

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII
Kraków
WRZESIEŃ
(9) 2006

616

Zło jako wyzwanie dla rozumu

Michał Bardel, Peter van Inwagen,
Piotr Kaszkowiak, Jean Nabert,
Piotr Rambowicz

Bartosz Korzeniewski i Piotr Kosiewski:
dwugłos o polityce historycznej RP



ISSN 0044-488X

INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)

www.miesiecznik.znak.com.pl



Leszek Sobocki

Portret trumienny IV, 1974

blaszana tablica informacyjna, olej

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

Zło jako wyzwanie dla rozumu

WRZESIEŃ 2006 (616)

4. **Od redakcji**
5. *Janusz Poniewierski*
Krótką historia miesięcznika „Znak” (część III)

DIAGNOZY

DWUGŁOS O POLITYCE PAMIĘCI

14. *Bartosz Korzeniewski*
O polskich debatach historycznych krytycznie
21. *Piotr Kosiewski*
Jakie Muzeum Historii Polski?

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

35. *Michał Bardel*
Metafizyczny skandal zła
39. *Piotr Kaszkowiak*
O złu, Bogu i nadziei
48. *Jean Nabert*
To, co niesprawiedliwe (tłum. *Małgorzata Frankiewicz*)
62. *Piotr Rambowicz*
Leibniz kontra tsunami
80. *Peter van Inwagen*
Problem zła (tłum. *Marcin Iwanicki i Marek Osmański*)
114. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

115. *Piotr Augustyniak*
Zmierzch chrześcijaństwa Tomaszowego

RUBRYKA POD RÓŻĄ

132. *Małgorzata Lukaszewicz*

Idź do teatru, Ofelio

O RÓŻNYCH GODZINACH

137. *Halina Bortnowska*

* * *

MIEJSCA I OSOBY DRAMATU

141. *Dorota Zańko*

Wierszalin

WOŁANIE O SENS

143. *Jerzy Surdykowski*

Spisek

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

152. *Karol Tarnowski*

Droga do źródła

162. *Stawomir Buryła*

Nazizm i mitologia

166. *Ryszard Kasperowicz*

Zabytki jako spór o teraźniejszość

173. *Paweł Bukowiec*

Głosy z lamusa

178. *Ewa Łukaszuk*

„Bóg chce, człek marzy, a dzieło się rodzi”

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

183. *Agata Migas*

Turystyka osób niepełnosprawnych

188. **REKOMENDACJE**

Od redakcji

„To tylko po to, żebyś pamiętał, kto tu rządzi” – tak zaczyna się wiersz *Do dziecka urodzonego bez rąk i nóg* Kingsleya Amisa. Co dalej, łatwo się domyślić. Jak odpowiadamy na taką prowokację? Czy przekonują nas jeszcze próby usprawiedliwiania Stwórcy wobec zła obecnego w świecie? Szczególnie zła niezawinionego przez ludzi – zła fizycznego, takiego jak huragan, trzęsienie ziemi czy ptasia grypa? Czy w ogóle potrzebujemy takich usprawiedliwień? Czy rezygnacja z filozoficznych teodycei jest dziś wyrazem naszej duchowej i intelektualnej ociążałości, czy przeciwnie – jedynym naprawdę „racjonalnym” sposobem radzenia sobie z faktycznością zła; którego, być może, usprawiedliwić po prostu się nie da.

Wokół takich pytań krążą autorzy niniejszego numeru. Przedstawiamy w nim zestaw współczesnych prób mierzenia się z problemem teodycei chrześcijańskiej. Od nowego spojrzenia na teodycę Leibniza w świetle największych dwudziestowiecznych epifanii zła (Piotr Rambowicz), poprzez klarowne, analityczne rozważania wokół „argumentu ze zła” (Peter von Inwagen), aż po fragmenty słynnego *Eseju o złu* Jeana Naberta.

Dwugłosem Piotra Kosiewskiego i Bartosza Korzeniowskiego („Diagnozy”) włączamy się do dyskusji o sensowności i stylu uprawiania polityki pamięci historycznej, natomiast w „Tematach i refleksjach” tekstem Piotra Augustyniaka wracamy do zapoczątkowanego niegdyś przez ks. Józefa Tischnera sporu o aktualność tomizmu.

Janusz Poniewierski

„W tym znaku zwyciężysz”

Krótką historia miesięcznika „Znak” (cz. III)

Dekada czwarta (do roku 1986): Wybór Papieża i doświadczenie „Solidarności”

Bohdan Cywiński był redaktorem naczelnym „Znaku” niedługo, zaledwie cztery lata. A zrezygnował z dalszego pełnienia tej funkcji w okolicznościach dość dramatycznych.

Wiosną 1977 roku działacze opozycji demokratycznej zwrócili się doń z prośbą o pomoc w zorganizowaniu (w kościele!) głódówki w obronie uwięzionych robotników z Radomia i Ursusa. Cywiński bardzo się tym przejął – i osobiście zaangażował. W rezultacie nie tylko pomógł ów protest zorganizować (znalazł odpowiedni kościół, uzyskał błogosławieństwo prymasa Wyszyńskiego *etc.*), ale i sam wziął w nim udział. Jednak nie skonsultował tego z kolegami ze Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak, którego był pracownikiem.

Rzecz wydawała mu się oczywista i bezdyskusyjna, chodziło przecież o obronę praw człowieka – w Krakowie (który przeżywał właśnie śmierć studenta-opozycjonisty Stanisława Pyjasa) wzbudziła jednak spore emocje. Duża część środowiska zarzuciła Cywińskiemu nielojalność i brak roztropności. Dobrze pamiętano podpis Jerzego Turowicza pod „Listem 34” w obronie wolności słowa (1964 r.) – i reakcją władz, które z tego właśnie powodu poważnie ograniczyły



wówczas nakład „Tygodnika Powszechnego”. Obawiano się, że historia może się powtórzyć: że udział redaktora naczelnego „Znaku” w tak jawnym proteście negatywnie odbije się na całym wydawnictwie. Sam Turowicz nie miał co do tego najmniejszych wątpliwości. Zresztą nie tylko on. Zdaniem ks. Józefa Tischnera na przykład, Bohdan Cywiński pakował ich wszystkich w kłopoty, „zaczynając grę na innym fortepanie”. Bo przecież – mówił po latach Tischner – „Znak” istniał legalnie i „ciągnął robotę strategiczną, intelektualną, formacyjną”, a tymczasem Cywiński, „przyłączając się do głódówki, zamienił intelektualne armaty na polityczny rewolwer”.

Trzeba było zająć w tej sprawie jakieś stanowisko. U Jacka Woźniakowskiego odbyło się więc zebranie z udziałem środowiskowych VIP-ów (poza Bohdanem Cywińskim nie zaproszono na nie nikogo z ówczesnej redakcji miesięcznika; nie było tam także Hanny Malewskiej). Od dotychczasowego redaktora naczelnego „Znaku” zażądano, żeby w przyszłości nie angażował się w tego rodzaju działalność bez zgody władz Społecznego Instytutu Wydawniczego. Dla większości uczestników tego spotkania to był warunek *sine qua non* dalszej współpracy z Cywińskim jako naczelnym – dla niego to była kwestia sumienia. Odmówił, zdając sobie sprawę, że składa w ten sposób dymisję. Ze względów czysto formalnych, jak podejrzewam, jego rezygnacja została jeszcze poddana pod głosowanie. Przyjęto ją stosunkiem głosów sześć do jednego.

Tymczasem głódówka w warszawskim kościele Świętego Marcina jakoś „rozeszła się po kościach”: represje nie dotknęły żadnego z jej uczestników. W tej sytuacji – ironizował Adam Michnik – „jedyną represją będzie dymisja Cywińskiego”. Rzeczywiście, to wyglądało fatalnie i kierownictwo SIW Znak zdawało sobie z tego sprawę. Rozstanie przeprowadzono zatem „na miękko” – Bohdan Cywiński figurował w stopce jako naczelny do końca roku 1977, a i potem (do 1983 roku) pozostawiono go w redakcji, choć zajmował się już czymś zupełnie innym.

Warto spojrzeć na tę sprawę bez emocji – i dostrzec całe jej skomplikowanie i dramatyzm. Być redaktorem naczelnym i jawnym opozycjonistą – to jeszcze wtedy, wiosną roku 1977, nie mieściło się w głowie. Udział Cywińskiego w głódówce (a także pełnienie funk-



cji rzecznika głodujących przez redaktora naczelnego „Więzi” Tadeusza Mazowieckiego) oznaczał przekroczenie jakiegoś Rubikonu – przyznawał Adam Michnik. Dzięki temu doświadczeniu już wkrótce ludzie ze środowiska Znak otwarcie zaangażują się w działalność opozycyjną – i nikt nie będzie miał im tego za złe. A okazji pojawi się sporo. Choćby Towarzystwo Kursów Naukowych, czyli Latający Uniwersytet, do którego narodzin przyczynił się zresztą Bohdan Cywiński (TKN organizowało wykłady z szeroko pojętej humanistyki; odbywały się one w prywatnych mieszkaniach). Przystąpili doń także byli redaktorzy miesięcznika „Znak”: Hanna Malewska i Jacek Woźniakowski.

Rezygnacja Cywińskiego oznaczała konieczność znalezienia jego następcy. Spośród różnych kandydatur wybór padł na Stefana Wilkanowicza, prezesa krakowskiego KIK-u (który był już kiedyś redaktorem „Znak”), człowieka, który rozkręcał właśnie „akcję kasetkową”. Chodziło o nagrywanie ciekawych wykładów, dyskusji, katechez na kasety magnetofonowe i ich kolportaż za pośrednictwem parafii. Jednak Opatrzność miała wobec niego inne plany. Oficjalnie Wilkanowicz w roli naczelnego zadebiutował w styczniu 1978 roku – i pełnił tę funkcję przez następne szesnaście lat.

Najważniejsze wydarzenia czwartej już „Znakowej” dekady to, bez wątpienia, wybór krakowskiego biskupa Karola Wojtyły, ich przyjaciela i bliskiego współpracownika, na papieża oraz doświadczenie „Solidarności”.

Dziś, w rok po śmierci Jana Pawła II, nie sposób bez przejęcia czytać medytacje, którymi redaktorzy „Znak” witali jego pontyfikat. Bo są to teksty w jakimś sensie profetyczne.

Wchodzimy w nowy okres życia Kościoła. Jeżeli nawet trochę rozumiemy, co się stało, to konsekwencje tego wydarzenia są trudne, wprost niemożliwe do ogarnięcia (Stefan Wilkanowicz).

Fakt, który zaczął się stawać 16 października 1978 roku, przeorał dusze narodu, tu i tam stwardniała, tu i tam zamieniającą się już w ugór. Wyprowadził ją z szarżyny na otwartą przestrzeń, gdzie w miłości czyni się prawdę, gdzie człowiek ma odwagę być sprawiedliwym (Stanisław Grygiel).

Musimy okazać się godną Ojczyzną Papieża. Dobrą Ojczyzną, która daje wsparcie modlitwy, zaufania, ofiarności.



Musimy być także gotowi współcierpieć, we wszystkim na co dzień towarzyszyć. (...) To jest nasze powołanie, które można przyjąć tylko z drzeniem (Halina Bortnowska).

Te słowa „Znak” kierował również do siebie – i próbował Ojcu Świętemu „na co dzień towarzyszyć”. Publikowano zatem niektóre jego teksty (w latach: 1979, 1983 i 1987 wydano numery zawierające dokumentację pielgrzymek Jana Pawła II do Polski), analizowano najważniejsze dokumenty, a po pielgrzymce A.D. 1983 ogłoszono wśród czytelników ankietę: „Moja odpowiedź na słowa Papieża”.

Sporo powiedziano już na temat tego, jak pontyfikat Jana Pawła II odmienił Kościół, świat i Polskę. Warto pamiętać, że wpłynął on również na „Znak” – zwłaszcza na biografie jego ówczesnych redaktorów. I tak: Stanisław Grygiel niebawem wyjechał na stałe do Rzymu – zakładał tam Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, a potem objął katedrę filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, Halina Bortnowska została konsultorką watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, Stefan Wilkanowicz zaś – członkiem Papieskiej Rady ds. Świeckich. Ten ostatni w roku 1979 otrzymał z rąk Papieża Order Świętego Sylwestra.

Jan Paweł II przez długie lata zachowywał zwyczaj regularnego czytania – lub przynajmniej przeglądania – „Znaku”. A ilekroć ktoś z tzw. starej redakcji miesięcznika albo „Tygodnika Powszechnego” przebywał w Rzymie, wiedział, że powinien się zameldować ks. Dziwiszowi – zwykle kończyło się to zaproszeniem na nieformalne spotkanie z Ojcem Świętym. Były jednak również okazje bardziej oficjalne: w czerwcu 1979 roku w Krakowie, w trakcie wizyty w Polsce, Papież przyjął pracowników „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi” i „Znaku”, a wiosną 1986 roku spotkał się z redaktorami i współpracownikami miesięcznika „Znak”, którzy przybyli do Rzymu, by właśnie tutaj świętować jubileusz 40-lecia istnienia pisma.

Drugą wielką przygodą, w którą zaangażowali się ludzie miesięcznika, była „Solidarność”. A oto niektóre fakty: w niewielkim zespole ekspertów Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku obok Tadeusza Mazowieckiego i Bronisława Geremka znalazł się między innymi Bohdan Cywiński; krakowski KIK i sąsiadująca z nim redakcja „Znaku” czynnie uczest-



niczyli w zakładaniu NSZZ „Solidarność” na terenie Małopolski (chodziło zwłaszcza o poradnictwo prawne); doradcą „Solidarności” w Hucie im. Lenina była Halina Bortnowska, obecna w kombinacie w czasie pacyfikacji strajku przez ZOMO po 13 grudnia 1981 roku i z tego powodu aresztowana – zwolniono ją dopiero po interwencji kardynała Macharskiego; Cywiński (notabene: zastępca redaktora naczelnego Tygodnika „Solidarność”), którego stan wojenny zaskoczył za granicą, okazał się jednym z najważniejszych działaczy związkowych na emigracji – to właśnie on na prośbę Lecha Wałęsy odbierał pokojową Nagrodę Nobla.

Porozumienia Sierpniowe „Znak” powitał odredakcyjnym wstępniakiem: „...społeczeństwo polskie wyruszyło w drogę. Towarzyszy mu nadzieja obejmująca wartości nienotowane na giełdach: sprawiedliwość, prawdę, wolność i solidarność. Splatają się one ze sobą i wzajemnie warunkują”. I dalej: „Uczymy się nowej nadziei, nie czekając na nową rzeczywistość, ale ją tworząc”.

Odejście Bohdana Cywińskiego i Stanisława Grygiela oraz społeczne zaangażowanie Haliny Bortnowskiej (która, co warto pamiętać, działała też w ruchu hospicyjnym) oznaczało konieczność odnowienia składu osobowego miesięcznika. Do pracy przyjęto zatem Henryka Woźniakowskiego (syna Jacka), który został niebawem sekretarzem redakcji, a już w połowie lat 80. – zastępcą redaktora naczelnego, oraz Tomasza Fiałkowskiego, który przejął obowiązki sekretarza redakcji w roku 1984. Czytając stopkę redakcyjną, można jeszcze zauważyć zniknięcie w połowie lat 80. Haliny Bortnowskiej (wyprowadziła się z Krakowa do Warszawy). Ci, co odeszli, wchodzili do zespołu – ciała czysto symbolicznego, będącego czymś w rodzaju „Znakowego” „panteonu” (poza założycielami miesięcznika i jego byłymi redaktorami w pewnym momencie znalazł się tam również Marek Skwarnicki). Niestety, ze względów politycznych (emigracja i zaangażowanie w działalność opozycyjną, a zwłaszcza nieprawdziwa – jak się później okazało – informacja o podjęciu przezeń pracy w Radiu Wolna Europa) w roku 1983 nie tylko z redakcji, ale i z zespołu musiano usunąć Bohdana Cywińskiego.

Jednakże stopka nie zawsze wiernie odzwierciedlała rzeczywistość. Bo przecież były w redakcji osoby, które z różnych względów



nigdy się tam nie znalazły¹. W tym – czwartym już – dziesięcioleciu rotacja pracowników miesięcznika była dość duża: Irena Felska (sekretarka) i Tomasz Schoen, związani ze Studenckim Komitetem Solidarności, dalej: Anna Witalis i Krystyna Herzig, a po wprowadzeniu stanu wojennego trzej działacze opozycyjni z Warszawy: Jan Grosfeld, Damian Kalbarczyk i Krzysztof Śliwiński, który przygotowywał dla „Znaku” przegląd prasy krajowej i zagranicznej. Warto też wiedzieć, że adiustacją tekstów zajmował się poeta Adam Zagajewski, mający wówczas trudności ze znalezieniem stałego zatrudnienia (był bowiem sygnatariuszem kilku listów protestacyjnych do władz i członkiem wspomnianego TKN), a po nim Piotr Błoński (syn Jana). Po odejściu Marii Michałowskiej i wyjeździe do Belgii Inki Felskiej w sekretariacie na dobre zadomowiła się Maria Pajor (po ślubie nosząca nazwisko: Makuch).

Do redakcji wchodziło się bezpośrednio z klatki schodowej, przez podwójne drzwi i przechodni pokój, zavalony książkami, kartonami i stosami zakurzonych tekturowych teczek. To właśnie był sekretariat – królestwo Franciszka Blajdy, Marii Makuchowej i... jej psa, dalmatyńczyka, który wabił się Kadot. Na środku stało ogromne biurko (rzecz jasna, pełne papierów) z maszyną do pisania i telefonem, a pod ścianą zniszczona, poplamiona kawą wersalka, na której – po przełożeniu na podłogę leżących na niej maszynopisów – sadzano gości. Był też „kącik czystości”: emaliowany dzban, miednica i wiadro na brudną wodę. Toaleta, oczywiście nieogrzewana, znajdowała się na zewnątrz. Korzystanie z niej musiało być ogromnym przeżyciem dla cudzoziemców, którzy – zwłaszcza po wyborze Papieża i w stanie wojennym – masowo odwiedzali redakcję „Znaku”. Kiedyś pojawiła się tu nawet francuska aktorka Simone Signoret.

„Znak”, Klub Inteligencji Katolickiej i Liga Obrony Przyrody mieściły się na pierwszym piętrze kamienicy przy ulicy Siennej 5. Na parterze znajdował się Komitet Pomocy Postpenitencjarnej, często zamknięty. Interesanci wdrapywali się więc na piętro i wchodziłi do najbliższego otwartego pomieszczenia – to znaczy do redakcji. Na brak gości nie można więc było narzekać.

¹ I tak było zawsze. Na przykład w latach 50. z redakcją miesięcznika ściśle współpracowały Barbara i Emilia Bielickie, a w połowie lat 70. bardzo krótko pracował tu Juliusz Zychowicz.



Faktycznie, przychodziło tu mnóstwo ludzi. Wiadomo było – wspomina ks. Michał Heller – że o godzinie 12 w południe w „Znaku” zawsze można spotkać kogoś bardzo interesującego, kto akurat opowiada, nad czym pracuje, czym żyje. Te krótkie wizyty zamieniały się często w interdyscyplinarne debaty, niesłuchanie inspirujące dla ich uczestników. Zwłaszcza dla redaktorów, którzy dzięki nim mieli pomysł na kolejny numer!

Księża Heller, Kłoczowski, Tischner, Życiński bywali na Siennej tak często, że traktowano ich jak „swoich”. „Swój” był także młody krakowski filozof Mirosław Dzielski i ukrainista Włodzimierz Mokry. Jeśli zaś chodzi o gości – takich „prawdziwych”, spoza Krakowa – Maria Makuch szczególnie zapamiętała wizyty Zbigniewa Podgórcza, Adama Michnika i Janusza Szpotańskiego. Regularnie bywał tu również Stanisław Cichowicz, filozof i tłumacz.

Po wprowadzeniu stanu wojennego władze zawiesiły swą zgodę na dalsze wydawanie „Znaku” (to dotyczyło zresztą wszystkich ukazujących się w PRL tygodników i miesięczników), ale nie zamknęły redakcji. Codziennie więc, tak jak dawniej, przychodziło się na Sienną – po prostu: żeby się ze sobą spotkać, żeby pogadać. Potem szło się do „Tygodnika”, na Wiślną, i do Hanny Malewskiej, na plac Axentowicza. Nikt nie wiedział, co przyniesie przyszłość. Taki stan rzeczy trwał do marca '82, kiedy to – bez żadnych warunków wstępnych – „odwieszono” „Znak”. Koncesja zezwalała na druk 15 tysięcy egzemplarzy. To oznaczało akceptację wysokości nakładu, jaką udało się wynegocjować w połowie roku 1981, na fali odnowy (wcześniej miesięcznik ukazywał się w nakładzie „zaledwie” 7-tysięcznym).

W numerach z tego czasu nie sposób znaleźć jakiegokolwiek aluzji do bieżącej sytuacji społecznej-politycznej². Winę za to ponosi zapewne Urząd Kontroli Prasy (w numerze 336 na przykład wykreślono fragment *Psalmu pielgrzymów nowohuckich*: „Dla tych uwięzionych, którzy z nami iść nie mogą, wołamy o wolność i zmiłowanie”) i autocenzura (w numerze zawierającym papieskie encykliki społeczne, redakcja świadomie pominęła encyklikę Piusa XI *Divini Redemptoris* – „O bezbożnym komunizmie”), ale także niewiarygodnie długi czas produkcji

² Redakcji udawało się jednak zamieszczać teksty autorów internowanych. Na przykład w styczniu 1983 r. ukazał się esej Bronisława Geremka, pisany w obozie w Jaworzu.



miesięcznika. Na przykład zeszyt z lipca '81 oddano do drukarni już 24 kwietnia tego roku, a druk ukończono w listopadzie (numer ten, noszący tytuł: *O wolności*, był ostatnim wydanym przed ogłoszeniem stanu wojennego; władze nie dopuściły go już do ogólnopolskiej sieci kolportażu). Z kolei numer sierpniowy złożono 16 czerwca 1981, a wydrukowano w marcu 1982. Kiedy redakcji rzeczywiście zależało na jakichś aktualnościach (np. wybór Papieża, powstanie „Solidarności”, śmierć ks. Popiełuszki *etc.*), rozwiązywano ów problem za pomocą specjalnej wklejki, w ostatniej chwili dołączanej do numeru.

Wspomniany tu numer „o wolności” zasługuje na szczególną uwagę. W ówczesnej sytuacji – mówi Tomasz Fiałkowski – „to było nasze *credo*”. I prawdziwa wizytówka pisma – zarówno ze względu na temat, jak i autorów. W numerze tym – dedykowanym zresztą Hannie Malewskiej z okazji jej 70-lecia – pisali bowiem między innymi: Izydora Dąmbska, Emanuel Rostworowski, Henryk Wereszycki, Jerzy Jedlicki, Stefan Kisielewski... Ponieważ redakcja po 13 grudnia nie miała zgody na rozpowszechnianie tego zeszytu, groźba zmniejszenia całego nakładu była wówczas bardzo realna. Uratował ich kard. Macharski, który uznał ten numer „Znaku” za „publikację wewnątrzkościelną”.

27 marca 1983 roku zmarła Hanna Malewska. Redakcja miesięcznika pożegnała ją notą krótką, ale bardzo zobowiązującą:

Straciliśmy jej obecność (...). Zachowujemy mądrość i wierność. (...) Tę mądrość chcemy na nowo odczytywać i przybliżyć wszystkim, którzy nie lękając się trudności, szukają dziś pewnej drogi.

Jubileusz 40-lecia redakcja „Znaku” obchodziła w Rzymie. Z tej okazji w Wiecznym Mieście odbyło się sympozjum poświęcone teologii wyzwolenia oraz dialogowi kultur i jedności Europy. W obradach uczestniczyli między innymi kardynałowie Joseph Ratzinger i Paul Poupard z Papieskiej Rady ds. Kultury. Punktem kulminacyjnym jubileuszu było spotkanie z Janem Pawłem II. Ojciec Święty mówił o związkach pomiędzy wiarą i kulturą. Redaktorzy „Znaku” usłyszeli, że są potrzebni Kościołowi! „Kościół stale potrzebuje tego apostołatu myśli: to dzięki niemu dokonuje się ewangelizacja intelektualistów, ale i społeczności chrześcijańskiej, która uczestniczy



w kulturze”. Audyencję zakończyła prośba Biskupa Rzymu, żeby „Znak” kontynuował dzieło, do którego został powołany: „ewangelizację umysłów, budowanie królestwa Bożego, cywilizacji prawdy i miłości”.

*

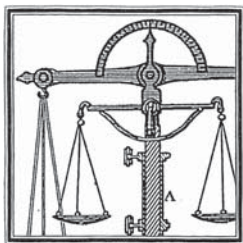
Pomimo trudności miesięcznik „Znak” starał się zachowywać wierność własnej tradycji: był zatem „oknem na świat”, formował, uczył wewnętrznej wolności... Czasem pełnił rolę światełka zapalonego w ciemnościach. Przewodnika, bez którego trudno się obejść.

W tej dekadzie redakcji udało się opublikować kilka bardzo ważnych – i cieszących się dużym zainteresowaniem – zeszytów monograficznych, takich jak: *Granice kompromisu*, *Drogi niepodległości*, *Czego nauczyliśmy się od naszych dzieci?* czy numer o Dostojewskim. Jednakże dziś najważniejsze wydaje mi się poszerzenie perspektyw – zwrócenie uwagi na „innego”, który żyje wśród nas. Wpłynęło na to zapewne nauczanie Jana Pawła i namysł nad ideą solidarności.

Wiosną 1983 roku, w 40. rocznicę powstania w getcie warszawskim, ukazał się numer „żydowski” – jeden z pierwszych głosów, które uświadomiły polskim katolikom konieczność rachunku sumienia i odbudowania pamięci o nieistniejącym już świecie polskich Żydów. Przygotowywano również zeszyt ukraiński – niestety, cenzura udaremniła jego wydanie, a redakcję oskarżono o przyjęcie „linii programowej, która pozostaje w rażącej sprzeczności z zasadami działania prasy” i zagrożono cofnięciem koncesji. Teksty, których wówczas nie skonfiskowano, ukazały się w końcu – rozproszone w kilku numerach z lat 80. Te zatrzymane przez cenzurę również dotarły do czytelników – dzięki wydawnictwom niezależnym. „Pozytywne reakcje środowisk ukraińskich – pisał kilka lat później Tomasz Fiałkowski – stanowiły dowód, jak bardzo taka inicjatywa była potrzebna”.

(ciąg dalszy w następnym numerze)

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, autor książek *Pontyfikat. 1978–2005* i *Kwiatki Jana Pawła II*.



Bartosz Korzeniewski

O polskich debatach historycznych krytycznie

Pytania, jak poradzić sobie z negatywnym dziedzictwem propagandy komunistycznej, jak przeciwdziałać spłycaaniu świadomości historycznej przez media kierujące się wskaźnikami oglądalności oraz jak promować na zewnątrz wizerunek państwa polskiego nie budzący fałszywych lub jednostronnych skojarzeń, pozostają bez odpowiedzi.

W polskim dyskursie publicznym tematyka pamięci zbiorowej zadomowiła się na dobre od czasu sporu o wydarzenia w Jedwabnem. Wcześniej stawała się wprawdzie tematem publicznej debaty w kontekście problemów powikłanej historii polsko-niemieckiej czy polsko-żydowskiej, która po 1989 roku stopniowo poddawana była reinterpretacji, ale nigdy nie stanowiła tak palącej kwestii, jak w trakcie debaty o wydarzeniach w Jedwabnem. Wynikało to nie tylko z tego, iż dotąd wydarzenia te nie budziły zainteresowania opinii publicznej, mając status wypartego ze świadomości historycznej fragmentu polskiej przeszłości. Równie ważne było to, że debata ta ujawniła z całą ostrością głębokie podziały tkwiące w polskiej pamięci zbiorowej, pokazując, iż przeszłość potrafi wciąż wywoływać w polskim społeczeństwie intensywne spory. Można zaryzykować



twierdzenie, że ujawnione w trakcie debaty wokół Jedwabnego podziały stanowiły przejaw podziałów aktualnych w kontekście dyskusji o polityce historycznej. Dyskusja ta jest kolejnym symptomem wzrastającego znaczenia problematyki pamięci zbiorowej w polskim dyskursie publicznym. Między tymi dwoma ważnymi debatami miała miejsce jeszcze jedna, wywołana planami Eriki Steinbach budowy Centrum Przeciwno Wypędzeniom. Jej status jest o tyle ciekawy, iż z jednej strony, była ona rodzajem kontrapunktu wobec ujawnionego w debacie o Jedwabnem krytycznego obrachunku z własną, narodową historią, z drugiej zaś strony, stanowiła bardzo istotny czynnik krystalizowania się dyskusji o polityce historycznej. W trakcie debaty o wydarzeniach w Jedwabnem nastąpił wyraźny podział na obóz posługujący się argumentacją odwołującą się do dumy narodowej (traktowaną jako strategia obronna wobec demaskatorskiego potencjału zawartego w książce Grossa) oraz na obóz posługujący się argumentacją odwołującą się do dyskursu samokrytycznego (traktowaną jako antidotum na ewentualne zarzuty niedostatecznej europejskości i otwartości wielokulturowej). Wydaje się, że w dyskursie publicznym stanowisko wyrażane przez ten drugi obóz uzyskało zdecydowaną przewagę, zwłaszcza, że wsparte zostało sankcją działań ze strony czynników państwowych. Mam tu na myśli przede wszystkim przemówienie prezydenta Kwaśniewskiego wygłoszone podczas obchodów 60. rocznicy zbrodni w Jedwabnem. Konieczność reakcji na pomysły szefowej Związku Wypędzonych stworzyła możliwość dowartościowania argumentacji obozu pierwszego. Zrozumiałą konsekwencją inicjatywy budowy Centrum Przeciwno Wypędzeniom było zjednoczenie się zdecydowanej większości zabierających głos w dyskusji po stronie obrońców polskiej pamięci narodowej. Mając w pamięci przebieg debaty o Jedwabnem, zakres tego narodowego konsensu może budzić lekkie zdziwienie, był jednak faktem. Konsens ten stanowił impuls dla dyskusji o polityce historycznej w tym sensie, iż uświadomiono sobie w trakcie jego wypracowywania konieczność zajęcia zdecydowanego stanowiska wobec przejawów zewnętrznej polityki historycznej mających charakter zaczepny wobec strony polskiej. Takie stanowisko ujawniło się w trakcie dyskusji o Centrum, charakter długofalowy miała natomiast potrzeba prze-



kucia okazjonalnej zgody w mającą długi horyzont czasowy strategię wobec własnej przeszłości. Ponieważ zdano sobie sprawę, iż strategia ta obejmować powinna profesjonalne sposoby prezentowania własnej historii na użytek zewnętrzny, ale również długofalowy wysiłek dbałości o stan świadomości historycznej Polaków, zaczęto posługiwać się terminem dotąd rzadko w Polsce stosowanym: „polityka historyczna”.

A zatem trzy najważniejsze debaty historyczne ostatniej dekady można postrzegać jako drogę rozwoju od późnego, ale odważnego uzupełnienia polskiej świadomości historycznej o trudne wydarzenia dotychczas z niej wypierane (Jedwabne), poprzez obronę swojego minimum polskiej racji stanu w zakresie treści pamięci narodowej (jednolite stanowisko wobec planów E. Steinbach), aż po próby wypracowania strategii polskiej polityki historycznej. Czy jednak owe trzy wymienione debaty można jednoznacznie wpisywać w kontekst ewolucji polskiej świadomości historycznej?

Równie dobrze można przedstawić obraz bardziej zniuansowany – w każdej z nich obecny był i poddawany reinterpretacji wyraźny podział zarysowany już w debacie o wydarzeniach w Jedwabnem, który stanowił w dodatku nowe wcielenie o wiele starszego podziału na „krytyczno-rozrachunkowy” i „obronno-narodowy” obraz polskiej historii. Zwolennicy pierwszej z tych wizji (o korzeniach lewicowo-opozycyjnych) mieli szansę dojść do głosu w trakcie debaty o zbrodni w Jedwabnem, druga (o proweniencji narodowo-prawicowej), została wyartykułowana przy okazji dyskusji o Centrum, kiedy to terminologia odwołująca się do pojęcia narodu ponownie, po długiej przerwie, zagościła na pierwszych stronach bynajmniej nie prawniczych gazet. W przededniu kampanii wyborczej, a przede wszystkim wobec faktów ujawnionych na marginesie afery Rywina, przedstawiciele opcji narodowej postanowili „wygrać” dla siebie ten moment, odwołując się do pojęcia polityki historycznej i czyniąc z dyskusji wokół niej jedną z istotniejszych kwestii w dyskursie publicznym przełomowego 2005 roku. Ofensywa tej opcji rychło pociągnęła za sobą krytyczne głosy ze strony opcji rozrachunkowej, skierowane głównie przeciwko jednolite patriotycznej nucie projektów promowania nowej wizji polskiej polityki historycznej. Często kry-



tyka ta dotyczyła już samej idei prowadzenia jakiegokolwiek, popieranej instytucjonalnie polityki historycznej oraz stosowania tego pojęcia (przez wielu historyków kojarzonego jednoznacznie negatywnie z propagandą historyczną PRL-u). W istocie ton tych krytycznych głosów niewiele odbiegał od tonu zarzutów podnoszonych w trakcie debaty o wydarzeniach w Jedwabnem wobec przeciwników opcji demaskatorskiej. Różnica polegała jedynie na tym, iż o ile w trakcie debaty o Jedwabnem głosy opcji obronno-narodowej stanowiły mniejszość, to już w czasie przedwyborczej ofensywy rzeczników polityki historycznej głos ten był o wiele bardziej słyszalny. Perspektywa przejęcia przez nową władzę programu polityki historycznej nie pozostała oczywiście bez wpływu na przebieg dyskusji. Krytyczne głosy wobec tego programu zyskały status głosów opozycyjnych, a towarzyszący im sposób argumentacji nagle, po 15 latach istnienia III Rzeczypospolitej, zyskał miano obrony zdobywszy demokratyczno-wolnościowych.

Sytuacja w tym zakresie w pierwszej połowie roku 2006 wyglądała dość niejasno. Zarzut często kierowany wobec rzeczników programu nowej polityki historycznej, iż jest to tylko argument przedwyborczy, w dużej mierze został osłabiony przez faktyczne próby podejmowane przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego wprowadzenia go w życie (za przykład może służyć zainicjowanie programu operacyjnego „Patriotyzm jutra” i programu „Śpiewająca Polska”, zmiany w Narodowym Centrum Kultury oraz plany budowy Muzeum Historii Polski). Również oprawa uroczystości państwowych od momentu przejęcia władzy przez prezydenta Kaczyńskiego nosi znamiona nowego, świadomie powziętego zamysłu zaznaczenia zwrotu w używanej symbolice. Widać to było m.in. podczas uroczystości zaprzysiężenia prezydenta oraz obchodów święta 3 maja. Działania Ministerstwa Kultury oraz nowego prezydenta powodują, iż trudno jest postawić zarzut, że hasło nowej polityki historycznej było tylko pustym argumentem przedwyborczym, za którym nie poszły żadne działania.

Bardzo szybko można dziś odgadnąć sympatie polityczne zabierających głos w dyskusji nad polityką historyczną.

Z drugiej strony trudno na razie ocenić skalę i skutki nowych akcentów w strategii wobec przeszłości. Ogląd



sprawy zaciemnia dodatkowo zauważalny zwrot w polityce zagranicznej po wyborach oraz dobre oceny większości posunięć nowego prezydenta w tym zakresie¹. O tyle ma to znaczenie w odniesieniu do polityki historycznej, iż postulat jej odnowienia może być traktowany jako swoista ideowa podbudowa działań w zakresie polityki zagranicznej. Czy jest to świadectwo wycofania się z części przedwyborczego programu czy też niespodziewane pozytywne skutki zmiany podejścia do historii narodowej – trudno dziś ocenić. Jedno nie ulega kwestii, iż oceniając pozytywnie działania nowej władzy na arenie międzynarodowej, trudniej jednocześnie odnosić się krytycznie do postulatów nowej polityki historycznej.

Przyglądając się dotychczasowej dyskusji nad polską polityką historyczną, trudno nie odnieść wrażenia, że jest to jedna z najbardziej zideologizowanych kwestii w dyskursie publicznym: wyrażane poglądy są wyraźnie zależne od opcji politycznej zabierających głos w dyskusji. W związku z tym bardzo szybko można dziś odgadnąć sympatie polityczne zabierających głos w dyskusji nad polityką historyczną i z dużą dozą prawdopodobieństwa przewidzieć dobór wykorzystywanych w dyskusji argumentów. Świadectw natomiast tonowania swoich przekonań, uwzględniania racji inaczej myślących, tak po jednej, jak i po drugiej stronie, raczej nie widać. Sytuacja ta owocuje przecenieniem całego szeregu ważnych kwestii, które wymagają refleksji, a które mogłyby zostać przedyskutowane w toku debaty o polityce historycznej. Kwestii, które można by nazwać esencjalnymi.

Jedną z nich jest problem możliwości i środków wpływania na stan świadomości historycznej społeczeństwa. Dotychczas problem ten został sprowadzony do alternatywy: prowadzić politykę historyczną czy uznać wezwania do jej zainicjowania za propagandowe próby kształtowania świadomości społecznej w celu powiększenia zakresu sprawowanej władzy politycznej. Przy takiej optyce debata ta sprowadzana jest do walki czy wojny o kulturę. Stosowanie militarnej metaforyki nie przyczynia się do rozwiązania żadnego z istniejących problemów, zamiast tego prowadząc do „okopywania się” na swoich pozycjach przez strony zabierające głos w debacie. Cóż

¹ Tekst niniejszy powstał w maju 2006 roku – przyp. red.



bowiem oznacza „walka o kulturę”? „Walka o kulturę” to próba opanowania dziedziny życia społecznego przez czynniki polityczne, która to dziedzina winna w demokratycznym państwie cieszyć się absolutną wolnością. Trudno rozstrzygnąć, czy takie zdefiniowanie wyjściowej sytuacji wynika z nieelastyczności liberalnie nastawionej większości elit intelektualnych i artystycznych czy też z nieudolności prób wprowadzenia do dyskursu publicznego pomysłów prowadzenia nowej polityki historycznej. Ważne są konsekwencje takiego zdefiniowania. Strona nastawiona liberalnie od początku poczuwa się do konieczności obrony zdobyczy 15 lat demokracji w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem wolności twórczej. Strona promująca konieczność prowadzenia określonej polityki historycznej natomiast utwierdza się w przekonaniu o istnieniu w Polsce zmowy liberalnych elit, nie dopuszczających do otwartej dyskusji na temat pryncypiów i zmuszającej do podejmowania działań nie do zaakceptowania w demokracji parlamentarnej. W rezultacie pytanie o środki i celowość wpływania na stan świadomości historycznej pozostaje niepodjęte, a istota dyskusji zostaje przeniesiona na teren, który nie może zaowocować wypracowaniem interesujących konkluzji. Argumenty używane w dyskusji, która zaczyna przypominać monolog przekonanych o swej słuszności stron, nie wykraczają poza zakres argumentów używanych w debacie o wydarzeniach w Jedwabnem, a nawet stanowią ich uproszczenie. O ile jednak w tamtym przypadku debata miała szansę poruszyć szersze kręgi choćby przedstawiciele inteligencji, to teraz tak prowadzona dyskusja poruszyć nie jest w stanie nikogo poza jej uczestnikami, a i to zaangażowanie przybierać może jedynie formę liberalnego oburzenia lub konserwatywnego poczucia zamknięcia w obłożonej twierdzy. Atak z jednej strony, przybierający postać pomysłu powołania kolejnej instytucji kontrolnej, pociąga za sobą obronę z drugiej strony polegającą na porównaniu owego pomysłu z działaniami właściwymi dla poprzedniego ustroju. Wtrącenie w ramy pojęciowe nijak nie odpowiadające istocie sporu, utwierdza z kolei w przekonaniu o braku możliwości wprowadzenia swych pomysłów w dialogu z tymi, którzy służyć powinni za medium w osiągnięciu za-

Debata o polityce historycznej przeradza się w rezultacie w swego rodzaju działania wojenne.



mierzonych rezultatów. Debata o polityce historycznej przeradza się w rezultacie w swego rodzaju działania wojenne, w ramach których bronią przestaje być merytoryczny argument, a zaczyna być list protestacyjny, ostracyzm środowiskowy lub mający charakter odwetu wobec określonej warstwy społecznej projekt zmian podatkowych. Tymczasem pytania, jak poradzić sobie z negatywnym dziedzictwem propagandy komunistycznej, jak przeciwdziałać splotaniu świadomości historycznej przez media kierujące się wskaźnikami oglądalności oraz jak promować na zewnątrz wizerunek państwa polskiego nie budzący fałszywych lub jednostronnych skojarzeń, pozostają bez odpowiedzi.

BARTOSZ KORZENIEWSKI, adiunkt w Instytucie Zachodnim w Poznaniu. Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej, publikuje m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Zachodnim”.

Więcej na ten temat w  **wp.pl** w serwisie **media.wp.pl**



Piotr Kosiewski

Jakie Muzeum Historii Polski?

Obecny spór o Muzeum Historii Polski jest częścią innej, bardziej generalnej debaty: o politykę historyczną. O to, czy państwo powinno w ogóle angażować się w kształtowanie pamięci historycznej i tożsamości obywateli czy też powinno zachować w tej sferze neutralność, ograniczając się jedynie do wsparcia finansowego tzw. instytucji pamięci – muzeów, archiwów, bibliotek, instytutów badawczych.

Ostatnimi czasy można odnieść wrażenie, że muzealnictwo stało się ulubioną domeną polskich polityków. Prasa poinformowała, że działacze warszawskiej Ligi Polskich Rodzin zapragnęli stworzyć Muzeum Historii Ruchu Narodowego, kusząc przy okazji ludowców swym poparciem dla powołania Muzeum Ruchu Ludowego, a nawet oferując SLD przychylność dla utworzenia oddziału myśli socjalistycznej przy Muzeum Niepodległości. Z kolei wiceminister obrony narodowej postanowił przenieść siedzibę Muzeum Katyńskiego w okolice ambasady Rosji, nie zważając nawet na protesty rodzin ofiar sowieckiego mordu. Zdaje się, że jedni politycy żwawo wyruszyli w krainę przeszłości na poszukiwanie legitymizacji swych dzisiejszych działań, a inni w historii – a nie w dyplomacji – widzą naj-



lepsze narzędzie do prowadzenia skutecznej polityki zagranicznej. Jest jednak projekt poważniejszy. W maju tego roku, podczas konferencji *Odkryć historię – zrozumieć wolność*, przedstawiono publicznie założenia Muzeum Historii Polski.

Powstanie tego muzeum było zapowiadane w programie Prawa i Sprawiedliwości – jego powołanie nie może więc zaskakiwać. Zarówno twórcy Muzeum Historii Polski, jak i jego gorący zwolennicy od dawna mówili o potrzebie prowadzenia przez państwo polityki historycznej. Można nawet powiedzieć, że dzisiejsze elity rządzące przyjęły (lub też przejęły) zarówno pesymistyczną diagnozę stanu polskiej świadomości historycznej, jak i narzędzia do zmiany tego stanu proponowane przed kilkoma laty przez głównych publicystów związanych z opcją konserwatywno-prawicową, takich jak: Marek Cichocki, Dariusz Gawin czy Dariusz Karłowicz.

Nie ma też sensu udawać, że mamy do czynienia z inicjatywą pozapartyjną, a rzucone przez Dariusza Gawina hasło: „Zamiast krytykować nasze muzeum, zróbcie swoje”, wtedy „zwykli ludzie zdecydują, do którego muzeum pójdą” wolałbym uznać za zwykły lapsus, bo inaczej świadczyłoby tylko o zaskakującej nonszalancji wypowiedziającego te słowa (*Odwołam się do Gombrowicza*, rozmowa z Partycją Bukalską, „TP”, 21.05.2006). Budowa muzeum stała się przecież częścią programu rządowego, jest ono fundowane ze środków publicznych, a koncepcja nie została wybrana na drodze otwartego (czy nawet ograniczonego tylko do kilku podmiotów) konkursu. Placówka jest tworzona nie tylko przez grupę osób reprezentujących wspólnotę ideową i środowiskową, ale bezpośrednio przez polityków lub wysokich urzędników partii rządzącej (Kazimierz M. Ujazdowski, Tomasz Merta). Nie można zatem dziwić się, że ten pomysł bywa przyjmowany nieufnie, a czasami nawet wrogo.

Jednak warto dyskutować o tym projekcie. Przedstawiono założenie ciekawe, wręcz ambitne. I bardzo konsekwentne. Nawet jeżeli nie zgadzamy się z diagnozą stanu świadomości historycznej Polaków ani z wieloma celami, jakie stawiają przed tym muzeum jego twórcy, to nie warto przekreślać tego projektu. Nie jestem jednak aż tak naiwny, by wierzyć, iż opinia publiczna miała wpływ na działania obecnego rządu (na poprzednie też miała ograniczony), chciał-



bym jednak wierzyć w szczerść słów Tomasza Mertty, który podczas prezentacji programu muzeum zadeklarował, że chciałby, „by Muzeum powstawało na podstawie dyskusji i w miarę możliwości konsensusu wielu różnych środowisk”, dodając: „jest to przecież niezwykle wyzwanie i niepowtarzalna okazja – możemy wspólnie zastanowić się, co w naszej przeszłości uważamy za szczególnie ważne, co chcielibyśmy uczynić nicią przewodnią polskiej narracji dla naszych dzieci i cudzoziemskich przyjaciół. Chciałbym, by powstanie Muzeum Historii Polski poprzedziła poważna debata publiczna” (wszystkie cytowane wypowiedzi, jeżeli nie podano innego źródła, pochodzą z publikacji *Odkryć historię – zrozumieć wolność*, wydanej z okazji wspomnianej już konferencji).

Dyskusja potrzebna jest także z bardzo prozaicznego powodu. Muzeum Historii Polski będzie kosztownym projektem. Potrzebne są znaczące środki, umożliwiające nie tylko jego powstanie, ale też możliwość realizacji zaplanowanego na lata programu. Nawet jeżeli niektóre z planów zostaną jedynie na papierze, to dobrze, gdyby to muzeum mogło rzetelnie spełniać przynajmniej podstawowe cele – ambitny program wystawienniczy i edukacyjny. Nie bardzo stać nas na to, by powoływać instytucję, która po kilku latach może być skazana jedynie na wegetację, właśnie z powodów politycznych.

Skazani na sukces?

Można jednak odnieść wrażenie, że twórcy Muzeum Historii Polski są przekonani, że ich muzeum jest skazane na sukces, tym bardziej, iż w badaniach opinii publicznej przeprowadzonych na ich zlecenie przez CBOS aż 75,4% respondentów deklaruje chęć odwiedzenia takiej placówki. Dodatkowym argumentem ma być powodzenie innego projektu – Muzeum Powstania Warszawskiego.

Otóż ten sukces wcale nie jest gwarantowany. Nie tylko dlatego, że w tym samym badaniu aż 94,5% przyznaje, że w muzeach bywa sporadycznie, zaś 68,8% odwiedza je najczęściej w ramach zorganizowanej wycieczki. Również analogia z Muzeum Powstania Warszawskiego nie jest do końca przekonująca. Twórcy tej ostatniej pla-



cówki musieli pokonać poważną trudność – pogodzić konieczność godnego upamiętnienia tragicznego wydarzenia i oddania hołdu powstańcom ze stworzeniem ekspozycji przekonującej i atrakcyjnej dla młodego pokolenia. Jednak choć ocena skutków wydarzeń z 1944 roku bywa różna, to jednak bezsporne jest uznanie bohaterstwa jego uczestników i oczekiwanie, że będzie ono upamiętnione. I na upamiętnienie powstańców oczekiwano 60 lat!

Przypadek Muzeum Historii Polski jest bardziej skomplikowany, zwłaszcza jeżeli ma ono zrealizować imperialnie wręcz zarysowane zadania. Wiele można znaleźć w przedstawianych planach. Muzeum ma być „instytucją kultury nastawioną na rozbudzenie zainteresowania historią”, prowadzić „aktywną politykę w dziedzinie promocji polskiego dziedzictwa historycznego i kulturowego za granicą”. Będzie podejmować współpracę w projektach wielostronnych, fundować stypendia i organizować wizyty studyjne dla zagranicznych naukowców, promować dzieła polskich historyków za granicą. Wreszcie, zajmie się rejestracją świadectw osób zaangażowanych w walkę o niepodległość i demokrację w okresie drugiej wojny światowej i PRL.

Muzeum Historii Polski – by odnieść oczekiwany sukces – musi pogodzić rozmaitych potencjalnych odbiorców. Co więcej, sprawić, by jego odwiedzającymi byli nie tylko uczestnicy szkolnych wycieczek i by odwiedzający je chcieli do niego powracać (64% osób we wspomnianej ankiecie twierdzi, że tylko raz odwiedza dane muzeum). A zbudowanie interesującej, emocjonalnej narracji dotyczącej tysiąca lat dziejów Polski, które w większości przecież nie budzą przesadnych emocji, to karkołomne zadanie.

Projektodawcy tego muzeum chętnie powołują się na doświadczenia innych placówek, zwłaszcza powstałych w ostatnich dwóch dekadach. Otóż nie są to zawsze dobre odwołania. Można mówić o bezsprzecznym sukcesie Muzeum Holocaustu w Waszyngtonie czy Muzeum Terroru w Budapeszcie. To placówki świetnie łączące rozmaite funkcje, ciekawe programowo, odnoszące sukces frekwencyjny. Przykładów podobnych muzeów można znaleźć więcej, tylko że są one poświęcone jedynie wycinkowi dziejów, skupiając się na losie ofiar dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Muzeów poświęconych dziejom całego narodu powstało w ostatnich czasach niewiele, a z bli-



skiego nam obszaru jedno: Niemieckie Muzeum Historyczne w Berlinie (trochę inna jest sytuacja w przypadku tamtejszego Muzeum Żydowskiego). Jego dzieje są dość interesujące. Założone w 1987 roku, dopiero po wielu latach przygotowało stałą ekspozycję prezentującą pełne dzieje Niemiec. Za to wcześniej miały tam miejsce bardzo ciekawe dyskusje i wystawy czasowe.

Pomysłodawcy liczą też, że muzeum będzie zmieniało obraz historii Polski za granicą. Jednak to jest trudne, nie tylko ze względu na barierę komunikacyjną. Nie wystarczy przygotować materiały dla potencjalnych obcojęzycznych gości. Przeszkodę stanowi już sama ekspozycja, jej skomplikowanie, konieczność skupienia się na szczegółach niezbędnych dla krajowego odbiorcy, a czasami nieczytelnych dla przybysza z zewnątrz. Przeszkodą są też przyzwyczajenia odbiorców. Przeżywamy czasy *prosperity* muzealnej, zwłaszcza w Europie. Muzea są coraz częściej odwiedzane (mówi się wręcz o turystyce kulturalnej), jednak dotyczy to przede wszystkim muzeów artystycznych czy, w mniejszym stopniu, poświęconych przyrodzie czy technice. Mówiąc bardziej konkretne, tłum można znaleźć w paryskim Luwrze czy Musée d'Orsay, lecz nie w tamtejszym Muzeum Armii, w berlińskim Muzeum Pergamońskim, lecz nie w Niemieckim Muzeum Historycznym, w londyńskiej Galerii Narodowej czy Muzeum Brytyjskim, a nie Imperial War Museum. Dlaczego inaczej ma być w Warszawie? Samo przekonanie o unikalności polskich losów nie wystarczy.

Oczywiście, zawsze znajdą się chętni do obejrzenia również Muzeum Historii Polski. Trzeba zadbać, by było ich jak najwięcej. Jednak dla zmiany obrazu polskich dziejów poza granicami trzeba szukać innych narzędzi, jak chociażby przygotowanie wspólnych wystaw czy projektów badawczych we współpracy z placówkami z innych krajów, co będzie trudne, również dlatego, że w tych projektach nie da się przekazać jedynie „swojej” wizji dziejów.

Czyje muzeum?

Obecny spór o Muzeum Historii Polski jest częścią innej, bardziej generalnej debaty: o politykę historyczną. O to, czy państwo



powinno w ogóle angażować się w kształtowanie pamięci historycznej i tożsamości obywateli czy też powinno zachować w tej sferze neutralność, ograniczając się jedynie do wsparcia finansowego tzw. instytucji pamięci – muzeów, archiwów, bibliotek, instytutów badawczych. Dyskusja na ten temat toczy się od dłuższego czasu. I być może należy, pisząc o tym projekcie, wziąć ten bardziej generalny spór w duży nawias. Muzea historyczne istnieją i będą istniały niezależnie od odpowiedzi na pytanie o potrzebę i zakres prowadzenia polityki historycznej. Jednak całkowicie tego sporu nie można pominąć. Tym bardziej, że planowana placówka ma być sztandarowym przykładem prowadzenia właśnie takiej polityki, zaś kształt muzeum zdaje się być nierozzerwalnie związany z diagnozą stanu świadomości historycznej Polaków, a może nawet więcej – polskości, stawianą zarówno przez polityków PiS, jak i wspierających ich intelektualistów, a być może w najbardziej radykalny sposób sformułowaną przez Jarosława Kaczyńskiego, który mówił, że do wyzwań stających przed jego formacją trzeba zaliczyć „przede wszystkim oczywisty dla nas kryzys polonizmu, kryzys wartości związanych z poczuciem przynależności narodowej” (z wykładu *O naprawie Rzeczypospolitej* wygłoszonego w Fundacji Batorego w 2005 roku).

Nie będę jednak przytaczał wszystkich argumentów „za” i „przeciw” prowadzeniu polityki historycznej. Przypomnę jedynie opinię Marcina Króla, człowieka, którego trudno posądzać o niedocenianie znaczenia pamięci dla istnienia wspólnoty.

Można dzięki takim inicjatywom jak Muzeum Historii Polski czy innym podobnym (Instytut Wychowania) – pisze Król – owinać Polskę w kokon pamięci, przywrócić dawną dumę i dawny honor. Nie jest wszelako jasne, kto się temu zabiegowi podda. Na pewno jakaś część Polaków jest na to gotowa, bo iluzje i mity zawsze znajdują tych, którzy chętnie je akceptują. Jaka to będzie część polskiego społeczeństwa? Jestem przekonany, że niewielka, bo – niestety – nie ma już sposobu na przywrócenie domniemanego, jednolitego i silnego polskiego patriotyzmu. A taki patriotyzm stanowiłby oczywiście sposób na przywrócenie wspólnoty państwowej, czego ideolodzy i politycy PiS tak bardzo by chcieli. Rozumiem te pragnienia i je podzielam, tylko nie sądzę, by rzeczywistość pamięci i ciągłości można było odgórnie wykreować. Dlatego jestem przekonany o nieuchronnej porażce polityki historycznej (*Nie zużywajmy historii dla politycznych celów*, „Dziennik”, 19.06.2006; zob. także odpowiedź Tomasa Mertty, *Polityka historyczna to obowiązek państwa*, „Dziennik”, 29.06.2006).



Czy podejrzenia, mniej lub bardziej otwarcie sformułowane, że muzeum będzie nie tylko narzędziem politycznym, ale że będzie służyło manipulowaniu historią czy wręcz jej kastrowaniu, są bezpodstawne? Tym bardziej, że z samej istoty tworzenia ekspozycji muzealnej, a także programów edukacyjnych wynika potrzeba dokonywania ostrych wyborów (nie wolno bowiem przytłaczać odbiorcy nadmiarem faktów), a i ilość interpretacji musi być ograniczona. Sami projektodawcy nie ułatwiają zadania. „Muzeum musi się odnosić – jak deklaruje jeden z pracowników zespołu tworzącego muzeum – do trudnych i bolesnych problemów, a także odważnie inicjować dyskusję na ich temat, jednak nie jest odpowiednim miejscem do narodowej ekspiacji i pogłębiania kompleksów” (Paweł Skibiński, *Po co nam Muzeum Historii Polski?*, „Nowe Państwo”, 3/2006). Zaś Kazimierz M. Ujazdowski, przedstawiając założenia muzeum, podkreślał, że nie będzie się w nim unikało mówienia o trudnych, kontrowersyjnych sprawach, jak... spór między Józefem Piłsudskim i Romanem Dmowskim! A czy można ominąć ten „drobiazg”, przedstawiając drogę odzyskania przez Polskę niepodległości?

Zatem czy będzie to miejsce, w którym mogłaby się odbyć na przykład dyskusja o polskim powojennym antysemityzmie? Czy będzie to miejsce na podjęcie problemu współpracy ze służbą bezpieczeństwa w czasach PRL? Nie chodzi o postulat tworzenia muzeum narodowego wstydu, jak to szyderczo napisał jeden z publicystów, lecz o myślenie o historii Polski, w której chwilom chwały, słusznego triumfu czy zwykłej mozolnej codzienności towarzyszyły klęski, waśnie, a nawet momenty, którymi chlubić się nie powinniśmy. Udawanie, że ich nie było, świadczyć może jedynie o własnej słabości. Jednak póki pozostaniemy na poziomie gładkich deklaracji przygotowujących program Muzeum Historii Polski, pytania i zastrzeżenia będą się mnożyły. Nie wystarczą same zapewnienia o konieczności zachowania proporcji między historią „afirmatywną” i „krytyczną”. Zresztą dzisiejsze myślenie o przeszłości Polski nie może

Dzisiejsze myślenie o przeszłości Polski nie może być sprowadzane jedynie do ciągłego roztrząsania sporu między szkołą krakowską a warszawską, do żądań odprawienia egzorcyzmów nad duszą Michała Bobrzyńskiego i wynoszenia na piedestał Tadeusza Korzona.



być sprowadzane jedynie do ciągłego roztrząsania sporu między szkołą krakowską a warszawską, do ponawianych żądań odprawienia egzorcyzmów nad duszą Michała Bobrzyńskiego i wynoszenia na piedestał Tadeusza Korzona, a to stało się niemalże „specjalnością” głosicieli potrzeby uprawiania polityki historycznej. Spory przed wieku nie mogą być jedynym punktem odniesienia dla tworzenia Muzeum Historii Polski. Nie oznacza to, że nie należy czytać Józefa Szujskiego, Stanisława Brzozowskiego czy Henryka Sienkiewicza. Wręcz przeciwnie. Warto i trzeba stawiać pytania o ich aktualność dzisiaj. I powinno to stać się jednym z zadań nowej placówki. Jednak należy także zauważyć, że od tego czasu coś się jednak w naukach humanistycznych wydarzyło.

Ciekawy i bardzo krytyczny jest głos Roberta Traby na temat Muzeum Historii Polski. Jeden z nielicznych odnoszących się do myślenia o tej instytucji jako o placówce muzealnej, z jej atutami i ograniczeniami. Jeżeli chcemy uniknąć indoktrynacji, to jego przesłaniem – podkreśla Traba – „wcale nie musi być ani »wolność«, ani »afirmacja«, bo wtedy z założenia fundowalibyśmy sobie tendencyjność w prowadzeniu narracji. Centralną kategorią tworzenia Muzeum powinno być interaktywne poznawanie i rozumienie procesów historycznych”. I – przekonuje Traba – powinno ono pozwalać na autorekonstrukcję ojczyzny. „W przypadku pozytywnego wskazania na model »rekonstruujący« przeszłość będziemy skazani na pozytywistyczną, »przednowoczesną« wersję historii Polski, w której mitotwórcze treści opakowane zostaną w nowoczesne środki narracyjne, powielając utarte i w gruncie rzeczy populistyczne sposoby myślenia o narodzie”. Wreszcie dodaje: to nie „polityka ma dyktować »afirmacyjne« bądź »krytyczne« podejście do historii, lecz historia ma pomagać zrozumieć mechanizmy społeczne i polityczne” (*Jaka historia, takie muzeum!*, „GW”, 25.05.2006).

Co zatem ma być w muzeum? Według deklaracji jego twórców, zamierzają oni przedstawić najbardziej nośne oraz uniwersalne elementy historii Polski, szczególnie te związane z dążeniem do wolności. W muzeum ma zostać uwzględnionych wiele wymiarów historii Polski, w tym wymiar instytucjonalny (polski parlamentaryzm), narodowościowy (m.in. unia z Litwą, relacje z Rosją, polityka wobec



mniejszości w II RP), religijny (relacje między katolikami a wyznawcami innych religii, rola Kościoła w obaleniu komunizmu), wspólnotowy (polskie powstania, polskie państwo podziemne), kulturowy (rola poezji romantycznej, literatura wobec doświadczenia totalitaryzmu), antytotitarny (Polacy wobec komunizmu i nazizmu, druga wojna światowa, opozycja demokratyczna, doświadczenie „Solidarności”), wreszcie wymiar rodzinny, w tym, jak ogłoszono, „rola kobiety” (czy poza rodziną kobieta w Polsce nie występowała?).

