

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII
Kraków
MAJ
(5) 2005

600

O kondycji polskiej filozofii



Żegnamy Cię, Ojcze Święty

Cezary Wodziński
o niespotykalności Dobra
w myśli ks. Józefa Tischnera

Czy jesteśmy
pokoleniem JP2



www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X

INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)



fot. Agnieszka Pelc

(schody w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie)

O kondycji polskiej filozofii

MAJ 2005 (600)

4. Pożegnania

*Dorota Zańko, Jarosław Gowin, Karol Tarnowski,
Nikolaus Lobkowitz, Charles Taylor, Chantal Delsol,
Henryk Woźniakowski*

19. Ks. Tomasz Węclawski

Teraz chodzi o naszą wiarę.

Homilia wygłoszona po śmierci Jana Pawła II

22. Od redakcji

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

23. Jacek Wojtyśiak

Czy istnieje takie x , że x jest filozofią polską?

29. Gdzie ta nasza filozofia?

Ankieta

55. Andrzej M. Kaniowski

O kondycji polskiej filozofii po trzeźwym namyśle

66. Adam Grobler

Dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niskim poziomie?

79. Stanisław Judycki

Czy edukacja bez filozofii prowadzi do istotnej ułomności intelektualnej i duchowej?

89. Tadeusz Szubka

Przygotowanie do uprawiania filozofii, czyli o modelach studiów doktoranckich

102. Inspiracje

TEMATY I REFLEKSJE

103. *Cezary Wodziński*

O niespotykaności Dobra

119. **Dyskusja**

*Z udziałem Aleksandra Bobki, Adama Hernasa,
Małgorzaty Motyki, Karola Tarnowskiego,
Cezarego Wodzińskiego i Adama Workowskiego*

O RÓŻNYCH GODZINACH

133. *Halina Bortnowska*

* * *

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

141. *Piotr Augustyniak*

W ludzkiej wolności objawia się... Bycie

147. *Ks. Krzysztof Śnieżyński*

**O tym, jak Bóg razem z człowiekiem kocha to, co człowiek
sam kocha tylko czasami**

151. *Rafał Rutkowski*

Interpretacja w perspektywie aksjologicznej

157. *Stawomir Buryła*

Podsumowanie socrealizmu

162. *Michał Warchala*

Romantyzm – reaktywacja

169. **Listy do redakcji**

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

173. *Stefan Wilkanowicz*

Testament dla nas

177. **ROK 1984**

Teraz wszystko się skończyło. I trud się skończył, i cierpienie się skończyło, i samotność się skończyła. Skończyła się ta pielgrzymka, ale długo wędrowaliśmy razem.

Wasze miasta, do których przyjeżdżałem, na parę dni stawały się kościołami. I wy stawaliście się Kościołem. Znowu łączyła was wspólna sprawa i potrafiłiście mówić jednym głosem. Znowu mogliście zobaczyć, ile was jest. Szliście do mnie jak plemiona w pochodzie. Wszystko, co potrzebne, mieliście ze sobą – wasze okrycia, żywność, wodę, wasze dzieci. Dziwiliście się, jak mało potrzeba, żeby iść. Z kocami i plecakami wchodziliście ufnie w ciemność Błoń, które rano miały stać się ołtarzem, i uktadaliście się do płytkiego snu na trawie. Na wielkich placach ścieliliście dzieciom poduszki. Zbieraliście po mieście przyjezdnych – obcych przecieź i innych – i zapraszaliście ich do swego domu i stołu.

Błogosławiłem i pozdrowiałem, siałem i soliłem. Oglądałem tańce przybyszów z dżungli, witałem się z dostojnikami, tuliłem chorych. Na szyję wkładaliście mi wieńce z kwiatów, przynosiliście mi koszulki futbolowe i pluszowe misie. Mówiłem waszymi językami i całowałem waszą ziemię. Jadłem wasze potrawy i ścisnąłem wam dłonie. Wracaliście potem do domu i z tylnych półek biblioteki, spod samej ściany, wyciągaliście zakurzone Pismo Święte. Obracaliście je niepewnie w rękach. Próbowaliście nie sprzeczać się z żonami i szukaliście czasu dla dzieci. Zmienialiście się na rok albo na miesiąc, ale czasem na zawsze.

Ja też z latami się zmieniałem. W oswojonego z cierpieniem męża boleści, przed którym lepiej zakryć oczy. Byłem opoką, ale drzącą, Bożym atletą, ale opasywanym i prowadzonym, gdzie chce i nie chce. Byłem bezbronny i obnażony jak motyl na szpilce, w świetle jupiterów i oku kamer zapisujących każdy skurcz twarzy. A przecieź nawet cierpiące zwierzę może zagrzebać się w kryjówce. Ale w czym lepiej mogłem naśladować Jego poniżenie?

Podtrzymywaliście mi kartkę papieru, żebym nie utrudził swej ręki, ale na kark zwaliliście mi kulę ziemską, że już nie mogłem się wyprostować. W dobrej wierze zamknęliście przede mną powrót do wszystkiego, co było moje. Już nigdy więcej miałem nie zobaczyć bliskich miejsc, bo kiedy przyjeżdżałem, pokrywały się wiwatującymi tłumami. Dom na Tynieckiej otulaliście szczelnie biało-żółtą szarfą, a mieszkanie, w którym wyrosłem, zamieniliście w muzeum. Mogłem przecieź umrzeć z żalu jak Midas z głodu pośród swego złota.

Tylko w snach naprawdę wracałem do moich miejsc. Białe płaski księżyc znowu wschodził mi nad Wigrami, a w nocnej ciszy pluskała rozbudzona w trzcinach kaczką. Brat wyciągał mnie z lodowatej Skawy i próbował wytrzeć nos, a ja wrywałem się do kolegów. Wilgotne szczapy w wikarówce znowu nie chciały się rozpaść, na zasypanych śniegiem drózkach Niegowici oblodzona sutanna przeszkaźdała w marszu. Ciocia Stefania przyjeżdżała do św. Floriana i narzekała, że w mieszkaniu nieporządek i ciągle kręcą się studenci. Po Plantach chodziły wieczne jak Uniwersytet gołębie.

W Watykanie już nie pachnie polską jajecznicą. Dalej pójdziecie sami. Ale idźcie, bo teraz właśnie wszystko może się zacząć naprawdę.

Dorota Zańko

Pożegnania

Kiedy w styczniu 1951 roku młody ksiądz publikował w „Znaku” artykuł o humanizmie św. Jana od Krzyża, nikt z redaktorów nie mógł przypuszczać, że w ten sposób rozpoczyna się współpraca z najważniejszym z autorów w historii pisma. Artykuły – na ogół trudne filozoficzne rozprawy – Karola Wojtyły trafiały do czytelników „Znaku” przez następne ćwierć wieku. Na naszych łamach ukazywały się też poezje Andrzeja Jawienia i Stanisława A. Grudy, poddane wcześniej uważnej lekturze Hanny Malewskiej, której osąd Karol Wojtyła tak wysoko cenił.

Pontyfikatowi Jana Pawła II staraliśmy się towarzyszyć refleksją. Nauczanie Papieża było dla nas – redaktorów i autorów „Znaku” – stałym źródłem inspiracji. Stawialiśmy temu nauczaniu pytania, niekiedy krytyczne, i szukaliśmy w nim odpowiedzi na dotkliwosci współczesnego świata, na odwieczne dylematy człowieka wierzącego, na wyzwania stojące przed Polską.

Świadectwo życia i świadectwo myśli – przyjmowane łącznie – były dla pisma, dla całego środowiska, dla każdego z nas kluczem do zrozumienia, że tajemnica wiary tkwi w miłości, w gotowości przyjęcia prawdy i w odwadze. Kim był dla nas Jan Paweł II? Najpiękniej wyraził to w tym numerze Karol Tarnowski: skoro ten Papież żył, to Bóg nie umarł.

Bez Jana Pawła II wiele rzeczy ulegnie zmianie. Także „Znak” będzie pewnie inny. W samej redakcji i na łamach pisma coraz częściej zabierają głos przedstawiciele pokolenia, dla którego Jan Paweł II istniał zawsze – nie pamiętają innego Kościoła, innego świata, innej Polski. Jestem pewien, że podejmą wezwanie: „Wstańcie, chodźmy”. Po śmierci Papieża brzmi ono jeszcze mocniej niż za życia.

Żegnamy Cię, Ojcze.

JAROSŁAW GOWIN, redaktor naczelny miesięcznika „Znak”, rektor Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera.

Karol Tarnowski

Bardzo mi jest trudno – nie mnie jednemu – zebrać myśli po stracie kogoś, kto był dla nas, dla mnie i dla mojej żony, kimś rzeczywiście tak bliskim jak członek najbliższej rodziny. Odczuwam jednak potrzebę, więcej: wymóg dania jakiegoś świadectwa – świadectwa wszakże nie biograficznego, choć w doświadczeniach biograficznych zakorzenionego. Chcę powiedzieć, kim dla mnie był papież Jan Paweł II, którego my, jego wychowankowie, mieliśmy przywilej nazywać Wujkiem. Co mnie w nim uderzało najbardziej? Z góry wiem, że każde słowo będzie blade i banalne.

Papież był dla mnie przede wszystkim człowiekiem niezachwianej, kultywowanej wytrwałą pracą i pogłębianej w i a r y, człowiekiem przemieniającym się coraz czytelniej w ucznia Chrystusa – i dlatego coraz wierniej Go obrazującym. Dlatego wiara tego twórczego filozofa i wielkiego teologicznego duszpasterza była na wskroś i – chciałoby się powiedzieć – spontanicznie i bezpośrednio personalistyczna, koncentrująca się na Osobach Boga i na ludzkich osobach. Dlatego ważny był dlań każdy napotkany człowiek i dlatego każdy człowiek czuł się przezeń zauważony i akceptowany; dlatego też kultywował osobiste przyjaźnie, był im wierny aż po najdrobniejsze szczegóły, jak pamięć o ważnych dla biografii każdego datach czy odpisywanie natychmiast na każdy otrzymany list. Wszystkich otaczał wierną i czujną modlitwą.

Wzrastająca miłość Chrystusa nakładała się u niego i była fundamentalnym składnikiem wielkiej a f i r m a c j i stworzonego świata. Ta afirmacja była też tajemnicą jego niezachwianej nadziei, opartej na ufności w możliwość ratunku dla każdego napotkanego dobra i entuzjazmie dla pracy nad jego pomnażaniem. Papież akceptował stworzenie, od siebie samego poczynając i siebie nie wyłączając. Dlatego był na wskroś normalnym i z w y c z a j n y m – mimo swego geniuszu i świętości – człowiekiem, który pozostawał stale taki sam poprzez wszystkie zmieniające się role życiowe i który na każdym etapie starał się o syntezę wszystkich swoich zdolności, którymi Bóg go obdarzył. Kochał nie tylko ludzi, ale także krajobraz, tradycje kulturalne, literaturę, sztukę, filozofię, naukę. Uwielbiał zdrowy wy-

poczynek, sport, wycieczki, miał beztroskie poczucie humoru. Był w każdym calu h u m a n i s t ą w najbardziej rdzennie chrześcijańskim, ale też europejskim i – co tu mówić – polskim, renesansowym sensie. Dlatego – i w świetle harmonijnie ten humanizm podbudowującego chrystocentryzmu oraz II Soboru Watykańskiego – nie miał żadnej trudności w akceptowaniu innych tradycji religijnych i kulturowych, innych wiar, a także po prostu wszystkich ludzi dobrej woli. Wiedział, że „wszystko jest dobre”, jak powiedział mi kiedyś podczas jednej z wycieczek po dłuższej chwili odosobnionej kontemplacji, którą kultywował podczas każdej z wypraw. Dlatego też miał ciekawość świata, jego różnorodności, jego bogactwa. Nie miał ani cienia lęku i odruchów obronnych w zetknięciu z innością; dlatego nie bał się ani spotkania z przedstawicielami innych religii, ani wyznania win Kościoła, przepraszając za krzywdy i małoduszność w stosunku do „inaczej myślących”. Był człowiekiem w pełni wolnym wolnością Chrystusa, który jako Osoba i dawca Ducha Świętego znajduje się nieskończenie ponad wszystkimi ciasnymi i zazdrosnymi monopolizmami.

W tym wszystkim Papież pozostawał intelektualistą i artystą, dla którego nieskończenie ważna jest p r a w d a – szczególnie prawda osób i dlatego od razu wielogłosowa, rozpisana na różne języki, dyskursy i perspektywy. Ta wiara w prawdę dawała mu tyleż zdolność dostrzegania jej okruczeństw wszędzie tam, gdzie były, jak i głębokie przekonanie, że jej rdzeń jest niezależny od zmieniających się intelektualnych mód. Jan Paweł II wierzył w naturę ludzką i naturalne prawo moralne, co dawało mu tę pewność i niezwykłą siłę w obronie podstawowych zasad moralnych, życia, wolności, ludzi słabych i biednych. Ta wiara w „niezmienną” ludzką naturę nie oznaczała jednak dla niego w najmniejszej mierze negacji historyczności człowieka: przeciwnie, widział on tę historyczność jako fundamentalny składnik człowieczeństwa, które dzięki temu czuje potrzebę trwania, pamięci, wieczności. Właśnie historię uważał za jedno z głównych źródeł idei Boga, „teizmu”. Nigdy też nie oddzielał obiektywnej prawdy od jej subiektywnej świadomości i przeżywania w człowieku. Jako filozof jest ten papież wielkim obrońcą „tego, co nieredukowalne w człowieku”: p r z e ż y w a n e j własnej podmiotowości każdego. Nie uważał, żeby położenie na to nacisku przynosiło w jakiegokol-

wiek mierze uszczerbek obiektywizmowi i negacją metafizycznego prymatu istnienia. Pozostając wierny tomizmowi, Papież pozostawał wierny fenomenologii wcielonej i uczestniczącej świadomości – bliski w tym nie tylko Schelerowi, ale i Marcelowi, a także (nieoczekiwanie) Michelowi Henry, którego zapewne nie znał. Wierząc nie tylko w prawdę, ale także w możliwość jej poznania i przeżywania, szedł pod prąd współczesnej kultury, która musiała potykać się o niego, jak o „kamień obrazy”; pozostaje on bowiem wielkim obrońcą ludzkiego podmiotu i ludzkiego rozumu, który afirmował, tak jak afirmował całe stworzenie.

Nie uważał jednak wcale, że intelektualny dyskurs jest jedyną możliwą artykulacją prawdy: sztuka, szczególnie poezja, nie była dlań żadnym ornamentem, lecz równouprawnionym głosem, wyrażającym lepiej od innych tajemnicę i „pytaniowość” rzeczywistości. Przejmujące zapytania, a także pochwała sztuki, pojawiające się w *Tryptyku rzymskim* nie pozostawiają wątpliwości co do głębokiej o t w a r t o ś c i myśli Papieża, jej pokory wobec tajemnicy i prawdy rozumianej, trochę po heideggerowsku, jako skrytość w jawności i jawność w skrytości. Dlatego tak wielkie znaczenie miała dla niego mistyka Jana od Krzyża i Faustyny Kowalskiej, mistyka, która bynajmniej nie przeczy humanizmowi – przeciwnie, stanowi jego zwieńczenie. Stanowi ona jeszcze jeden i „eksperymentalny” dowód o b e c n o ś c i Boga w rzeczywistości, obecności w najzwyczajniejszych ludziach, takich jak pastuszkowie z Fatimy czy Bernadetta Soubirous.

Nade wszystko jednak – czyż trzeba to mówić? – Jan Paweł II był najpotężniejszym może w całych dziejach chrześcijaństwa świadkiem dobroci wobec wszystkich, czyli M i ł o ś c i. Gdyż fundamentalna, pomimo całego zła, dobroć stworzenia może być ostatecznie przyjęta w wierze, jako dzieło Boskiej miłości, której oddać sprawiedliwość można z kolei, jedynie świadcząc miłość samemu. Papież był doprawdy ikoną Miłości bez żadnych granic, absolutnie uniwersalnej, świadcząca dlatego o spajającej wszystko j e d n o ś c i tej miłości. Naprzeciw jednoczących siłą totalitaryzmów – tych potwornych karykatur jednoczącej miłości Boga – Papież pokazał prawdziwą siłę jednoczenia, jednoczenia w wolności, której namacalnych dowodów ten pontyfikat był pełen i która sięgnęła zenitu w chwili jego śmierci.

ci. Dlatego Papież nie tylko wierzył w dobroć stworzenia; on tę dobroć sam wywoływał i naocznie jej dowodził poprzez odzew tylu ludzi na jego gesty dobroci.

Lecz obecność miłości w tak wielkiej skali i natężeniu nie mogła nie wywołać oporu ze strony wcieleń zła. Ani zamach na Papieża, ani przejawy nieukrywanej wrogości ze strony hierarchów Cerkwi moskiewskiej, ani przejawy niechęci i obojętności w świecie zachodnim nie są niczym dziwnym. Tkwią w logice miłości, która w tym świecie nie jest z tego świata – gdyż może najtrudniejszą dla człowieka rzeczą jest wdzięczność, która musi mu uświadamiać, że nie jest samowystarczalny i że „wszystko jest łaską”. Miłość o s ą d z a – nie osądzając – serca i wyjawia złe zamysły. Dlatego Papież nawracał nie tylko dobrocią, ale także – i kto wie, czy nie najpotężniej – swoim cierpieniem, tak obcym jego silnej naturze; cierpieniem będącym odwrotną stroną zła i nieodłącznym jego cieniem. Poprzez swoje cierpienie Papież dopełniał bycie ikoną Miłości i ikoną Chrystusa, szedł czytelnie po śladach jedynego Mistrza. Szedł, do końca afirmując życie, do końca pracując, spotykając się z wiernymi, pisząc książki – tak jakby chciał powiedzieć, że nic z tego nie zginie, że wszystko w a r t o robić, gdyż nic, co dobre, nie ulegnie zniszczeniu. I że c z y n – także czyn cierpienia – jest wyrazem o s o b y. Papież umierał w sposób, który nasuwa mi nieprzeparcie na myśl fragment wiersza Norwida: *Na zgon śp. Józefa Z., oficera wielkiej armii...*, wiersza, który chciałoby się tu zacytować w całości:

(...) Może byśmy już na śmierć zapomnieli
 O chrześcijańskim skonu pogodnego tonie
 I o całości żywota dojrzałego...
 Może byśmy już zapomnieli, doprawdy!...
 Widząc – jak wszystko nagle rozbiega się
 I jak zatrząskuje drzwiami przeraźliwie;
 Lecz – mało kto je zamknął z tym królewskim wczasem
 i pogodą,
 Z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu.

Trudno o lepszy moment dla przytoczenia tych słów...

Nam wszystkim pozostaje niemożliwy do spłacenia dług wdzięczności za dar tak wyjątkowo czytelnego – i chciałoby się powiedzieć: doskonałego – u c z n i a, który w tych czasach „zaćmienia Boga” po-

zwolił Boga zajaśnić wyjątkowo pięknym i gorącym blaskiem. Doprawdy, skoro ten Papież żył, Bóg nie umarł.

KAROL TARNOWSKI, profesor filozofii (zajmuje się głównie filozofią religii i filozofią Boga), członek redakcji „Znaku”.

Nikolaus Lobkowicz

Nie ulega wątpliwości, że Jan Paweł II, „Papież z Polski”, przejdzie do historii Kościoła jako jeden z jego największych sterników, porównywalny jedynie z tak wybitnymi postaciami jak na przykład Leon I, który żył w VI wieku. Trudno się dziwić, że zaraz po jego śmierci młodzi ludzie zaczęli o nim mówić: Jan Paweł Wielki. Zmarły Papież bez wątpienia należał też do najbardziej znaczących osobistości ostatnich dziesięcioleci XX wieku i pierwszych lat trzeciego tysiąclecia.

Ale niełatwo powiedzieć dlaczego. To oczywiste i zrozumiałe, że dla Polaków jest on – i pozostanie – największym papieżem w całej historii Kościoła. Nie tylko był jedynym dotychczas papieżem z polskiej ziemi; nie tylko odegrał – obok Ronalda Reagana i Michaiła Gorbaczowa – decydującą rolę w procesie, który doprowadził do bezkrwawego końca komunistycznego totalitaryzmu; był również, jak napisał kiedyś Czesław Miłosz, królem, „i to takim, o jakim Polska śniła”. Z drugiej strony, Jan Paweł II nie należał do papieży, którzy stali się dla Kościoła źródłem nowych idei (jak na przykład Leon XIII, autor encyklik *Rerum novarum* i *Aeterni Patris*); nie należał też do grona wielkich reformatorów kościelnych (jakim na swój sposób był Leon Wielki); za jego pontyfikatu nie doszło do powstania wspaniałych dzieł sztuki i architektury (jak za papieży renesansowych); jego religijność pozostawała w sprzeczności ze współczesnymi gustami – wręcz niewiarygodna liczba przeprowadzonych przez Jana Pawła II beatyfikacji (w sumie ponad 1300) i kanonizacji (w sumie prawie 400) zwłaszcza wśród niezależnych intelektualistów czasami rodziła konsternację. Na czym więc polega tajemnica Jana Pawła II i jego pontyfikatu?

By odpowiedzieć na to pytanie, należałoby wskazać, że zmarły Papież był bezgranicznie wierny tradycji Kościoła katolickiego (również Soborowi Watykańskiemu II, choć czasami, zresztą nader nie-słusznie, stawiano mu zarzut powrotu do przedsoborowych czasów), a jednocześnie był on na wskroś nowoczesny. Własnym przykładem pokazywał, jak chrześcijanie mogą się przeciwstawiać negatywnym tendencjom swej epoki i w tym sensie pozostawać „nienowocześni” (wskazmy tu na jego stanowisko w takich kwestiach, jak homoseksualizm czy aborcja), a jednocześnie być najzupełniej „nowocześni” (dość wskazać na jego nieugiętą postawę obrońcy praw ludzkich czy orędownika sprawiedliwości społecznej). Myślę jednak, że to tylko część prawdy – jakkolwiek nader ważna i istotna. Wszystko, o czym wcześniej wspomniałem, nie wyjaśnia, dlaczego podczas ostatnich chwil jego życia ludzie na całym świecie – bynajmniej nie tylko w Polsce – nie mogli powstrzymać łez i jak to się stało, że młodzież na placu św. Piotra, gdy śmierć była już blisko, zaczęła intonować nie tylko utwory religijne, lecz także radosne, pogodne piosenki.

