wzgl dem, jak kolwiek byłaby jego godno oparta na wierzeniach religijnych. A je li tak, wolno wyci gn z tych rozwa a szereg do wa nych wniosków.

Niektóre spo ród nich nale do filozofii, na przykład, e nie ma zasadniczej ró nicy mi dzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi; e ka da filozofia, która zaczyna od człowieka i jest na ludziach ze rodkowana - tzw. filozofia antropocentryczna -jest kiepsk filozofi ; e etyka powinna by oparta na prawach biologicznych i tym podobnych.

Ważniejsze s wnioski praktyczne, jakie wyci gam dla mojego własnego ycia. Aby zacz od sprawy podstawowej: skoro ani ludzie, ani ludzko nie s jako ywo niczym wi tym, ale po prostu cz ciami przyrody, trudno zrozumie , dlaczego miałbym siebie, moje ycie itp. po wi ca słu bie tym tworam. Sk din d naturalistyczny pogl d uniemo liwia tak e przesadne o mnie samym mniemanie, czyli pycha , a wiemy z do wiadczenia, e pycha jest jedn z najszkodliwszych rzeczy dla szcz cia. Ten sam pogl d chroni te od grozy, w której zdaje si y tylu współczesnych, bo wydaje im si , i ich ycie zale y od widzimi si wi c w gruncie rzeczy nie ma adnego sensu, podczas gdy mój pogl d temu zaprzecza. Wreszcie ten sam pogl d daje mi klucz do zrozumienia mojego miejsca w wiecie, i zarazem klucz do zachowania si , tj. etyk .

Chodzi nie tylko o pogl d praktycznie warto ciowy, bo pozwalaj cy na wyci gni cie dobrych wniosków. Jest on poza tym i przede wszystkim prawdziwy. Ja przynajmniej nie widz , jak w obecnym stanie ludzkiej wiedzy mo na by było uzna sprzeczne z nim humanistyczne pogl dy.

### III. DUCHOWA SYTUACJA CZASU

1

Karl Jaspers, jeden z najwybitniejszych my licieli XX wieku, wydał ongi ksi k pod tytułem Die geistige Situation der Zeit - “Duchowa sytuacja czasu”. Ksi ka ukazała si w okresie pełnym politycznych zamieszek, nic wi c dziwnego, e filozof niemiecki zaj ł si w niej przede wszystkim sprawami społecznymi i politycznymi. Ale jego tytułowi mo na równie nada gł bsze znaczenie: mo e odnosi si do podstaw naszej my li i czynu, to jest naszego wiatopogl du. W tym znaczeniu jest on u ty tutaj.

Wra enie, e znajdujemy si pod tym wzgl dem na przełomie, jest dzi szeroko rozpowszechnione. W Stanach Zjednoczonych szerzy si na przykład ruch zwany New Age - “Nowa epoka”. Niniejsze uwagi nie maj nic wspólnego z pogl dami przedstawicieli tego ruchu (którzy nieraz hoǳuj irracjonalizmowi i pseudomistycznemu pomieszaniu poj ), wyj wszy jedno proste stwierdzenie, e yjemy na wspomnianym przełomie. Tak e cel jest tu inny ni w New Age. Nie chodzi o to, jak ludzko ma by i jak b dzie, ale tylko o propozycj negatywnego okre lenia, w jakiej mierze zrywa z przeszło ci .

Zrywa z czym w tej przeszło ci? Mo na by s dzi , e chodzi o wiatopogl dy. Otó , wiatopogl dy s wprawdzie dotkni te przez kryzys, ale nie w tym sensie, by chodziło tylko o jeden wiatopogl d. Zerwanie z przeszło ci si ga gł biej, dotyczy zało e wszystkich

wiatopogl dów, ram w których one powstają. Bo, aczkolwiek przyjmiecie wiatopogl du jest w zasadzie dowolne, w tym znaczeniu, że nikt nie może być zmuszony do przyjęcia go, to jednak nie jest tak wolne, by w każdej epoce wolno nam było przyjąć każdą dyktando wiatopogl d. Nasza wolność ma pod tym względem granice.

Te granice wyznacza najpierw stan wiedzy naukowej danej epoki. Aby tylko jeden przykład przytoczyć, nie można na przykład w XX wieku przyjąć poglądów, zgodnie z którym Słońce obraca się wokół Ziemi. Po drugie, nasza wolność w przyjmowaniu wiatopogl dów jest ograniczona przez zbiorowe doświadczenia ludzkości. Takim doświadczeniem, o którym będzie jeszcze mowa, jest przeżycie ludzkiego okrucieństwa w życiu mojego pokolenia. Jeden wiatopogl d stojący w sprzeczności z tym doświadczeniem nie może obecnie być przyjęty.

Nie posiadamy dostatecznie ustalonej terminologii, gdy chodzi o takie założenia. Nie są one na pewno wiatopogl dami, a więc ani religii, ani ideologii, ani filozofii. W braku lepszych wyrazów nazwiemy owe ramy stworzone przez naukę i doświadczenia "sytuacją duchową", a elementy wspólne wiatopogl dów "wizją podstawową" danej epoki.

Powyższe uwagi można na streszczyć następującym zdaniem: Przeżycia współczesne nie kryzys spowodowany przez zmianę sytuacji duchowej i związane z nią zerwanie z podstawowymi wizjami przyjętymi w przeszłości.

Chodzi przy tym wyłącznie o sytuację duchową elity intelektualnej naszego kręgu kulturowego. Elity, bo masy, nawet masy ludzi wykształconych, przeżywają zmiany duchowe z wielkim opóźnieniem, nieraz dopiero po paru pokoleniach; naszego kręgu, bo wbrew propagandzie wielu ideologów, wszystkie inne cywilizacje są w trakcie zamierania.

1 Korzystam ze sposobności, aby przypomnieć, że twierdzenie nie jest tym samym co stwierdzenie. Pomieszanie tych dwóch pojęć występuje, niestety, nagminnie w zbarbaryzowanym języku krajowym.

2 Posiadamy w polskiej literaturze doskonałe - moim zdaniem - opracowanie tego zagadnienia w książce prof. Henryka Skolimowskiego "Zmierzch wiatopogl dów naukowego" "Odnowa", Londyn 1974.

Nawet powierzchowna analiza wykazuje, że w naszym kręgu kulturowym mamy do czynienia z dwoma wzajemnie niezależnymi zespołami wydarzeń: jeden, to wspomniany przełom, drugi to rozkład. Nasi socjologowie zauważyli już dawno przejawy tego rozkładu, pisali o "upadku" i "ciężkiej chorobie" Zachodu. W rzeczy samej obserwujemy w naszym społeczeństwie, należącym do naszego kręgu, wszystkie symptomy rozkładu: osłabienie więzi społecznych, zanik woli obrony zbrojnej, niechęć do rodzenia dzieci, sceptycyzm i tym podobne.

Można więc stwierdzić wystąpienie równocześnie nie z przełomem (w sytuacji duchowej i wizji podstawowej) niezależnych od niego przejawów rozkładu społecznego.

Ten fakt nie interesuje nas tutaj bezpośrednio. Wspominam o nim tylko dlatego, że jego istnienie utrudnia analizę przełomu. Połączenie dwóch w zasadzie wzajemnie niezależnych procesów sprawia, że jest nieraz bardzo trudno zdać sobie sprawę, co jest skutkiem rozkładu, a co należy do naszego przełomu.

Co jest istotne w wizji podstawowej i na czym polega przełom o którym mowa?

Wizja podstawowa to zespół odpowiedzi, pewne stanowisko wobec pytań w danym okresie podstawowe. Takich pytań jest wiele i trudno byłoby omówić wszystkie. Ograniczymy się do następujących czterech, które zdają się obecnie najważniejsze:

— jakie miejsce człowieka zajmuje we wszechświecie?

— czy istnieje postępek?

— co może nam dać nauka?

— jak wielka jest moc czy niemoc ludzka?

Zanim przystąpimy do omówienia dzisiejszych odpowiedzi na te pytania, wypada jeszcze

przypomnie nam fakt: do chwili obecnej masy, tak i masy inteligencji, stoją pod wpływem dwóch dawnych wizji podstawowych: redniowiecznej i o wieceniowej.

Redniowiecze jest ci głębiej jeszcze żywe w krajach katolickich. Nie chodzi tylko o chrześcijaństwo, ale także o inne wiatoopoglądów biblijne. Jego wpływ na inteligencję jest na pewno słabszy niż wpływ O wiecenia, ale nie mniej istotny.

Przez "O wiecenie" rozumiemy tutaj poglądy i postawy wspólne takim wiatoopoglądom, jak liberalno-agnostyczny i marksistowsko-leninowski, mające swoje źródło w "filozofii" XVIII wieku. Ta sytuacja wywiera dziś decydujący wpływ na większość inteligentów w naszym kręgu kulturowym. Tak więc, istotą współczesnego kryzysu stanowi zerwanie z wizjami podstawowymi O wiecenia i, w mniejszym stopniu, z wizjami redniowiecznymi, które ci głębiej jeszcze wywierają wpływ na masy.

### III

Jakie odpowiedzi daje wizja redniowieczna na nasze cztery pytania?

Jeśli chodzi o miejsce człowieka we wszech świecie, jej odpowiedź jest zdecydowanie antropocentryczna. Z punktu widzenia ówczesnej nauki po prostu przedstawia się następująco: człowiek jest panem Ziemi; Ziemia jest rodkiem wiata; Słońce i planety krążą wokół niej; gwiazdy są niczym innym niż ramieniem tego ziemskiego, a więc człowieczego systemu. Biologia uczy, że człowiek jest istotą jedyną w swoim rodzaju, wyniesioną ponad wszystko inne w świecie. Człowiek jest więc o rodkiem wszech wiata. A ta antropocentryczna wizja jest jeszcze wzmocniona przez wiarę biblijną: wiata został według niej stworzony dla człowieka który jest nie tylko jego o rodkiem, ale i jedynym celem.

Redniowieczna odpowiedź na pytanie o postępek jest również stanowczo negatywna. Mimo ogromnego autorytetu św. Augustyna, odkrywcy i radykalnego zwolennika ewolucji, człowiek redniowieczny nie wierzy w postępek kosmiczny, a tym mniej społeczny. Jego wizja wiata i społeczeństwa jest najzupełniej statyczna.

Odnośnie do problemu nauki redniowiecze zajmuje stanowisko umiarkowane. Wierzy w możliwość poznania, uznaje wartość nauki, ale odróżnia (jasno i ostro) poczesy od św. Tomasza z Akwinu) wiedzę od wiary. Wiara, wiatoopoglądów nie mogą być udowodnione.

Wreszcie, jeśli chodzi o możliwość stojące otworem przed człowiekiem, w redniowieczu przeważa a stanowczo poczucie niemocy.

Streszczając: Wizja podstawowa redniowiecza obejmuje postawę antropocentryczną, statyczne pojmowanie wiata, umiarkowany racjonalizm i przekonanie, że możliwość człowieka są ograniczone.

### IV

Te wizje zastępują stopniowo, poczesy od XVII wieku, nowa wizja, którą nazywamy "o wieceniową". Jeden składnik wizji redniowiecznej zostaje przyjęty i nawet zastrzeżony, ale człowiek nowożytny odrzuca, względnie przetwarza inne.

Przejmuje antropocentryzm i nadaje mu radykalną postać. Jest to tym dziwniejsze, że w tym okresie właśnie nauka daje coraz więcej przekonujących argumentów przeciw mniemaniu, że człowiek zajmuje szczególne miejsce w świecie. Jak gdyby astronomia i biologia nie istniały, antropocentryzm wiata ci teraz właśnie największe triumfy, zarówno w myśleniu filozofów jak i w wierzeniach mas.

Natomiast jeśli chodzi o trzy inne pytania, O wiecenie zrywa stanowczo z redniowieczem. Głosi więc najpierw wiarę w nieograniczony postępek - co jest jeszcze innym dziwem historycznym, jako że najważniejsze argumenty przemawiające za nim pojawiły się dopiero w drugiej połowie XIX stulecia. Wyznaje, w przeciwieństwie do redniowiecza, również nieograniczony racjonalizm. Człowiek może wszystko zbadać i wszystko zrozumieć. Nauka nie zna granic. Co leży poza jej dziedziną, jest prostym zabobonem.

Wreszcie, pod wra eniem wyników nauki i techniki, człowiek wierzy w swój nieograniczon moc. Marks dał tej wierze doskonały wyraz, gdy pisał, e Prometeusz, który wykradł bogom ogie , jest najgodniejszym wi tym w filozoficznym kalendarzu. O wieceniowa wizja podstawowa obejmuje wi c skrajny antropocentryzm, wiar w post p, skrajny racjonalizm i wiar w nieograniczone mo liwo ci człowieka.

## V

Tak przedstawiaj si w zarysie owe dwie wizje powstałe w przeszło ci, ale wywieraj ce ci gle jeszcze wielki wpływ na masy. Niemniej, i to jest najwa niejsze twierdzenie niniejszych rozwa a , chodzi o wierzenia nale ce do umarłej przeszło ci: zarówno redniowieczna jak i o wieceniowa wizja podstawowa s sprzeczne ze współczesn sytuacj duchow i jako takie musz by uwa ane za prze yte.

Zacznijmy od miejsca człowieka we wszech wiecie. Jak przedstawia si współczesna sytuacja duchowa pod tym wzgl dem? Katastrofalnie dla antropocentryzmu wspólnego obu dawniejszym wizjom podstawowym. Astronomia wykazała kolejno, e Ziemia nie jest o rodkiem układu słonecznego, e ten układ nie jest ca ł rzeczywiście ci , ale nieznacznym jej fragmentem, e nie znajduje si nawet w o rodku drogi mlecznej, e poza t drog mleczn istniej liczne (prawdopodobnie miliardy) innych podobnych mgławic, e odległo ci we wszech wiecie mierzy si milionami parseków (parsek to ponad 30.800 miliardów kilometrów), a czas miliardami lat. My l, e istota yj ca w ci gu ułamka kosmicznej sekundy na powierzchni Ziemi, tego nieprawdopodobnie małego fragmentu wiata, e jest jego o rodkiem, ta my l wydaje si nam dzisiaj całkowicie bezpodstawna.

Zarazem biologia i psychologia nowoczesna zadały miertelny cios mitowi o rzekomo jedynych wła ciwo ciach człowieka, o jego wyniesieniu ponad przyrod . Wykazały, e jest, jak inne zwierz ta, po prostu ogniwem rozwoju ycia na Ziemi.

Mowa jest co prawda ostatnio o tzw. "zasadzie antropicznej", zgodnie z któr człowiek byłby celem całego kosmicznego procesu. Za t zasad opowiedzieli si m.in. niektórzy znani astronomowie. Ale, o ile mo na si zorientowa , nie ma powodu by uwa a t "zasad " za wynik nauk cisłych. Przeciw temu przemawiaj cztery wzgl dy: 1. zasada antropiczna nale y do kosmologii, która operuje na pograniczu nauki ze spekulacj metafizyczn ; 2. nie ma odno nie do niej zgody miedzy specjalistami; 3. istnieje podejrzenie, e mamy tu do czynienia z jeszcze jedn nieszcz liw wycieczk specjalistów w obc im dziedzin . Historia nauk pełna jest tego rodzaju wycieczek, nieraz kompromituj cych, cho dokonanych przez czołowych naukowców -wystarczy przypomnie filozofowanie Jeansa, Eddingtona, Plancka i Heisenberga; 4. Wpływ motywów wiatopogl dowych zdaje si by oczywisty. Wspomniana "zasada" nie jest wiec powa nym argumentem przeciw tak dobrze uzasadnionemu twierdzeniu, e człowiek jest w wiecie fragmentem bez znaczenia. A e obro cy prze ytych wiatopogl dów b d si chwyтали tej "zasady", jak ton cy brzytwy, mo na było przewidzie . Wbrew ich propagandzie wypada stwierdzi , e zgodne i znakomicie uzasadnione wyniki nauk przyrodniczych tworz duchow sytuacj wykluczaj c wszelki antropocentryzm. Człowiek nie mo e by uwa any za o rodek wszech wiata<sup>3</sup>.

Mamy wi c pod tym wzgl dem do czynienia z radykalnym zaprzeczeniem podstawowego składnika zarówno redniowiecznej jak i o wieceniowej wizji. Nowa sytuacja duchowa nie pozwala nam my le antropocentrycznie.

## VI

Przełom stwierdzamy tak e, gdy chodzi o inne pytania, ale poło enie jest odmienne odno nie ka dego z nich.

Zarówno wyniki nauk, jak i do wiadzenie historyczne narzucaj z moc zerwanie z wiar w post p. W ka dym razie nie znajdujemy w tym co dzi wiemy, adnych argumentów

przemawiających za postępowaniem kosmicznym. Jeśli się przyjmuje teorię wielkiego wybuchu (big bang), jak to czynią większość astronomów, wypada pojmować dzieje wszechświata jako historię ciągłej degradacji, co może na by było wnioskiem z drugiego prawa termodynamiki. Ale nawet zgodnie z teorią ciągłego tworzenia

3 Jeśli chodzi o cię z tym związane zagadnienie istnienia inteligencji poza naszą Ziemi, można polecić wszechstronne omówienie w rzeczy wydanej przez E. Regis Jr: *Extraterrestrials*. Cambridge 1985.

(continuous creation) nie ma postępu we wszechświecie. Współczesna nauka nie daje żadnej podstawy dla wiary w postęp kosmiczny.

Z zupełnie innego powodu jest człowiekowi współczesnemu bodaj jeszcze trudniej wierzyć w postęp historyczny ludzkości. Istnieje coś prawdziwego w dziedzinie, w której taki postęp jest od paru wieków oczywisty - a mianowicie dziedzinie życia oraz nauk przyrodniczych i opartej na nich techniki. Temu postępowi, którego średniowiecze nie znało, niepodobna dzisiaj przeczyć.

Ale nowa sytuacja duchowa obejmuje nie tylko wiadomość tego faktu. Istotnym jej składnikiem jest także doświadczenie okrucieństwa ludzkiego, przede wszystkim w takiej skali przez poprzednie pokolenie, że niepodobna dziś mówić na serio o moralnym postępie ludzkości. Zarazem trwoga przed skutkami wojny nuklearnej i zanieczyszczenia przyrody sprawiły, że postęp nauki i techniki nie tylko nie jest utożsamiany z postępem ludzkości, ale zdaje się zagrażać jej życiu. Doświadczenie okrucieństwa ludzkiego i obawa przed skutkami techniki uniemożliwiają współczesnym wierzyć w postęp historyczny w jakiegokolwiek istotnie ważnej dziedzinie.

W wyniku tej nowej sytuacji jesteśmy świadkami radykalnego zerwania pod tym względem z wizją Owieceni, ale równocześnie nie (w przeciwieństwie do położenia w sprawie antropocentryzmu) zbliżenia do wizji średniowiecznej.

Przechodząc do sprawy wartości nauki, stwierdzamy podobne odejście od stanowiska Owieceni, i to pod dwójakim względem. Z jednej strony, jak już wspomniano, jej wartość praktyczna stoi od czasów Hiroszimy coraz bardziej pod znakiem zapytania. Z drugiej strony nowoczesna krytyka nauk i badania nad teorią wiatopogłodu obaliły optymistyczną wizję nauki. Nie tylko jej znaczenie praktyczne, ale i wartość teoretyczną są coraz bardziej kwestionowane.

W wielu wypadkach chodzi nawet o bardziej sceptyczne podejście do nauki, niż to, jakie istniało w średniowieczu - tak np. w grupie Kuhn-Feyerabenda, gdzie mówi się teraz, że nie ma różnicy między nauką a czarnoksiężstwem. Jest to oczywiście przesada, ale do istoty nowej sytuacji duchowej należy zrozumienie, że nauka nie może nam dać odpowiedzi na najważniejsze pytania, a tam gdzie takie odpowiedzi daje, jej wyniki są nieraz dalekie od pewności.

Niech mi wolno będzie opowiedzieć w związku z tym o wstrząsającym przeżyciu. Pisał o tym słowa wziął przed kilkoma laty udział w kongresie w Ann Arbor (koło Detroit) razem z około 500 naukowcami i tylu filozofami. Ku jego zdumieniu zwątpienie naukowców w wartość nauki było tak wielkie, że obecni filozofowie musieli starać się ich przekonywać, że ona przecież nie jest bez pewnego pożytku i teoretycznej wartości. Nowoczesna sytuacja duchowa odmawia nauce prawa do odpowiadania na wszystkie pytania, bez względu na pewność i roli czynnika prawdziwego postępu. Zagraża nawet zupełnym sceptycyzmem pod tym względem. Mamy więc tutaj zerwanie nie tylko z Owiecieniem, ale także w dość znacznej mierze ze średniowieczem, które wartość nauki w jej własnej dziedzinie nie kwestionowało. A jeśli tak, to trudno się dziwić, że współczesna sytuacja duchowa nie daje żadnej podstawy dla wizji prometejskiej, dla wiary we wszechmoc człowieka. Nowoczesna technika otwiera co prawda przed ludźmi możliwości, o jakich nasi poprzednicy nie mogli nawet marzyć, ale wiemy także

e siły rz dz ce wiatem s bez porównania pot niejsze ni sobie wyobra ano nie tylko w redniowieczu, ale nawet w XIX wieku. Jedn z najwa niejszych reakcji na nowoczesn sytuacj duchow jest poczucie niemocy człowieka.

I pod tym wzgl dem jeste my dalecy od O wiecienia. Ale i w porównaniu do redniowiecza sytuacja duchowa jest dzi odmienna, przynajmniej u tych, którzy stracili wiar w Opatrzno . Dla nich zerwanie z podstawow wizj O wiecienia niesie ze sob poczucie tragicznego bezsensu i niemocy. Bezsensu, bo sytuacja współczesna nie pozwala szuka sensu ycia w post pie ludzko ci, skoro tego post pu nie ma. Tragicznej niemocy wobec odrzucenia mitu prometejskiego.

## VII

Tyle o sytuacji. Ale jedna z najwa niejszych zasad moralnych uczy, e jakimkolwiek by było poło enie, człowiek przytomny, jak długo jest przytomny i wolny, ma pewne zadania, obowi zki, co do zrobienia. Je li si nie myl , najwa niejsze spo ród nich, dotycz ce naszej dziedziny, dadz si stre ci w nast puj cej regule: W obliczu przełomu w sytuacji duchowej istnieje oczywisty obowi zek zdania sobie z niego sprawy i przemy lenia w jego wietle wszystkich dziedzin naszego ycia.

W jakiej mierze spełniamy obecnie ten obowi zek? Wypada stwierdzi , e w bardzo niewielkiej. Masy ludowe, a z nimi nawet wi kszo ludzi wykształconych w Europie yj ci gle jeszcze umarłymi wiatopogl dami. Ur gaj c nowoczesnej nauce, broni ze szczególnym uporem wiary w centralne stanowisko człowieka i innych składników dawnych wizji podstawowych.

Tam, gdzie si dyskutuje, spory tocz si najcz ciej mi dzy zwolennikami redniowiecza a przedstawicielami O wiecienia, przy czym jeste my najcz ciej wiadkami my li typowo XIX-wiecznych. Popularno , jak ciesz si ideali ci niemieccy w rodzaju Schellinga i Hegla, fantazje Teilharda de Chardin i współczesne polemiki w teologii wiadczy o tym a nadto wyra nie.

Zjawisko jest nawet tak dalece nagminne, zwłaszcza na kontynencie europejskim, e nasuwa si pytanie, sk d si bierze to zacofanie, ta niezdolno do zrozumienia sytuacji? Ale łatwo znale na nie odpowied . Przyczyny s zapewne dwie. Z jednej strony zwyczajny w masach bezwład, opór przeciw nowemu, zasadniczy konserwatyzm my li; z drugiej tragiczne perspektywy niemocy i bezsensu, jakie wielu ludziom zdaje si nie ze sob nowa sytuacja duchowa.

Ale je li ycie nie ma straci sensu, musimy przemy le nasz wiatopogl d na nowo. Oto urywki katalogu zada do wypełnienia:

- Religia powinna by przemy lana na nowo - podstawowe poj cia nie mog pozosta takimi, jakimi były w ci gu ostatnich stuleci.

O ile pisz czemu wiadomo, niczego pod tym wzgl dem jeszcze nie dokonano.

- Potrzebujemy nowej filozofii, która wzi łaby wreszcie na serio rozró nienie mi dzy wiatopogl dem a nauk . Pocz tki s obecne w postaci filozofii analitycznej, ale daleko jeszcze do powszechnego odrzucenia najró niejszych filozofii przeszło ci które, je li nie s prostym bełkotem, stoj w sprzeczno ci z nowoczesn sytuacj duchow ;

- Nasze pogl dy na nauk musz by przemy lane na nowo. Wiele dokonano pod tym wzgl dem, ale raz jeszcze daleko jest do zrozumienia przez masy nawet najprostszych konsekwencji wyników nowoczesnych bada . Przy czym wiele pozostaje do zrobienia nawet na poziomie filozoficznej analizy nauki;

- Je li si nie myl , to samo da si powiedzie tak e o naukach społecznych, gdzie np. bie ce przeciwstawienie socjalizmowi kapitalizmowi wydaje si całkowicie przestarzałe i nieoperatywne.

Ten wykaz najwa niejszych zada mo na by oczywi cie jeszcze znacznie przedłu y .

## IV. PIĘĆ MYŚLI

To w imię czego wolne narody broni się przeciw komunizmowi nie może być podobne do niego ideologii, ale nie może być sceptycyzmem. Musi być kapitałem duchowym posiadającym następujące cechy formalne:

— składa się z niewielu podstawowych myśli (dokładniej zdań opisowych i wartościowych), które nie tworzą systemu, i tym mniej ideologii,

— mieć charakter bezwzględny, być wyniesione ponad wszelkie wątpliwości

— być wspólne wolnym ludziom niezależnie od wyznawanego wiatopoglądu i wiary.

Stawiamy sobie tutaj za zadanie znalezienie takich myśli. Zadanie ważne, ale też niełatwe. Te poniższe uwagi powinny być uważane tylko za propozycje do dyskusji.

Sformułujemy pięć takich myśli. Te myśli rozpadają się na dwie grupy nierównego znaczenia. Dwie pierwsze - naukowa i humanistyczna - zdają się obowiązywać aksjomatycznie; nie mają i nie potrzebują uzasadnienia, bo są oczywiste. Natomiast pozostałe trzy są wywiedzione. Uzasadnienie następuje a priori jeżeli chodzi o trzecią, z użyciem wyników do wiadczenia odnośnie czwartej i piątej.

Przed sformułowaniem tych pięciu myśli jeszcze następuje jedna uwaga: Tak jak przedstawiają się one tutaj, muszą wydawać się mocno abstrakcyjne, być tak rzecz: bezkwestionowane. Takimi te są, jeżeli rozpatruje się je w oderwaniu od wszelkiego wiatopoglądowego kontekstu; nie jest jednak ich przeznaczeniem trwać w owej abstrakcji. Przeciwnie, kałdy powinien w nich widzieć element swego wiatopoglądu. Wtedy od razu nabierają siły i ogromnej siły przyciągającej. Dodajmy jednak na marginesie, że i bez zważania z przyjętym wiatopoglądem myśli te mogą okazać się niekiedy niezmiernie żywotne - mianowicie wtedy, kiedy zadaje im się gwałt.

Ja sam wyznaję chrześcijaństwo i dlatego spróbuję ukazać tu przynajmniej w zarysie, jak zdania, o których tu mowa, znajdują swoje miejsce w wiatopoglądzie chrześcijańskim. Czyni to jednak tylko na sposób przykładu; kałdy musi uczynić to samo w odniesieniu do swojej własnej wizji wiata.

### I.

Myśl naukowa. W zakresie stwierdzenia i wyjaśniania faktów immanentnych wiatu uprawniony jest wyłącznie jeden autorytet ludzki: autorytet autentycznej wiedzy.

Podkreślam: faktów, a więc nie wartości; immanentnych wiatu, a więc nie transcendentnych; autorytet ludzki - autorytet Boski byłby tu oczywiście również autorytetem uprawnionym; uprawniony to znaczy autorytet prawdziwy; wszystko inne, jak np. jaka ideologia, może sobie autorytet uzurpować, ale nim nie jest; autentyczna wiedza - układ zdań, które wykazują m.in. trzy następujące właściwości: wysunięte zostały ostatecznie na podstawie do wiadczenia; sformułowane zostały (w wypadku zdań wyjaśniających) przy zastosowaniu metody, która obowiązuje w danej dziedzinie nauki (tak np. gdy chodzi o wypowiedzi na tematy społeczne - przy zastosowaniu metod socjologii), a wreszcie: są zawsze otwarte na dyskusję.

W tym sensie myśl naukowa jest, jak się wydaje, fundamentalnym, pozytywnym twierdzeniem, które podziałają wspólnie ludzie wolni, i to bez skłonności do zakwestionowania go.

Ze swej istoty myśl naukowa stanowi odrzucenie ideologii, uzurpowania sobie prawa rozstrzygnięcia o faktach wewnętrznych wiata metodami nienaukowymi. Myśl naukowa nie potrzebuje dalszych uzasadnień. Ze stanowiska chrześcijańskiego jest ona więc również dlatego, że kałda ideologia jest bluźnierstwem: przypisuje autorytetowi ludzkiemu te właściwości, które posiada jedynie Bóg.



Myśl ta brzmi mocno racjonalistycznie - i jest też taka. Formułuje postulat pełnego racjonalizmu w wyznaczonych granicach. Trzeba przyznać, że jest to postulat trudny do zrealizowania. Nauka dostarcza nam tylko fragmentów, a nie jednolitego obrazu rzeczywistości. Potrzeba jednolitego obrazu świata jest jednak tak wielka, że kiedy do wiadomości pokusy wypełnienia luk rzeczywistej wiedzy myśl odpowiadająca jego pragnieniom, to znaczy przyjęcia jakiejś ideologii. Wydaje się, że w tym względzie sytuacja człowieka niewierzącego jest trudniejsza niż wierzącego. Bowiem wierzący zapewnił sens swemu życiu przez swój transcendentny wiary. Jest mu łatwiej trwać pośród "rozdarcia nauki" - by posłużyć się słowami Karla Jaspersa. Właśnie dlatego, że jest człowiekiem wierzącym, może sobie łatwiej pozwolić na to, że w dziedzinie bezwzględnie racjonalistycznej w zakresie spraw tego świata. Niemniej wezwanie wynikające z tej myśli kieruje się do wszystkich ludzi.

## II.

Myśl humanistyczna. Pełny, wolny rozwój dzisiejszego, rzeczywistego człowieka jako jednostki jest najwyższą wartością ziemską i dlatego celem najwyższym wszelkiej polityki. Pełny rozwój, tak dalece jak to możliwe w danych warunkach; wolny rozwój - w tym szczególnym sensie, że nie chodzi tu o jakiś ogólny, abstrakcyjny rozwój, lecz o dobro jedynej, indywidualnej osobowości człowieka, aby - jak mówi Goethe - człowiek "stał się tym, czym jest"; dzisiejszego człowieka - nie jakiegoś przyszłego; rzeczywistego - a nie mitycznego człowieka. Człowieka - jednostki, a nie społeczności. Warto najwyższa - to znaczy, że rozwój, o którym tu mówimy, i to, co potrzebne do niego, nie może być nigdy podporządkowane czemuśkolwiek innemu; najwyższą wartością ziemską, a nie transcendentną; najwyższy cel polityki, który ostatecznie prowadzi się po to by stworzyć warunki dla tego rozwoju.

Myśl ta zawiera stwierdzenie pierwszej zasady jednostki. Nie ignoruje przez to społeczność. Człowiek potrzebuje dla swego rozwoju społeczeństwa, w dwojaki sposób: po pierwsze - ponieważ konieczny jest ustalony ład, po drugie - ponieważ to, co jednostkowe i osobiste może wzrastać tylko w ramach i na gruncie duchowej wspólnoty. Tworzenie uwarunkowania po temu stanowi bezpośredni cel polityki. Ale wszelkie działanie polityczne ma tylko jeden sens: ma służyć rozwojowi człowieka, rzeczywistego człowieka. Społeczeństwo jest dla jednostki, a nie na odwrót. A jeżeli w imię społeczeństwa dają się ofiarować jednostki, to dzieje się w imię innych jednostek, a nie w imię kolektywu czy mitycznego człowieka przyszłości. Takie i ta myśl jest oczywista i nie potrzebuje dalszych uzasadnień. Zakorzeniona jest w myśli europejskiej. Od Platona człowiek, człowiek w swej indywidualności, uważany jest za istotę stojącą ponad całą naturę. Nosi w sobie godność tak wielką, że nigdy nie może być użyty jedynie jako narzędzie, tylko jako rodek do osiągnięcia czegośkolwiek. Należy tu podkreślić, że nie chodzi tu o jakieś jego abstrakcyjne "człowieczeństwo", ale o jego indywidualną, konkretną osobę. Szczególnej mocy nabiera ta myśl w strukturze wiary chrześcijańskiej: bo człowiek jako jednostka, dzisiejszy, rzeczywisty człowiek - i on sam tylko a nie ludzkość, jest dzieckiem Boga, odkupionym jedynie przez Chrystusa i mogącym i mającym być przyjacielem Boga, który jest Nieskończony.

Zwróćmy uwagę, że wciąż jeszcze pozostajemy pod wpływem doktryn stojących w ostrym przeciwieństwie do myśli humanistycznej. "Ludzkie" w swej abstrakcyjności, "ludzkość" jako kolektyw, "duch obiektywny" - istota półabstrakcyjna, półkolektywna - uważane są jeszcze często za "wielkie" i stojące ponad człowiekiem. Ze stanowiska myśli humanistycznej, tak jak ją sformułowali myśliciele, chodzi tu o zasadnicze i zgubne nieporozumienie.

## III.

Myśl społeczno-demokratyczna. Każdemu człowiekowi przysługują pewne niezbywalne, fundamentalne prawa i w aspekcie tych praw wszyscy ludzie są równi.

Każdemu człowiekowi: człowiek może je wprowadzić, mianowicie popełniając przestępstwo, poza tym jednak nie ma tu żadnych wyjątków. Prawa fundamentalne: te, które są mu niezbędnymi koniecznymi do osiągnięcia celu sformułowanego w myśli drugiej. A więc: prawo do życia, prawo do takich warunków życia, które pozwalają na egzystencję godną człowieka, prawo do rozwoju osobowości i inne podobne prawa. Niezbywalne: ponieważ cel na mocy myśli drugiej obowiązuje absolutnie. Obowiązuje bezwarunkowo i tak jest rodkiem prowadzącym do jego realizacji; nikt zatem nie może odmówić człowiekowi tych praw; tak więc np. nie wolno nigdy pozbawić życia człowieka niewinnego, tak jest i wtedy, gdy chodzi o dobro społeczne. W aspekcie tych fundamentalnych praw znaczy to, że żadna nierówność nie istnieje w innym aspekcie nie może uzasadniać nierówności tutaj. A to oznacza, że w aspekcie fundamentalnych praw człowieka nie ma lepszych ludzi, rodzin, narodów, klas.

Ta myśl rozpatrywana w oderwaniu nie jest oczywista. Doświadczenie wykazuje nam stale, że w każdym empirycznie stwierdzalnym względzie ludzie nie są równi. Ale myśl ta staje się jasna kiedy rozpatrujemy ją w świetle myśli humanistycznej. Bowiem to, w czym człowiek jest wyższy od całej natury, jest czynnikiem transempirycznym, nie dającym się uchwycić poprzez samą obserwację i refleksję wynikającą z tej obserwacji. Człowiek nosi w sobie godność transcendentną. W odniesieniu do tego czynnika nie posiadamy jednak żadnych mierników i kryteriów. Musimy ludzi uważać za równych sobie.

I znowu myśl ta staje się szczególnie jasna ze stanowiska chrześcijańskiego: bowiem każdy człowiek jest powołany do osobistej przyjaźni z Bogiem. Kto jest tym przyjacielem Boga, a kto nie - nie wiemy. Wiemy tylko tyle, że jaki człowiek stojący nisko pod każdym względem naturalnym może posiadać właściwą godność, podczas gdy inny, np. o wysokim poziomie kulturalnym i intelektualnym, tej godności mieć nie musi. Wiemy też jako chrześcijanie, że wszyscy jesteśmy braćmi. W porównaniu z tym wszystkie, nawet największe różnice są bez znaczenia. Chrześcijanin nie stojący w obronie tej myśli jest zaiste zjawiskiem osobliwym.

## IV.

My 1 polityczno-demokratyczna. Spo ród wypróbowanych ustrojów politycznych ustrój demokratyczno-pluralistyczny jest najmniej zły, poniewa wzgl dnie najlepiej chroni od niesprawiedliwo ci.

Spo ród wypróbowanych: chodzi tu o my 1 uzasadnion empirycznie, wynikaj c z do wiadczenia; ustrojów politycznych: w odró nieniu od my li społeczno-demokratycznej nie chodzi wiec tu o prawa osobiste, lecz o organizacj społecze stwa; demokratyczny ustrój zapewniaj cy wszystkim obywatelom wpływ na wybór rz dz cych; pluralistyczny: ustrój, który dopuszcza wiele pogl dów w zakresie polityki; zauwa my, e nie chodzi o jak okre lon form demokracji politycznej, np. w sensie angielskim, ale tylko o zupełnie ogóln zasad wpływu obywateli na rz dy oraz pluralizmu; najmniej zły: nie przedstawia si tu demokracji jako ustroju doskonałego; mówi si tylko, e w zestawieniu z innymi ustrojami jest ona najmniej zła; chroni od niesprawiedliwo ci: mianowicie przed pogwałceniem praw, które wymienia my 1 trzecia.

My 1 polityczno-demokratyczna jest - jak powiedzieli my - uzasadniona empirycznie: jest wynikiem długiego i krwawego do wiadczenia ludzko ci. Jest ono wystarczaj co długie, by stanowi mocne oparcie tej my li, która w dzisiejszym stanie rzeczy mo e uchodzi za nie podlegaj c w tpliwo ci.

Nie tu miejsce na uzasadnianie tej my li w szczegółach. Powiedzmy tylko, e to, co si jej dzi przeciwstawia, jest cz sto ustrojem, w którym jaka grupa intelektualistów mianuje sama siebie rz dem i uprawia polityk w sposób tyra ski, zakazuj c wszelkiej krytyki. Praktyka wykazała, e prowadzi to do niesłychanych niesprawiedliwo ci. My 1 polityczno-demokratyczna nie utrzymuje, e demokracja wyklucza takie niesprawiedliwo ci, stwierdza tylko, e człowiek, któremu władza odmawia jego praw, ma w demokracji wi ksze szans bronienia siebie.

My 1 ekonomiczno-pluralistyczna. Spo ród wypróbowanych ustrojów ekonomicznych trzeba przeło y ustrój pluralistyczny nad powszechny monopol rodków produkcji, przede wszystkim ponad monopol pa stwowy, poniewa prowadzi on do zniewolenia człowieka.

Wypróbowany: ustrój, w którym istnieje wiele , mo liwie wiele o rodków dyspozycyjnych gospodarki; monopol: istnienie tylko jednego o rodka dyspozycyjnego; zniewolenie: władza monopolu jako cało ci staje si tak wielk ze poszczególny człowiek staje wobec niego bezbronny i zostaje zniewolony.

Nale y tu zauwa y , e tej my li nie nale y uto samia z teori liberaln . Mianowicie my 1 ta nie utrzymuje, e dysponowanie gospodark ma le e w r kach prywatnych przedsi biorców, chocia nie wyklucza tego. Mo na sobie niew tpliwie wyobrazi gospodark socjalistyczn , a przy tym jednak pluralistyczn , w której warsztaty nale ałyby np. do zwi zków zawodowych, spółdzielni, gmin itd. i pozostałyby pod ich kierownictwem. Nie istnieje w ogóle logiczne uzasadnienie identyfikowania socjalizmu z monopolem pa stwa. My 1 ekonomiczno-pluralistyczna nie wyklucza jednak upa stwowania pewnych dziedzin gospodarki. Odrzuca tylko monopol obejmuj cy jej cało , a wi c ustrój, w którym praktycznie cał gospodark kieruje tylko jedno centrum dyspozycyjne.

Tyle naszych pi my li. Stanowi one, podkre lamy to raz jeszcze, prób sformułowania idei wspólnych wolnym ludziom.

Nie s one, co łatwo spostrzec, ideologi , nie tworz bowiem systemu i nie pretenduj do wyja niania faktów; je eli zawieraj zasady metodologiczne, jak dwie my li ostatnie, to s one uj te zupełnie ogólnie i oparte na do wiadczeniu.

Ważne jest w odniesieniu do tych my li stwierdzenie, e nie chodzi tu o sprawy zrealizowane ju w pełni gdziekolwiek w wolnym wiecie. Nie chodzi tak e o twierdzenie, jakoby stan w tej mierze przedstawiał si np. w Republice Federalnej Niemiec czy Szwajcarii gorzej ni na W grzech lub w Chinach. Tak twierdzi mo e tylko kto kompletnie nie znaj cy sytuacji albo

rozmylnie fałszujemy jej obraz. Istotne jest, że s to nie osiągnięcia, ale ideały, mianowicie chodzi tu, jak się wydaje, o ideały transcendentalne, do których możemy się tylko zbliżyć, ale nie w pełni je urzeczywistnić.