To tylko ogólniki. Prawdziwa rozmowa będzie możliwa, gdy ujawnione zostaną szczegółowe scenariusze stałej ekspozycji, upublicznione pierwsze programy badawcze, wydane książki. Sprawdzianem będzie to chociażby, jak zostanie pokazany okres dwudziestolecia międzywojennego, budowa nowoczesnego państwa, ale też ograniczanie swobód demokratycznych, konflikty narodowościowe czy antysemityzm. Czy i jak zostaną pokazane dzieje dwóch podstawowych nurtów politycznych: socjalistycznego i Narodowej Demokracji w I połowie XX wieku? W jaki sposób zostanie przekazana rola Polaków nie tylko w obalaniu, ale też budowaniu komunistycznego państwa? Jak dotąd, propozycji nie znamy. A te, które się pojawią, mogą być interesujące, o czym świadczy rozmowa Jacka Zakowskiego z Normanem Daviesem ogłoszona przez „Politykę” (*Dzieje własne. Jak je rzetelnie opowiedzieć?*, dodatek „Pomocnik Historyczny”, 2006, nr 3).

Może należy zacząć pracę od przedstawienia różnych, nawet bardzo autorskich projektów, zaś powstanie stałej ekspozycji poprzedzić wystawami czasowymi prezentującymi wybrane fragmenty dziejów? Tyko w ten sposób będzie można przekonać się, czy jedynym kryterium przyjmowanym przy tworzeniu ekspozycji nie będzie użyteczność polityczna pewnych faktów historycznych, jak to ładnie określił w jednym swoich tekstów Marek Cichocki. Jednak, póki co, przeważa chęć jak najszybszego zakończenia prac. Kazimierz M. Ujazdowski liczy nawet, że „w ciągu dwóch lat placówka zostanie otwarta” (*Wolność i tolerancja – polska specjalność*, rozmowa Grzegorza Górniego, „Ozon”, dodatek „Patriotyzm jutra”, 10.05.2006).



Jakie muzeum?

Niewiele mówiono o wyglądzie muzeum oraz o tym, gdzie ma się mieścić. Nie są to kwestie tak bardzo rozpalające emocje. Jednak także one powinny stać się ważnym punktem dyskusji. Zwłaszcza że podczas wspomnianej konferencji zaprezentowano wizualizację części ekspozycji. Będzie to – jak chętnie mówią jego twórcy – muzeum narracyjne, nie opierające się jedynie na ekspozycjach, ale budujące opowieść nowoczesnymi środkami. Zostawmy jednak na boku niezbyt szczęśliwe określenie „muzeum narracyjne”. Ani narracyjność, niemalże wpisana w dzieje muzealnictwa, mimo rozmaitych prób buntów i rewolt przeciwko przymusowi tworzenia ekspozycji jedynie jako opowieści o dziejach, ani wykorzystanie multimediów nie jest przełomem (choć na tle polskich placówek obecność tych ostatnich na pewno będzie to muzeum wyróżniać).

Tomasz Merta podczas konferencji zaznaczał, że powstanie muzeum „nie powinno stać się okazją do przenoszenia istniejących zbiorów muzealnych (można najwyżej myśleć o wypożyczaniu ekspozycji ważnych dla wystaw planowanych w nowym muzeum)”, po chwili mówiono jedynie o kopiach, i to cyfrowych. Chętnie też podkreślano planowaną obecność zdjęć, materiałów filmowych i dźwiękowych, przeciwstawiając ten pomysł „tradycyjnym muzeum”, w których pokazywanych ekspozycjach nie można dotykać. Ta nagła fascynacja tak rozumianą nowoczesnością może trochę bawić. Więcej, pokazuje archaiczne rozumienie obiektu muzealnego – od dawna zapis filmowy czy dźwiękowy, nie mówiąc o fotografii, są pełnoprawnymi ekspozycjami i ich umieszczenie w ekspozycji nie jest aktem rewolucyjnym.

Problem jest jednak ważniejszy. Być może w projektowanym muzeum zamiast oryginalnych pamiątek będziemy mieli do czynienia tylko z ich namiastkami (zresztą podobne jest założenie twórców Muzeum Historii Żydów Polskich). Nie jest to mało znaczący drobniaczek, lecz rzecz podstawowa. Znaczenie, ważność, a także sukces wśród publiczności, którego tak pragną założyciele Muzeum Historii Polski, inne podobne placówki odniosły nie tylko dzięki umiejętnemu połączeniu różnych materii ekspozycyjnych, obecności nowo-



czesnych mediów, ale – jak podkreślają ich twórcy – dzięki możliwości kontaktu ze świadectwami, przedmiotami z epoki. Dzisiaj, co lapidarnie, acz dosadnie podkreślił William Parsons z waszyngtońskiego Muzeum Holocaustu, w Internecie można zobaczyć wszystko, a oryginały w niewielu miejscach. Nie nawołuję do gromadnych przenosin eksponatów z innych muzeów, do rozbijania stałych, historycznych kolekcji. Miejscem Szczerbca jest krakowski Wawel, a Matejkowskiej *Bitwy pod Grunwaldem* warszawskie Muzeum Narodowe. Jest jednak wiele obiektów, które mogłyby znaleźć się jako depozyty w nowym muzeum. Warto ten trud podjąć. Bowiem to one umożliwiają nawiązanie swoistego kontaktu z epoką, z której pochodzą, są indywidualnym, namacalnym świadectwem, są wreszcie swoistymi nośnikami emocji, a przecież to muzeum chce – jak to określono – apelować do głów i serc odwiedzających.

Drugie pytanie dotyczy siedziby muzeum. Nie jest ono mniej istotne. Sam budynek – jak pokazują liczne przykłady – odgrywa fundamentalną rolę. Dzisiejsze muzeum oddziałuje już samą formą architektoniczną, od samego początku starając się przekazać jego program i przesłanie, a także wpisuje się wraz ze wszystkimi tymi możliwymi znaczeniami w przestrzeń miasta. Doskonałym przykładem jest Muzeum Żydowskie w Berlinie. To jego architektura odciska się znacząco na całym przekazie. Ona też stanowi doskonały i przejmujący komentarz – silniejszy emocjonalnie niż ekspozycja – do losów Żydów w czasach nazistowskich. Również nagrodzony projekt Muzeum Historii Żydów Polskich w samej swojej formie może silnie naznaczyć odbiór ekspozycji.

Dla Muzeum Historii Polski – jak wskazują zapowiedzi – nie powstanie jednak odrębna siedziba. Ma ono zająć część Pałacu Saskiego. Można zrozumieć taką decyzję – jest to znacznie tańsze rozwiązanie. Jednak już teraz warto wykorzystać to, że odbudowa pałacu dopiero się zaczyna, i zorganizować konkurs na adaptację jego części. Pozwoli to uszanować historyczny wygląd budynku, a zarazem wkomponować weń dobrą przestrzeń ekspozycyjną (nie zaś tworzyć monstrum, gdzie fasada jest jedynie skorupą zewnętrzną). Możliwości dla architektów będą bardziej ograniczone, ale w ostatnich latach wiele budynków było z powodzeniem adaptowanych lub rozbudowanych, i to przez najważniejszych twórców.



Historia jednostek?

„Polska tradycja daje się interpretować jako ambitny zamysł zrównoważenia osobistego, indywidualnego aspektu wolności z jej wymiarem wspólnotowym” – głosi zaangażowany w projekt muzeum Wojciech Roszkowski. W planach zapowiada się odwołanie do jednostkowych losów, będą to „opowieści o dziejach konkretnych osób”. Ale jednocześnie w zapowiedziach dotyczących Muzeum Historii Polski zdaje się dominować myślenie przede wszystkim w kategoriach „społeczeństwo”, „zbiorowość”, „naród”. Mniej miejsca zajmuje tu jednostka, jej prawa i konflikty ze zbiorowością (a te reakcje nie zawsze były „zrównoważone”), czy wreszcie problem represyjności zbiorowości, zwłaszcza dla wszystkich odmienności. Być może ta ostatnia perspektywa nie jest użyteczna politycznie i dla osób odwołujących się wciąż do koniecznej konsolidacji Polaków wręcz obca.

Ukazanie relacji między pojedynczymi osobami oraz nimi i zbiorowością przyciąga do dzisiejszych muzeów pamięci. Więcej, uwiarygodnia te placówki. Imponująca wręcz bywa staranność w zindywidualizowaniu dziejów reprezentowanych w tych placówkach, przypomnienie o losach jednostkowych, zwłaszcza o ofiarach, które już teraz nie są anonimowe, lecz nazwane z imienia i nazwiska (patrz muzea Holocaustu w Jerozolimie i Waszyngtonie). Tylko że taka perspektywa prowadzi do dostrzeżenia odmienności, odrywa od myślenia jedynie w kategoriach narodowych i pilnowania spistości narodu. Suzanne Bardgett z Imperial War Museum podczas konferencji *Odkryć historię – zrozumieć wolność* wymieniła wśród podstawowych zadań swojej placówki uwzględnienie różnorodności: pracownicy, odwiedzający, ekspozycja. To myślenie pozwala na dostrzeżenie różnic – pochodzenia etnicznego, wiary, przekonań, płci czy seksualności – nie tylko w opowiadanej historii, lecz także u zakładanego odbiorcy. Pozwala także na mówienie o odmienności publicznie, bez spychania jej jedynie do sfery prywatności.

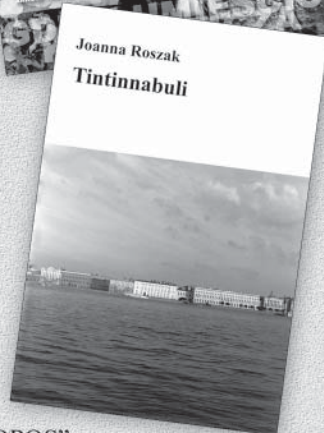
Nie można też unikać rozbieżności ujawniającej się nawet wśród osób uznających potrzebę aktywności państwa w sferze pamięci. „Jest różnica – jak mówił Andrzej Nowak podczas niedawnej dyskusji pt. *Polska polityka historyczna* – między spojrzeniem na wspólnotę

DIAGNOZY

obywatelską, republikańską, w której akcent pada na wspólnotę, na wspólnotowość, na „wspólne dziedzictwo” oraz na „liberalną wersję demokracji jako demokracji jednostki, w której najważniejsze jest to, co państwo może zagwarantować indywidualnej jednostce, a nie to, co wiąże jednostki we wspólnotę” („Biuletyn Instytutu Pamięi Narodowej”, 2006, nr 5).

To dwa spojrzenia na zadania państwa i na sposoby współżycia w sferze publicznej. Czy uda się i czy w ogóle jest możliwe uwzględnienie racji obu stron w tworzeniu polskiej polityki historycznej? I w tym jednym, szczególnym projekcie muzeum?

PIOTR KOSIEWSKI, ur. 1967, historyk sztuki, krytyk. Współpracownik m.in. „Kresów” i „Tygodnika Powszechnego”.



„TOPOS”
O TYMOTEUSZU KARPOWICZU
z tomem
JOANNY ROSZAK
„TINTINNABULI”
oraz plakatem
MACIEJA CISŁO

w cenie „Toposu”

Już w salonach EMPiK.



Wrzesień

Jean-Paul Sartre – rozważania o kwestii żydowskiej

Jan Hartman
Sartre i filozofia

Arnold Jacob Wolf
Testament Sartre'a

Susan Suleiman
Odczytane na nowo.
Refleksje po lekturze „Rozważań” Sartre'a

Pierre Birnbaum
Bolesne rozważania
o „Rozważaniach o kwestii żydowskiej”

Lipiec – sierpień W stolicy Galicji

Z Jerzym Holzerem rozmawia Ewa Koźmińska-Frejłak
Zmierzałyśmy ku asymilacji

Karolina Szymaniak
Rozdwojony język

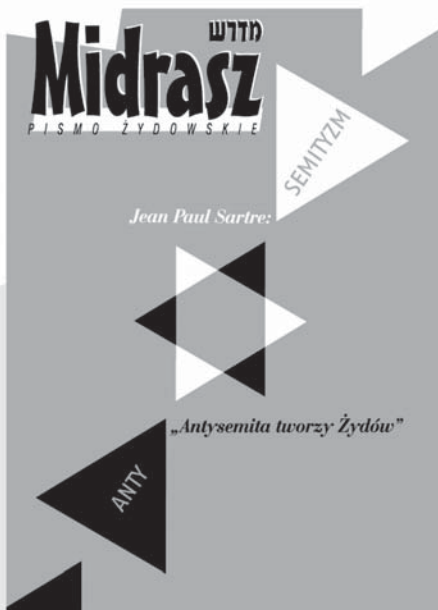
Majer Bałaban
Historia lwowskiej Synagogi Postępowej

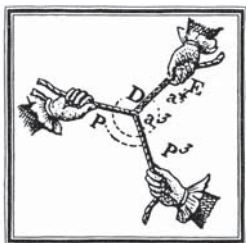
Jecheskiel Lewin
Żydzi małopolscy jako rabini w świecie
i ich zasługi dla żydostwa

a ponadto:
Daniel Grinberg
Historia nienawiści do ksiąg żydowskich

Z Idą Haendel rozmawia Dorota Szwarzman
Wielka skrzypaczka z Chelma

Grzegorz Gazda
Palimpsesty Zagłady (o literaturze Lintzmannstadt Ghetto)





Michał Bardel

Metafizyczny skandal zła

Aż do narodzin chrześcijaństwa pytanie o genezę zła stawiane było obok innych kwestii etycznych i metafizycznych jako jeden z wielu możliwych problemów do teoretycznej kontemplacji.

W pierwszych wiekach naszej ery sytuacja zmienia się diametralnie: obok niepodważalnie faktycznego zła pojawia się doskonały Bóg. Problem zła staje się teraz prawdziwym wyzwaniem dla ludzkiego rozumu i ludzkiej wiary: jak pogodzić wszechmoc i najwyższą dobroć Stwórcy z obecnością zła w Jego stworzeniu?

W ukształtowanym przez poezję Homera i Hezjoda światopoglądzie Greków epoki przedfilozoficznej kwestia zła wpisuje się w nieco węższą – z naszego punktu widzenia – problematykę *winy*. Człowiek homerycki działa powodowany przez dwie podstawowe „cnoty”: zapał (*thymos*) i rozsądek (*phren*) – pierwszemu pierwiastkowi patronuje w sposób oczywisty postać Achillesa, drugiemu – przebiegłego Odyse-

usza. Im większa w człowieku przewaga rozsądku nad zapałem, albo ściślej: im bardziej rozsądek panuje nad zapałem, tym bliżej mu do bogów i tym mniejsza skłonność do pychy (*hybris*), czyli przeciwstawiania się wyrokom przeznaczenia. Pycha wywołuje bowiem obłądną winę (*ate*) i sprowadza na człowieka (lub herosa) zemstę Eryinii. Warto pamiętać, że i bogowie homeryccy nie są całkowicie wolni od pokusy niepo-



sluszeństwa, także u nich od czasu do czasu pierwiastek zapału bierze górę nad rozsądkiem: zajrzyjmy na przykład do XVI księgi *Iliady*, gdzie Dzeus, świadom, że pojedynek Sarpedona z Patroklosem w sposób nieunikniony zakończy się śmiercią jego syna, bliski jest odwrócenia wyroków przeznaczenia. Powstrzymuje się jednak pod wpływem Hery, zwycięża w nim rozsądek właściwy tym, którego zadaniem jest stanie na straży wyroków Mojry.

Radykalnie nowe spojrzenie na problem zła, całkowicie ignorujące perspektywę przeznaczenia, przynoszą do Grecji (a tym samym do kultury Zachodu) orficy. Zapoczątkowują wielowiekową i silną (bo do dzisiaj pokutującą w chrześcijaństwie) tradycję dualistyczną: zło bierze swój początek z *c i e l e s n o ś c i*, człowiek zbudowany jest z pierwiastka boskiego (dusza) i tytanicznego (ciało), a celem jego działań opartych na rytualnych oczyszczeniach ma być uwolnienie duszy od wpływu tego ostatniego. Wątek dualistyczny trafia na podatną glebę m.in. w szkole pitagorejskiej i w poglądach Platona; na nim we wczesnym okresie formowania się doktryny chrześcijaństwa oprą się rozmaite ruchy gnostyckie; z niego wreszcie wyrośnie potężna religia manichejska, w opozycji do której (ale i często pod silnym jej wpływem) ojcowie Kościoła będą kłaść fundamenty pod myśl chrześcijańską. A siła przyciągania manicheizmu – czy szerzej – myśli gnostyckiej w okresie patrystycznym była ogromna. Rezygnacja z duali-

stycznej wizji świata jako areny walki dwóch bogów (ewentualnie boga o dwóch naturach) – złego stwórcy materialnego świata i dobrego świata zbawiciela – pociągała bowiem za sobą najtrudniejsze pytanie chrześcijaństwa: „Dlaczego dobry i wszechmocny Bóg pozwala na zło?” – pytanie, od którego wolni byli wszelkiego autoramentu dualiści.

Niemniej, już w systemie emanacyjnym Plotyna pojawia się nowy projekt myślenia o złu, który pozwoli wkrótce wyprowadzić myśl chrześcijańską z kolein gnostyckich. Owszem, także neoplatonicy stawiali dobro i zło na dwóch metafizycznych biegunach rzeczywistości, ale – co istotne – były to bieguny jednego ciągłego procesu emanacji kolejnych hipostaz najwyższego Dobra. Zło nie jest tu pojęte jako odrębna od Dobra zasada, ale krańcowy etap przejawiania się Dobra, jego „negatyw” – tak jak cień jest „negatywem” światła. W ten sposób rodzi się prywatyjna (od łac. *privatio*) koncepcja zła, zła jako uszczerbku, *b r a k u* dobra. Przejmie ją i wpisze w myślenie chrześcijańskie Aureliusz Augustyn. Zło nie jest więc bytem obok innych bytów, nie da się go umieścić – jak chcieli dualiści – obok dobra jako odrębnej zasady: zło jest jak dziura w serze – niby jest, ale nie dzięki własnemu istnieniu, a jedynie dzięki chwilowemu nieistnieniu tego, co być powinno.

Koncepcja zła rozumianego jako brak dobra posłuży w XVII wieku Gottfriedowi W. Leibnizowi do rozwinięcia słynnej wizji optymizmu



metafizycznego i zbudowania naj-
 słynniejszej chrześcijańskiej t e o d y -
 c e i (czyli obrony doskonałości
 Stwórcy wobec niedoskonałości
 stworzenia). Klasyczny podział zła
 według Leibniza każe wyróżnić dwa
 jego podstawowe rodzaje: zło fizyczne
 (brak porządku w naturze) oraz
 zło moralne (brak dobra w postępo-
 waniu człowieka). W obydwu przy-
 padkach – jak widać – zło występuje
 w swoim prywatnym charakterze
 (dlatego też Leibniz wyróżnia trzeci,
 najogólniejszy rodzaj zła, zło meta-
 fizyczne rozumiane jako brak). Sam
 w sobie podział ten nie jest specjal-
 nie odkrywczy: zło jako nieszczęście
 (trzęsienia ziemi, powódzie, zarazy
 itd.) od zła moralnego odróżniali tak-
 że starożytni pogańscy myśliciele.
 Jednak wpisanie go w doktrynę
 chrześcijańską wprowadza jedno sza-
 lenie istotne *novum*: oto o ile dla my-
 ślicieli greckich tylko drugi rodzaj zła
 (zło moralne) wiązał się z winą, o tyle
 dla chrześcijan wierzących w Boga
 Stworzyciela pytanie o odpowie-
 dzialność rozciąga się także na zło
 fizyczne: „dlaczego Bóg dopuszcza
 naturalne nieszczęścia?”, „dlaczego
 wszechmocny Bóg nie usunie zła ze
 świata?”, „czy rzeczywiście jest
 wszechmocny?”.

Dwa najważniejsze atrybuty
 chrześcijańskiego Boga, najwyższa
 dobroć i wszechmoc, w konfrontacji
 z naoczną i niekwestionowaną obec-
 nością zła w świecie rodzą ową naj-
 trudniejszą do usunięcia aporię
 chrześcijaństwa, największe wyzwa-
 nie dla wiary i rozumu chrześcijani-
 na, największy, by posłużyć się okre-

śleniem Józefa Czapskiego, „skandal
 metafizyczny” zachodniej kultury.
 Albo bowiem – jak chcieli gnostycy
 – Bóg nie jest doskonale dobry i zło
 pochodzi od Niego, albo jest dosko-
 nale dobry, ale już nie wszechmoc-
 ny, skoro jakaś moc od Niego niezal-
 eżna wprowadza zło do świata.

Postulat optymizmu metafizycz-
 nego Leibniza, tak niemiłosiernie
 wyśmiany przez Woltera w *Kandy-
 dzie*, próbuje wyjść poza tę aporię.
 Bóg nie chce zła – pisze Leibniz – ale
 je dopuszcza z pewnych istotnych
 powodów. Jakie to powody? Otóż
 świat stworzony przez Boga nie jest
 doskonały. Doskonały być nie może,
 bowiem suma doskonałości przysłu-
 guje tylko Stwórcy. Stworzenie musi
 się choć trochę różnić od Stwórcy
 (czyli być nieco gorsze), bo w innym
 wypadku byłoby od Niego nieodróż-
 nialne. Jaki jest zatem świat, w któ-
 rym żyjemy? Jest n a j l e p s z y
 z m o ż l i w y c h. Bóg miał do wy-
 boru niepoliczalnie wiele różnych
 wersji stworzenia, z których najpierw
 wykluczył światy niemożliwe (logicz-
 nie sprzeczne), a ze zbioru światów
 możliwych wybrał taki, w którym
 uszczerbek dobra (zło) jest minimal-
 ny, jednak wciąż na tyle duży, by
 gwarantować „wytworzenie” jak
 największej „ilości” dobra. Tak jak
 bowiem zło do swego istnienia wymaga
 dobra (a wtórnie – jego braku), tak
 dobro wynikające z ludzkich czynów
 wymaga wyjściowo pewnej „ilości”
 zła, któremu mogłoby zaradzić. Każ-
 dy dobry czyn jest odpowiedzią na za-
 istniałe zło. Gdyby nie było w świe-
 cie ludzi pokrzywdzonych, niepełno-



sprawnych, potrzebujących pomocy, nie byłoby także możliwości odpowiadania na zło, jakie ich dotknęło, dobrem płynącym z czynów.

Najwyższa harmonia musi zatem zostać okupiona wyjściowym cierpieniem. Wyjaśnienie Leibnizowskie czyni zadość zasadom logiki, ale czy nie sprzeciwia się bodaj bliższej człowiekowi wrażliwości moralnej? Rozpaczliwe pytanie, jakie wkłada Dostojewski w usta Iwana Karamazowa: czy ostateczne szczęście ludzkości warte jest niezawinionego cierpienia choćby jednego niewinnego dziecka, czy można w ogóle budować czyjekolwiek szczęście na cierpieniu? – wymyka się matematycznym spekulacjom Leibniza. Nie ma innej odpowiedzi niż ta, jakiej udziela – wbrew sobie, wbrew swojej głębokiej, choć nieco naiwnej wierze Alosza – „nie jest warte”, „nie można”.

Odrzucenie chrześcijańskiej teodycei, więcej – zaniechanie jakichkolwiek prób spekulatywnego mierzenia się z faktycznością zła, nigdy nie wydawało się tak oczywiste jak po doświadczeniach II wojny światowej, po tragedii Holokaustu. Bodaj po raz pierwszy w dziejach ludzkiej myśli rzeczywistość zamknęła usta filozofom. Niewyobrażalny rozmiar zła w paradoksalnym połączeniu z jego przerażającą, „urągającą myśli banalnością” (Hannah Arendt), spowodowały, że w przekonaniu wielu myślicieli każda próba racjonalizacji, rozumowego okiełznania zła okazuje się żałośnie niewystarczająca. Co zatem pozostaje? Uparcie i wbrew wszystkiemu wymądrzać się, szuka-

jąc dla zła rozsądnego usprawiedliwienia? Czy też – za Hansem Jonasem – przyjąć wizję Boga niewszehmocnego, doskonale dobrego, ale pozbawionego mocy przeciwstawiania się złu, oddającego człowiekowi całkowitą wolność działania i współcierpiącego z nim, gdy z wolności robi haniebny użytek? A może po prostu przyjąć z godnością porażkę rozumu i milczeć, milczeć w obliczu tego, co wymyka się wszelkim spekulacjom?

MICHAŁ BARDEL, ur. 1976, dr filozofii, wykładowca w Wyższej Szkole Europejskiej w Krakowie i Collegium Civitas w Warszawie, p. o. redaktora naczelnego „Znaku”.

Więcej na ten temat w  wp.pl
w serwisie **media.wp.pl**



Piotr Kaszkowiak

O złu, Bogu i nadziei

Wychodząc od poszukiwania wyjaśnienia zła – poza sobą, u początków – doszliśmy do poszukiwania znaczenia zdarzeń – przed sobą. O ile wyjaśnianie jest czymś publicznym, o tyle rozumienie jest czymś prywatnym. Sensu zdarzeń bowiem, w tym sensu zła, każdy szuka dla siebie sam.

Parę lat temu wyświetlany był w kinach film pt. *Znaki*. Opowiadał on historię amerykańskiego pastora, który na skutek dozanego zła stracił wiarę w Boga. Doświadczenie życia wskazywało głównemu bohaterowi, że zdarzenia w świecie nie są znakami – nie kryje się poza nimi żaden sens – nie są komunikatem nadawanym przez czuwającą nad naszym losem Opatrzność. Akcja filmu przedstawia istotny fragment życia owego pastora, kiedy to jego doświadczenie zostaje poszerzone o nowe dane, diametralnie zmieniające jego spojrzenie na rzeczywistość: oto okazuje się, że wszystko to, co uważał za zło (tragiczna śmierć żony, choroba syna, nerwica natręctw u córki), było niezbędne, aby mógł ocalić swoją (niepełną) rodzinę przed wrogimi przybyszami z kosmosu. I pastor odzyskuje wiarę.



Wiem, brzmi to groteskowo. Czego by jednak nie mówić (źle czy dobrze) o owym filmie, doskonale obrazuje on sposób myślenia dużej części chrześcijan. Dopóki potrafimy zdarzeniom w naszym życiu nadać sens poprzez wskazanie ich „celu”, dopóty doświadczane przez nas zło nie wydaje się nam czymś rażącym. O ile możemy „użyć” zdarzeń, o tyle jawią się nam one jako neutralne czy wręcz dobre. Zinstrumentalizowanie ich jest tożsame z ich racjonalizacją. Trudność rodzi się wtedy, gdy jakieś zdarzenie nie wpisuje się w ciąg „narzędzi”: gdy nie widzimy w nim „celu” czy „sensu”, gdy nie dostrzegamy dla niego „racji”. I to w takich momentach wybuchają pytania o dobroć Boga: gdzie On był? – czemu dopuścił? – jak mógł coś takiego zesłać? Wówczas, jeżeli nie postrzegamy Boga jako naszego głównego krzywdziciela, to przynajmniej przypisujemy Mu rolę tzw. obserwatora: kogoś, kto był świadkiem naszej krzywdy (jest On wszechwiedzący), kto mógł jej zapobiec (jest On wszechmocny) i kto jej zapobiec powinien (jest On doskonale dobry). W takich momentach rodzi się bunt, zwątpienie, rezygnacja.

Kaznodzieje z reguły utwierdzają nas w praktyce instrumentalizacji doświadczenia zła. „Każde cierpienie ma sens” – mówią nam. Podobnie czynią teologowie. Podobnie też i filozofowie: większość sporów w filozofii współczesnej na temat problemu zła to właśnie dyskusje nad tym, czy istnieje tzw. zło darmowe (*gratuitous evil*) – czyli takie, które niczemu nie służy.

**Dlaczego mamy uważać,
że jeśli dane zło czemuś
służy, to wszystko jest
w porządku?**

Do tego stopnia przywykliśmy już do owej praktyki instrumentalizacji, że mało kto zadaje pytanie inne: dlaczego mamy uważać, że jeśli dane zło czemuś służy, to wszystko jest w porządku? Św. Tomasz za św. Augustynem, mówi, że Bóg dopuszcza zło, aby w ten sposób zrealizować większe dobro. Ale czy takie Boże działanie nie byłoby oparte na mało chlubnej zasadzie „Cel uświęca środki”? Czy w ogóle możliwe jest, aby Byt nazywany doskonale dobrym kierował się regułą, którą my, niedoskonalni ludzie, gardzimy? Czy komuś takiemu zawierzylibyśmy całość naszego życia?

Przeraża mnie myśl, że Bóg miałby zsyłać na jednych cierpienie po to, by dzięki temu powiększyć szczęśliwość ogółu. I równie prze-



raza mnie myśl, że miałby On zsyłać na kogoś cierpienie po to, by dzięki temu tę właśnie osobę doprowadzić do wiecznej szczęśliwości. Przeraza mnie w ogóle myśl, że Bóg mógłby wyrządzać człowiekowi jakąkolwiek krzywdę, niezależnie od tego, czemu miałyby to służyć. Czyż nie jest On osobą, ze strony której nie spodziewamy się żadnego zła?

A sprawiedliwość? – ktoś zapyta. A kara? Czyż zło nie jest po prostu karą za grzech? Lecz na takie pytanie odpowiedzią jest inne: a co z cierpieniem niewinnych? Co z cierpieniem małych, ochrzczonych dzieci – które nie są jeszcze w stanie zgrzeszyć? Gdyby cierpieli tylko wielcy grzesznicy, gdyby święci nigdy nie doznawali krzywdy – można by mówić o złu jako przejawie Bożej sprawiedliwości. Ale tak?

Jak to zatem jest z tą Bożą dobrocią?

No właśnie. Pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy tego, kim Bóg właściwie jest, nie zaś tego, czy w ogóle jest. Problem zła może prowadzić do zakwestionowania danej „wersji” teizmu, ale nie do uprawomocnienia *a t e i z m u*. Argumenty formułowane w oparciu o fakt zła mogą co najwyżej wykazać, że jakaś własność Bogu nie przysługuje, ale nie, że On nie istnieje.

Oczywiście, są ludzie, którzy tracą wiarę w Boga na skutek doświadczonego zła – stają się ateistami. Z reguły jednak ludzie ci odrzucają istnienie po prostu desygnatu swojego dotychczasowego pojęcia Boga – ze względu na nieadekwatność tego pojęcia. Ale przecież może to znaczyć tylko tyle, że mieli błędne pojęcie Boga. Być może, gdyby je zmienili w oparciu o swoje doświadczenie – tak, by zachodziła spójność ich nowych przekonań z posiadanymi uprzednio – nie zakwestionowałyby samego istnienia Boga. To, jak ludzie postępują w takich przypadkach, zależy od wielu czynników – między innymi od tego, jaką rangę wśród przekonań danej osoby ma przekonanie o istnieniu Boga. Jeżeli przekonanie owo nie należy do naczelných dla danej osoby, w przypadku doświadczenia zła osoba ta z większą łatwością zrezygnuje z jego przyjmowania. Jeśli natomiast ktoś będzie chciał trwać przy przekonaniu o istnieniu Boga, zmodyfikuje raczej swoje przekonania na temat Jego natury albo natury zła. Ale bywają też przypadki – jak we wspomnianym na po-



czątku filmie – kiedy wiarę w Boga traci człowiek, dla którego wiara ta była siłą ukierunkowującą całe życie.

No ale jak to jest z tą Bożą dobrocią?

Pierwszy znany nam przypadek filozoficznego postawienia problemu Bożej dobroci w kontekście istnienia zła to – przytoczony przez łacińskiego apologetę Laktancjusza (III/IV w. po Chr.) – argument Epikura. Można go zrekonstruować w formie następującej aporii:

- (1) Bóg może usunąć zło.
- (2) Bóg chce usunąć zło.
- (3) Zło istnieje.

Dowolne dwa z tych zdań prowadzą do negacji trzeciego: a) jeśli Bóg może usunąć zło, a ono istnieje, to znaczy, że nie chce On tego zrobić; b) jeśli Bóg chce je usunąć, a ono istnieje, to znaczy, że nie może On tego zrobić; c) jeśli Bóg może je usunąć i chce to zrobić, to ono nie istnieje. Rzecz w tym, że teista najprawdopodobniej chciałby móc uznawać wszystkie trzy zdania naraz. Jest to jednak niemożliwe. Z kolei trudno przyjąć, że zło nie istnieje – takie twierdzenie pozostaje w jaskrawej sprzeczności z naszym doświadczeniem. Wydaje się zatem, że teista musi się zgodzić na negację zdania (1) albo (2). Ale czy Bóg mógłby być dalej nazywany wszechmocnym, gdyby nie mógł usunąć zła? Czy mógłby być nazywany dobrym, gdyby go usunąć nie chciał? I czy Bogiem mógłby być ktoś, kto nie jest dobry lub wszechmocny?

Warto zwrócić uwagę na kontekst, w jakim pojawia się argument Epikura: jest to kultura starożytnej Grecji. Myśli antycznej zaś obca jest koncepcja świata jako mającego początek. W świecie istniejącym odwiecznie jedyne, co Bóg może wobec zła, to usuwać je wszędzie i zawsze tam, gdzie się ono pojawi. Zupełnie inną perspektywę przynosi chrześcijaństwo: oto świat jest „zaplanowany” – został „rozpoczęty” i prowadzony jest ku zamierzonemu kresowi, a nad każdym wydarzeniem czuwa Boża Opatrzność. Jeśli przyjmiemy, jak czyniło to wielu teologów i filozofów w kulturze chrześcijańskiej, że każde zdarzenie zostało przez Boga przewidziane i wpisane w Jego projekt, to zmieni się nasze pytanie o Bożą dobroć. Nie będziemy już pytać, czemu Bóg nie usunął tego czy tamtego zła, ale czemu postanowił stworzyć właśnie ten, a nie inny świat. Po raz pierwszy takie



pytanie postawił Gottfried Wilhelm Leibniz. O ile z perspektywy Epikura dobroć Boga była kwestionowana przez Jego wszechmoc (nie czynił On dobra, które mógł uczynić), o tyle z perspektywy Leibniza dobroć Boga jest podawana w wątpliwość przez Jego wszechwiedzę (chce On świata, o którym wie, że zajdzie w nim wiele zła).

Jak to jest więc z tą Bożą dobrocią?

Spójrzmy z perspektywy Leibniza. W tradycji filozoficznej i teologicznej utrzymało się przekonanie, że wszechwiedza Boga oznacza poznanie wszystkich zdarzeń w świecie (przeszłych, teraźniejszych i przyszłych) w jednym absolutnie prostym i pozaczasowym oglądzie. Jak to rozumieć? Tomasz z Akwinu twierdził, że Bóg nie jest w żaden sposób zależny od świata (świat – również i człowiek – w ogóle nań nie oddziałuje). Bóg ogląda więc zdarzenia w sobie samym, równocześnie je aktualizując (poznanie świata jest tożsame ze stworzeniem go). Spróbujmy oddać pozaczasową rzeczywistość Bożego aktu twórczego przy pomocy pojęcia zbioru. Niech zbiór A obejmuje samego Boga, zbiór B zaś Boga i świat. W obu zbiorach Bóg jest dokładnie taki sam – w każdym aspekcie swego istnienia i istoty, w tym również poznania. Jeśli świat jest przyczynowo pochodny od Boga, to musi być w pewien swoisty sposób „wtórny” względem Bożej wiedzy o nim.

Istnieje też i inna możliwość rozumienia pozaczasowego poznania świata przez Boga. Czasowy aspekt poznania jest właściwy człowiekowi, nie znaczy to jednak, że musi być właściwy każdemu podmiotowi poznającemu. Ujmując rzecz po Kantowsku: czas jest formą *a priori* u człowieka, ale inny podmiot może dokonywać oglądu zjawisk (a może i rzeczy samych w sobie) bez pośrednictwa tej formy. Tak właśnie może być w przypadku Boga: widzi On całość dziejów ze swojej pozaczasowej perspektywy. Przy takim rozumieniu Boża wiedza o świecie jest w swoisty sposób „wtórna” względem zdarzeń w świecie zachodzących.

Jest również trzecia możliwość. Luis de Molina twierdził, iż Bóg wie, jak dowolny podmiot zachowałby się w dowolnej sytuacji (zna wolne wybory każdego podmiotu w każdej możliwej sytuacji). Wiedzę tę nazywał de Molina wiedzą pośrednią (*scientia media*). Bóg wybiera określone okoliczności (sytuacje) – i dzięki



temu wie, jak dokładnie przebiegać będą dzieje świata (lub ujmując rzecz w terminologii Leibniza: Bóg wybiera i aktualizuje jeden z możliwych światów).

Rozumienie drugie rodzi przynajmniej dwie poważne trudności. Po pierwsze, tak pojęta Boża wszechwiedza wyklucza możliwość Bożego działania w historii. Bóg bowiem mógłby tylko poznać losy świata – tak jak będą one wyglądać. Gdyby miał w te losy ingerować, musiałby je poznać razem ze swoimi w nich działaniami, to zaś wydaje się niemożliwe, zwłaszcza jeśli działania te miałyby uchronić bieg dziejów od pewnych zdarzeń (Bóg musiałby te zdarzenia ujrzyć, a potem im zapobiec). Po drugie, gdyby Boża wiedza o świecie była „wtórna” wobec zdarzeń, zakwestionowana byłaby możliwość mówienia o świecie jako stworzonym przez Boga. Pozaczasowy Bóg bowiem stwarzałby pewną określoną całość (świat z zupełnością jego dziejów), o której nic by nie wiedział i którą poznawałby dopiero po jej stworzeniu.

Rozumienie pierwsze i trzecie wikła się w problem pogodzenia Bożej dobroci z faktem istnienia zła. W obu przypadkach to Bóg decyduje o „uposażeniu” dziejów świata i – przede wszystkim – o samym zaistnieniu tych dziejów. Dlaczego więc podmiot doskonale dobry, wiedząc, że za sprawą stworzenia świata przyczyni się do zajścia ogromnego zła, i mogąc bez przeszkód niczego nie stwarzać, rozpoczął jednak dzieje człowieka – dzieje ludzkiego cierpienia i szczęścia? Czemu mogąc nie doprowadzać do żadnego zła, postanowił jednak, by pewne zło (doskonale przez Niego znane) się dokonało? Nie można odpowiedzieć, że stosuje się tu tzw. zasada podwójnego skutku: Bóg chce zrealizować dobro (wieczne zresztą), ale nie jest to możliwe bez równoczesnego spowodowania zła jako skutku ubocznego. Nie można tak odpowiedzieć, ponieważ zasada ta obowiązuje tylko w przypadku sytuacji, w których musimy poradzić sobie z jakąś już zaistniałą trudnością i rezygnacja z działania może przyczynić się do jeszcze większego zła. Akt stwórczy nie dokonywał się zaś jako odpowiedź na jakąś zaistniałą trudność. Przynajmniej tak w historii kultury chrześcijańskiej twierdziła większość filozofów i teologów.

Czy więc mamy powiedzieć, że Bóg doprowadził do zaistnienia zła, by dzięki temu zrealizować większe dobro – że zło czemuś szczyt-



nemu służy (na przykład prowadzi do nawrócenia)? Czy mamy powiedzieć, że jednak dla Boga dobry cel uświęca złe środki? Ale czy w takim razie możemy o Nim mówić, że jest dobry?

A może właśnie nie? Może powinniśmy zrezygnować z mówienia o Nim jako dobrym – przynajmniej w naszym rozumieniu? Może nasze kategorie nie stosują się do Niego? Przecież On jest zupełnie inny.

A może powinniśmy zrezygnować z mówienia o Nim jako o przyczynie świata – więc też jako o przyczynie zdarzeń, dobrych i złych? Może nasza kategoria przyczyny sprawczej (tworzona w oparciu o doświadczenie – jak dodałby Kant) nie stosuje się do Niego? Przecież On zupełnie wykracza poza nasze doświadczenie.

Ale czy w Boga-który-nie-jest-dobry można wierzyć? Czy możliwe jest dokonanie aktu zawierzenia wobec osoby, która może nas pogrążyć w wiecznym nieszczęściu? Czy byłaby to wiara, czy raczej archaiczne poddaństwo – przejęte lękiem i uwielbieniem?

A jeśli Bóg nie jest przyczyną świata – to kim jest? Być może trafne są sugestie filozofów procesu: jest tym, który proponuje światu zmierzanie ku ideałowi – proponuje, ale nie kieruje (nie ma władzy nad światem)? Gdy w tym odwiecznym procesie ukazywania i podążania jakiś element zechce pójść własną drogą, rodzi się zło – wobec którego jednak sam Bóg pozostaje w dojmujący sposób bezradny. Ale czy to jest Bóg, w którego wierzą chrześcijanie? Czy to jest Bóg Wcielenia?

Pozostaje jeszcze jedno rozwiązanie. Może poznanie przyszłości – w znaczeniu dziejów ludzkich: kształtowanych przez akty wolnej woli – nie jest możliwe? Jeżeli tak, Bóg nie może znać przyszłości: bo po prostu nie ma przedmiotu, który mógłby On poznać (przyszłe decyzje, jako przyszłe i niezdeterminowane, jeszcze nie istnieją). Jego wiedza, zawsze absolutna, zmienia się w czasie odpowiednio do tego, co dokonuje się w świecie. Wtedy zaś nie można by Go obarczać winą za zachodzące zło – ponieważ odpowiada się za skutki czynów na tyle tylko, na ile dały się one przewidzieć. Problem zła – ujęty z perspektywy Leibniza – zostaje usunięty. Bóg nie stwarzał świata jako totalności dziejów, lecz tylko nadał im początek i czuwa nad dalszym przebiegiem, objawiając swą troskę o świat poprzez działanie w historii ludzkości, w życiu człowieka. Nie ma miejsca na pyta-



nie, czemu Bóg wybrał ten świat, a nie inny, bo świat jeszcze nie jest gotowy: to my wraz z Bogiem dopiero kształtujemy jego oblicze.

Ale jeśli przyjąć to rozwiązanie, wracamy do perspektywy Epikura: czemu Bóg nie usuwa pojawiającego się w dziejach zła – i to nawet wtedy, kiedy ludzie Go o to proszą? Żeby nie naruszać ludzkiej wolności? A co z tzw. złem naturalnym: z chorobami i kataklizmami? Jak je wyjaśnić?

Brak odpowiedzi. Brak wyjaśnienia.

Jak to więc jest z tą Bożą dobrocią?

A może niewłaściwie stawiamy pytanie? Może zamiast patrzeć poza siebie, na to, co się już zdarzyło i czego nie zmienimy, powinniśmy spojrzeć przed siebie, na to, co przed nami otwarte i od nas zależne – na przestrzeń, którą zamieszkuje nadzieja? Bo przecież teiści i ateiści nie różni to, co minione, niezmienne i w tym sensie nieuniknione, ale to, czego się spodziewają, ku czemu zmierzają lub czego chcą uniknąć. Cóż bowiem można wobec tego, co nieuniknione?

**Wiara widzi
w zdarzeniach znaki,
widzi nośniki sensu.**

Czy ma to oznaczać, że pozostaje nam tylko rezygnacja? Na pewno rezygnacja z wyjaśniania – z poszukiwania racji dla zła poprzez jakąś teodyceę. Ale jest to zarazem rezygnacja na rzecz czegoś innego: na rzecz rozumienia.

Tym różni się wiara od ateizmu, że nie pozostaje bierna, lecz poszukuje rozumienia zdarzeń – widzi w zdarzeniach znaki, widzi nośniki sensu. Chrześcijaństwo przynosi bowiem diametralnie nowy kontekst interpretacyjny: obraz cierpiącego i ukrzyżowanego Boga, obraz, który mówi, że w moim doświadczeniu zła Bóg nie zostawia mnie samego, ale je ze mną dzieli. W cierpieniu nie jestem sam.

Nie chodzi tu jednak o to, co Paul Ricoeur nazywa pocieszeniem właściwym religii opartej na nostalgii ojca. Pocieszenie takie byłoby równoważne prostemu instrumentalizowaniu zdarzeń – próbie ich usprawiedliwienia czy racjonalizacji poprzez wskazanie ich użyteczności. W sugerowanym tu rozumieniu zdarzeń nie chodzi zaś o ich usprawiedliwienie, lecz o dojrzewanie w nich – poprzez nie. Nie o kres-cel i środki, które ku niemu prowadzą, ale o czas obecny, teraz mi dany, w którym towarzyszy mi Boża Obecność. Obecność,



nie Opatrzność. Bóg, który trwa przy mnie i ze mną współ-przeżywa. A ja z Nim.

Rozumienie sprawia, że zdarzenia stają się znakami: jednak nie „znakami od”, lecz „znakami dla” – nie komunikatem od Absolutu, że wszystko idzie zgodnie z odwiecznym planem, ale sensem, który ja w nich dla siebie dojrzę; stają się znakami tego, ku czemu poprzez nie odważę się dotrzeć. Można powiedzieć, że to też instrumentalizacja: sens zdarzeń zostaje wyznaczony przez to, co z nimi postanowię „zrobić”. Ale jest to instrumentalizacja o zupełnie odmiennym obliczu. Nie jest już tak, że przyszłość udowadnia niezbedność przeszłości, a tym samym i samej siebie („Tamto zło było koniecznym warunkiem zaistnienia tego dobra”), lecz przeszłość otwiera przede mną możliwą przyszłość, pozwala mi określić siebie poprzez moje wolne akty („Co mogę zrobić ze złem, które mnie dotknęło?”).

To określanie siebie w zdarzeniach, w którym Bóg mi towarzyszy (może towarzyszyć), nie ma jednak przesądzonego z góry kierunku. Czy wobec tego cel dziejów jako całości również nie jest przewidziany? Czy – jak twierdził William James – sukces i porażka w skali kosmosu są równie możliwe i – od nas zależne?

Być może.

Tak oto, wychodząc od poszukiwania wyjaśnienia zła – poza sobą, u początków – doszliśmy do poszukiwania znaczenia zdarzeń – przed sobą. O ile wyjaśnianie jest czymś publicznym, dotyczącym wszystkich, o tyle rozumienie jest czymś prywatnym. Sensu zdarzeń bowiem, w tym sensu zła, każdy szuka dla siebie sam.

Czy zatem brak odpowiedzi na pytanie o zło i dobroć Boga?

C. S. Lewis książkę *Póki mamy twarz* kończył słowami: „Teraz już wiem, Panie, czemu nie dajesz odpowiedzi. Sam jesteś odpowiedzią. Pytania milkną przed Twoim obliczem”. Chyba miał rację.

PIOTR KASZKOWIAK, doktorant na Wydziale Filozofii KUL, publikował m.in. „Rocznikach Filozoficznych”.



Jean Nabert

To, co nieusprawiedliwione

Czy mamy prawo myśleć, że wrogość lub w każdym razie obojętność świata wobec moralności i jej sukcesu są następstwem dających się przypisać ludzkiej wolności niedostatków, toteż przeznaczeniem i racją istnienia norm mogłoby być przywrócenie proporcji, doprowadzenie do ugody między niemożliwym odtąd życiem duchowym i upadłym światem?

Na czym opieramy się, myśląc, że nie można usprawiedliwić pewnych działań, pewnych społecznych struktur, pewnych postaci istnienia?¹ Nawet wówczas, gdy nasza zraniona wrażliwość dawałaby o sobie znać bardzo wyraźnie, z obawą okazywalibyśmy jej zaufanie, nie dostrzegając powodów naszej odmowy albo sprzeciwu i nie mogąc zdać się na normy, których autorytet ręczy za nasz sąd. Aby odmówić wartości dzieła sztuki, najbardziej niezawodny, ukształtowany przez wieloletnie doświadczenie smak nie gardzi zasadami i regułami. Jakkolwiek żywe byłoby nasze spontaniczne odczucie dotyczące

¹ Poniższy tekst jest obszernym fragmentem pierwszego rozdziału pracy Jeana Naberta *Essai sur le mal*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1978 (s. 21–37).



donosicielstwa, odwołujemy się jednak do norm moralnych, a chociaż intelektualne, estetyczne, moralne przyzwyczajenia zastępują często normy, powodując ocenę tym bardziej pewną siebie, im bardziej przypadkowy autorytet stanowi jej podstawę, sąd można zawsze poprawić właśnie dzięki normom.

Czy jednak możemy łatwo powiedzieć, jakie normy towarzyszą naszym sądom w wypadkach, gdy odczucie tego, co nieusprawiedliwione, jest szczególnie silne i nie pozwala się złagodzić? Mimo najchłodniej przemyślanych prognoz, mimo najbardziej cynicznego wyrachowania polityków, mimo zażyłości z historią, początek wojny wzbudzi w nas zawsze odczucie, że los ludzkości wymknął się jeszcze raz spod zamierzonej kontroli. Czy nasze odczucie i nasz sąd wiążą się z normami moralnego życia albo ze sprawiedliwymi stosunkami międzynarodowymi? Czy wobec pewnych okrutnych czynów albo poniżenia pewnych ludzi, albo skrajnej nierówności ich warunków bytowych powody naszego sprzeciwu czerpiemy z pojęcia niezgodności między tymi faktami i regułami moralnymi? Czy gdy śmierć, przecinając zbyt wcześnie nić czyjegoś losu, wprawia nas w osłupienie albo stanowi według nas okup za wzniosłe duchowe ambicje, oceniamy ten wypadek na podstawie pojęcia niesprawiedliwości? Wszystko dzieje się tak, jak gdyby poprzez odczucie tego, co nieusprawiedliwione, niezależnie od uwypuklanych przez normy przeciwieństw odsłaniała się niekiedy przed nami bardziej zasadnicza sprzeczność między danymi ludzkiego doświadczenia i potrzebą usprawiedliwienia, której samo naruszenie owych norm nie zdołałoby oszukać, a sama wierność wobec nich nie zdołałaby zaspokoić.

Niewątpliwie owe normy są wartościowe dla porządku, który ustanawiają. Wobec tego, co im zagraża, muszą one bronić swoich praw: ukierunkowują albo nakazują nam oczekiwanie pewnych działań, pewnych twierdzeń, pewnych dokonań, których jakość oceniamy i które potępiamy albo ganimy, odwołując się przy tym do powinności. Każdy system norm wyznacza obszar, który stosownie do właściwych im wymogów powinien być uważany za wartościowy albo bezwartościowy.

Zdarza się jednak, że po daremnym poszukiwaniu norm, od których moglibyśmy uzależnić nasz sąd, doznajemy odczucia nie tyle



czegoś bezwartościowego, ile czegoś nieusprawiedliwionego. Tego, co wydaje nam się nieusprawiedliwione, nie można zestawić z żadną szczególną powinnością. Wszystko dzieje się tak, jak gdybyśmy byli naprawdę poza granicami, wewnątrz których przeciwstawiamy coś wartościowego i bezwartościowego, opierając się na wynikających z niekwestionowanego autorytetu normach. Czy wówczas odrzucimy nasze odczucie, odmawiając mu jakiegokolwiek znaczenia? Czy to, co uważamy za nieusprawiedliwione, jest działaniem albo zdarzeniem potrafiącym jedynie poruszać głęboko ludzką wrażliwość, lecz niepozwalającym na sprzeciw ani skargę, ponieważ nie ma normy, do której moglibyśmy się odwołać? Czy nie bywa tak z większością nieszczęść? Czy nie uznamy ich za nieusprawiedliwione tylko dlatego, że kryją w sobie lub wywołują ból albo cierpienie? Ostatecznie jednak podlegają prawom natury. Nikt nie zaprzeczy, że doskwierają wrażliwości. To nie wystarcza przecież, abyśmy je oceniali, mając jakoby prawo tak czynić w imię duchowych wymagań. Czy te ostatnie nie sprawiają nam zawodu? Dla jakiej właściwie powinności nieszczęścia stanowiłyby zaprzeczenie?

Mamy jednak powody, aby wierzyć, że normy nie ograniczają zawsze pola naszych odczuć i naszych wartościujących sądów. Wykraczamy ponad normy, gdy w grę wchodzi na przykład ofiara lub wzniosłość oraz to wszystko, co nie mieści się w ścisłych nakazach moralności. Czy wobec tego dziwiłoby tak bardzo, że pomijamy normy i to, co stosownie do nich nie jest wartościowe, gdy pewne działania i pewne sytuacje wydają się nam nieusprawiedliwione, chociaż nie możemy wskazać normatywnej powinności, której się sprzeciwiają? Jest niewątpliwie prawdą, że normy we wszystkich dziedzinach pozwalają się naginać, wchłaniając to, co na samym początku było według nich odpychające albo wydawało się sprzeczne z ich nakazami. To, co przedstawiało się jako nieracjonalne, podlega osądowi za pomocą bardziej wyszukanych kategorii. Z jednej strony właśnie za sprawą tego, co normy ogłaszają jako bezwartościowe zgodnie z miarą przykładaną przez nie zarówno do działań, jak do sądów, uzyskujemy doświadczenie, którego nie wyjaśniają nam one, skłaniając raczej, abyśmy nie przyznawali się do niego albo zapomnieli o nim. Jak poprzez pewne kłamstwa jesteśmy wyczuleni na



podłość, której nie potrafi ogarnąć najsurowszy zgodny z normami sąd, tak samo poprzez wyraźną estetyczną brzydotę stajemy się zdolni doświadczać tego, co wymyka się estetycznym kategoriom. Z drugiej strony źródło tego, co nieusprawiedliwione, a czym normy starają się pokierować, choć nie mogą tego uchwycić, nie odsłania się wcale na granicach ich panowania. Według jakich norm rozstrzygalibyśmy, że pewne tragiczne sytuacje albo pewne moralne tortury nie powinny zaistnieć? Nie chcielibyśmy przez to powiedzieć, że wszystkie nieszczęścia – łączone zwykle z pojęciem fizycznego zła – można określić jako nieusprawiedliwione. W wielu nieszczęściach trudno nie widzieć zdarzeń, które dotyczą człowieka zupełnie przypadkowo. Pozostałe świadczą wystarczająco nie o naruszaniu norm, lecz o nieodwracalnym zerwaniu niczym nieuwarunkowanego ducha ze strukturą świata, w którą jest on uwikłany i w którą my jesteśmy uwikłani. Określamy je jako nieusprawiedliwione, zanim zadamy sobie pytanie, czy nie stanowią następstwa albo odległego skutku wolnych czynów, które zapoczątkowałyby upadek świata.

Za sprawą współzależności działań i dokonań zgodnych z powinnością, a także tych, które zadają jej kłam albo ją negują, przeciwieństwa są tak ustalone, że można bezpiecznie scharakteryzować ich parę w każdym normatywnym porządku. Załóżmy, że norma zostaje zmodyfikowana, że ta modyfikacja pociąga za sobą przekształcenie powinności, a zarazem zmianę znaczenia naszych sądów na temat działań albo dokonań, które naruszają regułę. To znaczeniowe przesunięcie rozpoznajemy szczególnie, gdy powinność nie jest niczym więcej niż wyrazem jednostkowego nawyku, odbiciem obyczajów albo pewnych społecznych mechanizmów. Gdy natomiast norma rodzi kategorię powinności, usuwa ona jednocześnie wszelkie wątpliwości dotyczące charakteru sprzeciwiających się jej działań. Dopóki nasze pojęcie zła może opierać się na przeciwieństwach ocenianych stosownie do jakiejś dowolnego rodzaju normy, świadomość jest pewna siebie i swojego sądu, i to najczęściej tak bardzo, że nie pojawia się już chyba żadne pytanie dotyczące natury albo korzeni zła. Co zatem powoduje, że uwaga skupia się ponownie na prawdzie doświadczenia, które normy sprzysięgły się ukryć w wytwarzanych przez siebie parach sprzeczności? Powodują to z jednej strony



nieszczęścia, które budzą w nas odczucie, że wraz z nimi wchodzimy w obszar, gdzie narzucona czynowi oraz jego wykonaniu powinność nie liczy się już i gdzie potrzeba nam innej miary niż normy, aby pozwolić sobie na myśl, że są nieusprawiedliwione. Z drugiej strony w grę wchodzi postępowanie świadczące o przyczynowości sprawczej jaźni, której zrozumienie nie daje się zamknąć w przeciwstawności tego, co jest i co nie jest wartościowe. Sokratejski intelektualizm i teoria tego, co inteligibilne, odcisnęły się tak bardzo na pojmowaniu zła, że umieszczamy chętnie złą wolę po stronie niebytu, jak gdyby istniało tylko jedno źródło tego, co odsłania się przed nami jako zło na poziomie działania i co wskazuje granice zrozumiałości.

Gdybyśmy, odwołując się do związku norm z działalnością podmiotu, zastąpili nimi istoty i czyste formy inteligibilnego świata, pozwoliliby to zapewne na zerwanie wszelkiej współzależności między ideą przewrotności woli i ideą zmieszania niebytu z bytem albo z czymś inteligibilnym. Takie zerwanie pozostawiałoby z jednej strony możliwość nieusprawiedliwionego, które wymyka się spod kontroli norm, a z drugiej strony możliwość woli, której nieczystość ujawnia granice autonomii związanej z ich nakazami. Właśnie z tego podwójnego punktu widzenia będziemy kolejno badać zło, które łączy się z drugą możliwością, a także nieszczęścia, które łączą się z pierwszą. Lecz dyktatura norm jest równie zaborcza jak dyktatura zrozumiałości oraz przeciwstawia się równie mocno poznawaniu rzeczywistości zła i nieszczęść. Ponieważ powinność, którą normy wytwarzają, kieruje się do podmiotu, definiują one ów podmiot jako czystą, zdolną do autonomii wolę. Nie wykluczają, bez wątpienia, że może dojść do odmowy wobec powinności albo do nieposłuszeństwa, lecz czynią to tak, że nieposłuszeństwo potwierdza pełne rozporządzenie wolnością. Wymyka się im natomiast tkwiący w samym środku woli wymiar prawdziwego zła. Porządkując z drugiej strony przebieg działań, które przyczyniają się najbardziej do osiągnięcia poznania i wytworzenia piękna, a także dostarczając par przeciwieństw potwierdzających ich osąd, przeszkadzają nam pogodzić się z tym, że nieusprawiedliwione, nad którym nie mogą zapanować, staje się widoczne poprzez fałsz albo irracjonalność, albo brzydotę, albo omijanie praw moralności. Jak zatem rozpoznałyby to, co jest nieuspra-



wiedliwione w nieszczęściach, które nie dają się włączyć w zakres normatywnego myślenia?

Jeżeli te spostrzeżenia są wartościowe, gdy normy stanowią wyraz ustawodawczej myśli, to są takie tym bardziej, gdy normy zapośredniczają inteligibilny świat, odsłaniający się stopniowo przed ludzkim duchem oraz gdy powinność wpisuje się immanentnie w rzeczywistość jako wypełniająca się dopiero, lecz pewna siebie i kresu, ku któremu zmierza. Zło i nieszczęścia oznaczają wówczas tylko spóźnienie, początkową niezupełność, konieczność przejścia przez pewne etapy, aby to, co pierwotnie posiadane, uwydatniło się w refleksji i urzeczywistniło w działaniu.

Nie ma wątpliwości, że rozróżnienie duchowych funkcji, łączące się z wyszczególnieniem właściwych każdej z nich norm ułatwiło rozpad i zanik pierwotnego odczucia tego, co nieusprawiedliwione.

Trochę jego śladów napotykaemy w wyjątkowych okolicznościach, gdy na przykład wielkie nieszczęścia przygniatają nagle jednostkę albo naród i nie wiadomo, jaki mogłyby mieć związek z sankcjami za naruszenie nakazów, albo gdy zbrodnie przekraczają miarę tego, co może być sądzone według tychże nakazów. Rozma-

Rozmaite dziedziny ducha wypierają i usuwają pierwotne odczucie tego, co nieusprawiedliwione, uściślając właściwe sobie normy.

ite dziedziny ducha wypierają i usuwają pierwotne odczucie tego, co nieusprawiedliwione, uściślając właściwe sobie normy. Nawet religia, aby nie poprzestawać na czystych emocjach, skłania się ku temu i przyznaje sobie niezależną funkcję. Toteż wydaje się, że owo odczucie traci wszelką trwałość i jest już tylko przypadkową, chwilową reakcją jednostkowej wrażliwości wobec nieznanego, na przemian obojętnego lub napastliwego wszechświata. Co więcej, poszczególne funkcje świadomości dzielą się zadaniem usprawiedliwienia, przy którym napotykanym opór stanowi zarówno bodziec, jak przeszkodę, a specyfika podstawowych norm, z których każda funkcja korzysta w swojej własnej dziedzinie, zabrania, aby przekazywały sobie nawzajem obowiązek zagarniania tego, co wymyka się im albo wydaje się nieposłuszne ich władzy. Dlatego zło musi przystosowywać się do tego rozłamu, dzielić się między te funkcje i odpowiadać ich immanentnym normom, wśród których upadająca jaźń musi znaleźć



zasadę osądzania samej siebie. Tracąc swój początkowo powszechny charakter, odczucie tego, co nieusprawiedliwione, jeżeli wolno tak powiedzieć, wraca do porządku i zachowuje znaczenie tylko o tyle, o ile decyduje o tym jakaś duchowa funkcja.