Myślę, że prawda leży głębiej, że jest bardziej ukryta, że ma korzenie chrystologiczne. Już w pierwszym kazaniu, które wygłosił w Rzymie jako nowo wybrany namiestnik Chrystusowy, Jan Paweł II wzywał wiernych: „Nie lękajcie się otworzyć drzwi Chrystusowi!”. A wołał tak, ponieważ był głęboko przekonany, że Jezus objawił nam nie tylko, kim jest Bóg, lecz także – kim jest człowiek. Jeszcze nigdy żaden papież, jeszcze nigdy żaden święty nie wierzył w wielkość człowieka równie mocno jak Jan Paweł II – w wielkość człowieka, jakim każdy z nas mógłby być, gdyby spoglądał nieco szerzej i widział nieco ostrzej. Jakże dzięki temu każdy z nas mógłby być inny – lepszy! Jakże dzięki temu również świat mógłby być inny, lepszy. To właśnie dlatego Jan Paweł II tak bardzo fascynował młodych ludzi, choć przecież nie przyjmowali oni wszystkich jego nauk: Papież zachęcał ich, żeby się zdecydowali na lepszy świat, na „kulturę miłości” jako przeciwieństwo „kultury śmierci” – miniony wiek doświadczył jej w bardziej dramatyczny sposób niż którakolwiek wcześniejsza epoka.

Jan Paweł II był papieżem, którego ludzie kochali – kochali tak, jak nie kochali żadnego z wcześniejszych papieży: kochali go i podziwiali wszak również ci, którzy oddalili się od Kościoła, a nawet od Jezusa Chrystusa. Ludzie kochali Papieża, mimo że nie spełniał ich powierzchownych oczekiwań (a może właśnie dla tego?), że słowem i czynem pokazywał im, jak mógłby wyglądać świat, gdyby każdy z nas w końcu zdecydował się w autentyczny sposób poszukiwać prawdy i uczciwie, stroniąc od wszelkiego kłamstwa, starał się być dobrym – a więc i prawdziwym – człowiekiem.

Właśnie to uważam też za przyczynę, dla której miłość do Jana Pawła II, szacunek i podziw dla jego osoby nie tylko nie malały, lecz nieustannie rosły, gdy Papież był coraz bardziej schorowany i niedołączny – gdy coraz wyraźniej zbliżała się chwila odejścia. Jan Paweł II własnym życiem wskazywał wiernym, kim może być człowiek, jak nieistotna w ostatecznym rozrachunku okazuje się wszelka choroba, jak bardzo w każdym momencie i w każdej, nawet najbardziej nieprzychylniej, sytuacji człowiek może w pełni być i pozostać człowiekiem. W tym sensie Papież własnym przykładem i słowem uświadamiał nam, że nasze najgłębsze, najskrytsze pragnienia, a nawet nasze najbardziej absurdalne utopie, mają w sobie źdźbło prawdy i mogą się urzeczywistnić – choć zwykle w nieco innej postaci, niż sobie to wyobrażaliśmy.

Hans Urs von Balthasar, jeden z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku, nieprzypadkowo właśnie przez Jana Pawła II mianowany kardynałem (podczas gdy wcześniej przez wiele lat był przez Watykan postrzegany nieledwie jako heretyk), mówił o „chwale Boga, która w świecie zawsze już promienieje”. Podobnie brzmiało niezmiennie przesłanie Jana Pawła II, który nadał mu niezwykle formę – albowiem łączył je z człowiekiem, z k a ż d y m człowiekiem. „Otwórzcie się na Chrystusa – i dostrzegajcie Go w twarzy każdego z ludzi”: zapewne tak można by ująć orędzie, które zmarły Papież pozostawił nie tylko nam, chrześcijanom, lecz całemu światu.

I wreszcie ostatnia refleksja. Wielu komentatorów zwróciło już uwagę na znamienne okoliczność, że Jan Paweł II odszedł w przeddzień święta, które sam wprowadził przed kilku laty, zapewne pod wrażeniem cudownych wizji siostry Faustyny – w przeddzień Nie-

dzieli Miłosierdzia Bożego. Miłosierdzie Stwórcy słaWiła jedna z wczesnych encyklik PapieŻa, zatytułowana *Dives in misericordia*. Przekonanie, że miłosierdzie Boga determinuje i przewyŻsza nawet Jego sprawiedliwość – jak zmarły PapieŻ sformułował to w swej ostatniej ksiĄżce – było jednym z najważniejszych elementów papieskiego nauczania. Dlatego PapieŻ nigdy nikogo nie odrzucał ani nie potępił, lecz zawsze starał się o pojednanie. Jego postawa znacznie wykraczała poza wysiłki, które zwykle się określać mianem ekumenicznych. Jan Paweł II zabiegał o pojednanie między w s z y s t k i m i religiami. Żaden w wcześniejszych papieŻy nie modlił się w synagodze; żaden z wcześniejszych teologów nie uŻył w stosunku do hinduistycznych pustelników słowa „święty”; w Asyżu podczas Dnia Modlitwy o Pokój na świecie zmarły PapieŻ nie wahał się przystąpić do modłów z buddystami i szamanami. Z tego powodu tradycjonałiści zarzucali mu, jakoby zdradził jedyny Kościół Jezusa Chrystusa. Argumentowali: „Nie modlimy się przeciw do tego samego Boga”. Ale Ojciec Święty znał teologię chrześcijańską lepiej niż tradycjonałiści. „*Motus in imaginem est unus et idem cum motu in rem*” – „Zwracanie się ku obrazowi oznacza zwracanie się ku temu, którego on [lepiej czy gorzej] obrazuje”: tak brzmiała jedna z późnośredniowiecznych zasad. Religie mogą się różnić swym wyobrażeniem Boga; ale każda rzeczywiście autentyczna modlitwa – nawet modlitwa do pogańskiego totemu – dociera do Jezusa Chrystusa. PapieŻowi bardzo zaleŻało, by perspektywa ta pozostawała jak najbardziej rozległa. Dlatego przejdzie on do historii nie tylko jako orędownik „kultury miłości”, lecz również jako „PapieŻ pokoju” – namiestnik Chrystusowy, który był skłonny zaryzykować wszystko, byle móc działać zgodnie z duchem Jezusa Chrystusa.

Tłum. Grzegorz Sowinski

NIKOLAUS LOBKOWICZ, profesor filozofii (gł. filozofia religii i filozofia polityki), b. prezydent Uniwersytetu Katolickiego w Eichstätt, b. członek Papieskiej Rady Kultury.

Charles Taylor

Niezwykła odpowiedź świata na śmierć Jana Pawła II mówi nam coś o znaczeniu tego bezprecedensowego pontyfikatu. Tłumy stojące w kolejce do Bazyliki św. Piotra obrazują paradoksalną mieszankę smutku i świętowania: smutku z powodu śmierci, świętowania z powodu inspirującego życia. Jak zdołał on poruszyć tak wielu ludzi, nie tylko katolików, chrześcijan, ale ludzi zewsząd?

Czy wynikało to po prostu z efektu nowego porządku zglobalizowanych mediów, gry obrazów krążących po całej planecie, gotowych do obleczenia się w sprzeczne znaczenia nadawanych im przez narody różnych państw i regionów? Najwyraźniej było to coś więcej. Znaczenia mogą być różne dla narodów Polski i USA, Afryki i Ameryki Łacińskiej, Indii i Filipin, ale bez wątpienia istniały wspólne wątki. Była potężna wdzięczność dla człowieka, który upominał się z jednoznacznością jasnością o pewne podstawowe dobra.

Zapewne najważniejszym z nich było dobro pokoju, zrozumienia, otwartości i dialogu między narodami, a ponad wszystko między religiami. Wizyty Jana Pawła II w synagogach i meczetach, zaproszenie przedstawicieli innych religii na dzień wspólnych modlitw w Asyżu podbijały wyobraźnię świata. W Europie Wschodniej Jan Paweł II odegrał zasadniczą rolę w doprowadzeniu do całkowicie zaskakującej historycznej zmiany. Można się było spodziewać, że wyzwolony od komunistycznego despotyzmu region stanie się areną rywalizacji nacjonalizmów zabiegających o władzę i terytorium. I rzeczywiście, przewidywania te stały się aż nazbyt dojmująco prawdziwe w odniesieniu do Bałkanów i sporej części byłego Związku Radzieckiego. Lecz Polska była centrum nowych inicjatyw. Podkreślała solidarność wszystkich nowo wyzwolonych krajów w budowaniu zdrowych demokracji i potrzebę pozostawienia za sobą swarów z przeszłości. To z kolei wiązało się z uporem, z jakim Jan Paweł II akcentował konieczność wyrzeczenia się przemocy – czymś, co przyczyniło się do „aksamitnej rewolucji” 1989 roku i zaczęło konstytuować nowy paradygmat sięgający w ostatnich miesiącach Gruzji i Ukrainy. Jan Paweł II – podobnie jak Gandhi – pomógł otworzyć nowe możliwości dla historii świata.

Odpowiedź na to była powszechna. Chęć jednak także wspomnieć o odpowiedzi, która była wyraźniejsza na Zachodzie, zwłaszcza w bardziej zsekularyzowanych jego rejonach. Istnieje tu głód sensu i duchowego przewodnictwa, coś nie całkiem skryształizowanego, co przybiera oszalamiającą wielość form, gdy ludzie osobiście angażują się w poszukiwanie Boga. W takim kontekście łatwo wpaść w rozpacz, zgubić się w krętych korytarzach niepewności i relatywizmu. W tej sytuacji zdumiewająca figura człowieka równocześnie zakorzenionego w głębokiej duchowości, a zarazem przemawiającego w otwarty i bezpośredni sposób wyłania się jak latarnia nadziei. Paradoks polega na tym, że ci poszukiwacze byli bardzo dalecy od akceptacji niektórych doktryn, które głosił Jan Paweł II, a równocześnie ponad wszelkimi różnicami jego osoba ich inspirowała. Oni są integralną częścią smutku i świętowania, których świadkami jesteśmy obecnie.

To częściowe rozmiłanie się poszukujących i człowieka, który ich inspirował, może mieć niepokojące konsekwencje dla zachodniego Kościoła w okresie następującym po zamknięciu się tego niezwyklego życia. Niektóre ze zbyt niezachwianych pewników Jana Pawła II – dotyczących na przykład małżeństw księży czy kontroli urodzin – wraz z nazbyt scentralizowaną kontrolą sprawowaną przez Watykan, która wzrosła za jego pontyfikatu, zrodziły episkopat boleśnie źle wyposażony w cechy pozwalające mu zdobyć zaufanie wiernych, którym ma przewodzić. Potężny kryzys zaufania, który wybuchł w następstwie pedofilskich skandalów w Kościele amerykańskim, jest tego uderzającym przykładem. Te skandale napawałyby niepokojem zawsze, ale centralistyczny i sekretny styl przywódczy, który zaczął dominować w Kościele, spotęgował złe efekty.

Bardzo trudno być następcą Jana Pawła II. Jego sukcesor będzie musiał kontynuować niektóre z jego epokowych inicjatyw, jak otwarcie dialogu ekumenicznego i nowa postawa Kościoła, który nie lęka się przyznać do dawnych błędów i prosi o przebaczenie. Lecz będzie także musiał stawić czoło kryzysowi w kościelnym rządzeniu. Kościoły lokalne będą musiały odzyskać pewną swobodę w zmaganiu się z palącymi problemami; będą musiały wypracować na nowo bardziej efektywne i otwarte stanowiska pastoralne. Po raz kolejny uzmy-

sławiamy sobie, że idee wielkiego ducha przefiltrowane przez późniejsze umysły nie zawsze są budujące. W takim przekazie moralne pewniki mogą zgrzytać lub nawet okazać się małodusznością. Jak to widzieliśmy podczas kolejnych Światowych Dni Młodzieży i przy innych tego rodzaju publicznych okazjach, przesłanie tego wielkiego myśliciela chrześcijańskiego, tego globalnego przywódcy duchowego, może wywrzeć pełny wpływ tylko wtedy, gdy jest skierowane – poza relacją hierarchicznego nakazu – do dusz, które szukają Boga.

Tłum. Łukasz Tischner

CHARLES TAYLOR, profesor filozofii politycznej na Mc Gill University w Montrealu i Université de Montréal.

Chantal Delsol

Oczywiste jest i przyjmują to również niewierzący, że Jan Paweł II odegrał wielką rolę w obaleniu komunistycznego totalitaryzmu. Akt ten wpisuje się jednak w o wiele rozleglejsze dzieło. Rola, jaką Papież odegrał na Zachodzie i na Wschodzie, była w gruncie rzeczy taka sama. Na Zachodzie Jan Paweł II przyczynił się do zmiany samoświadomości katolików. I za to jako Francuzka jestem mu najbardziej wdzięczna. Wydarzyło się to w okresie przeprowadzania rachunku sumienia, kiedy katolicyzm podkopywało wspomnienie popełnionych błędów i zawartych kompromisów (z antysemityzmem, a nawet faszyzmem). Nasi wrogowie narzucali nam milczenie, które wymuszone było wstydem. W wielu krajach zachodnich wiara stała się czymś intymnym, lękaliśmy się jej wyznawania. Jan Paweł II pozbawił nas tego wstydu i mam wrażenie, że również w tym sensie można rozumieć słynne „Nie lękajcie się!”.

Papież w dosłownym sensie wyprowadził Kościół na zewnątrz – Kościół wcześniej mało odporny na chłód otwartych przestrzeni, przypominający jedną z tych „poskładanych w kostkę dusz”, o których pisał Bernanos. Pokazał Kościół i wyprowadził wiernych z do-

mów, w których się skrywali. Nie obawiał się gromadzić tłumów chrześcijan i każdy z nas mógł zobaczyć, że nie jest sam, i poczuć się pewniej we wspólnocie. Posłużmy się przykładem: ojciec rodziny, który chce przekazać swą wiarę synowi, będzie się bał przekazywać mu jakąś wiarę z katakumb, będzie się lękał zamykać go w fortecy czy wręcz wtrącać do lochu. Jeśli natomiast może mu rzec: „Idź, sto tysięcy młodych w twoim wieku wychodzi teraz z Ojcem Świętym na ulicę”, wszystko wygląda inaczej. Zmiana, jaka nastąpiła 25 lat temu, polega na tym, że nie myślimy już o sobie jak o ostatnich dinozaurach czy jakichś rażących starociach pochodzących z zamkniętej epoki religijnej (tym, którzy nas nie lubią, udało nam się to w końcu wmówić). Wiemy, że czerpiąc z naszych bogactw, możemy ciągle odmładzać świat.

Jan Paweł II nie występował w roli misjonarza, który ma przekonywać niewierzących. Jego działalność pasterska, odpowiadająca potrzebom czasów, była trudniejsza i bardziej subtelna: musiał wyprowadzić samych wierzących z ciemności, w których byli uwięzieni: tam – przez totalitaryzm, tutaj – przez ironię, pogardę i ostracyzm. Uwalniając wierzących od lęku, przywrócił wierze jej godność, a poprzez to pozwolił jej istnieć w sensie filozoficznym. Dlatego go podziwiam.

Tłum. Dorota Zańko

CHANTAL DELSOL, profesor filozofii politycznej, dyrektor Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Vallée (Paryż).

Henryk Woźniakowski

Kiedy odchodzi Człowiek tak bardzo drogi nam, staramy się, by nie odszedł całkiem, nie wszystek. Mamy na to różne sposoby. Filmy, fotografie, albumy, pomniki zachowują i utrwalają to, co widzialne: fizyczną obecność. Druk przechowuje słowo, a taśma magnetofonu odtwarza nie tylko sens, lecz także intonację, emocję. Świadkowie opowiadają i opisują różne zdarzenia, które jak poje-

dyncze kwiaty składane razem tworzą wielki bukiet. Staramy się nazwać, określić, zdefiniować – w magicznej nieco nadziei, że zarzucając na Niego sieć określeń, nazwań czy definicji, zatrzymamy Go pośród nas. Był Świadkiem. Był Przewodnikiem. Był Ojcem.

To wszystko prawda. Ale pozostajemy z poczuciem braku. Więc może trzeba pójść inną drogą, niejako apofatyczną, i zastanowić się, kim na pewno nie był? Nie był na pewno politykiem – choć wielu miało Go za polityka i choć potężnie na politykę wpłynął. Polityk bowiem, każdy, z natury swego zajęcia, częściej lub rzadziej gwałci drugi imperatyw Kanta i posługuje się bliźnim jako środkiem – zamiast widzieć w nim zawsze i tylko cel. On tego nigdy nie czynił. Nie był także ideologiem, choć wiele przebywał w świecie idei. Nie mamił nas jednak żadnym wizjami doczesnej szczęśliwości ani łatwej drogi do szczęścia wiecznego. Nie był naukowcem – choć był człowiekiem uczonym. Naukowiec wszelako prawdy docieka, On zaś Prawdę nade wszystko głosił słowem i czynem. Nie był aktorem – aczkolwiek posiadał w tym zakresie niezwykle uzdolnienia i umiejętności. Aktor jednak wciela się w role, które lepiej czy gorzej odgrywa ku naszemu zbudowaniu lub rozrywce. On zaś był zawsze sobą – czy to w rozmowie sam na sam czy też otoczony milionami, które Go słuchały. Nie był artystą, pisarzem – choć znał tajniki sztuki i przywoływał ją w sukurs, gdy ona służyła najlepiej temu, co chciał powiedzieć. Lecz przecież celem Jego nie było ani tworzenie przedmiotów estetycznych, ani własna ekspresja. Czy ta droga negatywna zbliżyła nas do wiedzy, kim był? Zapewne trochę, lecz niewiele.

Kim więc był? Był wielkim darem niebios, jak każdy dar – tajemniczym, nieoczekiwanym i niezasłużonym. Ale, jak każdy dar, zobowiązującym. Do czego? Na to każdy z nas musi odpowiedzieć bardzo poważnie, bez wykrętów i uników, we własnym sumieniu. Jeśli nam się to uda, pozostanie wśród nas.

HENRYK WOŹNIAKOWSKI, prezes wydawnictwa Znak, członek redakcji miesięcznika „Znak”.

Ks. Tomasz Węclawski

Teraz chodzi o naszą wiarę

Homilia wygłoszona po śmierci Jana Pawła II*

Drogie Siostry, Drodzy Bracia,

Nasze myśli i uczucia powierzamy dzisiaj Bożemu Miłosierdziu z wielkim smutkiem i z jeszcze większą wdzięcznością za dopełnione już życie Ojca Świętego. Wiele moglibyśmy dzisiaj powiedzieć przed Panem Bogiem i ludźmi o tym, co za sprawą jego wiary i jego służby dokonało się w Kościele, w świecie i w poszczególnych z nas. Sądzę jednak, że on sam prosiłby nas, żebyśmy myśleli przede wszystkim o tym, co było sercem i fundamentem jego dzieła jako następcy św. Piotra. Mówił o tym z wielką mocą, poczynawszy od dnia, w którym wobec całego świata zaczynał swoją drogę jako nowy biskup Rzymu – w homilii wygłoszonej 22 października 1978 roku podczas Mszy świętej inaugurującej pontyfikat. Przypomnijmy te słowa. Zobaczmy, jak głęboko łączą się z tajemnicą dzisiejszego święta, Niedzieli Zmartwychwstania i Bożego Miłosierdzia, i ze słowem Bożym, które dzisiaj słyszymy.

„Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”.

Te słowa wypowiedział Szymon, syn Jony, w okolicach Cezarei Filipowej. Wypowiedział je w swoim własnym języku, z płynącym z głębi jego własnych przeżyć i odczuć przeświadczeniem – jednakże źródło i początek tych słów nie jest w nim. „Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie”. To były słowa wiary.

Naznaczają one początek posłannictwa Piotra w historii zbawienia, w historii Ludu Bożego. (...)

* 2/3 kwietnia 2005, Druga Niedziela Wielkanocna, kościół Maryi Królowej w Poznaniu.

Trzeba, żeby dzisiaj właśnie, na tym miejscu zostały wypowiedziane na nowo te same słowa: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Tak, (...) przede wszystkim te właśnie słowa.

Ich treść otwiera przed naszymi oczyma tajemnicę żyjącego Boga, tajemnicę, którą zna Syn i którą nam przekazuje. Nikt inny nie uczynił Boga żyjącego tak bliskim ludziom, nikt inny nie objawił Go tak, jak to uczynił Syn. W naszym poznaniu Boga, na naszej drodze ku Bogu, jesteśmy całkowicie zdani na to, o czym mówią te słowa. „Kto mnie widzi, widzi Ojca”. Ten, który jest nieskończony, niezmierny, niewypowiedziany, stał się nam bliski w Jezusie Chrystusie, Synu Jednorodzonemu, narodzonemu z Maryi Dziewicy w betlejemskim żłobie.

- Wy wszyscy, którzy już macie bezcenne szczęście wiary,
- wy wszyscy, którzy jeszcze szukacie Boga,
- a także wy, których dręczą wątpliwości,

chciejcie raz jeszcze przyjąć – dzisiaj, na tym świętym miejscu – słowa wypowiedziane przez Szymona Piotra. W tych słowach jest wiara Kościoła. W tych właśnie słowach jest nowa, ostateczna prawda o człowieku: dziecku Boga żywego. „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”.

Tyle słów Ojca Świętego.

Teraz chodzi o naszą wiarę i o nasze współdziałanie z Bożym Miłosierdziem, nam wszystkim okazany. Wartość ludzkiego życia nie mierzy się ani zewnętrznymi sukcesami, ani powierzchownym zadowoleniem, ani tym, co możemy mieć tylko na pewien czas. Mierzy się tym, co przetrwa wszystko, także naszą śmierć, bo ma oparcie w Bogu, który nam życie daje i który ratuje nasze życie z każdego nieszczęścia.

Pan Bóg prowadzi swój Kościół tajemniczymi drogami, a zarazem w ważnych chwilach pozwala nam przez znaki dostrzec większy i głębszy sens swoich zamierzeń. Ziemska droga Jana Pawła II dobiegła końca w radości wielkanocnej, w samym sercu największego święta, które Pan Bóg nam daje, żebyśmy wiedzieli, że jesteśmy Jego dziećmi i Jego Kościołem, w Niedzielę Miłosierdzia, którą Ojciec Święty polecił nam świętować, nawiązując do objawień Bożego Miłosierdzia za pośrednictwem świętej siostry Faustyny.