Stwierdzenie dlatego ważne, że wolny wiatr wyobraźmy sobie chociaż tak, jak gdyby zrealizował on już swoje ideały, jak gdyby wystarczyło osiągnięcie tego broni. Wtedy jednak nasza postawa staje się bierna i defensywna; bierna, bo się dzieli, że nie potrzeba już dalszych wysiłków, by osiągnąć coś więcej, niż to, co zrealizowane; defensywna, bowiem myślimy tylko o obronie dotychczasowych zdobyczy. To, że wolny wiatr ma wiele do obronienia, jest rzeczą jasną także pod względem czysto materialnym. Niemniej wspomniana postawa jest oparta na fałszywym ujmowaniu sprawy i jest zgubna w konsekwencjach.

Opiera się na fałszywych założeniach, ponieważ tym piśmiu komunistom nadaje charakter statyczny, podczas gdy z samej ich istoty należy je pojmować jako dynamiczne - jako ideały, o których szerzenie i urzeczywistnienie powinno się walczyć. Jest zgubna w konsekwencjach, ponieważ paraliżuje w nas zarówno wolę postępu, jak i duchową ofensywę.

Kiedy te lub podobne myślenie wypowiada się w dyskusji z komunistami, słyszy się z reguły w odpowiedzi dwie rzeczy: że to są właśnie nie ich ideały i że urzeczywistnić je można jedynie ich metodami. I jedno, i drugie jest fałszem. Ideały obu stron nie są te same. Myślenie naukowej komunistki nie biorąc pod uwagę, wyznajcie otwarcie swoją ideologię i uznajcie swoich "klasyków", przede wszystkim Engelsa i Lenina, za nieomyślnie autorytety. Również myślenie humanistyczne nie traktujcie pod uwagę, bowiem współczesny rzeczywisty człowiek jest w ich oczach jedynie narzędziem urzeczywistnienia mitu o społeczeństwie przyszłości i jest traktowany jako takie narzędzie.

Myślenie społeczno-demokratycznej przeciwko komunistki różnicujcie wartości klas, a w obrębie klasy proletariatu - wartości członków partii i pozostałej masy. Ostatnie obie myślenie odrzucają na dzień otwarcie - b d one miały znaczenie w jakiejś mitycznej przyszłości, przy czym nie jest nawet jasne, czy partia komunistyczna uzurpuje sobie prawo rządzenia bez pytania o zgodę ludu, ma kiedy ostatecznie zniknąć.

Jest to fałszem, że tylko metody komunistyczne mogą doprowadzić do realizacji tych ideałów. Bowiem po pierwsze: przynajmniej trzy pierwsze myślenie obowiązują absolutnie i z zajmowanego przez nas stanowiska nie wolno ich naruszać w żadnym wypadku, a tego właśnie nie wymagają metody komunistyczne. Po drugie: można wykazać, że wiele narodów (np. Japonia, Kanada, USA) osiągnęło w porównywalnym czasie dokładnie to samo (także w rozbudowie tzw. ciężkiego przemysłu, a więc na odcinku uprzywilejowanym przez komunistów kosztem wszystkich innych), co Związek Sowiecki, bez stosowania przy tym metod komunistycznych.

Jest to tak wielka prawda, że wobec wszystkiego, co wiemy, przynajmniej dwie pierwsze z naszych piśmiu stały się już dzisiaj wielkim niebezpieczeństwem dla komunizmu. Istnieje dziś niemal wszędzie, przede wszystkim w ujarzmionych państwach Europy, ale też w Związku Sowieckim, wielkie napięcie pomiędzy myśleniem naukowym a "partyjnością", między myśleniem humanistycznym a tyranią partii. Nie brak znawców sytuacji, którzy twierdzą, że jesteście my wiadkami gigantycznego procesu rozkładu. Podczas gdy komunizm wydaje się mieć szansę fizycznego podboju świata, wygląda na to, że jest w trakcie przegrywania walki na płaszczyźnie ducha.

## V. AUTONOMIA UNIwersYTETU

Mowa jest tu o autonomii uniwersytetu. Nie zamierzamy przy tym prowadzi bada empirycznych, a w szczególno ci statystycznych, ani historycznych; b dziemy natomiast starali si wyja ni analitycznie kilka podstawowych poj z tej dziedziny. Nasze wywody składowi si z trzech cz ci. W pierwszej postawimy pytanie, czy autonomia istnieje, czy przysługuje uniwersytetowi. W drugiej omówimy zagadnienie, jak ona powinna by ; w tej cz ci omówimy najwa niejsze postulaty, na spełnieniu których autonomia w zasadzie polega. Wreszcie trzecia cz b dzie po wi cona sposobowi, w jaki zadanie autonomii powinno by urzeczywistnione w praktyce. Pierwsza cz , o prawie uniwersytetu do autonomii, zajmie najwi ksz cz niniejszych wywodów.

Autonomia stała si od kilku lat przedmiotem wielkich dyskusji mi dzy profesorami uniwersyteckimi i politykami kultury. wiatowy Zwi zek Wy szych Uczelni po wiecił mu tom zbiorowy, a ostatnio ukazało si wiele innych prac dotycz cych tego tematu. Nawet szeroka publiczno wykazała ywe zainteresowanie przedmiotem.

### I

Zaczynamy od pytania, czy autonomia uniwersytetu istnieje, to jest, czy ona uniwersytetowi przysługuje. Zagadnienie mo e by postawione w nast puj cy sposób.

Najpierw, z historycznego punktu widzenia, stwierdzamy, e mamy za sob dwie ró ne tradycje. Z jednej strony redniowieczna, przyj ta w nieco odmiennej postaci przez Uniwersytet Humboldta. Ta tradycja wypowiada si za autonomi . Z drugiej strony istnieje tradycja przeciwna, wywodz ca si z reformacji i kontrreformacji, a która doszła do prawdziwego paroksyzmu z Józefem II i Napoleonem. Zgodnie z t drug tradycj nale y odmówi uniwersytetowi wszelkiej autonomii. Obie tradycje s jeszcze ywe, zarówno w Europie Zachodniej jak i poza ni .

Z punktu widzenia systematycznego problem powstaje dlatego, e przeciw autonomii, która jest ci gle jeszcze uznana, przynajmniej symbolicznie, mog by wysuni te wa kie argumenty.

A mianowicie wydaje si , po pierwsze, e ka da instytucja posiadaj ca wielkie znaczenie dla cało ci narodu powinna by zarz dzana przez instancj , której zadaniem jest wła nie dba o interesy cało ci. Otó uniwersytet jest oczywi cie tak instytucj -a pa stwo jest wła nie instancj odpowiedzialn za dobro cało ci narodu. Wynika st d, e uniwersytet powinien by całkowicie podporz dkowany pa stwu, które powinno nim zarz dza . Gdy chodzi o instytucj tak doniosłego znaczenia dla cało ci społecze stwa, o autonomii nie mo e by nawet mowy.

Po drugie, czasy si zmieniły. Podczas gdy uniwersytet posiadał w wiekach rednich własne dochody, dzi yje niemal wyl cznie, albo przynajmniej głównie z dotacji pa stwowych. A chodzi o nie byle jakie, ale znaczne rodki. Pa stwo daje uniwersytetowi niemal cz dochodu społecznego. Otó obowi zuje w tych sprawach zasada, e instancja, która ponosi ci ary w okre lonej dziedzinie, powinna tak e t dziedzin zarz dza . Wynika st d, e pa stwo powinno rz dzi uniwersytetem, bo go utrzymuje. Przypisywa uniwersytetowi autonomi jest równie wielkim nieporozumieniem, jak gdyby dano autonomii np. dla zarz du dróg pa stwowych.

Stwierdzamy wreszcie po trzecie, e nowoczesny uniwersytet jest wielkim i zło onym przedsi biorstwem. Otó zarz dza tak instytucj mo e tylko instancja, która posiada dostateczne do wiadczenie w administracji i dostateczne rodki by j nale ycie wykonywa . Otó uniwersytet nie jest tak instancj . Bo uniwersytet to profesorowie, a ci s z zawodu teoretykami, a wiadomo, e teoretycy zawodz łatwo w praktyce. S złymi organizatorami i administratorami. Ale autonomia uniwersytetu, to powierzenie im wła nie zarz du tego

kosztownego i zło onego przedsi biorstwa. Jest wiec niecelowa i nale yj odrzuci .  
 Streszczaj c; instytucja, która jest wa na dla cało ci społecze stwa, która otrzymuje główn  
 cze swoich rodków od pa stwa i wymaga fachowego kierownictwa, nie mo e mie auto-  
 nomii. Pa stwo powinno zarz dza ni całkowicie, do najmniejszych szczegółów wł cznie.  
 Tak przedstawiaj si racje, które si ci gle wysuwa przeciw autonomii uniwersytetu. Trzeba  
 przyzna , e wywieraj one wra enie, tak dalece nawet, e trzeba sobie postawi pytanie, jak  
 jest mo liwe, by my l cy ludzie wypowiedali si w naszych czasach za autonomi .  
 A jednak stwierdzamy, e my l o niej nie zamarła, przeciwnie, jest coraz bardziej ywa.  
 Wiadomo np. e europejscy rektorowie przyznaj si do autonomii w sposób bardzo katego-  
 ryczny. Wiadomo tak e, e w Stanach Zjednoczonych Ameryki Pomocnej, gdzie stopie  
 wolno ci wy szych uczelni był raczej nikły, istnieje tendencja do zwi kszenia wolno ci i  
 autonomii. W ka dym razie wypada powiedzie , e uniwersytety wypowiadaj si dzisiaj za  
 t autonomi z wi ksz energi ni par dziesi tków lat temu.

## II

Przechodz c do samego zagadnienia, nasuwa si najpierw wa ne rozró nienie. Wypada  
 mianowicie odró ni dwa pokrewne, ale przecie ró ne poj cia: poj cie niezale no ci  
 nauczania i samo poj cie autonomii. Pierwsze nie interesuje nas tutaj bezpo rednio, tote  
 wspomnimy o nim tylko mimochodem. Niezale no nauczania polega w swojej istocie na  
 tym, e wykładowca jest wolny, w granicach etyki i obowi zuj cego prawa, uczy tego, co  
 uwa a za prawdziwe i słuszne. Ma by , zgodnie ze starym ideałem nauki wolny w swoich  
 badaniach i w swoim nauczaniu, wolny tj. niezale ny od pot g politycznych. Ten postulat  
 zawiera wi c praktycznie danie, aby profesorowie uniwersyteccy cieszyli si niezale no ci  
 podobn do niezawisło ci s dziów. Raz mianowani, powinni by inamovibiles, nieusuwalni.  
 Obowi zuj ce prawo nie zawsze uwzgl dnia ten elementarny postulat. Tak np. w naszym  
 uniwersytecie<sup>4</sup> profesorowie s mianowani tylko na pi lat. Z tego wynika, e profesor  
 mógłby by poddany naciskowi. Rz d mógłby mu np. powiedzie , e jego umowa b dzie  
 przedłu ona tylko pod warunkiem, e si zastosuje do takich, czy innych ycze . A to jest  
 pogwałcenie zasady niezale no ci nauczania.

Ale ta niezale no nie jest tym samym co autonomia. Jedna nie jest nawet koniecznie  
 zwi zana z drug . Mo na sobie np. wyobrazi uniwersytet, który adnej autonomii nie  
 posiada, jest zarz dzany pod ka dym wzgl dem przez obc pot g , ale w którym  
 profesorowie ciesz si pełn wolno ci nauczania. I na odwrót, mo na sobie wyobrazi  
 uniwersytet w pełni autonomiczny, ale w którym poszczególni profesorowie musz si  
 stosowa w nauczaniu do wymogów wi kszoci, gdzie wi c nie ma niezale no ci bada i  
 nauczania. Mamy wi c do czynienia z dwoma całkiem ró nymi poj ciami.

Mo emy teraz przej do opisanie tego, co rozumiemy przez autonomi . Nazywamy  
 autonomi przysługuj ce danej instytucji prawo, na mocy którego mo e si ona sama  
 administrowa . Autonomia to wi c dokładnie to samo, co samorz d i nic innego. Z tego  
 wynika od razu, czym autonomia nie jest i w jakim sensie nikt jej nie broni. Po pierwsze,  
 autonomia nie polega na tym, e uniwersytet stanowi pa stwo w pa stwie, e np. ma prawo  
 drukowa i rozpowszechnia propagand polityczn i to bez adnej kontroli ze strony  
 pa stwa. Tego si przez autonomi nie rozumie. danie takiego statusu w pa stwie jest  
 bł dem. Jedyń suwerenn instytucj polityczn jest pa stwo i uniwersytet nie ma prawa z  
 nim pod tym wzgl dem konkurowa .

Autonomia uniwersytetu nie polega na tym, by był wyj ty spod wszelkiej kontroli społecznej.  
 I tego nie domaga si na serio aden przedstawiciel uniwersytetu. Przeciwnie; uniwersytet jest  
 zainteresowany w tym, aby jego rachunki i czynno ci były znane publiczno ci, aby były  
 kontrolowane i dyskutowane. Autonomia to wi c nie to samo, co wyj cie spod wszelkiej  
 kontroli.

#### 4 Uniwersytet we Fryburgu (Szwajcaria)

Nie należy wreszcie pojmować autonomii jako rodzaju profesorskiego przywileju, jak gdyby profesorowie mieli prawo samizdarzać uniwersytetem ze względu na ich wiedzę, czy inne zalety. Tak nie jest, danie autonomii przez uniwersytet oparte jest wyłącznie na jego roli społecznej. Uniwersytet stoi całkowicie w służbie narodu, w służbie społeczeństwa i jeżeli dla czegoś dla siebie, to nie ze względu na jak swój domniemaną godność, ale wyłącznie dlatego, że potrzebuje go dla lepszego spełnienia swojej służby. Podstawą autonomii jest wiara, innymi słowami, nie domniemany przywilej intelektualistów, ale celowość.

### III

Ale ze względu na tę służbę i na tę celowość trzeba powiedzieć, że uniwersytet nie może się obejść bez autonomii, jeżeli ma najlepiej i najpełniej wykonać swoje zadanie. Można to wykazać w następujący sposób: Uniwersytet jest zinstytucjonalizowaną nauką, zinstytucjonalizowaną teorią. Służy w pierwszym rzędzie czystemu badaniu, wiedzy teoretycznej. Jest nawet jedyną instytucją czystej teorii w społeczeństwie, bo zarówno państwo jak i Kościół są instytucjami praktycznymi. Istnieje co prawda jeszcze inna dziedzina niepraktyczna, a mianowicie sztuki piękne, ale te nie zostały zinstytucjonalizowane. Uniwersytet jest więc w społeczeństwie jedyną instytucją poświęconą teorii. To jest powód, dla którego powinien być autonomiczny. Uniwersytet nie jest ani departamentem państwowym ani służbą państwową, ale zgodnie ze średnio-wiecznym powiedzeniem, trzeci potęg obok tych dwóch. Nie powinien być podporządkowany żadnej z nich, ani w ogóle żadnej obcej instytucji. Powinien posiadać autonomię - by nawet w pewnym sensie suwerenny.

Są dwie racje po temu: bo wiedza jest wartościowa bez względu na to i zarazem najbardziej praktyczna ze wszystkich wartości praktycznych.

Wiedza jest, po pierwsze, wartościowa bez względu na to. Jest nie tylko środkiem do osiągnięcia czegoś innego, ale człowiek chce jej ze względu na nią samą. Protestowano nieraz przeciw temu twierdzeniu i utrzymywano, że sprawy praktyczne, zaspokojenie potrzeb życiowych, są bez porównania ważniejsze, od "zabawy w czystą wiedzę", jak np. Oswald nazywał teorię. Otóż tak jest istotnie, jak długo ludzie cierpią na brak dóbr podstawowych, jak długo nie mogą np. odżywić się dostatecznie. Jest więc rzecz zrozumiała, że kiedy panuje nędza, albo kiedy samo życie jest w niebezpieczeństwie, jak w czasie wojen, czysta wiedza teoretyczna powinna ustąpić celom praktycznym. Ale w naszym kraju i w wielu innych doszliśmy, Bogu dzięki, do stanu, w którym ludzie mają do dóbr potrzebnych do życia. A wtedy nasuwa się pytanie: Jakiego życia? Jak chcemy żyć i w jakim celu? Odpowiedź na to pytanie brzmi: żyjemy, aby móc działać jako ludzie, po ludzku, a to znaczy, aby mieć udział w wartościach duchowych, np. w sztuce i w nauce. Kto twierdzi, że nauka powinna zawsze i wyłącznie służyć praktyce, ten głosi w gruncie rzeczy zwierzyński ideał. Zapomina, że człowiek posiada nie tylko dóbr materialnych. A jednym z tych innych dóbr jest wiedza, jest nauka. Stąd nie powinno się podporządkowywać nauki praktyce, ani uniwersytetu instytucjom praktycznym, bo takie podporządkowanie grozi sfałszowaniem samego sensu wiedzy. To jest jednak tylko jedna z racji na rzecz autonomii.

Druga oparta jest na fakcie, że wiedza i to w szczególności czysta, w pierwszej chwili bardzo niepraktyczna teoria, okazuje się paradoksalnie tym, co najbardziej praktyczne. To ona, czysta teoria, czyste naukowe dociekanie, głębiej i radykalniej niż wszystko inne zmieniła oblicze świata i przeobraziła je dalej. Nie jest przesadą twierdzić, że przyszłość społeczeństwa zależy od tego, czy uniwersytet otrzyma wolność w swoim dążeniu do wiedzy, wolność tworzenia czystej teorii. Każda próba zahamowania postępu nauki teoretycznej kryje w sobie wielkie niebezpieczeństwo dla praktyki.

Oto parę przykładów. Opowiadaj, że August Comte, filozof praktyki par excellence,

sporządził kiedyś spis badań naukowych, które powinny być jego zdaniem zabronione, jako niepraktyczne. Otóż w tym spisie figurowało, powiadając, badanie budowy materii. Można sobie wyobrazić, co by się było stało, gdyby Comte znalazł posłuch w tej sprawie.

Inny przykład: logika formalna. W ciągu stuleci była tylko "zabawą intelektualistów", a więc powinno być jej zabronione w imię praktyki. Ale po stuleciach ta sama logika stała się podstawą cybernetyki, a więc technologii, która przeobraża obecnie nasze życie. Albo, aby jeszcze jeden przykład przytoczyć, pomyślimy o postępie nauk przyrodniczych. Ich podstawą są oderwane spekulacje matematyczne, które w ciągu długich stuleci nie miały żadnego zastosowania praktycznego.

Tak więc historia uczy, że powinniśmy dać wolno czystej nauce, "spekulatywnym", teoretycznym badaniom. Bo właściwie nie najczystsza, pozornie całkiem niepraktyczna teoria może sto razy rozstrzygać o znaczeniu dla praktyki. A skoro tak jest, należy być w interesie postępu społecznego, aby dociekania naukowe nie były kontrolowane przez żadną instancję praktyczną, aby zarząd i organizacja tych dociekań należały w rękach samych badaczy. Co jest równoznaczne z postulatem, że uniwersytet powinien posiadać autonomię.

#### IV

W odpowiedzi na wymienione powyżej trzy argumenty przeciw tej autonomii wypada powiedzieć coś następująco:

Pierwszy argument twierdzi, że wszystko co posiada wielkie znaczenie dla społeczeństwa, powinno być zarządzane przez państwo. Tak jest istotnie, jak długo zarządzanie przez państwo jest najlepszym sposobem. Ale uniwersytet spełnia najlepiej swoje niezmiernie ważne zadanie, gdy posiada samorząd, autonomię. Podporządkowanie go, zgodnie z józefińskimi zasadami, państwu, jest ze stanowiska interesów społeczeństwa niecelowe, a więc fałszywe.

Drugi argument zakłada przesłankę, że kto płaci rozkazuje. I ta przesłanka jest w zasadzie prawdziwa, ale z jednym warunkiem: nie ma mianowicie zastosowania do dziedzin duchowych. Tak na przykład, prawdziwy mecenas sztuki to nie ten, który rozkazuje artystę, ale ten, który go wspomaga finansowo i pozostawia wolno jego geniuszowi. Podobnie wierni utrzymywali i utrzymują wielkie instytucje monastyczne, katolickie i buddyjskie, a przecież nie domagają się nigdy rządzenia nimi. Trzecią podobną dziedziną duchową jest nauka, a więc i uniwersytet.

Co prawda mamy tu do czynienia z paradoksem, z prawdziwym wyjątkiem w naszym świecie. Ale ten paradoks ma podstawę w istocie ducha, w istocie cywilizacji. Tylko barbarzyńca, który ducha nie rozumie, tylko ten kto wszystko sprowadza do sfery zmysłowej, to jest zwierzę, może uważać wspomnianą przesłankę za obowiązującą bez wyjątku. Człowiek cywilizowany podporządkowuje siły fizyczne duchowi. Po tym się go poznaje, nie tylko gdy chodzi o sztukę i religię, ale także i do nauki.

Trzeci argument twierdzi wreszcie, że profesorowie są niezdolni do sprawnego zarządzania uniwersytetem. Otóż nikt nie przeczył, że prawda, że wielu profesorów nie było dobrymi administratorami i organizatorami. Ale rozciąganie ocen na wszystkich uczonych jest grubym nieporozumieniem. Kiedy uniwersytet może przecież wymienić długi szereg swoich profesorów zwyczajnych, którzy nie tylko dobrze zarządzali, ale byli nawet organizatorami wysokiej klasy, na przykład uczonych, którzy z niczego stworzyli i prowadzą wielkie instytuty. Jak mogło dojść do tego, że pewni politycy, których osiągnięcia nie wychodzą poza ramy rutyny, mają odwagę zarzucać tym ludziom nieudolność i przywłaszczać sobie wyłączny dar dobrej administracji - jest dla każdego znawcy położenia istniejącej tajemnicą.

#### V

Mowa była dotychczas tylko o sprawie istnienia, o pytanie czy autonomia uniwersytetowi przysługuje. Spróbujmy teraz dać odpowiedź na pytanie jak ona ma być. Opiszemy tutaj



krótko istot autonomii, to jest w moim mniemaniu podstawowe uprawnienia przysługujące autonomicznemu uniwersytetowi.

Można je przedstawić w postaci następujących sześciu postulatów:

Pierwszy postulat: Uniwersytet powinien być osobą prawną, samodzielnym podmiotem prawa. Chodzi o danie elementarne, które nie jest jednak zawsze uwzględnione, tak na przykład u nas. A przecież chodzi o podstaw prawną całej reszty.

Drugi postulat: Organizacja badań i nauczania jest wewnętrzną sprawą uniwersytetu. To znaczy, że uniwersytet powinien sam o tym rozstrzygać, jakie instytuty, katedry itp. powinny istnieć, by być rozbudowane. Ten postulat wynika z samej natury uniwersytetu, jako siedziby nauki. Jakie badania powinny być prowadzone, o tym mają rozstrzygać sami badacze.

Trzeci postulat: Uniwersytet powinien sam dokonywać wyboru swojego personelu. Powinien sam rozstrzygać, kto może być jego wykładowcą czy studentem. Ten postulat wynika z jego natury, badacze powinni sami decydować, kto najlepiej nadaje się na badacza, względnie na terminarza w nauce.

Czwarty postulat: Uniwersytet powinien być wolny w wyborze swoich przedstawicieli i swoich władz. Sam sens autonomii polega w znacznej mierze na tym postulatcie: kierownik autonomicznej instytucji nie powinien być jej narzucany z zewnątrz.

Piąty postulat: Uniwersytet powinien sam dysponować przyznawanymi mu środkami. To znaczy, że ani państwo, ani inne potęg nie powinny przepisywać uniwersytetowi, w jaki sposób i na co ma używać swojego budżetu.

Szósty postulat: Dyscyplina badań i nauczania jest wewnętrzną sprawą uniwersytetu. Nie ma więc autonomii uniwersyteckiej, kiedy państwo albo inna instytucja przywłaszcza sobie prawa uniwersytetu:

- rozstrzyga o organizacji badań, o przepisach egzaminacyjnych i tym podobnych,
- mianuje profesorów i ustanawia reguły dotyczące immatrykulacji,
- mianuje rektora, dziekanów i innych kierowników uniwersytetu, albo choćby zastrzega sobie prawo potwierdzenia ich wyboru,
- przepisuje uniwersytetowi, w jaki sposób mają być użyte przyznane mu środki,
- miesza się do spraw dotyczących dyscypliny studiów.

Nie jestem ani jedynym, ani pierwszym, który formułuje te postulaty. Zgadza się one np. z тезami Sir Hector Hetheringtona, prezesa Wielkiego Związku Uniwersytetów. Trzeba raz jeszcze jasno powiedzieć, że jak długo te dania nie są spełnione, dzieje się krzywda. Nie sługom uniwersytetu, profesorom i studentom, ale krzywda nauce, a przez to ludzkości. Wielki akademicki domaga się, aby ta niesprawiedliwość ustała - nie w imię własnych interesów, ale ze względu na wyższy interes społeczny.

## VI

Te postulaty, przedstawione w sposób tak oderwany wydadz się być może skrajnie paradoksalne. Uderzają przecież w stare dobre obyczaje państwowego paternalizmu. Gdy jednak przejdziemy do naszej trzeciej sprawy, do pytania w jaki sposób autonomia powinna być wprowadzana w życie, wykonywana, wówczas okaże się, że tracimy w praktyce swój skrajny w wyniku koniecznych w praktyce kompromisów. Życie jest dziedziną kompromisu. Znamienny przykład kompromisu daje nam inna potęga duchowa, Kościół, zwłaszcza Kościół katolicki. Nie ma na przykład niczego, co by było w nim bardziej wewnętrzną, niż wybór biskupów, który powinien być wskutek tego wolny od wszelkiej ingerencji z zewnątrz. A jednak Kościół pozwala w wielu krajach, aby Państwo dawało swój placet dla takich wyborów, bo dobrze rozumie, że stanowisko biskupa jest wprawdzie w zasadzie czysto duchowe, ale przecież nie bez znaczenia dla życia wieckiego, politycznego. Uniwersytet powinien naśladować ten przykład, a to dlatego, że działalność uniwersytetu jest ważna nie tylko dla przyszłości, ale także dla teraźniejszości. Uniwersytet kształci przecież

kieruje warstwy społeczne: duchownych, urzędników, dyrektorów przedsiębiorstw, inżynierów, jego działalność przenika na tysiąc sposobów całość życia społeczeństwa. I na odwrót; społeczeństwo wpływa na życie uniwersytetu. Toteż wypada, aby nie było całkowitego oddzielenia uniwersytetu od Państwa i Kościoła. Między nimi powinna istnieć daleko idąca współpraca. Ale ta współpraca zakłada zrzeczenie się ze strony uniwersytetu szeregu uprawnień, które mu w zasadzie przysługują. Tak np. nie jest absurdem, że państwo zatwierdza wybór rektora wybranego przez uniwersytet. Rozumie się to samo przez się, że uniwersytet uzgadnia warunki immatrykulacji np. z Państwem, Kościołem, izbami lekarskimi i tym podobnymi instytucjami. Autonomia uniwersytetu nie powinna być rozumiana jako odcięcie się i izolacja uniwersytetu od społeczeństwa. Przeciwnie winna uniwersytetowi służyć do lepszej współpracy z innymi siłami społecznymi.

Ale istnieją granice dla takich kompromisów. Wymienimy tutaj kilka takich granic:

Po pierwsze: nie wolno pod żadnym pozorem odmawiać uniwersytetowi charakteru samodzielnej, jednolitej osoby prawnej.

Po drugie: w żadnym wypadku nie wolno pozbawiać uniwersytetu prawa do wybierania własnych władz. To co się dzieje np. dziś w Hiszpanii, gdzie państwo narzuca studentom wybór ich przedstawicieli, jest grubym pogwałceniem podstawowych praw uniwersytetu.

Po trzecie: podmiotem wszelkich decyzji dotyczących stosunków zewnętrznych i kompromisów ma być uniwersytet jako całość. Nie uchodzi, aby państwo pertraktowało wprost z poszczególnymi członkami uniwersytetu ponad jego głowę.

Po czwarte: wszystkie kompromisy powinny być rozumiane jako takie, to jest jako kompromisy. Państwo nie ma moralnego prawa do nich, w każdym wypadku chodzi o ustąpienie ze strony uniwersytetu na rzecz innej instytucji.

wyniki tych badań. Ludzie praktyczni pytają naturalnie, jak może na brać tak instytucja na serio. Jej filozofowie mogą być przydatni dla podbudowywania ideologii państwowej, jego fizycy do fabrykowania bomb atomowych. Ale kiedy uniwersytet zaczyna rozprawiać o swoich prawach, a nawet o tym, czego potrzebuje, aby służyć ludzkości, słyszy się nieraz pytanie podobne do pytania postawionego przez Stalina odnośnie do papieża: Ile on ma dywizji? Na myśli przychodzi ta owa straszna scena u Dostojewskiego, w której Chrystusa przesłuchuje inkwizytor - potęga polityczna ma władzę nad duchem.

Ani Stalin, ani inkwizytor nie pojmą, czym jest potęga duchowa. Jedyń szansą uniwersytetu i jedyną legitymacją jego rektora do mówienia o tych sprawach jest nadzieja, że nasz lud i jego przedstawiciele to nie Stalinowie i nie inkwizytorzy Dostojewskiego, że pojmą, czym jest duch i szanują jego prawa.

\*\*\*

To jest wszystko, co miałem do powiedzenia. Można by się pytać i sam zadaj sobie pytanie, czy dobrze uczyniłem mówiąc o tych sprawach i to w obecności wysokich dygnitarzy kościelnych i państwowych. Uniwersytet jest instytucją paradoksalną. Jest wielki ale czysto duchowo potęgi. Pod pewnym względem jest nawet bardziej duchowo potęgi niż Kościół, bo ten rozporządza przynajmniej mocą słowa, umie ludzi doprowadzić przez słowa. Uniwersytet umie tylko jedno: prowadzi badania naukowe i podaje do wiadomości wyniki tych badań. Kiedy przedstawiciel Uniwersytetu przemawia publicznie, u zwykłych ludzi nie należy się do jego własnej dziedziny i może robić błędne albo nawet mieszane wrażenie. Ci, którzy go takim widzą, mają prawdopodobnie rację, bo jednym z cech tego niesłychanego paradoksu, jakim jest uniwersytet, stanowi fakt, że jest ubogi. Jego ubóstwo jest tak wielkie, że nie tylko nie posiada żadnych własnych środków finansowych, ale nawet nie ma możliwości bronić własnej sprawy publicznie. Można więc, powtarzam, tylko jedno: prowadzi badania naukowe i podaje

## VI. FILOZOFIA PRZEDSIĘBIORSTWA

Współczesne dyskusje na temat kapitalizmu i socjalizmu zakładają najczęściej analizę przedsiębiorstwa przemysłowego, licząc sobie już prawie dwa wieki. Ta analiza nie tylko nie odpowiada dzisiejszej sytuacji, ale jest także bardzo jednostronna. Wskutek tego dyskusje toczą się około tej sformułowanej problematyki.

Niniejsza praca ma na celu sformułowanie nowej analizy przedsiębiorstwa przemysłowego, pełniejszej i lepiej odpowiadającej obecnym warunkom. Chodzi o analizę filozoficzną, a więc przede wszystkim logiczną. Otóż logika jest jak wiadomo nauką, z której można się dowiedzieć, czy pada albo nie pada i że jeżeli pada, to pada. Nasza analiza może więc na czytelnika wywrzeć wrażenie czegoś wysoce banalnego. Zanim ją jednak jako taką odrzuci, powinien zrozumieć, że to banalność jest propozycją zupełnego przemysłowania na nowo całej problematyki.

Sformułowane tutaj poglądy powstały przed dziesięć laty w czasie współpracy autora z jednym z wielkich szwajcarskich przedsiębiorstw przemysłowych. W międzyczasie wiele spośród nich zostało podjętych przez innych, ale żadne syntetyczne opracowanie tej dziedziny z filozoficznego punktu widzenia nie jest autorowi znane. Filozoficzne badania tej problematyki są dopiero w początkach. Toteż sformułowane tutaj twierdzenia powinny być uważane za propozycje do dyskusji, a nie za definitywne wyniki.

### 1. Wstęp

Ten wstęp zawiera parę uwag o zadaniach filozofii (1.1.), o pojęciu przedsiębiorstwa przemysłowego (1.2) oraz plan pracy (1.3).

1.1. Filozofia. Wobec tego, że poniżej rozważania mają charakter filozoficzny narzuca się na wstępie pytanie, czy takie dociekania są dopuszczalne. Przedsiębiorstwo przemysłowe jest bowiem przedmiotem innej nauki, a mianowicie ekonomii i zrazu nie jest jasnym, co by filozof miał tu do powiedzenia. Można by sądzić, że jest w tej dziedzinie równie mało kompetentny, jak gdy chodzi na przykład o datę urodzenia jakiegoś staroegipskiego króla, albo o paralaks jakiejś planety.

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, co się przez "filozofię" rozumie, bo są rozmaite filozofie. Wiekami filozofii powstałych przed naszym stuleciem miała charakter syntetyczny: zawierały wszechogarniające syntezy, mające być w wieki wypadków namiastką albo apologią wiatopoglądów. Natomiast filozofia współczesna, albo przynajmniej to, co w niej żywe, jest analityczna. Nie tworzy wszechogarniających systemów i nie pretenduje do roli namiastki czy apologii wiatopoglądów. Pojmuje się ją jako prostą analizę. Ale właśnie ta analityczna filozofia może przyczynić się do zrozumienia przedmiotów, którymi zajmują się także inne dyscypliny. Bada mianowicie najbardziej oderwane strony rzeczy i procesów, a może to z powodzeniem uczyni, bo rozporządza własnymi narzędziami pojęciowymi, przede wszystkim logicznymi i ontologicznymi, których inne nauki nie mają. Ten fakt legitymuje zajmowanie się przez filozofa wspomnianymi przedmiotami.

Nawiasem mówiąc, między takimi pojęciami filozofii a wieloma naukami do wiadczalnych nie ma ostrej granicy, jako że i w nich prowadzi się z reguły obok dociekań empirycznych także analizy pojęciowe.

1.2. Przedsiębiorstwo. Wydaje się, że poprawna definicja przedsiębiorstwa w ogóle, to jest jednoznaczne określenie znaczenia odnośnego wyrażenia nie jest możliwa. Logikom są takie wyrażenia dobrze znane. Klasycznym przykładem jest "jarzyna" (Petrażyckiego): każda gospodyni wie, czym ono jest, ale nie tylko jedna gospodyni, ale i jeden logik nie potrafił nigdy "jarzyny" poprawnie zdefiniować. "Przedsiębiorstwo w ogóle" zdaje się należeć do tej

samej klasy wyrażenie.

Można natomiast podać, jeżeli nie definicję, to przynajmniej prowizoryczne określenie pojęcia przedsięwzięcia przemysłowego. Rozumiemy przez "przedsięwzięcie przemysłowe" przedmiot w rodzaju fabryki obuwia, a więc przedsięwzięcie ma na celu wytwarzanie pewnych, i to całkiem określonych, dóbr. Różnica między przedsięwzięciem przemysłowym a rolniczym jest w wysokim stopniu umowna i nie bierzemy tutaj uwzględnienia.

1.3. Plan pracy. Główne pytanie, które ma być tutaj omówione brzmi: Co to jest przedsięwzięcie przemysłowe? Odpowiedź na to pytanie przybierze postać tak zwanej definicji klasycznej. Otóż taka definicja składa się, jak wiadomo, z rodzaju i różnicy gatunkowej (dokładniej mówiąc z ich nazw) z tego względu niniejsza praca dzieli się na dwie części. W pierwszej części określony rodzaj do którego przedsięwzięcie przemysłowe należy. Jest nim, zgodnie z wysuniętymi poniżej propozycjami, system. Pierwsza część rozprawy będzie więc poświęcona pojęciu systemu i przedsięwzięcia przemysłowego jako systemu. Przedmiotem drugiej części będzie statyczna i dynamiczna analiza specyficznych cech przedsięwzięcia przemysłowego. Analiza statyczna będzie badaniem tego przedsięwzięcia w danej chwili, bez uwzględnienia jego dynamiki; dynamiczna zajmie się nim z punktu widzenia jego funkcjonowania i celów.

Będziemy zatem mieli trzy części

- 1 O systemie
- 2 O statycznej budowie przedsięwzięcia przemysłowego
- 3 O jego budowie dynamicznej.

## 2. System

Omówimy tutaj najpierw trudności jakie nasróża definicja przedsięwzięcia przemysłowego (2.1) i sformułujemy propozycję by ją uważać za system (2.2.). Następnie rozdział będzie poświęcony ogólnej teorii systemu (2.3) i jego podziałowi (2.4).

2.1 Trudności. Aby zdefiniować przedsięwzięcie przemysłowe trzeba najpierw znaleźć rodzaj do którego należy. Otóż "rodzajem" danego przedmiotu nazywa się klasa, do której ten przedmiot (razem z innymi) należy. Znalezienie rodzaju nie jest zazwyczaj trudne. Na przykład na pytanie, do jakiego rodzaju należy krowa, odpowiemy łatwo że tym rodzajem jest klasa ssaków. Ale kiedy próbujemy określić rodzaj przedsięwzięcia przemysłowego natrafiamy na znaczne trudności.

Możemy zrazu powiedzieć, że tym rodzajem jest organizacja, dynamicznie zorganizowana grupa ludzi. Na to wypada jednak powiedzieć, (1) że istnieje także przedsięwzięcie przemysłowe, które nie są organizacjami, jako że czynny jest w nich tylko jeden człowiek, (2) że tak jest tam gdzie współpracuje w nim więcej ludzi, przedsięwzięcie składa się nie tylko z nich, ale także z innych przedmiotów, częściowo realnych (maszyny, budynki), częściowo idealnych (patenty, know-how). Przedsięwzięcia przemysłowe zawierają wprawdzie zwykle organizację, ale nie są organizacjami.

Gdy w poszukiwaniu rodzaju natrafiamy na takie trudności, należy zgodnie ze starszymi zasadami metodologicznymi "wspinać się w górę po drabinie abstrakcji", tj. wznosić się do pojęć coraz bardziej oderwanych, a do najbardziej abstrakcyjnych, do kategorii. Ale nawet wzniesienie się na poziom kategorii zdaje się niewiele tutaj pomaga. Kategorie są mianowicie zasadniczo trzy: rzecz, cecha i stosunek. Otóż przedsięwzięcie przemysłowe na pewno nie jest rzeczą, aczkolwiek zawiera różne rzeczy, nie jest także cechą i jeżeli zawiera wiele stosunków, samo jakimś stosunkiem nie jest.

2.2. Przedsięwzięcie przemysłowe jest systemem. W tej sytuacji proponujemy ujęcie

przedsięwzięcia przemysłowego jako systemu. Twierdzimy, że należy do rodzaju "system". Wszystko co tu następuje wychodzi z tego założenia.

Wyrażenie "system" jest tu rozumiane całkiem ogólnie, a więc nie tak, jak w informatyce, gdzie oznacza tylko pewien określony rodzaj systemów. Tak pojęty system jest pojęciem bardzo ogólnym: system geometryczny, dom, rodzina, maszyna są nie mniej systemami niż na przykład klub hokejowy. Jest nawet pojęciem tak ogólnym, że wolno sobie zadać pytanie czy nie jest zaniedbany przez filozofów kategorię.

Nasze założenie ma też ujemne strony. Mimo, że pojęcie systemu jest tak oczywiste, nie zostało dotychczas dostatecznie opracowane. Istnieją wprawdzie, przyczynki do jego wyjaśnienia, ale nie mamy teorii, która dawałaby się porównać z tym, co na temat innych kategorii stworzyli Arystoteles i jego następcy. Dochodzi jeszcze fakt, że normalna (matematyczna) logika zdaje się być mało przydatna do analizy systemu. Do tej analizy byłaby potrzebna, tak się przynajmniej wydaje, całkiem inna logika.

Mimo wszystko posiadamy pewne zasady takiej logiki; one znajdują się, tu, *faute de mieux*, zastosowanie.

2.3. Składniki systemu. Każdemu systemowi odpowiada uporządkowana klasa elementów. Mówimy "odpowiada", bo system nie jest identyczny z tą klasą, jako że klasa nie jest nigdy realna, podczas gdy system może być przedmiotem realnym. Mimo to wgląd w istnienie takiej klasy jest pomocny w rozumieniu jednej podstawowej właściwości systemu. A mianowicie, że (1) system składa się z pewnych elementów, zarazem jednak (2) zawiera zasadę porządkującą, czynnik syntetyczny, który z tych elementów tworzy system.

I tak, w systemie Euklidesa definicje i twierdzenia są elementami, podczas gdy dyrektywy definiowania i wnioskowania stanowi czynnik syntetyczny. Elementami domu są cegły, betonowe belki, a czynnikiem syntetycznym jest plan architekta. W brygadzie pancernej żołnierze, czołgi itd. są elementami, a czynnikiem syntetycznym jest dowództwo, bo elementy stają się tu dynamicznie jedno z drugim przez dowództwo.

Ważne, ale często zapożyczane twierdzenie teorii systemu głosi, że czynnik syntetyczny różni się w systemie istotnie od elementów. Jednakże funkcja tego czynnika może być pełniona (w systemach dynamicznych) przez przedstawicieli jednego lub kilku elementów.