Ponadto rozróżnienie funkcji i norm zostało stanowczo ustalone tak, że każda z nich odciska swoje piętno na wszystkim, co wchodzi w zakres ich osądu, a biegunowe przeciwieństwa należą do różnych rodzajów. Toteż raczej dopełniająca niż przeciwna dążność wychodzi na światło dzienne, pobudzając myśl do poszukiwania najwyższej normy, która tkwi immanentnie we wszystkich normach i której odpowiada symetrycznie przeciwieństwo, znajdujące się we wszystkich poszczególnych przeciwieństwach. Załóżmy, że ta najwyższa norma, rdzeń wszystkich duchowych funkcji stawia na pierwszym miejscu identyczność przed zróżnicowaniem, takie samo przez innym, jedność przed wielością. Wówczas wynikająca z niej powinność będzie nadawała taki sam kierunek całemu twórczemu wysiłkowi, a ów pierwszy nakaz określił w podmiocie i w przedmiocie, w duchowych postawach i we właściwych rzeczywistości cechach to, co wymyka się jego rozporządzeniom i regułom. Jednak powyższa opozycja nie tylko daje się określić, ale może być także nieskończenie zmniejszona i ani w podmiocie, ani w przedmiocie nie stanowi zasadniczej przeszkody bądź dla poprawy woli, bądź dla pełniejszego przyswajania doświadczalnych danych niezależnie od tego, jak bardzo odnawiałyby się niedostatki podmiotu i jak wyraźnie dawałby o sobie znać opór rzeczywistości. Ani ze strony świadomości, ani ze strony przedmiotu to, co sprawia, że autorytet norm pozostaje niepewny, nie ma absolutnego charakteru. Niedostatkom podmiotu brakuje złośliwego ostrza, a z rozczarowaniami płynącymi z rzeczywistości nie łączy się nic, co można by nazwać nieusprawiedliwionym. Takie same wnioski narzucają się jednak jeszcze dobitniej, jeżeli normy nie są wyrazem ustawodawczej świadomości, wyznaczającej *a priori* warunki możliwości prawdziwego poznania i moralności, lecz różnicują dla skończonej świadomości refleksję bytu nad nim samym i ustalają etapy odśrodkowego ruchu, podczas którego pierwotna ontologiczna pewność zostaje zgłębiona i sprawdzona. Niewątpliwie z tego ostatniego punktu widzenia rodzą one jeszcze nakazy prawdy, światła, urzeczywistnienia i niewątpliwie ani



moralność, ani poznanie nie znajdują się od razu tam, gdzie wzniesie je ożywiająca powinność. Lecz pod względem ontologicznym nie istnieje żadne niebezpieczeństwo, że te nakazy nie odniosą sukcesu, aczkolwiek poszczególne świadomości może on wiele kosztować z powodu wyrzeczenia służącego ich rozważnemu włączeniu się w duchową całość albo w byt. Cóż więc zajmuje tutaj miejsce zła? Niepojęty jest bunt wolności przeciwko bytowi, któremu zawdzięcza ona swoją godność i moc, niepojęta odmowa naszego współuczestnictwa albo naszej współpracy. Na myśl może przyjść najwyżej jakaś bierność, która dotyka skończone świadomości. Jeszcze bardziej niepojęte jest to, że normatywne *a priori* napotykają ze strony rzeczywistości nieprzewyższony opór, który może świadczyć o granicy rozumiałości świata, nadawać trwałość pojęciu nieusprawiedliwionego oraz nieporównywalnych z niczym nieszczęść, a wreszcie upoważniać do wątpienia w spójność i dobro świata.

Z tego względu nie jest jednak ważne, czy normy ukazują wymagania transcendentalnej świadomości ustanawiającej prawa, czy też są wyrazem zrozumiałego wszechświata, chcącego uzyskać świadomość samego siebie. W jednym i w drugim wypadku każde stwierdzenie irracjonalności zależy od wcześniejszego ustalenia racjonalności i spójności. Im owa spójność jest ściślej, tym szersze pole pozostawione irracjonalności. Lecz nieustający związek irracjonalności z normą zabrania podnosić to do rangi samodzielnej zasady opozycji. Dialektyki, które czynią sprzeczność sprężyną postępu racjonalności, uwypuklają niewątpliwie przeciwieństwa, aby dostarczyć sobie narzędzia syntezy, lecz wystrzegają się bardzo absolutnej negacji wewnątrz współzależności, bez której nie byłoby nadziei na ostateczne rozwiązanie. Patrząc z krytycznej perspektywy, idealizm transcendentalny wytycza warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, ale nie zamierza włączać do rozstrzygającego sądu empirycznych praw ani nawet czasu, w którym zachodzą nieodwracalne następstwa. Lecz to, co może być irracjonalne w jednych i w drugich, pozostaje ściśle korelatywne względem warunków rozstrzygających o prawdziwym doświadczeniu. Na płaszczyźnie nauki widać jeszcze wyraźniej, że irracjonalność świadczy tylko o przejściowym wstrzymaniu się od wyjaśnienia albo o sprzeciwie wobec pewnych katego-



rii narzucanych – niekiedy bezprawnie – przez bezwarunkowy autoritet, albo o zbawiennym oporze, pobudzającym myśl do stosowania bardziej wyszukanych norm. To wszystko jednak nie upoważnia nas, abyśmy zajmowali się irracjonalnością, pomijając sprzeczności, jak gdyby istniała ona sama przez się, ponieważ irracjonalność w potajemnym przymierzu z normą składa się na rzeczywistość.

Jednakże poprzez tak utworzoną i dokładnie ugruntowaną rzeczywistość prześwieca to, co wymyka się normie, co jest zarówno poza opozycją racjonalności i irracjonalności, jak poza współzależnością przeciwieństw, o czym nie potrafimy niczego powiedzieć, nie stosując związanego z jakąś kategorią predykatu, co nie jest faktem, lecz znajduje osłonę we wszystkim przedstawiającym się jako fakt, co należałoby zatem pozostawić czystemu odczuwaniu, gdybyśmy w każdym razie nie potrafili wyobrazić sobie absolutnej sprzeczności między całkowicie przejrzystym dla samego siebie działaniem oraz danym istnieniem, niemożliwym do wytworzenia przez nas i niepoddającym się żadnej analizie. Już fakt błędu sam w sobie prowadziłby do pojęcia tego, co wyznacza w istocie granicę analizy. Bywa bowiem błąd dający się przypisać działaniu, które nie zechciało dostosować się do takiej czy innej normy prawdy albo raczej do powinności wpisanej w tę normę. Oprócz niego jednak trzeba wziąć pod uwagę błąd, który powinien sprawiać wrażenie prawdy zgodnie z normami nadzorującymi umysłową działalność i który przestaje być prawdą tylko wówczas, gdy następuje odnowienie albo pogłębienie owych norm, wymagane dla wyjaśnienia danych; danych tych byśmy nawet nie podejrzewali bez pierwszej konstrukcji świata, możliwej do przyjęcia zgodnie z nieprzedyskutowanymi i niepodlegającymi dyskusji kategoriami. Jeżeli błąd jest wpisany w rozwojowy charakter konstrukcji rzeczywistości, to znaczy, że duch w swoim dążeniu do prawdy rozporządza tylko pośrednimi normami, których niczym nieskrępowany sukces zdradza mimo wszystko niewspółmierność aktu będącego ich źródłem i tego, co dostarcza treści poznaniu. Jeżeli błąd przeciwstawia się pojęciu możliwego podobieństwa między aktem i treścią, podkreśla tylko jeszcze bardziej godność twórczej funkcji prawdy i wiedzy. Lecz poprzez błąd, który był wcześniej prawdą, i prawdę, która spada do rangi błędu, poprzez przejście jednego w drugie, jak przez współzależne przekształ-



cenie przedmiotu, zarysowuje się dzięki uchwyceniu przez normy nie to, oczywiście, co myśl mogłaby ogłosić nieprzyswajalnym – jak gdyby wolno było kiedykolwiek ograniczać z góry pole poznania – ale to, co zarazem niewyczerpane w pokarmie poznania i z gruntu obce wnętrzu duchowego aktu, który stanowi podstawę wiedzy.

Normy wyznaczają w każdej dziedzinie obszar tego, co nie zgadza się z powinnością, której źródło stanowią. Daremny byłby zamiar uchwycenia niezależnie od poszczególnych sprzeczności i poza nimi zasady antagonizmu, skupiającej w sobie opór, z jakim spotyka się każda twórcza funkcja. Jeszcze bardziej daremne byłoby poszukiwanie wspólnej zasady tego oporu. Pojawia się on, określa się w działaniach i włącza się w nie tylko dzięki odnowie duchowych wymagań wszędzie tam, dokąd duch podąża, budując świat. Tego rodzaju opóźnienie, jakie opór powoduje, to okoliczność sprzyjająca funkcjonalnemu postępowi. Należy zatem zrezygnować z bezpośredniego uchwycenia opozycji, która wynikałaby z samej natury rzeczy, gdyż ani ta natura, ani ta opozycja nie są spójne w oderwaniu od celowości funkcji i narzuconych przez nią reguł. Nie możemy ani minimalizować tego oporu, tak aby widzieć w nim tylko ślad, jaki pozostawia za sobą ruch twórczej świadomości, ani usztywniać go w niezależną rzeczywistość. Natomiast przez to, co kontrastuje z powinnością, pośrednio można mierzyć śmiałość normatywnego myślenia, gdy ma ono nadzieję nagiąć do swoich ambicji, zamknąć w parach przeciwieństw – tak jak źródło zmienia się w ujęcie wody rozprowadzanej wieloma kanałami, ustawkować, jeżeli wolno tak powiedzieć, poza poszczególnymi opozycjami sprzeczność, która je podsyca, ale która wobec najwyższych wymagań ducha pozostaje nieredukowalna.

Toteż wcale nie w brzydocie, lecz poprzez brzydotę możemy dotrzeć do sedna oporu wobec norm, które kierują spostrzeganiem i tworzeniem piękna. Jednak nagie istnienie nie współzawodniczy ze światem prawdziwego poznania i tym bardziej nie ma ono rywala w świecie zrodzonym ze sztuki albo z estetycznej wizji. Nie chcielibyśmy negocjować albo lekceważyć emocji bliskich odczuciu brzydoty, a niezawdzięczających raczej niczego sztuce. Wchodzi tutaj w grę element wstrętu i obawy, jak to bywa, gdy mamy do czynienia z pewnymi roślinnymi albo zwierzęcymi formami, z groźnymi grymasami



jako sposobem wyrazu pewnych istot. Owe skryte emocje przypominałyby jednak strach albo zdziwienie, gdyby nie wyróżniały się stylizacją, która włącza je w dziedzinę estetyki. Czy niedostatki natury, które uznajemy natychmiast za przejawy brzydoty, spostrzegliśmy, gdyby naszego widzenia nie zdyscyplinowały i nie ukształtowały na początek dzieła sztuki? Gdybyśmy nie mogli odwoływać się jakoś do tych dzieł, do podsuwanego i narzucanego nam przez nie obrazu świata, należałoby sądzić, że odczucie brzydoty sprowadza się do prostych emocjonalnych reakcji na niektóre fizjonomiczne ekspresje. Możliwe zresztą, że takie reakcje pozostają do pewnego stopnia obecne w estetycznym spostrzeganiu brzydoty, nasilając jego emocjonalność, albo nawet budzą potajemnie pragnienie, aby je ujarzmić poprzez sztukę i dokonać przez to niejako przemiany ich pierwotnego znaczenia. Widać natomiast jasno, że nasze odczucie brzydoty pozostaje relatywne do dzieł sztuki, zaś przypadkowe w naturze, w której są one przygodne, przełamując w sobie zmienny, nietrwały „ideal” piękna, który przenika jednak do spontanicznego spostrzegania i nadaje mu kształt. Im bardziej świadomość podporządkowuje się estetycznym kategoriom, potwierdzając swoją autonomię w konstruowaniu świata niezużytych i niezniszczalnych form wyrazu, tym bardziej estetyzuje swoje emocje, także te związane z brzydotą.

Nie inaczej zatem niż poprzez całą estetyczną prawdę, zwłaszcza poprzez estetyczną prawdę o brzydocie i za jej sprawą, jest nam dane uchwycić element oporu wobec piękna. Sztuka próbuje przezwyciężyć ten opór i przezwycięża go, lecz uwrażliwia nas na niedostatki życia, na kruchość osiągnięć natury, które przypominają sztukę, na niebezpieczeństwa, od których żadne z nich nie jest wolne, skoro widzimy, jak piękno twarzy rozpada się nagle pod wpływem bólu. Skoro brzydota, możliwa według nas do bezpośredniego uchwycenia wprost na twarzach albo w naturalnych formach, wiąże się z normami estetycznej twórczości, to określa już dokładnie opór, ale też pozwala nam dotrzeć poza brzydotę, do obszarów bytu, gdzie zawiodą próby formy, do bezładnej obfitości istnień, która wydaje się jakby wyzwaniem dla dyscypliny piękna i dla ducha.

Chociaż sztuka uczy nas piękna natury i skłania nas do wiary w to, że nie jest ono zdobywane, lecz dane, nic nie uprawnia nas do wychodzenia poza granice wyznaczone przez estetyczne kategorie i do zamieniania predykatu estetycznego w predykat ontologiczny.



I odwrotnie, jeżeli teoretyczne poszukiwanie warunków możliwości doprowadza do tego, że zalicza się do nich pojęcie celowości albo organizacji, to trzeba zupełnie tak samo wzbraniać się przed czynieniem z nich estetycznych kategorii, przed wyciąganiem wniosku o identyczności prawdy i piękna, jak gdyby tego ostatniego nie mogło zabraknąć w przedstawiającej się naszym oczom nędzy świata, jak gdyby należało wobec tego albo zanegować brzydotę, albo uważać ją za przypadek i odprysk głębszego porządku.

Właśnie za sprawą przeciwieństw wpisanych w estetyczne normy myśl może poniekąd dotrzeć do tego, co ogranicza i powstrzymuje wszechwładzę sztuki, co ostatecznie sprzeciwia się dążeniu dającym się łatwo, zbyt łatwo uwodzić przez mrzonkę o powszechnej obecności piękna.

Bardziej jeszcze niż dzieje się to w wypadku sprzeczności powstających w dziedzinie poznania albo sztuki, powinność związana z normami albo regułami uczciwego działania sugeruje, że niemoralność może być otoczona granicą zależną od woli wiernej albo niewiernej obowiązkowi i że w niemoralności trzeba rozpatrywać wyłącznie tę swobodną niewierność, jak gdyby z jednej strony prawna powinność pozwalała usunąć granice wolności i odrzucić myśl zawinioną przez wolność jeszcze przed jej zadziałaniem, jak gdyby z drugiej strony niemoralność nie dopuszczała do ujawnienia niczego, co świadczyłoby o współwinie świata, w którym wywołuje ona swoje skutki, jak gdyby wreszcie nie było powodu wątpić, że nadejście rządów moralności wypełni wszystkie świadome pragnienia i będzie usprawiedliwieniem dla człowieka.

Badanie pierwszego zagadnienia wymagałoby od nas, abyśmy już teraz zajęli się kwestią zła. Tymczasem trzeba ją odesłać do następnych rozdziałów, ponieważ nasz cel tutaj to za sprawą niemoralności rozpoznać skierowany przeciwko moralnemu prawu opór, którego nie powoduje wola, ale przeciwnie, wiąże się on z ograniczeniami duchowego życia noszącymi nazwę nieszczęść. Kilka słów wystarczy jednak, aby domyślić się, że utożsamiając niemoralność i zło określane jako moralne zło, a także badając jedno i drugie wyłącznie z perspektywy autonomicznej woli, zgadzamy się na pewno całkowicie z postulatami moralnego życia, lecz nie sięgamy do sedna złej woli. Przejściowym niedostatkom woli, która zadziaławszy, od-



zyskuje pełnię swojej mocy, odpowiadają okresy bez niemoralności, nieangażującej nigdy jaźni ostatecznie, ponieważ minione wybory mogą zostać odwołane i unieważnione przez odmienne wybory. Obawiamy się, że autorytet prawa przestaje być bezwarunkowy, jeżeli nie zwraca się do zawsze całkowitej wolności, czego zresztą wymaga wolicjonalny nominalizm.

Będziemy musieli zadać sobie pytanie, czy powyższe postulaty wyczerpują całą prawdę i czy za takim człowiekiem jak my, z moralnością i niemoralnością odmierzanymi słusznie naszą wiernością albo naszą niewiernością wobec praktycznych nakazów, nie doświadczamy obecności bytu, którego przyczynowość sprawcza nie odpowiada obrazowi, jaki tworzymy sobie i jaki rzeczywiście powinniśmy sobie stworzyć na poziomie samego moralnego doświadczenia. Jedyne bowiem u jego granic jesteśmy zarazem pobudzani i uprawnieni, aby wątpić, czy posłuszeństwo prawu, choćby nawet jak najbardziej zamierzało uznawać jego rację istnienia, stanowi gwarancję czysto duchowej przyczynowości sprawczej.

Jeżeli jednak wierność prawu nie wyklucza możliwości woli kryjącej w sobie potajemne zło, to czy nie jest z drugiej strony prawdą, że właśnie za sprawą niemoralności, gdy przestajemy ją oceniać wyłącznie w wymiarach normy, odsłania się przed nami świat o strukturze dalekiej od zgodności z duchowymi wymogami, których wyraz na płaszczyźnie ludzkiego doświadczenia stanowią praktyczne nakazy?

Czy jest bardziej zwodnicze bezpieczeństwo niż to, które daje świadomości stanowcza niemoralność, definiowana ściśle przez normy i należące do nich powinności? Bezpieczeństwo wzmocnione, jeżeli to możliwe, przez sankcję, jak w rachunkowym bilansie. Po jego wykonaniu odkłada się na swoje miejsce narzędzie, gotowe działać z uwzględnieniem możliwości powstających tu i tam nowych sporadycznych niedostatków. Świadomość nie chce się zastanawiać nie tylko nad sekretem winnej woli. Ponieważ jej horyzont jest ograniczony przez tę wąską interpretację niemoralności, nie lubi ona zajmować się ani czynnymi i biernymi współwinnymi, ani okazywaną przez siebie dalszą lub bliższą współodpowiedzialnością, ani napotykaną powszechnie i stale zdradą, ani strukturą świata, która kpi nieustannie z nadziei sprawiedliwości. Niewątpliwie owa struktura nie



objawiałyby się bez tworzenia norm i bez ich naruszania. Niewątpliwie można o niej mówić, tylko czerpiąc oprawę i język z moralnych wartości oraz ich przeciwieństw. Jesteśmy jednak odsyłani poza ich opozycje i współzależności, gdy w rzeczywistym naruszeniu moralnego prawa rozpoznajemy opór sugerujący nam, że istnieje nieprzewyciężona sprzeczność między naszym światem i tym, co ponad samą moralnością, tym „ponad”, w którym na płynącą z norm powinność nie ma już miejsca.

Istnieje nieprzewyciężona sprzeczność między naszym światem i tym, co ponad samą moralnością, tym „ponad”, w którym na płynącą z norm powinność nie ma już miejsca.

Czy mamy prawo myśleć, że wrogość lub w każdym razie obojętność świata wobec moralności i jej sukcesu są następstwem dających się przypisać ludzkiej wolności niedostatków, tak iż przeznaczeniem i racją istnienia norm mogłoby być przywrócenie proporcji, doprowadzenie do ugody między niemożliwym odtąd życiem duchowym i upadłym światem? Istniałby jeszcze na tym świecie odbłask wspaniałości, spontanicznego przystosowania do duchowych celów. Na poziomie norm i wbrew opozycji przeciwieństw twórcze funkcje świadomości dążyłyby do odbudowania, na ile to możliwe, podporządkowanego tym celom wszechświata. Byłaby widoczna relacja między uznawanymi za nieusprawiedliwione nieszczęściami i zamierzonym złem. Nie wykluczajmy takiego zapatrywania. Mogłoby ono dać pełne oparcie chęci usprawiedliwienia. Abstrahując jednak od niego, należałoby również przyznać z jednej strony, że odwrotnością warunków skutecznego, rzeczywistego duchowego życia jest słabość, która poraża wciąż dążenia świadomości, z drugiej strony zaś, że zbliżamy się przez to do granic duchowego życia i do nieszczęść, które wydają się przeciwstawiać wszelkiemu poszukiwaniu racji istnienia.

Tłum. Małgorzata Frankiewicz

JEAN NABERT, 1881–1960, francuski filozof, jeden w głównych przedstawicieli XX-wiecznej filozofii refleksji, znany przede wszystkim jako autor: *L'expérience intérieure de la liberté* (1924), *Eléments pour une éthique* (1943), *Essai sur le mal* (1955), z którego pochodzi powyższy fragment, oraz *Le désir de Dieu* (1960, wydanie pośmiertne, niedokończony).



Piotr Rambowicz

Leibniz kontra tsunami

Karamazow zwrócił Bogu bilet na życie. Leibniz, wprost przeciwnie, był optymistą głęboko przekonanym, że Bóg naprawdę wie, co robi.

Można przyjąć jako kontrargument stanowisko Iwana Karamazowa, że cała harmonia wszechświata nie jest warta jednej łzy skrzywdzonego dziecka.

Aleksander Wat

Świat, w którym żyjemy, jest najdoskonalszy z możliwych. Oto twierdzenie! Dla racjonalisty jest ono wyzwaniem. Trzeba próbować je uzasadnić, podać argumenty. Twierdzenie to wydaje się urągać zdrowemu rozsądkowi oraz intuicji każdego bodaj człowieka. Wydarzające się zło dostrzegamy wszyscy. Dzieci z wrodzonymi wadami serca, z wodogłowiem czy innymi straszlivymi chorobami; budzące grozę kataklizmy przyrodnicze niszczące dorobek czyjegoś życia, zabierające najbliższych; katastrofy cywilizacyjne, liczone w setki i tysiące ofiary nieszczęśliwych zdarzeń, wypadków i zamachów; niewyobrażalne okrucieństwa wojen, komór gazowych, łagrów, masowych zbrodni, rzezi urządzanych z powodów ideologicznych czy rasowych; wreszcie czyjaś głupota, złośliwość, pycha, żądza, zaślepienie, egoizm, fascynacja złem dla samego zła, niewytłumaczalne morderstwa wśród nastolatków, łzy niewinnie krzywdzonego dziec-



ka, śmierć głodujących na całym świecie, nędza i ubóstwo „skrzywdzonych i poniżonych” przeżywających w upokorzeniu swe niechciane i nikomu niepotrzebne życie.

Postawienie problemu

Problem ten ma swą historię, jest dokuczliwy i palący, przeklęty. Zwłaszcza w kontekście zagadnienia wszechmocy i wszechdobroci Boga. Jesteśmy na płaszczyźnie rozważań, które w myśli zachodniej od czasów Leibniza zwykło się określać mianem teodycei. *Si Deus unde malum?* Interesującą nas kwestię w historii filozofii nowożytniej chyba najkrócej i najdobitniej postawił Dawid Hume:

Czy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce? Zatem jest zły. Czy i może, i chce zarazem? Skąd więc bierze się zło? (...) Dlaczego w ogóle istnieje na świecie nieszczęście? Nie przypadkiem, z pewnością. A zatem, powstaje z jakiejś przyczyny. Czy wynika z zamierzenia bóstwa? Ależ Bóg jest doskonale miłosierny. Czy jest z zamierzeniem tym sprzeczne? Ależ Bóg jest wszechmocny. Nic nie może podważyć rzetelności tego rozumowania, tak związłego, tak jasnego, tak rozstrzygającego¹.

Ten sam problem, wyrażony językiem uwzględniającym kontekst ludzkiej egzystencji, językiem mniej może dbającym o pojęciową precyzję, ale świetnie oddającym rozdarcie egzystencjalne człowieka, postawił swego czasu wybitny pisarz filozoficzno-religijny Karol Ludwik Koniński, łącząc dodatkowo całą kwestię z praktycznym wymiarem modlitwy:

Czasem przychodzi taka noc prawdy, kiedy wiem, że nie ma ucieczki przed tym, co komu przeznaczone; a jeśli nie dla mnie przeznaczona katusza, to pytam: za cóż ten przywilej? Za cóż tamci wpadli do piekła? I chciałbym się wtedy modlić do Boga; ale wiem, że Bóg nie wysłuchał tych tam niezliczonych, co do Niego wołali i wyli; albo nie chciał, albo nie mógł, albo Go nie ma².

I w innym jeszcze miejscu pyta Koniński:

¹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum., oprac. i wstęp A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 95, 99.

² K. L. Koniński, *Nox atra*, wstęp H. Bednarek, Warszawa 1961, s. 15. Podkreślenia w całym tekście pochodzą ode mnie – P.R.



Czemu świat w złem leży, skoro Ty istniejesz? (...) Czemu za wolność jednych kazałeś płacić katuszą drugich, niewinnych? Jakim sposobem w świecie przez Ciebie stworzonym mieścić się może brud grzechu? Po co ta wielka kuchnia przyrody? Po co ten nadmiar życia bezdusznego i pospolitego? Po co ta niezliczona przerażająca kosmicznego rojowiska? Po co ten Byt cały, rozdarty i poszarpany tragiczną indywidualnością? Po co osoby, skoro osoba jest w samej swej zasadzie czymś niedoskonałym, i czemuż to niedoskonałe jest czymś stosunkowo najlepszym? Skąd i po co ta nędza najlepszego? Po co Niedoskonałe Doskonałemu? Po co stwarzałeś świat? Musiałeś go stwarzać? Ubliza Ci być pod przymusem; chciałeś go stworzyć? Czemuż nie stworzyłeś czegoś, co by było Ciebie godnym?³

Sam Leibniz formułował powyższy problemat wielokrotnie. Oto jeden z fragmentów, akcentujący jeszcze co innego:

...nie można bowiem zaprzeczyć, że w świecie istnieje zło fizyczne (to znaczy cierpienia) i zło moralne (to znaczy zbrodnie), a ponadto zło fizyczne nie zawsze tu na ziemi jest rozdzielone odpowiednio od zła moralnego, jak tego wydaje się żądać sprawiedliwość. Pozostaje więc owo pytanie teologii naturalnej: jak jedyna wszechdobra, wszechwiedząca i wszechmocna zasada mogła pozwolić na grzech oraz jak mogła zdecydować się, by tak często złych czynić szczęśliwymi, dobrych zaś nieszczęśliwymi?⁴

Końcowy fragment wywodu Leibniza można by sprowadzić do zapytania: dlaczego cierpią niewinni? W emitowanym 27 grudnia 2005 roku filmie dokumentalnym można było usłyszeć szokujące wypowiedzi ludzi, którzy wskutek tsunami potracili całe rodziny. Mnie utkwiła w pamięci wypowiedź mężczyzny, który stracił żonę i trójkę małych dzieci. Pozostał na świecie sam...

A jednak Gottfried Wilhelm Leibniz, twórca owej tezy głoszącej, iż nasz świat jest najdoskonalszy z możliwych, kontrargumentuje.

Przypomnieć w tym miejscu wypada, chociażby hasłowo, na czym polega Leibnizowski racjonalizm. Samo pojęcie jest raczej mętne, również i z tej powszechnie znanej przyczyny, iż słowo to używane jest w wielu rozmaitych filozoficznych kontekstach, a także w rozumieniu potocznym. W myśli filozofa na plan pierwszy wysuwają się

³ Tamże, s. 156.

⁴ G.W. Leibniz, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 80 [dalej posługuję się skrótem T oraz podaję numer strony].



dwa podstawowe rozumienia hasła „racjonalizm”. Pierwsze określane jest za pomocą zasady *Nihil sine ratione* – „Nic bez racji”. To podstawowe twierdzenie Leibniza: „Żaden fakt nie może się okazać prawdziwym, czyli istniejącym, żadna wypowiedź słuszną bez dostatecznej racji, dla której musi być tak, a nie inaczej”⁵. Wszystkie prawdy wypowiedziane o rzeczywistości koniec końców muszą się okazać analitycznie prawdziwe. Nawet te przypadkowe, faktualne, dotyczące zdarzeń, w których człowiek nie jest w stanie dopatrzeć się racji koniecznościowych, przesądzających o zaistnieniu takiego, a nie innego układu zdarzeń. Z całą pewnością zło nie wydarza się przypadkowo. Ma swą rację. Coś za nim stoi. Jaka jest racja dopuszczająca zło w świecie? Co decyduje o jego rozmiarach i urzeczywistnieniu? Dlaczego Bóg nie interweniuje?

Drugie określenie hasła „racjonalizm” odnosi się bezpośrednio do mocy poznawczej ludzkiego rozumu. Zło fizyczne niewątpliwie należy do porządku naturalnego (w sensie szeroko pojętego przyrodoznawstwa): respektuje prawa przyrody, wydarza się z uwzględnieniem całego uniwersum prawideł wpisanych w rzeczywistość. Nie jest wynikiem cudów czy interwencji nadprzyrodzonych. Tsunami mieści się w porządku natury tak samo jak świecące słońce czy kwitnąca jabłoń. Leibniz pisał: „pojmowanie właściwe stworzeniom nie jest miarą mocy Bożej, ale że ich zdolność lub siła pojmowania jest miarą mocy naturalnej, skoro wszystko, co jest zgodne z porządkiem naturalnym, może być pojęte lub zrozumiane przez jakąś istotę stworzoną”⁶. Pytanie o rację istnienia (dopuszczenia) zła jest więc wyzwaniem dla racjonalisty. Nie jest pytaniem pustym ani wieczną tajemnicą. Ale jednocześnie „Nie znaczy to, że rozwiązanie znamy, czy też, że jest ono w zasięgu ręki, lecz że należy doń zmierzać, bo jest czego szukać”⁷.

⁵ G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 54 (§ 32). Jest to słynne sformułowanie Leibnizowskiej zasady racji dostatecznej (dalej: M i numer strony).

⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 36 (dalej: NR i numer strony).

⁷ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, [dodatek do:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 258 (dalej: PTM i numer strony).



Poniżej naszkicowałem zręby argumentacji Leibniza na rzecz tezy, iż świat, w którym żyjemy, jest światem najdoskonalszym z możliwych. Nie ma tu miejsca na drobiazgowo prześledzenie wyrafinowanej argumentacji filozofa, które wymagałoby omówienia wielu zawiłych zagadnień logicznych i ontologicznych. Daję szkic pobudzający, mam nadzieję, do ponownego przemyślenia Leibnizowskiej wersji teodycei.

Dlaczego Bóg nie interweniuje?

Doskonałość świata polega m.in. na tym, że zło może być likwidowane środkami naturalnymi. Mechanizmy naturalne (w sensie: respektujące ogólne prawa przyrody i leżące w zasięgu ludzkich możliwości) wystarczą do zwalczania zła. Inne rozwiązanie byłoby mniej ekonomiczne, bardziej skomplikowane i mniej doskonałe (doskonały – „zgodny z naturą Bożą”). Coś jest mniej doskonałe, im bardziej oddala się od Bożej natury. Leibniz był przekonany, że niepotrzebna, a nawet niemożliwa jest Boża interwencja w świecie. Gdyby nastąpiła, miałaby charakter cudowny o wielkiej destrukcyjnej mocy (por. M § 88). Świat sam, z natury, wyposażony jest w mechanizmy usuwające zło. Potrzebuje ono dodatkowej energii, żeby trwać, wysiłku wielu ludzi – upadłych, zdegenerowanych duchów, zbuntowanych, pysznych, zaślepionych żądzą, głupich, upartych. Bóg nie interweniuje, ponieważ wszystko w świecie zostało urządzone tak (zgodnie z zasadą harmonii przedustawnej), iż jest możliwe, że zło usuwane będzie środkami naturalnymi, bez gwałcenia jakichkolwiek praw przyrody czy innych zależności w świecie. Bez konieczności każdorazowej, „cochwilowej” (a może nawet bezustannej) korekty dokonywanej przez Boga. Gdyby miało być tak właśnie, że świat jest mechanizmem wymagającym „cochwilowej” korekty, pomocy, interwencji naprawczej, byłby on niedoskonały i śmiało można by Boga nazwać raczej partaczem niż Doskonałym Stwórcą. A to niemożliwe. Doskonałość Boga Stwórcy gwarantuje, iż świat, w którym żyjemy, jest najdoskonalszy z możliwych. Poza tym, zgodnie z zasadą Bożej ekonomii – „Maksymalnie wiele urzeczywistnić środka-



mi jak najprostszymi” – świat, który co rusz nie szedłby jak trzeba, świat-psujący-się-mechanizm, zakładałby ciągle poprawki dokonywane przez Boga, wymagałby ciągłych „reperacji” itd., a to zakładałoby dodatkowe zużywanie Bożej energii. Jego dodatkowych aktów. A przecież On nie jest partaczem. Wie, co robi. Powszechnie znany jest wywód Leibniza na temat tego, iż Bóg miał do wyboru szereg logicznych reguł, wedle których będzie funkcjonował stworzony przez Niego świat. Kierując się swą doskonałością, mądrością i miłością wybrał tę optymalną wersję świata. Takiego, w którym za pomocą najmniejszej liczby jednolitych praw możliwa jest do urzeczywistnienia jak największa różnorodność zdarzeń dająca przebogatą harmonię (sieć zdarzeniową) wszechświata. Oznacza to, m.in., że w każdym innym świecie byłoby więcej zła. Nasz świat doskonały nie jest, ale jest prawie doskonały, a w każdym razie pozostaje najdoskonalszy z możliwych. Zło, przypominajmy, występuje w nim pod trójką postacią:

a) zło fizyczne (czyjś cierpienie, wszelkie katastrofy przyrodnicze, choroby, itp.),

b) zło moralne (grzech, pycha, złośliwość, kłamstwo, głupota, żądza, itp.),

c) zło metafizyczne (polegające na niedoskonałości człowieka i innych bytów oprócz Boga).

Do pewnego stopnia zła fizycznego można uniknąć (dotyczy to chorób i cierpień, ale nie katastrof naturalnych). Zło moralne jest wynikiem rachunku możliwości, jakie człowiek decyduje się urzeczywistnić. Można sobie bowiem wyobrazić, że nikt na świecie nie skłamał, nie zgrzeszył pychą, nie jest zawistny ani poządlivy. Za zło moralne nie odpowiada Bóg czy natura, lecz sam człowiek. Tkwi w nas niestety radykalny pociąg do zła, który w teologii katolickiej nosi miano grzechu pierworodnego. Pewne jest jednak, że zabijać, kłamać ani grzeszyć nie musimy – to możliwość, z której rozmaite upadłe duchy korzystają, to jakby lokalne zawirowanie, jakiś wir zła, które kłębi się na marginesie harmonijnej całości, jaką jest wszechświat. Koncepcja Leibniza głosi, że zło jest tylko wirem lokalnym i tylko marginalnie, od czasu do czasu, mąci harmonię wszechświata. Od razu pojawia się jednak pytanie: dlaczego ludzie tak często wybierają zło, czemu ten wir taki duży? Dlaczego nie przyczyniają się zgodnie do zwiększenia



chwały Bożej i do pomnażania dobra w świecie? Leibniz odpowiada, uciekając się do zgrabnego porównania:

Bóg jest przyczyną wszystkich doskonałości, a zatem wszystkich rzeczywistych faktów, rozpatrywanych jako czysto pozytywne. Ale ograniczenia lub braki wynikają z niedoskonałości stworzeń, która zmniejsza ich wrażliwość. Dzieje się tutaj tak, jak z obładowanym statkiem, który rzeka unosi mniej lub bardziej powoli w miarę jego ciężaru, więc prędkość zawdzięcza on rzece, zaś hamowanie zmniejszające tę prędkość – ładunkowi. (...) Lecz gdyby Bóg zechciał zrobić tu więcej, musiałby ukształtować inne natury stworzeń albo dokonać innych cudów, aby zmienić te natury, czego nie mógł dopuścić najlepszy plan. Podobnie prąd rzeki musiałby być szybszy, niż pozwala jej spadek, albo statki musiałyby być mniej obładowane, gdyby miały być unoszone z większą prędkością. Zatem ograniczenie albo pierwotna niedoskonałość stworzeń sprawia, że nawet najlepszy plan wszechświata nie może być pozbawiony pewnego zła, które jednak musi przerażać się w większe dobro. To właśnie trochę nieładu wśród części cudownie wzmacnia piękno całości, a użyte niekiedy odpowiednio dysonanse powodują piękniejszą harmonię (T, s. 488–489).

To zgrab argumentacji Leibniza, najbardziej chyba kontrowersyjny i trudny do zaakceptowania. Można powiedzieć tak: na gruncie ontologii dał myśliciel rozwiązanie zadowalające i ostateczne, pozostaje ono jednak nie do przyjęcia przez egzystencjalne doświadczenie zła. Rozum zgadza się z argumentami Leibniza, dostrzega elegancję, piękno, (siłę i głębię!) stworzonej przezeń konstrukcji, ale aksjologiczny „czytnik” człowieka nie jest w stanie poradzić sobie z przytłaczającym doświadczeniem zła, które dla duszy ludzkiej pozostaje wielkim znakiem zapytania; jest wyzwaniem rzuconym filozofii i teologii⁸.

Trzeci przejaw zła, najbardziej tajemniczy i abstrakcyjny, jest nie do uniknięcia – świat po prostu z założenia nigdy doskonałym tworem nie był i nie będzie, bo cecha ta przysługuje wyłącznie Doskonałemu Bogu. Bóg, powołując do istnienia rozmaite duchy, nie mógł wyposażyć ich w pełnię doskonałości, oznaczałoby to bowiem istnienie wielu „Bogów”. Zło metafizyczne potraktowane jest tu jako czynnik harmonii wszechświata. Być może w perspektywie ludzkie-

⁸ Zob. chociażby: P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Bur-ska, Warszawa 1992 (zwłaszcza rozdziały: *Faza teodycei*, s. 23–30, oraz *Czuć*, s. 36–39).



go doświadczenia ogromu i potęgi zła jest to argumentacja mało przekonująca, ale ma ona dowieść, że „jako skutek najwyższej doskonałości Władcy Wszeczeństwa królestwo Boże jest najdoskonalsze ze wszystkich możliwych krajów lub rządów i dlatego dla pełni znajdującego się w nim bezmiernego dobra potrzeba trochę istniejącego tam zła” (T, s. 483). Można przełożyć tę myśl na potoczną intuicję: trochę zła musi w świecie istnieć, żebyśmy „za chwilę”, gdy zło przeminie, mogli dostrzec piękno i harmonię świata. Po dniu mrocznym, deszczowym i burzowym zaświeci piękne słońce. Pan Bóg wie, co robi. Poza tym, gdy mowa o niedoskonałości metafizycznej świata, pamiętać należy o zasadzie ekonomii bytu: „Niedoskonałość polega na ograniczeniu. Bez ograniczenia nic nie byłoby stworzone. To, co stworzone, nie może więc być doskonałe” (PTM, s. 338). Stworzenie rzeczywistości naturalnej jest wolnym aktem Doskonałego Ducha, ale nie wolnym od ograniczeń. Akt twórczy wymaga pewnych kosztów, jakby zużytkowania Bożej energii, nie odbywa się wbrew zasadzie, iż skutek nie może być doskonalszy od przyczyny.

Od samego początku jest więc świat cudownym, zdolnym do samokorekty, niezwykle skomplikowanym mechanizmem.

Świat jako twór Doskonałego

Przyjmujemy tu w zasadzie jeden aksjomat: Bóg jest doskonały⁹. Oznacza to m. in., że w Jego Boskim umyśle jednorazowo i w sposób ciągle urzeczywistniają się wszystkie możliwe idee; Bóg jest nosicielem wszystkich cech w stopniu absolutnym: pełnym i niewyczerpanym. Z Bożych rachunków powstała rzeczywistość. Świat

⁹ Oddajmy głos Myślicielowi: „Najbardziej znane i znaczące pojęcie Boga, jakie posiadamy, dość dobrze zostało wyrażone w słowach, że Bóg jest bytem bezwzględnie doskonałym, ale następstwa tego określenia nie są dostatecznie uwzględniane, by zaś ogarnąć je lepiej, warto wziąć pod uwagę, że w naturze istnieje wiele całkowicie różnych doskonałości, że Bóg posiada je wszystkie razem i że każda należy doń w najwyższym stopniu”. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, [w:] tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 13.



jest tym, co Bóg w swym umyśle obrachował i urzeczywistnił. Nie mógł rachować w sposób urągający swej Mądrości i Miłosierdziu... *Cum Deus calculat fit mundus.*

Świat jako twór Doskonałego nie może tolerować czegoś, co się Bożej naturze sprzeciwia. Wszystko, co pojawi się w świecie i nie będzie respektować Bożych planów, rozpadnie się w proch. Nie jest możliwy świat, który byłby jednym wielkim obozem koncentracyjnym, ale „lokalnie” takie zło może się niestety przydarzyć. Czy można zbudować funkcjonujące państwo, które byłoby ufundowane na przemocy i okrucieństwie? Czy system władzy oparty na samej tylko przemocy może się długo utrzymać? Nie mówimy, że takie rzeczy się nie zdarzają, owszem, są możliwe i niestety czasami się zdarzają. Wspomagane wielkim nakładem sił utrzymują się w istnieniu. Mówimy, że upadną. I to w sposób naturalny, bez oczekiwania na cud czy Bożą interwencję. Pisał prof. Jerzy Perzanowski: „Ład powraca naturalnie. Ład jest globalny, kosmiczny; zło – lokalne. Ład trwa. Zło przemija” (PTM, s. 341).

Doskonałość Stwórcy zakłada, że w świecie urzeczywistni się (jest to możliwe) jak największa różnorodność i to za pomocą najprostszych, jednolitych środków. Tak jak w dobrze zestrojonej orkiestrze symfonicznej. Podobnie jak nie jest możliwe napisanie/stworzenie symfonii (ani muzyki w ogóle) opartej na jednym dźwięku, tak i świat dzieje się na różnych wysokościach „brzmień zdarzeniowych”. Na tym chyba właśnie polega, być może do końca nie wyjaśnialna, niedoskonałość metafizyczna świata. Leibniz pisze: „Doskonałość całości, czyli harmonia rzeczy, nie pozwala, aby wszystkie duchy były tak samo doskonałe. Pytanie dlaczego Bóg dał temu duchowi więcej doskonałości niż innemu, należy do pytań daremnych, jak gdybyś pytał, czy właściwie noga jest za duża, czy też nałożony na nogę bucik jest za mały” (PTM, s. 222). Świat to nie Pan Bóg, tylko jednak substancjalnie co innego: zhierarchizowana, ustopniowana obecność doskonałości w świecie jest immanentną cechą rzeczywistości. Przyroda kocha różnorodność. Świat jest tym doskonalszy, im więcej w nim różnorodności, ale zestrojonej harmonijnie. Wszystkie wymiary świata: fizyczny, biologiczny, logiczny, duchowy, estetyczny, aksjologiczny i moralny, się przenikają, są ze sobą powiązane w sposób najdosko-



nalszy z możliwych, są ze sobą sprzężone. Gdyby było inaczej, świat nie byłby tak podziwu godnym mechanizmem, w którym za pomocą tak niewielu środków urzeczywistnia się tak wiele i tak wiele jest możliwe. Przekonanie to jest ufundowane na następującym założeniu: Różnorodność i wielość jest doskonalsza niż jednostajność, niż monotonia bezkresnej pustyni. Im więcej się dzieje, tym lepiej. Im więcej jest możliwe, tym lepiej. Do głosu dochodzi tu jeszcze jedno założenie, które można by nazwać założeniem metafizycznym: Coś jest lepsze niż nic. Byt jest lepszy niż niebyt. Prawda jest lepsza niż fałsz. Układ pozytywnych jakości jest lepszy niż nicość.

Przyjmujemy za filozofem kolejne założenie: doskonalszy jest ten świat, w którym większa liczba pozytywnych możliwości jest możliwa do urzeczywistnienia za pomocą mniejszej ilości energii (zasada Bożej ekonomii). W odpowiedzi sformułujmy pojawiający się niekiedy zarzut: skoro stworzenie świata musiało nieuchronnie pociągnąć za sobą jakąś ilość zła (niedoskonałość metafizyczna, jakby z definicji jakaś skaza, rysa istniejąca na świecie), to Bóg mógł w ogóle powstrzymać się od aktu stworzenia. Nie byłoby rzeczywistości, ale też żadne zło by się nie wydarzyło.

Odpowiedź: Coś jest lepsze niż nic. I dlatego świat powstał. Poza tym, jeżeli pytać o racje zaistnienia rzeczywistości, to można powiedzieć, że świat jest tworem, nazwijmy to, logicznie koniecznym, to znaczy, że jego nieistnienie nie pociąga za sobą sprzeczności. Jest natomiast, u Leibniza przewija się taka sugestia, tworem, by tak rzec, koniecznym na mocy „logiki moralności”, choć sam myśliciel nazywa to nieco inaczej: Bóg, na mocy swej Doskonałej Natury, nie mógł nie skorzystać z okazji, jaką było stworzenie rzeczywistości (a więc zrealizowanie dobra), gdyż powstrzymanie się od aktu stworzenia byłoby jakoś sprzeczne z Jego Doskonałą Naturą. Pisał Leibniz: „Choć bowiem świat nie jest konieczny metafizycznie, tak iżby jego przeciwieństwo implikowało sprzeczność, czyli absurd logiczny, jest jednak konieczny fizycznie, czyli określony tak, iż jego przeciwieństwo implikuje niedoskonałość, czyli absurd moralny” (PTM, s. 328). Ustrukturuwanie ontologiczne świata jest wiązką śladów Bożej Doskonałości. Świat jest emanacją Jego Doskonałości. Widać w nim Bożą rękę.



Kolejne założenie jest takie: doskonalszy jest ten świat, w którego naturę wpisane są narzędzia w ogóle stwarzające przestrzeń możliwości, z której jak najbogatszy zbiór różnorodności wygenerowuje z siebie (opierając się na rozmaitych prawach ontologicznych) sieć zdarzeniową świata. Zapytajmy: Co jest możliwe w naszym świecie? Bardzo wiele: miłość, przyjaźń, piękno, harmonia, bezinteresowne poświęcenie i inne wzniosłe uczynki; a także symetria, proporcjonalność, matematyka i muzyka.

Bóg jako pełen mocy Duch, genialny Rachmistrz, obrachował wszystkie konfiguracje faktów od początku rzeczywistości aż do ostatniego kiwnięcia palcem przez ostatniego człowieka i do ostatniego poruszenia listka na wietrze. Trudno więc przypuszczać, że musi co rusz interweniować, jak jakiś „mechanik”, w swoje dzieło. Ono raz puszczone w ruch samo się toczy. Bóg ma nad nim pieczę. Powołując świat do istnienia, obliczył bogactwo współwystępowania danych powiązań w świecie i urzeczywistnił swoje obliczenia. Wszystko to możliwe jest dzięki odbijaniu się w każdej monadzie całego świata i zostało to przez Boga zharmonizowane tak, aby było możliwe, że będzie przynosić owoc jak najobfitszy. Zaiste, nie poskąpił nam Bóg niczego. W jakiej jednak mierze będziemy chcieli to, co możliwe, urzeczywistnić?

Zarzuty i kontrowersje

Zarzuty przeciwko Leibnizowi są bardzo liczne. Rozważmy jeden z nich, bodaj najbardziej sztandarowy. Czy Bóg, wiedząc (a wie-

Dlaczego w Bożych rachunkach „wyszło” coś takiego jak Hitler?

dział przecież na pewno), że ten człowiek w przyszłości będzie Adolfem Hitlerem, nie mógł sprawić, by ten człowiek wcale się nie narodził? Mógł. Ale tego nie zrobił, gdyż mu-

siałby naruszyć swe pierwotne obliczenia, które zresztą musiałyby się okazać niedoskonałe, skoro wymagałyby korekty. Dlaczego w tych Bożych rachunkach „wyszło” coś takiego jak Hitler? Na czym miałyby jednak polegać usunięcie Hitlera? Przecież wszystko jest ze wszystkim powiązane (zasada wszechzwiązku) – więc gdyby jeden najdrobniejszy fakt ze świata został zmieniony, zmieniłby się cały



świat. I to nie do poznania. Ze wszystkich możliwości urzeczywistnia się tylko część. Reszta przepada bezpowrotnie. Świat faktów to taka wąska ścieżka, która wyłania się nam przed oczami, a w mrokach ginie wszystko, co po bokach zostało za nami jako niezrealizowane. Przecież nieustannie coś się dzieje, coś wybieramy, coś mówimy, robimy, itd., jedziemy gdzieś albo zostajemy, siadamy albo wstajemy. Tylko Bóg swym intelektem przenika wszystko, co się zdarza. Tylko On ogarnia Całość. Można dać poglądowy przykład: pajęczyna poruszona w jednym miejscu drga cała. Podobnie jest ze światem: żadne wydarzenie nie dzieje się bez związku z innym (to właśnie znaczy, że w każdej monadzie odbija się harmonia całego wszechświata). Gdyby Bóg interweniował w jakiś sposób przy narodzinach Hitlera, rozerwałby, zmienił, przetkał całą sieć zdarzeniową świata i zrobił inny świat, niż na początku obrachował. Ale czy nie mógł na początku tak obrachować, żeby Hitlera nie było? Inaczej trzeba postawić ten problem. Możliwe było, że ta okropna perspektywa Hitlera nigdy się nie urzeczywistni. Jakież nieskończenie bogaty szereg okoliczności złożył się na ów fenomen pt. „Hitler”! Ileż decyzji i rozstrzygnięć podejmowanych przez wolne duchy doprowadziło do urzeczywistnienia się perspektywy Oświęcimia! Bogactwo danych świata przez Boga możliwości jest takie, że od czasu do czasu, mówiąc potocznie, „takie coś” jak Hitler wychodzi nam z możliwych konfiguracji możliwości, które się urzeczywistniły. Nie jest w końcu niemożliwe, żeby kogoś takiego nie było. Przeciwnie – tacy się zdarzają. W każdym razie taka nadzwyczajna interwencja „aborcyjna” Boga jest wykluczona. Oznaczałaby zniszczenie ładu naturalnego przezeń ustanowionego. Oznaczałaby to, że świat jest chaosem niezrozumiałych rozgrywek, w których raz to, a raz coś innego ma przewagę. Bóg zaś jest Architektem naprawdę Doskonałym, nie wszystko daje się jednak przeniknąć ludzkim rozumem. My przenikamy tylko mikroskopijny ułamek Jego planów. Widzimy jakiś fragment. Potrzeba było genialnej intuicji Leibniza, by na podstawie fragmentów podać prawa uchwytyjące jakoś plan Całości. Jesteśmy w sytuacji noszącej znamiona tragizmu, ale nie jest beznadziejnie. Być może cały problem polega na tym, że „niepowodzenie teodycei nawet w ramach przestrzeni, jaką myśli wyznacza ontoteologia, stąd się bierze, że skoń-



czony ludzki umysł, nie mogąc ogarnąć danych owego ogromnego rachunku¹⁰, zbiera jedynie pojedyncze świadectwa przewagi doskonałości nad niedoskonałością w bilansie dobra i zła¹¹. Sam Leibniz ujął ów tragiczny rys kondycji poznawczej człowieka lapidarnie: Człowiekowi nie jest dana „wyraźna znajomość nieskończenie wielu rzeczy jednocześnie” (T, s. 65-66).

Wolterianie co jakiś czas podnoszą głosy sprzeciwu wobec teorii Leibniza. Powodem ich wystąpień jest zwłaszcza pojawiające się jakieś szczególnie spektakularne zło wydarzające się w świecie. Wolter pisał o trzęsieniu ziemi w Lizbonie (zginęło ok. 20 tys. ludzi). My moglibyśmy pisać o Oświęcimiu czy innych kataklizmach. Kluczowe pytanie, które się pojawia, brzmi: Dlaczego to się stało? Gdzie był Bóg, gdy rozstrzeliwano ludzi stojących nad wykopanym głębokim rowem w Oświęcimiu, gdy dziesiątkami tysięcy ich zagazowywano? Co robił Pan Bóg, gdy śmiertelna fala zabijała niewinne dzieci? Dlaczego w wyniku takiego czy innego wypadku (katastrofy przyrodniczej czy innego nieszczęścia) ginęli ludzie. Czego domagają się osoby, które stawiają te i podobne pytania/zarzuty? O co im konkretnie chodzi? Żeby to, co się wydarzyło, jednak się nie wydarzyło. W takim razie są dwie możliwości. Albo Bóg mógł inaczej świat porachować, aby nigdy nie było w nim Oświęcimia ani sił przyrody skutkujących falami tsunami. Albo, nawet skoro coś takiego jak tsunami się pojawiło, to mógłby dokonać jednej czy kilku częściowych interwencji i zapobiec wydarzającemu się złu. Wówczas Pan Bóg działałby trochę jak heros (żeby nie powiedzieć Batman), który w chwilach niebezpieczeństw zjawia się i nie dopuszcza do cierpienia, krzywdy – czyli zapobiega temu czy innemu wydarzeniu. Przecież Bóg nie musiałby nawet pstryknąć palcem, żeby wszyscy hitlerowcy przestali istnieć, żeby fala tsunami posłusznie cofnęła się w morze. Ale co uzasadniałoby taką interwencję? Kiedy powinna się ona wydarzyć? Czy w ogóle wyobrażamy sobie, jak wyglądałaby i na czym polegałaby taka interwencja? „I to nawet byłoby bez składu i ładu,

¹⁰ Chodzi o Boży rachunek „maksimum dobra i minimum zła”, będący następstwem zasady racji i zasady najlepszego, którymi to zasadami Stwórca kierował się, powołując rzeczywistość do istnienia.

¹¹ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 24.



żeby Bóg czynił cuda co dzień” (NR, s. 37). To tak jak gdyby małe dziecko co rusz przebudowywało i niszczyło część zbudowanego przez siebie wielkiego zamku z piasku. Ale czy wyobrażamy sobie w ogóle życie w takim świecie, w którym Bóg to tu, to tam co rusz coś naprawia, na to pozwala, a na co innego nie, coś koryguje, kogoś uśmierca, temu pomaga, a innemu rzuca kłody pod nogi? Świat przypominałby widownię manipulowaną przez triki oraz igraszki, podobne do tych, jakie diabły robiły z publicznością w moskiewskim teatrze znanym z kart *Mistrza i Małgorzaty*.

Dlaczego tsunami?

Ciekawie rysuje się pytanie: czy Bóg mógł stworzyć taki wszechświat w swej strukturze, żeby nie było trzęsień ziemi ani kataklizmów przyrodniczych, takich jak wielka fala tsunami? Jak w ogóle zabrać się do odpowiedzi na takie pytanie? Obowiązuje zasada wszechzwiązku – a więc co z porami roku? Co z klimatem i rozwojem życia na ziemi? Co z ewolucją? Co z kształtowaniem się kontynentów? Czy można powiedzieć, że trzęsienia ziemi i inne kataklizmy są lokalnym, pobocznym dodatkiem do prezentu, jaki otrzymaliśmy w postaci piękna przyrody? Przecież wszystko łączy się ze wszystkim. Wymiary świata są ze sobą sprzężone. Stanowią stabilny kompleks różnorodnych praw fizycznych, moralnych i logicznych. Cała zdarzeniowość świata, od mrugnięcia okiem po istnienie galaktyk, płynie korytem wyżłobionym przez owe prawa. Poza tym, jeżeli chce się śledzić rozmyślenia Leibniza, trzeba przyjąć jego punkt widzenia, jego nastawienie ontologiczne: jeżeli zastanawiamy się nad łzami niewinnie skrzywdzonego dziecka, musimy mieć przed oczyma cały wszechświat. Owa różnorodność tego, co się urzeczywistnia, spięta za pomocą praw ontologicznych w harmonijną, jednolitą całość – to właśnie nakazywało Leibnizowi sądzić, że świat jest urządzony w sposób najdoskonalszy z możliwych, że każde inne rozwiązanie byłoby już mniej doskonałe. Jeżeli zastanawiamy się nad jakąś makabryczną katastrofą, musimy mieć przed oczyma cały wszechświat. I to chyba jest najtrudniej zaakceptować ludzkiemu sercu, tak jak trudno było



Iwanowi Karamazowowi pogodzić się z tym, że Boża gwarancja doskonałości i sprawiedliwości okupiona bywa na tym świecie łzami niewinnie skrzywdzonego dziecka. Karamazow zwrócił Bogu bilet na życie. Koniński nie znalazł dla siebie zadowalającej odpowiedzi. Autor motta szkicu Aleksander Wat, straszliwie cierpiący w chorobie, zakończył życie samobójstwem. Leibniz, wprost przeciwnie, był optymistą głęboko przekonanym, że Bóg naprawdę wie, co robi. Być może brakuje nam dzisiaj metafizycznego optymizmu autora *Teodycei*.

Myślenie o złu w kontekście wszechmocy i wszechdobroci Boga wydaje się mieć dwie składowe: ontologiczną i egzystencjalną¹², jak by to można hasłowo określić. Składowa ontologiczna pyta o racje istnienia zła, o miejsce zła w ontologicznym planie zdarzeniowym świata. Egzystencja człowieka otwiera obszar doświadczenia, otwiera pole przeżyciowe jednostki wchłoniętej przez wir dziejącego się zła; to krzyk niespokojnego, nieutulonego serca, jakaś silna pierwotna reakcja aksjologiczna człowieka: „Tak nie powinno być!”¹³. Leibniz to rozum kalkulujący: rachuje i dedukuje, buduje spójną teorię ontologiczną, wychodząc od aksjomatów. Koniński i Dostojewski przeżywają i wyniki medytacji spisują na gorąco. Dość dobrze istotę owego konfliktu ontologia–egzystencja¹⁴ oddają słynne ataki Woltera, który *nota bene* chyba jednak pomysłów swego przeciwnika nie ocenił należycie, a może nawet ich nie zrozumiał. Żadne nieszczęścia spotykające Kandyda nie podważają ustaleń autora *Monadologii*. Żadne, największe nawet nagromadzenie złych zdarzeń „nie dotyka” koncepcji Leibniza, gdyż obie argumentacje jakoś się rozmiągają, funkcjonują na innych poziomach refleksji, do czego innego się odwołują i chyba, koniec końców, co innego pokazują. Pewne jest

¹² W obszar tego paradygmatu myślenia o złu wchodzi także analityczne rozważania ontologiczne, argumentujące na rzecz racjonalnej akceptowalności chrześcijańskiego teizmu. Mam tu na myśli przykładowo: A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, wstęp J. Zyciński, Kraków 1994; R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995.

¹³ W skład paradygmatu egzystencjalistycznego wchodziłoby także, jak się wydaje, myślenie o złu w ramach filozofii dialogu. Gdzieś pośrodku sytuowałyby się z kolei rozważania Ricoeura o symbolice zła czy inne wątki XX-wiecznej filozofii francuskiej (por. E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999).

¹⁴ Podobnie ujął tę sprawę L. Kołakowski w artykule: *Leibniz i Hiob: metafizyka zła i doświadczenie zła*, „Zeszyty Literackie”, 2002, nr 4, s. 63–70.



natomiast, że Leibniz nie przekonałby Konińskiego, tak jak umierającemu w tej chwili z głodu dziecku w Afryce na nic zdałyby się podsuwane mu na kartce optymistyczne obliczenia, z których wynikałoby, że świat w którym żyjemy, jest najdoskonalszy z możliwych...

Stajemy wobec konieczności uzmysłowienia sobie tego, o czym pisał cytowany powyżej Paul Ricoeur: człowiek nie przenika nieskończenie wielu rzeczy jednocześnie, nie rozpoznaje planu Bożego w sposób jasny i wyraźny. Leibniz namawia nas do spojrzenia na świat jak na przeniknięty Bożą energią organizm, wielopoziomowy i wieloaspektowy – „gdybyśmy bowiem byli zdolni zrozumieć powszechną harmonię, widzielibyśmy, że to, na co jesteśmy skłonni narzekać, wiąże się z najbardziej godnym wyboru planem; jednym słowem widzielibyśmy, a nie tylko wierzylibyśmy, że to, co Bóg uczynił, jest najlepsze” (T, s. 81). Wiedza taka, oznaczająca aprioryczne poznanie przyczyn, jest człowiekowi dana tylko w odniesieniu do niewielkiego wycinka uniwersum – w geometrii i w matematyce. Przestrzeń natury (w sensie szeroko pojętego przyrodoznawstwa) i wypełniająca ją fakty wymykają się poznaniu jasnemu, jeśli idzie o podanie ostatecznych przyczyn. Nie wiemy: „dlaczego tsunami?”, ale możemy wierzyć, że lokalne zdarzenie przyrodnicze (wiem, co piszę – „lokalne”) dopuścił plan najlepszy z możliwych, w aspekcie globalnym realizujący maksymalnie wiele Dobra i Ładu.

Co robić?

W rozprawce *O sensie cierpienia* Max Scheler pisał tak:

Już szkoła stoicka wprowadza jeszcze inne postępowanie niż przytępienie [cierpienia]. Polega ono na zaprzeczaniu cierpieniu, dokonującym się raz raczej w formie tzw. metafizycznego usprawiedliwienia zła w świecie, raz raczej w formie autosugestii pewnego rodzaju. Pierwsza z tych form ponownie się silnie zaznaczyła w metafizycznym optymizmie XVII i XVIII wieku u Spinozy i Leibniza; druga zaś w uzyskującym tak zadziwiający sukces w Ameryce ruchu Christian Science.