W dzisiejszej wielkanocnej liturgii rozlegają się słowa apostoła Piotra, ale także apostoła Tomasza. O Tomaszu możemy powiedzieć, że poprzedza nas na drodze wiary, która musi pokonać trudności. Na wezwanie Piotra i pozostałych apostołów wobec Jezusa Zmartwychwstałego przewycięzył swoje wątpliwości i wyznał wiarę Kościoła: „Pan mój i Bóg mój”.

To jest nasza wiara. Dlatego możemy i powinniśmy powiedzieć najprościej: Teraz naprawdę chodzi o nas i o to, co mocą tej wiary uczynimy z naszym życiem. Ze względu na nas i ze względu na naszą wiarę została zapisana ta Ewangelia. O nas mówią jej ostatnie słowa: „Szczęśliwi ci, którzy nie ujrzeli, a uwierzyli”.

Przyjmijmy dzisiaj na nowo z radością i zaufaniem to wielkie przypomnienie o Bożej bliskości i Bożym miłosierdziu, któremu poświęcił swoje kapłańskie, biskupie i apostołskie życie Ojciec Święty. Nie potrzeba wielu słów, potrzeba zrozumienia, co jest w tym życiu naprawdę ważne. W tej samej homilii na rozpoczęcie swojego pontyfikatu, zwracając się do nas jako swoich rodaków, powiedział: „Oszczędźmy słów. Niech pozostanie tylko wielkie milczenie przed Bogiem, które jest samą modlitwą”.

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI, profesor teologii, b. członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Od redakcji

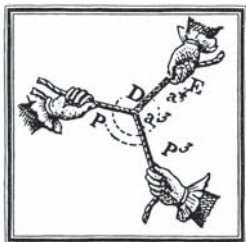
Do rąk Czytelników oddajemy 600. – jubileuszowy – numer „Znaku”. Zamykaliśmy go w kwietniu 2005 roku – w miesiącu śmierci Papieża.

Razem z odejściem Jana Pawła II skończyła się dla nas pewna epoka: umarł bowiem nasz Autor i Czytelnik, Nauczyciel i Przyjaciel. Teraz my – „mamy przynieść ku przyszłości to całe olbrzymie doświadczenie dziejów, któremu na imię Polska”, kultura, chrześcijaństwo... „Tego trudu się nie lękamy”. Towarzyszy nam myśl i modlitwa zmarłego Papieża. Jest z nami także nowy Papież – Benedykt XVI (Joseph Ratzinger) – którego teksty mieliśmy zaszczyt na tych łamach publikować.

Idziemy zatem dalej. A tych, którzy nie lękają się trudu myślenia, zapraszamy: „Chodźcie z nami!”.

*

Pytanie o stan polskiej myśli filozoficznej, choć wielu rodzimych myślicieli wolałoby go sobie nie zadawać, powraca do nas ze szczególną siłą po zakończeniu pierwszego w tym stuleciu Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Na forach internetowych i konferencjach młodych filozofów dyskusja nad obecną kondycją i perspektywami polskiej filozofii trwa nieprzerwanie. Postanowiliśmy włączyć się do niej, pytając przedstawicieli różnych uczelni i środowisk filozoficznych w Polsce o słabości i zalety polskiej filozofii. Piszemy także o problemie filozoficznej edukacji w szkołach średnich, o tym, dlaczego polskie teksty filozoficzne są często na niskim poziomie, i o anglosaskich modelach studiów doktoranckich.



Jacek Wojtysiak

Czy istnieje takie x , że x jest filozofią polską?

Aby powrót polskiej filozofii mógł się dokonać, trzeba nie tylko pracy intelektualnej. Konieczne są zmiany w samej organizacji polskiej nauki, a także większe zainteresowanie naszych filozofów dydaktyką i popularyzacją (od szkoły średniej począwszy).

W najbardziej dziś wpływowej encyklopedii filozoficznej, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* pod redakcją Edwarda Craiga, znajdziemy hasło „polska logika”, ale nie „polska filozofia”. Zamiast tego drugiego mamy hasło „Polska, filozofia w”. Jest to wynik przyjętej przez redaktora konwencji terminologicznej – konwencji, od której zrobiono kilka wyjątków, ale akurat nie dla nas. Nie należy jednak się tym przejmować, tym bardziej że uważny czytelnik encyklopedii może o naszej filozofii wyrobić sobie dobrą opinię: dwa hasła ogólne i dziewięć hasel osobowych (Ajdukiewicz, Cieszkowski, Ingarden, Kotarbiński, Leśniewski,

Łukasiewicz, Petrażycki, Tarski, Wróblewski) – to niezła reprezentacja w porównaniu z krajami o podobnym prestiżu międzynarodowym. *Nota bene*, wszyscy zgadzamy się, że w omawianej publikacji powinno być więcej *n a s z y c h*, gdyby jednak przyszło ustalić *k t ó r y c h*, trudno byłoby dojść do porozumienia.

Czym mogłaby być?

Powyższe spostrzeżenia skłaniają do zadania pytania: czy w ogóle istnieje coś takiego jak współczesna filozofia polska? (Pomijam tu naszą filozofię romantyczną i mesjanizm oraz ich spadkobierców – żyjemy



przecież w innych czasach). Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się zastanowić, czym taka filozofia miałaby się charakteryzować. W tym celu warto sięgnąć do programowego tekstu osoby, która uchodzi za „ojca” tej filozofii. Kazimierz Twardowski, bo o nim mowa, rozważa dwie koncepcje polskiej filozofii narodowej¹.

Pierwsza koncepcja, głoszona przez Henryka Struwego, przyjmuje, że narodowość danej filozofii polega na wewnętrznej ciągłości jej rozwoju. Uprawiać polską filozofię znaczy więc kontynuować dorobek rozpoczęty w polskiej literaturze filozoficznej przez poprzednie pokolenia. Ujawniać się to może w podejmowaniu stosownych tematów, przywoływaniu odpowiednich autorów, uwzględnianiu rodzimych osiągnięć itd.

Twardowski nie krytykuje wyraźnie tej koncepcji, proponuje jednak inną (d r u g ą). Według niej polska filozofia mogłaby odznaczać się „tendencją syntetyczną”, opartą na dobrej znajomości filozofii narodów dominujących w (ówczesnej) kulturze światowej, tzn. filozofii francuskiej, niemieckiej i angielskiej. Polacy powinni równomiernie korzystać z dorobku różnych obcych umysłowości, bez uzależniania się od żadnej z nich.

Połączona z dystansem wybiórcza (świadomie kierowana!) asymilacja tego, co dobre u innych, miałaby stanowić specyficzny atut polskiej filozofii. W uproszczeniu można powiedzieć: „wielkie” narody skazane są na duszenie się we własnym filozoficznym sosie; my zaś, ucząc się od nich, możemy wytworzyć coś wyjątkowego.

Pisząc o powyższych dwóch koncepcjach polskiej filozofii, warto wspomnieć też o trzeciej. Nadmieniam o niej Jacek J. Jadacki, składając następującą deklarację: „jako zaś filozof (powiedzmy – analityczny) przyjmuję do wiadomości tylko filozofię »uniwersalną«. W jej obrębie »koloryt narodowy« jest bez znaczenia”; natomiast „jeśli w obrębie filozofii zgodzimy się umieścić doktryny (...) aksjologiczne – to taki »koloryt narodowy«, rzecz jasna, już nabiera znaczenia. Nie ulega wątpliwości, że w Polsce na tak rozumiany »koloryt narodowy« wywarł potężne piętno katolicyzm” (s. 165). W tym ujęciu polska filozofia polegałaby na poruszaniu zagadnień aksjologicznych w kontekście polskiego „doświadczenia” dziejowego, a zwłaszcza w kontekście polskiej religijności.

¹ Zob. K. Twardowski, *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, w: tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 391-393. Więcej na ten temat pisze J. Woleński, *Uwagi o kondycji filozofii w Polsce*, „Diametros” nr 1 (wrzesień 2004), s. 144-162, zvl. s. 144-148. Pismo to zamieszcza też dyskusję nad tekstem Woleńskiego, w której uczestniczyli: J. J. Jadacki, A. Grobler, R. Kolarzowa, T. Gadacz, A. Chmielewski (s. 163-203). Wszystkie cytaty, o ile to nie będzie specjalnie zaznaczone, pochodzą właśnie z tej dyskusji.



O tym, że jej nie ma

Czy któraś z tych koncepcji jest dziś realizowana?

Z pewnością nie koncepcja trzecia, choć mamy tu chlubne wyjątki. Należą do nich (w różny sposób) kard. Karol Wojtyła i ks. Józef Tischner. Choć ich ulubionymi filozofami nie byli przede wszystkim autorzy polscy, to ich filozofia nosiła głębokie piętno polskości – zarówno pod względem źródła, jak i adresata oraz tematyki. Inspirowana rodzimą religijnością, zwracała się do Polaków, tłumacząc im sprawy bliskie sercu, przede wszystkim kwestie etyczne. Filozofia obu tych myślicieli ma swych zwalców i systematyków, ale czy możliwe jest jej kontynuowanie? Do tego potrzeba indywidualności i powołania na miarę jej twórców, a także szczególnej sytuacji dziejowej, która już się nie powtórzy. Być może znów otrzymamy takich filozofów-duszpasterzy, będą to jednak już i n i „prorocy”, na nowe czasy.

Koncepcja druga – koncepcja Twardowskiego – przez wiele lat była częściowo realizowana w szkole lwowsko-warszawskiej. Dziś jest jednak ignorowana przez filozofów średniego i młodszego pokolenia. Jeszcze kilkanaście lat temu Antoni B. Stępień, dydaktyk filozofii z Wydziału Filozofii KUL, podkreślał, że na tym wydziale program nauczania jest skonstruowany w taki sposób, by student opanował „języki” trzech szkół filozoficznych: tomizm, fenomenologię i filozofię analityczną. Towarzyszyć temu musiała przynaj-

mniej bierna znajomość trzech języków naturalnych, odpowiednio: łaciny (lub któregoś z języków romańskich), niemieckiego i angielskiego. Dziś ani na KUL-u, ani poza nim już chyba nikt nie wspomina o tym *mutatis mutandis* ideale dydaktycznym. W efekcie tracimy, będącą warunkiem niezależności, zdolność wszechstronności i równego dystansu. W bibliografiach publikowanych u nas tekstów dominują pozycje anglojęzyczne, często nawet tłumaczenia na angielski. Natomiast większa część polskiej produkcji filozoficznej jest wytwarzana w zamkniętych obozach: w mniejszym (choć zdyscyplinowanym) obozie analitycznym oraz w rozległym obozie „post-” (głównie postmodernizm).

W tym kontekście warto przytoczyć opinię Adama Chmielewskiego:

„Obecnie publikuje się więc głównie (...) egzegezy i raporty z dzieł pisarzy z innych krajów” (s. 190); „wraz z otwarciem naszego kraju na różnorodne obce wpływy, zapanowała więc w polskim środowisku filozoficznym ogromna różnorodność doktryn, co dokonało się (...) w rekordowo krótkim czasie” (s. 188); „polskie środowisko intelektualne należy (...) do najbardziej postmodernistycznych środowisk w świecie, jeżeli za wyróżnik postmodernizmu uznać faktyczną (...) różnorodność uznawanych doktryn. Zarazem jednak jest ono najbardziej antypostmodernistyczne, ponieważ niemal każdy z nas wyznaje swoje koncepcje (...), popadając przy tym w sprzeczny z postmodernizmem absolutyzm” (s. 189).



Dodajmy, że w takiej sytuacji trudno sporządzić aktualną mapę filozofii w Polsce. Kiedyś jej „pozytywną” geografę przedstawiano w uproszczeniu następująco: Kraków – fenomenologia (z przyległościami), Lublin – tomizm, Warszawa i Poznań (także Wrocław i Toruń) – tradycyjna szkoła lwowsko-warszawska w sąsiedztwie z (neo)pozytywizmem oraz „lepszymi” odmianami marksizmu. Dziś nie jest to nawet uproszczenie.

Pozostaje pierwsza koncepcja, ale i ona nie jest realizowana. Przegląd polskiej literatury filozoficznej wskazuje na to, że duży procent naszych filozofów nie czyta swoich (nawet najbliższych) kolegów. Brakuje nam rzetelnych dyskusji filozoficznych, których warunkiem wyjściowym jest znajomość stanowiska strony przeciwnej. Rzadko pojawia się dla nich miejsce nawet w księgach pamiątkowych poświęconych zasłużonym profesorom. W jednej z takich ksiąg na 24 zamieszczone rozprawy odnalazłem tylko 5 (głównie kurtuazyjnych) odwołań do jubilat, któremu była dedykowana. Jak w takiej sytuacji jest możliwa ciągłość polskiej filozofii?

Pozwolę sobie podać jeszcze jeden przykład niewiedzy polskich filozofów o sobie samych. Przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN Tadeusz Gadacz w (pełnym słusznych uwag) wywiadzie prasowym

tak opisuje lubelskie środowisko filozoficzne: „Na szczęście rozwija się [tam] silny ośrodek badań nad filozofią średniowieczną, etyką i metafizyką analityczną, związany z ks. prof. Andrzejem Bronkiem”². Rzecz w tym, że ten skądinąd wybitny filozof akurat żadną z tych dyscyplin się nie zajmuje, nie kieruje też związanych z nimi ośrodkiem badawczym. Pomijam tu stwierdzenie Gadacza: „tomizm się tam [na KUL-u] skończył”, które odbieram jako interesujący sąd wartościujący (w stylu Nietzscheańskiego „Bóg umarł”), a nie fakualny. Natomiast nie mogę powstrzymać się od wyrażeniu żalu, że Gadacz, współredaktor znakomitej encyklopedii PWN *Religia*, sprowadza krytykę *Powszechnej encyklopedii filozofii* do zdania „mógłbym pokazać, ile tam jest błędów” (s. 24), *de facto* wymieniając tylko jeden: hasła o klasyku na M nie napisał pewien profesor z Krakowa. Rzecz w tym, że wspomniana praca jeszcze do litery M nie doszła. Choć nie jestem entuzjastą tej encyklopedii, muszę przyznać, że denerwują mnie nie tylko jej propagandowe reklamówki, lecz także wypowiedzi w stylu „to jest złe, bo o n i to robią”. Przykład ten, choć pochodzący z mojego „podwórka”, ilustruje szersze zjawisko – brak krytycznych i rzetelnych recenzji oraz dyskusji, które kształtują polską filozofię o d w e w n ą t r z.

² Środowisko jest bardzo zatomizowane. Rozmowa z doc. dr. hab. Tadeuszem Gadaczem, przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, „Forum Akademickie” nr 11 (135) (listopad 2004), s. 22 (cały wywiad – s. 22-24).



W oczekiwaniu na powtórne przyjście

Czy istnieją szanse, by przynajmniej pierwsza z koncepcji polskiej filozofii mogła znów być realizowana? Myślę, że tak. Wystarczy, że będziemy pielęgnować nasze najlepsze filozoficzne tradycje, skupiając się w pracy badawczej na tych działach filozofii, które w XX wieku stanowiły polskie atuty.

Niewątpliwie należy do nich (szeroko pojęta) logika. Tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej sprawiła, że prawie każdy większy uniwersytet w Polsce ma w swoim gronie wybitnego logika lub „filozofa logicznego”. Szkoda jednak, że nie powstał dotąd polski podręcznik logik filozoficznych. W efekcie sytuacja wygląda tak: jedni rachują logiczne symbole, inni filozofują, jak chcą, nie licząc jednak (poza kręgiem J. J. Jadcackiego, L. Koja, E. Nieznańskiego, J. Perzanowskiego, J. Woleńskiego i kilku innych) zajmują się stosowaniem logiki do rozwiązywania centralnych problemów filozoficznych. W tym kontekście szczególnie interesująco wyglądają próby wykorzystania sprawności logicznych do nowego opracowania intuicji ontologicznych czerpanych z fenomenologii Romana Ingardena.

Inną polską dyscypliną jest estetyka. Wspomniany Ingarden i Władysław Tatarkiewicz, znani w świecie głównie jako estetycy, zostawili nam kopalnię inspiracji. Zdaje się jednak, że niektórzy nasi młodzi estetycy są znudzeni tą inspiracją

i wolą powtarzać postmodernistyczne rozważania o sztuce. Zapominają, że moda na postmodernizm się skończy, a ludzie zawsze będą zachwycać się „normalną” sztuką: oglądać Rafaela, słuchać Mozarta, czytać Balzaka. Co więc ci, pozbawieni ontologicznego i historyczno-filozoficznego zaplecza, estetycy zaoferują Polsce i światu, gdy koniunktura się zmieni?

W pewnym sensie polską specjalnością są także: metafizyka i filozofia religii. Zainteresowanie Kościoła katolickiego tymi dyscyplinami sprawiło i sprawia, że zawsze gromadził się wokół nich duży potencjał ludzki. Za sprawą kręgu Stefana Świeżawskiego, o. Mieczysława A. Krąpca i ks. Stanisława Kamińskiego udało się uformować oryginalną polską szkołę tomistyczną. Niestety, szkoła ta w swej większości (zapominając o logicznym dorobku Koła Krakowskiego) woli cytować swych mistrzów, niż wykorzystywać zdobycze filozofii analitycznej do precyzacji i obrony głoszonych tez. A szkoda, tym bardziej że – jak swego czasu powiadał o. J. M. Bocheński – ścisła teologia naturalna mogłaby być szansą Polaków, narodu religijnego, a zarazem ceniącego logikę. W takim razie pocieszające jest to, że za b o - ż y c ę zaczynają się zabierać niemiści.

Oto tylko niektóre z naszych atutów i zadań. Aby jednak powrót polskiej filozofii mógł się rzeczywiście dokonać, trzeba nie tylko pracy intelektualnej. Konieczne są zmiany w samej organizacji polskiej nauki,



III Ogólnopolskie Filozoficzne Forum Młodych

Kraków 20-22 maja 2005

W ramach Forum Filozoficznego
odbędzie się

debata

nad kondycją współczesnej
filozofii,

czat internetowy

z prof. Noamem Chomskim,
zaś referaty wygłoszą studenci
i doktoranci z wszystkich
ważniejszych krajowych ośrodków
akademickich.

Organizatorem Forum jest
wortal:

www.filozofia.org.pl

– gdzie dostępne są wszelkie
szczegóły organizacyjne.

Kontakt:

redakcja@filozofia.org.pl

JACEK WOJTYSIAK

a także większe zainteresowanie naszych filozofów dydaktyką i popularyzacją (od szkoły średniej począwszy). Są to jednak tematy na odrębne dyskusje. W tym miejscu wystarczy na koniec zaznaczyć, że – pomimo wszelkich mankamentów – polska filozofia ma przed sobą ogromne możliwości. Jak bowiem pisze doświadczony filozof: „Jeśli wyznacznikiem obecnej »kondycji filozofii w Polsce« miałby być potencjał intelektualny filozofów, to oceniam tę kondycję wysoko. (...) spotkałem na swojej drodze pedagogicznej bardzo dużo talentów filozoficznych – o wiele więcej niż w moim pokoleniu” (J. J. Jadacki, s. 168). Liczba tych talentów sprawiła, że tylko niektóre – i to raczej ze „starszego” pokolenia – zdołałem w niniejszym tekście wymienić. Te „młodsze” same o sobie dadzą znać.

JACEK WOJTYSIAK, ur. 1967, adiunkt w Katedrze Teorii Poznania KUL; ostatnio red. (wraz z A. B. Stępnem) II tomu *Studiów metafizycznych: Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd.*



Gdzie ta nasza filozofia?

Zapytaliśmy polskich filozofów o wkład naszych myślicieli do skarbca filozofii światowej. Czy w ogóle można mówić o istnieniu polskiej filozofii? Czym powinniśmy mierzyć jej wielkość? Czy istnieje ona poza obszarem polskiego języka? Z czego jesteśmy najbardziej znani i za co nas cenią? Zadaliliśmy też pytanie o najpoważniejsze słabości naszej filozofii. Czy stać nas na to, by myśl polska wydała na świat drugiego Ingardena albo Twardowskiego? W jaki sposób filozofowie mogą uzdrowić swoje środowisko i nadać nowy sens uprawianiu filozofii w naszym kraju?

Redakcja

Michał Heller

Jaki jest stan współczesnej polskiej filozofii? My, Polacy, lubimy narzekać, że jest źle, znacznie gorzej niż w innych krajach. Tym razem można by najwyżej ponarzekać – gdyby ktoś bardzo chciał – że nie ma na co narzekać. Nie jest gorzej niż w niektórych naukowo wysoko rozwiniętych państwach, a znacznie lepiej niż w wielu innych. Nie znaczy to jednak, że jest bardzo dobrze. Bo sytuacja filozofii w świecie w ogóle nie jest najlepsza. Filozofia może bardziej niż inne nauki jest wrażliwa na ogólny poziom jeżeli nie całego społeczeństwa, to w każdym razie jego klasy średniej. A poziom intelektualny tej klasy szybko spada. Rozmaite są tego przyczyny; do najbardziej rzucających się w oczy



należą: upowszechnienie wiedzy (skądinąd nie jest to efekt społecznie zły), wzrost wpływu mediów i idący w ślad za tym upadek czytelnictwa, konsumizm i coraz większy brak zrozumienia dla wartości intelektualnych. Filozofia zawsze była domeną elit, ale elity produkuje społeczeństwo i jego poziom ma wpływ na poziom filozofii.

Na nie najlepszy poziom światowej filozofii ma również niewątpliwy wpływ długi okres dominacji pozytywizmu i zepchnięcia filozofii na dość dalekie marginesy działalności naukowej. Na marginesach można oczywiście uprawiać filozofię (i obficie ją tam uprawiano), ale to się odbija na jej poziomie. Na marginesach bowiem łatwo wyrastają rozmaite chwasty i niekontrolowane solidną metodą dziwolągi. Marginesy także sprzyjają innej od dawna żerującej na filozofii patologii, a mianowicie wykorzystywaniu jej jako ideologii służącej celom, które nie mają nic wspólnego z racjonalnością.