O elementach można powiedzieć co następuje:

1. Każdego systemu składa się z kilku elementów. Jeden przedmiot nie tworzy samego systemu.
2. Elementy mogą być realne (jak cegły, ludzie) albo idealne (jak liczby, informacje).
3. Elementy systemu mogą znowu być systemami - system może być elementem innego systemu.
4. Wobec tego, że elementy systemu są uporządkowane, istnieją między nimi porządkowe stosunki. Te stosunki są w tym sensie "wewnętrzne" względnie konieczne, że zmiana jednego elementu pociąga za sobą zwykle zmiany innych. Jest to najbardziej widoczne w organizmach, ale występuje także w innych odmianach systemu.
5. Gdy system jest elementem większego systemu, zachodzą między nim a pewnymi składnikami tego ostatniego konieczne stosunki. Przedmioty związane w ten sposób z systemem nazwiemy jego "zewnętrznymi elementami". Publicznie jest np. zewnętrznym elementem teatru, a grunt domu, na którym stoi.

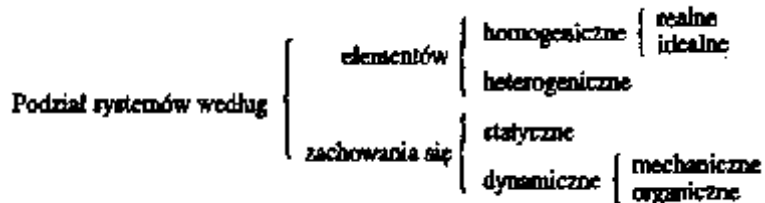
2.4. Podział systemów. Według sposobu istnienia elementów można podzielić systemy na homogeniczne i heterogeniczne. System jest homogeniczny, gdy wszystkie jego elementy są ontologicznie jednorodne, tj. wszystkie realne, albo wszystkie idealne; elementy systemów heterogenicznych są częściowo realne, częściowo idealne. Systemy homogeniczne rozpadają się dalej na realne i idealne. System realny składa się wyłącznie z elementów realnych, to jest z przedmiotów indywidualnych, czasowo-przestrzennych, niekoniecznych i zmiennych. Elementy systemu idealnego są wyłącznie idealne, to jest nie posiadają żadnej z cech

przedmiotów realnych.

Wypada zwrócić uwagę, że system realny nie tylko zawiera elementy realne, ale i sam, jako system jest przedmiotem realnym. Bo między jego elementami zachodzą stosunki realne, wskutek czego system posiada właściwości realności nie sumy jego elementów. I tak jest może najlepiej uzmysłowić o władzy sprawowanej przez społeczeństwo nad jego członkami. Nie ma wątpliwości, że ta władza jest czymś realnym, a więc i jej podmiot, społeczeństwo, to jest system.

Według zachowania się systemy dzielą się na statyczne i dynamiczne. System statyczny, np. system matematyczny, albo dom, nie wykonuje samodzielnej czynności. Natomiast system dynamiczny takie czynności wykonuje. Przykładem są istoty żyjące i maszyny. Systemy dynamiczne rozpadają się dalej na mechaniczne i organiczne. Pierwsze są całkowicie nastawione na zewnętrzny działający powoduje zmiany w innych rzeczach, nie w nich samych. Tak np. wiertarka jest systemem mechanicznym, bo wierci przecię dziury nie w samej sobie, ale w innych przedmiotach; przykładami systemów organicznych są, jak sama nazwa wskazuje, żywe organizmy, które same siebie, acz w pewnych granicach, zmieniają.

Poniżej tabela przedstawia te różne rodzaje systemów:



### 3. Analiza statyczna

Niniejszy rozdział składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest klasycznej analizie przedsiębiorstwa przemysłowego (3.1) i jej krytyce (3.2). Druga zawiera propozycję nowej analizy statycznej, w szczególności omawia elementy wewnętrzne (3,3), zewnętrzne (3,4) i czynnik syntetyczny (3,5), z czego wynika podział a priori wszystkich możliwych ustrojów przedsiębiorstwa (3.6).

3.1. Analiza klasyczna. Ta jeszcze dzisiaj najczęściej przyjmowana analiza pochodzi od Dawida Ricardo (1772-1823) i została głównie spopularyzowana przez Karola Marksa, ale zdaje się być tak podstawowym założeniem u wielu niemarksistów. Stanowi najczęściej tło dyskusji nad tak zwanym kapitalistycznym i socjalistycznym ustrojem państwowym.

Otóż ta analiza opiera się na obserwacji ówczesnych przedsiębiorstw przemysłowych w Anglii. Stwierdzano, że przedsiębiorstwo powstaje przez to, że kapitalista, człowiek rozporządzający znacznym kapitałem, kupuje wszystko co potrzebne do wytwarzania towarów, więc budynki, maszyny surowce itd. Następnie ten sam kapitalista najmuje robotników, którym płaci za pracę. Wyciągnięto z tego wniosek, że przedsiębiorstwo przemysłowe ma tylko dwa składniki: kapitał reprezentowany przez kapitalistę i siłę roboczą reprezentowaną przez robotników.

W świetle naszej analizy wychodzi to na następujące dwa twierdzenia: (1) w przedsiębiorstwie przemysłowym są dwa i tylko dwa elementy, kapitał i siła robocza, (2) funkcje czynnika syntetycznego wykonuje nosiciel pierwszego, to jest kapitalista. Socjaliści dostrzegli później, że możliwe jest także inny ustrój przedsiębiorstwa, w którym funkcje czynnika syntetycznego pełni przedstawiciele nosicieli siły roboczej tj. robotników.

Wygląda na to, że cała myślenie ekonomiczne i polityczne rozwijała się w ramach tej teorii. Zakładano stale, że w przedsiębiorstwie przemysłowym są tylko dwa rodzaje elementów i że możliwe są tylko dwa jego ustroje, kapitalistyczny i socjalistyczny.

3.2. Krytyka. Wykazywane poniżej, że ta analiza jest teoretycznie błędna. W obecnych warunkach jest ona poza tym całkowicie bezużyteczna. Odpowiada bowiem wprawdzie sytuacji jaka istniała w okresie rewolucji przemysłowej, ale od tego czasu warunki uległy radykalnej zmianie, głównie na skutek powstania szeregu przedsiębiorstw przemysłowych o innych ustrojach niż te które dopuszczała dawna analiza.

Pierwszym przykładem są przedsiębiorstwa prowadzone przez miasta. Nie są one kapitalistyczne, bo nie są kierowane przez kapitalistę, a ich celem nie jest wyłącznie, jak u kapitalisty, wypracowanie zysku. Zarząd miejski pełni w nich zarówno funkcję kapitalisty, jak i czynnika syntetycznego. Ale te przedsiębiorstwa nie mogłyby być nazwane "socjalistycznymi", gdyby nie zarządzali nimi przedstawiciele pracowników.

Dalszym przykładem są szeroko rozpowszechnione spółdzielnie spożywców, które nieraz prowadzą przedsiębiorstwa przemysłowe. I one nie dadzą się zaliczyć ani do kapitalistycznych, ani do socjalistycznych. A cóż powie o przedsiębiorstwach, w których, jak np. w naleśkach do Unii Montana, kierownictwo spoczywa w rękach rady nadzorczej, składającej się po połowie z przedstawicieli kapitalistów i pracowników? Do nich także nie da się zastosować schemat ricardowski. Wreszcie, aby jeszcze jeden przykład przytoczyć, w tak zwanych krajach socjalistycznych wiążesz ci przedsiębiorstwa przemysłowe nie zarządzają pracownicy, ale urzędnicy państwowi. Nie są to więc przedsiębiorstwa socjalistyczne, ale z tego nie wynika bynajmniej by były przedsiębiorstwami kapitalistycznymi.

Obrocy analizy tradycyjnej (przede wszystkim marksist-leninistycznej) podejmują, oczywiście próby ratowania jej. Twierdzą na przykład, że przedsiębiorstwa miejskie itp. są socjalistyczne, jako że (1) nie należą do jednostki, ale do społeczności, do grupy ludzi, i (2) ich celem nie jest zysk, ale coś innego. Skądinąd przeciwnicy marksizmu usiłują, nieraz dowiedzieć, że ustrój tych przedsiębiorstw jest w gruncie rzeczy kapitalistyczny; mówi o kapitalizmie państwowym itp. Ale to nie są argumenty przekonujące. (1) Takie spółki akcyjne nie należą do pojedynczego człowieka, ale do grupy akcjonariuszy, a przecie nikt zarządzanego przez nie przedsiębiorstwa nie nazwie "socjalistycznym". (2) Co zaś dotyczy zysku, jak zobaczymy poniżej, każde przedsiębiorstwo przemysłowe musi starać się wypracować zysk. A próba sprowadzenia wspomnianych przedsiębiorstw do kapitalistycznych zawodzi np. w wypadku Unii Montana, gdzie załoga nie dlatego posiada pewne prawa, że jest właścicielką części kapitału, ale właśnie jako załoga.

Tradycyjna analiza zawodzi więc dzisiaj, jest nieoperatywna i powinna być zastąpiona przez inną.

3.3. Elementy wewnętrzne. Odróżnimy powyżej (2.3) elementy w ścisłym tego słowa znaczeniu, które znajdują się wewnątrz systemu, od "elementów zewnętrznych", tj. od przedmiotów zewnętrznych w stosunku do niego, ale związanych z nim przez konieczne stosunki.

Zaczynamy od pierwszych i stawiamy sobie pytanie: Jakie są główne rodzaje elementów wchodzących w skład przedsiębiorstwa przemysłowego? Zgodnie z klasyczną analizą są nimi kapitał i siła robocza. Nie jest w wątpliwym, że one są w rzeczy samej, jego elementami.

Wolno jednak pytać, czy poza tymi dwoma elementami znanymi analizie tradycyjnej nie ma jeszcze innych. Otóż obok kapitału i siły roboczej znajdujemy w niemal wszystkich przedsiębiorstwach przemysłowych jeszcze trzeci element, a mianowicie wynalazczość techniczną.

Zdaje się, że Proudhon zwrócił pierwszy uwagę na ten czynnik, który nazwał "geniuszem" ("génie"); natomiast Marks i wielu innych potraktowało ten czynnik jako rodzaj siły roboczej. Powinno być jednak jasnym, że taka redukcja nie jest dopuszczalna. Bo (1) wynalazczość techniczna odgrywa tak wielką rolę w przedsiębiorstwie, że nie można z nią porównać nawet pracy wysoko kwalifikowanego, ale rutynicznie pracującego inżyniera, nie mówiąc już o

pracy niewykwalifikowanego pracownika fizycznego. Przede wszystkim jednak (2) wynalazczo techniczna różni się od siły roboczej tym, że jej nosiciel, wynalazca, może oddać swój wynalazek przedsięwzięciu, ale sam pozostaje poza nim, inaczej niż nosiciel siły roboczej, robotnik, który musi być osobą obecny w nim.

Ta uwaga prowadzi do stwierdzenia, które nie jest pozbawione znaczenia: wszystkie trzy rodzaje elementów - kapitał, siła robocza i wynalazczość są reprezentowane przez ludzi, a więc przeciwstawianie osoby robotnika rzekomo nieosobowemu kapitałowi jest błędem. Osoby ludzkie są dokładnie tak samo nosicielami kapitału jak i siły roboczej.

Niemniej rola tych osób w przedsięwzięciu nie jest jednakowa, i pod tym względem miejsce robotnika jest szczególne. Bo podczas gdy zarówno kapitalista jak i wynalazca mogą dać swój wkład i sami odejść, robotnik musi być osobą obecny w przedsięwzięciu. Jest z nim, jeżeli wolno się tak wyrazić, egzystencjalnie związany.

Nie wynika z tego co prawda, że tylko robotnik jest prawdziwym producentem, podczas gdy inne elementy odgrywają rolę bierną, jeżeli nie wprost pasywną. Jeżeli chcemy słowo "producent" względnie "produkuje" nadać jakiegokolwiek jasnego znaczenia, musimy powiedzieć, że kaźdy, czyż udział jest w jakiegokolwiek sposób konieczny do produkcji, produkuje w tym czy innym sensie słowa. Otóż nie tylko siła robocza, ale także kapitał i, w wypadkach, wynalazczość techniczna są dla niej niezbędne. Jeden element sam, bez innych, nie jest produktywny. Właściwym producentem nie jest jeden z elementów oddzielnie, ale przedsięwzięcie przemysłowe jako całość.

3.4. Powiązania zewnętrzne. Jak powiedziano powyżej, istnieją w pewnych realnych systemach poza elementami wewnętrznymi, także konieczne powiązania z przedmiotami znajdującymi się poza nimi (są nimi zwykle inne systemy), bez których dany system nie może istnieć względnie działać. Nazwali my je "elementami zewnętrznymi".

Jeżeli chodzi o przedsięwzięcie przemysłowe, pierwszym klasą takich elementów stanowią odbiorcy, klientela. Bo, jak to uzasadnimy jeszcze dokładniej poniżej, cały sens przedsięwzięcia przemysłowego polega na wytwarzaniu pewnych dóbr dla kogoś, a mianowicie dla odbiorców. Toteż przedsięwzięcie przemysłowe jest z konieczności związane ze swoim klientem, która stanowi pierwszy rodzaj jego elementów zewnętrznych.

Przedsięwzięcie przemysłowe jest dalej ściśle związane z regionem. Istnieje i działa w określonym miejscu, w pewnej gminie i okolicy. Daje im miejsca pracy i podatki, ale używa także lokalnej wody, prądu itp. Jego odpadki zanieczyszczają powietrze i wodę w tej okolicy. Gdy jest wielkie, nawet los regionu, w którym pracuje może od niego zależeć.

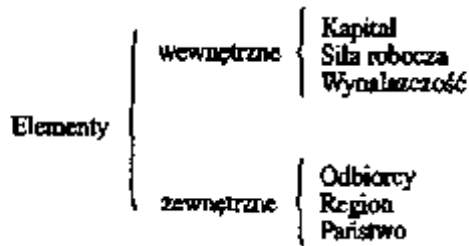
Można wreszcie wymienić państwo jako trzeci rodzaj zewnętrznego elementu. Państwo jest zawsze w większej albo mniejszej mierze zainteresowane każdym przedsięwzięciem przemysłowym działającym na jego obszarze. Następujący eksperyment może dostarczać skrajnego przykładu tego zainteresowania. Wyobraźmy sobie, że koleje żelazne jakiegoś kraju oddano w zwikłowi zawodowemu kolejarzom, którzy zawiadują nimi samodzielnie. Wyobraźmy sobie dalej, że ten zwikłownik postanowił dać urlop wszystkim swoim członkom na Zielone Wzgórza, a więc i ten pociąg nie będzie w tym kursował. To byłaby oczywiście prawdziwa katastrofa dla tego kraju, na którą żadne państwo sobie pozwolić nie może. Państwo jest więc w wysokim stopniu zainteresowane w zarządzie kolejami żelaznymi. Ale to samo odnosi się także, w mniejszym lub większym stopniu, do każdego przedsięwzięcia przemysłowego, nawet najskromniejszego. Można więc stwierdzić, że państwo stanowi trzeci rodzaj elementu zewnętrznego.

Powyższe wyliczenie nie jest, oczywiście, zupełne. Dalszym rodzajem elementu zewnętrznego, który tu występuje są np. dostawcy surowców, półfabrykatów itp. używanych w produkcji. Pomijamy jednak te dalsze elementy zewnętrzne, bo nie chodzi tutaj o zupełność, ale o zbudowanie zasadniczo poprawnego modelu przedsięwzięcia



przemysłowego.

Należy zatem przyjąć przynajmniej sześć rodzajów elementów tego przedsiębiorstwa, trzy wewnętrzne i trzy zewnętrzne:



3.5. Czynniki syntetyczne. Ograniczenie liczby elementów do dwóch, kapitału i siły roboczej, nie jest jedynym błędem klasycznej analizy przedsiębiorstwa przemysłowego. Dalszy i bodaj ważniejszy błąd, polega na tym, że w niej nosicielem kapitału, a więc jednym z elementów przedsiębiorstwa, z jego czynnikiem syntetycznym. Otóż przedstawiciel jednego lub kilku elementów może co prawda wykonywać funkcje tego czynnika, ale sama funkcja jako taka różni się od funkcji wszystkich elementów.

Jeśli teraz pytamy, co jest tym czynnikiem syntetycznym, odpowiedź brzmi: jest nim przedsiębiorca. To on znajduje kapitał, odkupuje wynalazki od wynalazców, najmuje robotników, wyszukuje odbiorców, umawia się z gminami i państwem, innymi słowami, to on stwarza przedsiębiorstwo przemysłowe z rozproszonych i w tym rozproszeniu nieproduktywnych elementów.

Jest to tak oczywiste, że narzuca się pytanie, jak przedsiębiorca mógłby w ciągu dwóch wieków utożsamiany z kapitalistą. Można to zrozumieć, jeśli się weźmie pod uwagę położenie istniejące w okresie rewolucji przemysłowej. Kapitalista był wtedy z reguły także przedsiębiorcą i różnicę między oboma funkcjami nie zauważano. Fakt, że istnieją także przedsiębiorstwa, w których funkcje przedsiębiorcy nie pełni kapitalista, powinien być przynajmniej jasno w tej sprawie. I mimo to większość ludzi nie potrafiła nadal odróżnić obu funkcji, wiadczy o niewiarygodnej doprawdy bezwładności ludzkiego myślenia.

3.6. Ustroje. W wyniku tych rozważań otrzymujemy schemat wszystkich ustrojów przedsiębiorstwa przemysłowego możliwych a priori przy uwzględnieniu przyjętych tutaj rodzajów elementów. Przedsiębiorca może być niezależny od wszystkich elementów, albo jego funkcje mogą pełnić przedstawiciele jednego lub paru elementów. Biorąc pod uwagę nasz (wiadomo niepełny) model z 6 elementami otrzymujemy:

$$\sum_{p=0}^6 \binom{6}{p} = 1 + 6 + 15 + 20 + 15 + 6 + 1 = 64$$

kapitalistyczny (zarządzany przez właścicieli kapitału), kibuc (przez pracowników), przedsiębiorstwo należące do spółdzielni społecznych (przez odbiorców), miejskie (przez gminy), państwowe (przez państwo, sowiecki typ "socjalizmu").

Spśród przedsiębiorstw, w których dwa elementy wyznaczają wspólnie przedsiębiorcę, znamy przynajmniej jeden typ, a mianowicie stworzony przez ustawodawstwo Unii Montana: przedsiębiorstwo kierowane wspólnie przez kapitalistów i pracowników. Można oczywiście znaleźć także inne ustroje, w których te funkcje wykonują inne dwa, albo trzy itd. elementy, jak również typ skrajny, gdzie przedsiębiorstwem zawiadują razem przedstawiciele wszystkich elementów.

Z naszej analizy wynikają ważne wnioski ekonomiczne i politologiczne.

1. Każda klasyfikacja przedsiębiorstwa zakładająca tradycyjną analizę z dwoma tylko rodzajami elementów jest błędna i logicznie chybiona. Przyjmowa tylko dwa możliwe ustroje tam, gdzie ich jest co najmniej sześć, a gdzie jest cztery jest zdumiewające, że zaiste jednostronnie, uniemożliwiając np. zrozumienie strajków w przedsiębiorstwach państwowych, polskiej "Solidarności" itp.

2. To samo dotyczy także klasyfikacji ustrojów politycznych, która opiera się w znacznej mierze (idąc za Marksem) na klasyfikacji przedsiębiorstw przemysłowych. Wszystkie ustroje polityczne, a więc i państwa i dalsze ruchy polityczne itp. dzieli się na kapitalistyczne i socjalistyczne. To jest jednak, jeżeli chodzi o liwy, jeszcze gorszy błąd. Powinno być jasnym, że np. nazywanie ustroju współczesnej Francji "kapitalistycznym" czy "socjalistycznym" może tylko stwarzać zamieszanie i powinno być unikane.

Krótko mówiąc współczesne dyskusje w tej dziedzinie zdają się najczęściej zakładać błędnie sformułowane problemy. Powyższa analiza pokazuje jak można by je poprawnie sformułować.

możliwych ustrojów. Niektóre spośród nich zostały urzeczywistnione. I tak spośród 6 możliwych ustrojów z jednym elementem pełniącym funkcje przedsiębiorcy znamy co najmniej 5:

#### 4. Analiza dynamiczna

W tym rozdziale przedstawimy najpierw tradycyjne poglądy na cel przedsiębiorstwa (4.1) i podamy niektóre szczegóły ogólnej teorii celu (4.2). Stosując je do naszego przedmiotu omówimy kolejno problemy celu przedsiębiorstwa przemysłowego (4.3), jego cel główny (4.4), inne cele (4.5) oraz stosunek celów poszczególnych elementów do ogólnego celu przedsiębiorstwa (4.6).

4.1. Poglądy tradycyjne. Przedsiębiorstwo przemysłowe jest systemem dynamicznym pod tym względem jest bardziej podobne do organizmu niż do domu. A ponieważ jest dziełem ludzkim, posiada cel. Zrozumienie jego struktury dynamicznej zależy więc od zrozumienia tego celu. Analiza dynamiczna przedsiębiorstwa przemysłowego jest zatem w swojej istocie analizą jego celu.

Toteż nie brak prób określenia tego celu. Dyrektor szwajcarskiego albo niemieckiego przedsiębiorstwa, zapytany co jego zdaniem stanowi cel przedsiębiorstwa, odpowie w większości wypadków równie jasno jak kategorycznie, że tym celem jest możliwie jak największa dywidenda dla akcjonariuszy. Skądinąd istnieje jednak obszerna literatura, w której twierdzi się przeciwnie, ale równie jasno i kategorycznie, że właściwym celem przedsiębiorstwa jest szczęście robotników.

Przy tych i tym podobnych próbach określenia tego celu uderza najpierw fakt, że chodzi w nich o reguły o celu nosicieli jednego z elementów, bo możliwie wysoka dywidenda jest przecież prawowitym celem akcjonariuszy, a więc kapitalistów, podczas gdy szczęście robotników jest niemniej prawowitym celem załogi, to jest nosicieli siły roboczej.

Zarazem trudno nie zauważyć, że operuje się w tych próbach pojęciami celu, które nie zostały zanalizowane, ale po prostu przejęte z mowy potocznej. A wiadomo, że takie niezanalizowane pojęcia są niebezpieczne gdy chodzi o trudne, teoretyczne zagadnienia.

Dlatego potrzebna jest nowa analiza, prowadzona z użyciem podstawowych danych teorii celu.

4.2. Ogólna teoria celu. Cele działania zatem tak e dynamicznego (to jest działaj cego) systemu dziel si najpierw na immanentne (finis operis) i transcendentne (finis operantis). Gdy na przykład myj mój wóz, immanentnym celem mojej czynno ci jest zawsze i wył cznie czysto wozu. Ten cel jest dany przez sam struktur działania i zupełnie niezale ny od woli działaj cego. Je li chc t czynno wykona , musz do niego d y . Ale człowiek myj cy samochód mo e mie poza tym celem jeszcze inne cele, mo e na przykład my wóz po to, aby go lepiej sprzeda , aby zaimponowa jakiej pani, albo po prostu dlatego, e jazda brudnym wozem nie sprawia mu przyjemno ci. Cel immanentny pojawia si tu jasno jako rodek w stosunku do tych dalszych, transcendentnych celów. Dlatego te cel transcendentny nazywa si cz sto w j zyku niemieckim "Zweck" a nie "Ziel", aczkolwiek znaczenie tych wyra e nie jest całkiem ustalone.

W zwi zku z tym nasuwa si wa ne pytanie dotycz ce wolno ci wzgl dem celów immanentnych. Zdarza si cz sto, e ludzie boj si immanentnych celów, ich własnych wytworów, nazywaj je "mechanizmami" i chcieliby je zast pi przez dowolnie wybrane cele. To s jednak do infantylne nieporozumienia. Mog przecie zaniecha mycia wozu - pod tym wzgl dem jestem wolny. Kiedy jednak postanowiłem go my , nie mo e ju by adnej wolno ci w stosunku do struktury i immanentnego celu tej czynno ci. Nie tylko nie mog przeszkodzi temu, e wóz staje si czysty na skutek mojej czynno ci, ale musz tak e u y pewnych rodków, np. płynów czy pasty czyszcz cej.

4.2. Istnienie celu immanentnego. Skoro przedsi biorstwo przemysłowe jest systemem dynamicznym, stworzonym przez ludzi, powinno by oczywistym, e posiada cel immanentny.

Przeciw temu mo na by jednak podnie co najmniej dwie trudno ci. Po pierwsze, przedsi biorstwo przemysłowe jest tworem ludzkim i zostało przez ludzi dowolnie utworzone. Otó to zdaje si wyklucza wszelk niezale no od woli ludzkiej, autonomi , a wi c i cel immanentny. Po drugie, przedsi biorstwo przemysłowe ulega stale zmianom i to pod wpływem dowolnie działaj cych ludzi. I to zdaje si wyklucza istnienie immanentnego celu.

A jednak tak nie jest przedsi biorstwo przemysłowe posiada immanentny cel, wzgl dnie cele. Je li chodzi o pierwsz trudno , wystarczy zauwa y , e tak e maszyna, cho powstała na skutek wolne; decyzji człowieka, taki cel posiada. Na przykład prasa hydrauliczna, cho zbudowana dowolnie, posiada przecie , skoro raz została skonstruowana, własne prawa - potrafi tylko prasowa i to tylko w okre lonych granicach. Tak e i druga w tpliwo nie jest przekonywuj ca. Przedsi biorstwo przemysłowe zmienia si oczywi cie z upływem czasu, ale tylko w pewnych granicach. W ka dym razie nie mo na go tak zmieni , aby nie mogło produkowa , gdy wówczas przestałoby by przedsi biorstwem przemysłowym. Jego zmienno nie jest wi c argumentem przeciw istnieniu celu immanentnego.

Je li si jednak przyjmie jego istnienie, powstaje kilka cz ciowo trudnych pyta .

1. Co jest tym celem immanentnym?
2. Czy istnieje tylko jeden taki cel, czy jest ich kilka?
3. W tym ostatnim wypadku: Jaki jest ich wzajemny stosunek? Czy s wzajemnie przyporz dkowe, czy podporz dkowe?

4.4. Główny cel immanentny przedsi biorstwa przemysłowego. Odpowied na pierwsze pytanie nie powinna nastrz ca trudno ci. Nawet powierzchowna obserwacja przedsi - biorstwa przemysłowego pozwala stwierdzi , e posiada ono struktur , dzi ki której jest całkowicie ukierunkowane na jeden cel, a mianowicie na produkcj . Produkcja jest wi c głównym immanentnym celem tego przedsi biorstwa.

Aby to wykaza na konkretnym przykładzie, we my pod uwag fabryk obuwia. Składa si ona z pewnej liczby urz dze , budynków, maszyn, pracowników, do wiadcze itd. Wszystko

to jest jednoznacznie ukierunkowane na wytwarzanie obuwia. Budynki zostały w tym celu zaprojektowane i wzniesione, maszyny s w znakomitej wi kszo ci maszynami wytwarzaj cymi obuwie, załoga została wyszkolona w tym samym celu, przedsi biorstwo rozporz dza tak e do wiadzeniami, know-how, patentami itp. Zwi zanyymi z t produkcj . Mo na powiedzie , e fabryka jest w pewnym sensie wytwarzaniem obuwia.

I to tak bardzo, e je li przedsi biorstwo ma słu y innemu celowi, transcendentnemu i zale nemu od woli ludzkiej, to musi najpierw osi gn swój cel własny, immanentny. Opowiadaj , e milioner ameryka ski Cochrane zakupił fabryk samolotów, aby zaspokoi potrzeby sportowe swojej ukochanej ony, rekordzistki w lotnictwie. Zaspokojenie potrzeb pani Cochrane stało si wi c transcendentnym celem tej fabryki, ale to było mo liwe tylko dlatego, e osi gni ty został najpierw jej cel immanentny, produkcja samolotów.

Pod tym wzgl dem przedsi biorstwo przemysłowe jest nawet ci lej zwi zane ze swoim celem immanentnym ni np. wiertarka; bo wiertarki mo na tak e u y do rozbijania kamieni albo ludzkich głów, przy czym ona nie musi wierci otworów, natomiast przedsi biorstwo przemysłowe musi przede wszystkim co wytwarza , aby móc osi gn inne cele.

Warto nadmienić , e ten fakt cho całkiem oczywisty i banalny, bywa a nadto cz sto niedostrzegany. Odnosi si wra enie, e pewni pisarze chcieliby zrobi z przedsi biorstwa przemysłowego co w rodzaju oddziału Armii Zbawienia - byłoby wtedy, powiadaj , bardziej "społeczne". Zapominaj przy tym, e to przedsi biorstwo pełni, z mocy swojego celu immanentnego, wa n funkcj społeczn : produkcj dóbr. Ta produkcja jest jego sensem społecznym.

4.5. Inne cele immanentne. Rozpatruj c bli ej przedsi biorstwo przemysłowe stwierdzamy, e posiada ono obok głównego celu, produkcji, jeszcze inne cele immanentne. Takie przedsi - biorstwo jest w zasadzie systemem mechanicznym, nie organicznym, gdy , podobnie jak maszyna, nie oddziałuje na siebie, ale na inne przedmioty. Wytwarza przecie dobra nie dla siebie, ale dla odbiorców. Niemniej, przedsi biorstwo przemysłowe zachowuje si w uderzaj cy sposób, jak ywy organizm. Po pierwsze, stara si prze y . Po drugie wykazuje w wi kszo ci wypadków tendencj do wzrostu, i to, w przeciwie stwie do organizmów, nieraz do wzrostu bez granic. Wreszcie d y w zasadzie do mo liwie najwi kszej gospodarno ci, to jest racjonalno ci.

Tego wszystkiego nie nale y oczywi cie poj mowa antropomorficznie, tak, jak gdyby przedsi biorstwo posiadało własn wiadomo i wol . Posiada jednak tak struktur , e musi osi gn wspomniane cele uboczne, je li ma urzeczywistni cel główny. Bo, aby móc produkowa , przedsi biorstwo musi istnie by przetrwa , musi by dostatecznie silne, to jest przewa nie wielkie; aby utrzyma si w walce o ycie, musi działa gospodarnie, to jest racjonalnie.

To ostatnie jest dlatego wa ne, e pozwala poj rentowno jako cel uboczny przedsi biorstwa przemysłowego. Wypracowanie zysku nie jest wi c tylko celem kapitalisty, ale tak e samego przedsi biorstwa, niezale nie od jego ustroju. Bo w normalnych warunkach rentowno jest warunkiem jego wzrostu, siły, przetrwania, a tym samym jego produkcji.

Na drugie pytanie nale y zatem odpowiedzie , e przedsi biorstwo przemysłowe posiada obok swego głównego celu tak e inne powy ej wymienione cele immanentne: przetrwanie, wzrost i rentowno . A je li chodzi o nasze trzecie pytanie, powinno by jasnym, e te cele uboczne s podporz dkowane celowi głównemu jako jego warunki konieczne.

4.6. Cele nosicieli elementów a cel przedsi biorstwa. Jako system dynamiczny, przedsi biorstwo przemysłowe składa si z mniejszych systemów dynamicznych, utworzonych przez elementy wzgl dnie ich nosicieli. Takimi systemami s na przykład spółka akcyjna (kapitał) i zwi zek zawodowy (siła robocza). Ka dy z nich mo e tworzy

podsystem przedsi biorstwa przemysłowego, odpowiadaj cy z reguły jednemu z jego elementów.

Jaki jest stosunek celów tych podsystemów do celów przedsi biorstwa? Wolno tu postawi dwa oczywiste, ale cz sto zapoznawane twierdzenia. Po pierwsze: mi dzy poszczególnymi podsystemami a tak e mi dzy ka dym z nich jednej strony, a przedsi biorstwem jako cało ci z drugiej zachodz z konieczno ci przeciwie stwa. Po drugie cele podsystemów mog by osi gni te tylko pod warunkiem, e osi gni ty zostanie ogólny cel przedsi biorstwa.

Istniej wi c najpierw konieczne przeciwie stwa. Kapitali ci chc mo liwie wysokiej dywidendy, robotnicy mo liwie wysokich płac, odbiorcy mo liwie tanich towarów itd. Ale je li dywidenda b dzie za wysoka, ucierpi płace. Przy wysokich płacach, towary nie mog by tanie. Zbyt tanie towary lub za wysokie podatki prowadz do obni enia dywidendy i płac. Interesy nosicieli poszczególnych elementów s wi c wzajemnie przeciwne. Zachodzi tak e przeciwie stwo mi dzy ka dym z nich a ogólnym celem przedsi biorstwa, bo zbyt wielkie korzy ci dla nosicieli jednego elementu szkodz interesom przedsi biorstwa, osłabiaj je itd. A wi c, aby przedsi biorstwo mogło kwitn , naturalne tendencje nosicieli poszczególnych elementów musz by przyhamowane. Wewn trzne napi cia s zaprogramowane w strukturze przedsi biorstwa przemysłowego. Kto marzy o przedsi biorstwie bez napi , ten marzy o czym , co nie jest mo liwe.

Ale cele nosicieli elementów nie mog by osi gni te, je li nie s urzeczywistnione cele przedsi biorstwa jako cało ci. Gdy ono nie produkuje, ginie, albo nawet pracuje z niewielkim powodzeniem, nie mo e by ani wielkich dywidend ani wysokich płac. Solidarno celów poszczególnych elementów z celami cało ci jest tak e zaprogramowana w strukturze przedsi biorstwa. Kto widzi w nim tylko pole walki, ten nie dojrzał całkiem oczywistych faktów.

\*\*\*

Powy sze rozwa ania umo liwiaj tak e lepsze zrozumienie funkcji a razem z ni , etyki przedsi biorcy. Zgodnie z tradycyjnymi wyobra eniami uwa any jest on nieraz za przedstawiciela kapitalistów i nic innego. W rzeczywisto ci jest odpowiedzialny za przedsi biorstwo jako cało , i to niezale nie od ustroju tego ostatniego. Mówi si cz sto, e nie ma " wi tego przedsi biorcy" wzgl dnie " wi tego mened era". Ale w wietle powy szej analizy tak nie jest. Ze struktury przedsi biorstwa przemysłowego wynika ideał przedsi biorcy, człowieka, który słu y przedsi biorstwu bezinteresownie, je li trzeba w walce z wszystkimi. Historia zna, jak wiadomo, wielkich przedsi biorców, którzy yli zgodnie z tym ideałem.

W ka dym fazie tendencja do wyeliminowania go, tak cz sta wła nie w "kapitalistycznych" społecze stwach, jest niecelowa i, ze społecznego punktu widzenia, wysoce szkodliwa.

## VII. CO TO ZNACZY BYĆ POLAKIEM?

Poni sze rozwa ania maj na celu sprecyzowanie sensu okre lenia "X. jest Polakiem". Mo na je uwa a za filozoficzne z dwóch wzgl dów: 1. Filozofia zajmowała si zawsze przygotowaniem docieka naukowych, jeszcze nie istniej cych, zwłaszcza gdy chodzi o analiz poj . Otó istnieje bardzo niewiele studiów naukowych dotycz cych naszego przedmiotu. 2. Jest rzecz filozofa dokonywa syntezy danych nale cych do ró nych dziedzin. Otó , aby móc na nasze pytanie odpowiedzie , potrzeba informacji z dziedziny historii, j zykoznawstwa, literatury i ró nych gał zi socjologii.

Nacisk b dzie poło ony tutaj nie na dociekania do wiadczalne, ale na analiz poj . Dane empiryczne u yte w tym studium zasługuj zapewne na nazw banalnych, wszystkim dobrze znanych (aczkolwiek naukowo przewa nie nie zbadanych). Je li podj to si trudu ich zestawienia, to dlatego, e posiadanie ich razem wydaje si nie by bez po ytku5).

### I

Przyznanie si do polsko ci jest przyznaniem si do narodu polskiego, zakłada wiec pewne okre lenie tego narodu, bo aby przyzna si do czego , trzeba wiedzie , czym to co jest. To

5 Autorowi chodzi tak e o sformułowanie jego odej cia od ideologii nacjonalistycznej, której był wyznawc za młodu.

zakłada z kolei przynajmniej szkiecowe okre lenie poj cia narodu w ogóle. Wypada nam wi c na wst pie szuka odpowiedzi na dwa pytania: 1. Czym jest naród? 2. Czym jest naród polski? Wbrew temu, co mo na by s dzi , oba s trudnymi pytaniami.

1. Zło ono poj cia narodu. Aczkolwiek poczucie solidarno ci narodowej si ga w Europie XVI wieku, poj cie narodu powstało, jak si zdaje, dopiero w XIX wieku, a mianowicie w narodach, które nie miały wówczas własnego pa stwa, to jest, na kontynencie europejskim, w Niemczech, Polsce i we Włoszech. W innych, np. we Francji, nie było znane a do drugiej wojny wiatowej, tym mniej mo na o nim mówi w innych cz ciach wiata. Pierwsza znana autorowi mi dzynarodowa dyskusja na temat tego poj cia miała miejsce w r. 1922.

Tym tłumaczy si by mo e fakt, e nie istnieje powszechnie przyj ta definicja narodu. Definiowano go przez wspólny członkom odcie obyczajaju, a wi c moralno (o. Woroniecki), odcie kultury, ostatnio przez wspóln ideologi (Lehmann). Wszystkie te definicje zawieraj wprawdzie cz prawdy, ale adna z nich nie jest adekwatna. adna nie uwzgl dnia te dwóch wa nych faktów dotycz cych tego słowa.

Jeden z nich to rozmaite znaczenia, zale nie od kraju. Tak na przykład we Francji poj cie narodu ł czy si stale z poj ciem pa stwa, podczas gdy nic podobnego nie jest do pomy lenia np. na Łotwie albo w Armenii. W wielu krajach naród definiuje si po prostu przez j zyk, podczas gdy w innych nie jest to mo liwe ze wzgl du na wiele j zyków narodowych (Szwajcaria) albo na wspólny j zyk kilku narodów (Irlandia i Anglia).

Drugi fakt, to zło ono poj cia i, co za tym idzie, postaw ludzkich odnosz cych si do narodu. Niektóre spo ród nich s nabyte przez wychowanie w ramach danego narodu - np. przywi zanie do pewnego krajobrazu i pewnych obyczajów. Inne s przyj te, przynajmniej cz ciowo, przez decyzj : przyznanie si do pewnej kultury i ideologii narodowej. Ich waga, znaczenie nie jest jednakowe. Tak np. uznanie pewnych zasad moralnych i okre lonej ideologii jest nieraz znacznie wa niejsze ni przywi zanie do krajobrazu. Niemniej wszystkie odgrywaj pewn rol w poj ciu narodu i stosunku do niego.

Ten drugi fakt uniemożliwia definiowanie narodu przez jedn tylko cech i prowadzi do rozróżnienia dwóch pojęć narodu: podstawowego albo ludowego z jednej strony, pełnego z drugiej.

2. Podstawowe pojęcie narodu. Naród jest zespołem, grup ludzi. Tym samym jest przedmiotem realnym, jednostkowym, a nie idealnym, ogólnym. Ten zespół jest zawsze związany z pewnym krajem. To związanie nie ginie w wypadku wycofania: wychodząca czuje się związana z krajem ojczystym tak długo, jak długo uważa się za członka danego narodu. To jest bodaj jedyna cecha wspólna wszystkim narodom. Inne znajdujemy tylko w pewnych, ale nie we wszystkich narodach.

Na pierwszym miejscu wypada wymienić tutaj znajomość języka narodowego i przywiązanie do niego. Tej cechy jako charakterystyki narodu brak tylko tam, gdzie istnieje wiele języków narodowych, albo język wspólny paru narodom. W przeważającej liczbie innych narodów jest to jednak, obok stosunku do kraju, cecha najbardziej powszechna.

Wreszcie należą tutaj obyczaje i swoisty odcień moralności. Do obyczajów należą m.in. pielnie i obrzędy, np. na Boże Narodzenie, i u wierzących takie obrzędy religijne odprawiane na sposób przyjęty w danym kraju.

Ten zespół cech, stosunek do kraju, mowa i obyczaj, charakteryzuje naród w podstawowym tego słowa znaczeniu. Można by nazwać to pojęcie narodu "ludowym", jako że masy jego niewykształconych członków pojmują naród w ten właśnie sposób. Rota Konopnickiej wymienia dwa pierwsze i najważniejsze składniki tego pojęcia:

Nie rzucim ziemi skąd nasz ród  
Nie damy pogrzebować mowy...

3. Pełne pojęcie narodu. Obok tego podstawowego istnieje także inne, bogatsze pojęcie narodu, zawierające razem z wymienionymi innymi składnikami, w szczególności historię, kulturę i ideologię danego narodu. Przez "ideologię" rozumiem tu (za Lehmannem) zespół poglądów i wyobrażeń określających rolę danej grupy ludzi w dziejach ludzkości. W ludzkich postawach odpowiadających tym cechom narodu ich znajomość i przynajmniej częściowo dodatnia ocena, połączona z przywiązaniem do tak rozumianego narodu. To pojęcie, które nazwę "pełnym", znajdujemy tylko w jego inteligencji, względnie elicie. Normalny, wykształcony członek narodu zna je lepiej niż cudzoziemiec i umie lepiej ocenić ich dodatnie strony. To nie znaczy, że pochwała w nich wszystko. Jego ocena bywa zrównoważona, zwłaszcza gdy w dziejach są różne okresy, w czasie których naród przyznawał się do różnych postaw kulturowych i różnych ideologii.

Jak dalece wymienione dwa pojęcia narodu się różnią, świadczy następujący fakt. W czasie kryzysu bitwy pod Warszawą w r. 1920 wódcą mojej rodzinnej wsi Cuszów w Kieleckiem mówili na huk dział "nasi bij Polaków". Równocześnie w inteligencji był powszechny zryw do obrony kraju i narodu. Różnica pochodziła z przyznawania się do narodu polskiego w dwóch różnych znaczeniach: podstawowym u czuszowskich wódców, w pełnym - u "Polaków".