Zgodnie z pierwszym kierunkiem, obraz zła, które sprawia nam cierpienie, ma wypływać jedynie stąd, że nasze stanowisko wobec świata jest zbyt egocentryczne i partykularne. Tam gdzie widzimy zło, znajdujemy się – wedle



tej koncepcji – jakby za blisko świata, tak jak widz może stanąć zbyt blisko obrazu, w efekcie czego spostrzega tylko plamy barwne zamiast faktycznego sensu i harmonii. Tak więc metafizyka tego rodzaju konstruuje sobie (i dołącza) do każdego szeregu zła niewidzialny porządek realności, w powiązaniu z którym jedynie „pozorne” zło przestaje być złem i staje się dobrem. Jakże jednak wielkie i powszechne musiałoby być zło, skoro (nawet) nieskończonej konstrukcji i fantazji nie udaje się włączyć go w taki niewidzialny związek! Metafizyka ta niczego nie dowodzi, chcąc dowieść wszystkiego. Jest ona ponadto rzeczywiście „niegodziwa” (Schopenhauer), ponieważ podkopuje wszelką energię wewnętrzną i zewnętrzną do z w a l c z a n i a zła¹⁵.

Nie można zgodzić się z Schelerem, że wyłożył poglądy bliskie Leibnizowi. Po pierwsze, Leibniz nigdy i nigdzie cierpieniu nie zaprzeczał. Oznacza to, że sugestia, jakoby zło uważał za dobro, jest mu błędnie przypisana. Twierdził raczej, że pewne elementy zła są

**Żyjmy tak, aby uczynkami
uwydatniać
harmonię bytu.**

potrzebne do wydobycia większego dobra, do pełniejszego ukazania harmonii bytu. Zgoda – faktycznie ogrom i rozmiary zła, a także samo jego istnienie są dla człowieka tragiczną zagadką ze względu na ludzką perspektywę oglądu – jesteśmy, jak to ładnie ujął Scheler, zbyt blisko świata. W żadnym wypadku nie ma mowy o tym, że cierpienia to wedle Leibniza jedynie „pozorne zło”. Jest ono jak najbardziej realne i substancjalne. Bodaj najistotniejsze jest jednak to, aby nie przypisywać Leibnizowi przekonania o niezdatności ludzkiej energii do zwalczania zła. Leibniz głosi wszem i wobec coś zgoła przeciwnego: żyjmy tak, aby uczynkami uwydatniać harmonię bytu, eliminując chaos, to, co mętne, nieuporządkowane – zło. Ontologiczna teodycea Leibniza cała jest ufundowana na dyrektywie czynnego udziału w byciu. Sam Myśliciel pięknie o tym pisze w przedmowie do swej *Teodycei*. Posłuchajmy na zakończenie szkicu, co ma nam do powiedzenia Miłośnik Bożej mądrości (określenie Jerzego Perzanowskiego, PTM, s. 351):

Bo nie ma nic tak przyjemnego jak umiłowanie kogoś, kto jest godzien miłości. Miłość jest tym uczuciem, które każe nam znajdować zadowolenie w doskonałościach tego, kogo kochamy, a nie ma nic doskonalszego i bardziej zachwycającego niż Bóg. Aby Go pokochać, wystarczy uprzytomnić sobie Jęgo

¹⁵ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, [w:] tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 52–53.



doskonałości, co jest łatwe, ponieważ w samych sobie odnajdujemy ich idee. Doskonałości Boga to również doskonałości naszych dusz, lecz Bóg posiada je bez ograniczeń. Jest On oceanem, z którego otrzymaliśmy kilka kropel. Mamy w sobie jakąś moc, jakąś wiedzę i jakąś dobroć, w całej pełni znajdują się one jednak w Bogu. Porządek, proporcje, harmonia zachwycają nas, a malarstwo i muzyka są ich wzorcowymi przykładami, Bóg jest natomiast całkowitym porządkiem, zachowuje On zawsze ścisłość proporcji, tworzy powszechną harmonię, a wszelkie piękno to odbłask Jego promieni.

Wynika stąd wyraźnie, że prawdziwa pobożność, a nawet prawdziwe szczęście polega na miłości do Boga, lecz miłości oświeconej, której żarowi towarzyszy światło. Tego rodzaju miłość powoduje narodziny, przydającej świetności cnotie, przyjemności z dokonywania dobrych uczynków, a sprowadzając wszystko do Boga jako do centrum, podnosi to, co ludzkie, ku boskiemu. Gdy bowiem wykonujemy swój obowiązek, gdy jesteśmy posłuszni rozumowi, wypełniamy nakazy najwyższego Rozumu i kierujemy wszystkie swoje zamiary ku wspólnemu dobru, które w niczym nie różni się od Bożej chwały. Wówczas odkrywamy, że nie ma większego osobistego interesu niż zajęcie się interesem ogólnym, i sami siebie zadowolamy, znajdując upodobanie w dostarczaniu ludziom prawdziwych korzyści. Czy odnosimy sukces, czy też nie, jesteśmy zadowoleni z tego, co się przydarza, gdy godzimy się z wolą Boga i gdy wiemy, że to, czego On chce, jest najlepsze; zanim jednak Bóg oznajmi swoją wolę przez jakieś zdarzenie, staramy się wyjść jej naprzeciw, czyniąc to, co wydaje się najbardziej zgodne z Bożymi rozkazami. Będąc w takim stanie ducha, nie zrażamy się niepowodzeniami, żalujemy tylko własnych błędów, a ludzka niewdzięczność nie powoduje wcale porzucenia działań, wynikających z uczynnego usposobienia. Nasze miłosierdzie jest pokorne oraz pełne umiaru i nie stara się nad nikim zapanować. Zauważając na równi własne wady i talenty bliźniego, jesteśmy skłonni krytykować uczynki własne i wybaczać oraz poprawiać uczynki innych. Dzięki temu doskonalimy samych siebie i nikomu nie czynimy krzywdy. Nie ma pobożności tam, gdzie nie ma miłosierdzia, a nie będąc usłużnym i dobroczynnym, nie można okazywać szczerzej czci Bogu (T, s. 6–8).

PIOTR RAMBOWICZ, ur. 1979, absolwent filozofii i filologii polskiej UMK w Toruniu, obecnie nauczyciel w szkole średniej. Publikował w „Archiwum Emigracji”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Ruchu Filozoficznym”. Mieszka w Bydgoszczy.



Peter van Inwagen

Problem zła

Bóg zapobiega pojawieniu się wielu okropności, które w naturalny sposób wynikłyby z naszego oddzielenia od Niego. Nie może On jednak zapobiec im wszystkim, gdyż zniweczyłoby to Jego plan pojednania ludzi ze sobą. Skoro jednak zapobiega On jedynie niektórym, to w jaki sposób dokonuje wyboru? Jak wyznacza granicę między okropnościami, którym postanawia zapobiec, a tymi, które decyduje się dopuścić?

1. Uwagi wstępne: problem zła a argument ze zła

Zwrot „problem zła” można rozumieć rozmaicie. W poniższych rozważaniach będę go używał na oznaczenie pewnego czysto teoretycznego problemu – w odróżnieniu od problemu emocjonalnego, duchowego, pastoralnego czy teologicznego (a także w odróżnieniu od wielu innych rodzajów problemu). To, że w świecie istnieje wiele zła (czyli, że zdarza się wiele złych rzeczy), może być podstawą argumentu na rzecz nieistnienia Boga (a dokładnie: wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga). Dla mnie jednak te dodatkowe określenia są redundantne, uważam bowiem takie wyrażenia, jak „mniej niż



wszchemocny Bóg” oraz „Bóg, który czasem się myli”, za wewnętrznie sprzeczne, podobnie jak „okrągły kwadrat” lub „doskonale przezroczysty obiekt, który rzuca cień”. Oto proste sformułowanie tego argumentu:

Gdyby Bóg istniał, byłby wszchemocny i moralnie doskonały. Wszchemocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do zaistnienia zła. Obserwujemy jednak zło. Zatem Bóg nie istnieje.

Nazwijmy ten argument „argumentem ze zła” – pomijając to, że istnieje wiele argumentów za nieistnieniem Boga, które można by tak nazwać. Teoretyczny problem, który nazywam „problemem zła”, można sformułować jako serię powiązanych ze sobą pytań pod adresem teisty: Jak odpowiedziałbyś na argument ze zła? Dlaczego nie skłonił cię on do ateizmu (skoro z pewnością znasz go nie od dziś)? Czy poprzestajesz na wyznaniu wiary, w rodzaju: „Zło jest tajemnicą. Musimy po prostu zaufać Bogu i wierzyć, że istnieje jakiś dobry powód istnienia zła w świecie”? Czy też może potrafisz o d p o w i e d z i e ć na ten argument? Czy potrafisz uzasadnić, dlaczego – twoim zdaniem – nie stanowi on niezbitego dowodu prawdziwości ateizmu?

Pytania te są dla teistów wyzwaniem czysto teoretycznym. Uważam, że można mu sprostać poprzez krytyczną analizę owego argumentu. Uważam, że taka analiza pokazuje, iż w istocie argument ten nie dowodzi niezbicie prawdziwości ateizmu. Podejmę się teraz takiej właśnie krytycznej analizy. Z b a d a m y ó w argument, rozważymy go krytycznie.

2. Zarzut „moralnej niewrażliwości”

Najpierw musimy jednak odpowiedzieć na zarzut, iż analizowanie argumentu ze zła, traktowanie go jako po prostu kolejnego argumentu filozoficznego, którego mocne i słabe strony może oceniać bezstronny rozum, jest oznaką moralnej niewrażliwości – ba, nawet nikczemności. Można by sądzić, że każdy argument winien być racjonalnie zbadany. A jednak twierdzi się często, i to dość gwałtownie, że krytyczna analiza argumentu ze zła jest rzeczą w y s o c e nie-



godziwą. Jako przykład niech nam posłużą słynny fragment z *Trzech esejów o religii* Johna Stuarta Milla:

Zajmiemy się teraz moralnymi własnościami Bóstwa (...). Kwestia ta ma dla nas zupełnie inny wydźwięk niż dla tych nauczycieli naturalnej teologii, którzy zmuszeni są przyjąć wszechmoc Stwórcy. Nie powinniśmy podejmować skazanej na niepowodzenie próby pogodzenia nieskończonej dobroci i sprawiedliwości z nieskończoną mocą Stwórcy takiego świata jak nasz. Tego rodzaju próba nie tylko wikła się w absolutną sprzeczność z intelektualnego punktu widzenia, ale również stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moralnych okropności¹.

W kontekście tej wypowiedzi Milla nie mogę oprzeć się pokusie, by zacytować wiersz z powieści Kingsleya Amisa *Liga walki ze śmiercią* (autorem wiersza jest jeden z bohaterów)². Ów wiersz ożywi nieco abstrakcyjną, wiktoriańską prozę Milla. Zawiera on wiele wyrażonych odniesień do argumentów, które Mill określa jako jezuicką obronę moralnych okropności. Efekt artystyczny zostaje tu osiągnięty głównie dzięki włożeniu tych argumentów w usta Boga.

Do dziecka urodzonego bez rąk i nóg

To tylko po to, żebyś pamiętał, kto tu rządzi.
Teraz będziesz już chodził na paluszkach, że tak powiem,
Będziesz patrzył pod nogi, że tak powiem,
I będziesz miał do czego przyłożyć rękę, że tak powiem.
Możesz przyjąć to jak mężczyzna,
Albo beczeć i mazać się jak dzieciak.
To twoja sprawa. Nic Mnie to nie obchodzi.
Jeśli zrozumiesz to jak trzeba,
Możesz jeszcze pięknie sobie pożyć.
Hart ducha zawsze ci się przyda,
I pomyśl, jak wspaniale jest pogodzić się ze swym LOSEM.
Twojej Mamie i Tacie też to dobrze zrobi,
I Dziadkom, i Babciom, i reszcie rodziny:
Nie będą już tacy zadowoleni z siebie.
Ale pamiętaj, mają cię ochrzcić,
Żebyś nie trafił do Otchłani,
Jeśli jakiś bydlak-morderca zechce usunąć cię z tego świata –
bo bez chrztu nie dojdiesz do RAJU, ha, ha, ha.

¹ J. S. Mill, *Three Essays on Religion*, London 1875, s. 183.

² Zob. K. Amis, *The Anti-death League*, London 1966 [*Liga walki ze śmiercią*, przeł. P. Znaniński, Poznań 2002].



Szepnę ci jeszcze słówko, jeżeli masz choć jedno ucho.
MASZ dobrze to zrozumieć,
I właściwie się o Mnie wyrażać.
Bo jeśli NIE,
To mam jeszcze co nieco w zanadru,
Na przykład białaczkę i polio,
(*À propos*, na to zawsze możesz liczyć,
Czy zrozumiesz mnie jak trzeba czy nie).
No, to było takie przyjacielskie ostrzeżenie.
Chyba jedno wystarczy, co?
A więc uważaj na przyszłość³.

Obawiam się, iż muszę oskarżyć Milla (i wielu innych autorów, którzy wyrażali podobne odczucia) o intelektualną nieuczciwość.

Filozofia jest t r u d n a. Precyzyjne myślenie przez dłuższy czas jest trudne. Znacznie łatwiej okazać pogardę tym, którzy się z tobą nie zgadzają, niż rzeczowo odnieść się do ich argumentów. Ze wszystkich zaś rodzajów pogardy, które można okazać wobec czyichś poglądów, pogarda moralna jest najbezpieczniejsza i najprzyjemniejsza (najprzyjemniejsza dla tego, kto ją okazuje). Najbezpieczniejsza, ponieważ jeśli okażesz moralną pogardę dla czyichś poglądów, to możesz z góry przyjąć, że większość ludzi uzna, iż twoja wypowiedź rozstrzyga sprawę; możesz uznać za p e w n e, że każdy, kto skłonny jest się z tobą zgodzić, stwierdzi, że twój argument zamyka dyskusję. Możesz z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że twoi słuchacze oddalą każdą podjętą przez twego oponenta próbę odpowiedzi jako „racjonalizację” – ów nieoceniony wkład psychologii głębi do intelektualnego samozadowolenia i lenistwa. Moralna pogarda jest n a j - p r z y j e m n i e j s z y m rodzajem pogardy okazywanej tym, którzy się z tobą nie zgadzają, ponieważ faryzejskie manifestowanie własnej prawości – moralne pozerstwo – jest przyjemne w każdych okolicznościach i miło jest znaleźć kolejny pretekst, by dać jej wyraz. Nikt mi nie wmówi, że Mill nie odczuwał przyjemności, pisząc słowa: „stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moral-

³ K. Amis, *Liga walki ze śmiercią*, s. 149. W powieści wiersz ten zawiera kilka błędów ortograficznych. (Autor wiersza, dobrze wykształcony, próbował zataić jego autorstwo). Poprawiłem te błędy pomimo sugestii Martina Amisa, że stanowią one składnik literackiego efektu wiersza zamierzony przez Kingsleya Amisa, a nie fikcyjnego autora).



nych okropności”. (Być może odczuwał on tak wielką przyjemność, iż nie zadał sobie następującego pytania: „Na czym miałyby polegać umiarkowany odrażający spektakl?”).

Tym, którzy posługują się argumentem ze zła, uchylając się jednocześnie od jego krytycznej analizy i przyjmując wyniosłą postawę moralną, mogą jedynie rzec: „Dajcie spokój”. Nie różnią się oni w zasadzie od tych obrońców prawa i porządku, którzy – gdy tylko wyrazisz przypuszczenie, iż dowody na uwiedzenie i molestowanie dziecka zostały spreparowane przez policję – odpowiedzą z nieskrywaną odrazą, że molestowanie dziecka to potworna zbrodnia i że bronisz pedofila.

3. Wszegmoc Boga, Jego moralna doskonałość i Jego wiedza na temat zła

Uzasadniony moralną stosownością krytycznej analizy argumentu ze zła, przeprowadzę teraz taką właśnie analizę. Argument ze zła słusznie uznaje dwie przypisywane Bogu cechy za „nienegocjowalne” – Jego wszegmoc i moralną doskonałość. Wszegmoc Boga oznacza, że może On uczynić *w s z y t k o*, co nie jest ze swej istoty niemożliwe. (Nawet wszegmocny byt nie może nakreślić okrągłego kwadratu. Podobnie, Bóg, choć wszegmocny, nie może kłamać, w J e g o bowiem wypadku kłamstwo jest równie niemożliwe jak okrągły kwadrat). Moralna doskonałość Boga oznacza, że nigdy nie czyni On niczego, co jest moralnie naganne – że jest niemożliwe, aby

**Stwórca wszechświata,
który nie byłby wszegmocny bądź moralnie doskonały, a zarazem mieniłby się Bogiem,
byłby uzurpatorem lub tkwilby w błędzie.**

to uczynił. Jeśli wszegmoc i moralna doskonałość należą do nienegocjowalnych składników idei Boga, to fakt ten ma dwie następujące konsekwencje logiczne: (1) Jeśli wszechświat został stworzony przez byt rozumny i jeśli byt ten nie jest wszegmocny (i jeśli nie ma innego bytu, który j e s t wszegmocny), to ateści mają rację: Bóg nie istnieje; (2) Jeśli wszechświat

został stworzony przez byt wszegmocny i jeśli byt ten uczynił choćby jedną rzecz moralnie naganą (i jeśli nie istnieje żaden inny wszeg-



mocny byt, który jest nieskazitelny moralnie), to ateści mają rację: Bóg nie istnieje. Stwórca wszechświata, który nie byłby wszechmocny bądź moralnie doskonały, a zarazem mieniłby się Bogiem, byłby uzurpatorem (gdyby twierdził, że jest wszechmocny i moralnie doskonały) lub tkwiłby w błędzie (gdyby przyznał, że nie jest wszechmocny lub moralnie doskonały, utrzymując zarazem, że jest Bogiem).

Jedna z przesłanek prostej wersji przedstawionego tu argumentu – ta, która głosi, że wszechmocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do istnienia zła – mogłaby być fałszywa również wtedy, gdyby wszechmocny i całkowicie dobry byt nie wiedział (nie z własnej winy) o istnieniu zła. Nie stanowi to jednak żadnego problemu dla obrońcy prostego argumentu, ponieważ Bóg, o ile istnieje, jest wszechwiedzący. W rzeczywistości obrońca ów mógłby bronić swej przesłanki, odwołując się do znacznie słabszych twierdzeń dotyczących zakresu Bożej wiedzy niż „Bóg jest wszechwiedzący”. Jeśli prosty argument prowadzi do wniosku, że nie istnieje wszechmocny i doskonały moralnie byt, który jest wszechwiedzący, to prowadzi on również do wniosku, iż nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały byt, który wie o świecie tyle, ile wiedzą ludzie. Pełny zakres wszechwiedzy nie ma znaczenia na tym wstępnym etapie opisu i analizy argumentu ze zła. Wszechwiedza w pełnym sensie tego słowa nabierze znaczenia dopiero wtedy, gdy przejdziemy do analizy tych odpowiedzi na argument ze zła, które odwołują się do wolnej woli (zob. część 9).

Jak usystematyzować naszą krytyczną analizę argumentu ze zła? Proponuję, byśmy wyobrazili sobie w szczegółach spór dotyczący istnienia Boga i spróbowali określić, jakie znaczenie ma istnienie zła dla tej strony debaty, która usiłuje wykazać, że Bóg nie istnieje.

4. Opis idealnej debaty na temat istnienia Boga

Wyobraźmy sobie, iż jesteśmy świadkami dysputy między ateistą (dalej zwanym „Ateistą”) oraz teistą („Teistą”) na temat istnienia Boga. Dysputa ta toczy się w obecności grona agnostyków. W chwili gdy wchodzimy na salę, głos zabiera Ateista (widać, że dysputa trwa już od jakiegoś czasu). Stara się on przekonać agnostyków, by porzucili



swoje stanowisko i przeszli na stronę ateizmu. Teista nie próbuje – przynajmniej nie w tej części dysputy – nawrócić agnostyków na teizm. W tym momencie usiłuje on jedynie przekonać ich, że argumenty Ateisty nie powinny skłonić ich do przyjęcia ateizmu. (Dziwnym trafem przybyliśmy dokładnie w chwili, gdy Ateista rozpoczyna prezentację argumentu ze zła). Owe fikcyjne postaci są typami idealnymi – idealnymi przedstawicielami kategorii „ateista”, „teista” i „agnostyk”. Oznacza to, że są oni wyjątkowo inteligentni i racjonalni, mają rozległą wiedzę, są niestrudzonymi mówcami i słuchaczami i nigdy nie zbaczą z tematu. Zwłaszcza agnostycy kierują się żarliwym pragnieniem prawdy. Dążą oni do **rozstrzygnięcia** kwestii istnienia Boga bez względu na to, jaki będzie ostateczny werdykt. Pragną jedynie, w miarę możliwości, opuścić salę z **prawd**ziwym **przekonaniem** na temat istnienia Boga, z przekonaniem, które będą mogli **zasadnie** uznać za prawdziwe. (Gdyby takie rozstrzygnięcie okazało się niemożliwe, zamierzają oni pozostać agnostykami.) Warto zaznaczyć, że uczestnicy naszej dysputy nie są zainteresowani przeciągnięciem przeciwnika na swoją stronę. Interesuje ich wyłącznie wpływ ich argumentacji na przekonania agnostyków, a nie skutki, jakie owa argumentacja wywrze na współuczestniku dysputy. W rezultacie żaden z nich nie zaprzęta sobie głowy pytaniem: „Czy mój oponent zaakceptuje tę przesłankę?”. Zadają sobie oni natomiast pytanie: „Czy agnostycy zaakceptują tę przesłankę?”.

Czy Ateista może posłużyć się argumentem ze zła, by skłonić owych idealnych, „teologicznie neutralnych” agnostyków do przyjęcia ateizmu w obliczu zdwojonych wysiłków Teisty, by udaremnić jego poczynania? Nasza analiza argumentu ze zła będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

5. Wstępne sformułowanie argumentu ze zła przez Ateistę; Teista rozpoczyna swoją odpowiedź od uwagi na temat powodów

Jak już wspomniałem, Ateista właśnie rozpoczyna prezentację argumentu ze zła dla grona agnostyków. Oto wstępne sformułowanie jego argumentu:



Ponieważ Bóg jest moralnie doskonały, musi On pragnąć, by zło nie istniało – nieistnienie zła musi być tym, czego On pragnie. Wszchemocny byt może osiągnąć wszystko, czego pragnie – a przynajmniej wszystko, co jest z istoty możliwe. Nie ulega wątpliwości, że nieistnienie zła jest z istoty możliwe. Gdyby więc istniał wszechmocny, moralnie doskonały byt, który wiedziałby o istnieniu zła, to zło w ogóle by się nie pojawiło, albowiem ów byt by mu zapobiegł. A gdyby nawet z jakiegoś powodu nie zapobiegł on jego pojawieniu się, to z pewnością usunąłby je, skoro tylko by się pojawiło. Obserwujemy jednak rozmaite przykłady zła, niekiedy długotrwałego. Zmuszeni więc jesteśmy uznać, że Bóg nie istnieje.

Co na to Teista? Uważam, że na początek powinien on zwrócić uwagę na relację pomiędzy tym, czego się pragnie, co można uczynić i co w danym wypadku się uczyni:

Przyznaję, że w pewnym sensie nieistnienie zła musi być tym, czego doskonałe dobre byt pragnie. Często jednak nie urzeczywistniamy stanu rzeczy, który możemy i chcemy urzeczywistnić. Przypuśćmy na przykład, że matka Alicji umiera w mękach i że Alicja rozpaczliwie pragnie, by jej matka umarła – już dziś, a nie w nadchodzącym tygodniu czy miesiącu. Przypuśćmy też, że Alicja z łatwością mogłaby do tego doprowadzić – być może jest lekarką lub pielęgniarką i ma łatwy dostęp do środków farmakologicznych, które umożliwiłyby jej osiągnięcie tego celu. Czy wynika z tego, że wykorzysta ona te możliwości? Nie, ponieważ Alicja może mieć powody, aby nie zrobić tego, co może zrobić. (Może ona, na przykład, uważać, że otrucie matki byłoby moralnie naganne; lub może się obawiać oskarżenia o morderstwo). Wniosek, że zło nie istnieje, nie wynika zatem logicznie z przesłanek, iż Bóg pragnie nieistnienia zła i że jest On w stanie spełnić to pragnienie. Z czysto logicznego punktu widzenia Bóg mógłby mieć powody, by dopuścić do zaistnienia zła; powody, które w Jego opinii wzięłyby górę nad pragnieniem zapobiegnięcia złu.

Teista musi jednak pójść krok dalej, gdyby bowiem pozostawił Ateście wolne pole, mógłby on przedstawić mocne argumenty na rzecz dwóch wniosków: że moralnie doskonały stwórcyca dołożyłby wszelkich starań, by zapobiec cierpieniu swych stworzeń, i że dla wszechmocnego bytu cierpienie tych stworzeń nie mogłoby być koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. Teista musi więc powiedzieć coś na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza zło; coś, co uwiarygodni przekonanie, że takie powody mogłyby istnieć. Zanim jednak pozwolę Teiście to uczynić, wprowadzę pewne rozróżnienie terminologiczne, które pomoże nam zrozumieć ogólny kierunek rozważań Teisty na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła.



6. Rozróżnienie „teodycei” i „obrony”

Przypuśćmy, że wierzę w Boga i uważam, iż znam powody, dla których dopuszcza On istnienie zła. Przypuśćmy też, że przedstawiam wam te powody. Mamy wówczas do czynienia z tym, co nazywamy „teodyceą”, od greckich słów oznaczających Boga i sprawiedliwość. W *Raju utraconym* Milton mówi nam, że celem poematu jest „usprawiedliwić drogi Boga do ludzi”, gdzie „usprawiedliwić” oznacza „ukazać jako sprawiedliwe”. (Posługuję się tu terminem „teodycea” w sensie, w jakim używa go Alvin Plantinga. Inni autorzy nadają mu odmienne znaczenia). Gdybym mógł przedstawić teodyceę i gdyby moi słuchacze uznali ją za przekonującą, wówczas miałbym skuteczną odpowiedź na argument ze zła, przynajmniej w odniesieniu do moich konkretnych słuchaczy. Przypuśćmy jednak, że choć wierzę w Boga, nie twierdzę, iż znam powody, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła. Czy w takim razie mogę odpowiedzieć na argument ze zła? Tak. Rozważmy następującą analogię.

Kasia, zaprzyjaźniona samotna matka, późną nocą pozostawiła w domu dwójkę małych dzieci bez opieki. Ciotka Helena, stara panna o surowych zasadach moralnych, dowiaduje się o tym i stwierdza, że Kasia nie nadaje się do wychowywania dzieci. Stajecie w obronie przyjaciółki: „Nie wyciągaj pochopnych wniosków, ciociu. Zdarzenie to można prawdopodobnie wyjaśnić. Być może Bartek lub Ania zachorowali i Kasia udała się do szpitala po pomoc. Przecież wiesz, że ona nie ma telefonu ani samochodu, a żaden z sąsiadów nie otworzyłby drzwi o drugiej w nocy”. Przedstawiając cioci Helenie tę wersję wydarzeń, nie twierdzicie, że wiecie, jakie były rzeczywiste powody, dla których Kasia pozostawiła dzieci bez opieki. Nie próbujecie też dowieść, że Kasia rzeczywiście jest dobrą matką. Chcecie jedynie pokazać, że przywołane przez ciocię Helenę zdarzenie nie dowodzi, iż Kasia nie jest dobrą matką; że, o ile wam i cioci Helenie wiadomo, Kasia miała wystarczająco dobry powód, aby pozostawić dzieci bez opieki. Nie staracie się jednak pokazać jedynie, że istnieje jakaś wydumana możliwość, iż miała ona dobry powód. Żaden prawnik nie próbowałby wzbudzić wątpliwości u członków ławy przysięgłych, wykazując, że – o ile im wiadomo – jego klient ma



identycznego brata bliźniaka, którego akta zaginęły i że to brat-bliźniak jest faktycznym sprawcą przestępstwa, o które oskarża się jego klienta. Taka możliwość istnieje, lecz jest ona zbyt wydumana, by wzbudzić w kimkolwiek faktyczne wątpliwości. Waszym celem jest przekonanie cioci Heleny, że istnieje całkowicie realna możliwość, iż Kasia miała dobry powód, by pozostawić dzieci bez opieki, a próba przekonania cioci polega na podaniu możliwego przykładu takiego powodu.

Krytyczne odpowiedzi na argument ze zła – przynajmniej te formułowane przez filozofów – zwykle przybierają taką właśnie formę. Filozof, który odpowiada na argument ze zła, zazwyczaj przedstawia pewną historyjkę, w której Bóg dopuszcza istnienie zła. Rzecz jasna, w historyjce tej Bóg posiada wystarczające powody, by dopuścić istnienie zła; powody, które – o ile tylko pozostała część tej historyjki jest prawdziwa – są wystarczające. Filozofowie nazywają taką historyjkę obroną. Obrona i teodycea mogą mieć tę samą treść. Różnica polega po prostu na tym, że teodyceę przedstawia się jako prawdziwą, podczas gdy co do obrony twierdzi się jedynie, iż opisuje ona realną możliwość – a w każdym razie rzeczywistą możliwość przy założeniu, że Bóg istnieje. Przedstawiając historyjkę o Bogu i złu jako obronę, spodziewam się następującej reakcji ze strony moich słuchaczy: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, pozostała część historyjki mogłaby być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć”. Logiczne znaczenie tego rozróżnienia powinno być jasne. Jeśli słuchający mnie agnostycy w taki właśnie sposób zareagują na historyjkę o Bogu i złu, to zakładając, iż argument Ateisty jest formalnie poprawny, muszą oni dojść do wniosku sugerowanego przez Teistę, że, o ile im wiadomo, jedna z przesłanek Ateisty jest fałszywa. Jeśli zaś dojdą do tego wniosku, to, przynajmniej tymczasowo, pozostaną agnostykami.

Tych, którym nieobcy jest typowy przebieg dysput dotyczących argumentu ze zła, może zaskoczyć fakt, że na tak wczesnym etapie wprowadzam do mojej fikcyjnej dysputy pojęcie „całkowicie realnej możliwości”. Krytycy argumentu ze zła z reguły omawiają najpierw

Filozof, który odpowiada na argument ze zła, zazwyczaj przedstawia pewną historyjkę, w której Bóg dopuszcza istnienie zła. Filozofowie nazywają taką historyjkę obroną.



tak zwany logiczny problem zła; problem sformułowania logicznie niesprzecznej obrony. Rozprawiwszy się bez trudu z tym problemem, przechodzą oni następnie do analizy tak zwanego ewidencjalnego (czy probabilistycznego) problemu zła, czyli problemu sformułowania obrony, która (obok pewnych innych pożądaných cech) przedstawia, w mojej terminologii, „realną możliwość”. Adwokat, który przyjął podobną strategię w sądzie, starałby się najpierw przekonać ławę przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, przedstawiając historyjkę o bliźniakach rozdzielonych w dzieciństwie, sensacyjnych zbiegach okoliczności, umysłowej telepatii. Przekonawszy w ten sposób przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, postarałby się on następnie wzbudzić w przysięgłych r e a l n ą wątpliwość co do winy swego klienta.

Ponieważ uważam taki podział problemu za sztuczny i nieprzydatny, nie pozwolę, aby wyznaczał on przebieg mojej analizy argumentu ze zła. Przejdę bezpośrednio do tak zwanego problemu ewidencjalnego (rezygnuję z używania tego terminu), pomijając zupełnie „logiczny problem zła”. Osoby zaznajomione z historią dyskusji na temat argumentu ze zła toczonyj w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zauważają, że wiele z tez formułowanych przeze mnie, bądź przez Ateistę lub Teistę, wywodzi się z dyskusji nad problemem logicznym.

Odpowiedź Teisty będzie próbą przedstawienia obrony, w nadziei na następującą reakcję słuchających go agnostyków: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, historyjka ta może być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć”. Jaką formę mogłaby przyjąć wiarygodna obrona?

Jedno nie ulega wątpliwości: nie może to być historyjka o tym, jak Bóg wyprowadza jakieś wielkie dobro ze zła w świecie; dobro, które przeważa nad tym złem. Obrona ta będzie musiała co najmniej zawierać sąd, że Bóg n i e m ó g ł osiągnąć tego dobra bez dopuszczenia zła, które obserwujemy (lub innego zła, równie lub bardziej dotkliwego). Sformułowanie takiej historyjki nie jest wcale proste z uwagi na wszechmoc Boga. Człowiekowi często można wybaczyć, iż dopuszcza lub nawet powoduje określone zło, jeśli tylko owo zło było koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś dobra, które nad



nim przeważa (lub nieuniknioną jego konsekwencją), lub jeśli było ono koniecznym środkiem do uniknięcia jeszcze większego zła. Osiemnastowieczny chirurg, który operował bez znieczulenia, sprawiał swym pacjentom niewyobrażalny ból, nie potępiamy go jednak, ponieważ (zakładając, że chirurg znał się na rzeczy) ból ten był nieuniknioną konsekwencją środków koniecznych do osiągnięcia większego dobra, takiego jak na przykład uratowanie życia pacjenta. Potępilibyśmy natomiast współczesnego chirurga, który dysponując środkami znieczulającymi, zaniechał ich użycia – nawet jeśli operacja uratowała pacjentowi życie i z tej racji przyniosła dobro przewyższające straszny ból, którego pacjent doświadczył.

7. Ciąg dalszy odpowiedzi Teisty; wstępne sformułowanie obrony wolnej woli

Wydaje mi się, że jedyną obroną, która ma szanse powodzenia, jest tak zwana „obrona wolnej woli”⁴. Wyobraźmy sobie najpierw, że Teista przedstawia bardzo prostą wersję tej obrony, by następnie zastanowić się, jak Ateista mógłby na nią odpowiedzieć:

⁴ Niemal wszyscy teiści odpowiadają na argument ze zła, odwołując się do takiej czy innej wersji obrony wolnej woli. Obrona wolnej woli, którą zamierzam włożyć w usta Teisty, pochodzi od świętego Augustyna.

Zupełnie odmienne podejście do problemu zła (czysto intelektualnego problemu rozważanego w tym rozdziale oraz wielu innych problemów związanych z zaufaniem Bogu i z najgorszymi rodzajami zła obecnymi w stworzonym przez Niego świecie) zawiera praca Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, New York 1999. Książka ta wydaje mi się nieprzekonująca (jeśli chodzi o jej ogólny kierunek i główne tezy; Adams ma z pewnością rację w pomniejszych, choć istotnych kwestiach), ale fascynująca. Mam nadzieję, że moja przyjaciółka Marilyn, jeśli tylko przeczyta zdanie, do którego odnosi się ten przypis, zwróci szczególną uwagę na słowa „wydaje mi się” i przyjmie moje zapewnienie, że ich obecność nie jest zabiegiem czysto literackim.

Inną doniosłą i całkowicie odmienną analizę problemu zła znaleźć można w książce Eleonore Stump *Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids, Mich. 1999.

Wiele nowszych wersji obrony wolnej woli (w tym wersją sformułowaną w przelomowych pracach Alvina Plantingi) zostało zebranych w następujących antologiach: N. Pike, *God and Evil*, Englewood Cliffs, N.J. 1964; 64), M. M. Adams i R. M. Adams, *The Problem of Evil*, Oxford 1990; M. L. Peterson, *The Problem of Evil*, Notre Dame, Ind. 1992.

Trzy ważne książkowe analizy problemu zła pozostające w tradycji augustyńskiej, to: C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, London 1940 [polski przekład: *Problem cierpienia*, tłum. T. Szafranski, Katowice 1996]; P. T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge, England 1977; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.



Bóg stworzył świat, który był bardzo dobry. Nieodzowną częścią tej dobroci było istnienie istot rozumnych: samoświadomych, zdolnych do myślenia abstrakcyjnego i miłości, mających zdolność wyboru między rozważanymi alternatywnymi sposobami działania. Ta ostatnia cecha bytów rozumnych – wolny wybór czy wolna wola – jest dobrem. Nawet wszechmocny byt nie jest jednak w stanie sprawować kontroli nad wolnymi wyborami, albowiem wybór, którym by kierowano, *ipso facto* nie byłby wolny. Innymi słowy, jeśli mam wolny wybór między x a y , nawet Bóg nie może zapewnić, że wybiorę x . Prosić Boga o dar wolnego wyboru między x a y i równocześnie o zapewnienie, bym wybrał x zamiast y , to wymagać od Niego rzeczy z istoty niemożliwej – podobnie jak prosić Go o stworzenie okrągłego kwadratu albo ciała pozbawionego kształtu. Posiadając ową zdolność wolnego wyboru, niektórzy lub wszyscy ludzie jej nadużyli, dopuszczając się pewnej ilości zła. Jednak wolna wola jest tak wielkim dobrem, że jej istnienie przeważa nad złem, które wynika bądź wynika z jej nadużycia – i Bóg to przewidział.

Przedstawiona przez Teistę obrona wolnej woli rodzi szereg wątpliwości. Oto dwie z nich, które natychmiast nasuwają się większości osób:

Jakim cudem ktoś mógłby sądzić, że dobro nieodłącznie związane z posiadaniem przez nas wolnej woli przeważa nad złem tego świata? Być może wolna wola jest dobrem i przeważałaby nad, jak to ujął Teista, „pewną ilością zła”, trudno jednak przypuścić, by mogła ona przeważać nad faktyczną ilością cierpienia fizycznego (nie wspominając już o innych rodzajach zła).

Nie wszystkie rodzaje zła są skutkiem wolnej woli człowieka. Weźmy na przykład trzęsienie ziemi w Lizbonie czy niemal niewyobrażalne cierpienie i śmierć spowodowane przez huragan, który spustoszył Honduras w 1997 roku. Te i podobne wydarzenia nie są skutkiem woli człowieka, czy to wolnej, czy zdeterminowanej.

Według mnie, prosta wersja obrony wolnej woli, którą przedstawił Teista, nie jest w stanie uporać się z tymi zarzutami. Może ona w najlepszym razie wyjaśnić istnienie *pewnej ilości zła* – w odróżnieniu od ogromnej ilości zła, które faktycznie obserwujemy – i to wyłącznie zła wynikającego z ludzkiego działania. Jestem jednak zdania, że bardziej wyrafinowane wersje obrony wolnej woli mają coś interesującego do powiedzenia na temat ogromnej ilości zła w świecie oraz cierpienia powodowanego przez trzęsienia ziemi, huragany i inne zjawiska naturalne. Zanim jednak przejdę do analizy owych „bardziej wyrafinowanych” wersji obrony wolnej woli, chciałbym najpierw przyjrzeć się dwóm innym zarzutom, które pod-



nosi się przeciwko obronie wolnej woli. Zarzuty te są tak zasadnicze, że gdyby były trafne, to podważyłyby każdą wersję tej obrony, bez względu na jej stopień wyrafinowania. Dotyczą one wolnej woli.

Nie włączam ich do dysputy między Ateistą i Teistą z tej prostej przyczyny, że – przynajmniej według mnie – nie są one zbyt mocne, a nie chcę zostać oskarżony o walkę z wymyślonym przeciwnikiem; mój Ateista ma w zanadru ciekawsze argumenty. Nie mogę jednak

Bóg mógłby stworzyć świat, którego mieszkańcy mają wolność czynienia zła, ale faktycznie czynią tylko dobro.

zupełnie pominąć tych zarzutów: pierwszy z nich ma znaczenie historyczne, natomiast drugi dotyczy sprawy, która przypuszczalnie przychodzi na myśl większości czytelników.

8. Zarzut wobec obrony wolnej woli: Bóg może kierować wolnym wyborem

Pierwszy argument przedstawia się następująco: obrona wolnej woli zawodzi, ponieważ determinizm nie wyklucza wolnej woli. Bóg mógłby więc stworzyć świat, którego mieszkańcy mają wolność czynienia zła, ale faktycznie czynią tylko dobro.

Argument ten może się wydać zaskakujący. Jak można sądzić, że determinizm nie wyklucza wolnej woli?

Otóż wielu wybitnych filozofów tak u w a ż a, i to z racji niezwiązanych z kwestiami teologicznymi. Filozofowie pokroju Thomasa Hobbesa, Davida Hume'a i Johna Locke'a utrzymywali, że determinizm nie wyklucza wolnej woli; że mógłby istnieć świat, w którym przeszłość determinuje jedyną możliwą przyszłość, a mimo to jego mieszkańcy są wolni. Filozofów, którzy bronią tej tezy, określa się mianem „kompatybilistów”. Jak łatwo zauważyć, jeśli kompatybiliści mają rację, to obrona wolnej woli jest skazana na niepowodzenie. Jeśli determinizm nie wyklucza wolnej woli, to wszechmocny byt może stworzyć osobę, która ma wolny wybór pomiędzy x a y , a zarazem zagwarantować, że osoba ta wybierze x , a nie y .

Kompatybiliści bronią swej tezy następująco: być wolnym to móc postępować tak, jak się chce. Więźniowie, na przykład, są pozbawie-



ni wolności, ponieważ chcą, ale nie mogą opuścić więzienia. Ktoś, kto rozpaczliwie chce rzucić palenie, ale nie może, nie jest wolny z tego samego powodu – mimo że przeszkoda na drodze do porzucenia nałogu jest natury psychologicznej, a nie fizycznej, jak mur, czy drzwi. Samo sformułowanie „wolna wola” potwierdza słuszność tej analizy, bowiem wola to po prostu to, czego się chce, zaś wolna wola to właśnie wola nieprzymuszona. W świetle tej analizy Stwórca, który pragnie obdarzyć mnie wolnym wyborem między x a y , musi jedynie tak ustalić bieg rzeczy, aby prawdziwe były następujące dwa zdania warunkowe: *g d y b y m* pragnął x , byłbym w stanie zaspokoić to pragnienie; oraz: *g d y b y m* pragnął y , byłbym w stanie zaspokoić to pragnienie. Stwórca, który chce mieć pewność, że wybierę x , musi jedynie wzbudzić we mnie silne pragnienie x i dopilnować, bym nie pragnął y . Nie ulega wątpliwości, że te dwie rzeczy nie kłócą się ze sobą. Przypuśćmy na przykład, że Stwórca umieścił niewiastę w ogrodzie i zakazał jej jedzenia owocu z pewnego drzewa. Czy mógłby on zaaranżować bieg rzeczy w taki sposób, by niewiasta ta miała wolny wybór między zjedzeniem owocu z tego drzewa a niejedzeniem go, a zarazem *z a g w a r a n t o w a ć*, by go nie zjadła? Bez wątplenia. Aby obdarzyć ją wolnym wyborem między dwiema możliwościami, musiałby On jedynie dopilnować, by prawdziwe okazały się dwa następujące twierdzenia: po pierwsze, gdyby zapragnęła ona zjeść owoc z tego drzewa, na drodze do tego pragnienia nie stanęłaby żadna przeszkoda (np. niemożliwe do pokonania ogrodzenie, paraliż kończyn czy neurotyczny lęk przed drzewami) oraz, po drugie, gdyby zapragnęła ona *n i e* jeść tego owocu, nic nie zmusiłoby jej do postąpienia niezgodnego z *t y m* pragnieniem. Aby zaś mieć pewność, że nie zje ona tego owocu, musiałby on jedynie dopilnować, by niejedzenie go było zgodne z jej pragnieniem (oraz by żadne z jej pozostałych pragnień nie kłóciło się z tym pragnieniem). Wszzechmocny i wszechwiedzący byt mógłby zatem sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w sposób wolny to, co słuszne.

Wykazawszy w ten sposób fałszywość tezy kluczowej dla obrony wolnej woli, krytyk może w kilku słowach wskazać na wnioski płynące z jej fałszywości. Gdyby moralnie doskonały byt mógł sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w spo-



sób wolny to, co słuszne, to z konieczności żadne stworzenie nie nadużyłoby wolnej woli i zło żadną miarą nie mogłoby się pojawić na świecie za sprawą nadużycia wolnej woli przez stworzenia. Tak zwana obrona wolnej woli nie jest więc wcale obroną, ponieważ wikała się w sprzeczności.

Tak wygląda argument na rzecz wniosku, że historyjka zwana obroną wolnej woli jest niemożliwa. Czy jednak ujęcie wolnej woli, na którym argument ten się opiera, jest wiarygodne? Nie sądzę. Nie ulega wątpliwości, że ma ono kilka osobliwych konsekwencji. Weźmy pod uwagę niższe klasy społeczne w *Nowym wspaniałym świecie*, „deltę” i „epsilon”. O najgłębszych pragnieniach owych nieszczęśliwów decydują „alfy”, stanowiące najwyższą klasę społeczną. Największym pragnieniem delt i epsilonów jest spełnianie życzeń alfów. Pragnienie to wzbudzone w nich poprzez odpowiednie warunkowanie przed narodzeniem i po narodzeniu. (Gdyby Huxley pisał współcześnie, mógłby dodać inżynierię genetyczną do listy środków wykorzystywanych przez alfy do określania pragnień swoich niewolników). Trudno wyobrazić sobie stworzenia lepiej pasujące do miana „pozbawionych wolnej woli” niż delta i epsilon z *Nowego wspaniałego świata*. A jednak, jeżeli kompatybilistyczny opis wolnej woli jest trafny, delta i epsilon stanowią wzór stworzeń obdarzonych wolną wolą. Każdy z nich czyni bowiem zawsze dokładnie to, czego pragnie – któż z nas jest w tak szczęśliwym położeniu? Rzecz jasna, pragną oni czynić tylko to, co nakazują im przełożeni, ale kompatybilistyczny opis wolnej woli nie wspomina nic o treści pragnień; wymaga on jedynie, by nie istniała żadna przeszkoda na drodze do ich zaspokojenia. Z tego względu opis ten jest, jeśli nie jawnie fałszywy, to w każdym razie wysoce niewiarygodny – prowadzi bowiem do wysoce nieprawdopodobnego wniosku, że delta i epsilon działają w sposób wolny. Przeciwnik obrony wolnej woli nie może wykazać, że nasza historyjka nie jest „realną możliwością”, wyprawdzając jej fałszywość z wysoce niewiarygodnej teorii.



9. Drugi zarzut wobec obrony wolnej woli: wolna wola jest niespójna z Bożą wszechwiedzą

Przechodzę teraz do drugiego argumentu na rzecz tezy, że każda wersja obrony wolnej woli jest skazana na niepowodzenie: obrona ta zakłada, oczywiście, że ludzie mają wolną wolę, jednak istnienie bytu, który zna przyszłość, wyklucza wolną wolę. Bóg jest z definicji wszechwiedzący, a zatem zna przyszłość. Z tej racji tak zwana obrona wolnej woli nie jest realną historyjką – i wobec tego nie jest żadną obroną.

Sądzę, że w odpowiedzi na ten argument większość teistów próbowałaby wykazać, że boska wszechwiedza nie wyklucza ludzkiej wolności – takie jest bowiem przekonanie większości teistów. Uważam jednak argumenty na rzecz niezgodności wszechwiedzy i wolności jeśli nie za bezsporne, to w każdym razie za dość przekonujące i wobec tego zasugeruję inną odpowiedź. (Sądzę również, że próba rozwiązania tego problemu, którą podjęli Augustyn, Boecjusz i Akwinata, utrzymując, że Bóg jest poza czasem – że jest On nie tylko wieczny, ale całkowicie pozaczasowy – jest nieudana. Nie odrzucam tezy, że Bóg jest poza czasem, a jedynie tezę, że pozaczasowość Boga rozwiązuje problem.) Odpowiem na ten argument, modyfikując w dopuszczalny sposób pojęcie wszechwiedzy. Ja w każdym razie uważam tę modyfikację za dopuszczalną z powodów, które postaram się wyjaśnić.

Przyjmę założenie, iż Bóg jest wieczny, ale czasowy; że nie jest „poza czasem”. Nie wiem bowiem, jak sensownie opisać w szczegółach wiedzę pozaczasowego bytu dotyczącą tego, co (dla nas) jest przyszłością. Rozważmy teraz dwa następujące sądy:

X w sposób wolny uczyni A w chwili *t*.

Y, byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, jest teraz przekonany, że X uczyni A w chwili *t*.

Te dwa sądy albo są ze sobą zgodne, albo nie. Jeśli są spójne, to nie powstaje wcale problem wszechwiedzy i wolności. Przypuśćmy zatem, że są one niespójne i że wolna wola jest możliwa. (Jeśli wolna



wola nie jest możliwa, to obrona wolnej woli jest wewnętrznie sprzeczna). W tym wypadku jest niemożliwe, by byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, posiadał przekonania o tym, co ktoś w sposób wolny uczyni w przyszłości. Stąd, jeśli wolna wola istnieje, wszechwiedzący byt jest niemożliwy. Jeśli z istnienia wolnej woli wynika, że nie może istnieć wszechwiedzący byt, to może się wydawać, że wynika z tego również, iż nie może istnieć wszechmocny byt. Jeśli bowiem jest z istoty niemożliwe, by jakikolwiek byt wiedział teraz, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro lub w przyszłym roku, to jest z istoty niemożliwe, by jakikolwiek byt u s t a l i ł, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro bądź w przyszłym roku. A byt, który jest wszechmocny, może wszystko ustalić. Rozumowanie to jest jednak niepoprawne, ponieważ nie można wymagać, aby wszechmocny byt był w stanie uczynić to, co jest z istoty niemożliwe. Podsuwa nam to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej wszechwiedzy: dlaczego nie mielibyśmy potraktować pojęcia wszechwiedzy podobnie jak pojęcia wszechmocy? Dlaczego nie przyjąć, że nawet wszechwiedzący byt nie może wiedzieć pewnych rzeczy – tych, o których wiedza jest z istoty niemożliwa? Moglibyśmy też powiedzieć: wszechmocny byt jest również wszechwiedzący, jeśli wie wszystko, co może wiedzieć. Mówiąc, że – po pierwsze – wszechmocny Bóg jest wszechwiedzący w tym sensie, że wie wszystko, co w swej wszechmocy może wiedzieć, oraz że – po drugie – nie wie On, jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, nie popadamy w sprzeczność – z tego względu, że ustalenie (teraz), jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, jest z istoty niemożliwe.

Nie ukrywam, że to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej przedwiedzy stawia teistów przed kolejnym problemem. Czyż większość z nich nie jest zobowiązana przyjąć (na przykład ze względu na zawarte w Biblii opowieści opisujące Boże działania), że Bóg przynajmniej czasami posiada przedwiedzę dotyczącą wolnych działań stworzeń? Kwestia ta ma kapitalne znaczenie. Według mnie, odpowiedź jest negatywna – przynajmniej jeśli chodzi o Biblię. Omówienie tego ważnego problemu wykracza jednak poza ramy tego tekstu.



10. Ateista utrzymuje, że obrona wolnej woli nie może wyjaśnić ilości i rodzajów zła, które obserwujemy

Podsumowując, ani odwołanie się do rzekomej zgodności wolnej woli i determinizmu, ani do rzekomej niezgodności wolnej woli i wszechwiedzy nie może podważyć obrony wolnej woli.

Powróćmy teraz do Ateisty, który – jak powiedziałem – dysponuje lepszymi argumentami niż te omówione w części 8 i 9. Jaka będzie jego odpowiedź na obronę wolnej woli? Podejrzewam, że uzna on jej ograniczoną moc, zaznaczając jednak, że moc ta jest *znacząco* ograniczona. Najlepszym wyjściem jest przyznanie, że obrona wolnej woli pokazuje, iż – o ile wiemy – w świecie stworzonym przez wszechmocny i moralnie doskonały byt może istnieć pewna ilość zła, bólu i cierpienia, a następnie odwołanie się do ilości i rodzajów zła, które napotykamy. Najlepszym rozwiązaniem jest argumentowanie na rzecz tezy, że ani prosta wersja obrony wolnej woli, którą włożyłem w usta Teisty, ani żadne jej rozwinięcie nie mogą przekonująco wyjaśnić zła i niegodziwych rzeczy, które faktycznie się zdarzają. Wspomniałem już o dwóch kwestiach, o których prawdopodobnie pomyśleli natychmiast większość osób, usłyszawszy wstępne sformułowanie obrony wolnej woli: że ilość cierpienia (i innego zła) jest ogromna i musi przeważać, bez względu na dobro wpisane w istnienie wolnej woli, oraz że niektóre przypadki zła nie są powodowane przez ludzi, i wobec tego nie można ich wyjaśniać nadużyciem wolnej woli przez stworzenia. Przedstawię teraz nieco rozwlekły wywód Ateisty, w którym pojawiają się te dwie kwestie – oraz trzecia, być może mniej oczywista.

Przyznaję, że obrona wolnej woli pokazuje, iż samo istnienie takiego czy innego zła nie dowodzi nieistnienia Boga. Gdybyśmy żyli w świecie, w którym wszyscy lub większość ludzi cierpiałaby mniej dotkliwie i gdyby w każdym wypadku cierpienie to było następstwem niegodziwych lub bezmyślnych czynów ludzkich, można by – zwracając się do szanownych agnostyków – słusznie wnioskować, że – jak im samym wiadomo – owe niegodziwe bądź bezmyślne czyny są czynami wolnymi, tak że nawet wszechmocny byt nie może zdeterminować rezultatu wolnego wyboru, oraz że wolny wybór jest czymś dobrym; wystarczająco dobrym, by przeważać złe skutki nadużywania go od czasu do czasu. Jednakże nie każde zło, które faktycznie napotykamy w świecie, jest tego rodzaju.



Po pierwsze, już sama ilość zła jest porażająca. Istnienie wolnej woli może zrównoważyć pewne zło, ale z pewnością nie równoważy faktycznej ilości zła. Po drugie, istnieje wiele rodzajów zła, które nie mogą być konsekwencją ludzkiej woli, czy to wolnej, czy zdeterminowanej. Trzęsienia ziemi, tornada, wady genetyczne – przykłady można by mnożyć bez końca. Te dwie kwestie są znane z dyskusji wokół argumentu ze zła. Pragnę również dodać trzeci problem, który – choć nienowy – nie cieszy się aż takim rozgłosem jak dwa poprzednie. Przywołajmy konkretne przejawy wielkiego zła – nazwę je „okropnościami”. Oto przykłady: autobus szkolny pełen dzieci zostaje zmiażdżony przez osuwisko; postępująca płasawica Huntingtona podcina kwitnące kobiece życie; dziecko rodzi się bez kończyn. Niektóre okropności to konsekwencje ludzkich wyborów, inne nie (weźmy choćby podany przez Williama Rowe’a przykład jelenia, który umiera w pożarze lasu na długo przed pojawieniem się na ziemi ludzi⁵). Nie ulega wątpliwości, że bez względu na to, czy dana okropność wiąże się z ludzkimi wyborami, Bóg mógłby jej zapobiec, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do żadnej większej okropności.

Wspomniałem przed chwilą o ogromnej ilości zła w świecie i z pewnością jest prawdą, że w pewnym sensie ilość zła w świecie jest ogromna. Jednak słowo „ilość” sugeruje, że zło jest mierzalne pod względem ilościowym, tak jak odległość lub ciężar. Być może jest to fałszywe lub nawet niezrozumiałe, ale jeśli jest w tym choćby cień prawdy, to okropności rodzą dla teisty problemy odmienne od problemów, jakie nasuwa ogromna ilość zła. Jeśli zło da się, choć w przybliżeniu, mierzyć ilościowo, jak zdaje się sugerować już samo mówienie o „ilości”, to mogłoby być tak, że w świecie, w którym pojawiałyby się miliardy sytuacji wiążących się ze stosunkowo lżejszym cierpieniem (takie jak na przykład złamanie żebra), byłoby więcej zła niż w świecie, w którym zdarzałoby się niewiele okropności. Jednakże od wszechmocnego i wszechwiedzącego stwórcy można by się domagać moralnego usprawiedliwienia dla stworzenia świata, w którym zdarzałyby się choćby jedna okropność. Powód jest oczywisty: ową okropność można by było „wykluczyć” ze stworzenia, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do większej okropności. Doskonały moralnie byt tak właśnie by postąpił. Zakładając wszechmoc i wszechwiedzę boskiego bytu, dobra, które przyczynowo zależałyby od owej okropności, można by osiągnąć dzięki bardziej „ekonomicznym” środkom (o ile słowo to nie jest w tym kontekście moralnie obraźliwe). Z tej racji już sama ilość zła (które mogłoby być rozłożone w dość równomierny sposób) nie jest jedynym czynnikiem określającym zło, który Teista musi brać pod uwagę. Powinien on również uwzględnić to, co możemy nazwać (ponownie narażając się na zarzut użycia moralnie obraźliwego języka) szczególnym nagromadzeniem zła w jednym miejscu – czyli okropnością. Trudno pojąć, w jaki sposób obrona wolnej woli, jakkolwiek pomysłowa, mogłaby wyjaśnić te okropności.

Na koniec zwracam uwagę słuchaczy na to, iż przywołany przed chwilą przykład „jelenia Rowe’a” jest dla Teisty szczególnie kłopotliwy. To prawda, że bez względu na to, jak bardzo leżałby nam na sercu los zwierząt, musimy przy-

⁵ W. L. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly” 1979 nr 16, s. 335–341. Przedruk w: M. M. Adams i R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, op. cit.



znać, iż śmierć jelenia w pożarze lasu nie jest wielką okropnością w porównaniu z – dajmy na to – wrzuceniem dziecka żywcem w palenisko jako ofiary dla Baala. Źródłem szczególnej trudności nie jest jednak w tym wypadku stopień okropności związanej z tym zdarzeniem. Jest nim raczej całkowity brak przyczynowego związku między cierpieniem jelenia a istnieniem i działaniami ludzi. Rozważania związane z wolną wolą człowieka nie mogą mieć żadnego znaczenia dla problemu, wobec którego staje Teista próbujący wyjaśnić, dlaczego wszechmocny i moralnie doskonały byt dopuściłby do takiego zdarzenia.

11. Teista rozwija obronę wolnej woli: zło jest następstwem pierwotnego oddzielenia się ludzkości od Boga

Tak przedstawia się odpowiedź Ateisty na obronę wolnej woli. Co na to Teista? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

Przedstawiona przeze mnie prosta wersja obrony wolnej woli sugeruje – choć nie implikuje – że Bóg stworzył ludzi obdarzonych wolną wolą, a następnie po prostu pozostawił ich z tą władzą. Sugeruje to, że przejawy zła w świecie to mniej lub bardziej niezwiązane ze sobą konsekwencje niezliczonych, najczęściej niemających ze sobą wiele wspólnego, przykładów nadużycia przez ludzi wolnej woli. Niech mi będzie wolno wpisać suchy i abstrakcyjny wywód zwany obroną wolnej woli w szersze ramy pewnej opowieści. Rozważmy opowieść o stworzeniu, buncie i wygnaniu z raju, którą odnajdujemy w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju. Czy jest możliwe, by opowieść ta była prawdziwa – to znaczy prawdziwa w sensie dosłownym, w każdym szczególe? Raczej nie. Nie zgadza się ona z odkryciami nauki na temat ewolucji człowieka i historii fizycznego kosmosu. Nic w tym dziwnego, bo znacznie wyprzedza te odkrycia. Opowieść ta przetwarza – z dużą dozą oryginalności – wątki zaczerpnięte z wielu starożytnych mitologii bliskowschodnich i została opracowana przez hebrajskiego autora (lub autorów). Podobnie jak *Eneida* Wergiliusza stanowi ona literacką przeróbkę treści pierwotnie mitycznych bądź legendarnych i zawiera sporą domieszkę mitu. Nie można jednak wykluczyć, że pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju są mityczno-literackim przedstawieniem rzeczywistych zdarzeń z ludzkiej prehistorii. Opisany poniżej bieg zdarzeń jest zgodny z tym, co wiemy na temat ludzkiej prehistorii. *De facto*, wiedza, jaką dysponujemy na temat ewolucji człowieka, nie dostarcza nam żadnego powodu, by sądzić, że opowieść ta miją się z prawdą.

Przez miliony, a być może miliardy lat, Bóg kierował biegiem ewolucji w taki sposób, by ostatecznie doprowadzić do zaistnienia niezwykle zdolnych naczelników, bezpośrednich poprzedników *Homo sapiens*. W pewnym momencie w ciągu ostatnich kilkuset tysięcy lat, cała populacja naszych praczłowieczych przodków utworzyła niewielką, rozmnażającą się wspólnotę, liczącą kilka tysięcy, kilkaset, a może nawet mniej członków. Oznacza to, że był czas, kiedy każdy



z żyjących wówczas przodków obecnej ludzkości był członkiem tej niewielkiej i geograficznie powiązanej grupy naczelnych. Gdy nadszedł odpowiedni moment, Bóg w cudowny sposób obdarzył członków tej wspólnoty rozumnością – to jest językiem, abstrakcyjnym myśleniem i bezinteresowną miłością, a także, rzecz jasna, darem wolnej woli. Być może nie jesteśmy w stanie pojąć w s z y s t k i c h powodów, dla których ludzie otrzymali wolną wolę, ale jeden bardzo ważny m o ż e m y zrozumieć. Bóg obdarzył ich wolną wolą, ponieważ wolna wola jest konieczna dla miłości. Miłość, nie tylko erotyczna, zakłada wolną wolę. Ten istotowy związek miłości i wolnej woli jest pięknie wyrażony w deklaracji, jaką składa Rut swojej teściowej Noemi:

„Odpowiedziała Rut: Nie nalegaj na mnie, abym opuściła ciebie i abym odeszła od ciebie, gdyż: gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkaasz, tam ja zamieszkaam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana. Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!”⁶.

Ilustracją tego związku jest również przysięga, którą Peter van Inwagen, autor mego fikcyjnego bohatera, złożył podczas swego ślubu: „Ja, Piotr, biorę ciebie, Elzbiето, za poślubioną sobie żonę, by cię od tego dnia otaczać troską na dobre i złe, w bogactwie i biedzie, chorobie i zdrowiu, by cię miłować, dopóki śmierć nas nie rozłączy, zgodnie ze świętym Bożym przykazaniem, na co daję ci moje słowo”.