Wszystkie te zjawiska występowały i występują w polskiej filozofii, ale w stopniu nie większym niż gdzie indziej, a w pewnych obszarach są nawet łagodniejsze. Polski pozytywizm nigdy nie był tak agresywny jak w niektórych innych krajach, a dobre tradycje szkoły lwowsko-warszawskiej wydają owoce do dziś. Okres narzuconego komunizmu spowodował niepowetowane straty w polskiej filozofii, ale powoli – i nie bez znacznych kosztów – podnosi się ona z tego kryzysu. Zapewne okres podnoszenia potrwa jeszcze długo, ale jest to cena, jaką trzeba zapłacić historii.

Zaryzykowałbym twierdzenie, że istnieją dwa środowiska, w których filozofia czuje się dobrze – nauka i literatura. Tak, literatura. Wielka literatura zawsze była bardzo bliska filozofii. I dopiero stosunkowo od niedawna prawie wyłącznym zadaniem tzw. ambitnej literatury stało się ukazywanie beznadziejności życia. Dobrze, że istnieją jeszcze dzieła literackie „nieambitne”, w których można jednak znaleźć pożywkę filozoficzną.

Nauki, jak wiadomo, wyrosły z filozofii i nawet jeśli tego nie chcą, odżywiają się filozofią. Co więcej, spłacają obficie filozofii dług z racji swojego od niej pochodzenia. I to wielorako. Nie tylko tworząc nowy obraz świata i tym samym skazując wszelkie filozofowanie „w ramach” starego obrazu na dezaktualizację i anachronizm, lecz przede wszystkim wypracowując nowy wzorzec racjonalności, unieważniający wszelkie próby dociekań „na własną rękę”.

A więc, mówiąc najogólniej, jest filozofia w literaturze i jest filozofia w nauce. Mam natomiast mieszane uczucia w stosunku do tych filozofii, które już nie są literaturą, a jeszcze im bardzo daleko do nauki.



Nie chcę przez to powiedzieć, że filozofia ma się stać albo literaturą, albo nauką (choć niewątpliwie jest rzeczą godną pochwały, gdy traktat filozoficzny jest dziełem literackim). Filozofia, jeśli chce być dobrą filozofią, musi poruszać właściwe sobie tematy we właściwy sobie sposób, ale ilekroć czyni to bez głębokiego kontaktu z naukami, prawie zawsze albo mówi banały, albo grzęźnie w nonsensach; co gorsza, zupełnie nie zdając sobie z tego sprawy. Niestety od takich filozofii aż roi się na filozoficznym rynku. I za granicą, i u nas w Polsce. Pod tym względem też nie odbiegamy od światowej średniej.

A więc nie jesteśmy gorsi od innych (zarówno w osiągnięciach, jak i w nasileniu głupoty). Tak to przynajmniej wygląda od wewnątrz. Ale od zewnątrz bardzo mało nas widać. Oczywiście wiadomo o szkole lwowsko-warszawskiej, głównie o osiągnięciach polskiej logiki. Raczej „wiadomo” o niej, niż „się ją zna”, bo jednak większość pism szkoły pozostała w języku polskim. Znam tylko jednego zagranicznego filozofa, który nauczył się polskiego jedynie po to, aby czytać polskich filozofów – to Guido Küng, obecnie już emerytowany profesor z Fryburga, zresztą następca na katedrze ojca Bocheńskiego. Obecnie nieliczni polscy filozofowie publikują swoje prace w liczących się międzynarodowych czasopismach (niekoniecznie z listy filadelfijskiej!), i tam zresztą trochę tonąc w morzu innych nazwisk, a jeżeli są uznawani, to dzięki swoim pracom, a nie dlatego że są „z polskiej szkoły” (i to jest czymś zupełnie normalnym). Powiedziałbym, że jako polska filozofia mamy dorobek nieproporcjonalnie duży w stosunku do uznania, jakim cieszymy się w świecie.

Rodzi się problem praktyczny: Jak kształcić młodych adeptów filozofii? Czy Polacy nie gęsi, czy też wymagać, by od pierwszych prac seminaryjnych wszystko było pisane po angielsku? To przecież dzisiejsza „nowa łacina”, międzynarodowy język naukowy. Ale sprawa nie jest prosta. Bo filozofowie spełniają ważną funkcję w stosunku do swojego narodu i swojej kultury. A przynajmniej spełniać powinni. Powinni do jego krwioobiegu wprowadzać pewne wartości intelektualne, bez których kultura narodu staje się jałowa. A więc uprawiać filozofię i po polsku, i po angielsku? Nie jest to jednak takie proste, gdyż skończy się na tym, że rozprawy naukowe będzie się pisać po angielsku, a rzeczy do „popularnego obiegu” po polsku. A przecież nie o to chodzi.

Wszystko to jest nieco abstrakcyjną dyskusją, bo obcego języka, tak by pisać w nim subtelne filozoficzne rozprawy, nie da się nauczyć na lektoratach podczas studiów. W dwujęzyczności trzeba wzrastać od dziecka. A więc wracamy do szerszego problemu reformy szkolnictwa w ogóle.



A jest to temat, którego nie da się poruszyć bez rozbudzenia wszystkich, zdrowych i niezdrowych, narodowych emocji.

KS. MICHAŁ HELLER, ur. 1936, prof., filozof, fizyk, kosmolog, wykładowca PAT, członek Papieskiej Akademii Nauk. Ostatnio wydał: *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* (2002).

Bohdan Chwedeńczuk

Niech mottem będzie czterowiersz Tadeusza Kotarbińskiego: „Cieszmy się, słownych prawd mędrkowie, / W odosobnionej żyjąc wieży: / Nikt złego słowa nam nie powie, / Skoro nic od nas nie zależy”.

Mamy tu jednak tylko jedną trzecią prawdy – (1) nic ważnego społecznie nie zależy od nas, którzy uprawiamy dziś w Polsce filozofię. Kolejny segment prawdy jest ten – (2) n i s k i jest poziom umysłowy tej zbiorowości, wziętej *en bloc*, i m i e r n a jakość jej globalnego produktu. A oto prawdy część trzecia – istnieje związek przyczynowy między (2) a (1).

Rozwinę te drastyczne opinie, ale przedtem o moich źródłach wiedzy: pracuję na uniwersytecie, rozmawiam z kolegami z innych ośrodków, przeglądam (z rzadka czytam) ich książki i artykuły, czytam biuletyn „Principia. Ekspres filozoficzny”, nieocenione źródło informacji o polskim życiu filozoficznym.

Daje mi to następujący obraz: Większość polskich publikacji filozoficznych to rzeczy wtórne, komentarze i komentarze do komentarzy. Znikomą mniejszość stanowią samodzielne prace badawcze, a znaczna część tej mniejszości to prace naukowe, głównie logiczne, nie zaś filozoficzne.

Polskie piśmiennictwo filozoficzne żyje dzięki zagranicznemu. Strach pomyśleć, co by było, gdyby nagle zabrakło tych wszystkich Husserłów, Russellów, Heideggerów, Wittgensteinów, Quine’ów, Rortych, Derridów itp.

Polskie piśmiennictwo filozoficzne świadczy o dyspersji życia umysłowego w tej dziedzinie. Wszystko jest tu w rozsypce, nie widać żadnych rzeczywiście czynnych szkół czy orientacji, zbiorowych dążeń czy nastawień badawczych, każdy sobie rzepkę skrobie, nikt z nikim na serio nie polemizuje, mówi się do swoich, a motorem tego mówienia jest często kariera. Rzecz jasna, ani mody stłaczające od czasu do czasu publiczność wokół czegoś tam, ani instytucje skupiające swoich podwładnych pod konfesyjnym znakiem nie wnoszą w ten świat ducha.



A co dalej? Nadzieja w młodzięży. Rok w rok przychodzi na studia w moim instytucie kilku utalentowanych ludzi, powstają załączki środowisk intelektualnych, młodzi wydają czasopisma i robią publikacje zbiorowe, tworzą grupy dyskusyjne.

Czyhają jednak na nich liczne niebezpieczeństwa, a ich wspólne miano to demoralizujący wpływ instytucji i zachowań w świecie dorosłych. Instytucje te reprodukują się, ale się nie naprawiają, swój przyciąga tu swego, konformista konformistę, zaganiane zero młodego arywistę, łowca grantów przyszłego łowcę grantów.

Przestroga, która mi się w tej dramatycznej sytuacji narzuca: gdy możesz, młodzięży, wiele wygrać, ale też wszystko stracić – parafrazuję historyczne hasło – „nie wchodź w uniwersytety, zakładaj własne!”.

BOHDAN CHWEDENŃCZUK, ur. 1938, dr hab. filozofii, zwolennik naturalizmu i empiryzmu, profesor UW, autor książek: *Spór o naturę prawdy* oraz *Przekonania religijne*. Tłumacz literatury filozoficznej, publicysta m.in. czasopisma „Bez Dogmatu”.

Andrzej Szahaj

Zaletą polskiej filozofii jest jej eklektyzm. Można znaleźć w jej obrębie refleksję dotyczącą każdego z filozoficznie istotnych kręgów językowych, przedstawicieli wszystkich ważniejszych szkół filozoficznego myślenia, badania dotyczące różnorodnych sposobów filozofowania, prace z zakresu zarówno historii filozofii, jak i jej teraźniejszości. Na szczęście nie dominuje jedna metoda czy jedno podejście badawcze. Uważam, że sytuacja ta jest zdrowa. Nie podobają mi się głosy nawołujące do tego, aby polską filozofię jakoś ujednoczyć, przede wszystkim pod względem metodologicznym, sprawiając, aby wreszcie zechciała wejść na ścieżki nauki. Sądzę, że należałoby raczej dążyć do ufilozoficznienia nauki, a nie unaukowienia filozofii. Scjentyistyczne wyobrażenie nauki jako arbitra dla całej kultury wydaje mi się groźne. Podoba mi się także otwartość polskiej filozofii na świat, chęć przyswajania kulturze polskiej ważnych nurtów myśli światowej. Nie zgadzam się z głosami, które uznają to za znamię jej wtórności i nieoryginalności. Podstawowym obowiązkiem nauk humanistycznych w Polsce (całej nauki) jest pozostawanie w stałym kontakcie z nauką światową poprzez stosowne omówienia jej osiągnięć, tłumaczenia, opracowania itd. Z drugiej strony żałuję jednak, że filozofia polska jest tak bezosobowa, że tak wiele w niej prac popraw-



nych, ale napisanych zbyt beznamiętnie, bez osobistego zaangażowania. Wolałbym zdecydowanie, aby filozofowanie w Polsce odbywało się bardziej osobiście, aby więcej w nim było silnych osobowości i wyraźnych stanowisk. Chwalebna chęć zachowania wysokich standardów filozoficznej roboty nie może być usprawiedliwieniem dla nijakości. Nie podoba mi się także sekciarstwo występujące tu i ówdzie w naszej filozofii, brak chęci czytania innych, tych, którzy wykraczają poza szkołę myślenia nam bliską. Mam wrażenie, że filozofię uprawia się u nas w myśl Gombrowiczowskiego hasła: „swój do swego po swoje”. Słabym pocieszeniem jest istnienie sekciarstwa w naszym życiu intelektualnym jako takim. Uważam, że potrzebujemy więcej zainteresowania odmiennymi stylami myślenia, więcej prób dialogu pomiędzy różnymi tradycjami, więcej chęci do wchodzenia w dyskusję z myślącymi inaczej, do polemik i krytyki naukowej. Sądzę, że to, co naprawdę ciekawe i twórcze, ma szansę pojawić się na granicach różnych tradycji (np. tradycji filozofii analitycznej i filozofii kontynentalnej) oraz w wyniku podejścia interdyscyplinarnego. Jestem przekonany, że polskiej filozofii wyszłoby bardzo na zdrowie szersze zainteresowanie dla innych dziedzin humanistyki, próba porzucenia wyniosłej postawy obrończyni szafiów „prawdziwego myślenia” i staranne pochylenie się np. nad współczesną etnologią, socjologią wiedzy czy literaturoznawstwem. Nie wydaje mi się, aby można było dziś twórczo uprawiać filozofię bez narażania się na zarzut pewnej śmieszności, nie uwzględniając dorobku współczesnej nauki, nie tylko w jej wymiarze przyrodoznawczym, ale także humanistycznym. Im szybciej zrozumiemy, że filozofia nie może stawiać się ponad wszystko i uzurpować sobie spojrzenia z jakiegoś absolutnie uprzywilejowanego punktu widzenia, tym lepiej dla niej. Pora też chyba przestać ignorować krytyczny dorobek współczesnej filozofii i udawać, że nic się nie stało od czasów Platona czy św. Tomasza z Akwinu. Co do naszej roli w świecie, to uważam, że mogłaby być ona znacznie większa. Dotyczy to zarówno filozofów z przeszłości, z których niejeden osiągnął z pewnością format światowy (Brzozowski, Fleck, Elzenberg, Ingarden, Ajdukiewicz, Znaniecki, Tarski), jak i terażniejszych. Niestety na przeszkodzie stoi tu bariera językowa, można by jej zaradzić, wprowadzając jakiś centralny program tłumaczeń najlepszych prac polskich filozofów na języki kongresowe (bądź wznowień już istniejących przekładów). Jeśli chodzi zaś o rolę w polskiej kulturze, to niestety ciągnie się za nami tradycja narodu niefilozoficznego, który znacznie chętniej wsłuchuje się w głos pisarzy czy historyków (a ostatnio socjologów) niż filozofów. Sądzę, że pewnej nadziei na zmianę można by upatrywać w odradzają-



cej się filozofii polityki, która chyba pierwsza ma szansę zaistnieć w szerszej świadomości, torując drogę filozofii jako takiej. Kluczową rolę mogłoby w tym kontekście odegrać także wprowadzenie filozofii do szkół średnich. Przyznam jednak, że obawiam się także pewnego efektu zniechęcenia, jakie mogłoby to za sobą pociągnąć; nimb tajemniczości zostałby z filozofii zdjęty, stałaby się ona jeszcze jednym przedmiotem szkolnym, niejako z definicji nudnym.

ANDRZEJ SZAHAJ, ur. 1958, profesor filozofii, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ostatnio wydał: *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności* (2004).

Marian Przełęcki

Na wstępie wyrazić chciałbym przekonanie, że przez polską filozofię rozumieć można jedynie filozofię uprawianą przez polskich filozofów, a nie jakiś szczególny rodzaj filozofii „narodowej”, gdyż, moim zdaniem, filozofia taka po prostu nie istnieje.

Polscy filozofowie uprawiają różne kierunki filozoficzne, nawiązujące do głównych kierunków filozofii światowej. To, co chcę powiedzieć na temat ich twórczości, odwołuje się do odróżnienia dwóch podstawowych nurtów filozoficznych, które umownie nazwać można filozofią „naukową” i filozofią „literacką”. Typowym przykładem tej pierwszej może być filozofia analityczna (wywodząca się u nas ze szkoły lwowsko-warszawskiej), typowym przykładem tej drugiej – filozofia egzystencjalna (w najszerszym rozumieniu tego terminu). Otóż polskie życie filozoficzne cechuje tendencja do wzajemnego zwalczania się tych dwóch rodzajów filozofii. Tendencji tej chciałbym przeciwstawić postulat ich koegzystencji: swoiste hasło polityki „stu kwiatów”.

Jestem przekonany, że oba te rodzaje filozofii mają swoją rację bytu. W obu też obowiązują, mniej lub bardziej określone, kryteria „dobrej roboty”; oba więc uprawiać można lepiej lub gorzej. Łatwiej podać takie kryteria dla owej filozofii „naukowej”, gdyż są to po prostu – odpowiednio rozszerzone – kryteria twórczości naukowej. Trudniej uczynić to dla filozofii, którą nazywam filozofią „literacką”. Filozofia ta, odwołująca się do głębokich intuicji wartościujących – metafizycznych wizji kondycji ludzkiej – wymaga do sugestywnego ich przekazania pewnych środków literackich, takich jak metafora czy wręcz literacka fikcja. Jak



mistrzowsko można się nimi posłużyć, niech świadczą twórcy tej miary, co Pascal czy Nietzsche.

Każdy ze wspomnianych rodzajów filozofowania narażony jest na swoiste niebezpieczeństwa. Dla filozofii „naukowej” niebezpieczeństwem takim jest pedantyczna prezentacja banału, przybierająca na przykład postać formalizacji i aksjomatyzacji pojęć, które niczemu filozoficznie ważnemu nie służą. Dla filozofii „literackiej” natomiast głównym niebezpieczeństwem jest pusty werbalizm – mętność filozoficznego języka i wadliwość wywodów, uniemożliwiająca uchwycenie sensu leżących u jej podstaw intuicji. Ale, jak pokazuje praktyka, obu tych niebezpieczeństw można uniknąć. Toteż uprawiając, zgodnie z własnymi predykcjami teoretycznymi, określony rodzaj filozofii, pozwólmy innym uprawiać taki, jaki z kolei im najbardziej odpowiada. Zamiast go zwalczać – po prostu „róbmy swoje”. Wedle mojej oceny, współczesna polska filozofia daje przykłady cennych osiągnięć, znamienych dla każdego z tych typów filozofowania.

O wiele trudniej natomiast (gdy się jest emerytowanym profesorem filozofii) ryzykować jakąś prognozę przyszłości. Obserwacje moich młodszych kolegów, którzy podkreślają obecność wśród dzisiejszych adeptów filozofii jednostek wybitnie uzdolnionych, pozwalają na uzasadniony optymizm co do przyszłości polskiej filozofii.

MARIAN PRZEŁĘCKI, ur. 1923, filozof, logik, em. profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Ostatnio wydał: *O rozumności i dobroci – propozycje i moralia* (2002).

Hanna Buczyńska-Garewicz

1. Odpowiadając na pytanie o kondycję filozofii, przede wszystkim chcę zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo zbyt zwięzłego posługiwania się terminem „filozofia polska”. Oczywiście, każdy rozumny człowiek wie, że idzie o kwestię stanu refleksji filozoficznej i nauczania filozofii w Polsce. Jednakże takie skrótowe określenie może błędnie spychać dyskusję na manowce poszukiwania nieistniejących i niemożliwych pseudodobytków. Filozofia jest z istoty swej refleksją ponadnarodową, uniwersalną, kosmopolityczną w sensie greckim (obywatelstwo w świecie). Wszelka próba nadawania jej cech narodowych jest odejściem od jej istoty. Tę oczywistą prawdę warto stale przypominać w tradycji i na obszarze, gdzie silnie krzewiły się różne romantyczne mesjanizmy. Po-



dobne zastrzeżenie muszą zgłosić wobec drugiego pytania zawartego w liście „Znaku”: „czy polska filozofia istnieje w ogóle w świadomości obcej?”. Jest to pytanie zadane ze stanowiska prowincjonalnego zamknięcia. Powinniśmy się troszczyć o to, ile nasze myślenie filozoficzne warte jest i n t e l e k t u a l n e, a nie jaka jest jego popularność wśród obcych. Jeśli będziemy merytorycznie dobrzy w naszych publikacjach i kontaktach naukowych z innymi ośrodkami myślenia poza Polską, to będziemy też szerzej znani, jeśli natomiast będziemy słabi i zaściankowi, to „święty Boże nie pomoże”. Widocznym tego przykładem są dzieje szkoły lwowsko-warszawskiej, która bez troski o „polskość” stała się symbolem wysokiego poziomu refleksji filozoficznej nad Wisłą. W pytaniu redakcji widzę nacisk nowej mentalności komercyjnej, gdzie wszyscy bezmyślnie rozprawiają o „promocji polskiej kultury”. Aż dziw bierze, że po roku Gombrowiczowskim i w środowisku ludzi „Znaku” trzeba pewne oczywiste prawdy przypominać.

2. W minionym dziesięcioleciu obserwuję duże i interesujące ożywienie myśli filozoficznej w Polsce. Zmiana na lepsze w porównaniu z tym, co było przed ćwiećwieczem, gdy opuszczałam kraj, jest uderzająca. Opublikowano wiele dobrych książek, własnych i tłumaczonych. Dominująca poprzednio pustynia, z której wyeliminowane było wszystko, co współcześnie ważne, zaczyna się wypełniać. Rozszerzono znacznie zakres nauczania akademickiego, włączając w nie najnowsze idee i prądy. Filozofia uwolniła się od krępującego ją gorsetu przestarzałej ideologii. To wszystko są osiągnięcia, o których nie można zapominać, są bowiem niezbędnym warunkiem na dalszej drodze ku normalności.

3. Dziś w Polsce szczególnie cenne jest powstawanie różnorodnych filozoficznie ośrodków w wielu środowiskach akademickich. Myśl filozoficzna jest polifoniczna – karmi się dialogiem między odmiennymi metodami i ideami. Bez tego zamiera. Odkrywanie prawdy nie dokonuje się jak wystrzał z pistoletu (Hegel); filozofia może się do niej zbliżyć tylko dzięki procesowi myślenia i swemu polifonicznemu bogactwu. Rozum filozoficzny jest rozumem szukającym i błędzącym: to dzięki swym meandrom sięga bliżej rzeczywistości i jej prawdy. Tak też nie wszystko, co współcześnie pomyślane, jest pomyślane dobrze; myśl niejednokrotnie schodzi na manowce. Należy to jednak niezbywalnie do jej natury, inaczej bowiem niemożliwe byłoby w ogóle szukanie prawdy ani zbliżanie się do niej. Dlatego nie należy lamentować nad obecnością niektórych idei czy metod (idee, które uważam za błędne, wymieniałam w moich ostatnich artykułach), lecz rozumnie je rozważać i polemizować z nimi racjonalnie. Wszelkie lamentowanie nad



współczesnością i niektórymi jej pomysłami jest z gruntu rzeczy nierozumne. Lament jest tylko wyrazem resentymentu, co trafnie pokazuje Max Scheler, i jako taki jest postawą irracjonalną, która daje tylko negatywne wyniki.

4. Aby sprzyjać bogactwu polifoniczności, należałoby jak najszybciej znieść Komitet Nauk Filozoficznych, który jest reliktem stalinowskiego odgórnego, „jedynie słusznego” kształtowania myśli filozoficznej. Tylko różnorodność i rozległe stosunki z myślą światową są w stanie zapewnić dalszą poprawę kondycji filozofii w przyszłości.

HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ, em. profesor filozofii w College of the Holy Cross w USA, poprzednio w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz na Wydziale Filozoficznym UW. Ostatnio wydała: *Metafizyczne rozważania o czasie* (2003).