4. Dwupiętro narodu. Gdy chodzi o niektóre narody, połozenie komplikuje się jeszcze przez istnienie, jeżeli wolno się tak wyrazi, dwupiętrowego pojęcia narodu. Takie pojęcie znajdujemy całkiem jasno w dawnej Polsce i w Wielkiej Brytanii (Szkocja!) a być może także gdzie indziej.

W Polsce naród dwupiętrowy powstał skutkiem stworzenia w Unii Lubelskiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Równoległe do federacji dwóch państw powstał także naród drugiego piętrowości, w szerszym tego słowa znaczeniu, którego państwem była właśnie owa Rzplita. Słowo "Rzeczypospolita" odpowiada w tym kontekście nie francuskiemu *republique*, ale angielskiemu *commonwealth* i powinno być tłumaczone przez "wspólnota" albo wyrażenie podobne. Stosowanie go do współczesnej Polski polega więc na nieporozumieniu. Brakło niestety terminologii dla wyrażenia dwupiętrowości w pojęciu tak powstałego narodu. Jednym ze skutków tego braku jest dwuznaczność wyrażenia "Polska". Oznacza ono b d

Polsk etnograficzn , to jest Koron , b d Rzplita jako cało . Podobna dwuznaczno obarcza nazw "Polak", która mo e oznacza albo członka pierwszopi trowego narodu polskiego, Koroniarza, albo członka drugopi trowego narodu Rzplitej, który mógł by Litwinem albo Rusinem. Obecnie, mimo znikni cia drugiej Rzplitej poj cie dwupi trowego narodu nie straciło bynajmniej znaczenia, zwłaszcza gdy chodzi o dyskusje historyczne.

## II

1. Pytania. Pytanie "Co znaczy by Polakiem?" mo e wi c odnosi si najpierw do narodu b d w podstawowym, b d w pełnym znaczeniu. Ale stawianie pytania w pierwszym rozumieniu nie jest celowe i to z dwóch powodów. Najpierw dlatego, e okre lenie kto jest Polakiem w tym znaczeniu nie napotyka na adne trudno ci - wiadomo kto ma pozytywny stosunek do kraju, mowy i obyczaju. Po drugie dlatego, e to nie masy ludowe, ale elita rozstrzyga o zachowaniu si jej narodu - a dla elity istotnym składnikiem poj cia Polaka jest stosunek do kultury i ideologii. Celowe b dzie wi c nasze pytanie poj mowa w sensie "przyznanie si do jakiej kultury i ideologii znaczy dla człowieka wykształconego by Polakiem?" Wobec cisłego zwi zku, jaki zachodzi mi dzy tymi dwoma składnikami (np. w wypadku tolerancji) b dziemy je omawiali razem.

2. Rola decyzji osobistej. Przyznanie si do okre lonego narodu jest wprowadzie uwarunkowane przez okoliczno ci niezale ne od woli jednostki np. przez miejsce i chwil urodzenia, ale jest tak e rzecz osobistej decyzji. Ta decyzja mo e wyst powa nawet w stosunku do narodu w podstawowym znaczeniu, mianowicie wtedy, gdy kto wynaradawia si , porzucaj c nawet przywi zanie do kraju i mowy. Przede wszystkim jest ona jednak potrzebna, gdy chodzi o naród w pełnym znaczeniu, czyli o kultur i ideologi , do której kto si przyznaje.

3. Mo liwe odpowiedzi. Nasuwa si tutaj najpierw pytanie (1) czy kultura itd. o któr chodzi jest historyczna, to jest czy rzeczywi cie yła wzgl dnie w narodzie, czy te chodzi o zerwanie z tradycj i przyj cie czego całkiem nowego? Nast pnie, w razie wyboru ideologii historycznej, decyzja musi dotyczy co najmniej dwóch spraw: (2) tam gdzie naród posiadał kolejno ró ne ideologie i kultury, które wykluczaj si wzajemnie, przyznaj cy si do niego musi rozstrzygn , które spo ród nich chce uwa a za swoje. Konieczna jest te (3) decyzja co do stopnia w jakim wybrany ideał narodu ma by historyczny, wiemy rzeczywisto ci.

a) Wypada wi c najpierw rozstrzygn , czy si chce przej jak tradycj , czy te tworzy now . Pytanie robi wra enie absurdalnego, jako e w poj ciu przyznania si do czego zdaje si le e istnienie tego czego przed aktem przyznania. Widocznie nie jest jednak całkiem absurdalne, skoro wielu współczesnych Polaków zdaje si odrzuca wszelkie zwi zanie z tradycj i chce Polski całkiem nowej pod wzgl dem ideologicznym i kulturowym.

Logiczna struktura tej postawy jest prawdopodobnie nast puj ca: zakłada si przyznanie do narodu w podstawowym znaczeniu, to jest do kraju, j zyka i obyczaju. T narodowo chce si nast pnie uzupełni przez now ideologi i kultur .

b) W razie wypowiedzenia si za wierno ci tradycji tam, gdzie w dziejach danego narodu znajdujemy wiele kultur i ideologii, nasuwa si pytanie "jakiej tradycji?"

c) Wobec tego, e adne ludzkie rozumienie przeszło ci nie jest całkowicie przedmiotowe, obraz narodu do którego si przyznajemy jest zawsze przynajmniej cz ciowo mityczny, to jest stworzony przez nas. Aby tylko jeden przykład przytoczy , wi kszo Francuzów jest przekonana, e ich naród był i jest wyj tkowo tolerancyjny, podczas gdy w rzeczywisto ci od nocy w. Bartłomieja, poprzez mordy rewolucyjne, a do wydania Niemcom dziesi tek ty si ydów na mier , ten naród dawał prawie stale przykład nietolerancji.

Stwierdzenie cz ciowo mitologicznego charakteru ka dej ideologii, ka dego obrazu kultury, nasuwa do trudne zagadnienie stosunku składnika historycznego przyj tej kultury do jej składnika mitologicznego. Bez tego ostatniego obej si nie mo emy, ale historia uczy, e



mity narodowe prowadzą nieraz do skrajnie nieracjonalnych postaw. „Widzi wierz, że się narodem wybranym, Niemcy, że ich naród to Herrenvolk powołany do rzucenia innymi, Serbowie, że ich naród jest najwładniejszy w świecie itd. Stąd ważny postulat: Przyznajcie się do określonego narodu należy baczyć, by mitologiczny składnik tego przyznania był jak najbardziej ograniczony.

### III

Po tych ogólnych rozważaniach możemy przystąpić do analizy wypadku polskiego. Polacy posiadają swój własny język, którym nie mówi członkowie żadnego innego narodu; posiadają też tylko jeden język, a nie wiele, jak Belgowie i Szwajcarzy. Określenie, co znaczy być Polakiem, jest więc o tyle ułatwione. Ale gdy idzie o ideologię, zagadnienie nie jest pozbawione trudności.

1. Zerwanie z tradycją. Pierwsze pytanie, na jakie trzeba nam odpowiedzieć, brzmi: czy naród, do którego współczesny myśliciel Polak się przyznaje, może być pojęty jako zrywający z całą cię dawną polską historią, kulturą i ideologią?

Zdaje się być faktem, że niejedynym współczesnym Polakiem chciałoby zajmować takie stanowisko. Przejawia się to najczęściej w woli uzupełnienia podstawowego pojęcia narodu nie przez ideologię zaczerpniętą z przeszłości polskiej, ale przez wierzenia „zachodnie”, w szczególności amerykańskie. Wypada jednak stwierdzić, że myślicielowi Polakowi nie jest łatwo przyjąć taką ideologię. Zakładałoby to wyrzeczenie się przywiązania do polskiej historii i kultury, to jest do Polski, o którą Polacy walczyli w ciągu wieków. Zakłada także, że wchodząc do Europy Polska nie wniesie niczego poza swoim krajobrazem i językiem, które, bądźmy szczerzy, nie interesują nikogo prócz samych Polaków. Zakłada wreszcie, że myślicielowi wykształcony Polak jest w stanie wyrzec się swojego przywiązania do kultury, literatury itd. w których wyrósł i którymi duchowo żył dotychczas. Otóż to wszystko jest wprawdzie możliwe, ale wysoce nieprawdopodobne.

Narzuca się więc wniosek, że pierwsze rozwiązanie naszego zagadnienia - zerwanie z tradycją - nie jest dla myślicielowi Polaka możliwe. Być Polakiem w pełnym słowa znaczeniu musi więc polegać na przyznaniu się do jakiejś polskiej tradycji kulturowej i ideologicznej.

2. Wiele tradycji. Ale naród polski należy do tych, które w ciągu swoich dziejów przyznawały się kolejno do paru różnych ideologii.

Można mianowicie rozróżnić pod tym względem trzy okresy: 1) klasyczny, obejmujący Polskę Jagiellońską i wieki następujące do Sobieskiego włącznie, 2) saski i 3) porozbiorowy. Początek XX wieku i druga Rzeczpospolita (1918-1939) są okresem, w którym rozpowszechnił się i został rozbudowany nacjonalizm, przejęty w zasadzie z okresu saskiego. Nie jest to więc nowa ideologia, tym bardziej, że przyznawała się do niego tylko część inteligencji. Mimo to, aby być w zgodzie z przyjętą terminologią, mówić będziemy tutaj o ideologii „narodowej” względnie nacjonalistycznej.

O nowej ideologii i kulturze polski pod ponownym jarzmem moskiewskim (1945-1989) i współczesnej trudno mówić. Trudno też uznać „kulturę” polskiego getta w Detroit czy Chicago za nowy etap w dziejach. Przyznajcie się do polskości ma więc wybór tylko między trzema ideologiami: klasyczną, porozbiorową i „narodową”.

3. Eliminacja mesjanizmu. Z tych trzech wypadka jednak wyeliminować główną ideologię porozbiorową, a mianowicie mesjanizm. Jego centralną тезą jest twierdzenie, że naród polski jest „Chrystusem narodów” - jak On niewinny, cierpi straszliwie jak On, dla zbawienia narodów.

Przyjęcie tej postawy jest możliwe, co więcej, według moich informacji ideologia mesjanistyczna jest jeszcze wyznawana w pewnych kołach katolickich. Wydaje się jednak, że normalny współczesny Polak nie może jej przyjąć. Jeżeli się dobrze orientuje, głównym powodem tej niemożliwości jest rozpowszechnione obecnie pragnienie czynnej roli polski.

Istnieją jednak także inne argumenty przeciw jej przyjęciu. Ideologia Chrystusa narodów przenosi chrześcijańskie wierzenie dotyczące Boga-Człowieka na stworzenie, musi więc wywierać na wierzących chrześcijanach wrażenie bałwochwalstwa. W każdym razie nie ma dla tej ideologii żadnej podstawy w wierze chrześcijańskiej, a jej wyznawcy są z reguły wierzącymi chrześcijanami.

Skończymy uderzać czysto mitologiczny charakter mesjanizmu. Historia ludzkości jest, jak pisał Hegel, *Schlachtbank der Geschichte*, rzeźnia, nieprzerwanym szeregiem mordów na narodach. Naród polski nie jest bynajmniej jedynym narodem cierpiącym, wystarczy wspomnieć los Ormian i żydów. W świetle wszystkiego, co wiemy, twierdzenie, że tylko Polska odgrywa rolę owego Chrystusa jest prostym wymysłem.

Z tych względów ideologia mesjanistyczna musi być wyeliminowana. Polak współczesny ma więc tylko wybór między ideologią Polski klasycznej i Polską okresu saskiego.

4. Znaczenie ideologii saskiej. Wymienienie ideologii saskiej w tym kontekście może wywołać zdziwienie, jako że powszechnie i słusznie uważa się czasy saskie za okres upadku. W rzeczywistości Polska przestała być wówczas przedmurzem Zachodu i początkowo odgrywała rolę forpoczty Wschodu. Stwierdzamy tym samym ówczesne odejście od zasadniczych składników kultury i ideologii epoki klasycznej. Nie jest nawet pozbawiona prawdopodobieństwa hipoteza, że utrata niepodległości była skutkiem tego zerwania z niemal wszystkim, co stanowiło ideową podstawę Polski klasycznej.

Ale wśród składników kultury i ideologii tego okresu znajdujemy jeden, który miał mieć trwałe znaczenie: nacjonalizm, przejawiający się m.in. we wrogującym do wszystkiego co obce. Jest to o tyle ważne, że stanowi zupełne przeciwieństwo Polski okresu klasycznego, a zarazem jest uderzająco podobne do postawy narodowców XX wieku.

Otóż ideologię tych narodowców może nie lubić, albo jej nie lubi, ale niepodobna przecież, że odegrała znaczną rolę w II Rzeczypospolitej. To musi być wzięte pod uwagę, gdy chodzi o nasz wybór.

5. Dwie ideologie. Dzieje II Rzeczypospolitej charakteryzuje spór między federalistyczną i etnograficzną koncepcją Polski. Ma on przewagę nie postać sporu politycznego, ale nietrudno dojrzeć "poza nim starcie dwóch przeciwstawnych ideologii narodowych: klasycznej i "narodowej".

Ten spór miał ujemne skutki dla II Rzeczypospolitej. Zwolennicy nacjonalizmu zmarnowali zwycięstwo nad Rosją i stworzyli postać kompromisową - za wielkie na Polskę etnograficznie, a za małe na Jagiellońską federację. Dalszy rozwój wypadków, Jałta, sprawił, że polityczny spór dwóch wizji Polski został, przynajmniej tymczasowo, rozstrzygnięty na korzyść nacjonalizmu: Jagiellońska federacja nie jest obecnie możliwa.

Ale niemożliwość urzeczywistnienia zamiarów politycznych nie jest tym samym, co niemożliwość przyjęcia podstawowych składników ideologii. Mimo klęski poniesionej przez federalizm polski nie ma powodu do uznania ideologii, której był wyrazem, za przegrany.

Wynika z tych rozważań, że współczesny Polak ma w dalszym ciągu wybór między dwiema ideologiami narodowymi, klasyczną i nacjonalistyczną.

#### IV

1. Kultura Polski a Zachód. Kultura Polski klasycznej pochodzi z Zachodu. Jej chrześcijaństwo przyszło z Czech i jest łacińskie, jej początkowy ustroj jest ustrojem późnego feudalizmu, jej filozofia późnego scholastyku. Co więcej, Polska przeżyła przed Anglią wydarzenie stanowiące punkt zwrotny w dziejach Zachodu, a mianowicie spór o inwestyturę, w którym zachodni Europejczycy zdali sobie po raz pierwszy sprawę, że istnieje coś niezależnego od władzy państwowej: w. Stanisław (+1079) zginął w tym sporze niemal sto lat przed w. Tomaszem Becketem (+1170).

To podstawowe prawa Polski klasycznej są nie tylko typowo zachodnioeuropejskie, ale są

nie raz wyrazem zasad, które gdzie indziej w Europie zostały przyjęte dopiero później. Zachodnioeuropejska jest zasada praworządności (neminem captivabimus) i zasada równości (szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie); parlament polski był jednym z najstarszych w Europie. W Polsce Jagiellońskiej panowała nieznana praktycznie nigdzie indziej wolność prasy: kanclerz Zamoyski powiedział posłom moskiewskim, że "w tej Rzplitej księga drukowana ani nakazuje, ani zakazuje".

To wszystko, wyidealizowane przez ideologów, odnosi się oczywiście tylko do szlachty. Ale po pierwsze demokracja w dzisiejszym powszechnym rozumieniu nie było wówczas w żadnym wiarygodnym państwie europejskim; po drugie, szlachta polska była stosunkowo najliczniejsza w tej części świata.

2. Cechy oryginalne. Zestawienie tych faktów historycznych świadczy, że podstawowa kultura i ideologia Polski klasycznej jest zachodnioeuropejska. Ale nie jest ona pozbawiona także cech oryginalnych. Najbardziej podstawowym jej składnikiem zdaje się być pluralizm; większość innych cech przypisywanych narodowi polskiemu przez tych ideologów jest konsekwencją pluralizmu. Wymienimy jako takie przyznawanie się do narodu w szerszym, drugoplanowym znaczeniu, otwartość, tolerancję i europejskość. Dwie inne cechy narodu polskiego to, zgodnie z tym ideologami, upowszechnienie mentalności szlacheckiej i specyficzny typ religijności.

a) Naród w rozumieniu Polski klasycznej to przede wszystkim naród Rzplitej jako całość, drugoplanowo, którego pierwszymi pryncypalnymi narodami Korony jest tylko część.

b) Bodaj najbardziej uderzającym cechem kultury Polski klasycznej jest tolerancja, sformułowana przez Zygmunta Augusta w słowach "nie jestem królem ludzkich sumień". Jest to unicum w okresie Reformacji w Europie. Wskutek przyjęcia tej zasady Rzplita jest w XVI wieku jedynym wielkim krajem europejskim, który nie zaznał ani wojen religijnych, ani wypraw wojennych. Aby przytoczyć tylko jeden przykład ówczesnej tolerancji w Polsce, antytrynitarze żyli bezpiecznie w Polsce, choć głosili poglądy obrzydłe zarówno katolikom jak i protestantom. Podczas gdy Servetus Kalwin kazał za to rychło (1555) spalić na stosie.

Ta tolerancja Polski klasycznej wynika z jej otwartości na kultury obce. Nic nie jest bardziej przeciwne jej ideologii niż ksenofobia. Je-li wolno ufać intuicji Sienkiewicza, tolerancja panuje jeszcze w Rzplitej XVII wieku. W każdym razie nie ma w "Trylogii" śladu antysemityzmu.

c) Jako trzeci składnik ideologii Polski klasycznej obok tolerancji i otwartości wymieni jej europejskość. Polska jest jednym z krajów stanowiących wschodni, krwawy brzeg zachodniej Europy i jej ideologia epoki klasycznej jest tego w pełni świadoma. Ten składnik nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, bo mowa jest o przedmurzu i obronie nie Europy, ale chrześcijaństwa, tak że odnosi się wrażeń myśli religijnej. To jest jednak nieporozumienie. Chrześcijaństwo jest zespołem narodów wyznających wierzące chrześcijaństwo, a ten zespół był wówczas praktycznie identyczny z Europą. Warto zauważyć, że europejskość Polski klasycznej jest bez porównania głębsza niż u wielu innych narodów. U nich chodzi najczęściej o korzyści gospodarcze, podczas gdy Polacy zwyciężeni z Europą wiekami krwawej walki w jej obronie. Trudno oprzeć się pokusie przytoczenia w tym kontekście słów, które Sienkiewicz wkłada w usta Sobieskiego:

"Je-li nas zguba czeka, je-li imi nasze ma być imieniem umarłych, nie żyjących, to niech i sława po nas oстане i wspomnienie onej służy, którą nam Bóg wyznaczył. Niech i potomni, patrzcie na one krzyże i mogiły powiedzą: "Tu chrześcijaństwo, tu krzyż przeciwny mahometanowski sponoście, póki tchu w piersiach, póki krwi w żyłach bronili i za inne narody polegli. To jest służba nasza, Boguszu! Oto my forteca, w której Chrystus miał swój zakład na murze, a ty mnie prawisz, abym ja, żołnierzu boży, komendant, pierwszy bram otwierał i pogan jako wilków do owczarni puszczał i Jezusowe owieczki na rze wydawał! Wolej nam od czambułów cierpieć, wolej nam bunty znosić, wolej na owe straszne wojny

pociąg, wolej polec mnie i tobie, wolej całej Rzeczypospolitej zginąć, niżli imi pohańbić, sławy zbyć i owo stróowanie, ow słu b bo zdradzi".<sup>6</sup>

d) Obok tolerancji i otwartości oryginalnych cech kultury Polski klasycznej jest upowszechniona szlacheckość, mam na myśli przez cie przez masy ludowe ideałów warstwy szlacheckiej. Podobno to zjawisko występuje poza Polskę tylko w Japonii. Pomnik postawił mu w "Potopie" ten Sienkiewicz. Michałko, pacholek ksiowski, prawdopodobnie poniewierany i wyzyskiwany, odpowiada na pytanie co chce za wiadomość, że król szwedzki jest na plebanii:

6 "Pan Wołodyjowski". r. 31, str. 319. Podkreślenie moje (J. M. B.) 104

"szabl". Dostaje ją, walczy i ginie w walce. Piszący te słowa wziął udział w potrzebach 1920 i 1939 roku razem z oficerami i szeregowymi ludowego pochodzenia i mógł się naocznie przekonać, jak dalece to rozpowszechnienie było faktem.

Szlacheckość ma u nas zwykle złe prasy. Widzi się w niej nieraz tylko but, pogard innych, pieniactwo i tym podobne wady. Ale to nie jest oczywiście wszystko. Ideał szlachecki zawiera także przywiązanie do wartości rycerskich: bojowość, służby, lojalność i honoru. Wydaje się, że one właśnie znalazły zrozumienie w masach ludowych polskich dzięki rozpowszechnieniu mentalności szlacheckiej.

3. Religijność. Na oddzielne omówienie zasługuje wreszcie czwarta oryginalna cecha polskiej kultury: specyficzna religijność Polaków. Ta cecha nasuwa pewne trudności, dlatego, że w Polsce istnieje od wieków, obok głównego nurtu katolickiego, także inny, wtórny typ religijności względnie wiatopoglądu, reprezentowany w okresie klasycznym przez protestantyzm, później przez Owiecienie itp. Wobec istnienia tego drugiego nurtu u samianie Polaka z katolikiem ("Polak-katolik") nie odpowiada rzeczywistości.

Niemniej wiążąc, przytłaczając wiążąc, Polaków składała się z katolików i wiara katolicka należała bez wątpienia do najbardziej charakterystycznych składników ich kultury. Pod tym względem naród polski podobny jest do dwóch innych "narodów" narodów europejskich, hiszpańskiego i irlandzkiego.

Ale właśnie wymienienie tych narodów rzuca światło na specyficzność polskiego katolicyzmu. Bo wbrew rozpowszechnionym mniemaniom religijność Polaków nie jest identyczna z religijnością Francuzów czy Anglików. Dowód na to do tych ostatnich mieliśmy podczas drugiej wojny światowej, kiedy żołnierze polscy w Wielkiej Brytanii odmawiali nieraz chodzenia na lokalne nabożeństwa, twierdząc, że "nie są katolickie". Katolickie to one były, ale nie były polskie.

Istnieniu specyficznego katolicyzmu polskiego jako wartościowego odcienia wspólnej wiary przeczy wielu polskich inteligentów zapatrzonych w wierzenia i praktyki kościoła francuskiego. Piszący te słowa należał do nich w młodości: chciał zastąpić "grubiaski zabobon polski" przez cywilizowaną religijność Gallów. Zrozumienie, że się mylił, zawdzięcza przypadkowi, odkryciu, że figury tzw. Chrystusa fraszobliwego istnieją na całym obszarze Rzeczypospolitej i tylko na nim. Te figury są wyrazem uczuciowego stosunku pewnego typu do Chrystusa, stosunku spotykanego widocznie tylko w dawnej Rzeczypospolitej.

Na czym specyficzność religijności polskiej polega, niełatwo jest powiedzieć. Praktyka religijna - nabożeństwo - jest zdumiewająco posoborowa (język narodowy). Stosunek Polski klasycznej do innowierców jest także o tyle posoborowy, że ówczesny Polak w przeciwieństwie do wielu innych nie odczuwał niechęci do protestantów, ich wiara wydawała mu się najwyżej dziwna. Typowe dla polskiego katolicyzmu jest także przywiązanie do tradycji i do Stolicy Apostolskiej. Pewne jest także, że nie grzeszy on intelektualnie, ponieważ teologia polskiej nigdy nie było i dotąd nie ma. Ale czym ten katolicyzm jest pozytywnie, nie wiemy, jako że polscy intelektualiści zamiast analizować, wolą przeważnie odrzucać go w czambuł.

4. Konsekwencje praktyczne. Przyjcie postawy, której wyidealizowany obraz podali my tutaj, poci ga za sob daleko id ce konsekwencje praktyczne, w szczeg lno ci polityczne.

a) Zachodnio podstawowych sk adnik w k ultury Polski klasycznej wyklucza nie tylko "przestawienie si " na Wsch d ale tak e pojmowanie roli Polski jako kulturowego pomostu mi dzy Zachodem a Wschodem. Ze stanowiska tej ideologii nar d polski jest i b dzie narodem zachodnioeuropejskim albo go nie b dzie.

b) Przyznanie si do Rzplitej w dawnym s owu znaczeniu prowadzi do wzi cia na serio da terytorialnych narod w, kt re do niej ongi nale a y, np. roszczenie Litwin w do Wilna.

c) Inn konsekwencj przyznania si jest zaniechanie przypisywania Koronie osi gni dawnej Rzplitej jako ca o ci. Za przyk ad mo e s u y zwyci stwo grunwaldzkie, odniesione nie przez sam Koron , to jest przez nar d polski, Polsk w cia niejszym, pierwszopi trowym znaczeniu, ale przez po o czone si y polskie i litewskie, to jest przez wojska Rzplitej.

d) W wyniku uznania zasady tolerancji logicznie konieczne jest odrzucenie wszelkiej dyskryminacji ze wzg ldu na pochodzenie. Fakt, e kto jest pochodzenia niemieckiego, tatarskiego czy ydowskiego nie ma adnego znaczenia. Ta ideologia wyklucza w szczeg lno ci antysemityzm.

e) Programowa europejsko k ultury zobowi zuje z jednej strony do popierania d e ku jedno ci Europy, z drugiej uniemo liwia uwa anie dobra narodu za najwy sze dobro.

## V

Drug ideologi , kt r Polak wsp lczesny mo e przyj bez wielkich trudno ci, jest ideologia "narodowa"<sup>7</sup>, kontynuuj ca zdaniem piz cego zasadnicz postaw okresu saskiego, ale kt ra otrzyma a jasne sformu owanie dopiero w wieku XX. Istniej zapewne tu i w dnie podobie stwa mi dzy ni a ideologi klasyczn , ale uderzaj przede wszystkim znaczne r nice. Gdy chodzi o wiele zasadniczych twierdze , ta ideologia jest przeciwie stwem klasycznej.

1. Cechy podstawowe.

a) Poj cie narodu. Ideologia "narodowa" operuje zdecydowanie pierwszopi trowym, w szym poj ciem narodu polskiego. O adnym pluralizmie j zykowym a tak e kulturowym nie mo e by w tej ideologii mowy.

b) Nacjonalizm. Do tak poj tego narodu odnosi si podstawowe has o tej ideologii "dobro narodu jest najwy szym dobrem".

c) Zachodnio . Mimo politycznej prorosyjskiej orientacji odnosi si wra enie, e je li chodzi o przyznanie si do k ultury Zachodu nie ma r nicy miedzy ideologi "narodow " i klasyczn .

d) Stosunek do katolicyzmu. Pocz tkowo negatywny, ten stosunek przemieni a si z czasem w kategori czn afirmacj katolicko ci Polski. Uderza te tendencja do reinterpretacji religijno ci

<sup>7</sup> U ywam cudzys owu, aby odr o ni t ideologi od innych ideologii polskich, tak e narodowych.

polskiej w sensie nacjonalistycznym i nietolerancyjnym. Jest to dalsze przeciwie stwo do ideologii klasycznej.

2. Konsekwencje praktyczne. Z tych za o e wynika szereg konsekwencji praktycznych, przewa nie sprzecznych z konsekwencjami ideologii klasycznej.

a) Zwolennicy ideologii "narodowej" nie s sklonni czyni ust pstw terytorialnych innym narodom. W szczeg lno ci nie ma mowy o wyrzeczeniu si Wilna i Lwowa.

b) Ze stanowiska tej ideologii wszystkie osi gni cia dawnej Rzplitej nale y przypisa narodowi polskiemu w cia niejszym, pierwszopi trowym znaczeniu.

c) Z nacjonalizmu zdaje się wynika nietolerancja. Nie jest ona wprawdzie wyraźnie sformułowana jako ogólna zasada, ale była zawsze cech zwolenników ideologii "narodowej". Wyraźnie sformułowana jest wrogość względem Żydów.

d) Europejsko-Polski ulega relatywizacji. Wobec tego, że dobro narodu polskiego jest najwyższym dobrem, nie może być podporządkowane niczemu innemu, a więc tak jest dobru wspólnoty europejskiej.

3. Ocena cudzoziemców. Bez względu na to, jak wielki odsetek Polaków przyznaje się do ideologii "narodowej", cudzoziemcy zdają się uważać za panujących w Polsce. Wiadczą o tym dwa fakty. Jeden z nich to narzucenie Polsce, w chwili gdy powstawała po I wojnie światowej, traktatu zobowiązującego do tolerancji. Drugi fakt, to sympatia z jaką spotykała się nieraz oczywiście oszczercza nagonka antypolska prowadzona przez Żydów.

Pierwszym warunkiem zmiany położenia w tym względzie jest zdanie sobie przez Polaków sprawy z jego przyczyny. To przyczyną nie są fakty, np. pogromy, ale wypowiedzi Polaków wyznających ideologię "narodową". Wypadałoby też zrozumieć, że jak długo wielu Polaków nie zna żadnej innej ideologii, trudno wymagać, aby cudzoziemcy wiedzieli, że ona istnieje.

Ale aby ocena Polski uległa radykalnej zmianie, potrzebne byłoby jasne przyznanie się większości Polaków do tolerancyjnej ideologii klasycznej i jej konsekwencji.

## VI

Z powyższych rozważań wolno wyciągnąć następujący główny wniosek: Powiedzenie "X. jest Polakiem, może mieć trzy różne znaczenia zależnie od pojęcia narodu polskiego, do którego X. się przyznaje.

1. Wrażenie ujęcia podstawowego pojęcia narodu, X. jest Polakiem wtedy i tylko wtedy gdy jest przywiązany do Polski jako kraju, do mowy polskiej i tradycyjnych obyczajów, w tym u wierzących do polskiego typu religii.

W razie gdy do pojęcia narodu należą także jego historia, kultura i ideologia.

2. Jeżeli są nimi kultura i ideologia Polski klasycznej (XV-XVII wiek) X. jest Polakiem dokładnie wtedy, gdy przyznaje się do dwupiętrowego pojęcia narodu, do otwartości, tolerancji, europejskości i innych cech Polski klasycznej.

3. Jeżeli przyjęta jest ideologia "narodowa", jest Polakiem wtedy i tylko wtedy, gdy pojmuje naród nacjonalistycznie, tj. jednopiętrowo, a jego dobro uważa za najwyższe dobro.

Wspólna Polakom w dwóch ostatnich znaczeniach jest polskość w pierwszym, podstawowym tj. ludowym znaczeniu, oraz przywiązanie do innych składników kultury polskiej.

Obok wspomnianych dwóch ideologii logicznie możliwe jest zarówno odrzucenie wszelkiej tradycyjnej kultury i ideologii polskiej, zastąpienie jej przez kulturę i ideologię obce - jak i rozumienie narodu polskiego na sposób mesjanizmu. Wydaje się jednak, że współczesni Polacy niełatwo by takie pojęcie polskości uznali za swoje.

## VIII. PROBLEM KATOLICYZMU W POLSCE

Jedną ze stron współczesnego kryzysu, o której się stosunkowo mało mówi, a która przecież odgrywa bardzo wielką rolę w całym przesileniu, jest kryzys wiatoopoglądu. W Polsce wobec tego, że religia znacznej większości mieszkańców państwa jest katolicyzm, kryzys wiatoopoglądu jest zarazem kryzysem katolicyzmu. Nie ulega wątpliwości (i wszyscy sobie z tego zdają sprawę), że co się w obecnym jego położeniu zmienia. Niestety, nieliczne głosy o tym temacie, spotykane w naszej prasie, dowodzą przeważnie braku orientacji w zagadnieniu i to u obu stron, zainteresowanych w jego rozwiązaniu. Poniżej uwagi mają na celu wyjaśnienie niektórych podstawowych faktów z tego zakresu, zbyt często przeoczanych lub niedocenianych.

### I

Mówimy o zagadnieniu katolicyzmu w Polsce. Takie zagadnienie w ogóle istnieje, o tym chyba nikt w wątpliwości nie może mieć. Ale dopiero całość naszych wywodów pozwoli nam sformułować je należycie; o rozwiązanie nie będziemy się kusili. Nawet rozpatrując dane problemu, ograniczymy się tylko do najważniejszych. Poprawna metoda poprowadzi nas tu od faktów do ich wyjaśnienia, a w ród faktów od najbardziej widocznych i najbardziej bieżących

W tym rozdziale zachowano pisownię i interpunkcję oryginału z 1932 r.  
(red.)

w oczy do tych, które zwykle uchodzą uwagi przeciwnego obserwatora. Pierwszym faktem, o którego oczywistości w wątpliwości nie może być, ale o którym nieraz się w zapale dyskusji zapomina, jest to, że Polska jest w przeważającej części swojego terytorium i ludności zewnierznie (mówi się: zewnierznie - w znaczeniu jak najbardziej materialnym) krajem katolickim. Niema wśród chrzczonych małżeństw pozakościelnych. Nie zdarza się prawie widzieć pogrzebów laickich. Kościoły są zawsze i wszędzie pełne podczas mszy niedzielnych. Ksiądz katolicki cieszy się we wszystkich rodowiskach szacunkiem i wysokim położeniem towarzyskim. Ksiądz jest dostojeństwem; choć niektóre diecezje (Lwów, Kresy) doznają przez ciową braku powołań. Państwo wreszcie sankcjonuje ten stan rzeczy przez konkordat, przez asystowanie w księżym nabożeństwie, przez powszechnie znaną przychylność dla kleru, przez formuły przysięgi, itp. Oblicze zewnierzne państwa polskiego jest katolickie. Czy tylko oblicze zewnierzne? Jeśli chodzi o masy ludowe i o znaczną część szlachty rekrutującej się inteligencji, zdaje mi się, że jest i coś więcej. Katolicyzm wszedł tym ludziom niejako w krew. Lud polski dziś, jak przed wiekami, chodzi w dziesiątkach tysięcy na "odpusty", ponosi ciężkie ciary osobiste związane z wiarą - jest to argument bardzo mocny - płaci: utrzymuje całą armię księży, których na ogół, mimo to, nie tylko nie nienawidzi, ale przeciwnie - uważa za coś koniecznego, bez czego obejść się niepodobna. Co podobnego, choć w nieco mniejszym stopniu, można zauważyć także u inteligencji związanej z tradycjami, tj. u ziemian, oraz u pewnej części pochodzących z nich urzędników i ludzi wolnych zawodów. I oni chodzą do kościoła, szanują księdza proboszcza jako takiego, wzywają go w chwili choroby i - płacą. Inna rzecz, że podbudowa psychologiczna pod ten stan rzeczy jest u nich, być może, inna niż u włóczęgów i drobnych rzemieślników. Pozostaje faktem, że stosunek zewnierzny jest pod wieloma względami podobny. Stwierdzamy więc, że Polska jest katolicka nie tylko zewnierznie, ale że ten katolicyzm zewnierzny posiada u ludu i u pewnej części inteligencji pewne podstawy w wiatoopoglądzie, których naraziłby się rozpatrywać nie mogą. Katolicyzm jest czymś niesłychanie ciężej związanym ze sposobem życia przeciwnego chłopca i ziemianina, a także wielu inteligentów miejskich. Musi jako taki odgrywać pewną rolę w jego ideologii.

## II

Czym jest ten katolicyzm? Jaka jest jego treść ?

Aby zrozumieć sens tego pytania, chcę przypomnieć najnowszą tezę Bergsona, który wszelką religię i wszelką moralność dzieli na dwie grupy: dynamiczną i statyczną. Religia dynamiczna to, zdaniem Bergsona, religia "od góry": prowadzi do ideałów, wywodzi się od wielkich założeń i idei religii i ich naśladowców, a przez nich - z samej pierwotnej, doskonałej intuicji Absolutu. Religia dynamiczna - to religia miłości, religia poświęcenia; nastawiona na Boga i miłość bliźniego. Ta religia (tutaj opuszczam już tezę bergsonowską) ma zawsze pewien rozumny sens; nie w tym znaczeniu, aby można było poszczególne jej tezy udowodnić, ale w tym, że stanowi pewną logiczną i dla każdego wyznawcy możliwą do uzasadnienia (choć w praktyce nie zawsze uzasadnioną) całość. Religia statyczna - przeciwnie: nie pochodzi od wielkich ludzi, ale od szarej masy: jest wytworem natury, biologiczną funkcją rasy ludzkiej, która broni za pomocą "mitotwórczego organu (la fonction fabulatrice) swojej żywotności przeciw rozkładowym tendencjom logiki poszczególnych ludzi. Religia statyczna jest funkcją obrony społeczeństwa: wywiera na jednostkę presję za pomocą mnóstwa najbardziej fantastycznych wymysłów, które mu wbrew logice narzuca.

Katolicyzm polski jest religią statyczną - w tej formie przynajmniej, w jakiej jest religia panująca. Jest to drugi fakt, który chcemy podkreślić.

Wiem, że teza w ten sposób wygłoszona nie może mieć pretensji do absolutności - bo zresztą żadna teza w naszym zakresie mieć jej nie może. De facto jest w katolicyzmie panującym w Polsce wiele elementów "dynamicznych" - choćby to, że jest ona, podobnie do innych religii katolickich, wycięta przynajmniej zewnętrznymi granicami prawzorów religii dynamicznych: słów Ewangelii. Z tymi zastrzeżeniami jednak, zdaje mi się, nie daleko będziemy od prawdy, wygłaszając powyższe twierdzenie. Postaram się je w paru słowach uzasadnić.

Stwierdzamy więc przede wszystkim, że geneza katolicyzmu w poszczególnej jednostce owej masy, o której mówimy, ma czysto "statyczny" charakter. Nie da się oczywiście, jak my powiedzieli, religii nigdy "udowodnić". Religia dynamiczna jednak przyjmuje się po przemyleniu przynajmniej głównych jej zasad, nie mówi o przemyleniu filozoficznym, ale przynajmniej elementarnym, do którego każdy człowiek jest zdolny w sprawach zasadniczych. Otóż - kto zna polskiego chłopca czy ziemianina (niema pod tym względem różnic), zgodzi się z łatwością, że u niego o tym nawet elementarnym przemyleniu zazwyczaj mowy niema - z tej prostej przyczyny, że olbrzymia większość nie zna w ogóle tego, co w religii jest istotne. Katolicyzm przedstawia się przeciwnie wierzącemu Polakowi jako zbiór zakazów moralnych i nakazów obrzędowych. O tym, co w tej religii jest pozytywnego i twórczego, o jej ideałach i jego zastosowaniu praktycznym nikt nie wie. Słowa Chrystusa: "Bądź miłował Pana Boga twego z całego serca twego... to jest pierwsze i najważniejsze przykazanie" zdają się nie istnieć. A przecież trzeba by zupełnym analfabetą, aby nie wiedzieć, że właśnie te słowa zawierają najistotniejsze przykazanie katolicyzmu. Już więc ze stanowiska genezy, katolicyzm panujący w Polsce jest religią statyczną, narzuconą przez tradycję; pod względem treści również nie zawiera tego, co jest dla katolicyzmu dynamicznego rzeczą istotną.

Natomiast na tę statyczną religijność polskiego katolika składa się cały szereg wytworów owej mitotwórczej funkcji gatunku homo sapiens, nie znajdujących absolutnie żadnego uzasadnienia ze stanowiska katolickiego. Lud polski nie tylko ma etykę w wysokim stopniu różną od etyki, głoszonej przez Kościół (jako przykład może posłużyć moralna ocena z jednej strony - koniokradów, niesłuchanie surowa, a z drugiej - cudzołóstw, z "panów"; byle dali odszkodowanie - niesłuchanie łagodna). Ma on poza tym cały szereg wierzeń, do których jest fanatycznie wprost przywiązany. Będą to np. "odpusty", pielgrzymki do miejsc "świętych", odbywane z wielkim nakładem wysiłków i strat czasu, podczas gdy Kościół daje taki sam właśnie odpust codziennie w każdym kościele. Będzie to przywiązanie do obrzędów



błogosławie stwa przez nowego ksi dza, cho ze stanowiska katolickiego du o lepsz rzecz jest prze egna 'si wod wi con . B dzie to wreszcie cały szereg ju wprost zabobonnych praktyk, niesłuchanie, zwłaszcza w b. zaborze rosyjskim, rozpowszechnionych. To wszystko idzie w parze z daleko id cym ignorowaniem podstawowych prawd etycznych i dogmatycznych nauki katolickiej. Nawiasem mówi c: wszystkie te obrz dy, o których wspomniałem, mog mie psychologiczne (a wi c i dynamiczne) uzasadnienie i dlatego s tolerowane przez Ko ciół. Jednak ze stanowiska polskiego wiernego niema o niczym podobnym mowy: s to po prostu praktyki "statycznej" religii, bezmy lnie pod presj tradycji społecznej przyj te.

Powtarzam, e powy sze twierdzenie nie ma pretensji do absolutno ci. Mo e lepiej byłoby sformułowa je nast puj co: katolicyzm panuj cy w Polsce ma charakter przewa nie statyczny. W tej postaci jednak jest to fakt, o którego oczywisto ci w tpi nie mo emy.

### III

Lud i pewna cz inteligencji polskiej wyznaje katolicyzm statyczny. Wi ksza, i to znacznie wi ksza cz tej e inteligencji nie wyznaje adnego katolicyzmu. Jest akatolicka.