Bóg nie tylko wyróżnił członków tej grupy rozumnością – nie tylko uczynił ich istotami, które nazywamy ludźmi – ale również wprowadził ich w rodzaj mistycznego zjednoczenia z sobą, ten rodzaj zjednoczenia, który chrześcijanie mają nadzieję osiągnąć w niebie i który nazywają wizją uszczęśliwiającą. Jednocząc się z Bogiem, ci nowi ludzie – naczelne, które stały się w pewnym momencie ludźmi – żyli wspólnie w harmonii i doskonałej miłości, posiadając również to, co teologowie zwykli nazywać ponadnaturalnymi władzami – czymś, co ludzie, którzy dziś w nie wierzą, nazywają zdolnościami paranormalnymi. Ponieważ żyli w harmonii i doskonałej miłości, nie wyrządzali sobie krzywdy. Dzięki swym ponadnaturalnym władzom byli w jakiś sposób w stanie chronić się przed dzikimi zwierzętami (które potrafiли oswajać spojrzeniem), chorobami (które umieli leczyć dotykiem) i losowymi, niosącymi zniszczenie naturalnymi zdarzeniami (takimi jak trzęsienia ziemi), o których wiedzieli z wyprzedzeniem i których byli w stanie unikać. Dlatego w ich świecie nie było zła. Zamiarem Boga było, by nigdy nie niedołączyli z wiekiem ani nie umierali. Jednakże w jakiś sposób, który musi pozostać dla nas zagadką, nie wystarczał im ten rajski stan. Nadużyli daru wolnej woli i odwrócili się od Boga.

Skutek był przerażający: nie tylko przestali się cieszyć uszczęśliwiającą wizją, ale musieli zmierzyć się z niszczycielskimi, ślepy mi siłami przyrody; zostali też na powrót poddani starzeniu się i naturalnej śmierci. Byli jednak zbyt dumni, by przerwać bunt. Mijały pokolenia, a oni coraz bardziej oddalali się od Boga –

⁶ Rt 1, 16-17.



w stronę czci dla fałszywych bożków (czci, która niekiedy wymagała ofiary z ludzi), wojen plemiennych (łącznie z beztrojskim torturowaniem jeńców wojennych), indywidualnych morderstw, niewolnictwa i gwałtów. Niektórzy z nich zdawali sobie sprawę, że dzieje się jakieś przerażające zło, ale nie byli mu w stanie zaradzić. Po tym, jak oddzielili się od Boga, „przestali działać zgodnie z projektem”, jak mógłby powiedzieć inżynier. Przewagę zyskała szczególna postawa, zapisana w genach, które odziedziczyli po co najmniej milionie pokoleń. Mam na myśli postawę, która przedkłada własne pragnienia i tak lub inaczej rozumiane szczęście nad wszystko inne, która nadaje szczęściu krewnych i innych członków własnego plemienia podrzędne, choć uprzywilejowane znaczenie, i która odbiera wszelkie znaczenie szczęściu kogokolwiek innego. Owa postawa została następnie powiązana z rozumnością i zdolnością do abstrakcyjnego myślenia; z tego związku z kolei zrodziła się nieustanna wrogość wobec tych, których działania stają na przeszkodzie zaspokojeniu własnych pragnień, nienawiść pielęgnowana w sercu i pragnienie zemsty. Odziedziczone geny, które wywołały te nieszczęsne skutki, pozostawały nieszkodliwe, dopóki ludzie nosili bezustannie w swych umysłach obraz doskonałej miłości przedstawiony w wizji uszczęśliwiającej. W sytuacji oddzielenia od Boga połączonej z posiadaniem rozumu, wypracowali oni genetyczny substrat tego, co nazywamy pierwotnym bądź wrodzonym grzechem: wrodzoną skłonność do czynienia zła, której nie sposób się całkowicie oprzeć. Większość z nas posiada rodzaj wrodzonego rozeznania różnicy między dobrem i złem, jednakże bez względu na to, jak mocno się staramy, w końcu ulegamy i czynimy zło. We wszystkich kulturach istnieją kodeksy moralne (bardziej do siebie zbliżone, niż się niekiedy sądzi), a członkowie każdego plemienia czy narodu są piętnowani nie tylko przez obcy kodeks moralny, ale również przez własny. Jedyni ludzie, którzy we własnych oczach zawsze postępują słusznie, którzy zawsze mają czyste sumienie, to ci, którzy – jak naziści – całkowicie oddali się złu, którzy w pokrętny i zwodniczy sposób mówią to, co otwarcie i jasno wypowiedział Miltonowski Szatan: „Zło, bądź moim dobrem”.

Gdy ludzie popadli w ten stan, Bóg wejrzał z góry na zrujnowany świat. Postąpiłby sprawiedliwie, porzucając ludzi w ruinie, w którą obrócili siebie samych i swój świat. Jednak Bóg nie jest jedynie Bogiem sprawiedliwości. Mało tego; nie jest On jedynie Bogiem miłosierdzia – gdyby był tylko miłosierny, mógłby po prostu położyć kres dziejom ludzkości, jak ktoś, kto dobija konia ze złamaną nogą. Jednak Bóg, jak powiedziałem, nie jest jedynie Bogiem miłosierdzia: jest On Bogiem miłości. Dlatego ani nie pozostawił ludzi samym sobie, ani ich nie unicestwił. Zamiast tego rozpoczął akcję ratowniczą. Wprowadził w życie plan ponownego zjednoczenia ze sobą oddzielonej ludzkości. Moja obrona nie precyzuje treści owego planu pojednania. Trzy religie wywodzące się od Abrahama: judaizm, chrześcijaństwo i islam, podają trzy różne wersje treści tego planu i nie zamierzam faworyzować którejkolwiek z nich, snując opowieść, co do której nie upieram się, że jest prawdziwa. Trzeba jednak powiedzieć przy najmniej tyle: jak każdy plan zmierzający do ponownego zjednoczenia oddzielonej ludzkości z Bogiem, tak i ten ma sprawić, by ludzie ponownie pokochali Boga. Ponieważ zaś miłość ze swej istoty zakłada wolną wolę, nie można jej wymusić. Ludzie muszą zdecydować o ponownym zjednoczeniu z Bogiem i pokochać Go w sposób wolny, ale nie są w stanie dokonać tego dzięki własnym wysiłkom. Dlatego muszą współpracować z Bogiem. Podobnie jak w wypadku



wielu innych akcji ratowniczych, ratownik i osoba ratowana muszą współdziałać. Aby współpracować z Bogiem w tej akcji ratowniczej, ludzie muszą sobie uświadomić, że potrzebują pomocy. Muszą wiedzieć, co to znaczy być oddzielonymi od Niego. A znaczy to: żyć w świecie pełnym okropności. Gdyby Bóg po prostu „wykreślił” wszelkie okropności mocą nieskończonej liczby cudów, udaremniłby tym samym własny plan pojednania. Gdyby tak postąpił, zadowolilibyśmy się naszym własnym udziałem i nie widzielibyśmy powodu, aby z Nim współdziałać. Oto porównanie. Przypuśćmy, że Dorota, która cierpi na dusznicę, powinna rzucić palenie i schudnąć. Przypuśćmy, że jej lekarz zna lek, który uśmierzy ból, ale nie usunie choroby. Czy lekarz powinien zapisać jej ten lek, choć dobrze wie, że jeśli bóle ustąpią, przypadnie szansa na to, by Dorota rzuciła palenie i schudła? Być może tak właśnie powinien postąpić – jeśli tego właśnie domaga się Dorota. Ostatecznie i lekarz, i Dorota są dorośli. Być może zachowałby się on nieznośnie paternalistycznie, odmawiając Dorocie uśmierzenia bólu, by w ten sposób skłonić ją do działania dla własnego dobra. Osoba o szczególnie liberalnym usposobieniu mogłaby nawet rzec, że ten, kto tak postępuje, „odgrywa rolę Boga”. Nie jest jednak oczywiste, że dzieje się coś złego, gdy to Bóg odgrywa rolę Boga. Co najmniej wysoce prawdopodobne jest przypuszczenie, że pozostaje rzeczą moralnie dozwoloną, by Bóg dopuszczał cierpienie ludzi, jeśli na skutek jego usunięcia zostaliby oni pozbawieni bardzo wielkiego dobra, które znacznie przeważałoby nad tym cierpieniem. W rzeczywistości jednak Bóg wybawia nas od wielkiego zła, wielkiej ilości cierpienia, która wynikłaby z naszego buntu, gdyby nie wkroczył On do akcji. Gdyby nie wybawił nas od wielkiego zła, całe dzieje ludzkości przypominałyby pod względem moralnym dzieje nazistowskich Niemiec – lub coś jeszcze gorszego, o ile coś „gorszego” istnieje. Niemniej, bez względu na to, od jak wielkiego zła Bóg nas wybawia, musi On pozostawić „na miejscu” sporą ilość zła – o ile nie zamierza zwozić nas co to tego, czym jest oddzielenie od Niego. Wprowadzając nas w błąd, pozbawiłby nas bowiem jedynej motywacji do współpracy z Nim w realizacji Jego planu pojednania. Ilość zła, którą nam pozostawił, jest tak ogromna i okropna, że do końca nie możemy jej pojąć, zwłaszcza jeśli jesteśmy Europejczykami bądź średniozamożnymi Amerykanami. Niemniej, mogłoby być znacznie gorzej. Mieszkańcy świata, w którym ludzie odeszli od Boga, a On pozostawił ich samym sobie, uznaliby nasz świat niemal za raj. Jednak wszelkie zło w końcu ustanie. Nadejdzie czas, po którym już na zawsze zniknie niezaspokojone cierpienie. Każde zło wyrządzone niewinnemu zostanie pomszczone, a każda łza otarta. Jeśli nadal pozostanie jakiegokolwiek cierpienie, będzie ono zasłużone; dotknie tych, którzy odmawiają współpracy z Bogiem w Jego wielkiej akcji ratowniczej i których Bóg pozostawił na zawsze w stanie dobrowolnej ruiny – czyli, krótko mówiąc, tych, którzy są w piekle.

Szczególnie jeden aspekt tej opowieści wymaga podkreślenia. Jeśli jest ona prawdziwa, wiele zła w świecie dzieje się przez przypadek. Zasadniczo nie ma wyjaśnienia, dlaczego *to* zło przydarza się *tej* osobie. Istnieje za to wyjaśnienie, dlaczego zło zdarza się ludziom bez przyczyny i brzmi ono: zło jest częścią naszego stanu oddzielenia od Boga, czyli bycia igraszką losu. Oznacza to nie tylko życie w świecie, gdzie niewinne dzieci umierają okropną śmiercią, ale również życie w świecie, w którym dla takiej śmierci nie ma szczególnej powodu. Oznacza to życie w świecie, w którym niegodziwcom, dzięki ślepeму losowi, często



wiedzie się dobrze. Kto nie chce żyć w świecie, w którym jesteśmy igraszką losu, winien przyjąć Bożą propozycję wyzwolenia się od niego.

Nazwę tę wersję r o z s z e r z o n ą obroną wolnej woli. Oznacza to, że „prosta” wersja obrony wolnej woli stanowi jej część. Dlatego charakterystyczną cechą rozszerzonej wersji obrony wolnej woli jest to, że nawet wszechmocny byt – wyróżniwszy naszych odległych przodków rozumnością i obdarzywszy ich wolną wolą, pozwalającą na wolny wybór między trwaniem w miłosnym zjednoczeniu z Nim a odwróceniu się od Niego, by podążyć za swymi własnymi zachciankami i pragnieniami – nie był w stanie z a g w a r a n t o w a ć, że wybiorą oni to pierwsze. Możemy być jednak pewni, że uczynił On wszystko, co możliwe, aby zwiększyć szanse właściwego wyboru. Niemniej jeszcze przed pojawieniem się ludzi, Bóg wiedział, że choć dobrowolne oddzielenie się od Niego może spowodować wiele zła i w końcu doprowadzić do samozniszczenia Jego ludzkich stworzeń, to dar wolnej woli, gdyby został ofiarowany, byłby – że tak powiem – tego wart. Od tego daru bowiem zależy istnienie wiecznej miłości, która przeważa nad okropnościami choćby nawet bardzo długiego, lecz w jak najbardziej dosłownym sensie, przejściowego oddzielenia człowieka od Boga.

Tak oto przedstawia się rozszerzona obrona wolnej woli. Opowieść ta jest, jak sądzę, wiarygodna (wewnętrznie spójna, przynajmniej o ile nam wiadomo); przy założeniu, że Bóg istnieje, pozostała część opowieści mogłaby się okazać prawdziwa; mówi ona o tej ilości i rodzajach zła, jakie odnajdujemy w realnym świecie, łącznie z tym, co czasem określa się jako zło naturalne, na przykład cierpieniami spowodowanymi trzęsieniem ziemi w Lizbonie. (Według rozszerzonej obrony wolnej woli, zło naturalne jest szczególnym przypadkiem zła, które wypływa z nadużycia wolnej woli; to, że ludzie są poddani niszczącemu działaniu trzęsienia ziemi, jest następstwem pierwotnego nadużycia wolnej woli). Przypnę, że nie rozwiązuje to problemu „jelenia Rowe’a” – problemu cierpienia, które istniało, zanim jeszcze pojawili się ludzie, lub które z tej lub innej racji nie jest przyczynowo związane z ludzkim wyborem. Twierdzą jednak, że przedstawiona przeze mnie obrona wyjaśnia wszystkie faktyczne l u d z k i e cierpienia.

Na tym kończy się długie wystąpienie Teisty. Zabiorę teraz ponownie głos we własnym imieniu. Włożyłem w usta Teisty opowieść, którą nazwał on rozszerzoną obroną wolnej woli. Ktoś mógłby spytać, czy *ja* wierzę w tę opowieść. Otóż akceptuję pewną jej część i nie wykluczam reszty. (Nawet ta część, którą akceptuję, wykracza w dużej mierze poza ramy mojej wiary i wyraża jedynie moje własne poglądy religijne). Na przykład, nie mam pewności co do „ponadnaturalnych władz” lub stwierdzenia, że Bóg ochrania nas przed wielkim złem, które byłoby „naturalną” konsekwencją naszego odejścia od Niego. Jednak m o j e przekonania w tej kwestii nie mają większego znaczenia. Przypominam, że przedstawiona opowieść jest jedynie hipotetyczną obroną. Teista nie wysuwa rozszerzonej obrony jako teodycei, jako stwierdzenia faktycznej prawdy dotyczącej współ-



istnienia Boga i zła. Na jego miejscu postąpiłbym tak samo. Obaj twierdzimy jedynie, że opowieść ta – przy założeniu, że Bóg istnieje, i w świetle tego, co wiemy – jest prawdziwa. Podobnie nie widzę wcale żadnej szczególnie przekonującej racji, aby wykluczyć coś z tej opowieści, a zwłaszcza by odrzucić twierdzenie, że Bóg wyróżnił niewielką grupę naszych przodków rozumnością, podejmując specjalne działanie, powiedzmy, 13 czerwca 116027 roku przed narodzinami Chrystusa – lub w podobnym, ściśle określonym, momencie. Ewolucyjna biologia nie dowodzi, że w naszej ewolucyjnej historii nie ma miejsca na cudowne zdarzenia. N i e m o ż e tego dowodzić, tak jak meteorologia nie mogłaby dowieść, że pogoda pod Dunkierką w czasie owych rozstrzygających dni 1940 roku nie była wynikiem specjalnej interwencji Boga w tamtym rejonie. Oczywiście, ewolucyjna biologia m o g ł a b y odkryć, że narodziny rozumności nie były nagłym, lokalnym zdarzeniem. Jednak żadne takie odkrycie jak dotąd się nie zdarzyło. Jeśliby ktoś z jakiegoś powodu wysunął tezę, że istoty pozaziemskie odwiedziły Ziemię i dzięki jakimś cudom inżynierii genetycznej wyróżniły pewną grupę naszych naczelnych przodków rozumnością w ciągu jednego tylko pokolenia – podobnie jak w filmie *2001: Odyseja kosmiczna* – to tezy tej nie można by podważyć, powołując się na dane z dziedziny antropologii biologicznej.

12. Ateista przechodzi do analizy konkretnej okropności

Jak Ateista mógłby odpowiedzieć na rozszerzoną obronę wolnej woli – przy założeniu, że obrona ta jest, jak dowodziłem, spójna z odkryciami nauki na temat prehistorii człowieka? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

Być może, Teisto, przedstawiłeś opowieść, która wyjaśnia ogromną ilość zła w świecie oraz to, że w wielu przypadkach jest ono następstwem działań ludzi. Nie doceniasz jednak, jak sądzę, siły argumentu z okropności (by tak go nazwać) i myślę, że potrafisz skłonić agnostyków, by to dostrzegli. Pozwól, bym sformułował argument z okropności nieco precyzyjniej i jasno przedstawił jego przesłanki, ty zaś powiesz mi, które z nich odrzucasz.



Istnieje mnóstwo okropności, z których nie wynika żadne zauważalne dobro – a z pewnością żadne dobro, którego wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć bez okropności, a w gruncie rzeczy bez cierpienia w ogóle. Oto prawdziwa historia: pewien mężczyzna napadł na młodą kobietę w odludnym miejscu. Obezwładnił ją, siekierą odrąbał ramiona w łokciach, zgwałcił i pozostawił na pastwę losu. Jakimś sposobem zdołała się ona doczołgać na kikucie rąk na brzeg szosy, gdzie ją odnaleziono. Przeżyła, ale doświadczyła nieopisanego cierpienia i choć żyje, do końca swych dni musi sobie radzić bez rąk i nosić w sobie wspomnienie tego, co się stało. Nie tylko nie wynikało z tego żadne zauważalne dobro, ale byłoby szaleństwem twierdzić, że nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć jakiegoś dobra bez posłużenia się jako środkiem cierpieniem tej kobiety. A nawet gdyby jej cierpienie doprowadziło do jakiegoś dobra, którego nawet wszechmocny byt nie mógł osiągnąć w żaden inny sposób, to nie wynika z tego, że owo dobro przeważało nad wspomnianym cierpieniem. (Musiałoby to być doprawdy jakieś bardzo wielkie dobro). Odwołam się teraz do powyższych rozważań, by sformułować nową wersję argumentu ze zła, wersję, która, w odróżnieniu od poprzedniej, nie dotyczy wszystkich przypadków zła w świecie, lecz wyłącznie tego jednego zdarzenia⁷. Odwołam się do zdarzeń, które zbiorczo nazwałem „Okaleczeniem”. Oto mój argument:

(1) Gdyby Okaleczenia nie było, gdyby zostało ono, by tak rzec, po prostu wykluczone ze świata, świat nie stałby się przez to gorszy. (Faktycznie wydaje się, że świat byłby znacząco lepszy, gdyby Okaleczenie zostało z niego wykluczone, ale mój argument nie wymaga tej przesłanki).

(2) Okaleczenie faktycznie było, i było okropnością.

(3) Gdyby moralnie doskonały stwórca mógł wykluczyć pewną okropność ze świata, który stworzył, i gdyby świat, który stworzył, nie stał się przez to gorszy, to moralnie doskonały stwórca wykluczyłby tę okropność – lub przynajmniej wykluczyłby ją, gdyby było to w jego mocy.

(4) Skoro wszechmocny byt stworzył świat, to był w stanie wykluczyć z niego Okaleczenie (i był w stanie uczynić to w taki sposób, że świat by się nie zmienił znacząco).

A zatem nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały stwórca.

Musisz, Teisto, podważyć przynajmniej jedną z przesłanek tego argumentu lub przynajmniej pokazać, że budzi ona poważne zastrzeżenia. Którą przesłankę wybierasz?

Tyle Ateista. Co na to Teista? Ateista przyznał, że wzorował swój argument na argumencie Williama Rowe’a. Gdyby Teista wzorował swoją odpowiedź na odpowiedzi większości teistów, którzy podjęli wyzwanie Rowe’a, to zaatakowałby pierwszą przesłankę⁸. Próbowałby on wykazać, że o ile wiemy – świat (rozważany z per-

⁷ Pierwowzorem jest główny argument cytowanego wcześniej artykułu Williama Rowe’a.

⁸ Zob. np. S. J. Wykstra, *Rowe’s Noseeum Arguments from Evil*, w: D. Howard-Snyder (red.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington 1996, s. 126–50.



spektywy wieczności) jest lepszy dlatego, że zawiera w sobie Okaleczenie; że o ile wiemy, Bóg wywiódł, lub w przyszłości wywiedzie, z Okaleczenia jakieś wielkie dobro, które przeważy nad tym złem, lub też posłużył się Okaleczeniem, by zapobiec większemu złu; a także że – o ile wiemy – nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć tego wielkiego dobra lub zapobiec temu wielkiemu złu w żaden inny sposób.

13. Teista rozważa związek między rozszerzoną obroną wolnej woli a kwestią, czy wszechmocny i moralnie doskonały był usunąłby ze świata każdą konkretną okropność

Mój Teista nie odpowie na argument Ateisty w powyższy sposób. Uznając przesłankę (1) za wysoce prawdopodobną, choć, w odróżnieniu od Ateisty (czy – jak się wydaje – większości ateistów, którzy rozważali ten problem), nie uważam jej prawdziwości za niepowątpiewalną. Mój Teista przyjmie inną strategię. Odrzuci on przesłankę (3), a dokładnie: spróbuje pokazać, że rozszerzona obrona wolnej woli stawia tę przesłankę pod znakiem zapytania. Oto jego odpowiedź:

Dlaczego mielibyśmy uznać przesłankę (3) argumentu Ateisty? Zapoznałem się z obroną analogicznej przesłanki w argumencie Rowe'a i cytuję ją tu w całości:

„[Przesłanka ta] wydaje się wyrażać przekonanie zgodne z naszymi podstawowymi zasadami moralnymi, podzielanymi przez teistów i nieistów”⁹.

O jakich „podstawowych zasadach moralnych” – podzielanych przez zarówno „teistów, jak i nieistów” – mowa? Rowe nie udziela odpowiedzi na to pytanie, jestem jednak przekonany, że tak naprawdę istnieje tylko jedna zasada moralna, która mogłaby uwiarygodnić przesłankę (3). Zasadę tę można by sformułować następująco:

Jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.

Czy ta zasada jest prawdziwa? Nie sądzę. (W rzeczywistości mógłbym wysunąć pod jej adresem kilka oczywistych zarzutów. Ponieważ jednak większość z nich dotyczyłaby jedynie ludzkiego postępowania, powstrzymam się od tego).

⁹ W. L. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, op.cit., s. 337.



Rozważmy następujący przykład. Przypuśćmy, że jesteś urzędnikiem, który ma moc uwolnić z więzienia dowolnego więźnia w dowolnej chwili. Blodgett został skazany na dziesięć lat więzienia za zbrodniczą napaść. Jego wyrok dobiega końca i zwraca się on do ciebie z prośbą o zwolnienie go z więzienia dzień wcześniej. Czy powinieneś przychylić się do tej prośby? Tak nakazywałaby powyższa zasada. Dzień spędzony w więzieniu jest złem (w razie wątpliwości, zachęcam cię do spędzenia dnia w więzieniu). Przypuśćmy, że jedynym dobrem, jakie wynika z osadzania przestępców w więzieniu, jest zapobieganie przestępstwom. (Przyjmuję to założenie, by uprościć argument. Jego fałszywość nie podważa mojego argumentu). Rzecz jasna, dziewięć lat i trzydzieści sześć dni spędzone w więzieniu nie przyczynią się do zapobiegania zbrodniczej napaści w sposób znacząco różny niż dziesięć lat spędzonych w więzieniu. A zatem utrzymanie Blodgetta w więzieniu ostatniego dnia nie przyniesie żadnego dobra i będzie złem. W myśl powyższej zasady, powinieneś więc uwolnić go dzień wcześniej. Przykład ten pokazuje, jak sędzę, fałszywość powyższej zasady, ponieważ wcale nie masz takiego obowiązku. Jednak zasada ta boryka się z jeszcze poważniejszymi trudnościami.

Wydawałoby się, że jeśli orzeczona kara n dni w więzieniu ma określoną moc zapobiegania zbrodniczej napaści, to kara n minus 1 dni spędzonych w więzieniu będzie miała równą moc. Porównajmy moc, jaką ma kara 1023 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 1022 dni w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara 98 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 97 dni w więzieniu. Z pewnością ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara jednego dnia w więzieniu, z mocą, jaką ma kara bez żadnego dnia w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. (Oczywiście, w tym ostatnim wypadku powodem jest to, że jeden dzień w więzieniu nie miałby w istocie z a d n e j mocy zapobiegania zbrodniczej napaści).

Jak łatwo zauważyć, jeśli tak rzeczywiście jest – a nie ma powodu, by w to wątpić – to z powyższej zasady moralnej wynika, że Blodgett nie powinien w ogóle iść do więzienia. Przypuśćmy bowiem, że Blodgett złożył prośbę o skrócenie wyroku o jeden dzień, zanim jeszcze w ogóle trafił do więzienia, a nie na krótko przed zwolnieniem. Wniósł tę prośbę do ciebie – urzędnika, który akceptuje powyższą zasadę moralną. Z racji, którą podałem, musisz przychylić się do jego prośby. Przypuśćmy teraz, że gdy już przychyliłeś się do jego prośby, sprytny Blodgett składa drugą prośbę: aby skrócić mu wyrok do dziesięciu lat bez dwóch dni. Ją również trzeba będzie uznać, albowiem pod względem mocy zapobiegania zbrodniczej napaści dziesięć lat bez jednego dnia nie różni się niczym od dziesięciu lat bez dwóch dni. Jestem pewien, że widać już wyraźnie, dokąd to wszystko zmierza. Jeśli tylko Blodgettowi starczy czasu i energii, by złożyć 3648 kolejnych apelacji o złagodzenie wyroku o jeden dzień, to wykpi się od więzienia.

Dowodzi to, jak sędzę, absurdalności powyższej zasady moralnej. Jak głosi praktyczna mądrość (nie mamy tu wcale to czynienia z kompromisem między względami praktycznymi a ścisłą moralnością – to właśnie jest ścisła moralność), „Gdzieś trzeba wyznaczyć granicę”. A to oznacza – a r b i t r a l n ą granicę. Zasada ta zawodzi właśnie dla tego, że zabrania arbitralnego określania granic. Nie ma nic złego – a w każdym razie nic, co można by z góry uznać za złe – w ustawowym wyznaczeniu dziesięciu lat więzienia jako minimalnej kary



za zbrodniczą napaść, mimo że dziesięć lat w więzieniu – rozumiane jako do-
kładnie odliczona liczba dni – jest karą arbitralną.

Omawiana zasada moralna jest więc fałszywa – lub, jak kto woli, ma wadę
będącą tym w dziedzinie zasad moralnych, czym jest fałszywość w dziedzinie
twierdzeń o faktach. Jakie ma to konsekwencje dla „argumentu z okropności”?
Powróćmy do rozszerzonej obrony wolnej woli. Wyjaśnia ona istnienie okrop-
ności, a zatem uznanie ich istnienia stanowi jej część. Tłumaczy ona, dlaczego
zdarzają się okropności (a przynajmniej dlaczego zaczęły się one zdarzać po
grzechu pierworodnym), choć nie wspomina słowem o żadnej konkretnej okrop-
ności. Wyjaśnienie, dlaczego istnieją okropności, nie stanowi jednak odpowie-
dzi na argument z okropności.

Ogólne wyjaśnienie istnienia okropności nie jest odpowiedzią na argument
z okropności, ponieważ nie mówi nam ono, którą przesłankę tego argumentu
należy odrzucić. Przyjrzyjmy się temu dokładniej. Według rozszerzonej obrony
wolnej woli, Bóg zapobiega pojawieniu się wielu okropności, które w naturalny
sposób wynikłyby z naszego oddzielenia od Niego. Nie może On jednak zapo-
biec im wszystkim, gdyż zniweczyłoby to Jego plan pojednania ludzi ze sobą.
Skoro jednak zapobiega On jedynie niektórym, to w jaki sposób dokonuje wybo-
ru? Jak wyznacza granicę między okropnościami, którym postanawia zapo-
biec, a tymi, które decyduje się dopuścić? Uważam, że granica ta musi być arbi-
tralna. Aby się o tym przekonać, wystarczy ponownie rozważyć Okaleczenie.
Gdyby Bóg dodał tę – i tylko tę – okropność do listy okropności, którym zamie-
rza zapobiec, świat jako całość nie stałby się znacząco gorszy, a ogólne prze-
świadczenie ludzi, że żyją w świecie okropności, nie uległoby zachwianiu. Wła-
śnie to ogólne przeświadczenie wymaga (według rozszerzonej obrony wolnej woli),
aby Bóg dopuszczał do istnienia okropności. Dlatego zapobiegając Okaleczeniu,
w żaden sposób nie zniweczyłby On swojego planu odnowy rodzaju ludzkiego.
Jeśli rozszerzona obrona wolnej woli jest prawdziwa, to Bóg zdecydował, gdzie
wyznaczyć granicę – granicę pomiędzy faktycznymi, historycznymi okropnościa-
mi, które są r e a l n e, a okropnościami, które pozostały w sferze możliwości;
które-mogły-były-być. Okaleczenie znalazło się po stronie „faktycznych, histo-
rycznych okropności”. Jak widać, granica ta jest arbitralna, ponieważ gdyby Bóg
wyznaczył ją w taki sposób, żeby Okaleczenie pozostało w sferze możliwości (nie
wprowadzając poza tym żadnych innych zmian), nie zniweczyłby przez to żadne-
go dobra ani nie dopuściłby do większego zła. Nie było żadnej racji, aby wyzna-
czyć granicę w tym, a nie innym miejscu. Jak wobec tego usprawiedliwić to, że
wyznaczył On tę granicę w taki, a nie inny sposób? Jak usprawiedliwić to, że
ureczywistnił On Okaleczenie, choć mógł mu zapobiec bez utraty żadnego do-
bra? Czyż ofiara Okaleczenia nie ma prawa postawić Mu zarzutu natury moral-
nej? Mógł ją ocalić, ale tego nie uczynił i nie t w i e r d z i nawet, że osiągnął
dzięki temu jakieś dobro. Wydaje się, że Bóg znajduje się, jak to ujął C. S. Lewis,
na ławie oskarżonych i w takim razie ja, Teista, pełnię funkcję Jego adwokata, zaś
wy, agnostycy, jesteście ławą przysięgłych. Proponuję następującą, dość oczywistą,
linię obrony mojego klienta. Wyznaczenie granicy było z konieczności arbitral-
ne. Gdziekolwiek Bóg by ją wyznaczył, świat nadal byłby pełen okropności –
wymaga tego bowiem Jego plan – zaś ich ofiary mogłyby postawić Mu ten sam
zarzut, jaki stawia mu nasza wyobrażona ofiara Okaleczenia.



Widzę już jednak, że Ateista obrusza się i protestuje; powie wam on, że – w świetle rozszerzonej obrony wolnej woli – Bóg powinien był dopuścić jedynie do minimalnej liczby okropności koniecznych do realizacji planu pojednania oraz że jest oczywiście, iż tak nie postąpił. Powie wam on, że istnieje niearbitralna granica, którą Bóg mógł wyznaczyć, i że jest nią linia, która pozostawia po stronie „rzeczywistości” minimalną liczbę okropności. Jednak takiej granicy nie da się wyznaczyć. Nie istnieje minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu pojednania, ponieważ zapobieżenie jakiegokolwiek konkretnej okropności w żaden sposób nie mogłoby wpłynąć na Boży plan. Dla każdego n , jeśli istnienie n okropności wystarczy do realizacji Bożego planu, istnienie $n-1$ okropności będzie równie wystarczające. Pytać o to, jaka jest minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu, to jak pytać o to, jaka jest minimalna liczba kropli deszczu, które mogłyby spaść na Anglię w dziewiętnastym wieku, konieczna do tego, aby była ona w owym czasie żyznym krajem. Oto prosta analogia proporcji: konkretne zło jest tym dla otwartości ludzi na myśl, że ludzkie życie jest pełne okropności i że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie tego zmienić, czym konkretna kropla deszczu dla żyzności Anglii.

Dlatego właśnie Bóg nie zapobiegł Okaleczeniu – o ile istnieje w ogóle jakieś „dlatego”. Musiał On wyznaczyć arbitralną granicę i ją wyznaczył. Nic więcej nie da się tu powiedzieć. Oczywiście, żadna ta pociecha dla ofiary. Ponieważ nasza ofiara jest tylko wyobrażona, może lepiej byłoby powiedzieć: gdyby opowieść, którą tu snujemy, była prawdziwa i gdyby było wiadomo, że jest ona prawdziwa, prawda ta byłaby marną pociechą dla ofiary. Celem tej opowieści nie jest jednak niesienie pociechy. Nie jest nim podanie przykładu możliwej opowieści, która pocieszyłaby kogoś, gdyby była prawdziwa i gdyby ten ktoś wiedział o jej prawdziwości. Gdy dziecko umiera na stole operacyjnym w trakcie zabiegu, który miał być rutynowy, a komisja lekarska badająca sprawę stwierdza, że śmierć nastąpiła wskutek okoliczności, której chirurg nie mógł przewidzieć, i wobec tego nie ponosi on za nią winy, orzeczenie to nie będzie dla rodziców dziecka żadną pociechą. Zadaniem komisji lekarskiej nie jest jednak niesienie pociechy; ma ona zbadać fakty i ustalić, czy ktoś ponosi za nie winę. Podobnie celem przedstawionej przeze mnie obrony nie jest niesienie pociechy, choćby nawet czysto hipotetycznej. Jest nim ustalenie, czy z istnienia okropności wynika, że Bóg ponosi za nie winę, a raczej – ponieważ Bóg z definicji nie ponosi winy – orzeczenie, czy z istnienia okropności wynika, że wszechmocny stwórca byłby winny.

Warto zauważyć, że według rozszerzonej obrony wolnej woli my również łatwo możemy się znaleźć w sytuacji, w której musimy wyznaczyć arbitralną granicę i dopuścić, by wydarzyło się jakieś zło, mimo że moglibyśmy mu zapobiec, i – co więcej – w której dopuszczenie tego zła nie przyniesie żadnego dobra. W rzeczywistości znajdujemy się w takiej właśnie sytuacji. Przykładowo, w państwie dobrobytu posługujemy się podatkami, by pozbawiając pieniądze ich pierwotnej funkcji ekonomicznej, przeznaczać je na zapobieganie rozmaitym przypadkom zła społecznego (lub na łagodzenie ich skutków). Ile pieniędzy, jaką część dochodu narodowego powinniśmy – my, czyli państwo – przeznaczać na ten cel? Nie nic i nie wszystko (nałożenie stuprocentowego podatku na wszystkie dochody i zyski byłoby równoznaczne z całkowitą likwidacją go-



spodarki pieniężnej). Wyznaczenie granicy jest tu sprawą arbitralną. Jakkolwiek wiele byśmy przeznaczyli na pomoc społeczną, zawsze zdołamy znaleźć jakąś osobę lub rodzinę, które można by uchronić od biedy, gdyby tylko państwo wydało (we właściwy sposób) tysiąc dolarów więcej, niż faktycznie zaplanowano. A państwo z a w s z e może wydać dodatkowe tysiąc dolarów, nie rujnując w ten sposób gospodarki ani nie wyrządzając żadnej innej szkody.

14. Uwagi końcowe: ocena odpowiedzi Teisty na argument ze zła

Tak oto wygląda odpowiedź Teisty na argument Ateisty z okropności. Zauważmy, że Teista pominął istotny zarzut Ateisty. Jak sam przyznał, jego odpowiedź wyjaśnia jedynie okropności p o g r z e c h u p i e r w o r o d n y m. Pozostaje jeszcze kwestia okropności p r z e d g r z e c h e m p i e r w o r o d n y m – takich jak choćby ów nieszczęsny jeleń Rowe’a. Nie ulega wątpliwości, że czujące zwierzęta istniały na długo przed rozumnymi zwierzętami. Dane paleontologiczne wskazują, że przez większość okresu poprzedzającego pojawienie się człowieka czujące stworzenia umierały w tragicznych okolicznościach w wyniku klęsk naturalnych. Obrony wolnej woli nie da się, oczywiście, zastosować do tego rodzaju sytuacji. Nie mogą one być następstwem nadużycia wolnej woli, ponieważ tylko rozumne stworzenia posiadają wolną wolę – chyba że, jak sugerował C.S. Lewis, cierpienie zwierząt przed pojawieniem się człowieka przypisać skażeniu przyrody przez upadłe anioły¹⁰. Choć propozycja ta jest interesująca, nie podpisuję się pod nią, nawet jako obroną. Przyznam, że nie jestem w stanie wyczerpująco omówić tego trudnego problemu w ramach niniejszego eseju. Sensowne omówienie problemu okropności przed grzechem pierworodnym wymaga odrębnej rozprawy. Zmuszony więc jestem pominąć ten temat w tym miejscu. Odsyłam czytelnika do mojego eseju *The Problem of Evil, The Problem of Air, and the Problem of Silence*¹¹, zawierającego obronę – choć nie wersję obrony wolnej woli – w ramach której usiłuję wyja-

¹⁰ C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, *op.cit.*, s. 122-124.

¹¹ „Philosophical Perspectives” 1991, nr 5, s. 135-165. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, N.Y. 1995.



śnić cierpienia zwierząt przed pojawieniem się człowieka. Napomknę jedynie, że obrona ta dzieli z rozszerzoną obroną wolnej woli jedną

**Bóg mógł zapobiec
cierpieniu jelenia Rowe'a,
ale tego nie uczynił. To
nie przemawia przeciwko
Jego moralnej doskonałości
– podobnie jak nie
przemawia przeciwko niej
to, że mógł On bez trudu
zapobiec Okaleczeniu,
choć tego nie uczynił.**

istotną cechę. Wymaga ona, by Bóg wyznaczył arbitralną granicę; dopuszcza ona, by zapobiegł On wielu cierpieniom zwierząt, wymaga jednak od Niego zaniechania tych działań w pewnym momencie, mimo że nie przyniesie to żadnego dobra. Powiedziałbym zatem, że Bóg mógł bez trudu zapobiec cierpieniu jelenia Rowe'a, ale tego nie uczynił, i że to nie przemawia przeciwko Jego moralnej doskonałości – podobnie jak nie przemawia przeciwko niej to, że mógł On bez trudu zapobiec Okalecze-

niu, choć tego nie uczynił. Nie mogę tu jednak omówić natury dóbr, które wchodzą w grę w tym pierwszym wypadku.

Niech wolno mi będzie spytać czytelników niniejszego eseju: Czy Teście udało się odpowiedzieć na argument z okropności – o ile wchodzące w grę okropności dotyczą ludzi? Wiele zależy od tego, co ma jeszcze do dodania Ateista. Być może trzyma on w zanadru skuteczną replikę na odpowiedź Teisty dotyczącą argumentu z okropności. W którymś momencie trzeba jednak zakończyć dyskusję. Kłopot z prawdziwymi dyskusjami filozoficznymi polega na tym, że niemal nigdy nie prowadzą one do jednoznacznego i zadowalającego wniosku. Filozofia to argumentowanie bez końca. Jedno mogę powiedzieć: jeżeli Ateista nie ma już nic do dodania, to Agnostycy winni wydać werdykt „nie udowodnione” w odniesieniu do przesłanki (3) argumentu z okropności i stojącej za nią moralnej zasady, która głosi, że jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.

Pozwolę sobie również zadać czytelnikom niniejszego eseju podobne pytanie dotyczące rozszerzonej obrony wolnej woli i problemu ogromnej ilości zła (w tym ogromnej ilości naturalnego zła): Czy przedstawiona przez Teistę rozszerzona obrona wolnej woli stanowi udaną odpowiedź na twierdzenie Ateisty, że wszechmocny i moral-



nie doskonały Bóg nie dopuściłby do zaistnienia świata, który zawiera zło w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie – o ile stwierdzenie to dotyczy jedynie zła dotykającego ludzi? I tym razem wiele zależy od tego, co może mieć do dodania Ateista. Mój pogląd jest taki: jeżeli Ateista nie ma już nic więcej do powiedzenia, to Agnostycy winni przyznać, że – o ile wiemy – świat stworzony przez wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga mógłby zawierać ludzkie cierpienie w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie¹².

Tłum. Marcin Iwanicki i Marek Osmański

PETER VAN INWAGEN, profesor filozofii na Uniwersytecie Notre Dame, zajmuje się metafizyką i filozoficzną teologią. Opublikował m.in.: *An Essay on Free Will* (1983), *Material Beings* (1990), *Metaphysics* (1993), *God, Knowledge and Mystery* (1995), *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics* (1997), *Ontology, Identity, and Modality* (2001), *The Problem of Evil* (2006).

¹² Inną wersję argumentu Teisty (w której coś w rodzaju opowieści zwanej tu „rozszerzoną obroną wolnej woli” przedstawione jest nie jako obrona, lecz teodycea – „teodycea” w słabszym sensie niż tu przyjęty) – zob. w: P. van Inwagen, *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy*, „Philosophical Topics” 1998, nr 16, s. 161–187. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, *op.cit.*

Dłuższą wersję dyskusji między Ateistą i Teistą dotyczącej „argumentu z okropności” zawiera P. van Inwagen, *The Argument from Particular Horrendous Evils*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 2000, nr 74, s. 65-80.



Czytelników zainteresowanych problemem pochodzenia zła i teodycei odsyłamy w pierwszym rzędzie do źródeł – do *Dialogu o wolnej woli* (tłum. A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999) św. **Augustyna** oraz do rozprawy **G.W. Leibniza** – *Teodycea* (tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001). Argumenty Leibniza w ciągu stuleci nieodłącznie zrosły się z szyderstwami **Woltera**, który przedstawił swą antyteodycę w *Kandydzie* (tłum. T. Boy-Zeleński, wiele wydań). Przy okazji polecamy znakomitą książkę **Bronisława Baczki** – *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronności zła* (przekł. J. Niecikowski i M. Kowalska, Warszawa 2001; cytowany jest tam słynny *Poemat o zagładzie Lizbony* Woltera), która pokazuje tragizm i całą złożoność pozornie kpiarских poglądów Woltera.

Zachęcamy też do lektury wnikliwego studium **Johna Hicka**, *Evil and the God of Love* (London 1977), który przedstawia podstawowe modele argumentacji teodycealnej, oraz głośnych rozpraw teistycznych analityków: **Alvina Plantingi** – *Bóg, wolność i zło* (tłum. K. Gurba, Kraków 1995) i **Richarda Swinburne’a** – *Providence and the Problem of Evil* (Oxford 1998). Perspektywę filozofii analitycznej warto uzupełnić o wymiar myśli hermeneutycznej – czemu dobrze służy namysł nad małą książeczką **Paula Ricoeura** – *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii* (tłum. E. Burska, Warszawa 1992). Na zakończenie polecamy odświeżające refleksje dwóch sceptyków: **Leszka Kołakowskiego** – *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 1988) i **Odo Marquarda** – *Odcieżenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej* (tłum. K. Krzemieniowa, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994) – oraz 516. numer „**Znaku**” (maj 1998) zatytułowany *Dotknięcie zła*.



Piotr Augustyniak

Zmierzch chrześcijaństwa Tomaszowego

W diagnozie Tischnera kryje się intuicja warta rozważenia: sama istota Tomaszowego myślenia, a nie tylko tomizm, jest zaulkiem nie pozwalającym osiągnąć istoty chrześcijaństwa. Teza postawiona przez Tischnera przed ćwierćwieczem rodzi dziś nowe przypuszczenie o zmierzchu chrześcijaństwa Tomaszowego: to, co w chrześcijaństwie istotne, wymyka się *scientia divina* Akwinaty.

Ks. Józef Tischner w artykule z 1970 roku pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*¹ postawił tezę o wyczerpaniu się tomizmu jako pewnej dziejowo ograniczonej, nieadekwatnej interpretacji chrześcijaństwa. Jego diagnoza okazała się niezwykle trafna. O schyłku tomizmu nie trzeba dziś nikogo przekonywać, z badaczami myśli Tomasza na czele. Dominująca we współczesnych badaniach poświęconych tradycji Kościoła metoda historyczna pozwala potwierdzić jednoznacznie tę diagnozę. Tomizm był ideologizacją myśli Tomasza dla celów doktrynerskich i apologetycznych. Wskazując te –

¹ J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 201-223. Cytaty oznaczam w tekście skrótami SchT i numerem strony.



zgubne dla autentycznej recepcji jego myśli — mechanizmy, zdejmuje się dziś z Akwinaty całą odpowiedzialność za powstanie i rozwój tomizmu. Otwiera to drogę do ponownego uznania jego myśli (tym razem rzekomo autentycznej) za obowiązującą wykładnię chrześcijaństwa. Czy jednak ten sposób potwierdzania tezy ks. Tischnera jest zgodny z jego stanowiskiem i czy nie kryje się w tej procedurze coś bardzo niepokojącego?

Tischner, wytrawny hermeneuta, wzbraniał się przed tak zdecydowanym przeciwstawieniem Tomasza i tomizmu.

W jakim stopniu – czytamy w jego artykule – za „tomizm” *resp.* „tomistyczne chrześcijaństwo” odpowiedzialny jest św. Tomasz, a w jakim jego komentatorzy? (...) Zagadnienie jest złożone. Dlatego właśnie należy unikać dwóch skrajnych rozwiązań: przyjmować z jednej strony, że za wszystko jest odpowiedzialny św. Tomasz, z drugiej, że św. Tomasz nie jest odpowiedzialny za nic (SChT, s. 203).

Sukcesu historycznych badań, pozwalających odróżnić autentyczną myśl Tomasza od tomistycznych naleciałości, nie należy traktować jako ostatecznego rozwiązania problemu. Powinny być one wstępem do badań hermeneutycznych, te zaś dopiero mogą rozstrzygnąć, na ile tomizm jest zakorzeniony w Tomaszowym sposobie myślenia. Choć bowiem Akwinata z pewnością tomistą nie był, nie można *a priori* zakładać, że jego myśl nie ma w sobie tomistycznych załączków, a nawet istotnych elementów. Należy wręcz domniemywać, że nie przez przypadek był on najwyższym autorytetem tomizmu i ugruntowanej na nim apologetyki kościelnej; oraz że jego myśl do takiej wykładni ciąży na mocy własnej, immanentnej dynamiki.

Sądzę, że w diagnozie Tischnera kryje się intuicja warta rozważenia: sama istota Tomaszowego myślenia, a nie tylko tomizm, jest zaułkiem nie pozwalającym osiągnąć istoty chrześcijaństwa. Teza postawiona przez Tischnera przed ćwierćwieczem rodzi dziś nowe przypuszczenie o zmięczeniu chrześcijaństwa Tomaszowego: to, co w chrześcijaństwie istotne, wymyka się *scientia divina* Akwinaty.



Ontologiczne wyzwanie Chrystusowego wydarzenia

Do rozważenia tego problemu znakomitą podstawę daje książka Tadeusza Bartośa *Tomasza z Akwinu teoria miłości*², którą – choć nie jest to wyrażone przez autora *explicite* – można traktować jako rozprawę inspirowaną tezą Tischnera. Krytycznie komentując wspomniany artykuł („Wydaje mi się, iż opinia Tischnera daleko bardziej pasuje do komentatorów myśli Tomasza, tzw. tomistów, aniżeli do samego Akwinaty” [TM 147]), Bartoś tworzy w swej książce obraz Tomasza jako myśliciela żywego i pełnego pasji. Prawdziwy wizerunek Akwinaty jest, jego zdaniem, sprzeczny z utrwalonym przez wieki obrazem racjonalisty, używającego z formalną bezwzględnością sylogizmu Arystotelesa do rozumowego uzasadniania prawd wiary i jednoznacznego rozstrzygnięcia podstawowych kwestii dotyczących świata. Stanowisko Bartośa można streścić tak: jednostronne postrzeganie Tomasza jako formalisty i li tylko arystotelika jest źródłem tomistycznej tendencji do wykładania jego doktryny jako martwego systemu, który pozwala „zrozumieć” wszystko, włącznie z istotą Boga.

Chrześcijaństwo dotyka samych podstaw życia, myślenia i działania. Dlatego nie może być obojętne również na myślenie o podstawowych strukturach rzeczywistości.

Zrozumieć bowiem to w myśl tej logiki „umiejszcować” w spójnej strukturze myślenia. Tymczasem stanowisko Akwinaty nie mieści się w ramach takiego martwego systemu, gdyż jest ożywiane od wewnątrz inspiracją chrześcijańsko-neoplatońską. W myśl tej interpretacji Bóg jest „nieumiejszczalny” w strukturach świata i w ten sposób „niezrozumiały” (ponadrozumowy) oraz „nieoswajalnie” Inny. Taki obraz myśli Tomasza – przyjrzymy mu się zaraz nieco bliżej – radykalnie odmienny od tomistycznej doktryny, mógłby, być może, sprostać wyzwaniu, które stawia myśleniu istota chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo, tak jak je rozumiem, wyciska istotny ślad na całej egzystencji. Dotyka samych podstaw życia, myślenia i działania. W przeciwnym razie byłoby orędziem zbawienia tylko z nazwy.

² T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad „Komentarzem do księgi »O imionach Bożych« Pseudo-Dionizego Areopagity”*, Kraków 2003. Cytaty oznaczam w tekście skrótami TM i numerem strony.



Dlatego też chrześcijaństwo nie może być obojętne również na myślenie o podstawowych strukturach rzeczywistości, musi zatem wkroczyć w przestrzeń ontologii. Choć nauczanie Chrystusa nic o niej wprost nie mówi, samo jest przecież wydarzeniem ontologicznym nie mieszczącym się w granicach zdrowego rozsądku i w ten sposób – *ipso facto* – zawierającym w sobie ogromny potencjał inspirujący i wymuszający ontologiczne dociekania. Dlatego unikanie kwestii ontologicznych i dystansowanie się od związków z filozofią jest niewybaczalnym błędem wielu nurtów współczesnej teologii.

Książka Bartosia pozwala podjąć problem zmierzchu chrześcijaństwa Tomaszowego. W jej świetle metafizyka Tomasza wydaje się nieadekwatna wobec ontologicznego wyzwania, jakim jest przyjęcie wiary w Boskość Chrystusa. Na czym polega owo wyzwanie, które epifania Chrystusa stawia naszemu myśleniu? To jedyne w swoim rodzaju wydarzenie (narodzenie, życie, nauczanie, czyn i śmierć Jezusa z Nazaretu), do którego chrześcijanie mają dostęp przez popaschalną relację pierwszych uczniów, rodzi następujące pytania: Co to znaczy, że nazywając siebie człowiekiem („Synem Człowieczym” – J 13, 31), Jezus mówi jednocześnie: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) oraz „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9)? Innymi słowy, w jaki sposób istota z tego świata może powiedzieć: ja nie jestem stąd, „królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36)? W sformułowaniu ontologicznym: jak Jezus, istota skończona, uwikłana w różnicę byt–niebyt, może być epifanią tego, co nie mieści się w tej różnicy, ale ją przekracza – „nie jest stąd” (J 18, 36)? Jak w naszym świecie – poprzez życie i śmierć Jezusa – może zagościć to, co jako absolutnie *In n e* do niego nie należy? I jak dzięki tej „gościnie”, dzięki temu bezprecedensowemu nawiedzeniu, nasz świat może wykroczyć poza siebie i zostać umieszczony w *In n y m*? Zwiastował to sam Jezus, gdy mówił: „w domu mego Ojca jest mieszkań wiele” (J 14, 2) oraz „Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie” (J 14, 20).

Kierunek poszukiwań wyznacza sam przekaz biblijny: *In n e*, które nawiedza nasz świat, jest jego *Ź r ó d ł e m*. Zatem możliwość wydarzenia Jezusowego musi mieć swe ugruntowanie w relacji *Ź r ó d ł a* (Stwórcy i Ojca) oraz stworzenia, czyli w odniesieniu tego, co



„tu” (w obszarze różnicy byt–niebyt) i jego prapodstawy, pozostającej ponad bytem, czyli poza ową różnicą. Trzeba rozważyć w tym kontekście zawartą w słowach Jezusa *t r a n s p o z y c j ę*: Jego egzystencja, czyli pojawienie się *I n n e g o* w naszym świecie, to epifania umiejscowienia naszego świata w *i n n o ś c i* (s)twórczego *Ź r ó d ł a* (dom Ojca).

Videtur quod...

Książka Bartosia prowokuje do postawienia hipotezy, że Tomasz, wbrew tomizmowi, dysponuje potencjałem ontologicznym na miarę Chrystusowego wydarzenia; że jego myśl, oglądana od strony jej chrześcijańsko-neoplatońskiej inspiracji, jest w stanie podjąć ontologiczne wyzwanie stawiane przez to wydarzenie.

Bartoś kładzie nacisk na to, że Akwinacie jest bliski neoplatoński, apofatyczny obraz Boga jako rzeczywistości ponadlogicznej, nadsubstancjalnej i ponadbytowej. Jako taki „nie mieści się” i dlatego nie może być „umiejscowiony” w strukturze myślenia, w sposób naturalny posługującego się kategorią bytu i niebytu. „Orzekanie o Bogu – czytamy – ze względu na jego niedostępność poznawczą, przekracza granice ludzkiej logiki” (TM 165). Tomizm zaś, dziedzicząc po Akwinacie przekonanie, że o Bogu, dzięki doktrynie analogii, można orzec, iż jest bytem, wyzyskuje to przekonanie na nieprzystającym doń gruncie logiki. Myśl tomistyczna sugeruje, że Bóg jako Byt mieści się jakoś w strukturalnych granicach myślenia. Nie jest On dla niej *I n n y m par excellence*, ale *A n a l o g i c z n y m*... Nawiedzenie świata przez taki Byt Analogiczny oczywiście o wiele łatwiej pomyśleć. Jednakże tomizm orzekał o Bogu, że jest bytem, zapoznając radykalnie apofatyczny, znakomicie przypomniany przez Bartosia, wymiar myślenia Akwinaty. Bóg jest dla Tomasza absolutnie *I n n y m* wobec tego, co rozum może uchwycić i umiejscowić w kategoriach bytu i niebytu. Jednocześnie tylko jako taki jest On *Ź r ó d ł e m i C e l e m* rzeczywistości, która w tych kategoriach jest z powodzeniem opisywana.



Należy podkreślić chrześcijańską inspirację Tomaszowej metafizyki: nie sposób jej pomyśleć bez idei stworzenia. „Podstawą wszelkiego orzekania czegoś pozytywnego o Bogu (...) jest rozpoznanie świata jako stworzonego” (TM 45). To, co wewnątrzświatowe i jako takie dostępne ludzkiemu logosowi, jest stworzeniem. Stworzenie opisywane w duchu perypatetyckim, czyli od strony jego faktyczności w świecie, jest bytem subzystującym – istnieje w sposób odrębny i względnie niezależny jako substancja. W inspirowanej Arystotelesem metafizyce Akwinaty od bytu, który posiada własny akt istnienia, ale nie jest jego źródłem, tj. pozostaje kontyngentny, wiedzie droga ku Stwórcy. Jest On samym istnieniem (*ipsum esse*) i źródłem udzielającym go bytom. Tomasz nazywa Stwórcę bytem, którego istotą jest istnienie, ale właśnie to utożsamienie wyprowadza go poza byt. Bowiem nie mieści się on już w obrębie obowiązywania opozycji bytu i niebytu. Z tego względu

można o Bogu powiedzieć, iż jest istniejącym, który nie istnieje; nie istnieje bowiem na sposób żadnej rzeczy istniejącej, skoro jest Przyczyną istnienia wszystkiego. A gdy mówimy o Nim, że jest *non-existens*, nie oznacza to, jakoby brakowało Mu czegoś w istnieniu, lecz przeciwnie – jest On Kimś istniejącym ponad wszelką substancją (TM 41-42).

Tomasz, komentując neoplatońską myśl Pseudo-Dionizego, rozważa zależność stworzenia od Stwórcy. Zależność ta wyraża się w ruchu powracania bytu do swego *Ź r ó d ł a*, które zostaje opisane apofatycznie jako nad-jedność, nad-pełnia, nad-dobro itd. Pisze Bartoś: „Akwinata zwraca szczególną uwagę na charakterystyczny dla Pseudo-Dionizego sposób orzekania o Bogu na drodze negacji (...). Jest On »ponad-dobrem«, »ponad-substancją«, »ponad-życiem« oraz »ponad-mądrością«” (TM 34). Powracanie do tego apofatycznego *Ź r ó d ł a* ma kształt ruchu miłości, czyli zmierzania bytu w kierunku pociągającego je dobra. Dobrem bytu jest jego doskonałość, czyli pełnia. Byt jako cząstkowy (kontyngentny) z natury dąży więc do stanu dopełnienia. Taka jest, wedle Akwinaty, natura wszelkiego ruchu w kosmosie, od siły grawitacji począwszy, a na duchowym dążeniu skończywszy. Ma on zawsze na celu zjednoczenie, które jest dopełnieniem tego, co cząstkowe. Stworzenie kieruje się w swym ruchu



bezpośrednio ku innym stworzeniom, które są jednak zawsze zapośredniczeniem odniesienia ostatecznego, zwróconego ku Bogu. Bóg jest bowiem Źródłem istnienia stworzeń, czyli poza-bytową pełnią nad-dobra, które jest przelewającą się w stworzenia przeobfitością *esse*. Tylko w tym ponad-pełnym Źródle stworzenie może posiadać pełnię swego istnienia, czyli kres swego miłosego ruchu. Mamy tu do czynienia z niewątpliwym paradoksem na gruncie klasycznej metafizyki. Byt, dążąc do pełni swej bytowości, może ją znaleźć tylko ponad wszelką pełnię. Innymi słowy, byt, aby być w pełni sobą, musiałby wykroczyć poza bycie bytem. Ekstacycznie wkroczyć w to, co ponad i poza bytem.

Bóg jest Celem ruchu miłości dzięki temu, że jako Źródło stworzonego istnienia jest Ponad-pełnią *esse*. Jako Nad-pełnia – przekraczająca, ale i udzielająca wszelkiej doskonałości – wprawia w ruch i podtrzymuje w nim stworzenie tęskniące za doskonałością własnego istnienia. A zatem stworzenie znajduje się w miłosnym ruchu dzięki tej samej Bożej, przelewającej się nadobfitości, która jako Źródło-Pełnia wszelkiego istnienia jest też Źródłem-Celem – początkiem, zasadą, warunkiem możliwości – miłosego ruchu. Źródło bytu w porządku istnienia (*esse*) jest źródłem miłosego pragnienia bytu, aby znaleźć się w tym Źródle ponownie. W ten sposób Bóg jest nie tylko *ipsum esse* – czystym istnieniem – ale również samą zasadą kochania, czyli „miłością. Fakt, że Bóg stwarza miłość, jest podstawą, dla której nazywa się Go miłością. Orzeka się o Nim, że jest miłością i miłowaniem na sposób przyczynowy, czyli ze względu na to, że jest On źródłem miłości” (TM 163).

Choć Bartoś nie stwierdza tego wprost, jego książka podprowadza pod hipotezę, że utożsamienie *esse* z miłością jest zasadniczą i kluczową intuicją Akwinaty. Niedopowiedzenie ze strony autora ma, jak sądzę, bardzo istotne powody, związane z arystotelizmem Tomasza. Powróć do nich za chwilę. Tymczasem zwróćmy uwagę, że to utożsamienie otwiera przed myślą Akwinaty istotę wydarzenia Chrystusa.

Przypomnijmy: podstawowym wyzwaniem ontologicznym tego wydarzenia jest kwestia możliwości dokonującej się w Jezusie epifanii *In n e g o* – tego, co nie z tego świata – w tym właśnie świecie. Interpretując świat w duchu perypatetyckim, należałoby uznać taką



epifanię za niemożliwą. Jeśli bowiem przyjąć wraz z Akwinatą i za Arystotelesem, że stworzenia zamieszkujące świat to byty substancjalne – pierwotnie tożsame ze sobą i oddzielone – wówczas epifania, czyli zjawienie się *I n n e g o*, musiałyby oznaczać możliwość jego „umiejscowienia” pośród bytów. Umiejscowienie to oznaczałoby, że *I n n e* jest Bytem pośród bytów, co byłoby równoznaczne z redukcją radykalnej inności *I n n e g o*. Pociągałoby to za sobą nieprzystające do niespotykanej wyjątkowości Chrystusa „oswojenie” Jego wydarzenia. Możliwość oswojenia oznaczałaby zaś, że świat substancjalnych bytów jest zdolny do pomieszczenia „innego” (które radykalnym *I n n y m* już nie jest) oraz że jego pojawienie się nie wymusza już od tych bytów przekroczenia swych granic. Notabene próba pomysłenia w tej perspektywie owego wyjścia z siebie i umieszczenia w *d o m u O j c a*, rozumianego jako substancjalny Byt Najwyższy, musiałyby oznaczać redukcję bytów stworzonych do przypadłości owej substancji. Taki „Tomasz” zamyka dostęp do radykalności wydarzenia Chrystusowego, a dyskusja z nim na tym poziomie – tj. przy zachowaniu aktualności metafizycznych założeń jego myślenia – może prowadzić co najwyżej do panteizmu i monizmu jednej substancji.