Wojciech Sady

Między IX a XVI wiekiem prawie wszystkie ważne dzieła filozoficzne w Europie napisano po łacinie. Później zaczęto używać języków narodowych, zarówno w filozofii, jak i w nauce. Po II wojnie światowej językiem nauk przyrodniczych stał się angielski, którym też największa liczba ludzi potrafi posługiwać się jako językiem obcym. Teksty filozoficzne, z uwagi na złożoność i delikatność materii, pisze się jednak w języku wyniesionym z domu rodzinnego. W rezultacie filozofia rozpada się dziś na strefy językowe, przy czym wielu językom da się przypisać swoiste style filozofowania, niemające odpowiedników w innych strefach. Daje to naturalną przewagę myślicielom, którzy używają języków znanych, a więc angielskiego, a także niemieckiego i francuskiego. Filozof niemiecki będzie czytany przez wielu Włochów czy Polaków, ale sam nie przeczyta dzieła Włocha, a tym bardziej Polaka.

Trzeba publikować w językach kongresowych. Tu jednak pojawiają się trudności. Piszący te słowa przetłumaczył kilka książek filozoficznych na język polski, czytuje też w cudzych tłumaczeniach prace znane mu w oryginale i wie, że w filozofii nie ma przekładów, które by czegoś nie gubiły z przesłania oryginału. I odwrotnie, jest mało prawdopodobne, że praca filozoficzna zostanie naprawdę dobrze przetłumaczona z polskiego na niemiecki czy angielski.

Polscy filozofowie – z nielicznymi wyjątkami – powinni więc pisać po polsku, bo tylko wtedy osiągną należytą precyzję czy finezję wyrazu.



Najlepsze prace należy natomiast tłumaczyć na języki kongresowe – i tu mamy ogromne zaniedbania.

Powstaje pytanie, skąd brać dobre teksty. Dziś ich brakuje. Do pewnego stopnia nic na to nie da się poradzić, ale można postulować zmiany organizacji życia akademickiego, które zwiększą szanse na ich pojawienie się.

Po pierwsze, mamy na uczelniach patologiczny system płac. Wysokość pensji zależy od posiadanych tytułów i zajmowanego stanowiska, a nie od osiągnięć naukowych. Ewentualne dodatkowe pieniądze z „grantów” są śmiesznie małe w porównaniu z tym, ile można zarobić dydaktyczną chałturą. Ci, którzy poświęcają czas na rzetelną pracę naukową, tracą finansowo. Jeśli nie uzależni się zarobków od osiągnięć tak, aby twórczy naukowcy zarabiali, i to niezależnie od stanowiska, parokrotnie więcej od tych, którzy faktycznie tylko uczą, talenty będą się marnować.

Po drugie, polska filozofia jest chora. Większość naszych filozofów jedynie omawia poglądy myślicieli zachodnich. Tego typu teksty nikogo na świecie nie zainteresują. Tymczasem istniejący u nas system awansów naukowych pozwala uzyskać doktorat, habilitację, a wreszcie tytuł profesora na podstawie samych omówień cudzych idei. Wiele czynników (wieloletowość, dążenie do zawodowego bezpieczeństwa itd.) sprawia, że środowisko samo się nie wyleczy. (Podobnie jak lekarze, bez radykalnych reform wprowadzonych z zewnątrz, sami nie przestaną brać łapówek). Bez regulacji prawnych uniemożliwiających uzyskanie habilitacji na podstawie rozprawy niezawierającej oryginalnych idei, choroba będzie trwać dalej.

Po trzecie, mamy wadliwy system nauczania filozofii. Wielkie systemy filozoficzne powstawały jako reakcja na to, co działo się poza filozofią. Na przykład filozofia Kanta była filozoficzną reakcją na pojawienie się i sukcesy mechaniki Newtonowskiej, a bez znajomości zasad mechaniki nie da się zrozumieć Kantowskich sądów syntetycznych *a priori*. Tymczasem naucza się u nas kantyizmu bez wcześniejszego wykładu podstaw fizyki klasycznej, podobnie jak naucza się augustynizmu bez wprowadzenia do historii chrześcijaństwa w IV i V wieku. Taki system kształcenia zamyka młodych adeptów filozofii w wieży z kości słoniowej: mogą oni analizować pogląd filozofa A, porównać pogląd A z poglądem B, ale nie są w stanie sformułować poglądu własnego, zwłaszcza dotyczącego zagadnień pozafilozoficznych.

Tu tkwi też odpowiedź na pytanie, dlaczego polscy filozofowie są tak mało obecni w intelektualnym życiu kraju. Duże zainteresowanie społeczne budzą filozoficzne komentarze dotyczące zagadnień politycz-



nych, problemów powstających na styku religii i nauki, sytuacji we współczesnej sztuce i jej społecznego oddziaływania itd. Nikogo natomiast poza samymi filozofami nie interesują paradoksy confirmacji czy odcudzysłowiona koncepcja prawdy – chyba że zastosuje się związane z tym koncepcje do zagadnień pozafilozoficznych. Mamy do wyboru: otworzyć się na świat albo uzalać bez końca we własnym gronie, że nikt nas nie chce.

WOJCIECH SADY, ur. 1952, fizyk i filozof, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Ostatnio wydał: *Ludwik Fleck o społecznej naturze poznania* (2000).

Piotr Bołtuć

Uchwycenie kondycji polskiej filozofii wymaga zrozumienia jej najnowszej historii. Zaczęę więc od autorskiego, w oczywisty sposób subiektywnego, szkicu jej dziejów niedawnych, przejdę do jej obecnej roli w świecie, a na koniec postawię hipotezy co do zagrożeń i perspektyw.

Szkic dziejów niedawnych. Złoty wiek polskiej filozofii dobiegł kresu w roku 1968. Osłabiona przez wojnę i stalinizm, uległa pod naporem antyintelektualizmu i antysemityzmu. Choć byli oni często stalinowską *nemesis* luminarzy z pokolenia przedwojennego, represjonowani w roku 1968 filozofowie stali się już wówczas najwybitniejszymi uczniami tychże luminarzy. Zbiegło się w czasie odejście dwóch wielkich pokoleń: starszych (np. Romana Ingardena) do grobu, młodszych (np. Leszka Kołakowskiego) na wygnanie, a niektórych i tu, i tam (Henryka Greniewskiego), co podcięło szanse rozwoju następnego pokolenia filozofów.

Owczesny gest polityczny Andrzeja Grzegorzcyka, który porzucił logikę, uważam za symboliczny kres szkoły lwowsko-warszawskiej, a wydana wówczas w Anglii książka Mariana Przełęckiego to ostatnie dzieło tej szkoły. Polska filozofia po roku 1968 ma charakter prowincjonalny.

Jeszcze dwie uwagi historyczne: wiadomo, że Alfred Tarski był czołowym dwudziestowiecznym polskim filozofem, lecz był on też jedynym autorem z Polski należącym do najwybitniejszych filozofów wszech czasów. Myślę też, że choć znane są prace logiczne Józefa M. Bocheńskiego, jego etyka oczekuje na szerszy rozgłos.



Sytuacja dzisiejsza. Filozofia chrześcijańska, a także fenomenologia zostały ukoronowane pracami Karola Wojtyły, choć angielskie tłumaczenie *Osoby i czynu* znacznie utrudnia ich recepcję za granicą. Marksizm i filozofia idei zostały zwieńczone dorobkiem Leszka Kołakowskiego. Wojtyła i Kołakowski są jedynymi żyjącymi polskimi filozofami o światowym prestiżu. Filozofia analityczna znalazła swego najwybitniejszego przedstawiciela w Andrzeju Zabłudowskim, którego debata z Goodmanem jest jedynym wkładem żyjącego polskiego filozofa w filozofię analityczną o pierwszorzędnym znaczeniu. I to jest fakt niedoceniany. Za innych ważnych filozofów w powyższych kategoriach uznałbym kolejno: Władysława Stróżewskiego, Marka Siemka i Mariana Przełęckiego. Ośrodek krakowski przetrwał PRL w najlepszym stanie, wydając m.in. Ryszarda Legutkę i Jana Woleńskiego. Warto wspomnieć filozofów nauki, takich jak Stefan Amsterdamski, Adam Kmita i Leszek Nowak. Powstała też grupa młodszych analityków w stylu brytyjskim, gdzie wyróżnia się Tadeusz Szubka.

Zagrożenia. Główne ograniczenia w polskiej filozofii wynikają z braku debaty filozoficznej. Publikowane książki i artykuły z rzadka stają się bodźcem do rzeczowej dyskusji argumentatywnej. Wielu filozofom ukształtowanym w epoce stalinizmu brakuje kultury dyskusji, co przejawia się w stosowaniu metody autorytetu, obrażaniu się, a nawet pomówieniach o zniesławienie. Wynika to z szerszego zagadnienia u partynieniania nauki, które jest dziwnie trwałym dziedzictwem komunistycznej okupacji cechującym nie tylko byłych komunistów:

- Dorobek filozoficzny autorów, którzy odegrali wybitną rolę polityczną (np. Klemensa Szaniawskiego), stał się łupem apologetów.

- Wielu filozofów, podobnie jak Krzysztof Michalski, przemieszało swe działania polityczne i filozofię, ale niestety większość robi to na niższym poziomie.

- Ambicje unarodowienia filozofii analitycznej są niezgodne z jej zasadą (podjętą przez Carnapa próbą stworzenia uniwersalnej naukowej dyskusji) i prowadzą do zaściankowości. Wątki narodowe są uprawnione, ale nie w tej tradycji, lecz na przykład w pracach Piotra Jaroszyńskiego i Mieczysława Gogacza.

- Dziedzictwem stalinizmu jest nasączenie filozofii działalnością tajno-wywiadowczą. Nawet w roku 1990, przed moim wyjazdem z Polski, filozof z byłego KC starał się uzależnić moją pracę od włączenia się w taką działalność. Sądząc po skutkach, mieliśmy szczęście, że to nie Igor Narski został reprezentantem KGB w polskiej filozofii, ale życie



filozoficzne było, a ponieważ jest nadal, konsekwencją różnych form inwigilacji, szanse zaś na wyjaśnienie tego aspektu w całej rozciągłości są znikome. Filozofia wymaga tego, by kierować się w swych badaniach celami intelektualnymi, a nie politycznymi.

P r o p o z y c j e. Warto pozbyć się mitu o wielkości obecnej filozofii polskiej – od śmierci Tarskiego, Łukasiewicza i Leśniewskiego nie jest to bowiem mniemanie prawdziwe. Także stawianie nieznanych szerzej na świecie filozofów z zagranicy (np. Hiża czy Skolimowskiego) w jednym rzędzie z filozofami skali Bocheńskiego, Kołakowskiego czy Skorupskiego wiedzie do konfuzji młodszego pokolenia.

Młodzi filozofowie powinni mieć możliwość funkcjonowania w wymiarze światowym; stwórzmy też szersze forum międzynarodowej dyskusji, tak by polscy autorzy mogli znowu regularnie publikować w czołowych pismach światowych.

PIOTR BOŁTUĆ, profesor i kierownik Wydziału Filozofii na Uniwersytecie Illinois w Springfield i przewodniczący Podkomitetu ds. Integracji Technologicznej Online Senatu tej uczelni.

Robert Piłat

„Chciałem coś napisać, lecz mi uleciało. Zamiast tego piszę, że mi uleciało”. To zdanie Pascala może doskonale posłużyć za motto mojej odpowiedzi na ankietę „Znak”. Trzeba tylko w miejsce „uleciało” wstawić brak wiary w celowość dyskusji na zadany temat. Uzasadnienie zdań negatywnych – o bezsensowności, niepożyteczności lub niestnieniu – jest, jak wiadomo, bardzo trudne, argument zaś „A dlaczego nie?” należy do najcięższych retorycznych broni. Ciężar dowodu spada na wątplącego.

Przechodząc do rzeczy, sędzę, że należy zachować powściągliwość wobec metafizycznych dyskusji. Od początku swego istnienia filozofia była narzędziem krytycznej refleksji, a o każde twierdzenie wygłaszane przez filozofów toczyły się spory. Lecz spór filozoficzny nie jest sporem o filozofię. Mogłoby się zdawać, że zwracając swoje krytyczne ostrze we własnym kierunku, filozofia tym lepiej wypełnia swoje powołanie, staje się jeszcze bardziej świadoma i dociekliwa. Tak jednak nie jest. Filozofia obejmuje najtrudniejsze pytania o świat i człowieka. Utrzymuje świadomość tych pytań i pobudza do poszukiwania odpowiedzi na nie. Refleksja na temat kondycji filozofii niewiele tu wnosi. Jeśli za-



miast kontynuować dociekania, zastanawiamy się nad ich jakością, statusem, doniosłością, zmieniamy całkowicie kierunek filozoficznej refleksji. Do oceny filozoficznych wysiłków nie używamy wówczas kryterium filozoficznego, czyli samego przedmiotowego wglądu, lecz innych kryteriów, związanych z mglistymi na ogół intuicjami dotyczącymi kultury, życia społecznego, wartości praktycznych, opcji politycznych itd.

Chcę podkreślić użyte powyżej wyrażenie „na ogół”, ponieważ metafizyczne diagnozy opierają się czasem na znakomitych wglądach w naturę procesów społecznych czy kulturowych. Wtedy jednak same stanowią część dorobku filozofii. W tym sensie poglądy Nietzschego, Kierkegaarda, Heideggera, Carnapa i Wittgensteina na filozofię same są fragmentem ich filozofowania – mówią coś istotnego o języku, czynnościach poznawczych, kulturze i wartościach. I tylko jako takie są godne uwagi. Nie ma sensu debatowanie o stanie filozofii, które zarazem nie jest dążeniem do filozoficznego poznania.

Czy to znaczy, że ludzie nie powinni się spotykać i dyskutować o swojej dyscyplinie wiedzy? Oczywiście, nie tylko mogą, lecz powinni. W szczególności można i należy dyskutować o kondycji nauki w Polsce. Jest to jednak zupełnie inny dyskurs. Należy do dziedziny polityki, moralności lub prawa. Ubolewamy słusznie nad chronicznym brakiem pieniędzy, potępiamy nieuczciwość, wytykamy ustawodawcom luki prawne itd. Nie ma tu różnicy pomiędzy filozofią a innymi naukami oraz dziedzinami praktycznymi.

I wreszcie mój główny argument przeciwko podejmowaniu sporów o filozofię: dyskusje tego rodzaju powiększają pozorne rozłamy, wzbudzają złe emocje i nieuchronnie zmiernają w stronę retorycznej przemocy. Na przykład: opracowanie teorii empirycznej weryfikacji jest czymś zgoła innym niż powiedzenie, że nieweryfikowalne empirycznie zdania filozoficzne są nonsensowne (Koło Wiedeńskie); podważenie rozróżnienia analityczne-syntetyczne jest czymś innym niż ogłoszenie jałowości wszelkich analiz czysto pojęciowych (Quine); analizy normalnego użycia wyrażen są czymś innym niż teza, że filozofia jest złudzeniem pochodzącym z funkcjonowania języka na „jałowym biegu” (Wittgenstein) itd. Pierwsze człony desygnują ważne odkrycia filozoficzne, drugie zaś – arbitralne i niepotrzebne orzeczenia prowokujące do jałowych konfliktów. Właśnie tego rodzaju osądy odpowiedzialne są za żenujący podział światowego środowiska filozoficznego na tradycję analityczną i kontynentalną. Sądzę, że wstrzeźliwość w kwestiach metafizycznych jest bardzo wskazana, szczególnie w naszym kraju, gdzie animozje



i trudności w porozumiewaniu się są z powodu naszej najnowszej historii silne i głębokie.

ROBERT PIŁAT, dr hab. filozofii, docent w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, wicedyrektor ds. naukowych IFiS PAN, wykładowca w Collegium Civitas w Warszawie. Ostatnio wydał: *Krzywdy i zadośćuczynienie* (2003).

Andrzej Grzegorzczak

Refleksje o obecnym stanie filozofii w Polsce mam bardzo ogólne i niepewne. Nie sposób śledzić wszystkiego, co się w polskiej myśli filozoficznej dzieje. Przypuszczam, że nikt nie ma w tej sprawie dobrego rozeznania. Jeden miesiąc zostawiony na wypowiedź ankietową uniemożliwia podjęcie rzetelnego badania. Trzeba się zadowolić własnymi impresjami. Masowość szkolnictwa wyższego i ogólna komercjalizacja życia stwarzają nowe warunki. Można sądzić, że warunki te korpumpują intelektualne środowiska.

Następuje też równocześnie zmiana pokoleń. Pokolenie, które miało jeszcze do czynienia z poważnymi międzywojennymi mistrzami w okresie pełnej ich sprawności, już przechodzi na emeryturę. Pokolenie następane, jak się zdaje, mało liczy się z pokoleniem poprzednim i szuka dla siebie inspiracji głównie w utworach zagranicznych autorów. Klasyk kultury swojego rodzimego mistrza przetrwał chyba tylko w Lublinie w szkole o Alberta Krąpca. Ale wydaje się, że mało jest tam dbałości o niektóre ważne cechy naukowej metody.

Mam wrażenie, że życie intelektualne w filozofii, a chyba też w całej humanistyce jest tego typu, jak w wielu grupach polskiego biznesu, to znaczy, że każdy szuka swojego sposobu na sukces. Czasem grupka jakaś się łączy, bo uważa, że razem będzie miała większą siłę przebicia. Nie jest to związek zawierany po to, żeby razem ciężko pracować i wytworzyć coś doskonałego pod względem naukowym, ale raczej żeby razem zrobić coś, dzięki czemu można osiągnąć sukces materialny, medialny albo polityczny czy społeczny. Dążenia do doskonałości intelektualnej jest mało. Natomiast za ważne uważa się wzajemne popieranie w ramach środowiska. To przynosi wymierne efekty. Sukces lub utrzymanie już zdobytej pozycji zaczynają zależeć od tego, czy się jest krewnym lub znajomym królika, albo jak w handlu – bardziej od propagandy i opakowania – niż od jakości wytworu.



Prawdziwe osiągnięcie intelektualne zwykle zawsze wymagało zaparcia się siebie, rezygnacji z walki o byt, zgody na życie w biedzie. Ale abnegacja kiedyś przychodziła łatwiej, a utrzymanie się na znośnym poziomie nie było dawniej takie ciężkie. Chętnych do pracy naukowej było też mniej. Dziś wszędzie jest tłok i trzeba intensywnie męczyć swój intelekt. A w pracy naukowej można z powodzeniem pozorować osiągnięcia, bo specjalizacja posunęła się tak daleko, że społeczna kontrola produktów przestała być możliwa. Można uprawiać mody oparte w gruncie rzeczy na łatwiźnie, a prestiż dyplomu i status społeczny pracownika nauki ciągle uchodzą za wysoki. Pozorowanie osiągnięć jest wszędzie, ale Słowianie w czasach tzw. komunizmu stali się w tym zakresie mistrzami. Potrzebne są więc ostre kryteria i wysokie wymagania w każdej dziedzinie.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK, ur. 1922, logik, matematyk, filozof; em. profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Ostatnio wydał: *Psychiczna osobliwość człowieka* (2003).

Leon Koj

Dziesięć lat temu prof. Barry Smith wygłosił w Lublinie referat pt. „Czy istnieje filozofia polska?”. Odpowiedź na pytanie była negatywna i bardzo pochlebna: nie ma dzisiaj specyficznej polskiej filozofii wyróżniającej się podkreślaniami wyjątkowości Polski i jej myśli, ale jest filozofia ogólnoswiatowa (raczej ogólnookcydentalna), uprawiana z powodzeniem w Polsce. Dla porównania pomyślmy o przeszłym okresie mesjanizmu i podkreślaniu zupełnej nadzwyczajności i jedyności filozofii i kultury niektórych bogatych krajów.

Filozofia uprawiana w Polsce dzieli losy filozofii uprawianej w innych krajach Zachodu. Jej rola w poznawaniu świata zmalała prawie do zera. Tę dziedzinę przejęły nauki przyrodnicze. Filozofia zajmuje się ludzkimi reakcjami na świat, na przykład zajmuje się sposobami jego poznawania, tym, co my możemy czynić, dociekaniem, jak oceniać świat, co z niego i z zasobów innych ludzi sobie przyznać i jak równiej i sekretniej rozdzielać krzywdy i niesprawiedliwości.

Ogólny wpływ filozofii mierzony procentem wydawanych publikacji i filozoficznych katedr uniwersyteckich systematycznie maleje od co najmniej pół tysiąca lat. Kiedyś większość prac zawierała treści filozoficzne. Dzisiaj jedynie ułamek procenta publikacji ma świadomie cha-



rakter filozoficzny. Wizyta na dowolnych większych targach książki ukazuje, że wśród ofert z matematyki, fizyki, chemii, medycyny, historii politycznej lub ekonomicznej prawie gubią się propozycje filozoficzne (pomijam thrillery, *science fiction*, powieści detektywistyczne i romanse dodatkowo rozcieńczając filozoficzne ingrediensy w pochłanianej przez nas ciszy zwanej edukacją).

Role filozofii akademickiej w miarę zajmowania się przez nią coraz bardziej sprawami społecznymi przejmują coraz częściej *mass media*. Ma to swoje wady i zalety. Filozofia staje się bardziej zrozumiała, dociera do większej liczby osób. Jednak staje się bardziej podatna na niestabilne wiatry mody. Tego typu filozofia jest też bardziej zależna od interesów finansujących *mass media* gigantów politycznych, ekonomicznych i tzw. kulturowych.

Filozofowie w Polsce działają w rozsypce, bywają znani za granicami, ale jako indywidualia, a nie jako przedstawiciele zwartych polskich grup badawczych. Są oni chyba bardziej znani niż na przykład filozofowie hiszpańscy (pochodzący z kraju o porównywalnym potencjale), ale mniej niż filozofowie z nieporównywalnie mniejszej Finlandii.

Przyczyny naszej dekoncentracji są wielorakie. Po pierwsze, przez półwiecze marksizm toczył heroiczną walkę z burżuazyjnymi kierunkami filozoficznymi w Polsce. Rezultatem tych „bohaterskich” wysiłków było osłabienie tętna jakościowego rozwoju filozofii, jej międzynarodowego uznania i spektakularne konanie marksizmu godne papierowej rzeźby podobnej do *Umierającego Galla*.