I ten fakt wydaje mi si oczywisty. Co prawda, dopiero w ostatnich czasach powstał w ród tej grupy inteligencji otwarty ruch do oderwania si od Ko cioła. Wielkie zasługi pod tym wzgl dem poło ył przede wszystkim Boy- ele ski. Jego pisma nie odtwarzaj dokładnie, moim zdaniem przynajmniej, psychiki owej grupy ze wzgl du na przesadny nacisk, z jakim powracaj ustawicznie do zagadnie seksualnych. Niemniej, je li pominiemy t okoliczno , wzi cie, jakim si ciesz jego artykuły, Boy zawdzi cza temu, e naprawd wyraził co , co dawno ju przeci tnemu polskiemu inteligentowi le ało na sercu, ale czego po cz ci nie miał, a po cz ci nie umiał wyrazi : tendencj do uwolnienia si wreszcie od tej dwulicowej, obłudnej roli, jak odgrywał wobec wiary, a zwłaszcza wobec moralno ci katolickiej.

Boy bardzo ostro, ale, moim zdaniem, słuszenie t dwulicowo przedstawił i napi tnował. Chodzi mu w pierwszym rz dzie o sfer zainteresowa seksualnych, gdzie było stosunkowo najgorzej. Katolicyzm stoi na stanowisku bezwzgl dnej teleologii stosunków płciowych, uznaj c dopuszczalno ich tylko w jednym jedynym wypadku, tj. gdy chodzi o dziecko. To stanowisko opiera si nie tylko na dogmacie, ale jest wynikiem swoistej katolickiej (albo, ci le mówi c, tomistycznej) aksjologii, według której dobro bezwzgl dne (bonum honestum) z cał grup warto ci podporz dkowanych ( ycie, zdrowie itp.) zajmuje naczelné miejsce w drabinie warto ci i nigdy nie wolno podporz dkowywa go obiektowi, nacechowanemu warto ci utylitarystyczn albo tym bardziej hedonistyczn . Otó - wiadomo, jak si pod tym wzgl dem przedstawia sytuacja w Polsce: dla olbrzymiej wi kszosci naszych inteligentów ten wiatopogl d uchodzi za absolutnie niemo liwy do urzeczywistnienia i, co za tym idzie, w praktyce stosuje si zgoła odmienne zasady. Zachowanie przy tym na zewn trz ideologii katolickiej jest, oczywi cie, ra c niekonsekwencj , czyli - wobec tego, e mówimy o sprawach etycznych obłud .

To samo dałoby si stwierdzi w całym szeregu innych zagadnie . Tak np. stosunek inteligenta polskiego do zagadnienia społecznego jest nasi kni ty czym , co mo na by w terminologii komunistycznej nazwa umysłowo ci drobnomieszcza sk : przekonaniem, e istniej nienaruszalne klasy społeczne, z których jedne s powołane do rz dzenia, inne do pracy i poniewierki. Wiadomo, e pod tym wzgl dem stosunek przeci tnego urz dnika czy adwokata do swojego słu cego (a jeszcze bardziej jego ony do słu cej) jest "bur ujski", tak samo jak stosunek ziemianina do parobka. Oczywi cie nie ma to nie tylko adnych podstaw w ideologii katolickiej, ale wprost sprzeciwia si duchowi religii "dynamicznej". Podobnych przykładów mogliby my przytoczy wi cej.

Mniej wi cej podobny jest stosunek przeci tnego inteligenta polskiego do dogmatu. Nie mog tu, oczywi cie, wchodzi w rozbiór procesu historycznego, który do tego ustosunkowania

doprowadził. Działała tu i ideologia "masowska" i pozytywizm i nowoczesna filozofia niemiecka, która bezpośrednio czy pośrednio karmiły się rzesze naszych studentów z dwóch zaborów. Polak na ogół myśleć nie lubi (dowodem jest chociażby zanik naszej produkcji filozoficznej i, niestety, jej poziom). Ale, bodaj co bodaj, inteligent wchłaniał ustawicznie powtarzane tezy pozytywizmu i w rezultacie w nie wierzy. Istnienie Boga na ogół uchodzi jeszcze za rzecz do prawdopodobną, jeżeli nie pewną. Nieśmiertelność duszy już podlega do sto dyskusji. O prawdach niefilozoficznych, takich jak np. dogmat wcielenia, Trójcy w. itp., w ogóle nikt mówi nie chce: dla normalnego polskiego inteligenta jest to czysta mitologia.

Przy tym wszystkim dużym odsetek niewierzących inteligentów nie zrywa zewnętrznie z Kościołem. Oczywiście, inteligent taki nie praktykuje szczerze przykazania kościelnych, ale do kościoła przynajmniej od czasu do czasu chodzi, dzieci chrzci, lub od księdza bierze i requiem po śmierci mu śpiewa. Tylko nieznacznie mniej, o ile można ocenić, uwolniła się od tych zewnętrznych związków z obyczajem duchowo-religijnym.

Mimo to, jak powiedziałem, nie stawiam wśród tych ludzi w jednym rzędzie z pierwszą grupą, tj. nie zaliczam ich do katolików, wyznających religię "statyczną": pierwsi - chłopcy, ziemianie i niektórzy inni - wierzą naprawdę, choć zwykle niejasno, i praktykują naprawdę, choć zwykle mało. Ci - przeciwnie: nie wierzą wcale, a praktykują obłudnie. Różnica jest zasadnicza; mamy dwa oboje: "statycznych", ale wierzących katolików - z jednej strony, niewierzących ale jeszcze "zapisanych" w kościele - z drugiej.

#### IV

interesu, wobec upadku znaczenia społecznego i gospodarczego klas, przywilejowanych do religii katolickiej, a znacznego prestiżu kościoła naukowych, w ogromnie większym stopniu niewierzących. Drugi proces, proces dechrystianizacji masy i części inteligencji jeszcze wierzącej, napotyka na znaczne trudności: przywiązanie do tradycyjnej religii, stanowi jej integralną część nie tylko wiatopogłodu, ale i życia polskiego chłopca czy ziemianina, jest bardzo silne i, oczywiście, nie da się złamać łatwo i, tym bardziej, religia statyczna jest funkcją biologiczną, konieczną i naturalną - a wiadomo, że instynkt nie zmienia się dokładnie w chwili, kiedy już nie jest potrzebny - pominiwszy nawet fakt, że nikt nie może powiedzieć, czy ze stanowiska obrony rasy inny system niż nasz katolicyzm byłby racjonalniejszy. Wielu, nawet wśród owej grupy niewierzących, sędzi, że takiego systemu obecnie nie ma.

Ale o ostatecznym wyniku w tym by nie można. W tej sytuacji niewiara miałaby wszystkie atuty w rękach: jest stroną atakującą, co daje jej olbrzymią przewagę, ma za sobą "naukę" tj. ludzi naukowo pracujących, jest reprezentowana przez inteligencję, przez to, co w narodzie jest najlepszego. Walka z katolicyzmem statycznym miałaby stać się walką z ciemnotą. Lud obstawałby przy swoich wierzeniach, ale wkrótce zabrakłoby mu wodzów. Szkoła, gazeta, kino, wojsko - zrobiłyby w końcu swoje. Nie można, oczywiście, matematycznie określić, jak długo by ta walka trwała - może kilkadziesiąt lat, może kilka wieków. Wynik byłby w każdym razie zapewniony.

W jakim kierunku poszłaby ewolucja, gdyby inne czynniki nie działały na te dwa obozy? Odpowiedź nie nasuwa, zdaje się, najmniejszej wątpliwości: po pierwsze, poszłaby w kierunku uzewnętrznienia niewiary w ród wikszości inteligencji, po drugie - pod jej wpływem do uwiadomienia sobie "statycznie" czyli bezwartościowości wiary, a co za tym idzie - do jej porzucenia u innych.

Te dwa procesy odbyłyby się w niejednakowym tempie. Pierwszy już się rozpoczął i nic nie wskazuje na to, aby miał trwać długo. Należenie do Kościoła nie przedstawia prawie żadnego

V

Tak by się przedstawiała sprawa, gdyby walka miała się rozegrać wyłącznie między bojownikami niewiary - z jednej, a katolicyzmem statycznym - z drugiej strony. Przeważa na rzecz naszej inteligencji w ten sposób sobie ją przedstawia. U tej jej części, która wierzy, wiadomo, że tak jest, kojarzy się nieraz z uczuciem grozy, ale i z jakimś głuchym przeświadczeniem, że może Bóg cud uczyni, aby katolicyzm uratował. Przeciwnicy katolicyzmu widzą pewne zwycięstwo.

Oto jest rzecz ogromnej wagi, by obie strony zdały sobie jasno sprawę, że naszkicowana powyżej sytuacja obejmuje tylko część faktów i nie bierze pod uwagę trzeciego czynnika, znacznie trudniejszego do uchwycenia, ale realnego i działającego. Tym trzecim czynnikiem jest katolicyzm dynamiczny.

Trzeba by rzeczywiście być bardzo naiwnym - niestety, takich naiwnych jest aż nadto wielu - aby przypuścić, że katolicyzm to ta religia statyczna, jak oglądamy codziennie u nas w Polsce, że ten zbiór niejasnych uczuć i do zabobonnych praktyk potrafił utrzymać się przez niemal 20 wieków, wytworzył jedną z najpotężniejszych organizacji, jakie kiedykolwiek istniały, i wywrze tak decydujący wpływ na oblicze kulturalne świata. Katolicyzm; ale katolicyzm, który nazywamy "dynamicznym", jest zwartym światopoglądem i systemem religijnym, obejmującym wszystkie dziedziny życia, posiadającym własną bardzo rozwiniętą myślenie filozoficzne i przedstawiającą demagogię, kto go bliżej pozna, ideał życiowy, o którego warto się na dyskusję, ale co do którego niema wątpliwości, że jest jednym z tych ideałów, które najpotężniej działają na człowieka; bez względu na epokę i kraj, w którym żyje.

Katolicyzm dynamiczny przechodził najróżniejsze koleje, znacznie burzliwsze niż katolicyzm statyczny, rozwijając się prawie zawsze do jednolitości. Były czasy, w których zdawało się, że nie potrafi się ostać - ostatnio jeszcze w okresie po Darwinie, kiedy umysłowo europejskie opanowywał scjentyzm, a nauka zdawała się na wszystkich prawie punktach zaprzeczać dogmatowi, - podczas gdy równocześnie nie myślenie katolicka przechodziła okres gwałtownego upadku.

Dziś, i to trzeba z naciskiem podkreślić, katolicyzm przeżywa jedną z najmroźniejszych epok swojego rozwoju. Zagadnienie pogodzenia wiary z nauką straciło aktualność, bo scjentyzm załamał się zupełnie wobec nowoczesnej krytyki nauk - a równocześnie nie tezy, które uchodziły za przeciwnie wierze katolickiej zostały przeważnie wycofane lub znacznie złagodzone. Za przykład mogą posłużyć polifilogeneza w zakresie biologii i determinizm w fizyce. Równocześnie nie katolicyzm wytworzył, względnie odnowił (*nil novi in philosophia*) własną filozofię, albo raczej własną filozofję; najważniejszą z nich, tomizm, jest jedną z najmroźniejszych współczesnych szkół filozoficznych, obejmującą wszystkie niemal zagadnienia logiki, kryterjologii, psychologii, filozofii przyrody, aksjologii z estetyki i etyki, o bardzo obfitej literaturze, postawionej nieraz na zupełnie wysokim poziomie naukowym.

Może jeszcze bardziej charakterystyczny dla obecnego położenia katolicyzmu "dynamicznego" jest wpływ tej doktryny na życie wyznających ją ludzi. W chwili obecnej objawia się on na zachodzie od wieków niewidzianym rozwojem życia zakonnego i dawno już nie notowanymi liczbami tych, których katolicyzm nazywa "wiarymymi", tj. ludzi urzeczywistniających w czystej formie jego ideał religijny i etyczny. Nigdy bodaj kongregacje rzymskie nie były jeszcze tak zawałone pracami nad procesami beatyfikacyjnymi i kanonizacyjnymi jak w ostatnich latach - wszystkie prawie procesy odnoszą się do ludzi bardzo niedawno zmarłych. Spowiednicy, zwłaszcza specjaliści w mistyce, zapewniają stale, że odsetek penitentów o bardzo wysokiej kulturze religijnej jest znaczny. Rzecz godna uwagi, że ten "dynamiczny" prąd ma np. we Francji silny udział w rozlaniu się w masach inteligencji i półinteligencji, czego dowodem są najróżniejsze związki o celach wyłącznie, jeżeli tak się może na wyrazić, "dynamicznych", jak np. tworzenie katolickiego charakteru,

ducha po wi cenia itp. wzgl dnie maj ce na celu bardzo uci liwe praktyki, jak np. nocne modlitwy, cz st komuni itd.

## VI

Jak si przedstawia katolicyzm dynamiczny w Polsce? Nie ulega najmniejszej w tpliwo ci, e jego siła jest stosunkowo znacznie mniejsza ni dajmy na to we Francji albo w Niemczech. Mamy na 24 miliony katolików tylko 4 klasztory karmelitanek i dwa dominikanek, a ani jednego klasztoru m skiego kontemplacyjnego, który by zasługiwał na to imi . Literatura religijna razi swoj powierzchowno ci i zupełnym niemal brakiem dzieł o wy szym poziomie. Stare zakony albo w ogóle nie istniej (jak benedyktyni), albo zaczynaj si dopiero odnawia z gł bokiego upadku (dominikanie), albo wreszcie tkwi ci gle w "statycznym" skostnieniu.

Najbardziej bij cym w oczy objawem słabo ci katolicyzmu dynamicznego w Polsce jest brak jakiegokolwiek powa niejszej organizacji. Nie ulega w tpliwo ci, e siln organizacj wytworzy mo e tylko katolicyzm wiadomy; a wi c dynamiczny, podczas gdy typ religijno ci, jaki u wi kszo ci naszego ludu spotykamy, adnej organizacji o jakiej takiej sile wytworzy , oczywi cie, nie potrafi.

Ale wła nie pod tym wzgl dem trzeba uwa a , by nie wyci ga zbyt po piesznych wniosków. Z tego, e tylko katolicyzm dynamiczny mo e wytworzy organizacj (w rodzaju np. "akcji katolickiej"), nie wynika jeszcze, by tam, gdzie takiej organizacji niema, sam katolicyzm nie istniał lub był znikomo słaby. Na s dy tego rodzaju wpływa stawianie katolicyzmu na równi z pr dami ideowymi o charakterze czysto politycznym, ekonomicznym czy nawet społecznym. Tymczasem rzecz si ma w tym wypadku zgoła odmiennie. Katolicyzm dynamiczny b dzie silniejszy lub słabszy nie w zale no ci od rozwini tej przez siebie akcji organizacyjnej czy nawet naukowej i pisarskiej, ale w zale no ci od stopnia przenikni cia swoj ideologi pewnej elity. Wynika to z całego charakteru tej doktryny, nastawionej w pierwszym rz dzie na stosunek człowieka do Absolutu, w drugim - na wyrobienie pewnego typu charakteru, a w trzecim rz dzie dopiero - na akcj zewn trzn .

Dzi ki tej wła ciwo ci wszystko niemal zale y w katolicyzmie od poziomu religijnego wybitnych jednostek. I nie mo e by inaczej: dynamiczna religia powstaje, ro nie i pogł bia si dzi ki podniesieniu na wy szy mistyczny poziom poszczególnych ludzi, którzy nast pnie porywaj za sob tłumy. Nie twierdz , by w innych działach ycia społecznego nie było podobnie - ale na pewno nigdzie poziom jednostki nie odgrywa tak wielkiej roli, jak w tworzeniu i odbudowie religii dynamicznej. Od niego, tylko od niego zale y siła dynamicznego katolicyzmu w danej chwili. Nie dziw, e od zewn trz przewa nie nie jeste my w stanie nale ycie oceni roli, jak tego rodzaju pr d mo e w danej chwili odegra .

## VII

W Polsce - i to jest czwarty fakt, który chciałbym podkre li , katolicyzm dynamiczny istnieje. Jake my powiedzieli, jest niew tpliwie słabszy ni we Francji i w Niemczech, ale sk din d istnieje cały szereg objawów, dowodz cych, e przedstawia realn , działaj c i nawet z dnia na dzie rosn c sił .

Do tych objawów zaliczam przede wszystkim pojawienie si szeregu ludzi, których praca mało si uwidoczni na zewn trz, ale mo e mie nieobliczalne nast pstwa. S to nasi, nieliczni jeszcze, ale ju bardzo wpływowi wychowawcy kleru i biskupi "dynamicznego" typu. Katolik statyczny, nawet je li jest doktorem teologii (bo i takich nie brak), b dzie wpajał w ksi y konieczno stawiania na pierwszym planie apologetyki, pracy społecznej; dobrej wymowy kaznodziejskiej. Jakkolwiek to brzmi paradoksalnie, nowa generacja ksi y polskich b dzie ju cz ciowo wychowana w zupełnie innej i dla katolicyzmu bez porównania korzystniejszej ideologii. Mógłbym zacytowa nazwisko

jednego z tych wychowawców, który życie swoje poświęca na przekonywaniu wszystkich, że istotą dnia księdza jest msza, że wszystko inne stanowi tylko dodatek. Ten ksiądz wychował już setki kleryków. Mieliśmy niedawno biskupa, który uważał, że jego godność biskupiej i powadze urzędu odpowiada raczej podróżowanie trzeciej klasy i noszenie kuferek spotkanym przypadkowo podwładnym, niż wielka pompa przyjęcia i wspaniałe automobile. Znam wielu wychowanków tego biskupa: przedstawiają prawie bez wyjątku typ dynamiczny, mało jeszcze w Polsce znany, wśród ludzi przejętych tymi religiami.

Drugim objawem budzącego się u nas dynamizmu jest niewątpliwie znaczne przesunięcie sił wewnątrz obozu katolickiego na niekorzyść zwolenników zewnątrz trzeciegoroboczej roboty. Przynajmniej inteligencja nie chce mieć nic wspólnego z tego rodzaju katolicyzmem i nie pogodziła się z nim. A to jest niezmiernie symptomatyczne, bo dowodzi obudzenia się wrodzonej autentycznej myśli katolickiej. Przesunięcie odbywa się w kierunku od jezuitów ku starym zakonom, przeciwko tym, które obecnie bardzo interesują odrodzenie. Kto znał pewne klasztory, słysząc dawniej z wygodnego i skrajnie bezmyślnego życia, nie uwierzyłby w nastrój, jaki w nich obecnie nieraz panuje.

W dodatku - bardzo przezornie prowadzony Kościół polski utrzymuje od wojny całą armię studentów na studiach zagranicznych. Nie wszyscy oni, oczywiście, przywieźli stamtąd nowe ideologie. Ale w wielu wypadkach zetknięcie z dynamicznym katolicyzmem francuskim czy niemieckim robi swoje. Za lat dziesięć czy piętnaście rozwój życia zakonnego i podniesienie poziomu kleru może wydać wybitne jednostki o wysokim napięciu religijnym. Z chwilą, gdy to się stanie, katolicyzm dynamiczny ukaże się bezzwłocznie na arenie walk ideowych jako groźna siła.

Już obecnie obóz dynamicznego katolicyzmu jest niewątpliwie i ilościowo i jakościowo silniejszy od obozu wojującego przeciwko ateizmowi. Jednakże na zewnątrz wygląda wprost przeciwnie, nie w tym dziwnego: podczas gdy niewiara (mówi o wojującym) najlepsze swoje siły skierowuje do pracy literackiej i do pracy przeciw wierze w pismach czytanych przez wszystkich - księży i zakonników, prowadzący ruch katolicki, usiłują przeważnie pogodzić religijność w małych kołach, w znacznej części piszą bardzo mało, a jeśli piszą, to rzeczy religijne, których poza kręgiem "dynamicznych" katolików nie czyta nikt z szerokiej publiczności. Walka z niewiarą uchodzi w tym obozie, jak powiedzieliśmy, za zajęcie niszowego rodzaju, którym przywódcy w ogóle się nie zajmują. Oczywiście, na zewnątrz daje to obraz znacznej przewagi stronie niewierzącej, której najlepsze siły pracują literacko i dyskusyjnie.

## VIII

Szans katolicyzmu dynamicznego polega na tym, że o ile otwarta niewiara jest logicznym wyrazem stanu duchowego większości naszej inteligencji, o tyle katolicyzm dynamiczny jest jedyną ideologią, która mogłaby dać pełne zaspokojenie logiczne i uczuciowe tym Polakom, którzy są narazi katolikami "statycznymi". W świetle tego stanu okazuje się, że na maszyn działających w Polsce dwa przeciwne prądy, z których każdy ma przewagę na swoim terenie. Niewiara bowiem niewątpliwie miała wyższość nad dynamicznym katolicyzmem w obrębie tej grupy inteligencji, która już de facto nie wierzy. Chodzi tu właściwie tylko o zorganizowanie, negatywne co prawda, tego, co już jest rzeczą dokonaną. Przeciwnie: na terenie olbrzymiej większości, mianowicie u ludu i u pewnej części inteligencji, katolicyzm dynamiczny miałby większe szanse zwycięstwa, bo nie wymaga odrzucenia zastarych form, ale tylko przeniknięcia ich nowym duchem. Mówi się: miałby, bo katolicyzm dynamiczny nie ma ich w rzeczywistości, wobec znacznej nieliczności organizacyjnej.

Reasumując, można więc powiedzieć, że w chwili obecnej niewiara ma lepszą pozycję niż wiara. Gdyby katolicyzm dynamiczny nie umiał wzmocnić się na siłach w krótkim czasie, może nastąpić załamanie się katolicyzmu statycznego. Nie sądzę, aby to się stało miało przede wszystkim pod wpływem samych czynników moralnych. Ale wobec tego, że proces

u wiadomienia niereligijności ci u inteligencji pójdzie szybko - z roku na rok, je li nie z dnia na dzie , mo emy si spodziewa objęcia rzdów przez grup zdecydowanych przeciwników katolicyzmu, a wówczas pod presją polityczną i ekonomiczną katolicyzm statyczny mo e si załama znacznie pr dzej. W tym wypadku religia dynamiczna znajdowałaby si w znacznie gorszym położeniu, ni jej przeciwnicy - cho by ze wzgl du na to, e posiada mniej sympatyków w ród sfer my l cych. Jest to wi c jakby wy cig dwóch równoległych procesów: katolicyzm dynamiczny d y do opanowania katolicyzmu statycznego, niewiara do u wiadomienia indyferentyzmu w masie inteligencji niewiercej. Równocześnie jednak działa niewiara tak e na katolicyzm statyczny, wyrwywaj c dynamizmowi religijnemu pi d po pi dzi teren, na którym jego szans s wielkie. Od wyniku tego wy cigu zale y przyszłe oblicze religijnej Polski.

Kto zwyci y? Trudno by prorokiem. Powiedzieli my, e niewiara ma na ogół lepszą pozycję . Ka de zamieszanie w stosunkach politycznych mo e jej znacznie pomóc , nie mówi c ju o niebezpieczeństwie - okupacji przez Rosję Sowiecką , która, oczywi cie, najradzykalniej starałaby si katolicyzm zlikwidowa . Niemniej katolicyzm dynamiczny ma w r ku pot ny atut, który mo e odegra ogromną rolę : jest obecnie w Polsce jedyną zwartą , przemysłową a do szczegółów koncepcji yciowej - obok leninizmu. Mówili my o "niewierze", obejmuj c t wspólne nazwy wszystkie kierunki, które ł czy niech do katolicyzmu. Nie trzeba zapomina , e jest tych kierunków wiele, e niektóre z nich (jak np. tak zw. "ideologia masowska") nale stanowczo do przeciwników, podczas gdy katolicyzm dynamiczny nie tylko ustawicznie rozwija swój my l filozoficzny i społeczny , ale i w realizacji jest czynnikiem agresywnym i zdobywaj cym. Trudno wiec cokolwiek powiedzie o przyszłości ci.

## IX. O DIALOGU FILOZOFICZNYM

Studies in Soviet Thought (Studia o my li sowieckiej) - to pismo grupy ludzi, którzy za swe wła ciwe zadanie uznaj po wiecenie si wył cznie filozofii, czyli teorii. Ka dy z nich jest oczywi cie równie obywatelem i jako taki mo e bra udział w działalności praktycznej. Autor niniejszego artykułu wł czał si w tak działalność wielokrotnie w przeszłości i nadal gotów jest zachowa si podobnie, je li uzna to za swój obowiązek. Jednak e ludzie ci s przekonani, i to jest druga cecha charakterystyczna tej grupy, e specjalizacja jest nie tylko mo liwa, ale tak e niezb dna. Uważaj , e człowiek oddaj cy si okre lonej działalności o pewnym znaczeniu powinien w jej toku abstrahowa od punktów widzenia i celów, które nie s związane z daną dziedziną . W szczególności zakładaj , e filozof uprawiaj c swą specyficzną działalność , powinien zapomina o wszystkim innym, z wyjątkiem owego podstawowego zadania, jakim jest rozwiązywanie problemów filozoficznych. Mówi c ci lej, zakłada si tu, e zainteresowany jest on wył cznie zagadnieniami teoretycznymi i e próbuje je rozwiązywa nie ze wzgl du na kogo innego, lecz po to, by pogł bi swą własną wiedzę. Postawa filozofa, taka jak si j tutaj rozumie, jest wi c po pierwsze teoretyczna, a po drugie egoistyczna.

Przy takim założeniu całkowicie obce s filozofowi takie cele jak:

(a). Przekonywanie innych ludzi. Je li filozof wdaje si w dyskusję , jak to cz sto czyni, to nie po to, by przekona swego przeciwnika. Jedynym celem jaki mu przy wieca jest przekonanie samego siebie. Ma nadzieję , e argumenty oponenta, albo wyka , b dno jego własnych pogl dów i w ten sposób pozwol doj do nowego i lepszego zrozumienia rzeczywistości , albo te pomog mu owe pogl dy lepiej sformułowa , rozwin i umocni . B d c człowiekiem, mo e oczywi cie odczuwa niejakie współczucie dla biedaka, który nie rozumie czy po prostu mówi niedorzecznie ci; czysto filozoficzna postawa pozbawiona jest jednak współczucia. Dopóki jest si zaangażowanym w dyskusję filozoficzną , nie wolno nawet

pozwoli mu w jakikolwiek sposób dojść do głosu.

(b). Jeszcze mniejsza będzie u filozofa potrzeba odniesienia zwycięstwa w sporze. Zawsze gotów jest odstąpić od swoich poglądów jeżeli stwierdzi, że idee innej osoby są słuszniejsze. Oczywiście wszyscy jesteście myślicielami i tak jak możemy ulegać współczuciu, tak też – a nawet łatwiej – opanować nas może duch walki. Mimo to tego jednak uniknąć i znanych jest wiele przykładów ludzi, którzy byli i są zupełnie wolni od takich pragnień, gdy występują jako filozofowie. Powtórzmy raz jeszcze: filozof chce tylko jednego – lepszego zrozumienia, a nie żadnego „zwycięstwa”.

(c). O wiele mniej jeszcze będzie on zainteresowany jakimś celem bezpośrednio politycznym bądź podobnym. Byłoby to jeden tylko przykład: osławiona potrzeba lepszego wzajemnego zrozumienia, a możemy nawet miłośnicy Wschodu a Zachodem jest mu całkowicie obojętna; możemy uznać takie cele za pośrednie pod warunkiem jednak, że są one niezbędne lub użyteczne dla jego celu głównego, czyli zdobywania wiedzy. Możemy np. uważać, że lepsze zrozumienie między Moskwą a Waszyngtonem ułatwiłoby mu nawiązanie rozmów z filozofami sowieckimi, od których ma nadzieję czegoś się nauczyć. Ale nawet w takim wypadku będzie uznawał podejmowanie wysiłków w tym kierunku głównie za troskę o innych ludzi, np. polityków, a nie za swoją sprawę.

Znaczący to więc, że filozof nie pragnie żadnego dialogu, któremu przywiecałby taki czy podobny cel. Docenia naturalnie wysiłki ludzi dobrej woli próbujących doprowadzić do pewnego postępu w stosunkach międzyludzkich. Nie jest tym jednak bezpośrednio zainteresowany. Nie działa ani na rzecz pokoju, ani na rzecz wzajemnego zrozumienia, nie dąży do żadnego zwycięstwa i nie pragnie nikogo pouczać; chce tylko zyskać więcej wiedzy.

## II

Powszechna analiza należałoby uzupełnić z innego punktu widzenia, uwzględniając społeczny charakter badań naukowych, a więc i filozoficznych. Wiadomo dobrze, że nasza praca badawcza nie może być uwieczniona powodzeniem bez kontekstu ludzkiego, czyli bez możliwości zasięgnięcia opinii innych badaczy i sprawdzania w ten sposób naszych idei. Należy zaznaczyć, że ten społeczny aspekt działalności filozofa nie umniejsza bynajmniej jej teoretycznego i egoistycznego charakteru. Aby jednak filozof mógł osiągnąć swój jedyny cel, jakim jest poznanie i wiedza, muszą być spełnione pewne warunki; jednym z nich jest właśnie możliwość zasięgnięcia opinii innych specjalistów.

Skoro zatem tak jest, filozof będzie naturalnie starał się, we własnym interesie, doprowadzić do takiej możliwości. Oznacza to, że będzie niekiedy działał na rzecz osiągnięcia przez innych ludzi takiego poziomu jaki musi osiągnąć, by potrafili z kolei pomóc jemu. Do tego celu pośrednio stosują się te same co przedstawione wyżej reguły dialogu. Partnerzy dialogu muszą mieć coś do powiedzenia w dziedzinie, którą zajmuje się filozof i muszą się w niej poruszać z dostateczną wiedzą i znajomością rzeczy.

Wynika stąd, że filozof może, a nawet powinien, zachowywać się tak by podnosić poziom myślenia w ogóle. To właśnie skłania prawdopodobnie filozofów do komunikowania swych myśli i ogólnie rzecz biorąc do uczenia. Wiadomo, że wszyscy filozofowie istotnie w taki czy inny sposób nauczali. Niektórzy powiedzą może, że musieli to robić, uczenie jest bowiem jedyną formą ich wiadczenia dla społeczeństwa, które im za to coś będzie płacić. Człowiek rzeczywiście tak było, wydaje się jednak, że filozofowie uczyli nie tylko dla tego. Przede wszystkim wielu z nich społeczeństwa, w których żyli, niczego właśnie ciwie nie dawały. Sokratesowi dano tylko truciznę, a niejeden filozof utrzymywał się z innej działalności – jak bibliotekarz Kant czy powieściopisarz Marcel. Główną przyczyną, dla której filozof naucza jest potrzeba podniesienia ogólnego poziomu myślenia, by tym samym pomóc sobie samemu.



Jeśli jednak tak jest, to filozof może wdawać się w dialog z innymi filozofami także z tego względu. Jego powołaniu nie obce jest pragnienie spotkania się i dyskusowania nawet z ludźmi od których niewiele może się nauczyć, przy założeniu jednak, że pomoże to podnieść poziom ich myślenia, a w rezultacie powiększy grupy społeczne potrzebne mu do rozwijania własnego myślenia.

Wszelako tego typu dialog nie tylko byłby miał dla filozofa znaczenie drugorzędne jako podporządkowany celowi głównemu, ale również byłby zdarzał raczej rzadko. Nie może bowiem zapominać, że jego celem podstawowym jest zdobycie wiedzy i że każde inne zajęcie może go od tego celu oddalić. Ponadto przyjmowanie takiej postawy wobec kolegi zakłada poczucie wyższości, które, jako takie, nie przystoi prawdziwemu filozofowi. Trzeba co prawda przyznać, że jako klasa filozofowie nie wyróżniają się szczególnie skromnością; niemniej filozof, a przynajmniej ideał filozofa, to człowiek pełen mędrości, tj. myśliciel który wie lepiej niż inni jak niewiele naprawdę wie, by posłużyć się słynnym twierdzeniem przypisywanym Sokratesowi, że nic nie wie. Może się zdarzyć, że poziom czyjegoś myślenia jest wyższy niż jego; zakłada się jednak, że takie wypadki są rzadkie i że filozof wierny swemu ideałowi nieczęsto będzie uczucie wyższości.

### III

Stwierdziwszy to wszystko, zadajmy sobie pytanie: Jakie warunki muszą być spełnione, by mógł być dialog filozoficzny?

Zanim spróbujemy na to pytanie odpowiedzieć, pożyteczne będzie rozpatrzenie zagadnienia, które zwykli rozważać filozofowie współcześni, nauczycy się tego od Moore'a: Jakiego rodzaju jest to pytanie? Odpowiedź brzmi, że jest to pytanie czysto analityczne. Chcąc się dowiedzieć, jakie warunki muszą być spełnione, by mógł być dialog filozoficzny, nie możemy posłużyć się żadnym inną metodą jak tylko analizą obu występujących w samym pytaniu rzeczowników - "filozof" i "dialog".

Jeden aspekt znaczenia terminu "filozof" opisano wyżej: powiedzieliśmy, że filozof to człowiek, który dąży do osiągnięcia jedynego tylko celu - zrozumienia; przynajmniej tutaj posługujemy się tym terminem "filozof" w tym właśnie sensie. Należy dodać, że filozof dąży do zrozumienia w swojej własnej dziedzinie, a nie na przykład w biologii czy nauce o polityce. Dąży do rozwiązania jedynie problemów filozoficznych.

Przez "dialog" rozumie się wymianę myśli za pomocą pisma lub mowy. Wynika z tego, że do dialogu potrzeba co najmniej dwóch stron, co oznacza nie tylko dwóch fizycznie różnych osób czy grup osób, ale także dwóch różnych stanowisk, w naszym wypadku dwóch różnych stanowisk filozoficznych. Wymaga to podkreślenia, wydaje się bowiem i niektórym ludziom uważają, że ich rola w dialogu polega na przyjmowaniu po prostu poglądów przeciwników. Jest to oczywiście podejście całkowicie błędne: dialog - a przynajmniej dialog filozoficzny - nie jest możliwy bez poglądów przeciwnych. Co więcej, dialog między filozofami nieodzwrotnie przybiera formę dyskusji; jest nie tylko wymianą myśli, ale również cieraniem się przeciwnych poglądów, tj. wymianą argumentów, za pomocą których zaangażowane strony będą próbowały uzasadnić swoje własne poglądy i usiłowały osłabić stanowisko swych przeciwników, będą wykazały, że jest ono błędne. Krótko mówiąc dialog filozoficzny to wymiana argumentów między co najmniej dwiema osobami lub grupami osób, reprezentującymi odmienne i wręcz przeciwstawne poglądy filozoficzne.

### IV

Można teraz dedukcyjnie wywieść kilka twierdzeń dotyczących warunków, które muszą być spełnione, by mógł być dialog filozoficzny, czyli koniecznych warunków takiego dialogu. Dzieli się one na dwie klasy: niektóre warunki spełniać musi sam filozof, inne za jego

partner czy oponent. Zajmiemy się najpierw pierwszymi.

Nawiązując do dialogu filozof musi, jeżeli działa jako filozof, przystąpić do niego z zamiarem na celu wyrażenia poglądów na temat swojego rozumienia; jedynym celem społecznym może być wyrażenie tej reguły przedstawianej. W przeciwnym wypadku dialog może być interesujący, pożyteczny i owocny z punktu widzenia innych celów, ale nie będzie dialogiem filozoficznym. Filozof, któremu dialog ma przynieść wiedzę, musi jednak brać pod uwagę poglądy i argumenty strony przeciwnej. Dlatego też wymaga się od niego spełnienia jeszcze dwóch innych warunków: musi chcieć zrozumieć te poglądy i być do tego zdolnym. Pierwszym wymogiem, woli zrozumienia, to oczywiście pochodząca od samego wyrażenia terminu „dialog”. Gdy chodzi o zdolność zrozumienia poglądów przeciwnika, to filozof obowiązany jest znać ogólny układ odniesienia, w obrębie którego on się porusza. Jeżeli zatem chce wyrazić się właściwie ze swojego zadania, musi znać język swojego oponenta, jego historyczne, podstawowe założenia, itp., a więc wszystko, bez znajomości czegoś niemożliwe jest dokładne zrozumienie myśli innego człowieka (a zwłaszcza myśli filozofa należącego do odmiennej szkoły). Uprzedzając to, co będzie miało do powiedzenia na temat dialogu między komunistami a niekomunistami musimy zwrócić uwagę na godny ubolewania fakt, że wiele osób w obu tych grupach uważa, iż może być nawet pożyteczny dialog nie znając ani słowa z języka swoich przeciwników i nie mając najmniejszego pojęcia o ich zapleczu intelektualnym i układzie odniesienia.

Ponadto wydaje się, że główny wysiłek filozofa biorącego udział w dialogu skierowany będzie na zrozumienie tego, co jego partner rzeczywiście chce powiedzieć. Dialog nie będzie prostym przeciwstawieniem różnic poglądów. Do pewnego miejsca zajmowana w nim będzie pytania zadawane przez filozofa po to, aby stało się jasne, co jego przeciwnik ma nam do powiedzenia. To jest kolejnym istotnym składnikiem dialogu będącym krytyką immanentną, rozumianą głównie w pozytywnym znaczeniu tego wyrażenia.

I wreszcie wiadomo dobrze, że głębsze zrozumienie niektórych doktryn jest niemożliwe, jeżeli filozof, który je bada nie jest zdolny odczuwać wobec nich przynajmniej pewnej dozy sympatii i do pewnego stopnia je podziela. Nie oznacza to, że powinien je przyjmować, ale musi być dla nich do pewnego stopnia otwartym. Krytycyzm powinno jednak zawsze poprzedzać zrozumienie, a ono nie jest niemożliwe, jeżeli nie uda się przez chwilę zapomnieć o krytyce negatywnej i przynajmniej częściowo podzielić badanej doktryny z niemożliwie niską sympatią.

Konieczne warunki dialogu filozoficznego jakie spełnia ma sam filozof to, mówi krótko: wola poznania, znajomość języka i układu odniesienia oponenta, usiłowanie zrozumienia tego co on chce powiedzieć, i, co za tym idzie, pewnego typu sympatia dla danej doktryny.

V

Jeżeli więc mamy teraz pod uwagę oponenta, stwierdzimy, że aby dialog był możliwy, tak jest i on musi spełniać kilka warunków.

Po pierwsze, filozof będzie dyskutował tylko z kimś, o kimś, o kimś, i ma coś do powiedzenia o zagadnieniach, które interesują go samego. Może słuchać wypowiedzi biologów, polityków czy innych, ale nie będzie ich pytał, nie będzie jednak z nimi dyskutował, jeżeli nie mają oni przypadkiem czegoś do powiedzenia o problemach filozoficznych. Jako filozof nie odniósłby bowiem z takiej dyskusji najmniejszej korzyści.

Po drugie, od swojego oponenta wymaga być nie tylko zainteresowania tym, co interesuje go samego, ale także pewnej zdolności zajmowania się takimi zagadnieniami, ponieważ oczekuje, że w toku dialogu albo zostanie przekonany, i jego poglądy będą zdane albo że w świetle wysuwanych wobec nich zarzutów i zastrzeżeń przynajmniej częściowo uświadomi ich prawdziwość. Zazwyczaj ma nadzieję, że dialog pomoże mu wyrazić nieokreśloną i umocni jego własne stanowisko, jednakże ktoś, kto nie rozumie zagadnienia, nie jest niezdolny myśleć na poziomie naukowym, w żaden sposób nie może pomóc filozofii w osiągnięciu tego, o co mu

chodzi. Może by wówczas celem rozmowy "majeutycznej" lub partów, ale nie partnerem w dialogu.

Wydaje się, że są to warunki nie tylko konieczne ale tak na ogół wystarczające, i że inne cechy nie są u oponenta wymagane. Niekiedy jednak twierdzi się, że konieczne jest jeszcze spełnianie przez niego dwóch innych warunków: po pierwsze, że powinien być filozofem racjonalnym, czy (ponieważ wyrażenie to jest pleonazmem) człowiekiem, który, jak sam filozof, dąży jedynie do zrozumienia i niczego więcej; po drugie, że powinien przestrzegać platońskich reguł dialogu, to jest powstrzymywać się od zniewag i argumentów ad personam.

Oto oba te wymagania są do pewnego stopnia uzasadnione. Jasne jest, że zupełny irracjonalista w żaden sposób nie może być partnerem w dialogu filozoficznym. Nie umie bowiem podawać racjonalnych argumentów, a takie tylko interesują filozofa. Zakładając jednak, że przynajmniej niektóre z jego argumentów są racjonalne, filozof może z nim dyskutować nie dzieląc wcale jego zasadniczego stanowiska. Nawet w takim wypadku może się czegoś nauczyć, może wdać się w dialog z pożytkiem dla siebie. Te sprawy często pojmowano inaczej, na co wpłynęło stanowisko nie tyle filozoficzne ile raczej mistyczne, jakim był iluminizm ("les philosophes - twierdził Whitehead - nie byli filozofami").

Wyraźnie może zilustruje to następujący przykład. Przypuśmy, że filozof spotyka wyznawcę wedanty adwaity, dla którego monizm jest dogmatem religijnym, tj. dogmatem przyjętym na podstawach pozaracjonalnych. Czy z takim człowiekiem może na dyskutować filozoficznie? Oczywiście, że tak, ale jedynie pod warunkiem, że ów wedantysta będzie w stanie podać jakieś racjonalne argumenty na rzecz monizmu i to na dostatecznie wysokim poziomie intelektualnym. Dyskusja taka może być w istocie bardzo owocna. Tylko kto-kto nigdy nie zetknął się np. z nauką Śankary może twierdzić, że podobny dialog nie przynosi żadnego pożytku. Przynosi, często nawet ogromny.