Patrząc na wydarzenie Jezusa w perspektywie myślenia otwartego na horyzonty radykalnej ontologii „miłosnej”, której zręby opracował Akwinata, można powiedzieć, że epifania radykalnej, apofatycznej *I n n o ś c i* w świecie substancjalnego bytu jest odsłonięciem głównej przesłanki tej ontologii. Chrystus „wydarzając się” w tym świecie, który niemal od zarania myślenia był i wciąż jest – zwłaszcza w obrębie kultury chrześcijańskiej – interpretowany metafizycznie, rozrywa jego granice. Dodajmy: granice metafizyczne, czyli ustanowione w obrębie metafizycznej wykładni świata. Chrystusowe wydarzenie nie jest bowiem umiejscowieniem „innego” jako Najwyższego Bytu pośród bytów „niższych” – co, jak już wiemy, musiałyby oznaczać „oswojenie” i stopień jego *i n n o ś c i* – ale jest objawieniem czegoś *n i e s ł y c h a n e g o*. Mianowicie, że stworzenie *n i e j e s t* tym, co jako byt umiejscowione w sobie, a wraz z innymi bytami w metafizycznym świecie. To *n i e s ł y c h a n e* objawienie jest najdosłowniej niesłyszalne w świecie metafizyki, gdyż jego usłyszenie wywraca całą metafizykę – teorię substancjalnego bytu – na nice. Treścią epifa-



nicznego wydarzenia Jezusa jest „niesłyszana”, zawarta w słowach Jezusa, *t r a n s p o z y c j a* – stworzenie jest umiejscowione w *I n n y m*.

W wydarzeniu Chrystusa objawia się *I n n e* jako miejsce przebywania wszystkiego, co jest – jako *Ź r ó d ł o i C e l*, początek i kres, *Alfa i Omega* (Ap 22, 13), wszechobjęający *d o m O j c a*, w którym przebywa wszystko z osobna i wspólnie. Czasowy odstęp pomiędzy epifanią a wejściem do tego domu, pozostaje jako konieczny okres asymilacji (zrozumienia, a następnie przyjęcia bądź odrzucenia) treści tego objawienia. Chrystus jest więc nie stąd, ale Stamtąd, w którym owo „stąd” (owo „tu”) uczestniczy. *I n n e* nie objawia się w tym wydarzeniu jako martwy byt, ale płodne, żywe *Ź r ó d ł o*. Dlatego umiejscowienie w nim nie oznacza redukcji stworzeń do martwych przypadłości i części systemu, a w efekcie ich anihilacji, lecz pełnię ich życia i wolności (zbawienie!). *I n n e* jest utrzymującym latorośle „winnym krzewem” (J 15, 1) nie jako substancjalny Byt-Jedno, ale Jed(y)ność nadszubsztancjalna, która jest wszechogarniającą *M i ł o ś c i ą* (1J 4, 8). Miłość jest tu zasadą relacyjności, wymiany i komunii-zjednoczenia. Jej radykalna *i n n o ś ć* od statycznej substancjalności bytu oznacza, że zawiera ona w sobie wielość i różnorodność, nie unieważniając ich jako nieistotnych przypadłości. Sugerowany przez Akwinatę dynamizm *esse* jako miłosnego ruchu, pozwala doskonale uchwycić, że ta wszechogarniająca jedyność *i n n o ś c i (esse)* nie jest „wroga” wobec częściowości stworzenia, ale ją doskonale roznieca, podsyca i utrzymuje, nie tracąc przy tym nic ze swej jedyności.

Akwinata jest w tym względzie wiernym kontynuatorem myśli Pseudo-Dionizego i całej dotychczasowej tradycji neoplatonickiej w chrześcijaństwie. Dopiero jednak u niego, dzięki nowatorskiemu rozróżnieniu *ens* i *esse*, zachowana zostaje w pełni podstawowa, objawiona w Chrystusowym wydarzeniu, nieredukowalność stworzenia, które zachowuje swą indywidualność i niepowtarzalność również (zwłaszcza) w domu Ojca. Przy braku zdecydowanego rozróżnienia obu pojęć stworzenie, będąc bytem w ruchu ku poza-bytowej nad-pełni Bytu, musiało nieuchronnie ulec u jego kresu zatarciu w niezróżnicowanej Jedni. Gdy zaś *ens* jest umiejscowiony w *esse* jako radykalnie *I n n y m*, jedność tej wewnętrzności nie wyklucza różnicy



ani nawet odrębności (byle myśleć ją bez metafizycznych konotacji), ale oznacza zanurzenie w jednoczącym wszystko „dynamizmie”. Je-

Bartoś, podprowadzając czytelnika ku utożsamieniu *esse* i miłości, nie wyciąga z niego radykalnych wniosków ontologicznych.

den (s)twórczy ruch *esse*, będąc pierwotnym węzłem jedności, tworzy przebogatą wielość. Ona zaś uczestniczy w jego jedności, „urzeczywistniając”, czy raczej unosząc i objawiając, w n i e s ł y c h a n y m cudzie swej fragmentaryczności i odmienności niewyczerpaną Pełnię bycia (*esse*).

Sed contra

Sądzę, że Tadeusz Bartoś, podprowadzając czytelnika ku utożsamieniu *esse* i miłości, nie wyciąga z niego radykalnych wniosków ontologicznych – wniosków na miarę ontologii I n n e g o zawartej *implicitite* w wydarzeniu Chrystusa. Wydaje mi się, iż nie wyciąga ich dlatego, że nie robi tego również sam Akwinata. Bartoś zatrzymuje ruch swego pióra – dodam, z całą pewnością nie ruch myślenia, gdyż jest to myśliciel niezwykle głęboki i oryginalny – w momencie, w którym mógłby on być już nadinterpretacją. Wyciągnięcie radykalnych wniosków z utożsamienia miłości i *esse* oznaczałoby krok, którego próżno by szukać u Akwinaty. Pociągałoby ono zrównanie skończonego istnienia (*esse*) bytu z jego miłosnym ruchem, a co za tym idzie: bardzo silne zdynamizowanie, „zrelatywizowanie”, a jednocześnie „stotalizowanie”, tegoż *esse*. Mam na myśli zrelatywizowanie w sensie dosłownym, czyli pierwotne i źródłowe, wobec ukonstytuowania stworzenia w nim samym, umiejscowienie go w całości relacji z innymi stworzeniami, które są bezpośrednim celem jego miłosnego dążenia. Oznaczałoby to przekroczenie podstawowej zasady konstruującej Tomaszową ontologię, mianowicie, że poszczególny byt jest czymś pierwotnie samoistnym i oddzielonym, p o s i a d a j ą c y m własny, odrębny, analogiczny akt istnienia. W przypadku zrównania *esse* z ruchem miłości zachodziłoby znamienne, totalizujące – znów w sensie dosłownym – odwrócenie. To nie byt byłby podmiotem swego istnienia, ale ugruntowany w Bożym *esse* pankosmiczny ruch



miłości byłby „podmiotem” poszczególnego stworzenia. „Podmiotem” oczywiście nie w sensie substancjalno-bytowym – co oznaczałoby redukcję stworzeń do przypadłości – ale w zupełnie innym, rzekłbym raz jeszcze, „dynamicznym”, wyprowadzającym jednostkowość i wielość stworzeń poza opozycję z jednością i jedynością *In n e g o*. Jednakże Bartoś, interpretując teorię miłości Tomasza, słusznie zauważa, że sam Akwinata konstruuje ją w obszarze obowiązywania substancjalności *vel* podmiotowości stworzonego bytu.

To, co Tomasz przedstawia, opisując zjawisko miłości, jest w porządku logicznym rozwinięciem tego, co wynika w jego systemie z analizy najbardziej oderwanych pojęć, tzw. pojęć transcendentalnych. Tak więc człowiek (...) ujmuje poznawczo byt jako istniejący i jeden, tożsamy z sobą i odrębny od innych... (TM 211).

Sądzę, że trzeba przyjąć aprioryczne – wypływające z podstaw, jakie przyjął dla swej metafizyki Akwinata – ontologiczne ograniczenia jego rozważań o miłości. Ale skoro tak, to trzeba też z całą mocą podkreślić, że kryjące się w tych rozważaniach zręby ontologii *In n e g o*, która się Tomaszowi niejako „wymyka”, tomizm słusznie ignoruje. Bowiem nie współbrzmia one z podstawowymi założeniami jego metafizyki, wobec których tomizm chce pozostać wierny. Tomasz jest więc poza tomizmem niejako przez przypadek czy raczej na marginesie swego myślenia, a zasadniczy, metafizyczny rys jego myśli samodzielnie, siłą wewnętrznego „ciążenia”, ku tomizmowi się skłania. Ta inercja sprawia, że Akwinata, będąc niezwykle blisko – być może bliżej niż ktokolwiek przed nim i niż zdecydowana większość tych, którzy przyszli po nim – nie był w stanie sprostać wyzwaniu Chrystusowego wydarzenia w jego nieodłącznym wymiarze ontologicznym.

Respondeo...

Hipoteza o zmierzchu chrześcijaństwa Tomaszowego wydaje się więc uzasadniona. Powiadając „zmierzch”, mam jednak na myśli niezupełnie to samo, co myślał przed ćwierćwieczem ks. Tischner, pisząc o „schyłku”. Mając przed oczami ujawniające się z mocą „przeciwieństwo między tomizmem a chrześcijaństwem” (SChT 205),



mówił on o „schyłku”, mając na myśli „rozkład chrześcijaństwa tomistycznego” (SChT 202). Rozkład oznacza rozchodzenie się obcych, sztucznie złożonych przeciwieństw: chrześcijaństwa i jego tomistycznej wykładni. Słuszność tej tezy jest niewątpliwa, gdyż tomizm jest filozofią osławiającą metafizyczne „niepodobieństwo” i n n o ś c i Chrystusowej. Schyłek to ostateczne wyjście na jaw tej metafizycznej, ksenofobicznej istoty tomizmu, a w konsekwencji jego całkowity kres jako sposobu rozumienia wydarzenia Chrystusa.

Schyłek tomizmu nie oznacza jednak automatycznie całkowitego wyczerpania się myśli Tomasza. Schyłek jego dziedzictwa byłby do pomyślenia tylko wtedy, gdyby myśl Akwinaty nie miała swojego marginesu. Jednakże na marginesie jego twórczości i n n o ś c i Chrystusowej epifanii odcisnęła ślad. Ślad tak potężny i niezatarty, że gdy nieodwracalnie umarł już tomizm, ku któremu ciążył *corpus* Tomaszowego myślenia, jego margines jest wciąż pełen życia. Schyłek Tomasz-tomisty nie jest więc zupełnym końcem Akwinaty, nie jest jednakże również jego rozkwitem i wejściem w zenit. Tomasz, który musiał – na zasadzie wewnętrznej konieczności swojej myśli – przechylić się ku tomizmowi, jest dziś nieodwracalnie w fazie zachodu i zmierzchu. Tylko zachód i zejście Akwinaty na drugi plan sceny pozwoli wzejść i wejść na plan pierwszy temu, co tak doniosłe, a zapisane na marginesie jego dzieła. Powtórzmy: zapisane i pozostawione na marginesie tak, jakby sam Akwinata nie był w stanie unieść ciężaru swych intuicji.

W rozważaniu Tadeusza Bartosia, penetrującego te marginesy (czyż komentarz do Pseudo-Dionizego nie jest zaledwie przypisem, „mało istotnym” naddatkiem do dzieła twórcy wielkich syntez?), dochodzi do głosu ich niepokojąco inny wydźwięk.

Zjednoczenie Boga i człowieka oznacza, że cząstkowość dobra bytu ludzkiego zestawiona zostaje z pełnią bytu boskiego. A obecne w człowieku pragnienie pełni boskiej sprawia, że jest on w wymiarze intencjonalnym Bogiem *in potentiam*, co domaga się jakiegoś spełnienia *in actu*. Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się więc w owym otwarciu na nieskończoność, możliwość bycia wszystkim. Jawi się ona jako uczestnictwo boskiej natury w człowieku, jakby w swym ontologicznym źródle był on „kawalkiem” boskości (TM 176).

Ontologicznie pierwotne i realne jest zjednoczenie z Bogiem. W takim spojrzeniu świat jawi się jako o r g a n i c z n a [podkreślenie moje – P.A.] jedność... (TM 178).



Bartoś, rekonstruuując próbę Akwinaty i chcąc najwyraźniej „zintegrować” margines z tym, co stanowi *corpus*, ostatecznie musi dać jednak pierwszeństwo metafizycznej tożsamości substancji, jako celowi „unieważniającemu” stworzenie. Kresem nie jest bowiem wielość w nad-substancjalnej jed(y)ności miłosnej zasady ruchu. Przeciwnie, „kresem takiego procesu może być tylko substancjalna tożsamość” (TM 174), „a ruch jako przejaw miłości jest stanem przejściowym, brakiem wymagającym uzupełnienia, które odnajdzie u kresu” (TM 178).

Pozostaje pytanie, czy jest do pomyślenia ontologia Chrystusowego wydarzenia wzywającego myślenie do sprostania umiejscowieniu istot z tego świata w nieanihilującej je, ale pozwalającej być, i n - n o ś c i Ź r ó d ł a. Czy wszechpanujące myślenie metafizyczne, ksenofobicznie osławiające I n n e lub unieważniające wielość w pozornej „inności” Tego Samego, jest w stanie dopuścić myślenie źródłowo I n n e g o (Chrystusowego)? Czy też będzie je spychać zawsze na margines, ciągnąc jednocześnie ku jego zniesieniu? Stawka jest wysoka – jest nią nie tylko możliwość autentycznego chrześcijaństwa, które stać na samodzielne myślenie, ale w ogóle ocalenie epifanicznego wydarzenia I n n e g o i uzależniona od tego przyszłość naszego, ciągnącego do homogenizacji i martwoty, świata. Ta wielka zagadka, nad którą łamali sobie głowy i pióra najwięksi myśliciele XX wieku (wymieńmy największych i najskaźniej odmiennych, czyli Heideggera i Lévinasa), jest być może nie do rozwikłania.

W tym krótkim eseju chciałbym zwrócić uwagę na myśliciela, którego głos dochodzi z głębi późnego średniowiecza. Mistrz Eckhart, bo jego tu mam na myśli, jest bodaj pierwszym myślicielem w dziejach, który próbował zamienić miejscami *corpus* metafizyki i jej margines. Innymi słowy, próbował pomyśleć umiejscowienie świata w I n n y m, zachowując ich radykalną odmienność: różnicę *ens-esse*, byt-bycie.

Próba zamiany owych pozycji jest o tyle karkołomna, że całe filozoficzne myślenie, jak przekonuje Heidegger, jest ze swej istoty, czyli od swych początków, metafizyczne. To wręcz coś dla myślenia najskaźniej „oczywistego”,

Wydarzenie Chrystusa jest bodaj najwyraźniejszą i najmocniejszą inspiracją myślenia Innego, jako źródłowej jedności obejmującej wszystkie istoty.



by myśleć całość świata, jego sens i strukturę, wychodząc od metafizycznej wykładni tego, co jest i w ogóle może być. Określa ona to, co istnieje, jako byt tożsamy z sobą i dzięki temu pierwotnie oddzielony do innych. Tymczasem wydarzenie Chrystusa, o ile daje ono filozofom do myślenia, jest bodaj najwyraźniejszą i najmocniejszą inspiracją myślenia. Inne go jako źródło w jej jedności obejmującej wszystkie istoty. Dlatego wchodzi ono w nieunikniony spór z najbardziej pierwotnym samookreśleniem myślenia. Pomyśleć Inne w centrum, to zmusić myślenie do wykroczenia poza swą istotę i skazać je na trudną do wyobrażenia próbę wyjścia z siebie – odnalezienia swej istoty, swego początku w innym źródle.

Eckhart, jak sądzę, decyduje się na podjęcie takiej próby. Zwłaszcza jego *Kazania*³ są świadectwem tych – niespotykanych na taką skalę nigdy wcześniej – usiłowań. Eckhart, decydując się na taki „eksperyment”, jest myślicielem „w drodze”. Ruchliwość jego myślenia jest czymś ogarniającym i przenikającym całą jego egzystencję. Wyraża się ona nawet w niezwyklej mobilności tego dominikańskiego, wędrownego kaznodziei. Powielokroć przemierzył on pieszo wszystkie zakątki ówczesnych Niemiec, próbując zarazić swym „transsem” myślenie swoich niezliczonych słuchaczek i słuchaczy. Praktycznie w każdym ze swoich kazań, wciąż na nowy sposób, z niewyczerpanym zapałem porywał się na „niemożliwe”. Niestrudzenie podejmował próbę wywrócenia statycznego korpusu metafizyki i ustawienia czy raczej otwarcia w jego centrum tego, co niesłychane. Nie chodziło mu przy tym o usta(no)wienie w myśleniu nowego punktu oparcia dla rzeczywistości, hierarchizującego, petryfikującego i unifikującego. Eckhart dążył do umiejscowienia, czyli nowego otwarcia świata w umożliwiającym, obejmującym i ocalającym wszystko miejscu, którym jest Boskość. Szukał Boskości, czyli Boga w Jego niezgłębionej głębi – w bezgruntowej Inności Źródła. Pisał:

Jedynym miejscem duszy jest Boskość, która nie ma nazwy (K 248).

W tym miejscu bez nazwy wszystkie stworzenia okrywają się listkami i kwieciami we właściwym porządku, a w głębi tego miejsca ma swe źródło umiejscowienie wszystkich stworzeń z duszą włącznie (K 249).

³ Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań 1986. Cytaty oznaczam w tekście skrótami K i numerem strony.



Miejscem tym jest Bóg. Nie ma On własnego imienia, stanowi On miejsce i położenie wszystkich rzeczy, naturalne miejsce stworzeń (K 250).

W miejscu tym, które Eckhart nazywa paradoksalnie *s p o c z y n - k i e m*, nie ma mowy o bezruchu jednej substancji, ale o nad-substancjalności *Ź r ó d ł a*, w którym rozkwita niewyczerpana rozmaitości i żywotność stworzeń. Tego wszechobejmującego miejsca nie da się w żaden sposób umiejscowić w myśleniu (metafizycznym z natury). Jest ono umiejscowieniem, którego nie można umiejscowić – miejscem bez miejsca, czyli nieumiejscawialnym *I n n y m*. Boskość, jak powiada Eckhart, „nie znajduje się w żadnym miejscu” (K 251).

Wszelkie myślenie, a więc również myślenie Eckharta, próbuje wciąż umiejscawiać rzeczywistość – nie wyłączając z tej próby również Boga – w metafizycznej wykładni bytu. Dlatego jego próba „centralizacji” niemetafizycznego „marginesu” nie może być próbą jednorazową. *I n n e* jest miejscem świata. Jednakże dla myślenia, które nie dostrzega w nim *Ź r ó d ł a*, lecz zagrożenie, jego zjawienie się jest niebezpiecznym wtargnięciem. Skutkiem takiego nastawienia jest wciąż podejmowana przez myślenie próba ekstradycji i ponownej marginalizacji. Dlatego konieczne jest *c i ą g ł e* podejmowanie i ponawianie prób „wydostania się” ku temu, co samo otwiera się w Chrystusowym wydarzeniu. Ku temu, co jest bijącym wciąż, nieustannie i niewyczerpanie, *Ź r ó d ł e m* świata. Można wręcz powiedzieć, że gdybyśmy, podejmując strategię Eckharta, ustali w drodze, mając wrażenie, że nasze myślenie „wyskoczyło” już raz na zawsze ze swej metafizycznej koleiny, oznaczałoby to najpewniej fiasko naszych usiłowań. Pamiętać trzeba również o tym, że lektura Eckharta musi być niezwykle uważna pod względem tego, co jest dla ruchu jego myślenia przewyższającym punktem wyjścia (nie zawsze Eckhart dystansuje się od niego wprost, stwierdzając: „inni mistrzowie twierdzą...”), a co poszukiwanym celem (tylko niekiedy Eckhart wprost go wskazuje, mówiąc: „i temu ja, Mistrz Eckhart, przeczę i powiadam tak...”). Brak uważności prowadzić będzie nieuchronnie do przeoczenia wszystkich podejmowanych nieustannie prób *przedarcia się* ku *I n n e m u*. A oto skutek: osadzenie i zatracenie tej niezwyklej myśli w korpusie ksenofobicznej metafizyki.



Nie ulega wątpliwości, że Eckhart, podejmując wciąż na nowo swą próbę, „wie”, do czego dąży. Chce posłużyć się myśleniem po to, by otworzyć się na *n i e w i a d o m e* – to, co niemożliwe do pomyslenia, ale umożliwiające i utrzymujące w sobie wszystko, z myśleniem włącznie. Z jednej strony Eckhart myśli więc to, czego nie może dotknąć ani żadna rzecz, ani myślenie. „Bóg dotyka wszystkich rzeczy, Jego natomiast nic nie dotyka. Bóg jest ponad wszystkimi rzeczami, istnieje sam w sobie i w swej samoistności zawiera wszystkie stworzenia (...). Jest On podstawą i orbitą ich wszystkich” (K 147). Z drugiej strony myśli to, co zawiera wszystko w sobie, i czego nie opuszczają nawet „wychodzące” zeń stworzenia. „Dziwne – powiada – że wszystkie stworzenia wychodzą na zewnątrz, a mimo to pozostają wewnątrz” (K 227).

Stwierdziłem na początku, że sam przekaz biblijny wyznacza kierunek myślenia o ontologii wydarzenia Chrystusowego, czyli pojawienia się *I n n e g o* pośrodku świata. Kierunkiem tym jest biblijna idea stworzenia, która podkreśla z jednej strony absolutną *i n n o ś ć* Stwórcy, a z drugiej strony „opisuje” tę *i n n o ś ć* jako stwórczą własność, czyli jako *ź r ó d ł o w ą* dla wszystkiego, co jest. Otóż wydarzenie Jezusa nie tylko koresponduje z prawdą stworzenia, ale jest też jej najistotniejszym, kluczowym dopowiedzeniem. Stworzenie *ex nihilo*, które jeszcze w intencji Augustyna i Tomasza jest próbą wyjaśnienia, jak coś może zaistnieć *p o z a* Bogiem – absolutną substancją – zostaje przez Eckharta istotnie zmodyfikowane. *T r a n s p o z y c j a* epifanii *i n n o ś c i* w świecie w epifanię umiejscowienia wszystkiego w *I n n y m*, zawarta w samym nauczaniu Jezusa, staje się dla Eckharta istotą idei stworzenia. We wstępie do swego *opus magnum*⁴ powiada on: „Bóg (...) stworzył wszystko nie poza sobą, jak nierozumni fałszywie sobie wyobrażają, lecz wszystko, co Bóg stwarza, (...) stwarza w sobie” (OT 2). Stworzenie jest stworzone i pozostaje w Bogu, a mimo to nie tkwi w Nim jak przypadłość w substancji, ale jest czymś, co dzięki tej „immanencji” jest „transcendentne”. Utrzymuje się bowiem w Nim jako odróżnione. Pomiędzy stworzeniem

⁴ Meister Eckhart, *Opus tripartitum: prologi*, red. Hildebrandus Bascour, Roma 1934. Cytaty we własnym tłumaczeniu oznaczam w tekście skróttem OT i numerem strony.



a Bogiem zachodzi radykalna różnica *ens–esse*. Bycie (*esse*) nie jest czymś, co przynależy bytowi (*ens*) jako jego indywidualny, proporcjonalny akt istnienia, ale jest tym *J e d y n y m*, w którym wszystkie byty są „będące”. Bycia nie można więc orzekać o bytach – nie jest ono ich *w ł a s n o ś c i ą*. Zachowana jest pomiędzy nimi radykalna różnica. *Esse est Deus* (OT 20) – bycie jest Bogiem – ponieważ jest radykalnie *I n n y m*, którego nie można w żaden sposób orzec o bytach, oraz jest *Ź r ó d ł e m*, poza którym żaden byt nie może być (bytem). Poza byciem jest bowiem tylko nic, a nic jest właśnie tym czego nie ma. „Bycie jest więc źródłem i początkiem wszystkiego, przed którym i poza którym [nie ma] nic, a więc ono jest Bogiem” (OT 15).

Myślenie ontologicznej *I n n o ś c i*, której epifanią jest wydarzenie Chrystusowe, jest czymś ekstremalnie trudnym, wręcz niemożliwym w zadanym nam obszarze metafizyki (czyli „po prostu” w obszarze naszego myślenia). Nieprzypadkowo ontologia *I n n e g o* pozostaje na marginesie naszej myślowej tradycji. Nieocenioną zasługą Tomasza jest bodaj pierwsze w tych dziejach tak jaskrawe wyodrębnienie tego marginesu. To on – nie zdając sobie sprawy, jak kluczową pomyślał marginalność – nie rozmył jej jednak zupełnie. Dlatego zmierzch Akwinaty otwiera nam drogę ku tej wiecznie marginalizowanej *I n n o ś c i* Chrystusa – owej jedynej *I n n o ś c i* *Ź r ó d ł a* czy też *Ź r ó d ł o w o ś c i* *I n n e g o*. Zapewne nie uda nam się dochować jej całkowitej wierności, bo zmierzch metafizyki jest wciąż w początkowej fazie. Możemy jednak już teraz oczekiwać nowej jutrzenki, przywołując ją na wzór Eckharta. Czekaając, aż „nawiedzi nas z wysoka Wschodzące Słońce” (Łk 1, 78). Co się wówczas stanie, jak odmieni się nasz świat i nasze życie? Trudno sobie to dziś wyobrazić. Trudno cokolwiek przewidzieć. Odnajdziemy się w *I n n y m*, które spopieli nasze stare myślenie i umiejscowi nas na powrót w tym jedynym *Ź r ó d ł e*, którego nigdy nie opuściliśmy. Również Jezus niecierpliwie oczekiwał na tę przemianę w nas. „Przyszędłem ogień rzucić na ziemię i jakże pragnę, aby on już zapłonął” (Łk 12, 49).

PIOTR AUGUSTYNIAK, ur. 1977, filozof, asystent w Katedrze Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie. Zajmuje się filozofią niemiecką.



Małgorzata Łukasiewicz

Idź do teatru, Ofelio

Teatralność świata u Moliera próbuje zdać sprawę z komplikacji i zagęszczenia stosunków między ludźmi, co pociąga za sobą i rozmnożenie norm, i ich niekiedy nieuchronne kolizje, i konwencjonalizację.

Szalbierzy nikt nie kocha. Tartuffe może sobie być demonicznym uwodzicielem albo tanim oszustem, tak czy owak budzi uczucia co najmniej niechętnie. Ucieszymy się, gdy wreszcie zostanie zdemaskowany i ukarany. Nastąpi to, jak wiadomo, w ostatniej scenie, z udziałem wysłannika samego króla, który – jak to król – suwerennym gestem przywoła świat do porządku i zaprowadzi sprawiedliwość. Ale w tej ostatniej scenie naszą uwagę zwraca jeszcze coś innego. Przypomnijmy: w domu Orgona wreszcie wszystko się wyjaśniło, pan domu nie ma już wątpliwości co do intencji Tartuffe’a i myśli tylko, jak się uratować przed jego zemstą. Właśnie szykuje się do uciezki i wydaje ostatnie dyspozycje rodzinie, gdy zjawia się Tartuffe w towarzystwie oficera gwardii, jest bardzo pewny swego, sroży się i wygłąda, że Orgon naprawdę trafi do więzienia, a rodzinę czeka marny los. W tym momencie – dopiero w tym momencie – oficer interweniuje. Ujawnia właściwy sens swojej misji. Do więzienia pójdzie nie Orgon, ale Tartuffe. Król, jak się okazuje, nie dał się Tartuffe’owi



nabrać, gdy ten próbował przed nim swoich intryg; co więcej, rozpoznał w nim łobuza, który przedtem już pod innym nazwiskiem dopuścił się rozmaitych przewinień. Po cóż więc przeciągać tę scenę? Decyzje już podjęto, los Tartuffe'a jest przypieczętowany. A jednak scenariusz przewiduje, by szalbierz raz jeszcze dał popis swojej niegodziwości i całą rodzinę wraz z widownią doprowadził na skraj desperacji. Czy chodzi o *suspense*, potęgowanie napięcia aż do ostatniej chwili, by tym rozkoszniej wypadło końcowe westchnienie ulgi? Może i tak, ale nie tylko. Oficer powiada wyraźnie:

Król (...)
Chcąc, by dorzucił jeszcze tę nikczemność
Do wszystkich innych, przysłał go tu ze mną,
Bym całą jego bezczelność zobaczył.

Ostatnia scena jest ukartowana, świadomie zaaranżowana – przez zakulisowego króla. Król nie potrzebował żadnych dodatkowych dowodów, miał ich dość, żeby zamknąć Tartuffe'a, wiedział o nim wszystko, co wiedzieć trzeba, ale chciał, by ta scena jednak się rozegrała, w naturalnej scenerii domu Orgona, ażeby można ją było zobaczyć. Posłał swego oficera do domu Orgona, jakby go wysyłał do teatru – „by zobaczył”. W przedstawieniu wyreżyserowanym przez Lassalle'a w warszawskim Teatrze Narodowym ten efekt jest jeszcze dobitniejszy o tyle, że oficer wygłasza swoją końcową orację z łoża, z miejsca, by tak rzec, przewidzianego dla publiczności – dla widzów spektaklu.

Szalbierstwo Tartuffe'a polega na tym, że w domu Orgona udaje kogoś, kim nie jest. Gra pewną rolę. Nie dla wszystkich przekonująco – bo przekonał tylko Orgona i panią Pernelle, reszta domowników od początku widziała w nim oszusta. Z racji warunków fizycznych zresztą – „spasiony, usta jak malina” – nie bardzo nadawał się do roli surowego moralisty.

Przełomowy moment demaskacji w akcie czwartym to też kawałek teatru w teatrze. Tartuffe umizga się do Elmiry, ta skarży się mężowi, ale Orgon nie chce w to wierzyć. Elmira zatem umawia się na randkę z Tartuffe'em, a Orgona skłania, by z ukrycia patrzył, co się będzie działo. Innymi słowy: kontrolowana prowokacja. Elmira



aranżuje całą scenę, obmyśla swoje zachowania i gesty, świadomie zamierza odegrać rolę sprzeczną z właściwymi jej obyczajami lojalnej małżonki, na użytek publiczności, czyli w tym wypadku schowanego pod stołem męża. Orgon się na to godzi, nawet z pewną uciechą, jak ktoś, kto spodziewa się interesujących wrażeń; mówi do żony: „pokaż swoją pomysłowość”, „chcę widzieć, jak poradzisz sobie”. Tartuffe, zwiedziony jej zachowaniem, ostatecznie wypada z roli, zrzuca maskę i pokazuje, kim jest naprawdę. Szalbierz dał się zwieść. Nie przyszło mu do głowy, że inni też mogą stosować zwody, sztuczki i udawać.

„Podejmę tę grę” – mówi Elmira do Orgona – „obejrzysz to sobie”. Coś, co się samemu ogląda, zdarzenie rozgrywające się na naszych oczach, widowisko, ma nieporównywalną moc dowodową i perswazyjną. Hamlet, jak pamiętamy, też prosi przybyłych do Elsynoru aktorów, by odegrali scenę z wlewaniem trucizny do ucha: aby „królewskie sumienie” złowić w „sieć sztuki”. Nie proponuje wprowadzić Klaudiuszowi, żeby zagrał mordercę, wystarczy, żeby tę scenę zobaczył, a wtedy Hamlet zobaczy jego reakcję i już wszystko będzie jasne.

Najpierw więc: atrakcyjność widowiska samego w sobie, zaraz potem: jego siła perswazyjna. A cały czas dobrze znane wątpliwości: czy to ładnie szalbierstwem dochodzić prawdy? Ładnie to tak manipulować ludźmi, żeby wywołać w nich pożądane i przewidywalne reakcje?

Molier przemyślnie miesza płaszczyzny dyskursu i urzęduje wszystko tak, by mówić naraz o teatrze i o rzeczywistości, o sztuce aktorskiej i o szalbierstwie. Elmira, szykując się na spotkanie z Tartuffe’em, upewnia Orgona, że będzie tylko udawała czułość, tylko zwodziła Tartuffe’a wzajemnością, pochlebiała mu, ale tylko po to i tylko do tego stopnia, żeby osiągnąć zamierzony efekt, „naprawdę” jednak do niczego nie dojdzie – do niczego, co mogłoby obrażać honor jej samej i małżonka. Właściwie wygłasza coś w rodzaju manifestu, ustalającego miejsce teatru w stosunku do rzeczywistości życia. Wszystko ma się rozegrać w ściśle określonych granicach, w płaszczyźnie udawania, pozorów, konwencji, w tej dziwnej niszy ontologicznej, jaką jest teatr, gdzie – cokolwiek się dzieje – nie narusza dóbr osobistych żony-aktorki oraz małżonka-publiczności.



Pozory i udawane uczucia to główny temat *Mizantropa*. Już w pierwszej scenie, w rozmowie Alcesta i Filinta, *être* rymuje się z *paraître*. Mizantrop Alcest nie może ścierpieć obyczajów panujących w towarzystwie, razi go konwencja nakazująca ukrywać własny sąd o ludziach i sprawach, obrażają go nieszczerze komplementy – nie może ścierpieć gry „w obcowaniu z ludźmi”. Żąda, by człowiek „duższą swoją wkładał we wszystko, co powie”.

Filint równie wyraźnie dostrzega „ludzkie kłamstwo, występki, niecnotę”, ale odnosi się do tego z tak zwanym filozoficznym spokojem. Uważa, że „przerabianie świata podług swego ładu” trąci szaleństwem, a żyjąc między ludźmi, trzeba się pogodzić z nieusuwalnymi słabościami i ułomnościami ludzkiej natury.

Tej ludzkiej słabości zresztą daje dowody sam Alcest: ledwo domagał się mówienia prawdy i całej prawdy bez względu na okoliczności, a zaraz potem wcale nie chciał słuchać całej prawdy o swojej ukochanej, a jeszcze potem sam gotów byłby zadowolić się pozorem, wręcz się go domaga. Zwraca się do Celimeny:

Efforcez-vous ici de paraître fidèle,
Et je m'efforcerais, moi, de vous croire telle.

To brzmi niemal jak formuła paktu ze sztuką – niech nas przenosi w świat pozorów, byleby starała się robić to dobrze, a wówczas my ze swej strony też dołożymy starań i damy się przekonać. (W przekładzie Boya – „Staraj się mnie przekonać, żeś wierną w istocie,/ A ja będę się starał uwierzyć twej ncoie” – nie słyhać aż tak wyraźnie, że celem „starań” ma być uwiarygodnienie pozorów, fikcji).

Alcest ukazany jest jako człowiek niedzisiejszy, skrupulant traktujący powinności etyczne z całą surowością i powagą. Filint – jako klasyczny okaz *honnête homme*, człowieka światowego, „uprzejmego i umiającego żyć”, który umie się świetnie dostosować do konwencji i nie widzi w tym uszczerbku dla własnej godności, nie dąży do absolutu, lecz do umiaru.

Kiedy Szekspir mówi: „świat jest teatrem, aktorami ludzie” – pobrzmiwa w tym sądzie przepastna szesnastowieczna melancholia. Teatralność świata u Moliера ma już sens nieco inny: próbuje



zdać sprawę z komplikacji i zagęszczenia stosunków między ludźmi, co pociąga za sobą i rozmnożenie norm, i ich niekiedy nieuchronne kolizje, i konwencjonalizację.

W dyskusji Alcesta i Filinta surowa prostolinijność przeciwstawiona jest pozorom, kompromisom i konwencjiom. Co ciekawe, owe pozory, kompromisy i konwencje według Filinta przynależą do istoty człowieczeństwa i stosunków między ludźmi, są związane z ludzką naturą – są „naturalne”. Rousseau to odwróci: naturalna u Rousseau będzie właśnie szczerść i prostota, naturalne będzie prawo serca, a konwencje znajdują się po przeciwnej stronie – przy kulturze. Rousseau w *Liście o widowiskach* podejmie protest Alcesta i pryncypialnie rozprawi się z teatrem, widząc w nim zarówno symbol życia na pokaz, jak czynnik upowszechniania takiego modelu życia. Rousseau wie oczywiście, że aktor nie pretenduje do tego, aby „brano go rzeczywiście za osobę, którą odgrywa”, niemniej przeto „kultuwuje zasadniczo talent oszukiwania ludzi”. Ale echa Alcesta odezwą się też w teorii teatru, w programie przeżywania na scenie albo w postulatach przywrócenia praktykom teatralnym spontaniczności. A z kolei we współczesnej socjologii będzie królowało pojęcie roli społecznej. Widać teatr i w ogóle sztuka nigdy nie da się szczerze zamknąć w przeznaczony sobie niszy. Zawsze przecieknie na zewnątrz, choćby jako użyteczna i niezastąpiona metafora.

Molière, *Tartuffe albo Szalbierz*, przeł. J. Radziwiłowicz, Teatr Narodowy w Warszawie; tenże, *Le Misanthrope*, w: *Théâtre complet de Molière*, Garnier, Paris, po polsku: *Mizantrop*, przeł. T. Żeleński (Boy), w: *Cztery komedie*, Warszawa 2002; W. Shakespeare, *Hamlet*, przeł. St. Barańczak, Poznań 1994; J.-J. Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, w: *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).



Halina Bortnowska

* * *

Koncert

Na 60 lat „Znaku” w auli Wyższej Szkoły Europejskiej im. Tischnera gra młody pianista, ale koncertem jest nie tylko jego występ. Jest też panel: ks. Węclawski, ks. Boniecki, Olga Stanisławska, Adam Zagajewski. Ach, nie zamierzam tych przemówień streszczać, nie potrafię. Splatały się i rozbiegały głosy, sensy, ruchy dyrygentów, horyzonty i przywoływane widoki. Na tle mojego gęstniejącego zmęczenia wszystko to coraz bardziej przypominało potrząsanie kalejdoskopem. Dostrzegalam jednak wśród przelewających się mozaikowych kształtów pewien fakt: przede wszystkim brak odpowiedzi na pytanie o tożsamość związaną z jednością świata. Może nie objawiła się dlatego, że nazwana została pięknie „planetarną” (a nie, jak przywykliśmy, „globalną”). Ja osobiście wolę „planetarną”, bo to przywołuje inne, bliższe mi, niepodważane skojarzenia. Trzeba otworzyć tom jubileuszowy i przeczytać, co o jedności świata odważyła się wiedzieć, myśleć i napisać Hanna Malewska. Moja świadomość planetarna jest ukształtowana przez Malewską. Jest najpierw astronomiczna. Myślę o czułości Stwórcy, z jaką tę okruszynę osłonił przed nadmiarem promieniowania wszechświata, który zabiłby powstające życie. Tyle czułości nad kołyską naszego świadomego gatunku. I wprost od Haszem rozblysk. Jesteśmy my, lustra bytu. Świadomość planetarna – wschody i zachody słońca nad strefą ciszy w Milenkowcach.



„Druaga planetarność” – Jan XXIII. Też w „Znaku” i przy „hm” (monogram Hanny Malewskiej) odbierane to wszystko, co napełniło konstytucję soborową *Gaudium et spes*. Niezapomnianą, niezbędną, nadającą ton, bez którego płacz staje się mazgajstwem. (Nie będę tego objaśniać. Poczytajcie na nowo, choć tekst z tamtej epoki jest dziś niezbyt czytelny. A może wystarczą te dwa – trzy słowa: Radość. Nadzieja. Zbawienie? Jeszcze nie, ale przecież JUŻ?).

Ta medytacja na marginesie – wcale nie taka długa, jak mogłoby się wydawać – okazała się bardzo potrzebna, by przygotować i uodpornić na gorycz Zagajewskiego – na jego wezwanie, by nie uciekać w górne, planetarne regiony przed nienawiścią i głupotą za progiem.

Sen

Wychodzę z przerwane go zebrania, zostawiając za sobą hałas i zamieszanie. Ciemna noc, wiatr huczy w gałęziach drzew. Coś się stało, coś zagraża. Do domu!

Drzwi, jak zawsze, zamknięte tylko na klamkę. Nikogo. Dziwnie pusto. Zostały tylko pootwierane szafy i szafka, puste półki. Na gzymsie szafka duża, biała koperta. List od mamy, kartki pokryte staranym, wyraźnym pismem jej młodości. Najpierw opis naszego chaotycznego zebrania – jak je widziała w telewizji. Pod spodem gruba krecha. I trzy wykaligrafowane słowa: Tu też wtargnęli.

Nie czytam dalej. Chcę wejść do drugiego pokoju, ale już ten pierwszy przegradza przytwierdzona do ścian nitka. Wiem, że to ostrzeżenie od mamy. Gdzie ona jest? Uciekła czy jednak aresztowana? Jeszcze ciągle jest noc.

Krypta

Zejść pod ziemię to zanurzyć się w świecie grobów.

Tak to odbieram, odkąd z Wirydarzem urządziliśmy happening – wystawę fotografii Gumowskiego z ekshumacji w Srebrenicy. Stałiśmy, patrząc na te obrazy właśnie pod ziemią na stacji metra Świętokrzyska. Kostek Gebert mówił wtedy o rzeczywistych, nieekshumowanych grobach, które nas otaczają za eleganckim szalunkiem lśniącego korytarza.



A tu, na Wawelu? W krypcie św. Leonarda msza święta w intencji zmarłych i żyjących ludzi „Znaku”. To miejsce okryte kołpakiem wszystkiego, co wyrosło później, korpusu katedry, wież, blank i krakowskiego nieba pełnego ciężkich obłoków. Miejsce, do którego się zstępuje, udając się na chwilę tam, gdzie czeka spoczynek ciał i gdzie trwa przestrzeń pamięci o początkach polskiej tożsamości.

Wiem, że wielu tu schodziło, a swoim zwyczajem, dłużej niż oczekiwała świta, modlił się Karol, arcybiskup metropolita, czciciel świętego poprzednika, Stanisława. Ołtarz tu, ten ołtarz Eucharystii sprawowanej przez biskupa Stanisława. Czy zabity został tu czy, jak chce inna tradycja, na Skalce, to miejsce wiąże ich dwóch, króla Bolka Szczodrego, który kaplicę postawił i wyposażył, nim stał się mordercą kapłana... To miejsce, dziś zapadłe w strefę grobów, jest właściwe, by modlić się za Szczodrego za przyczyną biskupa Stanisława: męczennika, a więc przewodnika ku urzeczywistnieniu się pokuty i pojednania. Jedna z modlitw tej mszy świętej: za oskarżanych słusznie i niesłusznie, za dźwigających taki ciężar.

Nad historią „Znaku”

Pomalutku, z lupą w ręku czytam sobie w „Znaku” tegoż „Znaku” historię... Ciekawe przeżycie. Na ogół czyta się historie wydarzeń, w których się nie uczestniczyło: nie zdążywszy albo zeglując innymi szlakami. A tu ktoś pisze o tym, „co było moje (i już nim nie jest i smutno mi i tak się śmieję)”. To Ostromecki w moim ulubionym wierszu o publikowaniu poezji. Lepiej oglądać, co było (moje, nasze) z perspektywy tamtej drugiej strony. Wierzę, że TAM, jeśli nas coś będzie jeszcze interesować ze spraw ziemskich, rzecz cała do końca stanie się nam jasna. Dobrze, że „wieczna pamięć” to pamięć samego Haszem. O nią prosimy, żegnając zmarłych prawosławnym chórem. Jego pamięć tym, co odeszli i teraz odchodzą. Stając przed nią, dowiedzą się o nieznanym sobie dobru, które uczynili. A zawstydzenie spadnie na tych, co zaniedbali, nie wiedząc, Kogo zaniedbują, ale zaniedbali. To rozważanie już nie znad kartek „Znaku”, lecz z dorocznego spotkania przy grobie Jacka Kuronia.

*



Wracam do historii „Znaku”. Zastanawiające, ile się tam już zdążyło nadziać, zanim się pojawiłam. Chyba będąc do tej pracy przyjmowana – nad ceremonialnym kieliszkiem wiśniówki w Grand Hotelu, gdzie Malewska się stołowała – miałam wrażenie, że „Znak” zawsze był taki, jak w tym momencie. Znałam bardzo dobrze wcześniejsze numery, ale nie awatary redakcji.

Dalsze dzieje w odcinku do roku 1966 Poniewierski opisuje w zasadzie tak, jak i ja pamiętam, oczywiście skupiając się na tym, co w przyszłości miało się okazać ważne. Dzieje dzieją się bez takich podkreśleń i bardziej tak się je pamięta (choć są też podkreślenia osobiste!). Z jednym z takich moich (HB) podkreśleń Poniewierski niechcący się zderzył. Otóż dla mnie ważne jest, że nie znalazłam się w Rzymie podczas trzeciej sesji Soboru jakoś przypadkiem. Po raz pierwszy w życiu byłam wtedy za granicą, odwiedzając w Anglii mego Ojca (paszport, po wcześniejszych odmowach, załatwił Stanisław Stomma). Będąc tam, otrzymałam wiadomość, że jak dotąd nikt z obu redakcji paszportu na tę sesję nie dostał, a więc warto byłoby, żebym się tam udała. Pojechałam za pieniądze, które były darem Angielki lektorki, przyjaźniłam się z nią w Lublinie. A więc nie „znalazłam się”, lecz pracowicie dotarłam i usiłowałam iść w ślady Turowicza, choć wkrótce po mnie dotarł też Jacek Woźniakowski i tygodnikowe obowiązki sam wypełniał.

Obserwowanie dziania się Soboru było fascynujące. Jak wielu dziennikarzy czułam, że jest to obserwacja jakby uczestnicząca. Podsycali je różne spotkania z ekspertami i teologami okołosoborowymi.

Sobór zmienił moje życie, a zwłaszcza stosunek do teologii. Zobaczyłam ją w akcji, równie doniosłą jak fizyka dla lotów kosmicznych. W „Znaku” to doświadczenie zaowocowało *Notatkami rzymskimi: Miasto i Sobór* (nr 2–3, 1965). W życiu – determinacją, by zdobywać wykształcenie teologiczne. Przeszkodziła w tym wierność „Znakowi”. Wróciłam przedwcześnie z Leuven, bo byłam potrzebna.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Caloroczne rekolacje z Ludźmi Adwentu* (2005).



Dorota Zańko

Wierszalin

„Przecież tu prawie nic nie ma”, mówią rozczarowani turyści, stając pod nieładną, nowo odmalowaną cerkwią, i potem, kawałek dalej, koło trzech chałup, które pozostały w lesie po wyznawcach proroka Ilji.

Eliasz Klimowicz, niepiśmienny chłop ze wsi Grzybowszczyzna na pograniczu polsko-białoruskim, wiedział, że koniec świata jest już bliski. Z ludźmi, których pociągnął ku sobie, w miejscu zwanym Wierszalin założył w latach trzydziestych XX wieku Nowe Jeruzalem. Miało przetrwać tylko ono. Obsiali wydarte lasom pola i czekali na rychły powrót Chrystusa i Sąd Ostateczny. Prorok uzdrawiał, choć cuda nie są potwierdzone, a gdy wzbogacił się na darach przynoszonych przez napływających zewsząd ludzi, hojną ręką obdzielał też okolicę. Przepadł bez śladu około roku 1939, uniknąwszy ukrzyżowania z rąk swych wyznawców, którzy – skoro przepowiadany kres czasów nie nadchodził – jego w końcu uznali za Chrystusa i jego chcieli złożyć w odkupieńczej ofierze. Grono wiernych topniało, na uprawne pola osady powrócił las, który podchodzi teraz pod drzwi domów.

Co tutaj było, rozsypuje się, butwieje, porasta zielenią, choć w trawie można znaleźć podobno jeszcze jakieś przedmioty należące do dawnych osadników. Zachowały się też dziwne, ale ciągle działające urządzenia skonstruowane przez jednego z członków wspólnoty. W nowy świat wyznawcy proroka mieli wkroczyć z nowymi narzędziami.



W domu Ilji znowu mieszkają ludzie. Kilkoro bosych dzieci wybiega z ciemnej chałupy na słońce. „Letniki z Warszawy”, mówią okoliczni mieszkańcy o rodzinie, która w dawnej stolicy nowego świata spędza całe wakacje. Ich matka pokazuje gęstwinę wysokich ostów przylegających do ściany domu i śmieje się: „Sołtys radził, żebyśmy je wykosili, bo wilgotnieje ściana – ale przecież na nich siadają motyle!”.

Siadają też nieopodal na wzgórzu, na kamiennym murze, który miał być podwaliną stawianej przez Eliasza świątyni. Ale Duch Boży unosi się już gdzie indziej. Wierszalin (obecnie Kolonia Leszczany) trwa w nazwie teatru założonego w 1991 roku w pobliskim Supraślu przez Tadeusza Słobodzianka i Piotra Tomaszuka, który tak wyjaśnia ten pomysł: „Nowe Jeruzalem było faktem duchowym. A teatr również jest faktem duchowym”.

Kto bywał w Miejscach, wie, że rzadko chcą mówić same – do nas, którzy prawie zupełnie straciliśmy słuch. Opowieść trzeba im wydzierać, obrazy przetwarzać w znaczenia, sens składać z zapamiętanych przedmiotów, śladów, słów, cieni na ścianie – nieraz znacznie później, dopiero podczas drugiej, już wewnętrznej podróży. Czasem ważniejszej niż ta pierwsza, skoro na skrawku ziemi „prawie nic nie ma”.

Od czasów proroka Ilji przepadło na zawsze wiele mniejszych światów. Obróciły się w gruzy następne idee. Wieczność to na razie wieczne drzewa puszczcy i wiecznie kołujące nad dachami jaskółki. I wieczna tęsknota za lepszym światem. Na zarośnięte ścieżki Wierszalina ciągle przyjeżdżają ludzie, którzy szukają śladów dawnego mitu, próbują odczytywać znaki i znaleźć własną nadzieję.

DOROTA ZAŃKO, tłumaczka, pracuje w redakcji miesięcznika „Znak”.



Jerzy Surdykowski

Spisek

Ojcem wiary w spisek jest strach, matką podejrzliwość. Żadne prawo nie zakaze tej wiary, a tym bardziej samego spiskowania. Tylko wolność jest światłem rozświetlającym taki mrok.

Spisek to coś „s p i s a n e g o”. Jakaś tajna umowa. Albo spis, lista – niekoniecznie Macierewicza czy Wildsteina. Może raczej proskrypcyjna, przy pomocy której dyktator Sulla u kresu Republiki siał trwogę w Rzymie. Od najdawniejszych czasów ludzie nieufnie odnosili się do pisma, choćby dlatego, że tylko nieliczni je znali. To, co spisane – jako dostępne wybrańcom – z natury budziło lęk. Tak jak spis u rodzin Chrystusa, który sprawił, że Józef z ciężarną Marią musieli udać się aż do Betlejem, gdzie nie znaleźli gospody. Takie spisy były nienawidzone przez lud, nie tylko ze względu na uciążliwość, ale dlatego, że zwiastowały nowe podatki albo pobór do wojska. Spis pachniał spiskiem. Ale pierwszy w dziejach spisek nie został bynajmniej spisany, lecz uknuł go Wąż z głupiutką pięknotką Ewą. Ta dysproporcja dobrze oddaje istotę spisków późniejszych, w których zawsze są przepełnieni złem prowodyrzy i ich naiwne narzędzia.



Spiskowa teoria wszystkiego

Wszystko da się zinterpretować jako spisek. Dobrym przykładem jest sławetna powieść Dana Browna i głupawy, choć sprawnie zrobiony film na niej oparty: historia Kościoła jako super-spisek. Ale to przecież nic nowego; już gnostycy uważali, że Pismo Święte ma ukryty kod i usiłowali go złamać. W judaizmie to samo czynili kabaliści z Torą, a w islamie sufici z Koranem. O tekstach mniej fundamentalnych i ich numerologicznej obróbce nawet wspominać nie warto.

Historia dzieje się tak, jak się dzieje, nie dlatego, że jest trudną do przewidzenia wypadkową ludzkich usiowań i gry przypadku, ale dlatego, że gdzieś knuje grupa spiskowców i oni są ukrytym demiurgiem dziejów. Według zwolenników spiskowej teorii wszystkiego, przypadkowość jest wykluczona: wszystko, co się stało, zostało zaplanowane przez zakonspirowaną koterię, która sprzysięgła się na naszą zgubę, pasożytując na reszcie ludzkości. Templariusze ukryli świętego Graala, aby potajemnie rządzić światem. Średniowieczne zarazy roznosili Żydzi, heretycy i czarownice. Spiskowcami byli Luter i Kalwin, wynikiem spisku – reformacja, osłabienie Kościoła i bezczelne domaganie się praw przez pokornych dotąd poddanych. Nie inaczej z rewolucją francuską i wszystkimi rewolucjami następnymi. W naszych czasach światem rządzą, oczywiście, Żydzi, masoni, anglosascy bankierzy albo inna klika, bez której przyzwolenia nic stać się nie może. W wersji rodzimej klika pała szczególną nienawiścią do Polski i ma upodobanie w jej udręczaniu, stąd biorą się wszystkie nasze niedole. Wcale zresztą nie jesteśmy wyjątkiem w podobnej wierze: wedle niektórych Amerykanów – korzystających oczywiście ze swobody stowarzyszania się i z wolności słowa – kontakty z pozaziemską cywilizacją zatajono, lądowanie na Księżycu i jego telewizyjną transmisję po prostu sfingowano, AIDS wyhodowano w rządowym laboratorium, a żaden samolot nie uderzył w Pentagon, tylko eksplodowała tam bomba. Za atakiem na World Trade Center nie stał żaden ben Laden, ale izraelski Mosad albo post-sowieckie KGB. Terroryzm jest świetnym tworzywem do kłecenia kolejnych spiskowych bajęd. Wiara w spisek nie jest zresztą atrybutem dur-



niów: jak powiada pewna wybitna Pani Socjolog, w 1983 roku odbyła się na Kremlu tajna narada, w czasie której uznano, że utrzymanie imperium stało się zbyt kosztowne i trzeba się go pozbyć, ale tak, by zachować wpływy. Podziemna Solidarność, a potem – Okrągły Stół z przesławną Magdalenką są owocem tych ustaleń. Dzisiejszy „układ” czy też „czworokąt” – ich przebiegle zaplanowanymi dziećmi.

Jak pisze sceptycznie Publiusz Stacjusz: „bogów na świecie stworzył naprzód strach”, ale w tym kontekście maksyma ta jest na miejscu. Skoro pierwotny człowiek bał się burzy i grzmotów, to postawił bałwana, wznosił doń modły i już uwierzył, że uniknie gromu. Nie inaczej człowiek dzisiejszy, kiedy nie może pojąć złożoności świata, zaczyna domniemywać spisek i używa go jako klucza do rzeczywistości. Nad innymi klucz ten ma jedną przewagę: pasuje zawsze. Racjonalizm bywa czasem bezradny w objaśnianiu świata, ale na pewno wszystko można wyjaśnić hipotezą spisku.

Spiskowa teoria wszystkiego ma inne jeszcze dobre strony: jeśli w nią uwierzyć, pozwala zmniejszyć nieznośny lęk przed jutrem. Przyszłość, która zawsze była groźną niewiadomą, jest tutaj nie tylko nazwana, ale zanalizowana, a jedynie słuszne wnioski – wyciągnięte. Wiara w spisek jako przyczynę trapiącego nas zła ofiarowuje człowiekowi zagrożonemu dar bezcenny: wizerunek wroga. Za całe zło świata odpowiedzialna jest wredna, dobrze zakamuflowana, a przez to omalże wszechmocna grupa spiskowców. Agresja i nienawiść przyjmują formę celową. Już nie palimy najbliższych samochodów, nie opluwamy w panice kogo popadnie. Już wiemy raz na zawsze – z kim się porachować, komu policzyć gnaty. Przecież na szczęście są jeszcze ostatni rycerze Dobra, którzy demaskując to przebrzydłe knucie, ratują nas, nieświadomych, przed niechybną zgubą.

Z wiarą w spisek przenikający sprawy publiczne doskonale współbrzmi spiskowa teoria wyjaśniania naszych prywatnych niepowodzeń. Koledzy z pracy albo sąsiedzi sprzysięgli się, aby mnie zniszczyć i upokorzyć, a może nawet do spisku przyłączyła się rodzina. W ten sposób osoba nieszczęśliwa ma już wizerunek wroga, ku któremu może skierować swoją agresję i którego sumienie może obciążyć swoim bólem. Skoro wszyscy dybią na

Wymyślaniam nieistniejących spisków rozpaczliwie bronimy się przed chaosem świata.



moją cześć i pieniądze, to nie może być mi lepiej, a moje starania i tak okażą się daremne.

Spisek wcale nie mówi o ludzkiej podłości albo chorobie psychicznej. Raczej proponuje nam bardzo smutną opowieść o strachu i tęsknocie za utraconym sensem. Wymyślaniem nieistniejących spisków rozpaczliwie bronimy się przed chaosem świata.

Spisek prawdę ci powie?

Ale przecież spiski istnieją. Coraz to gdzieś spiskowcy zakładają kolejne tajne stowarzyszenie. Przecież karbonariusze walnie przyczynili się do zjednoczenia Włoch, równie ukryta mafia narobiła teźże niepodległej Italii sporo kłopotu, a na dokładkę bywało, że trzęsła Stanami Zjednoczonymi. Przez cały XIX wiek coraz to jacyś polscy spiskowcy tajnie rzucali wyzwanie zaborcom, po czym zwykle albo szli do więzienia, albo doprowadzali do kolejnego nieudanego powstania. Każdy kraj ma swoje przykłady. A masoneria? Czy dawała tylko swoim członkom ekscytujący dreszczyk dostępowania kolejnych sekretnych rytuałów, tytułów i stopni, czy jednak miała realną siłę kształtowania rzeczywistości wedle swych tajnych planów? Tego nie wiemy... Więc choć spiskowa teoria wszystkiego jest paranoją, to może historia rzeczywistych spisków dodaje coś istotnego do dziejów świata?

Ponieważ to, co ukryte, z samej natury nie poddaje się badaniom, możemy tylko domniemywać. Ale opowieści o spiskach mogą zawierać wiele prawdy, choć pewnie akurat nie o tym, czego dotyczyły i co zmieniły w świecie. Przede wszystkim w gadaniu o spiskach jedno jest prawdą: duch czasu. Niegdyś czarownice i czarnoksiężnicy warzyli odrażające mikstury, które miały przynieść śmierć i choroby poczciwcom, a bogactwo łajdakom. Albo też bezbożni heretycy sprzysięgali się przeciw prawdziwej wierze i umiłowanemu przez lud władcy. Tak kiedyś powiadano, tego się ludzie bali, w to wierzyli. W XIX wieku carska tajna policja wymyśliła sławetne *Protokoły mędrców Syjonu* i był to psychologiczny majstersztyk, bo trafił w sedno ówczesnych lęków, rozbudził tłący się antysemityzm, ukierunko-



wał ludzki strach i nienawiść. Bolszewicy nieco później nie musieli się wiele wysilać, by wymyślić hasło „rabuj zrabowane”; drogę mieli przetartą. W minionym stuleciu – w czasach zimnej wojny – kwitły bajędy o UFO nadlatujących z kosmosu i nawet czasem porywających jakieś chętne marsjańskiej przygody osoby. Dzisiaj mamy przypływ religijności bez katechizmu, więc wracają katarzy, templariusze, małżeństwo Chrystusa i co tam jeszcze. Czasy globalizacji, wielkich banków i międzynarodowych korporacji też mają swych negatywnych bohaterów pełniących podobną rolę, jak niegdyś owe *Protokoły*: Komisja Trójstronna utworzona w 1973 przez Dawida Rockefellera czy powstała wcześniej grupa Bilderberg. Obie zrzeszają bogaczy i byłych polityków, spotykają się na zamkniętych dyskusjach, a więc niechybnie knują na zgubę poczciwców!

Zwolennicy spiskowej teorii dziejów mają jedną cechę wspólną z wyznawcami totalitaryzmu: skrajny konstruktywizm. Wedle nich materia społeczno-polityczna daje się dowolnie kształtować – trzeba tylko odpowiedniego inżyniera. W totalitaryzmie jest to partyjna wierchuszka, tutaj – spiskowcy: jak się sprzysięgną, dokonają, czego zechcą. Jeśli całkiem rozsądnie uważamy, że polityka to trudny do okiełznania żywioł, a wydarzenia często wymykają się spod kontroli, to powinniśmy porzucić wiarę w spiski, bo jak się nawet zawiążą, to niewiele zdziałają.

Wedle tych, którzy wierzą w spiski, spiskowiec, jest zawsze odmieńcem. Spiskowa teoria wszystkiego ma też na celu wykluczenie tych, którzy odbiegają od średniej. Spiskowiec to Inny: Żyd, pokraczny garbus, brzuchaty i kosmopolityczny bankier, jajogłowy intelektualista oderwany od mas, cudzoziemiec, wyrzutek. Nasi nie spiskują. Zwłaszcza Żydzi wciąż sprzysięgają się, by zniszczyć chrześcijańską cywilizację, tylko że zwolennicy tego poglądu nie chcą pamiętać, że to wszystko już wyłuszczył Hitler w *Mein Kampf*.