„Postępowe” równanie w dół powodowało, że każda sekcja filozoficzna kształcąca w tej dziedzinie w zasadzie miała ten sam program i liczba godzin dydaktycznych w ramach poszczególnych specjalności w różnych ośrodkach była mniej więcej taka sama. Przyjęto przy tym zasadę, że liczba pracowników zależy od liczby przeprowadzanych zajęć dydaktycznych. Rezultatem tego były nieustanne starania o powiększenie liczby godzin dydaktycznych (chodziło o możliwość posiadania narybku naukowego). Na skutek tego studenci szaleli od obciążeń zajęciami, a samodzielne studia się skończyły. Pracownicy zaś zostali równomiernie rozproszeni po Polsce, nie mogąc utworzyć silnych wyspecjalizowanych ośrodków, w których wewnętrzna dyskusja byłaby nieustannym bodźcem do wysiłków poznania nowego. Zatrudnianie powinno zależeć od rankingu naukowego kierownika danej specjalności i jego otoczenia, a nie od ilości dydaktyki. Wtedy wybitne naukowo osobistości mogłyby zatrudniać u siebie więcej młodych pracowników i w ciągu 20-30 lat mogłyby powstać specjalistyczne ośrodki badawcze charakterystyczne dla



danej uczelni (lub grup bliskich uczelni) zdolne swoim zbiorowym naciśkiem przebić się przez bariery wznoszone przez najbardziej ksenofobicznych i wyniosłych różnojęzycznych Kulturtraegerów (por. akapit 1).

LEON KOJ, prof. dr hab., em. profesor na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie, członek Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Czesław Porębski

Pracując przez ostatnie kilka lat poza krajem, utraciłem możliwość codziennego kontaktu z polskim ruchem filozoficznym, a tym samym także prawo do wypowiedzania się o sytuacji polskiej filozofii w ogóle. Jeśli jednak na uprzejme zaproszenie „Znaku” ośmielam się zabrać głos, to dlatego że chciałbym się podzielić kilkoma uwagami i obserwacjami, które mogą mieć – jak się spodziewam – pewien skromny walor, właśnie dlatego że zostały zgromadzone w oddali.

Najpierw konstatacja oczywista: polska filozofia jest poza Polską postrzegana bardzo rozmaicie. Nie łudźmy się, że jest powszechnie znana. Można być wybitnym i wpływowym filozofem amerykańskim, wykładającym w którymś z uniwersytetów ligi bluszczowej i nie wiedzieć o filozofii polskiej nic lub prawie nic.

Przypominam sobie rozmowę przeprowadzoną na początku lat osiemdziesiątych z jednym z najwybitniejszych etyków amerykańskich, który tylko dlatego miał jakieś skojarzenia z polską filozofią, że, jak słyszał, cytował go papież Jan Paweł II. Podobny przykład: gdy w niemieckim czasopiśmie opublikowałem recenzję książki innego amerykańskiego profesora, autor zareagował na nią uprzejmym listem, w którym przeważał ton zdziwienia, że książka tak „techniczna” mogła być zauważona i poprawnie oceniona przez kogoś z kraju tak egzotycznego. To także przykład z lat osiemdziesiątych.

Obecnie sytuacje podobne mogą występować nieco rzadziej, ale i teraz wśród osób filozoficznie wykształconych, a nawet profesjonalnie zajmujących się filozofią niemało takich, które na wieść o jakichś polskich pracach filozoficznych reagują uprzejmym zdziwieniem. Gdy pierwsza przeszkoda kompletnej ignorancji zostanie wspólnym wysiłkiem rozmówców, korespondentów czy uczestników seminarium lub konferencji pokonana, pojawia się często prawdziwe zainteresowanie, którego jednym ze źródeł jest zdobyta już wcześniej wiedza o innych przejawach polskiej kultury czy w ogóle życia polskiego. Zainteresowaniu filozofią



polską torując drogę Szymborska, Miłosz, Herbert, Różewicz, Zagajewski, Lutosławski, Penderecki, Lem, o którym jednak sądzi się często, że jest Amerykaninem, ale także Jan Paweł II, Wałęsa, „Solidarność”, Michnik czy Bartoszewski.

Tym, co uderza już zainteresowanych, jest niespodziewane bogactwo tematyki, różnorodność sposobów uprawiania filozofii w Polsce, wielość szkół i tradycji, do których ta filozofia nawiązuje. Budzi szacunek (dotyczy to zwłaszcza filozofii do 1939 roku) wysoki poziom dyskusji, solidność roboty filozoficznej, dający się szybko wychwycić etos pracy naukowej, ścisły związek z głównymi ośrodkami prac filozoficznych tamtego czasu. Fascynują niezwykle postaci twórców tej filozofii: Witkacy, Elzenberg, Tarski, Ingarden, Bocheński i wielu innych.

Z drugiej strony trzeba zauważyć istnienie pewnych ośrodków, grup czy całych środowisk, które te pierwsze kroki dawno już mają za sobą i które najczęściej powodowane względami merytorycznymi odkryły dorobek filozofii polskiej i uznały, iż w odniesieniu do zajmującej je problematyki nawiązanie do tego dorobku jest rzeczą koniecznością. Dotyczy to na przykład środowisk pracujących nad filozofią logiczną, kontynuujących tradycję fenomenologiczną czy zainteresowanych personalistyczną antropologią.

Ostatnią grupę stanowią ci, których można nazwać „przyjaciółmi polskiej filozofii”. Wśród osób, które należałoby zaliczyć do tej grupy, znajdują się bardzo różne postaci. Łączy je jednak to, że zajmują się polską filozofią nie tylko ze względów merytorycznych, ale powodowane często trudno wytłumaczalną przyjazną fascynacją tym, co stało się w dwudziestowiecznej filozofii, czy szerzej: kulturze polskiej. Źródła tej fascynacji są też rozmaite: od wpływu wybitnego nauczyciela, po szukanie własnych, nieznanych korzeni. Osoby te są często po prostu przyjaciółmi Polski i Polaków. Dane mi było poznać np. Guido Künga, Petera Geacha czy Rocca Buttiglionego.

Co należy uczynić, by dorobek polskiej filozofii był w świecie znany tak, jak na to zasługuje, czyli co zrobić, by zwiększyć liczbę rzeczowo zainteresowanych filozofią polską i z nią zaprzyjaźnionych, a zmniejszyć liczbę zaskoczonych i uprzejmie zdziwionych ignorantów?

Warunek pierwszy: trzeba usunąć barierę językową. Choć znane są przykłady „przyjaciół polskiej filozofii”, którzy sporym wysiłkiem wyuczyli się polskiego, konieczne jest zintensyfikowanie działań mających na celu wydanie dobrych angielskich tłumaczeń najważniejszych polskich prac filozoficznych. Tłumaczenia już wykonane spotkały się z zainteresowaniem, które powinno zachęcać do kroków następnych. Po



drugie: potrzebna byłaby całościowa prezentacja najważniejszych osiągnięć polskiej filozofii. Wzorem może być książka Jana Woleńskiego na temat szkoły lwowsko-warszawskiej. Seria podobnych monografii odnoszących się do innych szkół, tradycji i pól problemowych zmniejszałyby znakomicie obszary międzynarodowej ignorancji. Wcale liczne środowisko zawodowe powinno też wykorzystywać coraz częstsze i łatwiejsze kontakty, by ukazywać to, co w filozofii polskiej cenne. Własne doświadczenie mówi mi, że takie informacje są przez studentów i znawców filozofii przyjmowane z prawdziwą wdzięcznością.

Jeśli już o adeptach filozofii mowa, chciałbym jeszcze odwołać się do innego rodzaju doświadczeń, które, choć zebrane poza krajem, mówią coś o sytuacji filozofii, a dokładniej o nauczaniu filozofii w Polsce. Otóż wśród moich studentów na zagranicznych uczelniach zdarzali się przybysze z Polski. Na tle innych nacji wyróżniały ich pewne cechy. Łatwo i chętnie uczyli się języków obcych, choć z drugiej strony wykazywali niekiedy skłonność do poprzestawania na małym: zadowalała ich podstawowa znajomość obcej mowy umożliwiająca czytanie tekstów i porozumiewanie się na średnim poziomie zaawansowania. Polacy korzystnie odbijali się na tle studentów pochodzących z innych krajów poziomem szkolnej erudycji. Widoczne było ich solidne przygotowanie historyczne, pewien poziom wiedzy ogólnej, a także szczególnie rodzaj otwartości i ciekawości świata. Nie brakowało wyróżników mniej chwalebnych: nieco trudniej niż innym przychodziło naszym rodakom dotrzymywanie terminów oddawania prac i respektowanie formalnych wymogów, jakie te prace miały wypełniać. Nie upatrywałbym w tym jednak potwierdzenia stereotypowych opinii o nas samych. Wydaje mi się, że ujawnia się w ten sposób pewien istotny mankament naszego sposobu kształcenia filozoficznego. Cały tryb tego kształcenia mało zachęca do pracy własnej, coraz bardziej samodzielnej, ale poddanej rygorowi profesjonalnej solidności. Jest nastawiony raczej na przekazywanie kolejnym pokoleniom „wielkiego dorobku przeszłości”. Student zbyt rzadko miewa okazję, by pomyśleć, że dorobek ten powstał dzięki wysiłkom ludzi podobnych do niego, może trochę zdolniejszych czy pilniejszych, ale podobnych. Do samodzielności wzywa się go od wielkiego dzwonu, gdy przychodzi pisać pracę magisterską, a już na pewno, gdy zbliża się doktorat. Ale wtedy jest już za późno: młody człowiek jest nie tyle uformowany, ile zdeformowany, miast mierzyć się odważnie i samodzielnie z problemem, ulega odruchowi erudyty: zaczyna badać dotychczasowe dzieje prób rozwiązania danego problemu. I nie byłoby w tym nic bardzo złego, gdyby na tym nie poprzestawał. A dzieje się tak właśnie dla-



tego, że zajęcia nie są na co dzień zaproszeniem, wezwaniem, także szkolnym i rzemieślniczym przymuszeniem do uprawiania samej filozofii, co jest czymś zgoła innym niż mówienie o filozofii i jej historii. Z tego powodu studenci anglosascy, nawet jeśli nie dostaje im erudycji, tak korzystnie wypadają na tle naszych rodaków i niektórych innych nacji. Są odważniejsi i bardziej oryginalni, mniej w nich respektu dla dorobku wieków, a więcej spontanicznej ciekawości i wiary we własne siły, są ukierunkowani na „robienie” filozofii.

Ta różnica w sposobie kształcenia jest chyba jednym z ważniejszych powodów tego, że jest nam dziś stosunkowo trudno (zwłaszcza jeśli wziąć za punkt odniesienia polską filozofię pierwszej połowy XX wieku) wskazać wielkie, prawdziwie oryginalne osiągnięcia nowszej i najnowszej polskiej filozofii.

CZESŁAW PORĘBSKI, ur. 1945, prof. filozofii, wykładowca w Katedrze Filozofii AE w Krakowie oraz w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera, *visiting professor* w International Academy of Philosophy w Lichtensteinie. Ostatnio wydał: *Co nam po wartościach?* (2001).

Ireneusz Ziemiński

Nie sędzę, bym był właściwą osobą do oceny stanu polskiej filozofii i prognozowania jej przyszłości; powodem jest chociażby wiek, który skłania bardziej do buntu i krytyki niż wyważonych ocen. Ponieważ jednak każda ocena jest nieuchronnie subiektywna, postanowiłem odpowiedzieć na zaproszenie Redakcji „Znaku”.

Oceny zależą niewątpliwie od zastosowanych kryteriów – filozofia polska inaczej będzie wyglądać, jeśli uwzględnimy jej stan aktualny, inaczej, gdy pod uwagę weźmiemy całe jej dzieje; podobnie odmienne oceny uzyskamy, porównując polską filozofię z filozofią uprawianą za granicą, inne zaś efekty przyniosłoby jej porównanie z aktualnym stanem innych dyscyplin naukowych uprawianych w Polsce. Dodatkowym kłopotem jest problem, czy chodzi o filozofię polską w sensie treściowym (filozofia narodowa) czy geograficznym (uprawianą w Polsce lub przez Polaków). Pytanie Redakcji „Znaku” rozumiem w tym drugim znaczeniu.

Jeżeli spojrzeć na dzieje polskiej filozofii w kontekście dziejów filozofii europejskiej, to musimy przyznać, że ustępujemy innym nacjom, nie doczekaliśmy się bowiem myśliciela na miarę Kartezjusza, Kanta czy Hegla. Jeśli jednak uwzględnić obecność polskich filozofów we wspól-



czesnym życiu filozoficznym w świecie, to obraz nie jest tak przygnębiający. Przeciwnie, wiele aktualnie żyjących osób regularnie publikuje za granicą w językach kongresowych, wykłada na prestiżowych uczelniach w świecie, niekiedy pełniąc również ważne funkcje administracyjne. Tym bardziej zauważalna jest obecność filozofów w polskim życiu naukowym, wyrażająca się chociażby liczbą osób nauczających filozofii na wyższych uczelniach czy tytułów czasopism filozoficznych wydawanych nad Wisłą. Mimo to ogólny obraz filozofii w Polsce nie jawi się zbyt optymistycznie. Jednym z powodów jest brak nowatorskich idei filozoficznych na miarę tych, które rodziły się w pierwszej połowie wieku XX (fenomenologia, filozofia analityczna), kształtując nowe sposoby myślenia. Prawdopodobnie defekt ten nie jest tylko polską słabością, lecz charakteryzuje całość światowej twórczości filozoficznej przełomu tysiącleci. Możliwe też, że brak jeszcze odpowiedniego dystansu czasowego, by adekwatnie ocenić wartość pomysłów rozwijanych przez myślicieli żyjących aktualnie. Niewykluczone wreszcie, że nieobecność oryginalnych idei należy ocenić pozytywnie – jako wyraz rezygnacji filozofów z samotnego poszukiwania Prawdy na rzecz tworzenia fachowych zespołów badawczych, dzięki którym filozofia ma szansę stać się nauką instytucjonalnie i metodologicznie zbliżoną do innych dyscyplin, także eksperymentalnych; trzeba jednak stwierdzić, że w Polsce zbyt wielu tak zorganizowanych filozoficznych zespołów badawczych nie ma.

Kolejną dolegliwością jest niewątpliwie mała liczba studiów historycznych, zwłaszcza nad klasycznymi dziełami filozoficznymi, oraz zbyt częste próby podejmowania fundamentalnych kwestii ontologicznych czy epistemologicznych przez polskich filozofów. Do tego dochodzi zdarzające się niekiedy lekceważenie dydaktyki filozoficznej oraz uleganie aktualnym modom intelektualnym. Być może jednak grzechem głównym polskich filozofów jest trwonienie czasu i energii na dyskusje o stanie polskiej filozofii zamiast skupienia się na fundamentalnych kwestiach badawczych. Dlatego zamiast prognozy na przyszłość pozwolę sobie wyrazić życzenie, by kolejna ankieta dotyczyła już nie stanu naszej filozofii i perspektyw jej rozwoju, lecz autentycznie wybitnego dzieła filozoficznego, którego autorem będzie filozof znad Wisły.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, dr hab. filozofii, profesor i wicedyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Ostatnio wydał: *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2002).



Witold Marciszewski

„O związku filozofii z technologią informatyczną”. Gdyby tekst pod tym tytułem wysłać do publikacji pół wieku temu, autorowi doradzono by sanatorium, żeby tam podreperował równowagę umysłową. Ale i dziś sporo filozofów w Polsce byłoby skłonnych zgodzić się z taką diagnozą; wyznają bowiem doktrynę „*splendid isolation*” filozofii, która nie powinna wdawać się w związki z jakąkolwiek z nauk szczegółowych ani z prozaiczną technologią.

Datuję to „gdyby” na czas przed półwieczem, bo gdy wtedy zacząłem swój żywot filozoficzny, moi nauczyciele filozofii postulowali taką dumną niezależność filozofii. Zrazu im wierzyłem. Impulsem do innego myślenia stał się traktat filozoficzny Lema o tajnikach procesu stwórczego, pod tytułem *Summa technologiae*, w sensie technologii informatycznej.

W tym samym okresie zaszło doniosłe filozoficzne zdarzenie w świecie technologii. Wynalazca obwodów scalonych i szef Intelu (słynnego producenta procesorów) Gordon Moore sformułował w 1958 roku prawo oparte na obserwacjach technicznych i ekonomicznych, które dziś nazywamy prawem Moore’a.

Oto jego treść: wielkość tranzystorów zmniejsza się w sposób wykładniczy – co roku dwa razy więcej tranzystorów mieści się na takiej samej płytce procesora, co podwaja moc obliczeniową (przy tej samej cenie). Jest to więc wzrost wykładniczy.

Waga filozoficzna tego prawa ujawnia się w jego rozszerzeniach. Uogólnienie obejmujące nie tylko komputery cyfrowe, lecz wszelkie urządzenia obliczeniowe, w okresie 1900-2000, dał Ray Kurzweiler. Zauważył on nawet przyspieszenie przyspieszenia: na początku wieku podwajanie następowało co trzy lata, w latach 1950-1970 co dwa, obecnie co półtora roku. Świadczy to, że rozwój wykładniczy jest wpisany w technologię informatyczną. Wprawdzie możliwości wzrostu mocy obliczeniowej drogą miniaturyzacji kostek krzemu są ograniczone fizycznie, co prowadziłoby do załamania wzrostu wykładniczego, ale jesteśmy na progu nowych technologii, nieporównywalnie efektywniejszych, dzięki którym zanikną bariery wzrostu. Przyjdą komputery optyczne, krystaliczne, pracujące na DNA, wreszcie kwantowe (których moc obliczeniowa przekracza nawet najśmielsze wyobrażenia). Równoległe z inżynierią sprzętu rozwija się inżynieria oprogramowania: mamy coraz potężniejsze algorytmy, które z tego samego sprzętu potrafią wydobyć więcej niż dotychczas.



Oto kolejne uogólnienie, też dotyczące informacji, ale w aspekcie jej zasobów, nie zaś jej przetwarzania. Około roku 1960 historyk nauki Derek J. de Sollo Price zauważył, że wzrost informacji produkowanej przez uczonych tworzy krzywą wykładniczą. Na przykład poczynając od roku 1750, liczba periodyków naukowych w świecie wzrastała dziesięciokrotnie w ciągu każdego półwiecza. W Stanach Zjednoczonych wszelkie wskaźniki liczbowe stanu nauki podwajają się co dziesięć lat. Autor i jego szkoła byli tak zaniepokojeni, że mówiono o „bombie I” (informacyjnej), wydawało się bowiem pewne, że niebawem żaden specjalista nie będzie sobie radził ze znajdowaniem w takiej masie ważnych dla jego badań informacji. Od paru jednak lat korzystamy z niewyobrażalnie efektywnych narzędzi wyszukiwania i przesyłania informacji; wygląda na to, że saperzy od mocy obliczeniowych rozładowali bombę I. Skoro nie grozi zadławienie się wiedzą naukową, może ona bezpiecznie wzrastać nadal w tempie wykładniczym, co wraz z takimż wzrostem mocy obliczeniowych prowadzi do zaskakującej konkluzji: nie ma dla ludzkości problemów nierozwiązywalnych, ani w sferze inżynierii kosmicznej, ani biologicznej, ani społecznej.

Oczywiście, są problemy nierozstrzygalne w matematyce, o czym mówią wyniki Gödla i in. Znaczy to jednak tyle, że każdy program (algoritm) napotyka problemy dla niego nierozstrzygalne. Nie znaczy natomiast, że człowiek nie potrafi stworzyć w takiej sytuacji odpowiednio mocniejszego programu. Wiekowe doświadczenia każą nam wierzyć w nieograniczoną wręcz inwencję ludzkiego umysłu.

I tu się zaczyna filozoficzny morał. Nawiązując do zdania Teilharda de Chardin, że największym dotąd wydarzeniem w dziejach ewolucji jest jej odkrycie przez ludzki umysł, dodajmy: kolejnym, jeszcze większym będzie przejście przez człowieka steru ewolucji, zarówno własnej, jak i kosmosu. Że to zbyt śmiałe? Owszem, ale tylko wtedy, gdy ignorujemy nieograniczony wzrost mocy obliczeniowych i wiedzy naukowej. Obejmijmy jedno i drugie mianem „potencjał informatyczny”, a wtedy wyrazimy nasz morał, jak następuje: w odpowiednio długim czasie każdy problem inżynierski ewolucji zostanie przez cywilizację rozwiązany dzięki wykładniczemu przybywaniu bez końca potencjału informatycznego.

Jest to teza ogólna dotycząca wszelkiej cywilizacji. Ma ona status tezy filozoficznej, która jest silnie zakorzeniona w informatyce, ale musi też być u jej podstaw wizja filozoficzna. Wizji tej może ktoś nie podzielać i wtedy jest miejsce na dyskusję. W odróżnieniu jednak od innych dyskusji filozoficznych ta miałaby znaczące wsparcie ze strony logiki z informatyką, fizyki, biologii, teorii mnogości (tj. teorii zbiorów nie-



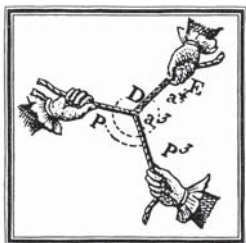
skończonych). Teoria mnogości jest niezbędna, jeśli przypisać światu złożoność nieskończoną (jak w pewnych interpretacjach teorii kwantów), która wymagałaby do sterowania ewolucją stwórczej mocy obliczeniowej w rozmiarze nieskończonym.

Ten ostatni wariant przeprowadza nas od technologii ewolucji ku sferze teologii naturalnej. Tu już nikt nie zaprzeczy, że problem jest filozoficzny, choć dotychczasowym filozofom raczej nie jawił się w tej postaci. Mamy więc do czynienia ze związkiem filozofii z technologią informatyczną w zagadnieniu mocy stwórczych.

Są też inne związki, niektóre bardzo ważne dla etyki związanej z biologią. Wspomnę o jednym, z etyki społecznej. Wzrost mocy obliczeniowych obniża ceny produktów, np. maleją one w wyniku automatyzacji produkcji. Jest to wbrew marksistowskiej teorii ceny jako zależnej od wkładu pracy. Tym zaś wkładem uzasadniali niektórzy marksiści moralne prawo robotników do całości zysków, odmawiając go tym, co podnoszą produktywność przez rozwiązania intelektualne (tj. w szerokim sensie obliczeniowe) zmniejszające zapotrzebowanie na pracę fizyczną.