Drugi wspomniany wyżej warunek, że oponent powinien przestrzegać platońskich zasad dialogu, również jest poniekąd uzasadniony. Faktem jest, że człowiek, który obraża swego przeciwnika utrudnia dialog; filozof może wpaść w gniew, a nie jest to nastrój bardzo odpowiedni do myślenia spekulatywnego. Jeśli więc padło zbyt wiele obelg i argumentów ad personam, może się wydać, że dialog jest bezcelowy czy pozbawiony wartości. Jest to jednak wypadek skrajny. Normalnie tak długo, jak długo oponent utrzymuje się w pewnych granicach i jest w stanie wystąpić z interesującymi racjonalnymi argumentami, filozof gotów będzie, ze względu na możliwość zdobycia wiedzy, znieść niejednokrotnie przykro spowodowaną barbarzyńską postawą swego partnera. Wydaje się więc, że ów drugi warunek wskazany powyżej nie jest aż tak istotny, przynajmniej w pewnych granicach.

Należy jednak zaznaczyć dla uniknięcia nieporozumienia, że tego rodzaju zachowanie może skłonić filozofa do odmowy utrzymywania stosunków osobistych z człowiekiem zachowującym się niewłaściwie i że decyzja taka będzie w pełni uzasadniona. Wiedzącej się poszukuje może na zazwyczaj znaleźć także gdzie indziej i nikt nie jest skazany na dyskutowanie tylko z p. X czy z p. Y. Toteż filozof ma niewątpliwie prawo odmówić utrzymywania osobistych stosunków czy nawet dyskusji w wypadku, gdy partner nie przestrzega dobrych obyczajów.

Wydaje się, że wielu ludzi wcale sobie tego nie uwiadamia. Sporo jest pisarzy, którzy najpierw grubiaśko kogo obrają, a następnie piszą do niego uprzejme listy proszące o księgi, pomoc osobistą itd. Jeśli zmuszeni byli tak się zachować, może być zapewne uwzględnienie ich prośb. Zazwyczaj jednak tak nie jest, o czym świadczy fakt, że wielu ich kolegów, tj. ludzi z tego samego kraju i tej samej szkoły zachowuje się przyzwoicie. Chcemy tu zwrócić uwagę, że filozofowie powinni okazywać więcej charakteru i odmawiać kontaktów z takimi niecywilizowanymi osobami. W ten sposób przyczyniliby się może do polepszenia ogólnej atmosfery dyskusji, a tym samym sprawili, że przynosiłaby ona więcej pożytku.

Niemniej pewna doza takiego grubia stwa nie musi by z gubna dla dyskusji filozoficznej, je li le wychowany uczestnik przedkłada jednocze nie jakie racjonalne argumenty warte rozwa enia.

Podsumowuj c: filozof ch tnie nawi e dialog filozoficzny z ka dym człowiekiem kompetentnie wypowiadaj cym si o problemach, które jego samego interesuj . S to, jak si zdaje, główne i podstawowe warunki filozoficznego dialogu.

## VI

Mo na sobie wyobrazi dialog, który nazwaliby my "filozoficznym" w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Jest to dyskusja, mi dzy dwoma filozofami, którzy podtrzymuj c odmienne i przeciwstawne pogl dy, d do osi gni cia tego samego celu. Gdy wi c obaj partnerzy s filozofami i obaj pragn dzi ki owemu dialogowi jedynie czego si nauczy , mamy do czynienia z tak sytuacj idealn . Aby jednak mogło do niej rzeczywi cie doj , wszystkie wy ej wymienione warunki musz by spełnione przez obie strony. Ka dy z uczestników b dzie zatem znał j zyk swego oponenta, jego układ odniesienia oraz podstawowe zało enia. Ka dy z nich b dzie si przede wszystkim starał zrozumie drugiego a to próbuje wzbudzi w sobie mo liwie najwi ksz sympati dla pogl dów przeciwnika. Obaj b d musieli interesowa si tymi samymi zagadnieniami i umie zajmowa si nimi w sposób kompetentny.

Dialog tego rodzaju jest niew tpliwie czym najbardziej po danym dla ka dego filozofa. Daje mu bowiem nie tylko mo no poddania swych opinii próbie zderzenia z argumentami innego filozofa; partner zadaj c mu pytania i usiłuj c jego pogl dy zrozumie pomaga mu tak e precyzowa je. Nawet przy najwi kszej rozbie no ci mi dzy danymi pogl dami taki dialog mo e sta si prawdziwym współdziałaniem w rozwi zywaniu problemów, wspólnym wysiłkiem, w którym obaj filozofowie pomagaj sobie wzajemnie osi gn wy szy poziom rozumienia.

Niestety ten ideał urzeczywistnia si nader rzadko. Wi kszo znanych autorowi wypadków to dialogi miedzy członkami tej samej szkoły filozoficznej i dyskusja dotyczy nie zagadnie podstawowych, lecz kwestii szczegółowych. O inne, gł biej si gaj ce dyskusje mi dzy przedstawicielami skrajnie ró nych stanowisk bardzo trudno, cho zapewne mo e do nich dochodzi .

Dialog filozofa nie musi wszak e osi ga owej formy doskonałej. Nawet je li prowadzi si go z człowiekiem, którego celem nie jest wył cznie zrozumienie, z oponentem, któremu nie zale y na tym by dobrze zrozumie , co si mówi; sam fakt, e daje to mo no wypróbowania naszych pogl dów w zderzeniu z innymi sprawia, e ten dialog jest po yteczny, a niekiedy nawet bardzo owocny. Oczywi cie przeciwnik, który nie prowadzi dialogu w opisany wy ej sposób idealny odnosi ze mniejsz korzy ni tak wła nie prowadz cy go filozof; trzeba jednak pami ta , i ostateczny cel dialogu filozoficznego jest zawsze egotystyczny: uzyskanie lepszego wgl du przez samego filozofa, a nie przez kogo innego.

## X. FILOZOFIA ANALITYCZNA

W Ameryka skim Towarzystwie Psychologicznym obowi zuje podobno przepis, e artykułów, w których jest słowo "ja", si nie drukuje. Zasad niemówienia o sobie uwa am za słuszn , ale chciałbym si jej na pocz tku sprzeniewierzy , i powiedzie przynajmniej tyle, e jestem wdzi czny za zaproszenie do Towarzystwa Filozoficznego, zało onego przez Twardowskiego, jednego z mistrzów polskiej szkoły filozoficznej. Bardzo dzi kuje! Mam nadziej , e pa stwa nie za bardzo zawiod swoimi do technicznymi wywodami. Mowa b dzie o filozofii analitycznej. B d si starał zrobi porz dek w dziedzinie rozumienia tego ruchu, który nazywa si "filozofi analityczn ", w dziedzinie znaczenia tego słowa. To jest

głównym moim celem w tym odczycie.

Zacznijmy od m tlika, który panuje w tej dziedzinie: mamy mianowicie dwa rozpowszechnione pomieszania poj .

Pierwsze nieporozumienie, to uto samienie filozofii analitycznej z filozofi angielsk , w szczególno ci z oksfordzk . To jest prawdziwe nieszcz cie! Nie mam nic przeciwko tym czcigodnym, szanownym, powiedzmy, kolegom z Oksfordu, ale, dajcie spokój!, to s dla mnie antygalilejscy kontrrewolucjoni ci. Mo e wypada powiedzie krótko, dlaczego. Na czym polega wielko Galileusza? Nie na tym, e zrobił now teori fizykaln -to si staje co wiek. Wielko Galileusza polega na tym, e zrobił teori , której nie da si wyrazi w mowie potocznej, potrzeba do tego j zyka matematycznego. To samo stało si u Boole'a i De Morgana z logik . Nie, ci koledzy z Oksfordu wol mówi pi knym j zykiem oksfordzkim, a to jest wła nie antygalilejska kontrrewolucja. I tak si jako zło yło, e wszystkich nas, analityków, uwa aj za rodzaj Anglików, To jest nieporozumienie. Filozofia analityczna jest czym du o szerszym ni filozofia oksfordzka ni fabrykowanie przyczynków do "Oxford Dictionary", do słownika j zyka angielskiego z Oksfordu.

Drugie nieporozumienie, na którym wasz sługa ucierpiał w ci gu całego ycia, jest pomieszanie filozofii analitycznej z filozofi neopozytywistyczn . Ci gle o mnie pisz : "Boche ski -znany pozytywista..." Ja, na miło Bosk , zawsze si przyznawałem do platonizmu; z pozytywizmem nie mam nic wspólnego. Ale: analityk, a wi c musi by pozytywista.

Mo e w zwi zku z tym opowiem pa stwu pewn histori . Jestem stary człowiek; prze yłem m.in. VIII Kongres Filozoficzny w Pradze, w 1934 roku (pi dziesi t lat temu - czas upływa...). To był wielki wyst p neopozytywistów, rozgrywały si dramatyczne sceny. Pami tam: na katedrze siedział Driesch z wielk brod ; a oni rzucali si na niego, jak psy na starego nied wiedzia: Driesch si bronił, ale był stary sam. Otó wszyscy ci młodzi pozytywi ci bili ukłony w stron Polaków, bo i Łukasiewicz tam był, i Ajdukiewicz -i kilku innych. A Polacy nie chcieli si przyznawa do pokrewie stwa z nimi; bo oczywi cie mo na by analitykiem, jak ci Polacy, a nie by neopozytywist .

To s dwa najwa niejsze pomieszania poj : uto samienie filozofii analitycznej z filozofi angielska, oksfordzk - jeden bł d; a drugi - robienie ze wszystkich analityków, z wielk krzywd dla nich, neopozytywistów, którymi oni nie zawsze s (niektórzy s , to prawda; ale nie wszyscy). Napisałem teraz ksi k - nazywa si "Sto zabobonów", w której oba te pomieszania nazywam wła nie "zabobonami".

Tyle wst pu.

Mam teraz zamiar zrobi cztery rzeczy: zaproponowa pa stwu pewn analiz filozofii analitycznej; nast pnie sformułowa par uwag o jej historii; po trzecie powiedzie , rzeczywi cie słowo tylko, o roli tej filozofii; wreszcie, i to jest to, z czym do pa stwa przyjechałem, przedło y pewne postanie do filozofów polskich ("postanie" w znaczeniu "message", a nie tego, co si w łó ku ciele...). A zatem: analiza, historia, rola, postanie.

Wychodz od punktu pierwszego: analizy.

Kiedy zadałem sobie pytanie, w jaki sposób si dowiedzie , co to jest filozofia analityczna, jak si to robi, to przyszło mi na my l, e najlepiej byłoby wzi dziesi ciu albo trzynastu filozofów (wierz w trzynastk jako szcz liw liczb ...), co do których nikt nie b dzie przeczył, e s analitykami, i zobaczy , co oni maj wspólnego. Empiryczna, dobra metoda! Ci wybrani przeze mnie filozofowie to: na pierwszym miejscu Polak, Ajdukiewicz (nie dlatego e Polak, ale dlatego e jego nazwisko zaczyna si na "a"); drugi - Austin, szef szkoły oksfordzkiej; dalej - Carnap, mój mistrz i przyjaciel; Chisholm, profesor z Brown University, ten od counterfactuals; Martin, niedawno zmarły mój przyjaciel; Popper, bodaj najślawniejszy dzi filozof; Quine, bodaj pierwszy logik obecnie; Rascher, monument sam dla siebie, jedyny autentyczny kontysta mi dzy analitykami, ale kantysta, który robi analiz ; Ryle, ten od

mitów; Scholz, stary mój przyjaciel i mistrz; Strawson z Oksfordu; Tarski, w tej pamięci; i wreszcie Weingartner z Salzburga. Nie chcę powiedzieć, żeby oni byli najwybitniejsi, ale chyba nikt nie będzie w tym, że tych trzynastu, to są filozofowie analityczni. Co prawda np. prof. Popper bardzo gwałtownie wypowiada się przeciwko analizie językowej i ja go rozumiem: żyje w Anglii, gdzie robi się przyczynki do słownika, więc on ma tego dosyć, ale on sam analizę uprawia.

Oto jeśli się przypatrzy temu, co ci filozofowie zdziałali, to można, jeśli się nie myli, powiedzieć, że filozofowie analityczni określają cztery hasła. Wymieniam je najpierw pokrótce: pierwsze hasło analiza; drugie - mowa, język; trzecie - logika; czwarte - przedmiot. Powtarzam: analiza, mowa, logika, przedmiot. Mnie się zdaje, że każdy filozof analityczny przyznaje się do tych czterech haseł, i każdy kto się przyznaje do tych czterech haseł, jest, moim zdaniem, filozofem analitycznym.

Co te hasła znaczą? One znaczą przede wszystkim coś negatywnego: odrzucenie czegoś. A mianowicie:

Co znaczy "analiza"? Znaczą, proszę państwa, odrzucenie syntezy. Dla nas, analityków, filozofowie, którzy fabrykują wielkie, wszechogarniające syntezy, są zabobonnymi filozofami: chcą robić rzeczy, których zrobić niepodobna. Wniosek poboczny jest taki, że normalny filozof analityczny uważa czasy nowożytne, od Kartezjusza do połowy XIX wieku, za ciemne stulecia, w których filozofowie zamiast prowadzić analizy przeważnie nie fabrykowali wiatopogłody, i przy tym zajmowali się dyscyplinami, o których my myślimy, że jeśli nie jest całkiem pozbawiona sensu, to w każdym razie jest pod wielkim znakiem zapytania, a którą nazywają "ogólną teorią poznania". Formułuj to tak ostro, aby sprawa była dostatecznie zrozumiała.

Teraz może anegdota. Dziesięć lat temu zaproszono do Sparty (wybrano najbardziej nieintelektualne miejsce w Grecji...) dwudziestu filozofów, żeby mówili o miernocie (melete thanatou...) i dokonali autokrytyki. Przyznałem się tam wtedy, że jak byłem młody i lekkomyślny, myślałem, że Spinoza jest wielki filozof, i Kant, i Hegel, i Wundt. Dopiero później odkryłem, że to są wszyscy fabrykatorowie wiatopogłody. Czasem analizę robi, i to jest dobre, ale na ogół albo podpierają istniejącą wiatopogłody, albo budują nowe. Weźmy Kanta. Kant napisał swój "Krytyk", żeby bronić chrześcijaństwa, a przeciwnie, Spinoza tworzy nowy wiatopogłody. Wszystko to mówi się dzisiaj, że wszyscy na mnie naskocz jak na reakcjonistę. Wcale nie! Zaczęli mi wymyślać, że jestem za mało radykalny. Specjalnie prof. Popper: "Co ojciec tak łagodnie mówi o tych ludziach - przecie to są zabobony, to żadna filozofia!"

Przytaczam tę anegdotę, żeby dać państwu pojęcie, gdzie my jesteśmy. Dla nas fabrykowanie wielkich systemów to jest zabobon. To mógł robić w. Tomasz z Akwinu, to mógł robić jeszcze Wundt, ale my tego nie możemy robić. Dlaczego? Dlatego że, po pierwsze, wiedza jest dziś olbrzymia i my sobie z tego zdajemy sprawę, a, po drugie, kryteria racjonalności dzisiaj są bez porównania ostrzejsze niż dawniej. My nie przeczymy mojemu ci uprawianiu metafizyki. Ostatnio zainteresowałem się (mieux vaut tard que jamais...) dowodami na istnienie Boga. Pokazano mi m.in. studium na temat takiego dowodu wynalezionej przez Godła; jeszcze nie zdążyłem tego przeczytać (najlepszy zresztą taki dowód, jaki znam, to polski ks. Salamuchy). Oto my nie przeczymy mojemu ci analizowania takich problemów, ale zdajemy sobie sprawę, że stworzenie jakiejś jednej, wszechogarniającej syntezy jest niepodobne.

Drugie nasze hasło, to mowa. To, co analitycy tutaj odrzucają, to jest wiara w pojęciach bujających w powietrzu, jak jeden z moich uczniów powiedział doskonale: bujanie o pojęciach bujających w powietrzu. Pojęcie są dla nas znaczeniami słów. Nie ma pojęć samych w sobie. Jeśli chcecie dojść do pojęcia, to trzeba przejść przez słowa. Analiza językowa jest, zdaniem analityków, podstawowym warunkiem każdej porządnej roboty filozoficznej. To nie znaczy,

eby filozofia była tylko analizą języka, ale nie ma innego dostępu do pojęć ni przez słowa. Mogł przy tym powołać się na całą historię filozofii przeszłości. Zarówno nasza filozofia antyczna i renesansowa, jak i dwie fazy filozofii hinduskiej - buddyjska i bramajska - zawsze oparte są na analizie językowej. Odrzucamy, jak ten mój uczeń powiedział, bujanie o pojęciach bujających w obłokach.

Trzecie hasło to jest logika. Tutaj odrzucenie polega na tym, że nie wierzymy w możliwość stosowania metod irracjonalnych. Jak dwoje ludzi się kocha i patrzy sobie w oczy, to niewątpliwie jest tam jakaś intuicja. Dzięki niej chłopiec z dziewczyną poznają się wzajemnie, lepiej się rozumieją niż to by potrafił zrobić najlepszy logik. Ale, proszę państwa, Dilthey np. mówi, że jak studiuje, powiedzmy, Aleksandra Wielkiego, to mamy *Bewegung vom Leben zu Leben* - ruch życia do życia. Do jakiego życia? Przecież Aleksander Wielki umarł dawno! To, co zostało, to zapisane skrawki papieru, które trzeba racjonalnie analizować. Naturalnie, jak już skonstruowałem sobie Aleksandra Wielkiego, to mogę się nim bawić w intuicję. Przypuszczam, że to jest rozkoszne zajęcie, ale to nie ma nic wspólnego z nauką. Takie jest u nas przekonanie m.in. o metodzie *salva reverentia* Zbytkowera (nie wiem, czy państwo znają Zbytkowera, on się pisał pod pseudonimem: Bergson...). Samego Zbytkowera cenię, ale jego metoda nie jest metodą badawczą!

Wreszcie ostatnie hasło - przedmiot. Analitycy odrzucają wszystkie subiektywizmy i równocześnie nie z tym wszelki bełkot. Bełkot jest doskonałą rzeczą do wyrażania uczuć, ale nie do komunikowania obiektywnej rzeczywistości.

Powtarzam - są cztery rzeczy, które, moim skromnym zdaniem, analitycy zawsze odrzucają: odrzucają wielkie syntezy, odrzucają pojęcia same w sobie, odrzucają irracjonalizm, odrzucają subiektywizm.

Teraz to nie jest postawa tylko negatywna. Za każdą z tych negacji stoi coś pozytywnego. Mianowicie: za odrzuceniem syntezy - przekonanie, że nasz świat jest straszliwie zły, że to nie jest taka prosta rzecz, jak niektórzy sobie wyobrażają. Za hasłem o mowie przekonanie, że stosunek myśli do mowy jest mniej więcej taki, jak stosunek duszy do ciała według błogosławionej pamięci Arystotelesa, że to się jedno z drugim łączy. W dalszym ciągu, nasze przywiązanie do logiki, przekonanie, że trzeba używać rozumu, rusza mózgiem, a nie zdawać się na uczucie, pochodzi stąd, że albo wierzymy, że *theos aei geometrei*, że Bóg zawsze tworzy w sposób geometryczny, albo przynajmniej, że logika wyznacza granice naszego świata, że poza logiką jest, jak mam zwyczaj niegrzecznie mówić ku oburzeniu moich pobocznych czytelników, nonsens, bełkot. W końcu, za odrzuceniem subiektywizmu kryje się pogląd, że mowa ma dwie funkcje: z jednej strony wyraża pewne stany, z drugiej strony komunikuje pewne treści. Np. kto mówi: "Pali się!" - wyraża swój strach przed pożarem, a równocześnie nie komunikuje, że w tym-a-tym domu jest ogień. Jesteśmy przekonani, że w nauce, a mylimy, że filozofia jest nauką, nie osiąga się niczego przez bełkot wyrażający. On jest nieraz piękny, nadaje się do wyrażania uczuć, ale niczego za pomocą niego nie można na powrót zakomunikować.

Każda z tych czterech pozycji można radykalizować, i wtedy tworzy się coś absurdalnego; każda z tych czterech hasła może być pojęta tak skrajnie, że staje się czymś oczywiście fałszywym. Wymieniam:

Hasło o analizie można radykalizować i tworzy się wtedy to, co nazywają "terapeutycznym wittgensteinizmem". Wittgenstein powiedział w "Traktacie", że w filozofii nie ma zdań - jest tylko wyjaśnianie zdań. Prawdziwa filozofia polega na tym, aby pozwolić filozofowi mówić i pokazać mu, że to jest nonsens. To jest pokraczna, przesadna forma tego hasła, które samo w sobie, naszym zdaniem, jest zupełnie zdrowe, ale radykalizowane do takiej filozofii już nie może być przyjęte.

Jeśli weźmiemy hasło o mowie, to przykładem jego radykalizowania jest to, co ci szanowni koledzy w Oksfordzie uprawiają, twierdząc sami, że ich zadaniem jest pisanie przyczynków

do słownika języka angielskiego. No, nikt z nas nie przeczy, że analiza językowa jest konieczna, ale filozof, który ogranicza się do pisania przyczynków do słownika, degraduje, naszym zdaniem, swoją funkcję: uprawianie filozofii.

Co się tyczy hasła logicznego, to u nas w Polsce doprowadził je do skrajności mój dobry przyjaciel, p. Tarski, który był przekonany, że filozofia to jest po prostu logika. Jest faktem, że udało mu się, a było tylko kilku takich, którym się to udało, dać w logice duży przyczynek do filozofii, ale poglądy, że filozofia sprowadza się do logiki, to jest skrajność, oczywista skrajność: w filozofii jest rzecz jasna poza logikę jeszcze inne rzeczy.

I wreszcie hasło przedmiotowości może być zradyzalizowane w ten sposób, że się dochodzi do neopozytywizmu: przyjmuje się zasadę neopozytywistycznej sprawdzalności; wtedy z filozofii zostaje analiza języka nauk przyrodniczych.

To są te cztery skrajności, których nie należy zapisywać na rachunek analizy jako całości. Z faktu, że kto jest analitykiem, nie wynika bynajmniej, aby był wittgensteinistą terapeutycznym, aby uważał za swoje zadanie pisanie przyczynków do słownika, aby utożsamiał filozofię z logiką, albo aby był neopozytywistą. Przeciw temu zawsze próbowałem protestować, i myślałem, że czynię to nie tylko w moim imieniu, ale także w duchu ogółu analityków polskich dwudziestego wieku.

Teraz chciałbym zrobić trzy uwagi, o odgraniczeniu tak pojętej filozofii analitycznej od różnych innych filozofii.

Jedna sprawa: filozofia analityczna to nie jest szkoła! Między nami macie wszystko, co chcecie. Są platonicy, nawet skrajni - np. patriarcha wszystkich logików, Church, albo Scholz, kochany człowiek. Pamiętam, że przed laty, w niektórych latach po wojnie, kiedy Niemcy nie mieli co palić, jeden ze znajomych Scholza przysłał mi paczkę tytoniu i cytował z mojej książki: "Wszyscy logicy palą fajkę". Zaprosiłem go do siebie. Jedziemy samochodem - cudowna okolica - i ja mu mówię: "Panie Scholz, czy pan myśli, że negacja istnieje sama w sobie?". A on na to z zapalem co w tym rodzaju: "Nie wiem, czy istnieje sama w sobie, ale musi gdzieś być!" Mamy więc platoników, mamy też arystotelików. Prof. Quine np., zaczął od nominalizmu, ale dziś jest między stołkami - skłania się do arystotelizmu, do którego i ja osobiście się przyznaję. Mamy wreszcie conceptualistów, np. Reschera, oraz, naturalnie, nominalistów.

Trzydzieści lat temu, w 1956 roku, w Notre Dame, w stanie Indiana, urządzono na cześć Tomasza z Akwinu sympozjum o powszechnikach. Było trzech mówców: Church, platonik, Goodman, skrajny nominalista, i wasz sługa, który próbował trochę lawirować między oboma. Znajdowało się tam na sali około stu logików. Proszę mi wierzyć, że dyskusja toczyła się przez dwa dni i dwie noce prawie bez przerwy. Co niesamowitego! Skutek był taki, że Goodman i ja nie wiedzieliśmy, gdzie się schowa: Goodmanowi się należało, bo nominalizm nie jest moją liwą... Ale mnie się dostało niesłusznie... Nowoczesny semantyk kto zrobił? Tarski i Carnap, obaj nominaliści. To jest semantyka dwuczłonowa: z jednej strony słowa, z drugiej rzeczy. Dlatego ja nie mogłem wówczas nawet sformułować swego stanowiska - brakowało mi odpowiedniego języka. Dzisiaj na szczęście Church zrobił już semantyk trójczłonowy i jesteście w lepszym położeniu.

Pamiętam z tego sympozjum taką scenę: pewien młody logik - nazywał się bodaj Tagliaferro - wyszedł z takim oto argumentem przeciwko nominalizmowi: "Kiedy nominalista dochodzi do rachunku predykatów wyszego rzędu, predykatów kwantyfikowanych, to jest bezradny i musi powiedzieć, że taki rachunek nie ma sensu, że jest tylko formalną maszynką. Ale co wobec tego robi z nierozstrzygalnym zdaniem Gödla? To zdanie, z definicji, nie należy do systemu: ani nie da się wydedukować z założeń, ani nie stoi z nimi w sprzeczności. A jednak jest prawdziwe. Aby było prawdziwe, musi mieć sens..." Widz jeszcze Goodmana, jak z rękami w kieszeniach mówi: "Nie umiem tego wytłumaczyć. Ale jeżeli mi licie, że zmienię swój pogląd na temat, to się mylicie, bo ja tak wariat widzę!" a



Church - człowiek niestęchający uroczy powiada na to: "Panie kolego! Pan jest ładny gatunek intuicjonisty!"

Takie jest nasze towarzystwo. Bardzo skłócone towarzystwo, z jednym wszak wyjściem. Jak się pojawi ktoś z zewnątrz, stary pozytywista, taki z brodem, od Comte'a, albo neotomista starej szkoły, to my tworzymy od razu wspólny front: jesteście my gotowi bić ich po głowie; taka jest przepaść metodologiczna między nami a tymi starymi. Ale jak jesteście my między sobą, to w straszny sposób się spieramy. To jest pierwsza uwaga.

Druga uwaga dotyczy kantyzy. Analitycy mają coś wspólnego ze Kantem. Mianowicie, to jest w gruncie rzeczy jego spostrzeżenie, że coś z tej filozofii syntetycznej nie jest w porządku: ci głębiej powstają nowe systemy i ci głębiej walą się jeden po drugim. To jest podstawowa myśl Kanta, i to przekonanie dzielimy z kantyzy. Kant rozwiązuje to zagadnienie, jak państwo wiedzy, mówi, że metafizyka zajmuje się sprawami, które nie mogłyby przedmiotami materialnymi do wiadczenia, i dlatego metafizyka jest niemożliwa. My w to nie wierzymy. Dlaczego nie wierzymy? Bo każda poza nauka, np. fizyka, zajmuje się przedmiotami materialnymi. Wniosek jednak wychodzi nam podobny: że syntetycznej filozofii trzeba dać spokój. Metafizyka materialna jest niemożliwa: w kwestiach metafizycznych materialnie i da się coś sensownego powiedzieć. Tak np. jedna z najważniejszych pozycji filozofii współczesnej wydana dziesięć lat temu księżka Poppera, czołowego filozofa, i Ecclesia, noblisty z neurochirurgii, "The self and its brain" dotyczy problemu psychofizjologicznego. Takimi zagadnieniami materialnie na się zajmowa; ale, na miłość Boską!, żadnych wielkich syntez!

Trzecia uwaga, którą chciałbym zrobić, to jest uwaga o stosunku filozofii analitycznej do fenomenologii. My fenomenologów bardzo szanujemy i uważamy ich za młodszych braci (bardzo przepraszam fenomenologów, którzy są na pewno między nami...). Oni robią coś takiego jak my, i czasem robią to bardzo porządnie. Jest jeden fenomenolog polski, do którego mam ogromny szacunek, a mianowicie Ingarden. Moim skromnym zdaniem jest to w ogóle najwładniejszy polski myśliciel, jakiego kiedykolwiek mieliśmy, i jeden z najwładniejszych myślicieli europejskich XX wieku. To jest przykład, jak materialnie porządnie robi fenomenolog. W gruncie rzeczy fenomenologowie mają z nami wiele wspólnego. Jest np. zdanie Husserla "zu den Sachen selbst" - wprawdzie wypowiedziane w innym kontekście, ale sens jest taki sam: nacisk na przedmiotowość. Jest też nacisk na analizę: fenomenologowie nie robią syntez.

Różnica między fenomenologami a analitykami są dwie. Po pierwsze - w analizie duży nacisk kładzie się na słowo; po drugie - na logikę. Fenomenologowie twierdzą, że mają jakąś intuicję i że im logika nie jest potrzebna. Pewien fenomenolog, nie chcąc powiedzieć, kto, pewnie państwo by się zdziwili, przysłał do nas kiedyś pracę, którą musiałem podrzeć dosłownie na kawałki: autor (nie wiedziałem jeszcze, kim zostanie...) udawał, że robi fenomenologię, a ci głębiej dowodził! A dowody - to my! Ale w zasadzie fenomenologowie wychodzą od roboty intuicyjnej, która powinna poprzedzać wszelkie wnioski. Czasem odnosz wrażenie, że jesteście my kopaczami, którzy z dwóch stron drążą ten sam tunel - czasem istotnie i nam, i im chodzi o to samo. Tak że to, co mówi o analizie, stosuje się w dużym stopniu, mimo różnic zastrzeżeń, również do fenomenologii.

Tyle chciałbym, proszę państwa, powiedzieć o analizie analizy.

Teraz - parę słów o historii parę tylko faktów. Na ogół mówi się, że analiza pochodzi od Moore'a. W 1903 roku wyszło jego dzieło "Refutation of idealism", - z dowodem na istnienie świata przeciw idealistom. To był niesamowity skandal! Dowód Moore'a wyglądał tak: "Świat istnieje. Dowód: jeżeli moja ręka istnieje, to świat istnieje; otóż moja ręka istnieje. A skąd to wiem? Dowód: nazywam istniejącą rzecz, którą materialnie zobaczyłem, powołam ją, ugrzy; moja ręka mogłaby zobaczyć, powołam ją, ugrzy; a więc świat istnieje!" Na to wszyscy

krzyknęli: "Wulgarny! wulgarny!" a on na to: "Może wulgarny, ale ja tak definiuję istnienie. A wy?" Na to oni nie mogli odpowiedzieć.

Moore to jest nasz pradziadek, to jest źródło analizy, od którego i Russell pochodzi, i Wittgenstein pochodzi. Niewątpliwie nikt nie błądził przeczytując Moore'a ma olbrzymie zasługi dla analizy.

Wtedy Anglia była opanowana przez heglistów - przez Bradleya, Bosanqueta i innych. Miałem brata zakonnego, znakomitego uczonego, zmarł niedawno, nadzwyczajny człowiek (to był żyd Aleksandryjski nawrócony na wiarę katolicką przez Schelera, a do tego jeszcze baron węgierski...). Otrzymał studia w Oksfordzie i mówił, że jak kto nie był w tym czasie heglistą, to nie był w ogóle salonfähig, nie uznawano go za swego. O Bradleyu powiadano, że jak wszedł do pokoju, to jakby idea platońska weszła - panował zupełnie nad wyspami brytyjskimi. Moore się przeciw niemu zbuntował, i jak dywagacje oddaje, co mu się należy.

Ale jest zupełnym nieporozumieniem uważać, że Moore jest jedynym źródłem analizy. Dlaczego? Bo nawet w Anglii obok Moore'a jest Whitehead i Russell, a za nimi stoi tak e Leibniz. Mówiłem już państwu o filozofii nowożytnej, ale analitycy zwykle zdejmują kapelusz, gdy mowa o Leibnizu - to jest wielki analityk, twórca nowoczesnej logiki itd. Nie wiem, czy państwo wiecie, że Leibniz wydał za życia tylko dwie prace logiczne. Napisałem niedawno książkę, która się nazywa "Logika religii", która prawdopodobnie jest takim prolegomenem do przyszłej filozofii religii.

Wreszcie, przykładem jest praca Ecclesia i Poppera, syntezy lokalne: rzeczy interdyscyplinarne były zawsze przygotowywane przez filozofów. Podam własny przykład. Kierownictwu jednej z wielkich firm międzynarodowych wpadło do głowy, żeby zrobić filozofię swego przedsiębiorstwa. Utworzyli komitet, złożyli z lekarza, matematyka, prawnika i mnie do niego zaprosili. Tamci zupełnie nie wiedzieli, jak się do tego zabrać, takie rzeczy, jak filozofia przedsiębiorstwa, musi robić filozof.

Powiedziałem więc, że są trzy funkcje filozofii analitycznej: funkcja ancillae, nauki pomocniczej, analizującej pojęcia na wysokim szczeblu abstrakcji; przygotowanie nowych dyscyplin naukowych; wreszcie budowanie syntez lokalnych.

Kochana uwaga: posłanie do polskich filozofów - co, co mi dawno na sercu leży; to, dlaczego pozwoliłem sobie do państwa przyjechać i państwu czas zabierać.

Proszę państwa! Stwierdzam z przykrością, że w wielu ośrodkach polska filozofia jest nieznaną, albo za mało znaną, albo jeżeli jest znana, to nie bardzo brana na serio. A jeżeli mamy obecnie analityków, to ci analitycy pracują nad analitykami obcymi, lekceważąc sobie analityków polskich.

Na szczęście profesor Woleński napisał teraz historię Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. To bardzo dobra praca, i mam nadzieję, że się filozofowie tym zajmą.

Najwyższy już czas bowiem, moim skromnym zdaniem, żeby my sami, my Polacy, tym zainteresowali, i nie myśleli, że istnieją tylko cudzoziemcy, nawet, gdyby chodziło o cudzoziemców-analityków. Dlaczego? Proszę mi wybaczyć: jestem przekonany, że tym tego zabobonu i kompleksy nie są ci, niczym nieuzasadnione kompleksy nie są ci. Wielu Polakom wydaje się, że wszystko, co z zagranicy, musi być lepsze - a nieprawda!

Zaczynając od inteligencji: miałem odczyt w Uniwersytecie Jagiellońskim. Jestem taki człowiek, że jak kto mi na sali, to nie mogę wykladać - doskonale wiem, co się w głowach moich słuchaczy dzieje. Otrzymałem patrzyłem na tych chłopców w Krakowie i -wierząc mi państwu miałem wrażenie, że są o całość klasę inteligentniejsi od naszej młodzieży szwajcarskiej. Z przykrością to mówię, bo jestem Szwajcar. Macie wspaniały materiał na filozofów! Nie ma żadnego powodu, żeby mieć kompleksy nie są ci.

Co więc: mamy za sobą okres, w którym Polska była naprawdę w tej dziedzinie mocarstwem. Niedawno był u mnie przez cały semestr młody Japończyk - wietnie mówił po polsku. Pytam: "Gdzie się pan nauczył?" "W Warszawie" - odpowiada. A dlaczego? Bo

wsz dzie po wiecie mówi si o polskiej szkole filozoficznej. Niedawno w Manchesterze był zjazd zorganizowany przez prof. Smitha, wybitnego analityka, po wi cony wła nie szkole polskiej. Prosz pa stwa! Skutek jest taki, e jak jest kongres (po polsku: sp d), zwłaszcza w Niemczech czy Francji, bo w Anglii jest mo e inaczej, to je li na tym kongresie kto mówi do rzeczy, nie bełkocze, to jest od razu bardzo mocne podejrzenie, e jest to Polak. Mamy tak tradycj porz dnego mówienia i my lenia.

p. Łukasiewicz, mój mistrz i przyjaciel, powiedział kiedy : "Logika jest etyk my li i mowy". My to mamy w naszej własnej tradycji.

## XI. O NAWROCIE W FILOZOFII

Zamierzam przedstawi w tym artykule pewien pogl d na filozofi XX wieku. Broni go od przeszło trzydziestu lat, cho zrozumienie jego pozytywnej strony przyszło znacznie pó niej. W moich kołach nikt, ale to naprawd nikt, negatywnemu składnikowi tego pogl du nie przeczy - Sir Carl Popper twierdził nawet niedawno, e jestem pod tym wzgl dem za mało radykalny. Ale poni ej sformułowane my li pozytywne s przeciwne powszechnie przyj tym w Europie kontynentalnej, a bodaj jeszcze bardziej w Polsce. Tak dalece, e zostałem wielokrotnie le zrozumiany. Jestem prawdopodobnie sam cz ciowo winien nieporozumieniom, bo przedstawiałem moje my li przewa nie w sposób fragmentaryczny i polemiczny. Chciałbym temu tutaj zaradzi przez systematyczny, pozytywny wykład wymienionego pogl du.

Twierdzenie pierwsze: okres zwany zwykle "filozofi nowo ytn " (XVI-XIX wiek) jest w filozofii okresem minionym, zamkni tym.

Na przełomie XIX i XX wieku nast piło zerwanie z epok nowo ytn , podobne do tego, jakie Europa prze yła duchowo w czasach Odrodzenia. Autentyczna filozofia współczesna ró ni si od nowo ytniej równie gł boko, jak ta ostatnia od filozofii redniowiecznej. Odmierna jest postawa, inna problematyka i metoda. Oczywi cie, nie ma w historii nagłych przej . Pogrobowcy minionego okresu działaj zwykle jeszcze długo po jego zamkni ciu. Tak na przykład Kajetan, jeden z najwybitniejszych tomistów, a wi c scholastyk, ył w XVI wieku, gdy Renesans był w rozkwicie. W tym samym wieku ukazała si Logica maior Pawła z Wenecji, jedno z najwa niejszych dzieł logiki redniowiecznej. Podobnie nasz wiek znał nie tylko ró ne kantyzmy i heglizmy, ale nawet prawdziwy paroksyzm antropocentryzmu, filozofii, która stawia człowieka w o rodku wiata i my li - a mianowicie w postaci egzystencjalizmu. Tylko e to s pogrobowcy umarłego okresu; Jaspers jest równie mało my licielem nowej epoki, jak Kajetan, scholastyk, był filozofem Odrodzenia.

Twierdzenie drugie: okres nowo ytny jest w filozofii na ogół okresem bezpłodnym.

Wieki XVI-XIX s prawdziwymi "rednimi wiekami" mi dzy scholastyk a my l naszych czasów. To twierdzenie wyda si zapewne wielu Czytelnikom zdumiewaj ce - tak dalece wmówiono w nas, e s to wieki w filozofii wspaniałe. A jednak łatwo jest wykaza , e tak nie jest, e geniusz, jak pisał Whitehead, wyw drował wówczas z filozofii do fizyki. Filozofii nowo ytniej brak podstawowych dyscyplin, które charakteryzuj ka d twórcz filozofi przeszło ci zarówno w Europie, jak w Indiach. Nie ma logiki - jej ignorancja u takiego np. Kanta jest doprawdy rzecz zdumiewaj c . Nie ma semiotyki. Nie ma wcale albo prawie wcale powa nej ontologii. Brak nawet filozofii miło ci zasługuj cej na t nazw . "Wielki" Spinoza definiuje np. miło jako przyjemno poł czon z ide przyczyny zewn trznej, o czym Scheler słusznie powiedział, e je li tak, to musimy pała miło ci do kiełbasy.

Natomiast jest w filozofii nowo ytniej na ogół zdecydowany zwrot ku podmiotowi. Jest to filozofia antropocentryczna, czyni ca z człowieka o rodek wiata i punkt wyj cia my li. Ten antropocentryzm poł czony jest z nieko cz cymi si spekulacjami wokoło zagadnienia, czy

wiat istnieje poza myśl - zagadnienia, które jest prawdopodobnie pseudoproblemem. Równocześnie nie filozofowie tego okresu oddają się z zamiłowaniem do obrony religii (jak Kartezjusz i Kant), do tworzenia nowych wiatopoglądów (jak Spinoza, Hegel i Comte) - co z filozofii ma mało wspólnego.

Oczywiście, jak zawsze w historii, wyjątki. Jest np. genialny logik Leibniz. Ale brak zrozumienia dla logiki był w jego czasach tak wielki, że Leibniz ogłosił za życia tylko parę swoich studiów logicznych (najważniejsze wydał dopiero w roku 1903 Couturat). Są oczywiście empirycy, którzy usiłują zachować naukowy charakter filozofii. Ale jako całość okres nowożytny jest w filozofii, powtarzam, okresem bezpłodnym.

Twierdzenie trzecie: ów, twórczy filozofii współczesny jest filozofia analityczna, a razem z nią fenomenologia egzystencjalna.

Przez filozofii analityczną rozumiem rodzaj filozofii uprawianej np. przez Poppera, Bungego, Quine'a, Ayera, Weingartnera - a której przedstawicielami w Polsce byli Ajdukiewicz, Kotarbiński, Łukasiewicz. Te filozofii charakteryzują cztery hasła: analiza - język - logika - obiektywizm. Te hasła bywały nieraz wyolbrzymiane - np. filozofowie Koła Wiedeńskiego, przesadzając w obiektywizmie, doszli do pozytywizmu logicznego, a myliciele oksfordzcy do analizy czysto językowej. Ale to są skrajności, za które analiza jako taka nie jest odpowiedzialna, toteż nazywanie każdego analityka neopozytywistą jest nieporozumieniem, którego podpisany padł m.in. nieraz ofiarą.