Szczęśliwi nie spiskują

Ojcem wiary w spisek jest strach, matką podejrzliwość. Żadne prawo nie zakazuje tej wiary, a tym bardziej samego spiskowania. Tyl-



ko wolność jest światłem rozświetlającym taki mrok. Wolność jest przecież zawsze stowarzyszona z poczuciem pewności, bezpieczeństwa i prawa. W kulturze wolności ludzie rozkwitają. Ale kultura wolności jest krucha; jej alternatywą jest kultura strachu, która usiłuje skłócić wolność z bezpieczeństwem. Powiadają jej głosiciele, że lepiej jest mieć mniej wolności, a więcej bezpieczeństwa. W kulturze strachu na informacje o zagrożeniu reaguje się ograniczeniem praw osób podejrzanych. Budową zabezpieczeń, murów, zakładów karnych, systemów podsłuchowych, tworzeniem nowych formacji policyjnych. Powiada się, że ludzie

Na pytanie: „Czy ludziom można ufać?” w Polsce pozytywnie odpowiedziało 18 procent badanych.

uczciwi nie muszą się tego bać, ale wkrótce i oni rozumieją, że już żyją w więzieniu. Dzisiaj w kulturę strachu powoli wkracza nawet Ameryka postawiona twarzą w twarz nie tylko z terroryzmem, uliczną przestępczością, ale z zalewem nielegalnej emigracji. A Polska? W jednej z niedawnych ankiet socjologicznych na pytanie: „Czy ludziom można ufać?” w Polsce pozytywnie odpowiedziało 18 procent badanych. Na podobne pytanie w krajach skandynawskich – aż 70 procent!

Ludzie, którym dzieje się jako tako dobrze, ludzie jako tako zadowoleni z życia, nawet od czasu do czasu (to już wielki dar losu!) szczęśliwi, widzący w przyszłości więcej szans niż zagrożeń, nie potrzebują swoich *Protokołów*... lub czegośkolwiek podobnego, obojętnie czy w wersji plotkarskiej, czy pisanej. Taki człowiek wyśmiewa każdą spiskową teorię dziejów, bo uważa świat za jako tako zrozumiały, przyjazny i poddający się jego zaradnemu działaniu. Co innego załoga przepelnionej łodzi ratunkowej; ta wie, że jest śmiertelnie zagrożona i potrzebuje jakiegokolwiek wyjaśnienia swojej biedy, by się ze złości nie pozabijać nawzajem. Tym bardziej, że najczęściej sama jest winna tej biedzie wskutek poprzednich zaniedbań lub pomyłek. Jakże trudno się do tego przyznać i stanąć przed lustrem w złej godzinie. Tutaj spisek okazuje się balsamem dla duszy, choć być może załodze pomogłoby już tylko ostatnie namaszczenie. Świat tajemnych mafii jest światem nieszczęśliwym, bo spiskowcy nie widzą innego niż knucie sposobu na poprawę swej doli. Ale jeszcze bardziej nieszczęśliwi ich tropiciele: są tak zagubieni we wrogim chaosie, który ich jakoby otacza, że potrzebują *Protokołów* lub czegoś na ich podobieństwo jako



kompasu wśród oceanu zła. Najlepszym antidotum na spiskowanie i spiskową teorię wszystkiego jest solidna dawka szczęścia!

Niedawno opublikowano kolejne, co pewien czas ponawiane, badania subiektywnie odczuwanego przez ludzi poziomu szczęścia; Polska jest jak zwykle na dalekiej pozycji, wyprzedzana przez wiele krajów żyjących gorzej, jak Mongolia czy Filipiny, lecz zamieszka-nych przez ludzi umiających cieszyć się własnym istnieniem. Najszczęśliwsze są małe kraje europejskie: Dania, Austria, państwa skandynawskie. Biorąc to wszystko pod uwagę, spiski i spiskowe teorie mają zapewnioną przyszłość. Nie tylko u nas.

Bolszewizm, czyli duch sekty

Ale przecież spiski istnieją... Coraz to... i tak dalej, i tak dalej. Było, jest i będzie. Ale deformuje ludzi nie tylko wiara w spiskową teorię wszystkiego, lecz także udział w spisku. Nie ma nic za darmo. Pisali o tym sporo – każdy po swojemu – zarówno Conrad, jak i Dostojewski. W każdym społeczeństwie są osoby szlachetne i żarliwe, nieraz wyprzedzające swój czas i patrzące dalej niż zwykli ludzie, ale nieraz też maniacy, choć w swej manii jakoś niezwykli, którzy starają się dotrzeć ze swoimi ideami do społeczeństwa, przekonać je, wskazać nowe horyzonty, zawrócić ze złej drogi. Cóż z tego, kiedy „zjadacze chleba” – nie przerobieni jeszcze w aniołów – lekceważą swoich proroków i zapoznanych wodzów. Wtedy, skoro nie można skupić wokół siebie narodu, skupia się grupkę fanatycznie oddanych zwolenników i zawiązuje spisek.

Pisze o tym przenikliwie Roger Caillois w eseju *O duchu sekt* (w tomie *Żywiół i Ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973):

Wówczas najzarliwsi odwracają się od społeczeństwa, uciekając się do sekt. Sekty wzmacniają się i mnożą, tym liczniejsze i potężniejsze, im bardziej środowisko macierzyste – rozpraszając się i tracąc mir – okazuje się niezdolne do ostatecznego skaptowania sobie owych wielkodusznych jednostek. (...) Wtedy właśnie zaczynają się tworzyć związki mające na celu obalenie istniejącego porządku.

I nieco dalej:



Sekta od razu pozbawia jednostkę jej najelementarniejszych praw i gwarancji, jakimi ustawodawstwo chroniło ją przed zakusami państwa. Teraz do samej sekty należy dyktowanie praw i stosowanie ich.

Grupka sekciarska – owszem, złożona z osób żarliwych i pełnych wiary – tym bardziej utwierdza się w przekonaniu o swej racji, im bardziej świat zewnętrzny jest inny, a więc zepsuty lub wrogi, i im bardziej nie ma ochoty na zastosowanie ani nawet na samo wysłuchiwanie pouczeń sekciarzy. Taka grupka skazana jest na głęboki konflikt z otaczającym światem, którego jedynym dającym się przyjmując wytłumaczeniem jest spisek lub zdrada. Członkowie sekty boją się świata, nie są w stanie stawić mu czoła w otwartej dyspacie i spokój znajdują tylko w gronie myślących tak samo jak oni. Na końcu tej drogi jest już tylko przekonanie, że świat niewart jest naszego misjonarskiego trudu: skoro nie chce się dać przekonać, trzeba go podporządkować lub zniszczyć. Najbardziej kuszącą obietnicą sekty nie jest nawet przyszła władza nad światem, ale uwolnienie od doczesnego strachu: daje ona poczucie bezpieczeństwa, odbierając tylko wolność, która jest uciążliwa i ciągle stawia człowieka wobec nie dających się rozstrzygnąć dylematów.

Wiekopomną i godną zapamiętania częścią sławnej niegdyś książki Czesława Miłosza *Zniewolony umysł* jest jej motto, które autor przypisuje „staremu Żydowi z Podkarpacia”. Mówi oto ów starozakonny:

Jeśli ktoś ma 40 procent racji, to już nieźle. Jeśli ktoś ma 60 procent racji, to powinien Panu Bogu dziękować, że ma jej aż tak wiele. Ale jeśli ktoś powiada, że ma 100 procent racji, to jest on najgorszym szmondakiem i rabuśnikiem, trzeba się go wystrzeżać i trzymać odeń z daleka!

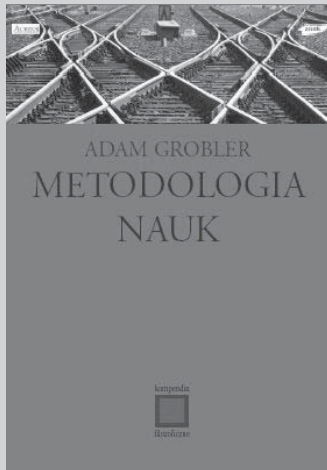
Jest to inna definicja sekciarza. Albo inaczej: jest to najlepsza i najkrótsza definicja bolszewika – człowiek głęboko przekonany, że ma 100 procent racji i gotów oddać za to życie. Bolszewizm jest bowiem szczególnym przypadkiem sekty: nie każda sekta dąży do władzy, niektórym wystarczy, że mają przepis na zbawienie wieczne, ale bolszewizm jest przykładem, jak w sprzyjających warunkach sekta potrafi podporządkować sobie pół świata i ustanowić tam dyktaturę. Nie chodzi mi o bolszewizm Lenina, Trockiego, Dzierżyńskiego i coraz bardziej odchodzące (a niesłusznie!) w zapomnienie dzieje „imperium

sovieticum”. Nie zawsze bolszewizm – tak w sowieckiej, jak w hitlerowskiej wersji – trafia na tak sprzyjające warunki, jakie dał mu świat po I wojnie światowej. Lenin w innych warunkach byłby sfrustrowanym przywódcą sekty, Stalin – kaukaskim bandytą, Hitler – atrakcją monachijskiej piwiarni lub pensjonariuszem domu wariatów. Bolszewizm jest bowiem wieczny, tak jak wieczna jest sekta i spisek: bolszewikiem jest ten, kto wierzy, że ma 100 procent racji i ze strachu przed myślącymi inaczej wdeptałby ich w ziemię. Także dzisiaj.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, pisarz, publicysta, obieżyświat, w latach 1980-1990 wiceprezes SDP, w latach 1990-1996 konsul generalny RP w Nowym Jorku, od 1999 do 2003 roku ambasador RP w Tajlandii, na Filipinach i w Unii Myanmar (Birma). W roku 2005 ukazała się jego powieść *S.O.S.*, a ostatnio tom esejów filozoficznych *Wolanie o sens* (2006).

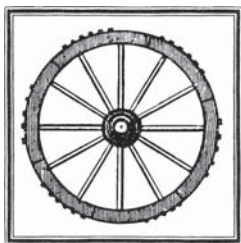
Więcej na ten temat w  wp.pl
w serwisie media.wp.pl

znak



Adam Grobler **Metodologia nauk**

Książka Adama Groblera to nie tylko znakomity przewodnik po najważniejszych problemach, sporach i typologiach metodologii nauk. Jest również dziełem bardzo osobistym, pełnym komentarzy i oryginalnych rozwiązań autora. Stanowi przez to fascynujące, dowcipne i wciągające wyzwanie intelektualne dla każdego, kto chciałby wiedzieć więcej o tym, co decyduje o akceptacji i odrzuceniu hipotez, czym jest wyjaśnienie naukowe, prawo nauki, model, teoria, kto chciałby zrozumieć, co to znaczy wyciągać wnioski.



Barbara Skarga,
Kwintet metafizyczny,
Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005, ss. 201

Karol Tarnowski

Droga do źródła

Profesor Barbara Skarga nie przestaje zadziwiać swoich czytelników, a także tych, którzy znają ją osobiście. Ta ciężko doświadczona prawie dwunastoletnim pobylem w łagrze i w kolchozie żelazna dama polskiej filozofii, której pierwsze, znakomite zresztą prace z historii filozofii nie musiały zapowiadać jej późniejszego rozwoju, publikuje w coraz krótszym czasowym dystansie coraz głębsze i bardziej fundamentalne filozoficzne książki. *Tożsamość i różnica* z 1997 roku, *Ślad i obecność* z 2002, wreszcie ostatnia: *Kwintet metafizyczny* z 2005 – a pomiędzy nimi znakomity tom *O filozofię bać się nie musimy* z 1999 roku – każą widzieć w Barbarze Skardze jedną z najważniejszych postaci polskiej filozofii w ogóle. Postaci, która w dodatku jest niekwestionowanym, absolutnie nieprzekupnym i żywo reagującym na polską rzeczywistość autorytetem moralnym.

Droga Barbary Skargi prowadzi ją od historii filozofii i historii idei do najważniejszych pytań filozofii – mianowicie pytań metafizycznych. Droga ta, podobna pod pewnym względem do drogi bliskiego jej Leszka



Kołąkowskiego, niesie w sobie podwójne dziedzictwo: podszytego sceptycyzmem, równocześnie racjonalistycznego i historycznego myślenia i jej własnych egzystencjalnych doświadczeń. Dziedzictwo to stanowi hermeneutyczny punkt wyjścia coraz głębszych lektur całej wielkiej tradycji filozoficznej, z pomocą których Skarga odważa się stawać b e z p o s r e d n i o przed najważniejszymi pytaniami człowieka. Dlatego wychodząc ze szkoły, która mogłaby ją zbliżyć do myśli postmodernistycznej, filozofka zdecydowanie się od niej dystansuje w przekonaniu, że filozofia może i powinna, choćby nieudolnie, mówić o samej rzeczywistości i że tej orientacji na „rzecz samą” powinna być wierna. Równocześnie jednak jej podwójne dziedzictwo, połączone z etosem absolutnej uczciwości a u t o n o m i c z n e j myśli filozoficznej, wyczuła ją na aporetyczność, „pytaniowość” i nieuleczalną skończoność filozoficznego myślenia. Skarga jest wielkim świadkiem „rozbitego świata”, świata grozy i „niezaspokojonych” egzystencjalnych pytań, lecz także stale ponawianego wysiłku myśli, która wydaje się odkrywać w sobie świadectwo tego, co ją przekracza, lecz ku czemu stale się – w dziełach swych największych przedstawicieli – wychyla.

W swojej ostatniej książce Skarga w pełni demonstruje swój styl filozofowania – eseistyczny, a zarazem głęboki i nasycony filozoficznymi lekturami, całą wielką tradycją, w której autorka porusza się ze swobodą pozwalającą jej wyluskiwać powtarzające się problemy, zbieżne lub przeciwstawne intuicje. Czy te różne intuicje – jak różne oglądy przedmiotu spostrzeżenia – pozwalają sprawdzać trwałość pragnienia przekraczania tego, co dane, ku temu, co leży głębiej? Jak mówi skromnie autorka, z pięciu pytań, które Kołąkowski uważa za najważniejsze dla metafizyki: o byt, o czas, o zło, o śmierć i o miłość, rozważa jedynie czas i zło – w rzeczywistości jednak pisze znacznie więcej, ponieważ myślenie metafizyczne jest z konieczności w jakiejś mierze całościowe. Skarga sięga jednak od razu do tego, co kluczowe, do zasadniczej dla całej filozofii metafory źródła. Ta perspektywa, zastosowana najpierw do problematyki czasu i zła, prowadzi ją do fundamentalnych egzystencjalnych pytań: o źródłowe (a także graniczne) doświadczenia i o źródła metafizyczności jako takiej. Skąd owo „meta”, czyli w tym wypadku „ponad” metafizyki?

Książka jest trudna do omówienia, ponieważ jest właśnie „kwintetem”, czyli utworem złożonym z pięciu części, relatywnie od siebie odgraniczonych i autonomicznych, a przy tym kwintetem aporetycznym, w którym pytania górują nad odpowiedziami. Można powiedzieć, że



jest to zarys „metafizyki problematycznej”, a nie tylko „problematyki metafizycznej”. Nie ma w niej śladu właściwej metafizykom racjonalnym pewności siebie, a także prób zarysu jakiejś całości. Jest to raczej coś w rodzaju mapy granicznych sytuacji myślenia, z którymi każda filozofia godna tego miana musi się ostatecznie wziąć za bary. Dlatego omówię pokrótce wszystkie części po kolei, nie siląc się na wskazywanie ich syntetycznej jedności.

Źródło

Niewątpliwie pojęcie-metafora źródła (i pokrewna jej metafora koźreni) jest zasadnicza, gdyż mówi o pragnieniu dotarcia poprzez to, co dane, do czegoś absolutnie pierwszego. Ale tropiąc różne zastosowania tej bodaj najważniejszej metafory, pokazuje Skarga niemożność jej definitywnej aplikacji w żadnej z filozoficznych dziedzin, a zarazem jej nieuchronność jako „regulatywnej idei”. W odpowiedzi na głosy współczesnych krytyków źródłowości pisze: „Cóż mogę im odpowiedzieć? Być może mają rację. Niekiedy jednak mam poczucie, że w tej oto kwestii istnieje rzeczywiście tylko jedno źródło, i nie możemy pozbyć się pragnienia dotarcia doń. U źródła wszak kryje się prawda. Tam, gdzie są tylko sploty, pytanie o prawdę traci sens” (s. 22). I jeszcze:

Można uznać samo dążenie do źródłowości jako puste. Puste jednak chyba nie jest. Kiedy bowiem wracam do tekstów starożytnych i jednocześnie śledzę współczesne filozoficzne propozycje, nie mogę się pozbyć wrażenia, że oto same pojęcia, choć sformułowane w zgoła innym języku i w zgoła innych kontekstach, zachowują coś, jak gdyby naturalne powiązania z innymi pojęciami, tworząc pewne układy wzbogacające znaczenie. (...) Może powinniśmy szukać sensu autentycznego, nadawanego w tych odległych wiekach, o ile to w ogóle możliwe? Nie wiem, ale wiem, że próby powrotów są twórcze. Toteż owe powroty warto notować, warto, bo w nich myśl sięga głębiej, warto również ze względu na status pojęcia jako takiego. Ujawnia się w nich bowiem, że pojęcia nie są czystym tworem językowym, że przeciwnie, są nośnikami doświadczeń pokoleń przechowywanych przez wieki (s. 62–63).

Czas

Najobszerniejszy bodaj esej – *W poszukiwaniu źródłowego czasu* — wędruje po różnych koncepcjach czasu, jako jednego z najważniejszych metafizycznych szyfrów, który wciąż nasuwa myśl o „poza”. Filozofka patrzy na czas przez pryzmat hermeneutycznych analiz czasu Heideggera, lecz czyni to bynajmniej niebezkrytycznie. Śledzi najpierw medytują-



co perypetie „czasu ontologicznego”, czasu jako szczególnej organizacji świata. Píše więc o Platońskiej (z *Timaios*) idei czasu jako porządku, który spokrewnia duszę zarazem ze wszechświatem i z wiecznością; zarysowując ideę czasu doskonałego, której sens jest ostatecznie etyczny i religijny. Ontologia Platońskiego czasu podkreśla czas jako zasadę ładu, a zarazem wiązania nas z „tym, co wobec świata transcendentne, co jest wiecznością i domeną wiecznych prawzorów” (s. 35-36). Ów moment odniesienia czasu do tego, co transcendentne, u Plotyna wiąże się z podkreśleniem jego wagi jako drogi do tego, co ponad czasem. Dusza, pisze Plotyn, „nie chciała mieć wszystkiego w terażniejszości”, gdyż jedynie poprzez to, co inne, „dzięki następstwu działań, a więc dzięki temu, że istnieje czas, świat może zbliżyć się nieskończenie do bytu idealnego” (s. 41). Dlatego „Czas u Plotyna nie przynosi destrukcji, przeciwnie, stwarza nadzieję” (s. 42). Słowa to ważne, choć autorka wypowiada je z dyskrecją i w konwencji hermeneutycznej. Powróci jednak do wątku nadziei w eseju ostatnim.

Prawdziwie jednak ważne dla autorki wydają się analizy Lévinasa, który nawiązuje do Plotyna (związek czasu i „innego”). Dla Lévinasa relacja czasu i inności pokrywa się do pewnego stopnia z relacją obecności i nieobecności oraz relacją życia i śmierci, a przede wszystkim z wymiarem etycznym. Autorka, pisząc o tym, co etyczne, wskazuje zwłaszcza na moment o c z y s z c z e n i a. „Człowiek jest bytem oczekującym, bytem, który ma poczucie braku tego, na co czeka, a jednocześnie wie, że nie jest jeszcze gotowy na przyjęcie, gdyż zna swoje winy i pragnie oczyszczenia, (...) Ten etyczny moment jest czymś zasadniczym dla ludzkiego bycia, i dla stosunku człowieka do śmierci i do nieskończoności” (s. 61). W tym sensie „jesteśmy nie tyle w czasie, co samym czasem” (s. 60).

Stąd już krok do analizy czasu w perspektywie egzystencjalnej. Rozpoczyna ją myśl o czasie (jeszcze) nam danym: „Co jednak znaczy »dany«? Czy stanowi dar? Czyj dar i jaki dar? Jakaś wielka przestrzeń otwiera się natychmiast przed nami, gdy podobne stawiamy pytania. Zwłaszcza że ów dar jest jakąś wartością, wartością niebywałą, niepowtarzalną. (...) Tymczasem wartości czasu nie potrafimy ocenić właściwie. Trwonimy ten dar, a jest on nie do odzyskania” (s. 64). Wydawałoby się, że kluczem do czasu egzystencjalnego jest jego przeżywanie. Autorkę jednak fascynuje to, co właśnie n i e może być przeżyte: początek i koniec egzystencjalnego czasu. Powoduje to, że fenomenologia czasu przeżywanego nie jest tu właściwa, a zamiast tego rodzą się pytania o sensowność samych terminów. Czy jest jakiś sens w idei początku czasu rozumiane-



go jako jakiś „punkt”? Oczywiście nie: pokazują to choćby analizy Bergsona czy Husserla. Ale to wcale nie wyklucza, że mogą istnieć względnie niezależne wydarzenia początków. Ich sekret Kant tropił w ludzkiej wolności, która „wydaje się panować nawet nad czasem, bo to ona ma tę moc wyłamywania się z otaczającego nas świata przyrody i jego praw” (s. 69). Autorka pięknie pisze o wydarzeniach, które coś inaugurują i które znaczą cezurę czasową, pęknięcie czasowości, powodując zwrot, zmianę kierunku drogi (s. 73). Dlatego „dla ludzkiej egzystencji początek (...) ma ogromne znaczenie. (...) Początki przynoszą obudzenie, początki zmuszają do spojrzenia w przyszłość, otwierają perspektywy” (s. 75). Lecz: „Początek zapowiada koniec”. Skarga odróżnia od siebie koniec, kres i granicę. Koniec jest jakby najbardziej neutralny, kres jest nabrzmiały patosem, granica „natomiast odsyła do tego, co poza nią i prowokuje do jej przekroczenia” (s. 76). W tym kontekście pojawia się u autorki pojęcie celu, które rozważa w perspektywie dalekiej od „metafizyki celowości”, bliskiej natomiast ludzkim konkretnym doświadczeniom niespełnień czy wręcz pustki. Także granica wskazuje na różne fenomeny: nie tylko celu, ale przede wszystkim nieuchronności dokonanej przeszłości, a także nieprzewidywalnych wydarzeń, wreszcie – śmierci. Czas, mój czas ma kres: „Czy więc mogę powiedzieć, że się kończy, że kres jest jego strukturalnym elementem? Myślę, że tak. Do takiego wniosku upoważnia mnie świadomość, że wszystko umiera, wszystko się kruszy, wszystko przemija, nawet skały, kamienie, lądy, epoki, cywilizacje, że coś, co powstało, ginie. Wieczność jest nie dla istnienia, choć nie potrafimy myśli o niej odrzucić” (s. 84). To ostatnie zdanie wskazuje na niezbywalność metafizyki.

Zło

Zło – ten najbardziej dotkliwy, ale metafizycznie beznadziejny problemat – nie przestaje dotkliwie trapić teoretyków nie mniej niż tzw. zwykłych ludzi. Skarga zaczyna od omówienia prywatywnej (w książce pomyłkowo: prewencyjnej) teorii zła jako braku dobra, co w teorii „transcendentalistów” mówiącej o tożsamości bytu i dobra może oznaczać tylko, że zła po prostu nie ma, że „jest niebytem”. Jest to jednak w sposób oczywisty sprzeczne z doświadczeniem, ale zarazem – w perspektywie biblijnej – z pochodzeniem bytów od dobrego Boga. Stąd beznadziejne próby wpisania zła w „harmonię wszechświata” (Augustyn, Leibniz).



Mimo to filozofowie pytają dalej o źródła przewrotnych czynów wypływających z woli. Augustyn i Leibniz widzą to źródło w niedoskonałości, a ostatecznie w nicości, która staje się w ten sposób niepojęcie agresywna; Kant z kolei w „złu radykalnym” w postaci trwałej dyspozycji do odwracania hierarchii maksym, a więc w Złej Maksymie zawartej równie niepojęcie w samym, rozumnym przecież człowieku. W tej ostatniej koncepcji, „zło radykalne nabiera siły i grozy” (s. 100).

Myśl Skargi, uwzględnivszy koncepcję „banalności zła”, powraca do jego metafizycznej doniosłości i realności, negując zarazem jego źródłowość i dialektyczne splątanie z dobrem: dobro i zło – to przeciwieństwa. Ale zło to nie nieszczęście i cierpienie, które co prawda prowokuje do buntu i, bynajmniej nie uszlachetniając, prowadzi często do nienawiści i odwetu. Czy zło jest tożsame z przemocą? Skarga tezę tę odrzuca i przemoc – moim zdaniem niesłusznie – relatywizuje, ale pisze trafnie, że o ile przemoc ma gradację, o tyle zło jej nie ma: „zło nie posiada stopniowości, żadnej hierarchii, żadnych nasileń mocy, pozostaje zawsze sobą samym, jedno i to samo, lecz jednocześnie potrafi rozprysnąć się jak granat na raniące odłamki nędzy, bólu, rozpacz, utraty złudzeń i nadziei, wreszcie śmierci” (s. 114).

Jesteśmy więc ostatecznie bezradni na gruncie teoretycznej metafizyki zła, ale nie wobec umiejscowienia żywiołu, którym zło się karmi. Jest nim relacja z innym. Skarga, doceniając etykę Lévinasa, krytykuje jego teorię sprawiedliwości jako ugruntowanej w relacjach społecznych i pisze, w dużej mierze trafnie, że teoria ta ma charakter postulatywny: inny to nie tylko nauczyciel odpowiedzialności. „Ten inny, ten brat, bywa także zwiastunem nędzy i przemocy” (s. 117). Sądzi ona – a z jej myślą zgodziliby się zarówno Simone Weil, jak René Girard – że zło rodzi się przede wszystkim w przestrzeni społecznej. „Nikczemności pełno jest w społecznym byciu. Tkwimy więc w rozdarciu nieuleczalnym, nie do pokonania, między utopijnymi marzeniami, pragnieniem braterstwa, bliskości innych, doskonałości społecznych form, choć ta nigdy nie była nam dana, a toczącym je nurtem złośliwości, nienawiści, tragicznych wojen, zła” (s. 118).

Doświadczenie

Esej o doświadczeniu jest w książce szczególnie ważny i piękny. Jeśli bowiem to, co metafizyczne, nie ma być obiektem jałowych spekulacji, to czyż nie trzeba tego jakoś dotknąć i zobaczyć? Dlatego Skar-



ga definiuje od początku doświadczenie poprzez pojęcie świadectwa oraz światła:

Doświadczenie zatem ma o czymś świadczyć, a ten, kto doświadcza, jest po prostu świadkiem. (...) Ja jestem wobec czegoś, i co więcej jestem tego czegoś świadomy, inaczej nie mógłbym świadczyć. Doświadczenie, świadectwo i świadomość – a z tego samego korzenia pochodzi także światło – zostają tu ściśle ze sobą powiązane (s. 120).

Pojawiają się jednak od razu co najmniej dwa problemy. Po pierwsze: czy da się je jakoś oddzielić od jego wystowienia i interpretacji wraz z ich dziejowością, a więc i relatywnością? Rzecz w tym, że doświadczenie ma być zarazem wiedzą, ta zaś jest nieodłączna, jak się zdaje, od języka. Czy istnieje, pyta autorka, jakaś pozajęzykowa czysta intuicja, albo równie „czyste” świadectwo naszej cielesności, takie jak u Merleau-Ponty’ego albo Michela Henry’ego? Po drugie, czy istnieje doświadczenie źródłowe? W pytaniu tym powraca raz jeszcze problematyka źródła.

Nie ma doświadczenia bez jakiejś myśli, która jest także sygnałem życia. Dlatego Skarga powraca do Kartezjańskiego *cogito*, wypowiadając piękną pochwałę myślenia. Lecz rozumie je od razu jako warunek pewnych doświadczeń egzystencjalnych, istotnie oświecających, które są każdorazowo *w y d a r z e n i a m i* odmieniającymi perspektywę naszej codzienności. Ale tu także wyłaniają się wątpliwości. Najpierw „To doświadczenie o czymś rzeczywiście świadczy, ale o czym, czy tylko o tym, co najbliższe mnie, co mnie dotyczy, co jest moją prawdą, czy przeciwnie, o czymś, co mnie przekracza, czego nie mogę pojąć, choć mną wstrząsa?” (s. 127). Następnie czy doświadczenia te są czysto pasywne czy też przygotowywane przez wysiłek myślenia i wytrwałego pragnienia? Tych ostatnich doświadczeń dostarcza może praca teoretycznego myślenia, które – jak w *Uczcie* Platona lub w *VII liście* – owocuje „nagłym” objawieniem się upragnionego światła. Filozofka zwraca się jednak odważnie od razu ku doświadczeniom mistycznym, które śledzi poprzez teksty Plotyna (i komentarze Hadota i Krokiewiczza), a następnie współczesnych: Bergsona i Ciorana. Doświadczenie to jest bierne wyczekiwane, lecz wyczekiwanie to jest w napięciu i nieodłączne od pracy oczyszczania. Stąd paradoks: „Z jednej bowiem strony bierność staje się warunkiem koniecznym poddania się Bogu w momencie ekstazy, ale z drugiej – Plotyn nie chce umniejszenia wartości woli ludzkiej, także ludzkiej cnoty, aktywnie dążących do doskonałości moralnej” (s. 139). U Plotyna i Bergsona gra idzie o Dobro, lecz niekoniecznie w znaczeniu religijnym. Jest to pewien *s e n s*, który „objawia się w no-



wym widzeniu świata i w nowym do świata stosunku, jakby doświadczenie to rodziło jednocześnie świadomość odpowiedzialności za sumę istniejącego w tym świecie dobra” (s. 144). Istota sprawy wydaje się tkwić w fakcie – wydarzeniu – jakiegoś o b j a w i e n i a, które rozrywa nagle nasze uśpienie, wydobywa na jaw coś, co nieraz od dawna, niedosiężne dla refleksji, w nas tkwiło i umożliwia „nawrócenie”.

Doświadczenia pozytywne mają jednak swój rewers w postaci wydarzeń łamiących nam życie, pozbawiających złudzeń i stawiających nas w obliczu pustki. Hiobowe cierpienie nie uszlachetnia i nie rodzi miłości, lecz często nienawiść; Skarga nie skłania się ku „drodze krzyża”. „Zło rodzi zło. I chyba nic nie rozlewa się tak szeroko, jak ono właśnie” (s. 150). Lecz zarówno doświadczenia mistyczne, jak doświadczenia nieszczęścia są wyjątkowe i w tym znaczeniu nieźródłowe. Natomiast „Takim [źródłowym] doświadczeniem jest śmierć” (s. 151). Skarga powraca do refleksji Jaspersa i Heideggera na temat tego fenomenu–niefenomenu, danego tylko poprzez śmierć innych, ale dlatego całkowicie się nam wymykającego, choć równocześnie absolutnie pewnego. Lecz w relacji do śmierci – znów same znaki zapytania. Z jednej strony groźba „bezpośredniego spotkania z pustką” – to perspektywa Heideggera – z drugiej „przekonanie, że oto mam jeszcze czas” (Lévinas). „Nie wiem, czy, jak chciał Heidegger, nicość budzi zawsze lęk, ale uświadamia, że jest coś, czego się nie da opisać, ująć w słowa, co pozostaje poza dostępnym nam horyzontem” (s. 155). Śmierć jednak – jako to, co ostateczne, a co do nas w końcu dociera –

zaczyna od nas czegoś wymagać. Skupienia się w sobie, czujności, może także cierpliwości w oczekiwaniu, rachunku, oceny, poddania się wyrokowi? A może także przynajmniej próby jakiegoś oczyszczenia? Dziwne słowa, tak jakby były dyktowane przez samą myśl o spotkaniu z tym, co niepojęte, co opisane być może tylko negatywnie, słowa niemal analogiczne do tych Plotyńskich (...) Czyżbyśmy nieświadomie dostrzegali analogię między śmiercią, szczytem apofatyki i wielkim mistycznym aktem? (s. 156–157).

Oto krajobraz metafizyczny.

Źródła metafizyczności

Esej ostatni, z pewnością najgłębszy, zmagają się z pytaniem (w stylizacji kantowskiej) o samą metafizyczność, której nie udaje się sprowadzić do jej naukowego kształtu. Pytanie o metafizykę sięga, ponad me-



tafizycznymi doktrynami, do jej źródeł, których wraz z Kantem wolno poszukiwać w ludzkiej kondycji. Ta ludzka kondycja ma, jak wiadomo, u Kanta swoją podstawę w transcendentalnej podmiotowości. Skarga odwołuje się najpierw do Heideggerowskiej lektury Kanta, która – inaczej niż u neokantystów – akcentuje problematykę metafizyki. Kluczem do niej jest pojęcie skończoności ludzkiego poznawania, które nie będąc stwórcze, domaga się „transcendentalnego horyzontu” – swoistej nicości, na której tle jednak dopiero przedmioty mogą być poznawane. Pada więc nieuchronnie pytanie o skończoność i jej sens – to właśnie ona generuje według Heideggera metafizyczność, podczas gdy Michel Foucault widzi w niej właśnie ostateczny koniec metafizyki. W tym punkcie filozofka podejmuje się głębokiej obrony metafizyczności, której, podobnie jak Kant, nie wiąże żadną miarą z naukowością, lecz z najgłębszymi wyznacznikami ludzkiej sytuacji w świecie. Otóż sytuacja ta mówi wprawdzie o skończoności, ale zarazem o jej przekraczaniu. To przekraczanie, które Skarga nazywa nieskończonością, dokonuje się na różnych planach. Nieskończoność u Greków to nie tylko przekraczający nas wszechświat – „gwiazdy nad nami” – ale przede wszystkim to, co nadaje mu r a c j ę i prawdę. Nieskończoność wiąże się zatem z odczytywaną poprzez świat rozumnością, która nie redukuje się jednak do jej naukowej postaci, zwłaszcza że wydaje się niemożliwa do spójnego pomyślenia. Religia – pisze Skarga – nie wyczerpuje tu poczucia nieskończoności, albowiem „Sam gest odsłonięcia jest ze swej istoty metafizyczny” (s. 187) – gest, który jest odpowiedzią na poszukiwanie tego, co zakryte. Splata się tu w jedno doświadczenie nieskończoności wszechświata, nieskończoności myślenia i po prostu rozum, gdyż „rozum to coś boskiego w człowieku, bo to on wyrwa z jaskini i scala z absolutną jednością” (s. 188).

Ale metafizyczność obejmuje także to, co można nazwać tęsknotą czy pragnieniem w obliczu własnej ograniczoności: „Wiara w rozum i jego ograniczenia, poczucie mocy w działaniu i poczucie bezsilności, nadzieja na przyszłość i gorycz zwątpienia. A w tym wszystkim świadomość czasem stłumiona, czasem silna w swej samotności, gdyż człowiek nawet w swej otwartości ku innym musi uporać się z sobą i z tym, co mu przynosi życie” (s. 190–191). W tym momencie daje o sobie znać kluczowy moment n a d z i e i, o którą pyta Kant w swoich trzech słynnych pytaniach z *Krytyki czystego rozumu*: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?” (A 805 B 833). O nadziei pisze Skarga pięknie:

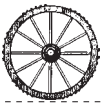


To ona mówi o wyjściu z jaskini, o zjednoczeniu się z boskością, ona daje wiarę w zbawienie. (...) Jest nadzieja związana z naszym ludzkim bytem i jest nadzieja religijna. (...) Może jej darem jest siła pozwalająca trwać w oczekiwaniu, a może samo oczekiwanie czyni ona sensownym? Metafizyczność jest w nadzieję wpisana, bo nadzieja daje nam moc bycia i pozwala przewycięzać czas. (...) W nadziei więc znajdują swój wyraz najgłębsze i najistotniejsze myśli, marzenia, pragnienia człowieka, całe jego Ja, a więc jego metafizyczne jądro. (...) Być człowiekiem, to znaczy mieć nadzieję.

Ostatecznie więc wydaje się, że „Metafizyczność jest rdzeniem naszej egzystencji. Jeżeli udałoby się nam zniszczyć tę metafizyczną *arche*, która w nas tkwi, kim byśmy się stali? Nie wiem, ale nie wyobrażam sobie takiej chwili (s. 195–196).

Czy z *Kwintetu metafizycznego* wylania się jakaś całość metafizycznej problematyki? Barbara Skarga nie stara się „metafizyczności w człowieku” myślowo uporządkować, a tym bardziej ściętnić pojęciowo. A jednak książka ta jest na wskroś filozoficzna, dąży bowiem do rozumienia, a jej Autorka włącza się w łańcuch filozoficznych duchów. Pokazuje zarazem, że to, co metafizyczne, stanowi horyzont, który nie jest zaledwie materią teoretycznej refleksji, lecz także i najpierw sprawą życia, jego niepokojów, ale i granicznych albo rozstrzygających – pozytywnych i negatywnych – doświadczeń. Praca ta wydaje się nasycona osobistymi doświadczeniami i dlatego czuje się w niej także wymiar świadectwa, które nadaje myśleniu powagę i oryginalność. W myśleniu tym – trochę podobnie jak w filozofii Jaspersa – to, co metafizyczne, sąsiaduje z tym, co religijne, a może nawet stanowi jego niezbywalną częśćkę. Albowiem bez medytacji nad tym, co źródłowe, to, co religijne, musi prędzej czy później uschnąć.

KAROL TARNOWSKI, filozof, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, członek redakcji „Znaku”, członek Rady Programowej Instytutu Józefa Tischnera, laureat Nagrody im. ks. J. Tischnera za rok 2005. Wydał ostatnio: *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (2005).



Sławomir Buryła

Nazizm i mitologia

Rasa Sala Rose,
*Krytyczny słownik mitów
i symboli nazizmu,*

tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz

Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006

Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu to pierwsza tego typu publikacja dostępna w języku polskim, a niewykluczone, że również pierwsza i jedyna w piśmiennictwie światowym. Przymiotnik „krytyczny” użyty w tytule nie oznacza wcale weryfikacji dotychczasowego stanu wiedzy o symbolicznej otoczce nazizmu, ale – przeciwnie – stanowi jej podsumowanie, połączone z rzetelną oceną zagadnienia dość złożonego i zakłamanego. Trzeba bowiem przyznać, że autorka podjęła się zadania trudnego, wymagającego – poza erudycją – niezwyklej ostrożności w postępowaniu z dostępnym materiałem historycznym, filozoficznym, socjologicznym i literackim. Łatwo tu przecież o różnego rodzaju przekłamania, które nie muszą wcale wynikać z braku wiedzy, ale z nadużyć interpretatorskich. Sensacyjność tematu gotowa sprowadzić na bezdroża niejednego znawcę. Nie ma nic bardziej zgubnego w wypadku tej problematyki niż zbyt swoboda w formułowaniu hipotez i wniosków.

We wprowadzeniu do swego kompendium hiszpańska germanistka Rosa Sala Rose powiada, iż nie da się zrozumieć ideologii hitlerowskiej w ramach zaproponowanej przez Hermana Rauschninga kategorii „nihilizmu”. W przeciwieństwie do niej w zachodniej literaturze przedmiotu – nie bez oporu – zdobywało sobie coraz większe uznanie pojęcie „religii politycznej”. W tym duchu – przypomina Rose – jeszcze przed wojną nazizm analizował Erick Voegelin. Notabene jednym z pierwszych, którzy przeciwstawiali się konstatacjom o nihilistycznej wymowie brunatnej ideologii był polski filozof Tadeusz Kroński. W latach sześćdziesiątych w szkicu *Faszyzm a tradycja europejska* pisał on nie o blichtrze nazizmu, lecz o procesie absolutyzowania pewnych wartości kosztem innych, niemającym nic wspólnego z duchową pustką i nihilizmem.

Niewątpliwą zaletą książki Rose – jedną z kilku – jest zamieszczenie biogramów po obszernej części słownikowej jako jej swoiste dopełnienie. Nie tylko pomagają one w lekturze osobom nieorientowanym w te-



matyce czy znającym ją dość pobieżnie, ale są użyteczne również dla fachowców. Lakonicznie i przejrzyście wskazują na związek poszczególnych postaci z ruchem nazistowskim. Co równie doniosłe, Rose pamięta, by zaznaczyć, iż owa więź nie zawsze miała bezpośredni charakter. Biogramy obejmują zatem zażartych antysemitów z XIX i początków XX wieku, kodyfikatorów teorii rasowych (Karl Eugen Dühring, Dietrich Eckart, Theodor Fritsch, Ernst Haeckel, Houston Stewart Chamberlain, Joseph Arthur de Gobineau), przywódców i ideologów Trzeciej Rzeszy (Heinrich Himmler, Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels, Rudolf Hess, Richard Walther Darré), okultystów i ariozofów (Lanz von Liebenfels, Guido von List, Rudolf von Sebottendorf), ale także tych myślicieli, których nie wolno utożsamić z hitleryzmem bez pamięci o całej złożoności problemu (Gotfried Benn, Martin Heidegger, Stefan George, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Carl Gustaw Jung). Poza wszystkim innym, biogramy pozwalają zorientować się, jak wiele różnych postaw i osobistości niemiecki faszyzm zdołał przyciągnąć do siebie, ale i jak wiele adaptował na własny użytek. Postępował tak z historycznymi władcami (HENRYKI, FRYDERYK WIELKI) I Z wybitnymi ludźmi sztuki (GOETHE, SCHILLER). Wzorem manipulacji – choć innego rzędu – może być sposób potraktowania przez nazistów DŻINGIS-CHANA oraz Japończyków (JAPONIA). I Dżingis-chan, i Japończycy jako przedstawiciele rasy kolorowej jawnie naruszali rasistowskie przekonania hitleryzmu. Dlatego też zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku metodą selekcji faktów oraz odpowiedniego rozłożenia akcentów zdołano wybrnąć z tej niezręcznej sytuacji i nie było już żadnych przeszkód, aby mongolska bezwzględność i japońskie poświęcenie oraz wierność ojczyźnie znalazły się w panteonie nowych cnót. Oczywiście niemiecki faszyzm, lawirując mniej lub bardziej zręcznie między prawdą historyczną a wymogami chwili, nie był ani specjalnie oryginalny, ani prekursorski. To praktyka, którą stosowały i stosują wszelkie rządy totalitarne.

Hitleryzm nie tylko przyswajał (najczęściej wybiórczo i pragmatycznie) nurty oraz prądy myślowe z różnych epok, ale świadomie i cynicznie preparował własne mity. Dobrze ukazuje to historia sztandarowej postaci hitleryzmu, bohatera znanej pieśni i idola nowej władzy – HORSTA WESSELA. Młodego herosa S.A., o dość przeciętnej i mało heroicznej biografii, Goebbels uczynił męczennikiem „za sprawę”. Banalny romans (Wessel zakochuje się w prostytutce, a następnie ginie z rąk jej „opiekuna”) odchodzi na plan dalszy, na pierwszy zaś wysuwa się odwaga i poświęcenie esamana. Przykład Wessela dowodzi, jaką wagę przy-



kładali hitlerowcy do budowania systemu wartości pozwalającego na konsolidację narodu i wzmacnianie swoiście pojętego morale. Temu samemu miała służyć niezwykle rozwinięta, a w każdym razie bardzo wyrazista, sugestywna i natarczywie promowana sfera nowych symboli państwowych (SWASTYKA, ORZEŁ, DĄB).

Organizując i zagospodarowując ten obszar społecznych wyobrażeń, hitleryzm nie zapominał o jeszcze jednym, konkurencyjnym i nader trudnym do zawładnięcia. Wyznaczała go symbolika religijna. Z pewnością naziści mieli pod tym względem łatwiejsze zadanie niż ich towarzysze z innych krajów europejskich. A to z tego powodu, że w Niemczech (między innymi za przyczyną filozofów i pisarzy czasów romantyzmu) prężnie oddziaływała na *imaginarium* społeczne tradycja neopogańska. Odwołuje się ona do starych wierzeń germańskich wyrugowanych przez chrześcijaństwo. Podtrzymywana i pielęgnowana przez artystów (WAGNER) pogańska mitologia (NIBELUNGOWIE, GERMANIA, WALTHALLA, SŁOŃCE, ZYGFRYD) zbierała obfity plon na początku XX stulecia. Wspierała je restytucja dawnych bóstw, a także prowadzenie swoistej dywersji na gruncie religii chrześcijańskiej. Stąd też próby „przeciągnięcia” na swoją stronę osoby JEZUSA poprzez uczynienie Go ARYJCZYKIEM. Warto jednak pamiętać, że „aryzowanie” Chrystusa jest wcześniejsze niż hitleryzm. Dość przypomnieć Johanna Gottlieba Fichtego, który bodaj pierwszy sformułował wprost podejrzenie, że Jezus mógł nie być Żydem. Późniejsi „komentatorzy” tego zagadnienia byli już niemal pewni, że twórca chrześcijaństwa urodził się Aryjczykiem. Zresztą nie była to jedyna droga wykazywania „czystości krwi” Jezusa. Można było powoływać się – co dość często czyniono – na rzekomą nienawiść Chrystusa do współplemieńców lub budować analogię między Nim a germańskim Zygfydem. Tak jak dostosowywano postać i biografię Jezusa do wymogów reżimu, tak czyniono też z innymi symbolami wyrastającymi z chrześcijańskiego podłoża (GRAAL, PARSIFAL).

Słownik opracowany przez Rose potrafi niejednokrotnie zaskoczyć czytelnika. Być może dlatego, że po trosze weryfikuje on nasze potoczne przekonania na temat hitleryzmu. Równie często wynikają one z braku solidnej wiedzy, co z myślenia życzeniowego i rodzących się na jego tle podświadomych uproszczeń. Poniekąd przypisujemy nazistom zbyt dużo „zasług”, zbyt duże kompetencje, usiłując niemal wszystkie kategorie łączone z tym systemem wywodzić od Himmlera, Goebelsa i Hitlera. Zapominamy, iż zarówno oni, jak i inni dygnitarze reżimu wyrastali w kulturze Zachodu. Przez kilkanaście stuleci współtworzyły



ją różne fermenty duchowe i intelektualne, niekiedy jednoznacznie opozycyjne wobec chrześcijaństwa. Takie sztandarowe terminy niemieckiego faszyzmu, jak: PRZESTRZEŃ ŻYCIOWA, CIOS W PLECY, KREW I ZIEMIA czy nawet TRZECIA RZESZA, nie mówiąc o innych (np. KREW, MIECZ, POCHODNIA), ukonstytuowały się i trafiły do społecznego *imaginarium*, zanim w Bawarii dało się słyszeć o powstaniu NSDAP. Oczywiście nie zmienia to faktu, że najczęściej dopiero hitleryzm nadał im sens, z jakim kojarzymy je do dziś. Niekiedy zresztą to piętno nazizmu było tak silne, że zupełnie zmieniało znaczenie danego symbolu, nieodwracalnie kojarząc go z nowym sensem. Dlatego też europejskich turystów wciąż razi hinduskie swastyki, mimo że w tej kulturze nie mają one nic wspólnego z agresją, propagandą siły czy implikacjami rasowymi.

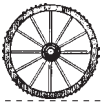
Niezmiernie interesująca publikacja Rose rodzi we mnie tylko dwie wątpliwości. Pierwsza ma charakter merytoryczny, drugą kieruję pod adresem wydawnictwa. Na karb tego ostatniego należy bowiem złożyć nie najlepszą jakość fragmentów ikonograficznych, a zwłaszcza zdjęć. Chodzi po prostu o ich słabą wyrazistość. Patrząc zaś od strony zawartości słownikowej, daje się stwierdzić, iż brakuje kilku istotnych haseł. Dla przykładu, z nieznanym mi względów badaczka pomija pojęcie „okultyzmu”. Być może wyszła z założenia, iż – pośrednio lub wprost – pojawia się ono w wielu innych hasłach (np. MIECZ, SWASTYKA, ARMANOWIE). Jeśli jednak są to rzeczywiste przyczyny nieobecności okultyzmu, to tłumaczenie takie jest niewystarczające. Podobnie nie pojmuję, dlaczego nie została wyodrębniona pokrewna okultyzmowi gnoza. Wolno też zapytać o nieobecność „Norymbergi”, „Wotana”, „nocy długich noży”, „Radia”, „Nordyka” (wszak znaczeniowo nie pokrywa się on całkowicie z bliskim mu „Aryjczykiem”). Choć określają one odmienne obszary mitologii nazizmu, uruchamiając zarazem rozmaite ciągi skojarzeniowe i znaczeniowe, niewątpliwie należą do grona najważniejszych symboli. Oczywiście tego typu publikacjom zawsze można zarzucić niekompletność i tą czy inną metodą podważać sensowność dokonanego wyboru. Nie jest to moją intencją. Nie zamierzam w najmniejszym stopniu dyskredytować tej pozycji. Idzie mi raczej o to, by przy okazji wskazać na ilościowe bogactwo symboliki nazizmu.

Książka hiszpańskiej germanistki nieuchronnie skłania też do myślenia o analogicznej inicjatywie w stosunku do komunizmu. Można śmiało powiedzieć, że materiał do analiz byłby równie zajmujący i obfity. Brak podobnego kompendium nie wymaga chyba dodatkowych uzasadnień. Wolno wszakże sądzić, iż odmienny status komunizmu w świa-



domości społecznej, to, że – mimo wszystko – nie ma on tak ewidentnie negatywnych konotacji jak nazizm, będzie dla przyszłych badaczy źródłem dodatkowych trudności.

SŁAWOMIR BURYŁA, ur. 1969, historyk literatury, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Ostatnio wydał: *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*.



Ryszard Kasperowicz
**Zabytki jako
spór
o teraźniejszość**

Własność a dobra kultury,
pod redakcją Grażyny Czubek
i Piotra Kosiewskiego
Fundacja im. Stefana Batorego,
Wydawnictwo Trio,
Warszawa 2006, ss. 238

W tym roku miną dokładnie sto trzy lata od daty publikacji rozprawy wiedeńskiego historyka sztuki Aloisa Riegla, zatytułowanej *Nowoczesny kult zabytków*. Riegl, profesor historii sztuki na Uniwersytecie Wiedeńskim, pełnił zarazem funkcję konserwatora generalnego w *Zentralkommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale*. We wspomnianej rozprawie Riegl podjął próbę historycznej analizy zjawiska narastającego przez całe XIX stulecie, a określonego przezeń właśnie mianem „kultu zabytków”. W jego przekonaniu ów fenomen kulturowy, zrodzony przede wszystkim z romantycznego historyzmu, wielbiącego przeszłość dla niej samej oraz rozmaitych narodowych aspiracji i mitologii, wspierał się na fascynacji tzw. wartością starożytniczą, która będąc śladem dawności i nieodwracalnej działalności czasu, doskonale harmonizowała z potrzebą subiektywnego efektu nastroju charakteryzującego rzekomo epokę nowoczesną. I właśnie w tej wartości, konstytutywnej dla zabytku, Riegl upatrywał siły zdolnej do poruszenia najszerzych warstw społeczeństwa.

Riegl doskonale pojmował, że wartość starożytnicza nieustannie popada w konflikt z innymi wartościami fundamentalnymi dla statusu dzieła sztuki jako zabytku: wartością historyczną, dzięki której zaczęto właściwie otaczać prawną opieką monumenty przeszłości, wartością nowości czy wartościami *stricte* artystycznymi. Polemika, która powsta-



ła po ukazaniu się analiz Riegla, dotyczyła między innymi granic inżynierii w formę zabytkowego przedmiotu, lecz niezwykle ważne znaczenie zyskały również wątpliwości odnoszące się do statusu prawnego zabytku oraz możliwych konfliktów, jakie mogły się pojawić pomiędzy ochroną i zasięgiem prawa własności a niełatwym do jasnego zdefiniowania interesem państwa jako strażnika „bytu narodowego”. Antagonista Riegla Georg Dehio uznawał bez ogródek istnienie takiej sprzeczności i jakkolwiek świetnie pojmował, że państwo niejednokrotnie musi interweniować, to jednak wierzył, że kluczową rolę odegra tutaj edukacja, uświadomienie fundamentalnego zadania ochrony zabytków w wymiarze społecznej odpowiedzialności i umiejętności znajdowania kompromisu. „Bez sentymentalizmu, bez pedanterii, bez romantycznej dowolności pragniemy rozwijać opiekę nad zabytkami jako samo przez się rozumiałą i naturalną manifestację poczucia własnej godności, jako uznanie prawa zmarłych do działania dla dobra żywych”, pisał górnolotnie Dehio.

Słowa świetnego historyka sztuki i dzisiaj brzmią aktualnie, choć – jak się zdaje – nikogo nie trzeba przekonywać ani o konieczności ochrony zabytków, ani o znaczeniu edukacji w kształtowaniu postawy pietyzmu wobec przeszłości. W Europie i Ameryce od lat trwa dyskusja poświęcona na przykład nowym wyzwaniom, przed jakimi stają muzea i instytucje kulturalne i edukacyjne w szybko zmieniającym się społeczeństwie nowoczesnym czy może już ponowoczesnym. Instytucje te reagują nie tylko na zmiany w koncepcji samego muzeum jako miejsca kolekcjonowania i ekspozycji określonych przedmiotów, na nowe koncepcje krytyczne, artystyczne, wreszcie na przekształcanie się modelu historyka czy krytyka sztuki. Nieustannie wchodzi bowiem w obszar ideowych dyskusji i sporów o sposoby utrwalania tożsamości kulturowej grup składających się na nowoczesne społeczeństwo, o zasady i granice polityki kulturowej państwa czy wreszcie o ideologiczne i retoryczne funkcje muzeów w różnych formach dialogu społecznego. Dysputa ta, często bardzo ożywiona, toczy się jednak w obszarze charakteryzującym się bardzo ustabilizowaną, jasną i długotrwałą tradycją prawną, osadzoną w czytelnych kategoriach przejrzystości dyskusji i dostępu do informacji. W Polsce, gdzie nadal nie potrafimy uporać się z niszczącymi skutkami rządów komunistycznych, sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana.

Mamy bowiem do czynienia, oprócz fatalnego, bo źle zorganizowanego i ubogiego systemu finansowania instytucji kultury, z bardzo niepokojącym splotem nieuregulowanych problemów prawnych (przede



wszystkim kwestii własnościowych), wykluczających się wzajemnie interesów oraz całym repertuarem sprzecznych opinii, nierzadko wręcz zdeformowanych nawykami umysłowymi wyniesionymi jeszcze z poprzedniej epoki. Całą problematykę zaciemnia na dodatek pogmatwany, wycinkowy i chaotyczny stan debaty publicznej na ten temat.

Rzecz jasna nic w tym dziwnego, że największej uwagi przyciągają zdarzenia i przedmioty o niezwykłym znaczeniu czy pasjonujących losach, takie jak choćby problemy związane z Mickiewiczowskim rękopisem *Pana Tadeusza*, kiedy to Jan Artur Tarnowski, spadkobierca rodu Tarnowskich z Dzikowa, właściciele rękopisu, podjął na początku lat 90. starania o uregulowanie spraw własnościowych majątku rodziny przejętego przez państwo komunistyczne na mocy dekretu o reformie rolnej. Można jednak odnieść wrażenie, że brakuje nam uporządkowanej i pogłębionej refleksji nad kwestią nowoczesnej roli edukacyjnej i prawnego statusu szeroko pojętych dóbr kultury w Polsce.

Z tym większym uznaniem i satysfakcją przyjąć należy ukazanie się tomu opracowań, referatów i dyskusji pt. *Własność a dobra kultury* przygotowanego pod redakcją Grażyny Czubek i Piotra Kosiewskiego. I dodajmy od razu, że jest to już trzeci tom materiałów z konferencji, poświęconych zagadnieniom własności, restytucji, zwrotu, prawnej i etycznej sytuacji dóbr kultury i ich właścicieli po drugiej wojnie światowej, zorganizowanych staraniem Fundacji Batorego w ciągu ostatnich trzech lat¹.

Ostatni tom, w którym znajdziemy wypowiedzi muzealników i historyków sztuki, bibliotekarzy, archiwistów, wreszcie prawników i ludzi autentycznie zatroskanych tą problematyką, porusza temat chyba najtrudniejszy, a z pewnością w Polsce odbierany nadzwyczaj drażliwie. W dużym uproszczeniu można by go sprowadzić do pytania: czy istnieje sprawiedliwa i możliwa w realnym czasie do przeprowadzenia metoda oraz forma zadośćuczynienia za straty i krzywdy, jakich doznali w wyniku okupacji oraz bezprawnych działań państwa komunistycznego po 1944 roku prywatni właściciele dóbr kultury? Nikogo nie trzeba przekonywać, że w przekroju wielu spraw powiązanych z wysiłkami przywrócenia podstaw państwa prawa oraz częściowego przynajmniej zminimalizowania cierpień, jakich doznała wielka liczba polskich obywateli

¹ Są to następujące pozycje: *Przemieszczone dobra kultury. Przypadek Europy Zachodniej i problemy państw Europy Środkowej i Wschodniej*, pod red. Grażyny Czubek i Piotra Kosiewskiego, Warszawa 2004; *Dobra kultury i problemy własności. Doświadczenia Europy Środkowej po 1989 roku*, pod red. Grażyny Czubek i Piotra Kosiewskiego, Warszawa 2005.



po drugiej wojnie, dobra kultury zajmują miejsce wyjątkowe – oprócz bardzo wielkiej, często właściwie niewymiernej wartości materialnej, niepowtarzalnych zupełnie walorów artystycznych i wartości historycznych, oprócz wartości monumentu i pamiątki rodowej, dobra kultury realizują swój pełny sens także w sferze kultury narodowej, w sferze tradycji, pamięci i godności fundamentalnych dla poczucia tożsamości i rozumienia własnej, równouprawnionej, wartościowej historii konkretnej wspólnoty ludzkiej. A wszystko to dzieje się w kraju, który – jak podkreśla we wstępie Piotr Kosiewski – jako jedyny z krajów postkomunistycznych nie przyjął, nawet częściowych, ustaw reprivatyzacyjnych; w kraju, gdzie nadal panuje osobliwe pomieszanie co do pojęć moralnych dotyczących własności, nad czym ubolewał w swoim czasie profesor Karol Tarnowski (uczestnik spotkań w Fundacji Batorego, pryncypialny zresztą zwolennik zwrotów zagrabionych przez komunistów dzieł sztuki). Dodajmy wreszcie, że dzieje się to w kraju, który – jak chyba żaden inny – stał się ofiarą niewyobrażalnego w swojej skali i zjadłości, konsekwentnie przeprowadzonego procederu rabunku i niszczenia dóbr kultury w czasie niemieckiej okupacji (straty samych tylko bibliotek sięgają 14 milionów jednostek, jak podaje Hanna Łaskarzewska), a po wojnie terenem posunięć wynikających z ideologicznego absurdu.

Te prawdy trzeba aż do znudzenia przypominać, gdyż w przeciwnym razie łatwo się zagubić w labiryncie polskich sporów. I naprawdę, pierwszą, niepodważalną, być może najpoważniejszą zaletą zamieszczonych w tomie artykułów i wypowiedzi jest to, że nie unikają stawiania pytań niewygodnych, a zarazem nie włączają całej problematyki w łańcuchy prostych dychotomii i nie dają się ponieść ferworowi ideologicznych sporów. Tom *Własność a dobra kultury* ukazuje całą złożoność zagadnienia roszczeń wysuwanych przez prywatnych właścicieli, nie cofa się przed wskazaniem argumentacji tych, którzy – w imię lepiej czy gorzej opisanego interesu narodowego, publicznego czy społecznego – woleliby zatrzymać przynajmniej te najcenniejsze przedmioty w zbiorach publicznych. Wreszcie, co niebywale istotne, omawia także pewne, już zastosowane rozwiązania prawne pozwalające na osiągnięcie uczciwego kompromisu pomiędzy dawnymi właścicielami a konkretną instytucją muzealną czy biblioteczną.