Czy idąc tym kursem, wyznaczonym przez wykładniczy wzrost potencjału informatycznego, cywilizacja zaskoczy polskich filozofów kształtem, o jakim się im nie śniło? Ci, których uwagę przyciąga misterium kreowania światów przez moce obliczeniowe, nie pojawili się w Polsce, jak dotąd, tłumnie. Pozwalam sobie jednak wyrazić przewidywanie, że będzie ich przybywać, kiedyś zapewne w tempie wykładniczym.

WITOLD MARCISZEWSKI, prof. dr hab., filozof, logik, założyciel Katedry Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki w Uniwersytecie w Białymstoku, wykłada logikę w Collegium Civitas w Warszawie. Wydał m.in. *Logic from a Rhetorical Point of View* (1994), *Sztuczna inteligencja* (1998).



Andrzej M. Kaniowski

O kondycji polskiej filozofii po trzeźwym namyśle

Cnotą, która zarazem okazuje się grzechem naszej filozofii, jest jej historyczne zorientowanie pociągające za sobą słabość dyskusji filozoficznych; to znaczy zarówno niedostatek dyskusji wewnątrz kręgu profesjonalistów, jak również niemożność poprowadzenia dyskusji ze „słuchaczami”, czyli z szerszą „publicznością”.

Trudno jest rzeczowo i bez narażania się na wypowiedzanie niefortunnych generalizacji odpowiedzieć na pytanie o kondycję polskiej filozofii bez uprzedniego ustalenia, wedle jakich miar, kryteriów i standardów kondycję tę zamierza się oceniać. Skoro redaktorzy „Znaku” na pierwszym miejscu postawili pytanie „czy polska filozofia istnieje w świadomości obcej?”, to należy się domyślać, że miarą, wedle jakiej chcą tę kondycję mierzyć, jest na przykład to, czy my ze swoją filozofią jesteśmy tak samo obecni w świadomości innych nacji, jak jest to z filozofią niemiecką (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas), brytyjską (Locke, Hume, Russel, Whitehead, filozofia analityczna, filozofia języka, filozofia nauki) czy francuską (od Kartezjusza przez Comte’a i Sartre’a po Derridę). Odpowiedź na takie pytanie oczywiście musi brzmieć: nie. Nie jesteśmy tak obecni, ale też nie można powiedzieć, że stanowimy filozoficzną „białą plamę”, w świadomości filozofów z innych krajów



(a przynajmniej filozofów z pewnych kręgów), obecna jest bowiem polska logika, szkoła lwowsko-warszawska, Ingarden czy Kołakowski. Jednocześnie, jeśli porównamy się z nacjami, które – podobnie jak my – nie należą do tych, które wносиły przez wieki najpoważniejszy wkład w kształtowanie okcydentalnej kultury oraz w intelektualne kształtowanie i interpretowanie okcydentalnych form życia społecznego, politycznego i ekonomicznego, to możemy stwierdzić, że w porównaniu z tymi innymi nacjami jesteśmy „bardziej obecni” aniżeli one. Krótko mówiąc: zakres naszej obecności odpowiada wielkości naszego wkładu w rzeczywiste kształtowanie kultury okcydentalnej. Tu należy się słowo wyjaśnienia, co rozumieć przez ową kulturę i przez jej kształtowanie oraz dlaczego dodane tu jest określenie: okcydentalna. Oczywiście, możemy mówić, że każda z nacji (czy jakoś inaczej pojętych wspólnot) ma swoją kulturę i ją pielęgnuje; zarazem jednak każda z tych kultur, które mamy na myśli, przynależy do kultury okcydentalnej. Możemy zatem mówić o jakichś wyróżnikach tej okcydentalnej kultury oraz o okcydentalnym procesie racjonalizacji. Poszczególne nacje mogą w tej wspólnej cywilizacyjnej rzeczywistości uczestniczyć biernie i wybiórczo (mogą tylko „konsumować”, i to też tylko „elementarne potrawy”) albo też mogą kształtować tę rzeczywistość i wpływać na przebieg procesu okcydentalnej racjonalizacji. Ten wpływ odbywa się przede wszystkim przez faktyczne kształtowanie rzeczywistości cywilizacyjnej (nauka, gospodarka, administracja, system polityczny) oraz przez namysł nad tą rzeczywistością, a także przez kontynuowanie namysłu, jakiego nad rzeczywistością dokonywały wcześniejsze pokolenia myślicieli kształtujących samoświadomość świata okcydentalnego. Z jednej zatem strony kondycja filozofii pozostaje w związku z kondycją cywilizacyjną danej nacji i jej wkładem wnoszonym do rozwoju cywilizacyjnego zachodniego świata (to znaczy do rozwoju nauki, gospodarki i zarządzania sprawami publicznymi); z drugiej strony zależna jest od pewnej trudnej do wyjaśnienia, ale z pewnością kulturowo uwarunkowanej predyspozycji, która się przejawia jako potrzeba namysłu, jako intelektualna dociekliwość oraz intelektualne niezadowolanie się najprostszymi czy obiegowymi odpowiedziami. Na taką właśnie kulturową predyspozycję, w tym wypadku umysłowo-



wości niemieckiej, trafnie wskazywał Henryk Elzenberg. Jego zdaniem umysłowość ta odznaczała się taką oto osobliwą inklinacją, by – przy okazji jakiegokolwiek pytania natury prawnej, politycznej, literackiej czy historyczno-poznawczej – „czuć czysto intelektualną potrzebę dotarcia do jego dna logicznego, ujęcia go tak gruntownie i ściśle, by wyszły na jaw zagadnienia tkwiące w samym jego szpiku i rdzeniu”¹. Trzecim wymienionym przeze mnie elementem, określającym kondycję filozofii w danej nacji czy w danym społeczeństwie – obok ogólnej kondycji cywilizacyjnej i zdolności do pogłębionego intelektualnego namysłu – jest zdolność do kontynuowania namysłu podjętego i dokonanego przez wcześniejszych myślicieli, co oczywiście ma związek zarówno ze wspomnianą predyspozycją do pogłębionych dociekań, jak i z zakresem i stopniem przyswojenia dziejów filozofii.

O ile co do wkładu cywilizacyjnego w okcydentalny proces racjonalizacji (we wszystkich wymienionych jego wymiarach) nie możemy mieć złudzeń i oceniać go musimy jako niewielki, znikomy bądź równy zero (wiedząc na przykład, jakie społeczeństwo nasze – poprzez swoich reprezentantów – przeznacza środki na naukę i badania oraz widząc, w jakiej kondycji jest administracja i system polityczny), o tyle kwestia predyspozycji do dociekliwego namysłu oraz zakresu i stopnia przyswojenia, a także zdolności kontynuowania wcześniejszych dokonań filozoficznych wymaga już dokładniejszego rozważenia.

Rozważanie tej kwestii chciałbym zacząć od zwrócenia uwagi na jedną właściwość filozofowania, która być może nie zawsze jest dostrzegana. Mimo iż filozofowanie – w odróżnieniu od zespołowych badań w naukach przyrodniczych – jest niewątpliwie zajęciem, które uprawiane jest „w samotności”, wymaga indywidualnego namysłu i odizolowania (podobnie być może, jak namysł ten i odizolowanie niezbędne są matematykowi uprawiającemu czystą matematykę), to jednak jest to oczywiście zajęcie uprawiane w formie intelektualnego – to znaczy operującego pojęciami i odbywającego się w świecie myśli, przybierających oczywiście słowną postać – „dia-

¹ H. Elzenberg, *Pro domo philosophorum*, w: tenże, *Z filozofii kultury. Pisma*, t. 1, Znak, Kraków 1991, s. 242.



logu”, to znaczy jest ono „rozmową”, „polemiką”, „dyskusją”. Wskazać tu też należy na przedmiot owego filozoficznego dialogu: jest to bowiem dyskusja z innymi postaciami namysłu nad rzeczywistością – czy to w wymiarze jej ontycznego (*theoria*), czy też etycznego (*praxis*) ukonstytuowania – i nad jej poznawaniem (filozoficznym, naukowoprzyrodniczym, socjologiczno-historycznym). Oczywiście, te w sumie trzy generalne wymiary – problematyki ontologicznej, etyczno-politycznej i epistemologicznej – są dalej rozczłonkowane na wyspecjalizowane kwestie bądź też pewne kwestie filozoficzne traktowane są jako pytania, które się niejako nie mieszczą w tej tradycyjnej klasyfikacji (jak np. kwestie estetyczne); to, jak zakreślić ów obszar przedmiotowy, nie ma jednak znaczenia z punktu widzenia pytania o kondycję, więc kwestię tę zostawmy na boku. Najważniejsze jest bowiem, czy w ogóle, a jeśli tak, to w jakim zakresie i z jakim stopniem dociekliwości, prowadzony jest ów dialog czy dyskusja.

Mówiąc o dialogu czy dyskusji, mam na myśli dwie jego postacie czy odmiany: z jednej strony chodzi o dyskusję prowadzoną rzeczy-

Kondycja filozofii zależy zatem od tego, czy to, co artykułują filozofowie, jest dialogiem i czy odznacza się stosownym stopniem wnikliwości.

wiście z wysokiej rangi myślicielami (współczesnymi czy minionymi); z drugiej jednak strony ów filozoficzny dialog – nawet wtedy, kiedy dotyczy rzeczywiście wyspecjalizowanych kwestii, jak chociażby „transcendentalnej jedności apercepcji” – jest, ostatecznie biorąc, zawsze dialogiem z szerszą publicznością, ze słucha-

czem należącym do społeczności, w której języku wyraża się ów filozof i do której adresuje swą wypowiedź. Kondycja filozofii zależy zatem od tego, czy to, co artykułują filozofowie bądź ludzie zajmujący się filozofią, jest dialogiem i czy odznacza się stosownym stopniem wnikliwości, sam zaś ten dialog – który musi oczywiście dotyczyć pewnej „sprawy”, traktowanej przez partnerów dialogu jako coś doniosłego – może mieć postać fachowych dyskusji w zamkniętym kręgu specjalistów czy wtajemniczonych bądź też może być dialogiem z szerszą publicznością, z szerszym anizeli profesjonalni filozofowie kręgiem „słuchaczy”, którzy skłonni są do namysłu i których umysły odznaczają się wskazaną przez Elzenberga inklinacją. Mamy tu zatem dwa modele uprawiania filozofii, które mogą przy-



nosić owoce: model uprawiania jej w intelektualnych oazach i model szerszego dyskursu społecznego. Oczywiście uprawianie w jakiejś nacji czy społeczności jednej postaci dialogu nie wyklucza możliwości równoległego realizowania drugiej z nich. Patrząc modelowo na sposoby realizowania tego filozoficznego dialogu, powiedziałbym, że model dialogu w kręgu profesjonalistów (z otwarciem w wypadku pewnych dziedzin tematycznych na szerszą publiczność) uprawiany byłby w społeczeństwie północnoamerykańskim, dialog zaś z szerszą publicznością (z merytorycznymi sporami w kręgu specjalistów) byłby charakterystyczny dla kultury niemieckiej. Jeśli w niemieckim miasteczku odpowiadającym wielkością Łowiczowi czy Sieradzowi na dyskusję o kwestiach etyczno-filozoficznych przybyć może od sześćdziesięciu do osiemdziesięciu „obywateli” (nauczycieli, urzędników, miejscowych polityków oraz lekarzy i prawników), to jest to świadectwo, iż mamy tu do czynienia z inną „publicznością” aniżeli nasza rodzima. Nieuchronnie muszą z tego płynąć wnioski co do „kondycji polskiej filozofii”, bo jak powiedział Elzenberg: „taki wieszcz, jaki słuchacz”. Można oczywiście też „obwiniać” (w jakimś z pewnością stopniu) również samych „wieszczów”, czyli nas, profesjonalnie zajmujących się filozofią. O tym jednak za chwilę. Ukonkretnić należy bowiem zarzut pod adresem „publiczności”, a właściwie tych, którzy – prócz samych filozofów – za intelektualną „kondycję” tej publiczności ponoszą odpowiedzialność. Można oczywiście tłumaczyć brak szerszej inklinacji filozoficznej tym, iż naród swego czasu potrzebował raczej poetów i pisarzy, którzy bardziej byli potrzebni do kulturowego przetrwania i zachowania tożsamości, aniżeli filozofów. Pozostawmy jednak przeszłość i patrzmy na to, co mamy: inklinacja do gruntownego badania danej kwestii nie zrodzi się, jeśli filozofia nie zostanie samodzielnym przedmiotem edukacji na poziomie najpóźniej licealnym. (W świetle tego, co można usłyszeć od pracowników Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu, że mianowicie filozofia owszem jest potrzebna, ale uczeń będzie z nią się stykał przy okazji innych lekcji, widać najlepiej, jaki jest „słuch filozoficzny” tej polskiej publiczności, skoro jej „włodarze”, jej „reprezentanci” nie mają żadnego zrozumienia dla wskazanej przez Elzenberga inklinacji do filozoficznego drążenia istotnych pytań bądź mają



je w stanie szczątkowym). Można wprawdzie wskazać na pewien pozytywny aspekt edukowania części polskiej inteligencji. Tym pozytywnym momentem jest stosunkowo szeroka (aczkolwiek również zmniejszająca się w stosunku do czasów sprzed 20-30 lat) obecność filozofii w edukacji akademickiej w porównaniu z edukacją akademicką w krajach świata zachodniego. Mówiąc krótko: jeśli porównać dobrego studenta dobrego kierunku humanistycznego na polskim uniwersytecie z jego kolegą z uniwersytetu zachodniego, można stwierdzić, iż ten pierwszy posiada szerszą wiedzę ogólną o dziejach filozofii, czyli że ogólnie jest w tym zakresie lepiej wykształcony. Konkludując ten wątek: mamy pewne przewagi w porównaniu ze społeczeństwami zachodnimi w kształceniu ogólnym uniwersyteckim, których nie powinniśmy zmarnować, eliminując filozofię z edukacji uniwersyteckiej, ale powinniśmy też wprowadzić kształcenie na poziomie przeduniwersyteckim, bo to dopiero pozwoli nam zmienić „słuchacza”, a zmiana ta będzie owocować na wielu różnych obszarach: w podwyższeniu oczekiwań „publiczności” wobec mediów, wobec świata kultury i świata polityki.

Upominając się o edukację filozoficzną, trzeba jednak (krytycznie) wskazać też na pewną właściwość tej edukacji, którą odznaczało się nasze uniwersyteckie kształcenie, ale także dominujący u nas sposób uprawiania filozofii. W tym momencie przeszedłbym do „grzechów”, jakie leżą już nie po stronie „publiczności”, lecz po naszej stronie: tych, którzy filozofią się zajmują zawodowo. Doceniając wagę historii filozofii, konieczność poznawania jej i uprawiania tej dyscypliny, chciałbym jednak zwrócić uwagę na faktyczną ułomność tego sposobu nauczania filozofii oraz naukowego jej uprawiania. Chodzi bowiem o to, że kwestie poruszane na zajęciach z filozofii, ale także podejmowane przez zawodowo parającego się filozofią nie mogą być li tylko kwestiami historycznymi. To znaczy: student (czy jeszcze lepiej: uczeń) musi mieć poczucie, że dyskutowana kwestia jest kwestią doniosłą i to doniosłą – jak się nad tym zastanowi – również dla niego i dla jemu współczesnych. Jest to oczywiście dla nauczającego zadanie trudne, ale chyba tak powinien wyglądać jego sposób postępowania, że w tajniki i niuanse myśli Platona, Augustyna czy Kartezjusza, Kanta i Hegla wnikać powinien w miarę uzmysławiania uczniom czy studentom



wagi roztrząsanego przez danego filozofa problemu. Zatem wiedza o minionych systemach filozoficznych, wiedza z „historii filozofii” musi iść w parze ze świadomością doniosłości tych spraw dla nas samych i naszego myślenia o rzeczywistości. Dlatego równoległym sposobem filozoficznego kształcenia musi być – wykorzystywane w programach „filozofowanie z dziećmi” (ale także na wyższych poziomach) – skłanianie do myślenia nad problemami i motywowanie do poszukiwania własnych rozwiązań problemów, które są problemami filozoficznymi. Tego rodzaju kształcenie zorientowane jest nie na przyswajanie wiedzy o dawnych koncepcjach i sposobach myślenia, ale na problemy traktowane jako istotne i z tego względu wymagające ich drażnienia, a tym samym wymagające też precyzyjnych narzędzi do ich sformułowania, precyzyjnej aparatury pojęciowej, której dostarczyć może właśnie filozofia. Jeśli porównać nasze kształcenie filozoficzne z zachodnim (będącym pod dużym wpływem amerykańskich modeli kształcenia), to niewątpliwie u nas przeważa kształcenie w zakresie historii (nie zawsze uzmysławiające wagę problemów, o które spierali się dawniejsi filozofowie), w krajach zachodnich zaś akcent przesuwa się na „uzmysławianie problemów” i poszukiwanie przez uczniów czy studentów „własnych” rozwiązań. Nie jest ten model pozbawiony obciążenia pewnym istotnym niebezpieczeństwem. Taki sposób uprawiania filozofii grozi tym, iż prowadzone dywagacje będą „wyważały otwarte drzwi”, a ich autorzy – jeśli będą chcieli podjąć „dialog” z twierdzeniami i rozstrzygnięciami dawnego myśliciela – miast starać się przede wszystkim jak najlepiej zrozumieć tezy i twierdzenia dawnego filozofa (dawnego, ale z pewnością aktualnego, jak na przykład Kant) snuć będą własne dywagacje świadczące o braku zrozumienia myśli tychże filozofów. O ile czynią to „uczniowie”, nie ma w tym niczego nagannego, a raczej jest to tytułem do chwały. Gorzej natomiast, jeśli postępują tak profesjonálni filozofowie. Zdanie się na własne dywagowanie i brak dogłębnego rozeznania w myśli dawnych autorów nie będzie w tym wypadku tytułem do chwały. Ideą zatem jest, moim zdaniem, wyważenie i łączenie ze sobą dobrej znajomości dziejów myśli filozoficznej ze zdolnością do wnikliwego roztrząsania istotnych kwestii.

Zdecydowana większość prac naukowych w Polsce to prace z historii filozofii.



Podobna potrzeba, łączenia ze sobą znajomości różnych koncepcji i zdolności systematycznego roztrząsania problemu, pojawia się, moim zdaniem, również w wypadku akademickiego uprawiania naszej profesji. Zdecydowana jednak większość prac naukowych w Polsce to prace z historii filozofii. Problem, na jaki tu natrafiamy, to problem ich „antykwaryczności” czy też takiego właśnie charakteru, iż są pracami li tylko z „historii filozofii”, to znaczy nie są one zaczynem do dyskusji nad jakąś istotną „sprawą” (czyli wokół, jak mówi Gadamer, pewnej *Sache*). Oczywiście prace takie są jak najbardziej potrzebne. Kiedy jednak zastanawiamy się nad kondycją polskiej filozofii, to ma tu znaczenie „statystyka” oraz to, jak liczne są tego rodzaju prace i jaki jest ich procentowy udział w liczbie wszystkich prac doktorskich, habilitacyjnych i pozostałych publikacji filozoficznych. Prace li tylko historyczne (choć, jak podkreślam, są one oczywiście również bezwzględnie potrzebne) nie staną się zaczynem dialogu czy dyskusji wokół jakiejś „sprawy”. Stąd też, moim zdaniem – pomijam historyczne uwarunkowania polityczne, czyli niegdysiejsze „upolitycznienie” wszelkiej filozoficznej „polemiki” – uwiąd wewnątrzprofesjonalnej dyskusji filozoficznej, a także znikoma atrakcyjność tego rodzaju publikacji dla potencjalnej szerszej publiczności. „Ucieczka” – bo tak historycznie należy interpretować to, co się wydarzyło filozofii w okresie realnego socjalizmu – w „historię filozofii” koresponduje z atrofią zarówno publicznej, jak i wewnątrzfilozoficznej debaty o filozoficznie istotnych sprawach rzeczywistości. Tak więc cnotą, która zarazem okazuje się grzechem naszej filozofii, jest jej historyczne zorientowanie pociągające za sobą słabość dyskusji filozoficznych; to znaczy zarówno niedostatek dyskusji wewnątrz kręgu profesjonalistów (obserwujemy tendencje i zabiegi, by stan ten przełamać, czego dobrym przykładem jest „forum” w internetowym czasopiśmie Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego „Diamteros”), a także niemożność poprowadzenia dyskusji ze „słuchaczami”, czyli z szerszą „publicznością”.

Filozofia uprawiana w Polsce jest więc nastawiona na „recepcję”, na przyswajanie dokonań filozofii ze społeczeństw, które cywilizacyjnie (a to znaczy również ekonomicznie i w części językowo) do-



minują. Jeżeli chodzi o prognozy co do kondycji polskiej filozofii, należy w tym kontekście wskazać na jeszcze jedno zjawisko, które ma z pewnością istotne znaczenie. Przystawianie (które jest też koniecznym wstępnym etapem ewentualnego udziału w debacie nad kwestiami poruszonymi w przyswajanych dociekaniach) wymaga rzetelnego zrozumienia. I tu, niestety, kolejnym czynnikiem współdecydującym o niemożności szerszego uczestniczenia w „debacie” jest jakość przekładów współczesnej literatury filozoficznej. Są oczywiście chlubne wyjątki, jednak chyba większość dzisiejszych dokonań translatorskich (także z winy wydawnictw, które nie stoją na straży jakości przekładu) mieści się na skali ocen pomiędzy „pozbawionym zrozumienia literalnym transponowaniem” a „formalnie dość poprawnym, lecz spłaszczonym, jeśli chodzi o ekspresję i wymowę, a przez to nieprzemawiającym do czytelnika – oddaniem oryginału”. Tak więc filozoficzny dialog, dyskusja nad filozoficznymi kwestiami, jest obiektywnie utrudniony z racji poważnej bariery językowej, jaką stwarzają pospiesznie albo bez należytego przygotowania merytorycznego sporządzane przekłady. Dostęp do tekstów ogranicza się wówczas do bardzo wąskiego grona specjalistów od danej tematyki czy danego autora. Dla uzmysłowienia sobie, jak ograniczony jest to dostęp (właśnie do współczesnej, ale też i tej minionej myśli niemieckiej, na przykład neokantyzmu), wystarczy zdać sobie sprawę z tego, jak bardzo nieliczne jest grono studentów filozofii, którzy są w stanie przeczytać ze zrozumieniem (nieanalityczny) tekst współczesnego niemieckiego filozofa, a także wystarczy zadać sobie pytanie, ilu filozofów akademickich w Polsce jest stanie podjąć merytoryczną dyskusję na przykład nad pracą Jürgena Habermasa z zakresu filozofii prawa i filozofii polityki *Faktizität und Geltung*.