Warto zauważyć, że filozofia analityczna nie jest szkołą, ale raczej kierunkiem metodologicznym. Stąd znajdujemy wśród analityków przedstawicieli najróżniejszych szkół - zarówno radykalnych platoników (jak A. Church), jak i skrajnych nominalistów (N. Goodmann).

Filozofia analityczna posiada wszystkie cechy każdej wielkiej filozofii przeszłości, których brak filozofii nowożytnej. Uprawia intensywnie logikę, posiada rozbudowaną filozofię języka (semiotykę), rozwija ontologię, zajmuje postawę obiektywną, unika tworzenia wielkich syntez, a tym bardziej wiatopoglądów.

Fenomenologia egzystencjalna nazywam filozofii typu, który znajdujemy w *Logische Untersuchungen* Husserla, a więc przed jego nawrotem do Kanta. I ona unika wielkich syntez, zajmuje stanowisko racjonalistyczne i obiektywne.

Twierdzenie czwarte: filozofia analityczna jest nawrotem do scholastyki.

Uzywam celowo wyrażenia "nawrotem", a nie "powrotem", aby podkreślić, że nie chodzi o prosty powrót do scholastyki. Między nią a współczesną analizą zachodzi mianowicie dwie różnice. Po pierwsze współczesne matematyczno-logiczne kryteria racjonalności są surowsze od średniowiecznych, w każdym razie od kryteriów stosowanych przez św. Tomasza. Po drugie, z pewnością wskutek tego, analiza współczesna odnosi się z nieufnością do wielkich syntez, które scholastycy chętnie tworzyli.

Ale skądinąd podobieństwo jest uderzające. W obu wypadkach chodzi o wnikliwą analizę. Zarówno scholastyka jak i analiza są filozofiami logicznymi i obiektywistycznymi. Podobieństwo istnieje nawet w stylu - kiedy się czyta pewne rozprawy, np. w *The Journal of Symbolic Logic*, ma się wrażenie, iż są studiami scholastycznymi. A zarzut subtelności kierowany przez pisarzy Odrodzenia przeciw scholastykom stosowałby się w pełni do naszej filozofii analitycznej.

Dwie uwagi marginesowe

1. Z punktu widzenia wiatopoglądowego przytłaczająca większość czołowych filozofów okresu nowożytnego to protestanci, względnie tzw. racjonalści, tak dalece, że ten okres wolno nazwać nie tylko niekatolickim, ale nawet antykatolickim. Stąd do zadziwiający jest fakt, że tylu katolików uważa za wzory filozofów tego okresu, względnie jego pogrobowców, Jaspersa, Bubera czy Levinasa, a odrzuca stanowczo filozofii analityczną, która jest, jak powiedziano, nawrotem do katolickiego średniowiecza. Jest to szczególnie uderzające w

Polsce, gdzie istniała nie tylko własna myślowa i analityczna, ale także Koło Krakowskie (ks. Salamucha, Drewnowski, Sobociński), które wiadomie chciało zbliżenia między katolicką a analizę. Jego dążenia zostały zresztą podjęte przez szereg filozofów współczesnych (Koj, Nieznański). A jednak bodaj przytłaczająca większość filozofów i teologów katolików w Polsce nie przyznaje się do tego kierunku, ale do obecnej ich wierze filozofii nowożytnej.

2. Do scholastyki chce powrócić i to, w przeciwieństwie do analizy, wiadomie, także neotomizm. Poza wspomnianymi powyżej różnicami, neotomizm jest najczęściej prostym powrotem do problematyki i metody scholastycznej. Skądinąd niektórzy jego przedstawiciele idą nieraz na kompromisy z filozofiami nowożytnymi. Piszący te słowa przyznawał się do neotomizmu jeszcze bezpośrednio po drugiej wojnie światowej - i jego "Współczesna filozofia europejska" daje pewne pojęcie o tym kierunku.

## XII. W SPRAWIE BOŻYCY (teodycei)

Słowo dla wyjaśnienia tytułu tego artykułu. Neologizm "bożycy" ukuł, razem z "myślini", "chowann" itp., Trentowski. Miał zastąpić wyrażenie "teodicea", względnie "nauka o Bogu". W tym drugim, ogólniejszym znaczeniu używamy "bożycy" tutaj.

Celem niniejszej rzeczy jest sformułowanie paradygmaty dotyczących tej dziedziny.

### I

Istnieją tylko trzy sposoby, pozwalające człowiekowi uznać zdanie za prawdziwe. Bo zdanie uznaje się za prawdziwe albo dlatego, że się wie, z bezpośrednio do wiadczenia lub przez rozumowanie, albo dlatego, że się wierzy, i jest ono prawdziwe. Moja lampa biurowa jest zapalona, wiem, bo ją widzę; nie padał w nocy, wiem, bo widzę, że nie one dachy i wnioskuje z tego, że padał niegdyś; a jeżeli jestem mahometaninem, uznaję zdanie "Mahomet jest prorokiem Allaha" nie dlatego, że mam jakieś do wiadczenie czy rozumowanie wiadczące o tym, ale z mocy mojej wiary religijnej. Człowiek nie ma innych sposobów uznawania za prawdziwe. Filozofowie opowiadają o poznawaniu za pomocą jakichś skoków wolno ci i tym podobnych nie wiesz, co mówi, a teologowie rozprawiają o rzekomych "boskich" sposobach poznania, bełkoczą. Bo nasze poznanie może być boskie, jeżeli idzie o przedmiot - to znaczy by poznanie Boga - ale podmiotem tego poznania, tym, kto poznaje, jest człowiek - a poznanie człowieka jest właśnie ludzkim, nie boskim poznanie. Stosując to elementarne rozróżnienie do poznania Boga, wypada powiedzieć, że: Istnieją trzy i tylko trzy sposoby poznania Boga: przez bezpośrednio do wiadczenie, przez rozumowanie i przez wiarę.

Wokół każdego z nich zebrało się wiele nieporozumień, czasem wiadczeń o niewiarygodnej wprost ignorancji przedmiotu. Ten zadziwiający fakt tłumaczy się tym, że dziś istnieje znowu zainteresowanie sprawą poznania Boga, a równocześnie nie tradycja powolnych studiów w tej dziedzinie została przerwana od czasów Renesansu, tak dalece, że wielu, prawdopodobnie większość współczesnych filozofów i teologów zna w najlepszym razie Wolffa i tym podobnych pisarzy z okresu upadku, a nie orientuje się w ogólnej powolnej literaturze przedmiotu.

Oba powyższe twierdzenia wymagają krótkiego komentarza, jako że mogą się wydawać sprzeczne z dobrze uzasadnionymi i powszechnie przyjętymi poglądami. Dziwi mnie najpierw twierdzenie, że współcześnie mamy do czynienia ze wzrostem zainteresowania sprawą poznania Boga. Czy, przeciwnie, nie stwierdzamy coraz większego zubożenia na sprawy religijne i tym samym rosnącego zaniku zainteresowania dla zagadnienia, o którym tu mowa? Tak jest niewątpliwie w wielu krajach uprzemysłowionych.

Aby przytoczyć tylko jeden przykład, katolickie parafie w Zurychu straciły w 25 lat nie mniej

ni połow praktykuj cych parafian, cho liczba wpisanych do rejestrów podatkowych jako katolicy pozostała bez zmian. Ale, po pierwsze, tak nie jest wsz dzie: s kraje, gdzie tendencja jest odwrotna, wystarczy wspomnie kraje muzułma skie, a sk din d odnosi si wra enie, e niemal wsz dzie po okresie bardzo gł bokiego kryzysu pod tym wzgl dem nast puje pewien nawrót do religii. Dotyczy to nie tylko mas ludowych, ale, i to bodaj w wysokim stopniu, tak e elity intelektualnej. Współczesny wzrost zainteresowania spraw Boga jest faktem.

A je li chodzi o poziom współczesnego my lenia o Bogu, czy nie korzystamy dzi ze wspaniałego dorobku filozofii współczesnej, z my li takich filozofów jak Kartezjusz, Malebranche, Berkeley, Wolff, Kant, Schelling, Hegel, aby tylko tych wymieni . Tak jest niew tliwie, natomiast wolno w tpi , czy ten dorobek przedstawia jakakolwiek warto w naszej dziedzinie. Ju a priori mo na si było domy la , e okres nowo ytny, od renesansu mniej wi cej do ko ca XIX wieku, nie wniósł wiele do metafizyki. Jest to przecie okres, w którym, jak to pi knie powiedział Whitehead, geniusz wyw drował do fizyki, tak e filozofi uprawiali przewa nie tylko ludzie drugiej klasy. To były zarazem czasy fascynacji fizyk , odwrócenia si od problemów transcendentnych. Oczywi cie s w tym okresie, tu i ówdzie, metafizycy pewnej miary ale na ogół nie jest przesad twierdzenie, e czasy nowo ytne s w naszej dziedzinie okresem martwym. A równocze nie propaganda humanistów renesansowych tak dalece o mieszyła cał bezpo redni przeszło , e nikt, ale to naprawd nikt, poza w skim kr giem specjalistów jej nie zna.

Wynik jest taki, e, jak powiedziano, współczesne my lenie o Bogu jest obci one mas nieporozumie . Bior c pod uwag wspomniany wzrost zainteresowania problematyk , wyci gam z tego wnioski, e:

Istnieje pilna potrzeba podj cia na nowo powa nych studiów nad zagadnieniami dotycz cymi Boga i mo liwo ci poznania Go.

## II

Pierwszy mo liwy sposób poznania Boga i stwierdzenia, e istnieje, to bezpo rednie do wiadczenie, spotkania z Nim. e pewni ludzie, a mianowicie prorocy, zało yciele religii, a obok nich tak e mistycy, takie do wiadczenie rzeczywi cie mieli, twierdz wyznania wiary wszystkich wielkich religii. Do tego samego wniosku, niezale nie od jakichkolwiek wierze religijnych, doszedł Bergson. Jego wnioski, oparte na długoletnich, bardzo rozległych studiach, wydaj si wysoce przekonywuj ce. W ka dym razie kto wyznaje teistyczn religi , musi zakłada fakt takiego do wiadczenia Boga przez zało yciela tej religii, wzgl dnie przez jej proroków. Pod tym wzgl dem rzecz nie jest wiec problematyczna.

Ale wielu pisarzy teologów i filozofów nie ogranicza si do tego i twierdzi, e ka dy wierz cy ma taki bezpo redni dost p do Boga, e Go, i to stale, "spotyka". To twierdzenie przybiera najcz ciej posta mowy o tak zwanym dialogu z Bogiem. Dana religia ma by religi "dialogiczn ", w której wierz cy stale "dialoguje" z Bogiem. Nietrudno dopatry si w tym pogl dzie wpływów naszych egzystencjalistów, przede wszystkim Marcela i Bubera, którzy najcz ciej przywi zuj wielk wag do rzekomo "dialogicznego" charakteru człowieka. W Polsce takie dialogiczne doktryny zostały spopularyzowane m.in. przez ks. Tischnera.

Zdaniem piz cego zachodz tutaj co najmniej dwa nieporozumienia. Jedno dotyczy dialogu. Aby zrozumie , z jakim pomieszaniem poj mamy do czynienia, wystarczy zada sobie pytanie, co mamy rozumie przez słowo "dialog". Odpowied , któr da ka dy znaj cy normalny polski j zyk, brzmi: przez "dialog" rozumiemy rozmow , w której jeden partner mówi co drugiemu, a ten mu odpowiada. Takie jest normalne, potoczne, przytomne znaczenie słowa "dialog". Aby wi c mógł by dialog, musz obaj partnerzy do siebie mówi . Nie wystarczy, e tylko jeden z nich przemawia, podczas gdy drugi mu nie odpowiada. Otó

według wszystkiego co wiemy o odnoszeniu się ludzi do Boga i odwrotnie taka wymiana tu nie zachodzi. Wierzący mówi wprawdzie do Boga w modlitwie ale, w normalnych warunkach, nie otrzymuje od Niego odpowiedzi. Jeśli się użyje słowo "dialog" tak rozumie, jak wszyscy je rozumieją, w potocznym znaczeniu, to oczywiście prawdziwego dialogu między zwykłymi wierzącymi a Bogiem nie ma.

Oto jeśli tak jest, wspomniani zwolennicy dialogu muszą to słowo inaczej rozumieć, niż się to zwykle czyni. To im ostatecznie wolno. Wolno każdemu np. nazywać krowę "logarytmem" i potem, przy takim założeniu całkiem słusznie, twierdzić, że każda krowa logarytm ma rogi i zwykle daje mleko. Takie zdumiewające twierdzenia będą mimo wszystko zrozumiałe, o ile mówi się w ten sposób wytłumaczy, co przez "logarytm" rozumie. Ale tego właśnie nie czyni się, co rozprawiając o dialogu ludzi z Bogiem: używają słowa "dialog" w jakimś innym znaczeniu niż się to czyni potocznie, a nie tłumaczą w jakim. Ich mowa jest więc dla słuchającego cego pozbawiona sensu, jest prostym bełkotem.

Co ważniejsze jednak, nawet gdyby zwykli wierzący mogli uprawiać taki dialog, nie wynikałoby z tego jeszcze bynajmniej, że się w nim spotykają z Bogiem. Bo ów rzekomy dialog jest w najlepszym razie dialogiem, a nie takim wyrażeniem, korespondencyjnym, w którym bez pośrednictwa się z partnerem nie ma. Wypada jednak zauważyć, że o jakimś spotkaniu, doznaniu czy do wiadczeniu Boga mówi nie tylko filozofowie i teologowie, ale nieraz także i prości ludzie, a za nimi pobiórni pisarze i kaznodzieje. Odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia nie tylko z teorią skonstruowaną przez teoretyków, ale także z wyrazem pewnego do wiadczenia, jakich przeżyli, dostarczonych masom wierzącym.

Oto faktowi, że wielu ludzi jest przekonanych, iż takie do wiadczenie posiada, niepodobna przeczyć. Wielu wierzących tak sądzi istotnie. Wolno się jednak zapytać, czy nie zachodzi przy tym błąd w interpretacji przeżycia.

Bo, o ile wiadomo, we wszystkich takich przeżyciach dane są bez wyjątku tylko zjawiska skończone, a więc, w języku religijnym, stworzenia, a nie Stwórcy. Z nimi to spotyka się wierzący, po czym ich obecność interpretuje, błędnie, jako obecność Boga.

Wolno więc wyciągnąć następujący wniosek:

Zwykli wierzący nie mają do wiadczenia poznania Boga.

Każde rozważanie o naszym przedmiocie zakłada eliminację złudzenia o możliwości takiego poznania.

### III

Po rednie poznanie Boga dochodzi do skutku za pomocą rozumowania, wnioskowania. Tego rodzaju rozumowania prowadzili od niepamiętnych czasów filozofowie. Aczkolwiek takie twierdzenie mogłoby się wydać paradoksem, nie ma bodaj tezy równie czysto i powszechnie głoszonej przez filozofów, jak ta, która głosi, że istnieje jakiś Bóg - w języku filozoficznym tak zwany absolut. Znakomita większość myślicieli spierała się nie o Jego istnienie, ale o to, jaki On jest, o Jego istotę.

Aby przytoczyć tylko jeden przykład, marksizm-leninizm przeczą istnieniu chrześcijańskiego, wiadomego, osobowego Boga, ale równocześnie nie twierdzą (bez prawdziwego zresztą dowodu), że istnieje wieczna, nieskończona itd. materia, względnie przyroda, która zawiera w sobie i kolejno wyłania ze siebie wszystkie "formy ruchu". Spór między nimi a filozofami teistami dotyczy całkiem oczywiście nie istnienia absolutu, ale jego istoty, pytania, czym on jest.

Ta powszechna "absolutyzacja", jeśli wolno tak nazwać przekonanie, że istnieje jakiś absolut, stanowi problem. Można mianowicie zapytać, dlaczego to filozofowie są tak dalece zgodni pod tym względem. To pytanie nie jest bez znaczenia dla naszej sprawy. Odpowiedź brzmi, że filozofowie dlatego tak powszechnie przyjmują istnienie Boga, że jest on im potrzebny jako rodzaj klucza do ich racjonalizmu. Bo filozof racjonalizuje z powołania a

Sartre, jeden z najradykałniejszych ateistów w dziejach, pokazał, moim zdaniem przekonywująco, że kto odrzuca istnienie Boga, musi uznać, że wszystko jest absurdem - wnioskiem, którego filozof, racjonalista z powołania, łatwo nie przyjmie.

Zrozumienie tej motywacji jest ważne, bo pozwala zorientować się, że filozofowi chodzi tutaj o coś zupełnie innego niż ludziom religijnym. Nic tego dziwnego, że Bóg filozofów zwykle nie bardzo nadaje się do użytku religijnego.

Jakkolwiek by jednak z tym było, współczesny stan tego rodzaju filozoficznych rozważań o Bogu jest w wysokim stopniu niezadowolający. Z powodów wymienionych powyżej mamy niemal stale do czynienia z nieznanymi ci b d dawnego dorobku w tej dziedzinie, b d przyczynków współczesnych.

Niech wolno mi będzie to zilustrować na przykładzie filozofa, którego wysoko cenię - Leszka Kołakowskiego. Wybieram go między innymi dlatego, że pełnił w partii funkcję krytyka filozofii katolickiej i wskutek tego musiał, tak się przynajmniej wydaje, lepiej poznać scholastykę niż inni filozofowie. W rzeczy samej, Kołakowski rozprawia in. in. o tzw. pięciu drogach św. Tomasza.

Ale jak o nich rozprawia? Bez porządnej znajomości Tomasza (sposób w jaki referuje tzw. "pierwszą drogę" nasuwa podejrzenie, że tekstu nie widział), literatury neoscholastycznej i współczesnej literatury matematyczno-logicznej. Nie zna np. nawet klasycznego dzieła Garrigou-Lagrange'a, bo gdyby znał, nie mógłby przecie powtarzać polemiki kantowskiej, skierowanej przeciw Wolffowi i z Tomaszem nie mającej wiele wspólnego. Nie zna także rzeczy Salamuchy - jedynej porządnej, naukowej analizy "pierwszej drogi". O dowodzie Kurta Gödla (nota bene jednego z największych logików XX wieku) bodaj nie słyszał. Zna zaś to Kanta i powtarza za nim jak za pani matką.

Tak pisze Kołakowski, filozof, powtarzam, wybitny i wyjątkowo jeszcze dobrze przygotowany do pisania o takich sprawach. Można na sobie wyobrazić jak wygląda poziom naukowy innych. Stawiani więc twierdzenie: Wisko współczesnych dyskusji filozoficznych o Bogu cechuje bardzo niski poziom i ignorancja poważnej literatury przedmiotu.

Ta ocena dotyczy nie tylko filozofów pochodzących z kandyzmu, marksizmu itp., ale także neoscholastyków. Ci odznaczają się najczęściej równie głęboką ignorancją współczesnej literatury naukowej. Za przykład może posłużyć sposób, w jaki zazwyczaj przedstawiane są w neoscholastyce dowody na istnienie Boga, a mianowicie bez cienia zrozumienia, że ma się w nich do czynienia z szeregiem, a z tym związana jest cała trudna, nowa problematyka, z którą za pomocą sylogistyki z Port Royal uporać się przecie nie można. Przegląd wszystkie typowe neoscholastyczne rozprawy o Bogu, stawiam następująco też :

Praktycznie wszystkie neoscholastyczne prace o Bogu są w świetle nowoczesnych wyników logiki tak przestarzałe, że nie nadają się do dyskusji.

Powyżej sformułowany postulat, domagający się podjęcia poważnych studiów o Bogu, stosuje się więc w pełni także do studiów filozoficznych, do których w tym miejscu słowa znaczeniu. Aby uniknąć nieporozumień podkreślam, że jeśli chodzi o meritum sprawy, o to, czy takie czy inne dowody istnienia Boga są sprawne, czy niesprawne, nie zajmuję tutaj żadnego stanowiska. Chodziło mianowicie nie o treść współczesnego filozoficznego myślenia o Bogu, ale o jego obecny poziom, który jest moim zdaniem rozpaczliwy.

#### IV

Niewiele lepiej jest w dziedzinie trzeciego sposobu, w jaki człowiek może uznać, że Bóg istnieje, a mianowicie z aktem wiary. I pod tym względem występują bardzo często nieporozumienia.

Chodzi tutaj przede wszystkim o nader rozpowszechnioną koncepcję roli, jaką odgrywa w systemie człowieka wierzącego twierdzenie, że Bóg istnieje. Ta koncepcja pojawia się



nie tylko u teologów katolickich, ale pod ich wpływem także w masach wiernych. Przedstawia się ona mniej więcej tak: wierzy czy dochodzi najpierw, przed aktem wiary, do przekonania, filozoficznego, że Bóg istnieje. Znalazł jakiś przekonujący dowód tego istnienia. Dochodzi dalej do przekonania, że Bóg objawił się w Piśmie w tym itd. A że Bóg nie może ani się mylić, ani ludzi w błąd wprowadzać, wynika z tych przesłanek, że treść wiary katolickiej jest prawdziwa.

Otóż, gdyby tak było, należałoby powiedzieć co najmniej, że (1) stwierdzenie, iż Bóg istnieje, odgrywa podstawową rolę we wierze - stanowi mianowicie jej podstawę, (2) wierzy czy nie wierzy w istnienie Boga, on wie, jest przekonany, że Bóg istnieje, logicznie (a przypuszczalnie także czasowo) zanim wykona akt wiary.

Obie te konsekwencje są jednak fałszywe.

Druga jest nieoczywista, bo zgodnie z wyznaniem wiary wszystkich, o ile wiem, religii teistycznych, ich wyznawcy wierzy w istnienie Boga. Porządek zarówno logiczny jak i bodaj czasowy jest więc u wierzącego odwrotny do tego, który zakłada wspomniana koncepcja: najpierw jest akt wiary, a dopiero potem, z mocy tej wiary, przyjacie istnienia Boga.

Pierwsza konsekwencja jest także fałszywa, a mianowicie dlatego, że człowiek nawracający się na określony wiarę uznaje w pierwszym rzędzie za prawdziwe nie poszczególne jej dogmaty m.in. nie twierdzenie, że Bóg istnieje, ale daną wiarę jako całość. Mówiąc językiem bardziej technicznym, nawrócenie polega na przyjęciu metadogmatu, mającego mniej więcej następującą formę: "treść tej religii jest prawdziwa". Z tego metadogmatu wynikają jako jego logiczne konsekwencje poszczególne prawdy danej religii, m.in. twierdzenie, że Bóg istnieje.

Nie przecząc przy tym, że przyjmując metadogmat, wierzyca ma pewne pojęcie o treści, tj. o poszczególnych twierdzeniach danej religii, m.in. o dogmacie dotyczącym Boga. Niemniej on nawraca się nie do Boga, ale, powtarzając, do danej wiary jako całości. Samo uznanie Jego istnienia nie stanowiłoby jeszcze wystarczającej racji nawrócenia się.

Nie przecząc także, że bardzo wielu ludzi uznaje istnienie Boga - Opatrzności niezależnie od wiary religijnej. I, jeżeli się nie mylić, chodzi przy tym nie o skomplikowane filozoficzne dowody tego istnienia, ale raczej o rodzaj wyboru między dwiema możliwościami. Tym ludziom wydaje się, że przyjęcie istnienia Opatrzności jest, mimo wszystkich zwyczajnych z tym trudnościami, rozsądniejsze niż uznanie, że świat jest historyjką opowiadaną przez idiotę, aby zacytować Szekspira.

Tylko, że taki Bóg, choć nie jest owym Bogiem filozofów, nie jest także w tym Bogiem religii. Przyjęcie, że istnieje niewiele pomaga w nawróceniu.

Dodajmy jeszcze, że omawiana tutaj koncepcja grzeszy także bardzo złym rodzajem racjonalizmu. Odnosi się wrażenie, że wiara jest w niej dedukcyjnie udowodniona. Otóż jeżeli coś jest w naszej dziedzinie pewne, to istnienie zasadniczej różnicy między dwoma sposobami, w jakie człowiek może uznać zdanie za prawdziwe, między wiedzą a wiarą. A omawiana tutaj koncepcja tego różnicę znosi.

Istnieje pilna potrzeba podjęcia nowych poważnych studiów nad sposobem, w jaki człowiek wierzy czy uznaje istnienie Boga.

## V

Podsumowując. Wysunęłam trzy postulaty. W interesie porządnej, przytomnej bożycy powinniśmy: — po pierwsze, pozbyć się jak najprędzej i radykalnie iluzji o rzekomym bezpodrobnym do wiadczeniu Boga;

— po drugie, nawrócić do przerwanej od paru wieków tradycji, podjętą na nowo poważnie studia filozoficzne (a to znaczy w tym kontekście matematyczno-logiczne) nad istnieniem Boga;

— po trzecie, wyprowadzić teologię z nacjonalistycznego zaufania i odnowić badania nad sposobem, w jaki ludzie wierzy czy przyjmują to istnienie.

Wykonanie pierwszego punktu tego programu będzie wymagało trudnej rozprawy z potężnymi w opinii mas zwolennikami tzw. filozofii spotkania i tym podobnych.

Drugi punkt sprawi na pewno jeszcze więcej trudno ci, jako że filozofowie uważają ci dalej za swoich guru różnych Kantów stanowi przecież wiążące nas na naszym kontynencie.

A już najtrudniej chyba przyjdzie wprowadzić trochę porządku do teologii, dyscypliny będącej obecnie w upadku.

Ale wydaje mi się, że te trudno ci nie powinny zniechęcać tych, którzy rozumieją, że chodzi o sprawę dla wielu ludzi nadzwyczaj ważną - o pytanie, jak możemy wiedzieć czy Bóg istnieje.

### XIII. O ŚWIATOPOGLĄDZIE

Hegel powiedział kiedyś, że sowa Minierwy podnosi skrzydła do lotu, dopiero wtedy, gdy zapada mrok. To powiedzenie jest w dwojakim sensie prawdziwe. Po pierwsze dlatego, że ledź c historii widzimy, że filozofia rozwija się nie w okresach szczytowych danej cywilizacji, ale później. Tak było np. w starożytności Grecji, nie za Peryklesa, ale o wiek później, podobnie w średniowieczu, nie w wieku XII ale w XIII. Po drugie, ludzie zaczynają się interesować filozofią dopiero, gdy zapada mrok, gdy jest kryzys. Taki czas przeżywamy dzisiaj. Ludzie o światopoglądzie doświadczyli o dyskusji i przychodzą do filozofów, proszą, aby im pomogli robić światopogląd.

Możemy Państwo wiedzieć, że są dwa rodzaje filozofii. Wiążące filozofów do początku obecnego wieku uważało za swój obowiązek, fabrykować światopoglądy. To co oni nazywali filozofią, to były namiastki albo apologie światopoglądu (w szczególności ci religii). Filozofowie ci myśleli, że są prorokami. Inny gatunek filozofów nowożytnych, do których ja się zaliczam, to ci, którzy myślą, że filozofia jest nauką i że żadnego światopoglądu fabrykować nie może.

Jeżeli Państwo sądzą, że ja tutaj podam jakiś gotowy, przysmażony światopogląd, to Państwo się mylicie. Ja nie umiem fabrykować światopoglądu, to jest zadanie dla proroków, a nie dla filozofów. Filozof nie moralizuje a analizuje. My nazywamy się filozofami analitycznymi. Wszystko, co jest dziejące w filozofii, jest analityczne. Chce tutaj zastanawiać się nad światopoglądem. Natomiast jakiś Państwo wybór światopoglądu, to jest Ich rzecz.

Wykład ten będzie składał się z trzech części: 1. Wprowadzenie, 2. Określenie, 3. Uzasadnienie.

#### 1. Wprowadzenie

W analizie, zanim spróbuje się odpowiedzieć na pytanie, podstawowe zadanie jest zadanie sobie pytania, co to jest za pytanie, o co właściwie tu chodzi. Jeżeli np. ktoś pyta, co to jest światopogląd, to zastanawiamy się, czego on chce. Gdy ktoś pyta mnie, co to jest krowa, to może on po polsku nie rozumie i wówczas muszę mu powiedzieć, że jest "Kuh". Jest to czysto językowe zagadnienie. A może ów pytający jest biologiem i chce wiedzieć, co w tej krowie jest, ile ma ona ośrodków itd. Jest to zupełnie inny rodzaj pytania - nie językowe, ale realnego.

Jeżeli zapytamy tutaj, co to jest światopogląd, to trzeba stwierdzić, że zagadnienie jest przede wszystkim językowe. Chodzi o to w jakim sensie używa się słowa "światopogląd". Zatem trzeba najpierw zorientować się, co ludzie chcą powiedzieć, gdy używają tego wyrażenia. Nie jest to jednak zagadnienie tylko językowe, gdyż istnieją w świecie pewne rzeczywiście ci (pewne rzeczy), które odpowiadają słowu "światopogląd". Weźmy np. partię hitlerowską, która przyznawała się do pewnej ideologii. A ideologia jest pewnego typu światopoglądem. Nie jesteśmy zatem zupełnie wolni, aby używać tego wyrażenia, jak się nam podoba. Dlatego zagadnienie to ma charakter pośredni, w dużym stopniu jest czysto językowe, lecz jednocześnie nie odgrywa tu pewną rolę strona empiryczna. Stąd należy postawić pytanie, jak te

rzeczy w wiecie funkcjonuj . To byłaby pierwsza uwaga.

Druga dotyczy spostrzeżenia, że dzisiaj mamy do czynienia z ogromnym pomieszaniem pojęć. Wielu ludzi mówi o wiatopoglądzie, lecz nie używają oni ściśle sprecyzowanych słów i powstaje nieprawdopodobny mętlik. Dzieje się tak nie tylko u naszych kochanych dziennikarzy, którzy zawodowo rozkoszują się w mętliku, ale nawet u wybitnych myślicieli. Na przykład B. Russell, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku, chciał swego czasu nawrócić się na komunizm. Pojechał do Rosji, gdzie przebywał sześć tygodni, dyskutował z Leninem, Gorkim, Trockim i innymi. Po powrocie napisał jedną z najlepszych księzek, jak kiedykolwiek napisano o tym towarzystwie. Na wskroś ich przejrzał. Nosi ona tytuł Theory of Praxis of Communism. Ze swoich rozważań wyciągnął wnioski, że komunizm jest rodzajem islamu. Salva reverentia mistrza (kiedy w telewizji powiedziałem, że moje pokolenie wyrosło w cieniu Russella), jego twierdzenie jest zupełnym pomieszaniem pojęć. Islam bowiem jest religią, jest zatem ześrodkowany wokół czegoś sakralnego, wiążącego. Z innej strony islam nie jest ideologią, nie posiada więc żadnego programu naprawienia świata. Nazywając zatem komunizm "islamem" robi się wielką krzywdę islamowi. Jest to przykład nieporozumienia, i to u tak wielkiego myśliciela, a co dopiero u innych, pomniejszych.

Jeszcze parę słów o historii nazwy "wiatopogląd". Jest to wyrażenie wynalezione przez Niemców. Do tego stopnia jest niemieckie, że w wielu językach nie ma odpowiednika, np. w języku angielskim używa się niemieckiego słowa "Weltanschauung". Polskie wyrażenie "wiatopogląd" jest dziwnym, niezgodnym z duchem języka polskiego. Powinno się mówić "pogląd na świat".

O ile wiem wyrażenie to pojawia się po raz pierwszy w roku 1813 w książce niejakiego Schleiermachera, dworskiego, protestanckiego kaznodziei i sentymentalnego filozofa. Następnie zostało to rozpracowane przez innego irracjonalistycznego filozofa Dilthey'a, który pisał o psychologii wiatopoglądu. Jest to zatem niemiecka rzecz, która ma w sobie cechy niemieckiego myślenia, o którym będziemy jeszcze mówili.

Dlaczego Schleiermacher i jego następcy wprowadzili to słowo do swoich rozważań? O ile się orientuję dlatego, że potrzebowali pojęcia, które byłoby ogólniejsze od pojęcia "religii". Ludzie niewiercy mieli jakieś poglądy, których nie można było nazwać "religią", więc nazwano to "Weltanschauung". Wiatopogląd jest uogólnieniem pojęcia religii, które stosuje się także do ateistów.

## 2. Określenie

Najpierw powiem czym wiatopogląd, moim zdaniem, jest, następnie czym on nie jest, by w ten sposób dać wyczerpujący opis.

Wiatopogląd to Weltanschauung. Niemieckie słowo "Schau" oznacza z jednej strony "wizję", a z drugiej oznacza coś emocjonalnego, uczuciowego. Słowo "wiatopogląd" ma dwie strony: ma stronę umysłową, jest pewnym poglądem, zespołem zdań i ma stronę emocjonalną, uczuciową, jest pewnym afektywnym ustosunkowaniem się do jakiejś rzeczywistości. Wobec tego, że Niemcy mają dziwne skłonności do irracjonalizmu, do sentymentalizmu, do uczuciowego podejścia, położono przesadny nacisk na stronę uczuciową. Do tego stopnia, że wielu autorów definiuje wiatopogląd, jako emocjonalne odnośnienie się do świata. Oczywiście wolno tak definić przyjętą, tak jak "krowa" może być nazwą "logarytmem". Pojawi się wówczas pewne nieporozumienia, gdy następnie stwierdzić, że logarytm ma rogi i daje mleko. Ludzie będą bardzo zdziwieni.

Jak już powiedziałem nie jest to sprawa czysto językowa, bo istnieją pewne rzeczywistości, które nazywamy "wiatopoglądami". Istnieją np. wiatopogląd nazistowski, wiatopogląd marksistowsko-leninowski, wiatopogląd chrześcijański. W każdym z tych wiatopoglądów mamy te dwie strony, o których wspominałem. Są tam nie tylko postawy uczuciowe, ale są

równocześnie nie pogląd, tylko zespół zdań. Co więcej, na pierwszym miejscu znajduje się owa strona zdaniowa, czyli twierdzenia, a więc wiata jest taki a taki, a wtórnie mamy do czynienia ze stroną uczuciową. Dlatego proponowałbym następującą, wstępnie definicję wiatopoglądu: "wiatopogląd jest zespołem poglądów na podstawowe zagadnienia wiata i życia ludzkiego wraz z uczuciowymi postawami w stosunku do nich przez człowieka".

Tak pojęty wiatopogląd ma cały szereg cech, spośród których wymienię trzy, które odnoszą się do treści wiatopoglądu. Po pierwsze, każdy wiatopogląd jest zespołem zasad porządkujących całość myśli człowieka. Porządkuje to, co człowiek wie, co przeżył, w co wierzy. To jest nawiasem mówiąc główny powód, dlaczego filozofia nie może być wiatopoglądem. Dlatego, a filozofia nie jest syntezą, lecz analizą. Po drugie, każdy wiatopogląd zawiera normy moralne, przykazania, nakazy w formie: bądźziesz to czynił, a nie bądźziesz czynił czegoś innego; np. jeżeli ktoś jest chrześcijaninem, to ma kochać bliźniego, natomiast, gdy ktoś jest komunistą, to ma walczyć o zwycięstwo Związku Radzieckiego. Po trzecie, każdy wiatopogląd zawiera odpowiedzi na tzw. zagadnienia egzystencjalne. Są to zagadnienia graniczne w systemie Jaspersa, czyli zagadnienia związane z sensem życia, ze śmiercią, cierpieniem, miłością.

Pod względem formy jedna rzecz jest oczywista - każdy wiatopogląd jest sprawą wiary, nie nauki, bowiem jest niedowodliwy. Znaczący to, że człowiek w pewnym momencie decyduje się na przyjęcie takiego czy innego wiatopoglądu. Do tych zagadnień powróć jeszcze w trzeciej części tego wykładu. Drugą cechą formalną to pewno: w tym względzie wiatopogląd nigdy nie był. Jeżeli ktoś mówi, że jego wiatopogląd jest sceptyczny, to znaczy, że on nie ma wiatopoglądu. Wiatopogląd jest bowiem zawsze bezwzględny. Ten charakter związany jest z pewnymi cechami logicznymi. Wiatopogląd jest mianowicie stanowiskiem, z którego wszystkie inne sprawy się ocenia, a człowiek nie może wyskoczyć poza swoje założenia.

Teraz wypada powiedzieć, czym wiatopogląd nie jest. Najpierw ogólna metodologiczna zasada. Gdy chce się wiedzieć, czym różni się zwierzę od rośliny, nie trzeba rozpatrywać bakterii. Należy wziąć lwa i sosnę. W naszym przypadku trzeba wziąć wiatopogląd, względnie czysty, nie zaś jakieś po prostu przypadki.

Istnieją poglądy, które są specyfikacjami wiatopoglądu. Dodaj coś własnego, co nie przysługuje wszystkim wiatopoglądom. Są co najmniej dwa typy takich poglądów: religia i ideologia. Proszę zauważyć, że każda religia jest wiatopoglądem i każda ideologia jest wiatopoglądem. Nie każdy jednak wiatopogląd jest religią i nie każdy wiatopogląd jest ideologią. Pojęcie wiatopoglądu jest szersze. Dlaczego tak jest? Ponieważ każda religia zawiera coś zupełnie specyficznego, mianowicie, odwołanie się do wiatości, czyli ma charakter sakralny. Ten element nie należy do wiatopoglądu, jako takiego. Można mieć pogląd na wiata, a nie być człowiekiem wierzącym, religijnym. Jeden z największych filozofów polskich powiedział mi kiedyś, że nigdy nie mógł zrozumieć, czym jest wiatość i konsekwentnie nie wie, co to jest religia. Z religią sprawa ma się, jak z jarzynami. Każdy wie, co to jest, nie sposób jednak podać jej definicji. Podobnie ze sprawą wiatości i ideologii, która zawiera zawsze pewien wiatopogląd, ale poza tym pewne wytłumaczenie historii, np. u komunistów, jak się ludzkość rozwijała, jak doszło do obecnego stanu itd. Ponadto każda ideologia zawiera plan, jak poprawić wiata, co jest obce wiatopoglądowi, jako takiemu. Religia nie zawiera tych dwu cech ideologii. Dzisiaj istnieje wielka groźba dla religii. Próbuje się zrobić z religii ideologię. Otóż religia bardzo często bywała ideologią, ale to nie jest dla niej komplement. Galileusz, bardzo wierzący człowiek, powiedział kiedyś, że Pismo święte uczy nas, jak dostać się do nieba, a nie jak niebo się obraca. Dobrze byłoby, aby to niektórzy księża zrozumieli, że Pismo święte daje człowiekowi odpowiedź na najważniejsze zagadnienia egzystencjalne, a nie, jak należy wiata urządzić. Ideologia wie, jak należy wiata uszczelnić i wiadomo, jak to ideologowie robi. My, Polacy najlepiej wiemy, jakie są zbawienne skutki tego naprawiania.

Istnieją te pewne dziedziny, które nie są wiatopoglądami. Do nich należy nauka. W nauce przyjmuje się tylko twierdzenia sprawdzalne. Patronem naukowców jest św. Tomasz Apostół, który powiedział, że jeśli nie zobaczy, to nie uwierzy. Twierdzenia sprawdzalne są to takie twierdzenia, które potrafi i kto inny zrozumie. Są to tzw. twierdzenia intersubiektywne.

Wiatopogląd jest niedowodliwy. Stąd naukowy wiatopogląd nie istnieje, to jest sprzeczność, jak "elazne drzewo" lub "kwadratowe koło".

Inna dziedzina dużo trudniejsza to zabobon. Ideologie są dzisiaj mniej rozpowszechnione niż zabobony. Na trzech dorosłych Amerykanów, jeden płaci za horoskopy. Co to jest zabobon? Definicja jest niezmiernie trudna. Chyba, że kto uzna, że zabobonem jest to wszystko, co jest z jego wiatopoglądem sprzeczne. Taka odpowiedź nie zadawała jednak filozofa, który chce te zagadnienia rozważyć z pewnego ogólnego stanowiska, nie wiążąc się z adnym wiatopoglądem.

Jaka jest jednak różnica między wiatopoglądem a zabobonem? Ujść bym to w następujący sposób: wiatopogląd zawiera syntezę, wyraża całość ludzkiego doświadczenia, a zabobon jest zawsze fragmentaryczny.

### 3. Uzasadnienie

Wszyscy jesteście my pod urokiem O wieceni. O wiecienie to był okres, w którym ludzie doszli do przekonania, że nauka może rozwiązać wszystkie zagadnienia. Z ich punktu widzenia wiatopogląd O wieceni jest wiatopoglądem naukowym, jest wiatopoglądem udowodnionym. Pogląd ten był poglądem pokolenia mego ojca. Ta wiara rozpowszechniona jeszcze w masach, także inteligentnych, jest zupełnie nieznana na poziomie uniwersyteckim. Nikt na wyższym poziomie uniwersyteckim w takie rzeczy nie wierzy. Wszyscy wiedzą, że wiatopogląd naukowy to elazne drzewo.

Wiatopogląd udowodnić się nie da, dlatego, że norm moralnych nie można udowodnić. Nie można udowodnić, że mam kochać bliźniego. Można powiedzieć, że to służy społeczeństwu, ale kto może zapytać, dlaczego on ma służyć społeczeństwu? Nie można dowodliwie także odpowiedzieć na problemy egzystencjalne. Choćby z tych dwóch względów, wiatopogląd naukowy nie jest możliwy. Wreszcie jest cały szereg rzeczy, które mogłyby być udowodnione, lecz które w rzeczy samej nie są. Takimi są np. syntezy ogólne. Trzeba by nieporozumiałym, by chcieć zrobić ogólną syntezę dzisiejszej wiedzy. W wiecie istnieje dzisiaj ponad 100 tysięcy czasopism naukowych. Synteza naukowa nie jest dziś naukowo możliwa. Poglądów O wieceni nie da się dzisiaj obronić.