Atoli trzeba raz jeszcze podkreślić, że skomplikowania sytuacji prawnej, kulturowej i etycznej w Polsce nie sposób zredukować do konstatacji w rodzaju: „lepiej jakakolwiek własność prywatna od własności publicznej (*uel* państwowej)” albo „pracownicy instytucji kolekcjonujących



archiwalia, książki czy dzieła sztuki, drapujący się na strażników dziedzictwa narodowego, z najwyższą niechęcią reagują na (z zasady) słuszne i sprawiedliwe roszczenia dawnych właścicieli prywatnych”. Nie oznacza to wcale, że takie zjawiska nie mają miejsca – dlatego też autorzy zamieszczonych w tomie tekstów mówią dużo o konieczności zmiany postaw panujących nierzadko wśród muzealników, o zmianie mentalności, nawet o problemie nie zawsze właściwie pojętej etyki muzealników czy bibliotekarzy. Ale przyczyny tego stanu rzeczy są różne – Hanna Łaskarzewska na przykład wyraźnie zaznacza, że „szczególne wczucie się w kategorię kustosza” zbiorów, które trafiły do instytucji publicznych na skutek „zabezpieczeń” przez władze komunistyczne po 1944 roku kolekcji prywatnych, „niezwykle emocjonalny stosunek” do tych obiektów, był oczywistym następstwem doświadczeń katastrofy czasów wojny. Idea uzupełnienia strat, jakie poniosła Biblioteka Narodowa, zbiorami ponemieckimi czy podworskimi, które notabene ślano z całej Polski, włączenie do niej bardzo przerezedzonych zbiorów bibliotek ordynackich, nie budziła żadnego sprzeciwu, nawet wśród bibliotekarzy bardzo zasłużonych dla ratowania kolekcji prywatnych. „Nie odmawiamy byłym właścicielom prawa do ich własności, lecz jednocześnie akceptujemy powojenne decyzje o przejęciu przez państwo zbiorów prywatnych” – podsumowuje krótko Hanna Łaskarzewska. Sprzeczność? Niewątpliwa, ale – chciałoby się powiedzieć – była to postawa jakże naturalna w świetle powojennej traumy i sytuacji naszych bibliotek. Z kolei Dorota Folga-Januszewska zwraca uwagę na proces o pierwszorzędnym znaczeniu – reprivatyzacji takich wartości niematerialnych jak wartości historyczne i moralne. Polska nie ma takich kolekcji sztuki, które byłyby symbolem państwowości, porównywalnych choćby ze zbiorami National Gallery w Londynie. Jeśli natomiast w Polsce zwycięży taki model ustawy reprivatyzacyjnej, w ramach którego własność prywatna będzie otoczona ochroną w stopniu nieograniczonym, grozi nam, że utracimy, jako państwo, na przykład puławskie zbiory Czartoryskich, powstałe w XIX wieku jako substytut zbiorów królewskich, dla Polaków ucieleśnienie idei zbiorów narodowych. Dorota Folga-Januszewska postuluje zatem, by środowiska historyków, muzealników, archiwistów wystąpiły z propozycją ustawy chroniącej właśnie wartości historyczne, która określi obowiązki państwa w zakresie roztoczenia szczególnej opieki nad wartościami niematerialnymi, fundamentalnymi dla kulturowej tożsamości Polaków. Zaznaczyć trzeba, że w podobnym duchu idą propozycje profesora Andrzeja Rottemunda, który przypo-



mina, że w wielu krajach europejskich prawo własności (i dysponowania), w odniesieniu do dóbr kultury, jest ograniczone, a także Pawła Jaskanisa nawołującego do wypracowania wreszcie jasnej definicji interesu publicznego, obowiązującej w stosunku do dzieł sztuki czy zabytków archiwistyki. Przykłady dobrych rozwiązań z Francji, Niemiec czy Wielkiej Brytanii można tylko mnożyć.

Warto jednakowoż wrócić jeszcze na chwilę do wypowiedzi Doroty Folgi-Januszewskiej, która zauważa, że w polskich muzeach czy bibliotekach pracują ludzie odznaczający się „podwyższoną wrażliwością” na wartości artystyczne i historyczne, co owocuje swoistym poczuciem misji w kwestii narzędzi i ciągłości edukacji kulturowej. Jak słusznie podkreśla autorka, nie pałają oni przecież chęcią zagarnięcia tych zbiorów na własność, lecz kieruje nimi przekonanie, że ich obowiązkiem jest przekazać je następnym pokoleniom. Kwestia integralności zbiorów należy tutaj do żelaznego kanonu argumentów środowisk muzealnych; jak kapitalne znaczenie ma choćby w wypadku kolekcji archiwaliów, nikogo nie trzeba przekonywać. Tym samym rodzi się tutaj pytanie o to, czy raczej przytaczane przez osoby związane z instytucjami kultury nie rzutują na zakres i realizacje ich obowiązków? Sytuacja daleka jest od jednoznaczności. Hanna Łaskarzewska, opisując koleje przejmowania przez państwo prywatnych zbiorów bibliotecznych oraz rozmaite sposoby rozstrzygania sporów pomiędzy bibliotekami i dawnymi właścicielami, słusznie ocenia, że argument wysuwany czasem przez muzealników czy bibliotekarzy, jakoby osoba zgłaszająca roszczenia była zobowiązana do wzięcia pod uwagę kosztu i wkładu pracy oraz umiejętności, poniesionych przez muzea czy biblioteki w czasie przechowywania zbiorów prywatnych, jest nietrafny – czynności te należą wszak do statutowych obowiązków tych instytucji w stosunku do obiektów przechowywanych. Z drugiej strony byli właściciele często nie wykazują zrozumienia, że jednak takie koszty i wybory zostały poniesione. Cała kwestia ma jednak inny jeszcze wymiar, a rzucają na nią światło, dosyć ponure, przynajmniej, ustalenia Doroty Folgi-Januszewskiej i Agnieszki Jaskanis. Okazuje się oto, że w polskich muzeach aż 31% obiektów (według innej metody – 61%) nie ma czytelnej metryki – należy natychmiast przystąpić do badań nad ich pochodzeniem i sposobem pozyskania. W kategorii depozytów rzeczy przedstawiają się jeszcze gorzej – 94% to depozyty o nieznanym pochodzeniu. Inaczej mówiąc, oznacza to, że prawie połowa naszych zbiorów muzealnych w każdej chwili może zostać, na bardzo



różnej podstawie, zakwestionowana. Czy w takiej sytuacji możliwa jest merytoryczna debata o reprivatyzacji dóbr kultury?

Muzealnicy, bibliotekarze z pewnością oswoili się z myślą, że część zbiorów wróci do swoich właścicieli lub ich prawnych spadkobierców. Tam gdzie w grę wchodzi arcydzieła naszej tradycji historycznej i artystycznej, można proponować rozwiązania kompromisowe, na przykład fundacje, o czym piszą choćby Andrzej Rottermund i Wojciech Suchocki. Zaniedbania też można odrobić, a kwestie interesów nauki chronić. Nie sposób jednak działać w polityczno-prawnej pustce. A tak właśnie jest w Polsce. Czytelnik tomu *Własność a dobra kultury* nie może nie poddać się wrażeniu, że wypowiedzi fachowców od prawa są utrzymane w minorowym tonie (np. wypowiedź Jacka Waltosia) – brak rozsądnej ustawy reprivatyzacyjnej psuje nasz wizerunek za granicą (por. uwagi Piotra Kosiewskiego i Nawojki Cieślińskiej, szczególnie cenne dzięki porównaniu sytuacji Polski i Niemiec), naraża państwo na wieloletnie i niebywale kosztowne procesy sądowe, bezpowrotnie niweczy nadzieje na sprawiedliwość i pogłębia rozgoryczenie ludzi, którym zwrot ich zbiorów i pamiątek, często przedmiotów rodowej dumy, bezwzględnie się należy. Dodatkowo to zaniedbanie przyzwyczajają społeczeństwo do obojętności względem zabytków i lekceważenia własnej kulturowej przeszłości. Nikt nie wykona tego zadania za polityków. Jeśli jednak ktoś zainteresowany tymi zagadnieniami nie utracił jeszcze nadziei, to sięgając po omawiany tom przekona się, jak wiele udało się osiągnąć i jak bogata jest problematyka istoty, funkcjonowania i oceny dóbr kultury – tych dóbr, którym przed stu laty Riegl chciał nadać rysy precyzyjnie określonych wartości. Publikacja Fundacji Batorego przekonuje, że jeśli nawet nie jest to możliwe, to namysł nad kulturą przeszłości jest obowiązkiem czasów teraźniejszych.

RYSZARD KASPEROWICZ, ur. 1968, dr hab., pracownik Katedry Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych KUL. Wydał: *Berenson i mistrzowie odrodzenia. Przyczynek do postawy estetycznej Bernarda Berensona* (2001) oraz *Zweite, ideale Schöpfung. Sztuka w myśleniu historycznym Jacoba Burckhardta* (2004).



Paweł Bukowiec

Głosy z lamusa

Ryhor Baradulin, Wasil Bykau,
Gdy witają się dusze.

Poezja i proza,

tłum. Czesław Seniuch,

Kolegium Europy Wschodniej,

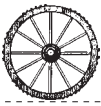
Wrocław 2006, ss. 308

Nie chodzi o to, że kulturą białoruską dzisiaj interesować się wypada. Chodzi o to, że trzeba. Jej nieśmiała popularność nie wynika z przypadkowej mody na bliską egzotykę – w grę wchodzi raczej nieprzypadkowo zrodzone poczucie powinności. Jest to (tak mi się wydaje) powinność podobna do tej, która ludziom Zachodu kazała niegdyś czytać *Sołżenicyna* czy *Seiferta*, a nam nie tak dawno słuchać ukraińskiego rocka. Mowa oczywiście o niektórych ludziach Zachodu i niektórych spośród nas (w zależności od samopoczucia: członków elity lub mieszkańców nisz), tych mianowicie, którzy wierzą w dezalienacyjną moc kultury, a muskulaturę „atletów władzy” skłonni są traktować pogardliwie.

Na takich właśnie czytelników liczy wrocławskie wydawnictwo Kolegium Europy Wschodniej, w którym na początku roku ukazała się książka *Gdy witają się dusze*, pierwszy tom Biblioteki Białoruskiej, serii objętej patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP. Patronat ów – jak można wnosić z informacji zamieszczonych w notce *Od wydawcy* – ma zresztą charakter czysto honorowy; nakładu nie sfinansowały instytucje centralne, lecz samorządowe władze Wrocławia. Nawet jeśli zatem gdzieś w tle tej inicjatywy widać doraźną politykę, to jej obecność nie jest nachalna. I niech tak zostanie.

Wspólna rzecz Baradulina i Bykaua to lektura intrygująca i perwersyjna. Inaczej: intrygująca, gdy perwersyjna, w przeciwnym wypadku nudna, bo banalna i estetycznie miałka; intrygująca dopiero, gdy czyta się ją „na przekór”, nudna, dopóki czytana po prostu.

Witanie się dusz ma charakter przekładańca, jakby zapisu rozmowy, niby wymiany myśli. Poeta Baradulin zagaja *Listami do Niemiec z Wyszaczy (Z podstrzesza matnej chaty)*, prozaik Bykau odpowiada *Bajkami z życia wziętymi*, poeta Baradulin prowokuje *Listami do Niemiec z Mińska*, prozaik Bykau odgryza się *Ludem pozbawionym Boga*, poeta Baradulin pozdrowia *Listami do Złotej Pragi z Mińska*, prozaik Bykau dziękuje za pamięć tekstami z cyklu *Na chutorze*. Ale dialogiczność książki



to pozor. Wszystkie orzeczenia, których użyłem w drugim zdaniu tego akapitu, powinienem był zaopatrzyć w cudzysłów. Może tak, jak one sugerują, być miało. Ale tak nie jest. Owszem, wiersze Baradulina są konsekwentnie nazywane listami, zaś wymieniane w tytułach jego cykli poetyckich miejsca (Niemcy, Praga) wskazują na Bykaua jako na adresata, owszem, Bykau w przedmowie zatytułowanej *Poetycka wymiana listów* nazywa książkę „próbą dwugłosu literackiego”, jednak całość – właśnie! – całości zwyczajnie nie tworzy. Dojmujące jest wrażenie mechanicznego wtłoczenia dwu literackich porządków w fałszywy schemat dialogu. To nie Faulknerowskie *Dzikie palmy*, których rozdziały przeplatają się z zupełnie fabularnie obcymi rozdziałami *Starego*, tworząc całość przejmująco logiczną i jednolitą. Nawet jeśli u źródła książki o witaniu się dusz była podobnie spójna idea, to nie udało się jej ziścić. Pozostały – jak w podtytule – (osobno) poezja i (osobno) proza.

Poezja

Ryhor Baradulin jest „laureatem wielu nagród krajowych i zagranicznych”, a jego wiersze „były tłumaczone i wydawane w 11 krajach świata” (*O autorach*, s. 303). Poezja Baradulina zna jeden nastrój: elegijnej zadumy. Trzeba przyznać, że buduje go konsekwentnie: 44 spośród 127 zamieszczonych w tym tomie jego wierszy kończy się wielokropkiem. Słowo poety wybrzmiewa w ciszy... Dla przykładu: „Lecz że powrócić tu musimy – / Serce nam daje napomnienie...” (s. 237). Liryzm Baradulina jest pochodną jego wrażliwości na świat: przed oczami czytelnika przewijają się godziny przedwieczorne, wiejskie białoruskie krajobrazy, rzeki, wiosna i jesień. Tęsknota, niedostatek, upływ czasu, spokojny namysł nad światem – odwieczne tematy wyrażone językiem nieprawdopodobnie wręcz anachronicznym, wytartym i pustym. Oto przykłady, pochodzące z wybranych na chybił trafił stron 100-104: „Nie słyszy błagań ani biadolonia / Głęboka rzeka, czasu powiernica” (s. 100); „Powietrze dzieciństwa / Pachnie mamą, / Powietrze Świątyni – / Tchnieniem Boga, / Powietrze młodości – pierwszą trwogą. / Powietrze Ojczyzny – Bolącą raną” (s. 103); „Niepewne czołno losu / Huśtane rzeki biegiem” (s. 104). Anachroniczna jest retoryczna deklamacyjność tych wierszy (mimo pozorów wyciszenia), anachroniczny jest poetycki idiom, nade wszystko jednak anachroniczna jest potrzeba „odświeżonego” nazwania tam, gdzie oczekiwalibyśmy ciszy, a także prosty, zbyt prosty patos w miejsce ironicznych gier. Efekt? Bardzo proszę: „Kominowi nudno



bez dymu cichego. / Przypieckowi śni się ogień w szczapach. / Każdy człowiek tęskni do kraju swego, / A każdy kraj / Ma swój posmak i zapach. // Ojczyzna pachnie drogą sanna, / Płacze i żali się płozami, Ale jest piękna, nawet gdy zalana / Łez ulewnymi strumieniami” (s. 29).

Proza

Wasil Bykau to „legenda współczesnej literatury białoruskiej (IV s. okładki), „kandydat do literackiej Nagrody Nobla” (*Od tłumacza*, s. 299). Zamieszczone tu krótkie prozy Bykaua utrzymane są zazwyczaj w poetyce przypowieści. To jakoś tłumaczy schematyzm ich fabuł, jednowymiarowość postaci, swoistą ascetyczność kreski¹ pisarza uznawanego przecież za biegłego w analizach psychologicznych realiste². Nic nie wyjaśnia natomiast myślowego ubóstwa tych króciutkich powiastek.

Proza Bykaua z tomu *Gdy witają się dusze* jest poświęcona kłopotom z wolnością i władzą, grotesce totalitaryzmów, zderzeniu utopijnych a pięknych idei z zawstydzająco przyziemnym konkretem rzeczywistości (w tej roli najczęściej boleśnie weryfikujący ideały głód). Na modłę epicką bezosobowe ja albo przygląda się z dystansu losom zbiorowości-narodów (Niemi z *Trzech słów niemego ludu*, Straszliwici-Śmiechowici z tryptyku *Bajki z życia wzięte*, najczęściej jednak nienazwani, a bywa – jak w *Mrówkach* – że zwyczajnie ludzie-mieszkańcy Ziemi), albo opowiada o przypadkach jednostki (świnka w *Wieprzu*, szczur w *Ogoniastym*, zabójca w *Trupie*).

Białoruski dysydencki pisarz przemawiający parabolami – czyż nie brzmi to obiecująco? A jednak nie dowiedziałem się z tych tekstów niczego nowego ani o mechanizmach zniewolenia zbiorowości, ani o psychice zniewalanej jednostki. Przyczyna tego zawodu zdaje mi się oczywista. Bykau nie mógł się zdecydować, czy snuje opartą na historyczno-biograficznym konkretnie, ale w imię uniwersalności przekazu oderwaną odeń przypowieść o świecie poddanym totalnej opresji, czy też aluzyjnie opowiada o Związku Sowieckim i Białorusi doby Łukaszenki. Najjaskrawszym tego przykładem są chyba powiastki *Na chutorze* (s. 257-259) i *Obronka* (s. 272-274). W pierwszej z nich w ubogiej chacie wie-

¹ *À propos* kreski. Książka jest ilustrowana rysunkami Bykaua. Jak świetnie, jak bezpretensjonalnie ten człowiek rysował!

² Zob. na ten temat: Telesfor Poźniak, *Literatura białoruska*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, pod redakcją Władysława Floryana, t. III, cz. 1, Warszawa 1989, s. 684-685.



czór w wieczór pojawia się obcy i jak gdyby nigdy nic namawia jej mieszkańców do zjednoczenia z niedaleką wsią (w imię postępu itd.). Zrazu jest normalnym człowiekiem, potem – przynajmniej w oczach pani domu – przeobraża się diabła. Skłonni jesteśmy zresztą kobiecinie uwierzyć: intruz najpierw wchodzi drzwiami, po jakimś czasie oknem, wreszcie kominem. Jest tak namolny, że nie pomagają nawet krzyżyki, którymi pan domu upstrzył ściany i sufity. Wyjście z beznadziejnej zdawałoby się sytuacji znajduje wreszcie jeden z synów: udaje się on do miasta po „kolorową materię”, robi z niej flagę i przybija ją do węgła. Zadziało! „(...) od tego dnia nie widziano już natrętnego przychodnia na chutorze przystrojonym biało-czerwonobiałą flagą”. Z kolei Obronka to imię dziewczynki-militarystki, od najmłodszych lat zakochanej w technice wojskowej. Przejmuje ona rząd dusz w swoim kraju, którego częścią jest Syberia, i zaprzęga wszystkich do produkcji „transporterów opancerzonych, czołgów i samolotów (...)”. Nie mówiąc już o automacie popularnego modelu pod zaszyfowaną nazwą KA”. Po jakimś czasie różnorodnej broni jest już tak dużo, że pod jej ciężarem „zaczął się zapadać kontynent”, a Obronka postanowiła wysłać arsenał w kosmos. Ponieważ jednak w kraju nie produkowano już niczego innego, nieliczni rozsądni zaczęli zastanawiać się, czy nie prościej byłoby w kosmos wystrzelić samą Obronkę. I tak zapewne by się stało, gdyby nie to, że tymczasem okazało się, iż „gdzieś w kotlinie górskiej brakuje porządku konstytucyjnego, który należy tam niezwłocznie zaprowadzić. A wiadomo, że w takiej sprawie nie sposób się obejść bez Obronki”. Jasne: niepodległa Białoruś i Czeczenia, ale co z tego?

Zdaje mi się, że Bykau łamie uniwersalizującą poetykę paraboli nie tyle z obawy przed niezrozumieniem, ile z uwagi na przyjęty cel, raczej perswazyjny niż poznawczy. Nie chodzi mu chyba o uchwycenie niezmiennych praw (historycznych, społecznych, moralnych), lecz o szczególną czytelniczą satysfakcję („Zaraz, zaraz, to przecież tak jak u nas”, „Ale im przyłożył” *etc.*). Sądzę, że lepsza byłaby tu antyutopia niż przypowieść; nie przypadkiem najlepszymi utworami spośród zamieszczonych w tej książce zdają mi się *Śmierć zająca* (s. 195-198; o szaraku, który zostaje przywódcą lasu i – jako przywódca – sam nadzoruje własną egzekucję) i *Nowa cywilizacja* (s. 260-268; o tym, co zrobić z emerytami, gdy w kasie pusto). Przy wszystkich różnicach teksty te w jednym pozostają podobne: w pierwszym siła groteski, w drugim krwisty konkret socjologicznej obserwacji niejako znoszą odczucie pretekstowości świata przedstawionego.



Poezja i proza

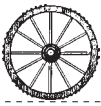
Myślę, że czas najwyższy skończyć z protekcyjnym poklepywaniem Białorusinów po plecach, z mówieniem o jakimś rzekomym „połączeniu prostoty z subtelnym artyzmem”³. Należy uczciwie powiedzieć, że *Gdy spotykają się dusze* to przykład literatury prowincjonalnej (w niedobrym sensie) i drugorzędnej, intelektualnie i estetycznie wtórnej, pozbawionej jakiegokolwiek międzynarodowego znaczenia.

Tylko że zarazem może to być książka istotna. Przeczytajmy ją jednak nie dla niej samej, lecz dla spraw większych od niej, o których – milcząc – świadczą. Dostrzeżmy pomiędzy jej wierszami diagnozę straszliwej (w dodatku chyba przez Białorusinów niezawinionej) słabości ich współczesnej kultury. Ta książka zawiera pisma najwybitniejszych dziś twórców tego języka. Oto do czego prowadzi wielokrotne zerwanie ciągłości i długotrwała izolacja kultury. Przecież to dlatego, a nie z powodu jakiegoś tajemniczego przekleństwa, literatura białoruska jest anachroniczna nie tylko w porównaniu do tzw. wielkich literatur światowych, ale także w zestawieniu z literaturą litewską, łotewską czy estońską.

Całość książki wieńczy *Dorosnąć*, krótka proza Baradulina, trochę nenia na śmierć Bykaua, trochę koda, trochę posłowie. Nic dodać, nic ująć. Ta literatura, jeśli ma spełniać ważne funkcje, zwłaszcza tę jedną, którą tylko literatura spełniać może (czyli mówić możliwie pełną prawdę o człowieku), musi dorosnąć. Dlatego myślę, że choć tłumaczenia z białoruskiego są ważne (a Biblioteka Białoruska powinna być kontynuowana), to jednak bez porównania ważniejsze są tłumaczenia na białoruski. W przeciwnym wypadku literatura białoruska może za jakiś czas zupełnie stracić wspólny z resztą Europy język.

PAWEŁ BUKOWIEC, dr, pracuje w Katedrze Kultury Literackiej Pogranicza UJ, zajmuje się literaturą pogranicza polsko-litewskiego (zwłaszcza okresu romantyzmu).

³ Słowa brytyjskiego białorutenisty Arnolda McMillina, pochodzące z jego eseju *Bykau and Baradulin: A Creative Literary Friendship*; <http://www.belarusians.co.uk/e-library/004.html>.



Ewa Łukaszyk

**„Bóg chce, człek
marzy, a dzieło
się rodzi”**

Fernando Pessoa,

Przesłanie,

przeł. Agostinho da Silva

i Henryk Siewierski,

Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoame-
rykańskich Uniwersytetu Warszawskiego

– Muzeum Historii Polskiego Ruchu

Ludowego, Warszawa 2006, ss. 142.

Przez długie lata mogło się wydawać, że przekład takich utworów, jak *Przesłanie* Fernanda Pessoa (1888-1935), arcydzieła modernizmu portugalskiego, jest przedsięwzięciem z góry skazanym na porażkę, gdyż i tak znaczenie tego poematu przesyconego aluzjami do zmitologizowanej historii Portugalii pozostałoby niezrozumiałe dla odbiorcy spoza wąskiego kręgu specjalistów. Dzisiaj jednak horyzont tego, co pragniemy zrozumieć i przyswoić, znacznie się rozszerzył. W ramach dzisiejszej Europy Portugalia przestała być krajem egzotycznym, a stała się częścią przestrzeni, po której się poruszamy, podróżujemy, nie tylko w fizycznym, ale też w mentalnym i intelektualnym wymiarze. I nagle okazuje się, że *Przesłanie* nie jest wcale tekstem tak hermetycznym, jak mogło się wydawać. Wiele nam mówi o korzeniach narodowych tożsamości, które w Europie przestajemy postrzegać jako sprawę wyłącznie lokalną. I z pewnym zdumieniem odkrywamy być może, jak bardzo tu, na przeciwległym krańcu Europy, jesteśmy w gruncie rzeczy do Portugalczyków podobni. Dlatego przekład *Przesłania*, jednej z ważnych książek XX wieku, nie jest wydarzeniem spóźnionym, lecz po prostu pojawia się wtedy, kiedy nadszedł jego czas. Nawet jeśli jest to owoc pomysłu, którego realizacja rozciągnęła się na prawie ćwierćwiecze, od wczesnych lat osiemdziesiątych, kiedy po raz pierwszy spotkali się tłumacze tej książki, brazylijski intelektualista Agostinho da Silva i Henryk Siewierski, do dziś.

Przedsięwzięcie to tym ważniejsze, że nowa książka zapełnia bardzo istotny brak w literaturze światowej przyswojonej u nas w przekładzie. Pessoa, zaprezentowany w Polsce jako prozaik, autor *Księgi niepokoju*, pozostaje prawie zupełnie nieznanym w najistotniejszym wymiarze swojej twórczości. Nie rozwiązały tego rozproszone tłumaczenia pojedynczych



wierszy i fragmentów prozy, jakie publikowała m.in. „Literatura na świecie”. Lukę próbowano co prawda wypełniać, ale mylono się w decyzjach edytorskich. W oczywisty sposób chybionym pomysłem była wydana przez Czytelnika książeczka *Lizbona. Co turysta powinien zobaczyć*, będąca po prostu przewodnikiem po mieście, ciekawym, owszem, ale przecież stanowiącym zupełnie nieznaczące interludium w twórczości modernisty.

A Pessoa wielkim poetą był. O tym nie trzeba nikogo przekonywać, zwłaszcza w kręgu anglosaskim. Symbolicznym dowodem znaczenia, jakie przypisuje się zazwyczaj jego nazwisku, jest choćby to, że Harold Bloom poświęcił Portugalczykowi jeden z rozdziałów swojego literackiego „niezbędnika” *Kanon Zachodu*, stawiając go w rzędzie takich postaci, jak: Dante, Goethe czy Whitman. Być może po części wynika to stąd, że mamy tu do czynienia z jednym z przykładów modernistycznego pluri-lingwizmu. Tak jak Samuel Beckett czy wielu innych twórców pierwszej połowy XX wieku, Pessoa tworzył nie tylko w języku ojczystym. Od wczesnej młodości jego świadomość pisarska kształtowała się w kręgu literatury angielskiej. Wychowany w Afryce Południowej, Pessoa, nim na stałe osiadł w Lizbonie, przeszedł przez anglojęzyczną szkołę. Ale przesądził chyba świadomy wybór pisarza, który do końca życia nie rozstał się z angielskim językiem, literaturą i mentalnością. W ciągu całego życia publikował w Wielkiej Brytanii i jako autor *Inscriptions* czy *Epithalamium* należy również do historii poezji angielskiej. Ścisły związek z Portugalią, jej językiem, historią i narodową mitologią, którego wyrazem jest właśnie *Przesłanie*, był dzięki temu postrzegany przez poetę ze swego rodzaju ironicznym dystansem i mógł stać się przedmiotem pogłębionej refleksji.

Zasadniczą częścią twórczości Pessoai, i niestety tą, która w dalszym ciągu czeka na polski przekład, był realizowany przez całe życie pomysł heteronimów. Pessoa chciał stworzyć całą galerię fikcyjnych osobowości poetyckich, przemawiających w różnych stylistykach, mających być swego rodzaju „emanacjami” jego własnej osobowości twórczej. 8 marca 1914 roku to pamiętna data w historii poezji portugalskiej. Pod koniec życia Pessoa opisał ten dzień w liście do przyjaciela i krytyka literackiego, Adolfa Casaisa Monteiro: „Podszedłem do wysokiej komody, wziąłem kartkę papieru i zacząłem pisać na stojąco, jak to robię zawsze, gdy tylko mogę. I napisałem jednym ciągiem trzydzieści kilka wierszy, w jakiejś ekstazie, której natury nie potrafię zdefiniować”. W ten sposób powstały postaci zmyślonych poetów: najpierw



mistrz – Alberto Caeiro, a po nim jego uczniowie, Ricardo Reis i Álvaro de Campos, osobowości powołane do życia przez zaistnienie przypisywanych im utworów:

Jednym tchem, na maszynie do pisania, bez przerw ani poprawek, pojawiła się *Oda Triumfalna* Álvára de Campos – oda o tym tytule i człowiek o tym nazwisku. Stworzyłem zatem nieistniejącą *coterie*. Oprawiłem to wszystko w ramy rzeczywistości. Poznajdowałem wpływy, powiązałem przyjaźnie, usłyszałem we wnętrzu mnie samego ich dyskusje i spory, a w całej tej sprawie mnie, twórcy wszystkiego, było chyba najmniej. Wydaje mi się, że wszystko to stało się niezależnie ode mnie.

Każdy z tych fikcyjnych twórców posługiwał się odmienną poetyką, poruszał inny zakres zagadnień, prezentował własne zapatrywania na kwestie filozoficzne, estetyczne, religijne czy polityczne. I tak na przykład Reis to monarchista i klasycyzujący poeta, wzorujący się na odach Horacego. Campos – przeciwnie – to człowiek nowoczesny, inżynier, a jako poeta – reprezentant poetyki futuryzmu. Być może w ten sposób Pessoa wdawał się w twórczą polemikę z samym sobą i wypracowywał zdrowy dystans wobec własnych przekonań. Zamysł heteronimów jest więc czymś trochę innym niż używanie pseudonimów, fortel tak stary, jak sama literatura. Pseudonim jest przecież tylko maską, często kusząco półprzejrystą, za którą kryje się zawsze jasno określona i wyrazista osobowość pisarza. Pessoa chciał spróbować czego innego: doświadczyć dezintegracji „ja” i dopuścić do głosu mieszkające wewnątrz sprzeczne osobowości, poddane zwykle iluzorycznej władzy jakiegoś hegemonia, narzucającego fałszywy obraz psychologicznej i stylistycznej spójności.

Ale obok galerii heteronimów istnieje też Pessoa – „on sam”, a wśród utworów sygnowanych jego własnym nazwiskiem wyróżnia się właśnie *Przesłanie* jako jedyna ostatecznie ukończona i wydana za życia książka. Stanowi ona nawiązanie do starej tradycji przypisywania Portugalii roli „Mesjasza narodów”. Ten mistyczny sens został przekazany przez poetę w rozrzuconych w tekście znakach, czytelnych dla Portugalczyka obznajomionego z mityczną wizją przeszłości jego własnego narodu. Mogą one jednak zupełnie umknąć czytelnikowi polskiemu, stąd też słuszną decyzją tłumaczy było poprzedzenie zbioru obszernym wprowadzeniem. Warto zwrócić uwagę na całościowy plan poematu, bo *Przesłanie* tak właśnie należy odczytywać, jako jeden spójny utwór, a nie zbiórek wierszy. Kryje się w nim wiele ciekawych niespodzianek, takich choćby jak łacińskie motta otwierające całość i poszczególne części. Pierwsze z nich:



„*Benedictus Dominus Deus noster qui dedit nobis signum*”, stanowi aluzję do legendy o cudzie pod Ourique, gdy Chrystus, objawiając się pierwszemu królowi w przededniu decydującej bitwy, ofiarował Portugalczynom pięć tarcz. Miały one służyć jako symboliczna osłona Jego ran i jednocześnie całego chrześcijaństwa, którego zachodnim przedmurzem miała się stać Portugalia. Te same tarcze widnieją do dziś w godle kraju.

Właśnie herb Portugalii dostarcza schematu organizującego pierwszą część dzieła. Wiersze odwołują się do poszczególnych elementów heraldycznych. Niczym w barokowym emblemacie, poezja stanowi głosę przypisującą alegoryczny sens poszczególnym częściom godła narodowego. Jednocześnie kryją się za nimi postaci z legendarnej i realnej przeszłości kraju. Pojawia się Odyseusz uznawany za założyciela Lizbony, Viriato, bohater buntu przeciw władzy Rzymu, hrabia Henryk, burgundzki krzyżowiec i praszczur dynastii, wreszcie kolejni władcy i ich małżonki, niczym w narodowym panteonie.

Pierwsza część stoi pod hasłem zaczerpniętym z antyku: „*Bellum sine bello*”, które miało przypominać o potrzebie nieustannego doskonalenia się w sztuce wojennej, także w czasach pokoju. Sugeruje ono, że początki państwowości portugalskiej, zdobywanie narodowego terytorium w ramach rekonkwisty, były jedynie mozolnym przygotowaniem do niepomierne ważniejszego zadania, jakim miała być portugalska ekspansja morska. Jednak w drugiej części, którą otwiera motto: „*Possessio maris*”, objęcie w posiadanie oceanicznego przestworu jest ukazane raczej w perspektywie ofiary niż militarnej zdobyczy. Dlatego morska woda staje się „gorzka od łez Portugalczyków”. Ale nie ustają oni w swoich wysiłkach, gdyż przyświeca im szczytna misja scalenia świata i zharmozowania rozdzierających go sprzeczności. Są nowymi krzyżowcami, szukającymi mistycznego Graala. Marzą o Piątym Imperium, idealnym państwie jednoczącym całą ludzkość pod egidą Ducha Świętego. Ta właśnie wizja powszechnego pokoju wypełnia trzecią część poematu, stojącą pod hasłem: „*Pax in excelsis*”. Tylko z pozoru kończy się ona konstatacją aktualnego stanu narodowego upadku, którego symbolami są „Noc” i „Mgła”. W rzeczywistości Pessoa wzywa do ostatecznego zwieńczenia rozpoczętej przed wiekami misji, które może się dokonać jedynie przez jakąś zasadniczą, duchową przemianę. *Przesłanie* jest więc poematem jednocześnie narodowym i uniwersalnym. Jego najgłębszym sensem jest nie nakreślenie przeglądu narodowych dziejów, lecz przedstawienie wlotu ludzkiego ducha na skrzydłach marzenia, przekraczającego materialne, geograficzne czy polityczne uwarunkowania, aby



ostatecznie osiągnąć *Pax in excelsis*, stan idealnego wywyższenia i duchowego pokoju.

Przesłanie, utwór podpisany przez Pessoa własnym nazwiskiem, kontrastuje więc swoją wymową z tym, co poeta przypisywał heteronimom – neopogańskiemu Reisowi czy obrazoburczemu prowokatorowi, jakim był futurysta Álvaro de Campos. Czy Pessoa był w głębi duszy poetą chrześcijańskim, tego nigdy nie dowiemy się z całą pewnością. Jednakże najgłębszą treścią książki, która trafia obecnie do rąk polskiego czytelnika jest droga człowieka od uwikłania w konkret materialnego świata do wyzwolenia i przejścia w dziedzinę czystego ducha. Piąte Imperium nie zrealizuje się pewnie nigdy jako idealne państwo powszechne, ale może stać się właśnie tym, czym ostatecznie widział je Pessoa, pewną rzeczywistością wewnętrzną, wyrazem uświęcającego „szaleństwa”, które przekształca świat przez Ofiarę i Nawrócenie.

EWA ŁUKASZYK, dr hab., pracownik Instytutu Filologii Romańskiej UJ, specjalizuje się w literaturoznawstwie portugalskim. Wydała ostatnio: *Pokusa pustyni. Nomadyzm jako wyjście z kursu współczesności w pisarstwie José Saramago* (2005).



połączeństwo nieobojętnych

Agata Migas

Turystyka osób niepełnosprawnych

... Rozbawiony kelner pchnął mój wózek inwalidzki, krzyknąwszy: gazu! Z trudem opanowałem pęd, aby nie wjechać w dość ruchliwą drogę. Wzbudziło to wielką wesołość jego kolegów – personelu ośrodka. Mieli przedstawienie. Odechciało mi się turystyki, do której tak mnie namawiano. Dlaczego ludzie są tak podli? Czasem chcą pomóc. Podsadzają, uchylają usłużnie drzwi, proponują ramię przy zejściu ze schodów. Wtedy moja wdzięczność miesza się ze zniecierpliwieniem, bo przecież ja potrafię sam, tylko wolniej, niezdarnie. Ta ich opiekuńczość przypomina mi na każdym kroku, że jestem inny, gorszy. Ale nie mówię im tego, bo by się oburzyli.

(wypowiedź osoby niepełnosprawnej ruchowo)

Turystyka osób niepełnosprawnych oznacza zamierzoną, celową, dobraną do potrzeb aktywność fizyczną realizowaną w różnych formach podróżowania, ściśle związaną z aktywnością krajoznawczą. Traktowana jest jako element rehabilitacji osób niepełnosprawnych, której cel stanowi przywrócenie maksymalnej sprawności fizycznej, psychicznej, społecznej i zawodowej oraz przystosowanie do normalnego życia. Turystykę ludzi niepełnosprawnych należy traktować nie tylko jako rozrywkę czy relaks, ale również jako środek terapeutyczno-wychowawczy umożliwiający wypróbowanie swoich sił w różnych, często trudnych warunkach.



Cele uprawiania turystyki i krajoznawstwa przez ludzi niepełnosprawnych są następujące:

1. **Cel leczniczy.** Turystyka powinna być w miarę możliwości kontynuacją programu leczenia i usprawniania zwłaszcza układu i narządów ruchu. Należy to uwzględnić w doborze dyscyplin turystycznych. Uprawianie turystyki powinno zapobiegać zmianom, jakie mogą wystąpić w wyniku choroby czy choćby zmniejszonej aktywności fizycznej, nie może jednak szkodzić.

2. **Cel biologiczny.** Ruch jest niezbędny człowiekowi do życia. Systematyczny ruch pozwala na znaczną kompensację ubytków morfologicznych sprawności fizycznej. Inwalidztwo przyspiesza zazwyczaj starzenie się organizmu, zmniejsza rezerwy biologiczne ustroju i prowadzi do zależności od innych. Turystyka może zmniejszyć biologiczne skutki starzenia się ludzi niepełnosprawnych, a krajoznawstwo aktywizować ich intelektualnie.

3. **Cel anatomiczno-fizjologiczny.** Najczęściej bezpośrednim celem postępowania usprawniającego jest utrzymanie właściwych stosunków anatomicznych w obrębie stawów, zapobieganie przykurczom i zanikom mięśni. Te najczęstsze zadania kinezyterapii rozciągane są również na sport i turystykę. Bardzo często zachodzi bowiem konieczność hiperkompensacyjnego zwiększenia ruchomości stawów, zwiększenia siły mięśniowej, co może choć częściowo zmniejszyć skutki choroby czy kalectwa. Działalność turystyczna wpływa korzystnie na podstawowe funkcje ustroju, zaś końcowym efektem uprawiania turystyki jest ekonomizacja tych funkcji u osób niepełnosprawnych, które czynności dnia codziennego wykonują ze znacznie zwiększonym wydatkiem energetycznym.

4. **Cel higieniczno-zdrowotny.** Codzienne ćwiczenia fizyczne są wskazane dla każdego zdrowego człowieka. A dla ludzi niepełnosprawnych są one wręcz obowiązkiem. Aktywność fizyczna może ćwiczenia te uatrakcyjnić. Uprawianie turystyki i krajoznawstwa powinno stać się okazją do hartowania organizmu, zdobycia odporności na trudy i niewygody oraz opanowania umiejętności kontrolowania stanu zdrowia i stanu sprawności fizycznej.

5. **Cel wychowawczo-psychologiczny.** Uprawianie sportu i turystyki kształtuje również pozytywne cechy charakterologiczne. Wśród dzieci i młodzieży niepełnosprawnej obserwuje się często postawy egocentryczne, agresywne lub apatyczne, świadczące o nieprzystosowaniu się do życia społecznego. Kalectwo, będące czynnikiem ogra-



niczającym w istotny sposób możliwości życiowe człowieka, powoduje stres, wpędza w depresję, wywołuje poczucie niższości i niepełnowartościowości. Turystyka pozwala chociaż w części kompensować występujące braki, usuwać przykre uczucie mniejszej wartości. Udział w zajęciach zespołowych uczy życia w grupie, uaktywnia dzieci i młodzież, wyrabia odwagę i hartuje psychicznie. Terapia poprzez turystykę ułatwia przezwyciężanie stanów frustracji.

6. **Cel hedonistyczny.** Udział w kulturze fizycznej i turystyce musi dawać radość i zadowolenie. Ćwiczenia rehabilitacyjne są zwykle monotonne i nawet najbardziej słuszna motywacja nie zapobiegnie zniechęceniu. Wysilek fizyczny towarzyszący aktywności turystycznej nie nuży i pozwala wykonywać setki i tysiące ruchów powtarzanych podczas pracy np. wioślarza, kolarza, piechura. Turystyka połączona z krajoznawstwem pozwala nawiązywać kontakty towarzyskie, otworzyć drzwi zamknięte na świat.

7. **Cel społeczny.** Cel ten wynika z głęboko humanitarnych pobudek. Nowoczesne koncepcje rehabilitacji zakładają nie tylko powrót do zdrowia przez przywrócenie funkcji ruchowych, które pozwoliłyby na podjęcie pracy zawodowej, lecz również możliwie pełne włączenie się w całość życia społecznego, kulturalnego czy towarzyskiego.

Najczęstszymi formami turystyki stosowanej przez osoby niepełnosprawne są: turystyka piesza, wodna, rowerowa i samochodowa. W wyborze formy uprawiania turystyki należy brać pod uwagę aspekty lekarskie, psychologiczne, wychowawcze i techniczno-organizacyjne oraz wszystkie kategorie dysfunkcji ustrojowych. Należy więc pamiętać o osobach niewidomych, nerwicowych, po przebytych chorobach psychicznych, dzieciach z upośledzeniem umysłowym, ludziach po zawałach serca, a także tych, którzy nie mogą się sprawnie poruszać. Nowoczesny program rehabilitacji musi uwzględniać wartości turystyczne, które powinny być dostępne ludziom z dysfunkcjami ustrojowymi, podobnie jak to ma miejsce w populacji zdrowych. Dla ułatwienia uprawiania turystyki powinno się organizować specjalne obozy oraz grupy turystyczne dostosowane formą do specyfiki określonego inwalidztwa.

Niestety dla wielu osób z ograniczoną sprawnością wyjazd nad morze lub też w góry pozostaje wciąż niespełnionym marzeniem. Dzieje się tak dlatego, że podróżowanie osób niepełnosprawnych ograniczone jest licznymi przeszkodami, takimi jak:



- Bariery architektoniczne występujące w obiektach turystycznych i terenach odwiedzanych przez turystów;
- Bariery komunikacyjne polegające na utrudnieniach w podróży oraz braku środków transportu dla osób z dysfunkcją narządu ruchu;
- Bariery społeczne wyrażające stosunek społeczeństwa do niepełnosprawności. Polegają przede wszystkim na unikaniu osób niepełnosprawnych, przekonaniu, że niepełnosprawnością można się „zarazić” oraz chęci oddalenia od siebie myśli o niepełnosprawności i jej konsekwencjach. Odmianą tej postawy jest izolowanie się osób obarczonych różnymi rodzajami dysfunkcji od ludzi pełnosprawnych, niska samoocena osób niepełnosprawnych oraz lęk przed nieznanym. Przykro odczuwana jest także zarówno nadopiekuńczość, jak i niechęć;
- Brak sprzętu turystycznego dostosowanego do potrzeb osób niepełnosprawnych. Tę barierę pokonać można przez grupowe działania w sekcjach i klubach turystycznych, gdzie istnieje możliwość dofinansowania zakupu sprzętu i jego adaptacji. Dotyczy to głównie przystosowania kajaków, łodzi żaglowych i samochodów;
- Wysokie koszty uczestnictwa w różnych formach uprawiania turystyki przy niskim stanie dochodów osób niepełnosprawnych. Bariera finansowa utrudnia dostęp ludzi niepełnosprawnych do niektórych form uprawiania turystyki. Zwiększa bowiem wydatki na przejazd do obiektów turystycznych i przystosowanie sprzętu turystycznego. Złagodzenie kosztów uczestnictwa w turystyce może nastąpić poprzez dofinansowanie z Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON) lub też innych organizacji pozarządowych;
- Niedostateczna informacja o potrzebach turystycznych ludzi niepełnosprawnych i możliwości ich zaspokojenia.

Powinnością organizatorów ruchu turystycznego jest stworzenie takiego systemu turystyki w kraju, aby 5, 5 miliona ludzi niepełnosprawnych mogło brać udział w tej formie rekreacji i wypoczynku i znaleźć w niej rzeczywiście wszystko to, czego oczekuje.

Wykorzystaniem turystyki w terapii osób niepełnosprawnych zajmuje się między innymi Fundacja Ducha na Rzecz Rehabilitacji Naturalnej Ludzi Niepełnosprawnych, 87-100 Toruń, ul. Szosa Bydgoska 15, tel./faks 0-56 622 69 79.

Szeroko pojętą problematyką osób niepełnosprawnych zajmuje się przede wszystkim Stowarzyszenie Przyjaciół Integracji (www.integracja.org), które wydaje największy w Polsce magazyn dla osób niepełnosprawnych „Integracja”, prowadzi portal internetowy [186](http://www.niepel-</p></div><div data-bbox=)

nosprawni.info oraz Centrum Informacyjne dla Osób Niepełnosprawnych, organizuje kampanie społeczne i edukacyjne, tworzy programy radiowe i telewizyjne oraz organizuje szkolenia, konferencje i spotkania prasowe, wydaje książki, poradniki i przewodniki dla osób niepełnosprawnych (np. *Warszawa bez barier*, *Kraków bez barier*). Ponadto pod koniec października 2005 roku ruszył pierwszy w Polsce internetowy serwis turystyczny przeznaczony przede wszystkim dla osób niepełnosprawnych. Jego celem jest dostarczenie użytkownikom informacji o miejscach przyjaznych, a więc przystosowanych dla ich potrzeb. Zainteresowanym polecam odwiedzenie strony www.przyjazne.pl

KONKURS

Katedra Nauk Humanistycznych
i Społecznych
im. Erazma z Rotterdamu
Uniwersytetu Warszawskiego

zaprasza do udziału w konkursie na esej pt.

Co Tischner ma do powiedzenia dzisiejszej Polsce?

Najciekawsze artykuły zostaną opublikowane latem 2006 r. Troje autorów najlepszych esejów otrzyma nagrody finansowe o łącznej wartości 3500 zł, ufundowane przez Fundację Bankową im. Leopolda Kronenberga. Ponadto redakcje *Res Publica Nowa* oraz *Transit – Europäische Revue* wyraziły chęć opublikowania wybranych tekstów na swoich łamach.

Termin nadsyłania prac: 30 września br.

Teksty należy przysyłać na adres elektroniczny erazm@uw.edu.pl w temacie wpisując: „konkurs”. Maksymalna objętość tekstu: 20 tys. znaków (bez spacji).

Więcej informacji na stronie
www.erazm.uw.edu.pl



ekomendacje

♦ Kolejny rarytas dla miłośników poezji – wybór wierszy **Emily Dickinson** *Przecucie* (Biblioteka Telgte, Poznań 2005) w tłumaczeniu **Ludmiły Marjańskiej** – mignął niedawno w księgarniach. Poetka nieznaną i niedocenianą za życia w sto lat po swojej śmierci doczekała się czytelników, krytyków i tłumaczy. Znakomitych tłumaczy, przynajmniej jeśli chodzi o obszar języka polskiego. Najbardziej znane przekłady jej poezji wyszły spod pióra Stanisława Barańczaka. Któż nie zna *100 wierszy*, *Drugich 100 wierszy* czy *Wyboru wierszy*? I chociaż Emily Dickinson została odkryta dla języka polskiego przez Kazimierę Iłakowiczównę, która w 1965 roku wydała w serii „celofanowej” PIW pierwszy wybór jej wierszy, tłumaczenia te nie są ogólnie znane. Poezja „pustelnicy z Armhest” w interpretacji Iłakowiczówny bywa za bardzo uładzona, zbyt koturnowa i nadto kwiecista w odróżnieniu od oryginalnej Dickinson, która mówi na ogół bezpośrednio i prosto. Tę prostotę języka, a jednocześnie bogactwo mowy znakomicie oddał Stanisław Barańczak, który ponadto swoim wysublimowanym poczuciem humoru i brawurowymi metaforami zapewnił czytelnikowi niezapomniane doznania duchowe. Już po krótkiej lekturze orientujemy się, że głos „jego” Emily Dickinson został usytuowany, by się tak wyrazić, na wysokich poziomach energetycznych. Wydaje się, że czasem nieco zawyżonych w stosunku do oryginału. Rwana mowa przy wyraźnym wybijanym rytmie podkreślanym często przez rym (niejednokrotnie męski) i odpowiednio rozmieszczone w tekście pauzy z nagłą zawieszającą głos przydadają wierszom zdecydowania; sprawiają, że zapisana w nich akcja rozgrywa się w przyspieszonym tempie, co powoduje wyostrenie treści wiersza. Owa „męskość” wierszy nasuwa jednak pytanie, czy istotnie taka jest ta poezja? Czy ucieka od miękkości, od snującego się sennego czasu, od kobiecych lęków i obaw? Na to pytanie po części odpowiada *Przecucie* Ludmiły Marjańskiej. Tłumaczka dobiera wiersze w taki sposób, że – mówiąc



w dużym skrócie – układają się one w historię emocji; podczas gdy wybór Stanisława Barańczaka obrazuje dzieje ducha (lub jak kto woli – umysłu). Pojawiają się tutaj wiersze takie, jak: *Może nie potrzebują mnie, Pamięć ma kształt domu, Ta krzątanka w domu, Liście jak kobiety wymieniają, Jedno serce, Wiążę kapelusz, szal układam, Czy za późno*, które odsłaniają żeńskość podmiotu lirycznego; jego łagodność, troskliwość, chęć bycia pozytywnym, dbałość o niezbędne do życia drobiazgi, marzenia o spełnionej miłości, marzenia o własnej rodzinie i domu... Nader interesująca okaże się równoległa lektura innych spolszczeń tych samych wierszy, a w szczególności dwóch z nich: *The missing all* i *A narrow fellow*. Pierwszy z nich w tłumaczeniu Stanisława Barańczaka zaczyna się następująco: „Skoro nie mogłam mieć Wszystkiego – / Nie dbałam o brak mniejszych Rzeczy”, w tłumaczeniu Ludmiły Marjańskiej zaś początek ten brzmi: „Wszystkiego Brak pozwolił mi/ Pomniejsze braki znosić –”. „Brak wszystkiego” unaocznia pewną bierność życiową, wycofanie, poczucie bezsilności i zgodę na dopust losu, podczas gdy „Skoro nie mogłam mieć Wszystkiego” jest wyrazem swego rodzaju zaborczości, zachłanności, życiowego impetu. Jeszcze bardziej zaskakujące rozwiązania dają nam tłumaczenia wiersza *A narrow fellow*. Wąż, którego nagła i niespodziewana obecność uderza czasem poetkę czy to przez przesmyknięcie się obok w trawie, czy to przez nieprzewidywalne ujawnienie się na nasłonecznionej ścieżce, u Marjańskiej jest rodzaju nijakiego, a u Barańczaka – męskiego. Intuicja podpowiedziała tutaj tłumaczce znakomite rozwiązanie: cały strach i paniński, nieuświadomiony lęk, cała dwuznaczna i mroczna tajemniczość tego stworzenia zawiera się w tym „ono”, które „lubi bagnisty grunt – / zbyt zimne dla zbóż rżyska –” i w tym „czymś”, nagle objawiającym się w wielkiej bliskości ciała, tuż obok nagiej stopy poetki, gdy „w południe mijają[m] z bliska / coś rozciągnięte w słońcu / na kształt jakby biczyska –”. Inna rzecz, że w końcowej partii wiersza ten znakomity efekt zostaje częściowo zaprzepaszczone, między innymi przez użycie zdrobnień.

Porównywanie *Przecucia* i na przykład *Wierszy wybranych* ukazują w całej rozciągłości wielki trud tłumaczy i permanentną konieczność podejmowania decyzji, co ocalić, a z czego zrezygnować, bo – jak wiadomo – wszystkiego, co w wierszu zawarte, przetłumaczyć się nie da.

Mira Kuś



♦ Pisanie „małej historii filozofii” zdaje się przedsięwzięciem równie beznadziejnym jak szukanie kwadratury koła. A jednak przedsięwzięcia takie niekiedy niemal się udają. ***Mała historia filozofii*** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004) **Otfrieda Höffego** – autora w Polsce znanego chociażby dzięki przekładowi *Sprawiedliwości politycznej* – może służyć za przykład takiego szczęśliwego mariażu.

Höffe przedstawia w skondensowanej formie nie tylko filozofię europejską od jej greckich początków aż po filozofię analityczną i współczesną filozofię teoretyczną i praktyczną. Czytelnik może się też nieco dowiedzieć o filozofii muzułmańskiej i żydowskiej. Książka zawiera ponadto rozdział poświęcony filozofii w Indiach i Chinach. Pomimo skrótowości ujęcia dzieje filozofii rysują się przejrzysto i zrozumiale. W wielu wypadkach autorowi, dosłownie w paru zdaniach, udaje się przekazać informacje najistotniejsze (por. np. jego uwagi o sofistach). Praca Höffego już choćby z tego powodu jest interesująca i wartościowa.

Ma ona jednak inne jeszcze walory. Autor stawia przed sobą i przed czytelnikiem pytanie o głębszy sens dziejów filozofii. Kwestia ta, obok pytania o znaczenie samej filozofii, zajmuje go już we wstępie zatytułowanym *Dlaczego filozofia?*. Powraca też w zakończeniu: „Patrząc pobieżnie na historię, widzi się »najpierw filozofię jako potwora z wieloma głowami, z których każda mówi w innym języku« (Schopenhauer). Jednakże gdy się lepiej przyjrzemy, dostrzegamy zamiast anarchii przekonania mnóstwo zależności, wzajemnych wpływów i cech wspólnych, a ponadto poglądy, które dzięki przedstawionym argumentom są przekonujące. Co do reszty zaleca się maksyma Wittgensteina: »Z błędami filozoficznymi w pewnym sensie nigdy nie można obchodzić się nazbyt ostrożnie – zawierają tak wiele prawdy«”. Śledzenie tych zależności, wydobywanie aktualnego znaczenia dawnych sporów i argumentów interesuje autora nie mniej niż praca czysto historyczna. Zresztą Höffe „czystym historykiem” przecież nie jest, choć ma na swym koncie wiele poważnych prac historycznych. Mówiąc krótko, ta historia jest napisana przez filozofa bardzo czynnego na kilku polach filozofii, który w historii poszukuje materiału do oryginalnych prac własnych. I w tym tkwi kolejny walor tej książki.

Inna jej zaleta polega na tym, że ta „mała historia” zawiera dużo ilustracji, a różnorodne materiały stają się okazją dla dodania w podpisie mnóstwa szczegółowych informacji. Ten sposób „zorganizowania” książki chroni czytelnika przed znużeniem: „suche” wiadomości tekstu głównego są ożywiane reprodukcjami obrazów, portretami filozofów, fotografiami dzieł architektury, karykaturami, a także odniesieniami do



zjawisk artystycznych różnych epok, anegdotami. W rezultacie narracja biegnie trzema niemal równorzędnymi torami. Niestety, pod tym względem zachodzi różnica pomiędzy oryginałem niemieckim a polskim przekładem. W polskiej wersji książki brakuje pięknych ilustracji barwnych, a jakość reprodukcji czarno-białych pozostawia bardzo wiele do życzenia. Z tego powodu przepada część przyjemności, ale i pożytków, jakie książka mogłaby przynieść czytelnikowi. Szkoda!

Zaliczyliśmy książkę Höffego do prac w swoim gatunku niemal udanych. Z konieczności bowiem całkiem udanych „małych historii filozofii” nie ma i być nie może. Balansującemu pomiędzy skrótowością a ścisłością autorowi każdej takiej historii grozi jeszcze niezrozumiałość. Nic dziwnego, że nie zawsze udaje mu się wyjść z takich opresji całkiem bez szwanku. Autor także w sprawach merytorycznych staje ciągle przed trudnymi wyborami. I nikłe są jego szanse na to, że na pytanie: co uwzględnić, a co już pominąć, odpowie w sposób powszechnie akceptowalny. Czytelnikowi polskiemu stwierdzenie, że Alfred Tarski był gościem Koła Wiedeńskiego, jak i wtrącona w nawiasie informacja o tym, że poza nim jeszcze Kotarbiński i Łukasiewicz reprezentują szkołę lwowsko-warszawską, a także wzmianka o tym, że Ingarden zarzucał neopozytywistycznemu kryterium sensowności bezsensowność, musi się wydać zbyt zdawkowym skwitowaniem dorobku filozofii polskiej. Ale nie narzekajmy: Rosjanin odnajdzie u Höffego tylko Lwa Tołstoja, Iwana Turgieniewa i Józefa Stalina. Kulturalna integracja Europy postępuje powoli.

Czesław Porębski

♦ **Miód i Mleko** – tytuł płyty wprowadza nas w świat wykwintnej poezji maryjnej XII wieku. „Humanistyczny renesans” tego okresu zaowocował rozkwitem nauk, sztuk i uczuciowości – także wobec postaci samej Dziewicy i świętych, których kult nabierał cech rozkwitającej równocześnie miłości dworskiej. Ten właśnie pejzaż malują przed nami trzy śpiewaczki tworzące **Ensemble Peregrina**. Międzynarodowy zespół rezyduje w Bazylei, co jest nie bez znaczenia, gdyż to z tamtejszego środowiska wyrasta ich pierwsza płyta: należy do serii wydawniczej firmowanej przez Schola Cantorum Basiliensis. W tej wciąż najważniejszej w dziedzinie muzyki dawnej „akademii muzycznej” wszystkie trzy panie pobierały nauki.

Występując pod szyldem SCB, trudno uwolnić się od jej akademizmu, Peregrina jednak potrafi śpiewać własnym głosem. Mamy do czy-



nienia z nie lada kunsztem wokalnym; wspierając się na wiedzy muzykologicznej, artystki rozwijają też średniowieczny, schematyczny zapis utworów, w improwizacjach dochodząc aż do dodania trzeciego głosu w chorale *Patris ingeniti filius*. Praktyka ta ma swój cel – w melizmatkach tkwi ładunek ekspresji, który potrafi sięgnąć skojarzeń z koloraturą. I w tym punkcie przyjemności szukać może przeciętny meloman, nieśledzący maniakalnie postępów artystyczno-badawczych rekonstrukcji repertuaru polifonii akwitańskiej. Przyjemnością, czysto zmysłową, jest bowiem pogrążenie się w ludzkich głosach – ich naturalnej fizyczności, oddechu, artykulacji; głosach śpiewających swobodnie, retorycznie, wyraziście – choć z pewnością nie w sposób teatralnie urozmaicony, czego zresztą trudno oczekiwać po składzie grupy i wybranym repertuarze. Jest to jednak zasłużony odpoczynek po manieryzmach, na przykład sławnej *Sequentii*, stylizującej śpiew nie na chór mniszek Hildegardy, lecz na chór anielski z jej wizji. Nawet kostium mistycyzmu okazuje się w końcu mniej przekonujący niż ludzka i stąpająca po ziemi, choć wysoka sztuka – bezpretensjonalna, ale właśnie dzięki temu prawdziwa nadal, po ośmiu stuleciach.

Jakub Puchalski

Sprostowanie

W lipcowo-sierpniowym numerze „Znaku” (614-615/2006) zamieściliśmy rozmowę z Ewą Szumańską przeprowadzoną przez Annę Głąb *Moje miejsce na Ziemi*. W tekście pojawiły się dwie pomyłki: na str. 53, w. 10 od góry, zamiast „Sunio” powinno być „Sunion”, natomiast na str. 63, w. 1 od dołu, zamiast „Anthony’ego Quinna” powinno być „Anthony’ego Quayle’a”.

Panią Ewę Szumańską i Czytelników serdecznie przepraszamy.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW: 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie www.miesiecznik.znak.com.pl.

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łąc., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukałem was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w III kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za III kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

www.miesiecznik.znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Dwugłos o polityce pamięci, s. 21

Piotr Kosiewski: Zdaje się, że jedni politycy z wawo wyruszyli w krainę przeszłości na poszukiwanie legitymizacji swych dzisiejszych działań, a inni w historii – a nie w dyplomacji – widzą najlepsze narzędzie do prowadzenia skutecznej polityki zagranicznej. Jest jednak projekt poważniejszy. W maju tego roku przedstawiono publicznie założenia Muzeum Historii Polski.



Problem zła, s. 102

Peter van Inwagen: Jednak Bóg nie pozostawił ludzi samym sobie ani ich nie unicestwił. Zamiast tego rozpoczął akcję ratowniczą. Aby współpracować z Bogiem w tej akcji, ludzie muszą sobie uświadomić, że potrzebują pomocy. Muszą wiedzieć, co to znaczy być oddzielenymi od Niego. A znaczy to: żyć w świecie pełnym okropności. Gdyby Bóg po prostu „wykreślił” wszelkie okropności mocą nieskończonej liczby cudów, udaremniłby tym samym własny plan pojednania.



Zmierzch chrześcijaństwa Tomaszowego, s. 126

Piotr Augustyniak: Schylek tomizmu nie oznacza automatycznie całkowitego wyczerpania się myśli Tomasa. Schylek jego dziedzictwa byłby do pomyślenia tylko wtedy, gdyby myśl Akwinaty nie miała swojego marginesu. Jednakże na marginesie jego twórczości inność Chrystusowej epifanii odcisnęła ślad. Tomasz, który musiał przechylić się ku tomizmowi, jest dziś nieodwracalnie w fazie zachodu i zmierzchu. Tylko zachód i zejście Akwinaty na drugi plan sceny pozwoli wejść i wejść na plan pierwszy temu, co tak doniosłe, a zapisane na marginesie jego dzieła.



O książce-rozmowie Baradulina i Bykausa, s. 177

Paweł Bukowiec: Myślę, że czas najwyższy skończyć z protekcyjnym poklepywaniem Białorusinów po plecach, z mówieniem o jakimś rzekomym „połączeniu prostoty z subtelnym artryzmem”. Należy uczciwie powiedzieć, że *Gdy spotykają się dusze* to przykład literatury prowincjonalnej (w niedobrym sensie) i drugorzędnej, intelektualnie i estetycznie wtórnej, pozbawionej jakiegokolwiek międzynarodowego znaczenia.

Za miesiąc:

Wspólnota a solidarność

ISSN 0044-488X



770044 488607

www.miesiecznik.znak.com.pl