Niedługo będzie miał odczyt na temat "Wpływu marksizmu-leninizmu w dzikich krajach". To co w nim pociąga ludzi na niższych poziomach cywilizacji to o wieceniowa, dzisiaj przestarzała, wizja świata. Są to prymitywy z XIX wieku. Dzisiaj wiemy, że wiatopogląd jest niedowodliwy.

Muszą być jednak pewne racje, choćby w formie częściowego uzasadnienia przemawiającego za wiatopoglądem, który człowiek przyjmuje. Filozofa interesuje przede wszystkim, jakie jest to uzasadnienie. Doszedłem w tej sprawie do następujących wniosków. My zwykle wrastamy w jakiś wiatopogląd, ale w pewnym okresie życia, na pewnym etapie rozwoju zadajemy sobie pytanie, jakie jest uzasadnienie wiatopoglądu.

Uważam, że możliwe są tylko dwa uzasadnienia. Jedno, to uzasadnienie z autorytetu. W środowiskach inteligentnych ten argument nieraz nie zdaje egzaminu. Drugim, możliwym argumentem jest argument z hipotezy wiatopoglądowej. Wyobraźmy sobie tak. Człowiek w chwili kryzysu mówi sobie: "Gdybym został buddystą (albo chrześcijaninem, czy kimś podobnym), wówczas moje życie nabrałoby sensu". Logicznie mówiąc, klasa zdań, które uznaje za prawdziwe, zostałaby w jakiś sposób uporządkowana. Człowiek tworzy sobie pewną hipotezę wiatopoglądową. Jest to racjonalne przygotowanie, u ludzi zdrowych psychicznie, do przyjęcia wiatopoglądu. Wiatopogląd sam jest sprawą woli, wiary, ale musi

by przygotowany przez rozumowanie. Hipoteza wiatopogl dowa jest niesłychanie ogólna, co z kolei tłumaczy, dlaczego jest tak trudno z innym wiatopogl dem dyskutować. Metodologia uczy, że im hipoteza wyjaśniająca jest ogólniejsza, tym trudniej jest ją obalić. Ponadto pole do wiadczenia ka dego człowieka jest inne i stąd trudno ci, tak czy sto występującej w porozumieniu si zwolenników dwóch wiatopogl dów. Hipoteza wiatopogl dowa jest jednak elementem racjonalnym, który sprawia, że przyjęcie wiatopogl du nie jest sprawą zupełnie dowolną.

Na zakończenie chciałbym dodać następującą rzecz. Wiatopogl d jest punktem wyjścia absolutnym. Nie ma stanowiska poza wiatopogl dem. Można wiatopogl d odrzucić, ale tylko w imię innego wiatopogl du. Zatem człowiek, który przyjmuje jakiś wiatopogl d zaczyna go krytykować, jest z logiką nie w porządku. Można wiatopogl d zmienić, ale nie można pozbyć się wiatopogl du, bo człowiek musi mieć jakieś stanowisko z którego będzie wszystko osądzał i ocenił. Tym stanowiskiem jest jego wiatopogl d. Naturalnie byłoby lepiej, gdyby my byli jak mieszkańcy wioski tybetańskich, czy w Górnym Walisie, którzy są niesieni przez swoją grupę społeczną, którzy nie potrzebujemy leżących wiatopogl dów. Niestety to nie jest nasz przypadek, szczególnie nie nasz emigrantów. My jesteśmy wyobcowani, wyrwani z naszych gromad. Żadna grupa ludzka nas nie niesie i za wiatopogl d jest ka dy z nas osobiście odpowiedzialny.

Bardzo ważną rzecz w życiu jest mieć wiatopogl d i jak się raz go w życiu obrało trzeba przy nim stać. Można go zmienić, ale nie jest logicznie dopuszczalne mieć w wątpliwość, gdy tkwi się wewnątrz wiatopogl du. Jak pisał mawiał o. J. Woroniecki, można mieć tysiąc trudności, ale tysiąc trudności nie stanowi jednej w wątpliwość. Wiatopogl d jest stanowiskiem absolutnym.

#### XIV. ŚWIATOPOGLĄD A FILOZOFIA

Uważam sobie za szczególny zaszczyt, że wolno mi mówić do filozofów - jako że ci słuchają wprawdzie chętnie fizyków, biologów i ekonomistów, ale nie lubi logików. Można i słuszenie, jako że logicy są ludzmi nieprzyjemnymi. O tym ja odwdzięczę się za dany mi zaszczyt brzydko, bo prób banalizacji, trywializacji zagadnienia, które za nadzwyczaj głębokimi uchodzi. Najmocniej za ten brak dobrego wychowania filozoficznego przepraszam, mam niestety taki nieładny nawyk, że za najgłębziej z wszystkich rzeczy uważam próżność; stąd moje zamiłowanie do banałów i banalizacji.

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

##### 1. Wstęp

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

1.1. Uwaga pierwsza - o zagadnieniu. Organizatorzy naszego zebrania zaszczytliwie mnie zaproszeniem do mówienia na temat „możliwość filozofii chrześcijańskiej”. Temat powołany i wszechstronnie omawiany przez popularnych, słynnych pisarzy, takich jak Maritain i inni. Myśliciele, że to temat doniosły dla każdego chrześcijanina. Ale muszę przyznać, że on wcale nie wydaje się mi tematem filozoficznym. Bo, proszę Państwa, dlaczego takie zaciekawienie pytaniem do naszego, osobistego, że się tak wyrażę, przypadku?

Filozofia, tak mi się przynajmniej wydaje, porusza się na wysokim poziomie abstrakcji - jej dziedzin są przedmioty i zagadnienia bardzo oderwane. Skąd zatem takie zacieńnienie do chrześcijaństwa? Dlaczego mielibyśmy tylko o nim, a nie o innych religiach mówić? Albo, dalej jeszcze idąc, dlaczego ograniczamy się do religii - skoro zupełnie podobne zagadnienie istnieje, jeżeli chodzi o stosunek filozofii do, powiedzmy poglądu na świat O wiecienia? Przykro mi bardzo, że muszę tutaj powiedzieć coś bardzo nieprzyjemnego pod adresem wielu znakomitych i sławnych pisarzy: a mianowicie, że zacieńnianie pytanie do chrześcijaństwa wpadli w coś, co Anglicy nazywają parochialism, po polsku wściankowo, niegodne według mnie filozofa. Stąd, jeżeli Państwo mi pozwolą, będę się zastanawiał nie nad szczególnym przypadkiem filozofii chrześcijańskiej, ale nad jej szerszym odpowiednikiem, który nazwę "filozofia wiatopoglądowa". To byłaby pierwsza uwaga wstępna.

1.2. Druga uwaga - o rodzaju pytania, do którego nasze pytanie należy. p. George E. Moore nauczał nas przecie, że od tego zawsze zaczyna wypada. Kiedy przeglądam znakomite prace, których tyle na temat chrześcijańskiej filozofii wydano, znajduję w nich uczone wywody na temat natury filozofii, jej stanu (po francusku: état) i tym podobnych. Zdaje się z tego wynika, że filozofia uważa się w tych pracach za jaką istotę realną, przebywając w wiecie, tak mniej więcej, jak jest w wiecie istota kota, czy nosorożca. Bo można, tak mi się przynajmniej wydaje, pytać z sensem, jaka jest natura kota i w jakim stanie (état) znajduje się natura nosorożca, skoro te bydlęta posiadają wspólną realną istotę. Pytania dotyczące jej należą do dociekania nad przyrodą, nad rzeczywistością, do tego, co Niemcy nazywają Realwissenschaften.

To jest moja druga uwaga. Moim skromnym zdaniem, realnej istoty, zwierza, którego można by nazwać "filozofią", w ogóle nie ma w wiecie. Innymi słowami, myślenie nasze pytanie wcale nie jest pytaniem z dziedziny realnej, empirycznej owych Realwissenschaften, ale jest zagadnieniem językowym, logicznym.

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

Jeżeli tak, to warto może podkreślić, że funkcje, których będziemy używali, takich jak "musi", "może" będą wszystkie funkcjami logicznymi. Warto może te przypomnieć, że rozróżnienie konieczności itp. ontologicznej i logicznej znajdujemy już u Arystotelesa, który powiada o wniosku danego sylogizmu, że jest "z konieczności konieczny", a nawet "z konieczności możliwy". To byłaby uwaga druga.

1.3. Trzecia uwaga - co rozumiemy przez "filozofia"? Odpowiedź: niemal każdy rozumie, jak powiedziano, coś innego. Ale może szukanie jakiejś wspólnej cechy wszystkich owych partykularnych filozofii nie jest całkiem beznadziejne. Nie stoi to w sprzeczności z powyżej powiedzianym o nieistnieniu definicji filozofii, bo taka cecha przysługiwałaby wprawdzie każdej filozofii, ale nie tylko filozofii. Mniemam, że cecha ta może z przytępczającą wiarygodnością systemów filozofii jest racjonalność. Prawda, że, jak jeszcze będę miał sposobność powiedzieć, że ta racjonalność nie zawsze bywało w porządku, ale mimo

wszystko wi kszo naszych my licieli chciała robi co racjonalnego. Naturalnie s wyj tki, i to nie tylko pojedynczy filozofowie, ale i całe szkoły. Niemniej nie jest to główny nurt europejskiej filozofii. Od Platona do Poppera wszyscy ci, co si licz , z bardzo nielicznymi wyj tkami hołdowali rozumowi, w tym sensie, e chcieli post powa racjonalnie.

Jest w tym jednak trudno . Wielu zadawało sobie ostatnio pytanie, co mamy wła ciwie na my li, gdy mówimy o racjonalno ci. Było wiele dyskusji na ten temat w Stanach, a słysz , e i w Polsce zagadnienie stało si przedmiotem paru zjazdów filozoficznych. Rzecz w tym, e w wietle logiki matematycznej i jej zastosowa w naukoznawstwie sprawa jest obecnie znacznie bardziej zła ona ni ni była dawniej.

Nie mog si wdawa tutaj w t dyskusj , ale pozwol sobie zrobi nast puj c propozycj : racjonalnym jest przyj cie zdania "z", w skrócie: zdanie "z" jest racjonalne gdy 1. zostało stwierdzone przez bezpo rednie do wiadczenie (nie tylko zmysłowe, ale np. tak e takie, jakiego u ywaj fenomenologowie), albo 2. zostało udowodnione za pomoc poprawnych reguł formalno-logicznych przy zało eniu przesłanek, które s wszystkie racjonalne, albo 3. zostało przyj te dla wytłumaczenia zda racjonalnych, a to zgodnie z regułami wnioskowania redukcyjnego, uznanymi w danej dziedzinie.

Kiedy mówi wi c, e filozofii przysługuje cecha racjonalno ci, mam na my li, e wszystkie wiadomie w niej przyj te zdania s uwa ane przez filozofa za racjonalne w powy szym słowa znaczeniu. Wypada tutaj poło y nacisk na słowo "wiadomie" jako e ka dy z nas stale przyjmuje nie wiadomie wiele zda . To byłaby trzecia uwaga<sup>9</sup>.

1.4. Uwaga czwarta - co nale y rozumie przez "wiatopogl d"? I temu wyra eniu przypisuje si najró niejsze znaczenia. Je li o mnie chodzi, to przez moj pierwsz uwag jestem logicznie zobowi zany do rozumienia go w tym sensie, w jakim ono jest u ywane, gdy mówimy o wiatopogl dzie chrze cija skim - podobnie zreszt i w takich zwrotach, jak: "wiatopogl d O wiecenia",

<sup>9</sup> W dyskusji podniesiono zarzut, e przypisuj c filozofii racjonalno , zacie niam j do jednego tylko rodzaju filozofii. Tak jest istotnie. Nie zamierzam zabrania nikomu u ywania rzeczownika "filozofia" w inny sposób, ale osobi cie jestem zdania, e powy szy sposób mówienia o niej jest, w obliczu dziejów europejskiej filozofii, jedynie celowy.

"wiatopogl d hitlerowski" itp. Nie zamierzam tak rozumianego wiatopogl du definiowa , lecz przytocz kilka jego zasadniczych cech:

1. wiatopogl d nie jest naukowo, racjonalnie uzasadniony. S dz co prawda, e poza aktem woli, którym człowiek decyduje si na przyj cie takiego, czy innego pogl du na wiat, stoi zawsze pewne uzasadnienie, tak np. w katolicyzmie tzw. praeambula fidei. Jestem bowiem zdania, e człowiek zdrowy umysłowo nie potrafi uzna za prawdziwe zdania, które uwa a za wa ne, a takim jest zawsze przyj ty przez niego wiatopogl d, bez jakiej racji, bez jakiego uzasadnienia rozumowego. Ale to uzasadnienie nie jest, moim zdaniem, podobne do naukowego. Krótko mówic (rzecz rozpracowałem w mojej Logice religii) s dz , e akt przyj cia wiatopogl du poprzedza rodzaj hipotezy wyja niaj cej, porz dkuj cej cało do wiadczenia danego człowieka, i to nie tylko do wiadczenia faktów, ale tak e warto ci moralnych estetycznych itp. Taka hipoteza nie jest intersubiektywnie sprawdzalna, mi dzy innymi dlatego, e pole do wiadczenia ka dego z nas jest inne. Nie jest wi c w naszym rozumieniu słowa racjonalna. wiatopogl du udowodnionego w naukowym słowa znaczeniu nie ma i by nie mo e. To, e s jeszcze filozofowie przyjmuj cy tak mo liwo , wiadczy tylko o tym, jak bardzo filozof mo e by zacofany.

2. wiatopogl d zawiera metaj zykowe twierdzenie, e jest bezwzgl dnie prawdziwym wiatopogl dem i jedynym, który t cech posiada. Relatywistyczny wiatopogl d wygl da



na co w rodzaju elaznego drzewa albo okręgi kwadratu. Jego podstawową cechą jest absolutyzm.

3. Wiatopogląd zawiera syntetyczny obraz rzeczywistości.

4. Wiatopogląd zawiera obok twierdzeń dotyczących rzeczywistości także wartościowanie, zwłaszcza moralne.

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

Z tych pięciu cech pierwszą jest dla naszych rozważań najważniejsza.

Wypadałoby jeszcze powiedzieć, co rozumiem przez "filozofię wiatopoglądową". Ale skoro to wyrażenie jest dwuznaczne, lepiej będzie odesłać sprawę do rozróżnienia, do których teraz przechodzę.

## 2. Rozróżnienie

Zamierzam przedłożyć cztery rozróżnienia, w nadziei, że Państwo nie uzna tego za przesadę: między filozofią syntetyczną i analityczną, między filozofią, jako procesem i jako systemem, między wiadomym i nie wiadomym przyjęciem zdań itp.; wreszcie między szerokim i wąszym pojęciem "wiatopoglądowości".

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

Wypada jednak tak sformułowane rozróżnienie, jeżeli wolno się tak wyrazić, odradykalizować, a mianowicie w dwojaki sposób. Po pierwsze: z tego, że dany filozof jest myślicielem syntetycznym, nie wynika, by nie uprawiał także analizy. Klasyczną ilustracją tej prawdy jest Arystoteles. Wśród filozofów analitycznych uchodzi za ich wielkiego poprzednika i za wspaniałą wzór analitycznego myślenia; podczas owych sławnych dyskusji w Royaumont przed dwudziestu laty analitycy stale się na niego powoływali. A przecież il maestro di coloro che sanno tworzył także syntezę, wielką syntezę - jest także typowym filozofem syntetycznym. Można by syntetykiem, a przecież uprawia analizę. Stąd, kiedy się przeciwnikom wielkich syntez zarzuca, że oni wyrzucają za burtę cały dorobek filozoficzny wielkich myślicieli, analitycy odpowiadają, że tak bynajmniej nie jest: wyrzuconą wprawdzie, i to z zapamiętaniem, miecie, a mianowicie syntezy, ale bynajmniej nie wielki dorobek analityczny przeszłości. Nawiasem mówiąc, z tego, że b d c syntetykiem można także uprawiać analizę, nie wynika wcale zdanie odwrotne, że analityk może uprawiać syntezę. Bo on właśnie się jej wyrzeka. To byłoby pierwsze rozróżnienie, polegające na odradykalizowaniu.

Drugie dotyczy znaczenia słowa "synteza". Postawa analityczna nie wyklucza oczywiście także syntezy, ale tylko owe wielkie obejmujące całość systemy, w których usiłuje się niejako do jednego mianownika sprowadzić całość naszej wiedzy. Tej i tylko tej wielkiej syntezy zabrania postawa analityczna - nie pomniejszych. Takie małe syntezy są konieczne w każdej nauce, a więc i w filozofii. Ci co logiki matematycznej używają, lubują się, jak wiadomo wielce w systemach aksjomatycznych, które nie tylko tworzą, ale których porządkiem teorii oni pierwsi udoskonalili od czasów Arystotelesa i Euklidesa.

Teraz, na marginesie tego rozróżnienia, pewne wyznaczenie natury nie tyle logicznej, ile historycznej. Patrzcie na to, co się w filozofii naszego wieku dzieje, widzicie, że niezmiernie mało w niej syntetycznej filozofii - jesteśmy, jak to pięknie powiedział White, in an age of analysis - w epoce analizy. Wrażenie jest takie, jak gdyby wszelkie syntetyczne filozofie należały nieodwołalnie do przeszłości, jak gdyby epoka Summarum była skończona raz na

zawsze. Mam nie tylko takie wrażenie, ale wydaje mi się nawet, że wiem, dlaczego tak jest. Sądzi, że wielkich syntez już nie tworzymy z trzech powodów. Po pierwsze, dlatego, że przygniata nas rozmiar wiedzy. Jeśli Albert Wielki, a może nawet Comte i Wundt mogli się porywać na scalanie wiedzy ludzkiej, my aż nadto dobrze zdajemy sobie sprawę z niemożliwością tego przedsięwzięcia: wiedzy jest dziś po prostu za dużo. Po drugie mamy dziś znacznie ostrzejsze rozumienie wymogów logiki formalnej. Kto nie wierzy, niech porówna dowody na istnienie Boga u p. o. Garrigou-Lagrange (n.b. nauczyciela mi dziś innymi obecnego papieża) z tym, co na ten sam temat napisał polski logik matematyczny p. ks. Jan Salamucha. Mamy dziś całkiem inne wymagania, niż te, które uznał znakomity przedstawiciel przeszłości o. Garrigou. Po trzecie mamy dużo wyraźniejszą poczucie granic racjonalności. Tak więc, powtarzam, skończyła się epoka Summarum i syntetycznej filozofii.

Wreszcie całkiem już na marginesie, jedna kropka nad "J": kiedy mówi o filozofii analitycznej, mam na myśli nie tylko analizę w czystym słowa znaczeniu, którą od Moore'a pochodzi, a tym mniej analizę Szkoły Oksfordzkiej, gdzie filozofowie przyczynki do słownika oksfordzkiego wyrabiają. Fakt, że jako przedstawiciela analizy przytoczyłem Husserla wiadczą, że (aczkolwiek sam jestem niegodnym członkiem sekty Moore'owskiej) fenomenologii uważam tutaj za filozofię analityczną. O tym tylko dlatego, że pewien ognisty filozof wysłuchawszy moich wywodów wręcz zarzucił mi, że filozofię do gramatyki sprowadzam. Czego ani Moore, ani, si parva magnis comparare licet, ja sam, jako wywoływo, nie czynili my.

Takie byłoby pierwsze rozróżnienie między filozofią syntetyczną a analityczną.

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

2.3. Trzecie rozróżnienie: między wiadomym a nie wiadomym przyjmowaniem zda. To rozróżnienie jest jeszcze bardziej banalne niż inne banalności, które wypowiadam, ale mimo to jest ważne. Bo jeśli się nie myli, nie wszyscy zdajemy sobie sprawę, jak obszerna jest klasa zda, które kiedyś z nas przyjmują nie wiadomie, nie zdając sobie w ogóle sprawy, że je przyjmują. Kto wyobraża sobie, że przyjmuje tylko te zdania, o których jest wiadome, że je przyjmuje, łudzi się w sposób niebezpieczny. Istnieje tylko jeden niezawodny sposób, by rozumować bez milczenia, a więc bym może nie wiadomie przyjąć tych przesłanek - jest nim formalizacja. Ale kto praktykował formalizację, wie jak ona jest trudna i jak niewiele dziedzin jest dostatecznie, że się tak wyrażę, przetrwanych, by ich formalizacja była w ogóle do pomysłenia. Wiąkszość filozoficznych zagadnień tego stopnia dojrzała ci nieosiągnęła. Stąd mamy w filozofii do czynienia z wielką ilością zda nie wiadomie przyjętych.

2.4. Wreszcie rozróżnienie czwarte: rozróżniam filozofie wiatopoglądów w szerokim i

w szym słowa znaczeniu. A mianowicie nazywam dan filozofi x "wiatopogl dow w szerokim znaczeniu", kiedy istnieje przynajmniej jedno y takie, i 1. jest składnikiem x-a, 2. składnikiem jakiego wiatopogl du i 3. zostało wł czone do x-a tylko dlatego, e jest składnikiem owego wiatopogl du. Takie y nie musi by zdaniem - mo e by np. poj ciem, lub pytaniem. Natomiast "wiatopogl dow w w szym słowa znaczeniu" nazywani filozofi x dokładnie wtedy, gdy y jest składnikiem w x-sie i owo y jest zdaniem.

### 3. Twierdzenia

Po tym długim w drowaniu wst pnym, bo i nasze rozró nienia s rozwa aniami wst pnymi, mo emy przyst pi do wła ciwego zadania banalizacyjnego, a mianowicie do twierdze dotycz cych mo liwo ci filozofii wiatopogl dowej. Istniej dwie zasadnicze mo liwo ci: filozofia albo mo e, albo nie mo e by wiatopogl dow . Ale skoro poczynili my cztery rozró nienia, mamy w zasadzie 24 = 16 ró nych pyta (a nie tylko dwa, jak zdaje si zakłada wi kszo autorów pisz cych o filozofii chrze cija skiej). S dz jednak, e uda si niektóre spo ród nich skomasowa , tak e b d mógł ograniczy si do trzech twierdze banalizacyjnych. Do tych trzech chciałbym jednak doda dwa dalsze, oparte na do wiadzeniu historycznym. Razem b dzie wi c twierdze pi .

3.1. Twierdzenie pierwsze: Ka da filozofia mo e by nie wiadomie wiatopogl dowa. Powiadam, e ka da filozofia, zarówno syntetyczna, jak analityczna, jako proces i jako system itd., mo e by nie wiadomie wiatopogl dowa - to jest sta pod wpływem wiatopogl du danego filozofa.

Uzasadnienie tego twierdzenia jest najzupełniej banalne. Przypominam, e mówi c o mo liwo ci, mamy na my li mo liwo logiczn : jest mo liwe, e A jest B i C wtedy i tylko wtedy, gdy mi dzy twierdzeniami "A jest B" i "A jest C" nie ma sprzeczno ci. Otó takiej sprzeczno ci nie ma mi dzy twierdzeniami "Izydor uprawia filozofi " i "Izydor stoi nie wiadomie pod wpływem swojego wiatopogl du", a nawet "Izydor nie wiadomie uznaje nieracjonalne zdania zaczerpni te ze swego wiatopogl du". Bo przecie nasza definicja filozofii wyklucza tylko wiadome przyjmowanie takich zda . A wi c sprzeczno ci nie ma, czyli: wiatopogl dowa filozofia jest mo liwa ("Izydora" u ywam tytułem protestu przeciw poniewieraniu "Sokratesa" na wszystkich czarnych tablicach dziejów, od Arystotelesa do Tarskiego).

3.2. Twierdzenie drugie: adna filozofia nie mo e by wiadomie wiatopogl dowa w w szym słowa znaczeniu. Dotyczy to zarówno filozofii syntetycznej, jak i analitycznej. A uzasadnienie twierdzenia jest znowu banalne. Bo według powiedzianego na temat filozofii, jej system nie mo e zawiera zda nieracjonalnych wiadomie przyj tych. Otó filozofia wiatopogl dowa w w szym słowa znaczeniu takie wła nie zdania zawiera, bo zawiera zdania przyj te tylko dlatego, e s twierdzeniami wiatopogl du filozofa. Zachodzi zatem sprzeczno , czyli e takiej filozofii by nie mo e.

3.3. Twierdzenie trzecie: Ka da filozofia mo e by wiadomie wiatopogl dowa w szerokim słowa znaczeniu. Mamy tu poło enie odwrotne do wymienionego w drugim twierdzeniu: adna filozofia nie mo e by wiadomie wiatopogl dowa w w szym słowa znaczeniu, ale ka da mo e ni by w szerokim znaczeniu.

Twierdzenie mo na udowodni w nast puj cy sposób. W naszym twierdzeniu, e w filozofii nie ma zda nieracjonalnie przyj tych, mowa jest o zdaniach, a nie o innych składnikach systemu np. o zagadnieniach. Nie ma wi c sprzeczno ci mi dzy tym, e Izydor uprawia filozofi , a tym, e wiadomie przyjmuje ze swojego pogl du na wiat pewne zagadnienia - tak długo, jak długo nie czerpie z niego zda . A wi c mi dzy filozofi , tak e jako systemem,

a wiadomym przez ciem zagadnienie ze wiatopogl du, nie ma sprzeczno ci. Otó przez takie przez cie filozofia staje si wiadomie wiatopogl dowa w szerokim słowa znaczeniu. A wi c tak poj ta filozofia wiatopogl dowa jest mo liwa.

Do przyj cia tego twierdzenia prowadzi tak e zastanowienie si nad rol nauk pomocniczych. Niektóre z nich s szeroko rozbudowanymi, autonomicznymi dyscyplinami, ale mimo to mog odgrywa rol nauk pomocniczych wzgl dem innych nauk. Klasycznym przykładem jest tutaj matematyka w jej stosunku do fizyki. Gdy taki stosunek zaistnieje, zdarzy si mo e i rzeczywi cie zdarza si , e fizyka stawia matematyce zagadnienia, a matematyka stosuje si do jej ycze staraj c si owe zagadnienia rozwi za . Gdy to czyni nie wprowadza bynajmniej twierdze fizykalnych do swojego systemu, ale niemniej ulega wpływowi fizyki o tyle, e przyjmuje z niej zagadnienia. Wydaje si , e poło enie jest podobne, gdy chodzi o stosunek wiatopogl du do filozofii. Mo e doskonale si zdarzy , e ze stanowiska wiatopogl du potrzeba opracowania zagadnie czysto filozoficznych, ale na które filozof byłby mo e nie zwróci uwagi, gdyby nie był wyznawc danego wiatopogl du. Wtedy filozofia jako proces jest wiadomie wiatopogl dowa, przy czym adna sprzeczno nie wyst puje.

Powy sze trzy twierdzenia stanowi zapowiedzian na wst pie banalizacj naszego zagadnienia. Podobnie, jak w wielu innych zagadnieniach filozoficznych, gdy znaczenie u tych wyra e zostało jako tako okrelone, rzekomo gł boki problem jawi si jako zagadnienie do prostej logiki klas - sprawa została zbanalizowana. Bo ujawnienie, e ona nale y do dziedziny logiki jest zawsze jej banalizacj . Logika jest nauk , z której mo na dowiedzie si , e je li deszcz pada, to pada, a tak e, e albo pada, albo nie pada - czyli samych banalno ci. Inna rzecz, e z tych trywialnych twierdze wyrosła cała nasza informatyka. Tak wielkich ambicji mniejszy, skromny przyczynek nie ma. Gdyby jednak mógł pomóc w rozwianiu iluzji i rozgromieniu mitów, jego zadanie byłoby spełnione.

Do owych trzech twierdze "banalizacyjnych" wypada doda jeszcze dwa dalsze, które b d ju nie logiczne, ale do wiadzalne. Jako takie, nie dadz si udowodni dedukcyjnie i wypada je uzasadnia metod redukcyjn , zwyczajn w naukach przyrodniczych. Wskutek tego s one mniej pewne, ale te mniej banalne, ni nasze trzy pierwsze twierdzenia logiczne.

3.4. Twierdzenie czwarte: Ka da filozofia jako proces jest nie wiadomie wiatopogl dowa, przynajmniej w szerokim słowa znaczeniu. Twierdzenie pierwsze mówiło, e ka da filozofia w ogóle (tak e jako system) mo e by wiatopogl dowa: twierdzenie czwarte powiada, e filozofia jako proces rzeczywi cie jest wiatopogl dowa, przynajmniej w tym znaczeniu, e filozof przejmuje w toku swoich rozwa a pewne poj cia, zagadnienia itp. ze swojego wiatopogl du, ale nie wykluczaj c, e bierze z niego tak e zdania.

Jak powiedziano, tego twierdzenia nie da si udowodni a priori i jego uzasadnienie musi by redukcyjne. Ale na jego poparcie mo na przytoczy ogromn ilo faktów historycznych -samo dzieło Etienne Gilsona wystarczyłoby, aby da naszemu twierdzeniu redukcyjn podstaw , bodaj lepsz ni ta, jak posiada wi kszo podobnych zda dotycz cych dziejów my li.

Sk din d do tego samego wniosku prowadzi bodaj zastanowienie si nad jedno ci psychiki ludzkiej i nad faktem, e ka dy filozof bez wyjtku podlega w du ej mierze wpływom swojego otoczenia i przyj tej przez niego postawy, a wi c i wiatopogl du.

3.5. Twierdzenie pi te: Ka da filozofia syntetyczna jest, jako system nie wiadomie wiatopogl dowa w w szym słowa znaczeniu. Przypominam, e filozofia jest uporzdkowanym zbiorem zda i e jest wiatopogl dowa w w szym słowa znaczeniu, gdy zawiera zdania, tylko dlatego przyj te, e nale do wiatopogl du danego filozofa. Twierdzenie mówi zatem, e ka da syntetyczna filozofia takie wła nie zdania, i to jako

system, zawiera.

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

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

Mniejsza z tym. Rzecz główna, że dzieje filozofii pokazują długi szereg syntetycznych filozofów, którzy byli w istocie prostymi wytwórcami wiatopoglądów. Dokładniej mówiąc, byli albo producentami Ersatzów panujących religii, albo jej apologetami. Co powiedzie np. o owych filozofach O wicenia. Ten sam Whitehead ładnie o nich pisał: "les philosophes were not philosophers". Z zapałem godnym lepszej sprawy głosili, że rozumem jest to tylko, co wychodzi z warsztatu nauki. Dziś takie stanowisko mogłoby się wydawać mieszne, gdyby tyle krwi ludzkiej nie przelano z powodu owej rzekomej filozofii. Mówi rzekomej, bo chodziło oczywiście o wiatopogląd, że wszystkimi cechami wiatopoglądu: brak racjonalnego uzasadnienia, absolutyzm, synteza, warto ciowanie, odpowiedź na pytanie egzystencjalne.

A les philosophes nie byli pod tym względem odosobnieni. Z bardzo nielicznymi wyjątkami (takimi są np. autentyczni tomiści) nasi filozofowie syntetyczni byli właściwie propagandystami wiatopoglądów. Czy Marek Aureliusz nie powiedział kiedyś, że filozof jest rodzajem kapłana i sługi Bogów? w Niemczech zwłaszcza gdzie profesor nieraz zajmował miejsce biskupa i pontyfikował, pomieszanie tych dwóch dziedzin było czysto radykalne.

Wolno może wyrazić nadzieję, że z rozpowszechnieniem filozofii analitycznej będziemy mieli mniej takich nieporozumień 10.

#### 4. Zadania

Wreszcie pytanie: Co filozof, przyznający się do jakiego wiatopoglądu może i powinien zrobić w stosunku do niego? Pytanie jest dla każdego ważne, bo, jak się zdaje, każdy z nas ma jednak wiatopogląd mniej lub więcej jasno sformułowany – a jeżeli ma, to poczuwa się do obowiązku wobec niego. Jakiego mogłoby w tym zakresie obowiązki filozofa?

Na to pytanie będziemy starać się odpowiedzieć w trzech krokach odpowiadających, jeżeli się nie myli, trzem okresom w dziejach naszej problematyki: przedtomistycznemu, tomistycznemu i współczesnemu.

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

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

filozofia	rola filozofa	funkcja	twierdzenie	1	2	3	4	5	
egzystencjalna	jako preces	świad.	szereżim		2	3			
		nieświad.	wątkim	1			4		
	jako wytwór	świad.	szereżim		1	3			
		nieświad.	wątkim	1				5	
	analizyczna	jako preces	świad.	szereżim		1	3		
			nieświad.	wątkim	1			4	
jako wytwór	świad.	szereżim		1	3				
	nieświad.	wątkim	2			2			

egzystencjalnych, jak i jakiegokolwiek zainteresowania sprawami religijnymi). Chodzi o najzupełniejsze nieporozumienie. w. Tomasz z Akwinu wykazał to raz na zawsze: wiatopogl d nie da si racjonalnie udowodni . Z takim pojmowaniem zada filozofa wzgl dem wiatopogl du trzeba by naprawd raz sko czy . Na przykład trzeba by raz wreszcie zrozumie , e zadaniem filozofa-chrze cijanina nie jest dowodzi istnienia Boga, jako e chodzi o prawd wiary, która adnego dowodu nie potrzebuje.

Warto jednak podkre li , e przedtomistyczne pojmowanie roli filozofii jest ci gle rozpowszechnione w masach.

4.2. Krok drugi: Według w. Tomasza filozof przyznaj cy si do wiary tj. do pewnego wiatopogl du, ma rozliczne zadania w stosunku do niego. Z nich nast puj ce wydaj si nie do przyj cia dzisiaj:

1. Tomasz mniemał, po pierwsze, e zadaniem filozofii jest udowodnienie tego, co badaj pó niej nazwano preambula fidei, to jest owego czynnika rozumowego, który, jak powiedziałem omawiaj c cechy wiatopogl du, z konieczności poprzedza przyj cie wiatopogl du. Ale, jak wspominałem w tym samym miejscu, ten czynnik nie jest w opisanym tutaj znaczeniu słowa racjonalny, bo nie chodzi o rozumowanie intersubiektywnie sprawdzalne. St d to pierwsze zadanie, nie mo e by spełnione przez filozofa.

2. Poza tym w. Tomasz, który nie uwa ał si za filozofa, ale za teologa (szczegół, o którym łatwo si zapomina) chciał, by filozofia dostarczała teologii swojej syntezy, któr teologia wł cza do swojej własnej obszerniejszej. O ile go dobrze rozumiem, to jest nawet u niego najwa niejsze zadanie filozofii w stosunku do wiatopogl du. Nawiasem mówic ci, co sobie wyobra aj , e tym zadaniem jest u Tomasza obrona wiary, niczego nie zrozumieli. My dzisiaj tego obowi zku spełni nie mo emy po prostu dlatego, e nie wierzymy w mo liwo ogólnej syntezy filozoficznej. Mo emy dostarczy wiatopogl dowych syntez cz ciowych, ale to jest bodaj inna funkcja, o której poni ej.

Wydaje mi si wi c, e tych dwóch funkcji współczesny filozof w stosunku do swojego wiatopogl du pełni nie mo e: ani dowodzi preambula fidei, ani dostarczy syntezy.

Je li si nie myl jednak, takie pojmowanie zada filozofa jest jeszcze bardzo rozpowszechnione w ród teologów, wzgl dnie ideologów wielu wiatopogl dów.

4.3. Krok trzeci: Jaka wi c pozostaje rola filozofa wzgl dem jego wiatopogl du? Powiedziałbym, e pozostaj dwie funkcje, obydwie wyra nie opisane przez Tomasza, i dzi najzupełniej wykonalne: funkcja nauki pomocniczej i funkcja destrukcyjna.

1. Filozofia jest u Tomasza ancilla theologiae - słu ebnic teologii. To powiedzenie wywoływało niemał irytację wielu filozofów, zwłaszcza tych pontyfikuj cych Niemców, bo ich filozofia była przecie sama wiatopogl dem. Ale ze spokojnego, naukowego stanowiska nie bardzo wida , dlaczego specjalista jednej dyscypliny miałby si gniewa na specjalist innej, gdy ten ostatni u ywał jego nauki jako pomocniczej w swoich studiach. Bo rzeczownik

ancilla przeło ony na trze wy i prosty j zyk, znaczy nic innego jak "nauka pomocnicza". Tak matematyka jest nauk pomocnicz fizyki i nie bardzo rozumiem, w jakiej mierze mogłoby to szkodzi autonomii i godno ci tej wspaniałej wiedzy. Sk d wi c to oburzenie? Jak powiedziałem, chyba z pomieszania filozofii ze wiatopogl dem, którym ona nie jest, ale któremu mo e, jako dyscyplina pomocnicza, słu y .

Jak dalece to jest mo liwe, niech wiadczy nast puj cy przykład: J. L. Austina How to do things with words zawiera bardzo pi knie sformułowan teori filozoficzn do u ytku teologii sakramentalnej, a filozofia ta została sformułowana przez my liciela, który prawdopodobnie nawet o istnieniu takiej teologii nie słyszał, co dowodzi, jak dalece czysta filozofia mo e odegra pewn rol wobec teologii i tym samym, po rednio, wobec wiatopogl du.

2. Filozofia mo e poza tym pełni , co prawda nie funkcj apologetyczn (bo apologetyk mo na uprawia , tylko ze stanowiska wiatopogl du, którego si chce broni ), ale t , któr scholastycy nazywali funkcj removens prohibens, a mianowicie funkcj rozbijania zabobonów stoj cych na drodze wiatopogl du. Widziana z tego stanowiska, filozofia ma zadanie demoniczne: mszczenia głupstw i zabobonów.

Trudno stanowi tutaj oczywiste okre lenie, czym jest zabobon. Ze stanowiska wiatopogl du za zabobon musi by uwa ane wszystko, co nie jest z nim zgodne. Wspaniałym przykładem takiego rozumienia słowa była postawa filozofów O wiecienia, dla których np. ka da religia była zabobonem, bo była sprzeczna z ich własnym wiatopogl dem. Ale filozof współczesny takiej postawy zajmowa nie mo e, jako e jest wiadom ró nicy mi dzy filozofi któr uprawia, a wiatopogl dem, jaki wyznaje.

S jednak zabobony, e tak powiem, filozoficzne, które s zabobonami, niezale nie od przyj tego wiatopogl du. O nie tutaj chodzi i ich destrukcja jest jednym z zada filozofii wobec wiatopogl du. Wydaje mi si , e to zadanie spełnił bardzo pi knie Karol Jaspers, w jednej ze swoich najlepszych ksi ek Vernunft und Unvernunft, której tre ci jest destrukcja dwóch takich wła nie zabobonów.

Ale filozofia mo e spełni to zadanie, tylko pod warunkiem, e pozostanie sob , to jest, e jako system b dzie wolna od wiadomie przyj tych wpływów wiatopogl du. Bo tylko pod tym warunkiem jej niszcza akcja b dzie wiarygodna i skuteczna.

A je li tak jest, zbanalizowanie rzekomo gł bokiego zagadnienia filozofii wiatopogl dowej, którego prób tutaj podj to, jest mo e tak e przyczynkiem do obalenia zabobonów i otwarcia drogi dla rozumnego wiatopogl du."

11 Odczyt wygłoszony w Sachaan (Liechtenstein) dnia 8 wrze nia 1984 roku na sympozjum pt. Dzisiejsze zadania filozofii chrze cija skiej. Od .p. Wincentego Lutosławskiego nauczyłem si , e tylko oseski przychodz na zebrania filozoficzne z gotowymi tekstami. Nie chc c by uwa anym za oseska, miałem pod r k tylko schemat i, naturalnie formalizacji dowodów. Mówiłem po niemiecku. Zaraz po powrocie z Sachaan zredagowałem najpierw tekst polski. U ywana przeze mnie metoda ma t zalet czy wad , e to, co ukazuje si w druku, ró ni si nieraz od tekstu wygłoszonego, jako e autor skorzystał z uwag słuchaczy a tak e sam dodał nowe my li.

#### WYKAZ RÓDEŁ

1. O SENSIE YCIA Kultura (Pary ) 1/388 - 2/389, 1990, 3-16
2. PRZECIW HUMANIZMOWI Kultura 1/458, 1985, 27-41
3. DUCHOWA SYTUACJA CZASU Kultura (Pary ) Nr 3/510, 1990, 116-121
4. PI MY LI Tł. M. W cławski, Prace komisji konstytucyjnej Senatu, z.2, Warszawa 1990, 19-27
5. AUTONOMIA UNIWERSYTETU Tł. autora. Znaki czasu 6/2, 1987, 47-56
6. FILOZOFIA PRZEDSI BIORSTWA Tł. autora, (1985) który korzystał z przekładu

Stanisława Czecha (Antyk, 3-1989, ??-13)

7. CO TO ZNACZY BY POLAKIEM? Kultura 4/547, 1993, 2-18

8. PROBLEM KATOLICYZMU W POLSCE (pseud. Józef Ursyn), Droga, wrzesień 1932, 771-785

9. O DIALOGU FILOZOFICZNYM Tł. autora, Studies in Soviet Thought 6, 1966, 243-259

10. FILOZOFIA ANALITYCZNA Odra 29, 1989, 135-138 11. O NAWROCIE W FILOZOFII

Kultura 11/484, 1988, 27-41 12. W SPRAWIE BOŻYCY Kultura 3/486, 1988, 129-136 13.0

WIATOPÓGL DZIE Biuletyn parafialny, Katolicka Misja

Polska w Szwajcarii Nr 2-200, Maj 1985 14. WIATOPÓGL D A FILOZOFIA Znak 37

(366), 3-17

188