W związku z powyższym problemem należy na koniec wspomnieć o jeszcze jednej kwestii, która ma istotne znaczenie dla kondycji polskiej filozofii i wyjaśnia też, dlaczego logika czy część dokonań szkoły lwowsko-warszawskiej mogła przedostać się do świadomości innych nacji i dlaczego trudniej stwierdzić coś takiego w wypadku innych obszarów filozoficznych dociekań. Jest mianowicie tak, że dociekania filozoficzne mogą albo być uprawiane w sposób niejako „upodobniający” je do matematyki, fizyki, logiki, kompozycji czy



biologii, albo też w sposób zbliżony do którejś z nauk historycznych, czy to historii powszechnej, historii literatury, czy historii społecznej. O ile w wypadku pierwszej grupy dyscyplin ani przeszłość tych nauk, ani język, w którym się je wyklada, nie mają tu istotnego znaczenia, o tyle w drugim wypadku język jest czymś, bez czego nie można sformułować owych problemów, a ponadto problemy te są „zrośnięte” z daną rzeczywistością historyczno-społeczną czy polityczną. Tego, co zawierają w sobie na przykład terminy *Bürger* czy *Öffentlichkeit*, nie sposób oddać za pomocą jednego słowa w języku polskim, dlatego dyskusowanie na gruncie polskim z koncepcjami operującymi tymi terminami wymaga bardzo dobrej znajomości tej innej kultury, w której termin jest osadzony. Krótko mówiąc: pewne sposoby prowadzenia filozoficznych dywagacji są łatwo (bądź w miarę łatwo) transponowalne z jednej kultury do drugiej, inne zaś wymagają przeniesienia się w tę inną rzeczywistość kulturową. Tak więc pierwszy sposób jest stosunkowo „prosty” i wymaga „tylko” wkładu intelektualnego w zrozumienie problemu (tak, jak jest to wymagane w wypadku twierdzenia matematycznego czy fizycznego), drugi natomiast wymaga do tego, by zrozumieć problem, również wejścia w posiadanie stosownej i obszernej wiedzy historycznej (czy społeczno-historycznej). Inaczej mówiąc, przekład z jednej kultury do drugiej jest o wiele trudniejszy i tym z pewnością należy też tłumaczyć wskazaną ułomność większości tłumaczeń, a także postępującą, jak się wydaje, niemożność nawiązania dialogu z filozofami nacji wiodących cywilizacyjnie, a tym samym niemożność stania się w szerszej skali partnerem w dyskusji z filozofami niemieckimi, francuskimi czy brytyjskimi. Stosunkowo najłatwiej może to ewentualnie przyjść uprawiającym filozofię analityczną.

Na pytanie o aktualną kondycję polskiej filozofii i zadania na przyszłość odpowiedziałbym więc krótko: tkwimy wprawdzie w nastawionym na reprodukcję wiedzy historycznej, a nadto nie dość upowszechnionym modelu uprawiania filozofii (przez co „słuchacz” jest mierny), ale to nasze względne „zapóźnienie” moglibyśmy wykorzystać jako atut dla upowszechnienia kształcenia filozoficznego; jednak by to osiągnąć, musimy przesunąć nasze priorytety w kierunku kształtowania zdolności rozumienia problemów i ich precyzyjne-



go formułowania, w kierunku dyskusowania, zarówno we własnym profesjonalnym kręgu, jak z szerszą publicznością.

Prognoza wygląda następująco: mamy pewien potencjał (choćby w postaci liczby pracowników instytutów filozofii), który może przynieść efekty, jeśli chodzi o ogólny poziom filozoficzny, ale zarazem musimy mieć świadomość, że nie podejmując dyskusji wokół „spraw”, wyłączamy się z dyskusji generalnej, tzn. ogólnoeuropejskiej. Podłoże dla zwiększenia wrażliwości filozoficznej istnieje; chodzi zaś o to, by nie zaprzepaścić tej możliwości, lecz by istniejące możliwości lepiej wykorzystać. Jeśli brakuje „publiczności” („słuchacza”) oraz rozwiniętej dyskusji wewnątrz profesji, nie może się narodzić żaden genialny pomysł, który miałby wpływ na proces okcydentalnej racjonalizacji czy też dzieje europejskiej filozofii. Mogą się oczywiście pojawić genialne jednostki, które w jakimś zakresie włączą się w intelektualne kształtowanie się tego procesu. Raczej jednak, co widać, gdy patrzymy trzeźwym okiem diagnozującego rzeczywistość, przeznaczone jest nam miejsce tych, którzy będą konsumować dokonania innych, a co najwyżej sporządzoną intelektualną „strawę” komentować, uzupełniać, rewidować, a przede wszystkim udostępnić „szerszej publiczności”. Dbajmy więc raczej o to, byśmy dobrze i w szerokiej skali pojmowali to, co jest intelektualnym dokonaniem filozoficznie, cywilizacyjnie i językowo przewodzących społeczności. Tą drogą możemy też sobie zapewnić lepsze porozumienie ze społecznościami (i ich filozofami) w większym stopniu decydującymi o kształcie i rozwoju naszej cywilizacji zachodniej.

ANDRZEJ MACIEJ KANIOWSKI, ur. 1951, dr hab. filozofii, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Wydał m.in.: *Filozofia społeczna J. Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki* (1990), *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki* (1999).



Adam Grobler

Dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niskim poziomie?

Poruszone w tym tekście problemy nie dotyczą tylko filozofii ani nawet tylko życia akademickiego. Większość z nich ma swoje źródła w obyczajowości, która psuje jakość polskiego życia publicznego w każdej dziedzinie.

Redakcja zwróciła się do mnie z prośbą, abym spróbował odpowiedzieć na pytanie, dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niskim poziomie. W podtekście pytania przebija sugestia, że mogłoby lub powinno być lepiej, tzn. teksty filozoficzne publikowane w Polsce mogłyby lub powinny być, średnio rzecz biorąc, na wyższym poziomie niż obecnie. Nie są zaś, ponieważ działają jakieś szczególnie przyczyny, które pisarstwo filozoficzne w Polsce ściągają do poziomu poniżej naszych narodowych aspiracji. Te przyczyny należy zidentyfikować i, ewentualnie, podjąć kroki w celu ograniczenia ich złowrogich wpływów.

Twierdzę, że źródła stanu rzeczy będącego przedmiotem troski wyrażonej w tytułowym pytaniu tkwią przede wszystkim w warstwie obyczajowej, czy raczej kilku warstwach obyczajowych. Pierwsza z nich ma charakter globalny. Produkcja miernych tekstów filozo-



ficznych nie jest polską specjalnością. Sposobiąc się do napisania rozprawy doktorskiej, ambitnie przystąpiłem do czytania wszystkiego, co na jej zamierzony temat mogłem znaleźć w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej. Dość szybko odkryłem, że lektura artykułów w czasopismach o szumnych tytułach w rodzaju *Euromericastralian Journal of Philosophy* w bardzo zróżnicowanym stopniu (delikatnie mówiąc) przyczynia się do wzrostu mojego skromnego wykształcenia. Żeby uniknąć kolejnych rozczarowań, rzuciłem w kącie *Philosopher's Index* i zostawiłem na biurku roczniki jedynie dwóch czasopism, do których kierowała mnie prawie połowa odsyłaczy bibliograficznych wszystkich do tej pory przeczytanych tekstów. Prawdopodobieństwo, że przy zastosowaniu takiej metody umknęło mi coś istotnego, jest bliskie zeru.

Skądinąd spodziewać się, że w przepastnych zasobach bibliotek kryją się niezliczone perły ludzkiej myśli, byłoby równą naiwnością jak co wieczór oczekiwać w telewizji arcydzieł sztuki filmowej. Dzieła wybitne powstają rzadko. Żadne utyskiwania na to nie pomogą. Można natomiast, i należy, dzieła bardziej udane wyróżniać. W świecie służy temu opinia publiczna, której preferencje odkrywałem, będąc doktorantem. Publikacja w niektórych czasopismach jest równoznaczna z uzyskaniem znaku jakości. Artykuły tam drukowane przechodzą przez sito selekcyjne o bardzo wąskich okach.

Naszą lokalną specyfiką jest wszakże rozdzielanie znaku jakości na prawo i lewo, żeby nikogo przypadkiem nie urazić. Recenzje mają zazwyczaj konkluzje pozytywne, na zasadzie: „po co babcie denerwować, niech się babcia cieszy”¹. Zdarza się niektóre teksty odrzucać, ale nie słyszałem, żeby redakcja polskiego czasopisma kiedykolwiek zażądała od autora wprowadzenia poprawek. (Za to bywa, że redakcja wprowadza poprawki na własną rękę, bez uzgodnienia z autorem). Złe obyczaje recenzenckie uniemożliwiają ustalenie rozsądnej hierarchii czasopism. Najbardziej szacowne z nich drukują artykuły o bardzo zróżnicowanym poziomie. W przypadku większych rozpraw często powstają sytuacje schizofreniczne. Książki reklamowane na okładce entuzjastycznymi wyimkami re-

¹ Słowa piosenki Wojciecha Młynarskiego.



cenzi wydawniczych przepadają w przewodzie habilitacyjnym. Albo i nie przepadają, aby po paru latach stać się kłopotem recenzentów w przewodzie profesorskim.

Próbując stawić czoło postępującemu zepsuciu w dziedzinie recenzowania, wysunięto niedawno na posiedzeniu Komitetu Nauk Filozoficznych PAN karkołomny pomysł, aby na użytek przewodów na stopnie naukowe i tytuł profesorski utworzyć listę recenzentów rekomendowanych. Niestety, tego rodzaju wnioski ze swej natury miałyby szansę na akceptację tylko w takich warunkach obyczajowych, w których jego akceptacja byłaby zupełnie zbędna, tzn. w warunkach, w których powołanie na recenzenta osoby znanej z przesadnej łaskawości przynosiłoby wstyd kandydatowi na stopień i jego promotorowi. Tymczasem w naszym życiu publicznym, nie tylko akademickim, poczucie wstydu chodzi osobliwymi ścieżkami. Nie wstydzą się parlamentarzyści łamać prawa na oczach telewidzów. Wstydzą się molestowani, a nie molestujący. Wstyd jest znajdować się na liście Wildsteina, a nie nie znajdować się na niej (co przecież znaczy, że się było potulnym obywatelem PRL, którym nikt poważny się nie interesował). Podobnie wielu profesorów i doktorów habilitowanych nie wstydzi się głupstw wygłaszanych i wypisywanych przez ich uczniów, ale wstydzi się nie dopuścić, a nawet dopuścić do niedopuszczenia kandydata do kolejnych etapów przewodu. Żeby „nie szkodzić”. Zaś „dobrotliwie” potraktowany kandydat z czasem sam zostaje recenzentem, poszerzając jeszcze bardziej oka selekcyjnego sita.

Recenzencka niemoc jest grzechem nie tyle przeciw sprawiedliwości, ile przeciw nauczycielskiemu powołaniu i narodowej kulturze. Przemilczając błędy warsztatowe autora, recenzent uchyla się od obowiązku edukacyjnego wobec niego i jego ewentualnych czytelników. Obniża poziom studiów przysyłanych uczniom beneficjenta swych łask i dostarcza nowego „dobroczyncę” kolejnym niewydarzonym autorom. W ten sposób łagodny recenzent przyczynia się do zepsucia całego systemu kształcenia, które postępuje na wzór rozprzestrzeniania się infekcji.

Obyczaje recenzenckie są oczywiście częścią składową permisywizmu ogarniającego całą polską edukację. Czasy, w których od-



mowa promocji do następnej klasy była realną groźbą, odchodzą w zapomnienie. Poziom umiejętności gramatycznych, stylistycznych i logicznych kandydatów na studia, a później studentów, dramatycznie spada. Nie tylko ich, zresztą. Na co dzień mamy okazje słuchać dziwacznej mowy polskich parlamentarzystów, a czołowe polskie gazety i radiostacje nie radzą sobie z odmianą nazwiska pośła Ziobry oraz stosowaniem czasowników „dotyczyć” i „zakładać”. Zła polszczyzna przenika również do tekstów filozoficznych, również pisanych przez filozofów z polskiej czołówki do tomów redagowanych przez filozofów z polskiej czołówki (przykłady cytowałem na VII Zjeździe Filozofii Polskiej w Szczecinie). Zupełnie skandalicznie ma się poziom polszczyzny współczesnych przekładów dzieł filozoficznych, z których większość nadaje się wyłącznie na przemiał. (Skądinąd przekłady filozoficzne nie odbiegają jakością od przekładów aktów prawnych UE, dialogów filmowych, instrukcji obsługi sprzętu zmechanizowanego i innych utworów).

Ruch ku naprawie tego stanu rzeczy spotyka się z poważnym oporem. Skutecznie opóźnił on wprowadzenie nowej matury, konserwując ogólnopolską tradycję majowego ściągania i naciągania. Obecnie trwające prace zespołu prof. Krzysztofa Konarzewskiego (ISP) nad przebudową podstawy programowej dla szkół podstawowych i średnich znalazły się pod ciężkim ostrzałem przeciwników doprecyzowywania standardów nauczania. Głoszą oni, że wszelka standaryzacja, nawet jeżeli ma objąć tylko trzy czwarte treści programowych (jak jest zapisane w projekcie), jest przeciwna duchowi humanistyki. Zatem „nie może cała Polska czytać tych samych lektur”, na dodatek „w tej samej interpretacji”. Rzecz opiera się na piramidalnym nieporozumieniu. Ćwierć czasu programowego w zupełności wystarczy na rozwijanie twórczej inwencji nauczycieli, a bez trzyćwierciowego kanonu lektur nie można nawet marzyć o ogólnopolskiej maturze. Projekt podstawy programowej nie przesądza też interpretacji, a tylko określa konteksty funkcjonalne poszczególnych jednostek treści. Skądinąd, kiedy na egzaminie wstępnym słyszę od kilkunastu kandydatów, że tytułowa dzuma Camusa jest metaforą ustroju totalitarnego, albo gdy dowiaduję się od córki, że poeta pod wpływem filozofii Bergsona pisze o „walce ducha z ma-



terią”², to myślę sobie, że ustalenie kanonicznych interpretacji lektur szkolnych może bardziej sprzyjać wykształceniu humanistycznemu niż edukacyjny leseferyzm.

Na szczęście pierwsze oznaki dobroczynnego wpływu egzaminów zewnętrznych na kompetencje polskiej młodzieży szkolnej (w postaci awansu w europejskim rankingu) dają zwolennikom reform poważne atuty do ręki. Wprowadzenie strategii bolońskiej jest dobrą okazją do podwyższenia wymagań na studiach policencjackich, które powinny stać się wyraźnie mocniej selekcyjne od dzisiejszych, jednolitych studiów magisterskich. Obecnie maturzysta, gdy raz dostanie się na studia magisterskie, na wielu kierunkach wielu polskich uczelni może je ukończyć nieznacznym nakładem pracy przy odpowiednio nieznacznym wzroście kwalifikacji. Tytuł magistra z dominującego celu studiów wyższych powinien stać się zaledwie przyrostkiem w drodze do doktoratu i nagrodą pocieszenia dla tych studentów, dla których doktorat okaże się celem zbyt ambitnym. Tylko przy takich założeniach upowszechnienie studiów wyższych (na poziomie licencjackim) nie spowoduje ich dalszej degeneracji.

Na pozór odbiegłem od tematu. Nie sposób jednak oderwać kwestii poziomu intelektualnego tekstów akademickich, filozoficznych czy innych, od strategicznych zagadnień edukacji, podstawowej, średniej i wyższej. W każdym przypadku kluczową sprawą jest wypracowanie standardów i systemu kontroli ich przestrzegania. I w każdym przypadku podstawowe przeszkody tkwią w warstwie obyczajowej. Wielu studentów reaguje zdziwieniem, gdy stawia im się jakieś wymagania. Pogląd, że egzaminy można zdać metodą na przetrzymanie – kilka dwój z rzędu i wreszcie profesor macha ręką, stawiając minus trzy dla świętego spokoju – jest zdumiewająco popularny. Świadczy to o podobieństwie obyczajów w zakresie egzaminowania studentów i recenzowania kolegów.

² Jedyny znany mi (z opowiadania) przypadek zwycięstwa ducha nad materią polegał na podjęciu heroicznych wysiłków w celu wysłuchania pewnej intelektualnej kwestii do końca, by dopiero potem popędzić do toalety. Finał tego epizodu dowodzi wszakże, iż materii nie da się ostatecznie zwalczyć bez pogięcia ducha. Toteż Bergson zalecał duchowi raczej pokonywanie oporu materii, czyli traktowanie jej nie jako przeciwnika, lecz worek treningowy.



System recenzyjny jest podstawowym elementem kontroli standardów akademickich. Recenzenci czołowych czasopism zagranicznych odpowiadają na konkretne pytania zawarte w standaryzowanych kwestionariuszach. U nas, gdy idzie o recenzje wydawnicze, panuje zupełna dowolność. Zaś standardy określone ustawą, na przykład dla rozpraw habilitacyjnych, są nagminnie lekceważone. Znam wiele przykładów rozpraw kierowanych do recenzji mimo wyraźnego naruszenia wymogów dotyczących podstawy źródłowej czy wkładu w dyscyplinę. Znam też przykłady recenzji, które kończą się wnioskiem o nadanie stopnia mimo zawartego w nich stwierdzenia, że wymogi ustawowe nie zostały spełnione. I znam przykłady akceptacji takich nielegalnych wniosków przez ustawowe ciała.

Złym obyczajom recenzyjnym towarzyszą złe obyczaje tworzenia tekstów filozoficznych. Autorzy piszą je zazwyczaj w samotności i recenzent (czasami promotor) jest najczęściej ich pierwszym czytelnikiem. Praktyka zagraniczna jest zupełnie inna, o czym łatwo się przekonać choćby z umieszczanych we wstępach opublikowanych artykułów i książek licznych podziękowań za pouczające uwagi. Zanim ostateczna wersja tekstu zostanie przesłana redakcji, jego brudnopis czytają najbliżsi współpracownicy autora. Potem autor często podejmuje rozpoznanie bojem: wybiera się w objazd kilku lub kilkunastu uniwersytetów i wygłasza odczyty. Dzięki temu recenzent jest zwolniony przynajmniej z części pouczeń należnych autorowi. Dodajmy: każdemu autorowi, bo nie ma doskonałości na tym świecie³. Ten styl pracy jest u nas rzadko spotykany.

Pocieszające jest, że w środowisku powstaje presja w kierunku zmiany obyczajów. Świadczy o tym między innymi, niezależnie od tego, jak go oceniać, wspomniany wyżej pomysł utworzenia listy recenzentów rekomendowanych. Innym przejawem tego procesu jest przeprowadzenie stosunkowo skutecznej selekcji referatów zgłoszo-

Złym obyczajom recenzyjnym towarzyszą złe obyczaje tworzenia tekstów filozoficznych. Autorzy piszą je zazwyczaj w samotności i recenzent (czasami promotor) jest najczęściej ich pierwszym czytelnikiem.

³ To jeden z moich ulubionych aforyzmów. Pochodzi od Liska, w rozmowie z Małym Księciem.



nych na niedawny Zjazd Filozofii Polskiej. W efekcie po korytarzach Uniwersytetu Szczecińskiego snuło się we wrześniu kilku sfrustrowanych profesorów, którym odmówiono nabytego z tytułem prawa do głoszenia głupstw. Za to dał się odczuć napór uzdolnionej młodzieży w wieku średnim i lekko półśrednim, który zapowiada interesującą zmianę pokoleniową.

Niestety, dążeniom w kierunku oddzielenia ziaren od plew nie sprzyja, a nawet im się sprzeciwia, oficjalna polityka rządowa, okołorządowa i pozarządowa. Zaczniemy od końca. Powołanie do życia pozarządowej Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej miało na celu pobudzenie uczelni do podniesienia poziomu kształcenia. Akredytację w dziedzinie filozofii otrzymały wszystkie uczelnie, które o nią się ubiegały. Stało się tak mimo groźnych pomruków poprzedzających uruchomienie procedury oraz mimo stwierdzenia w niektórych uczelniach poważnych uchybień. Programy nauczania poszczególnych przedmiotów w wielu przypadkach obejmują wyłącznie treści archaiczne, co dowodzi, że spora część kadry akredytowanych instytutów nie ma kontaktu nie tylko z dzisiejszą, ale nawet z wczorajszą literaturą światową. W kilku oglądanych przeze mnie programach epistemologii nie ma na przykład wzmianki o problemie Gettier'a, który od ponad czterdziestu lat jest jednym z centralnych zagadnień tej subdyscypliny. Nierzadko wykładowcy nie mają dorobku naukowego w zakresie tematycznym prowadzonych przez siebie specjalistycznych zajęć. Krążą wprawdzie opowieści o wybitnych kwalifikacjach dydaktycznych niepiśmiennych nauczycieli, ale stawiam dolary przeciw orzechom, że w 97 procentach przypadków są one mocno przesadzone. Wiele prac magisterskich ocenionych na bardzo dobry zawiera liczne błędy warsztatowe i merytoryczne.

Skargi na poziom edukacji, jak zaznaczyłem wyżej, nie odbiegają bynajmniej od tematu. Jeżeli uczelnie masowo zatrudniają nauczycieli, którzy przez dziesiątki lat nie śledzą bieżącej literatury, jeżeli delegują nieprofesjonalistów do nauczania przedmiotów specjalistycznych, jeżeli studentów stanowiących rezerwową armię pracy akademickiej izoluje się od bieżącego stanu dyscypliny i nie uczy ich się odróżniać makulatury od tekstów intelektualnie użytecznych, to te ostatnie coraz trudniej będzie znaleźć. Problem nawet nie polega na



tym, że średnia jakość produkcji może się obniżyć, ale na tym, że kryteria jakościowe mogą odgrywać coraz mniejszą rolę w doborze intelektualnej diety kandydatów do akademickiej elity przyszłych pokoleń. Może zrealizować się postmodernistyczna wizja emancypacji spod intelektualnego ucisku, zgodnie z którą ekspertem w zakresie filozofii każdy być może, podobnie jak według Lenina każda kucharka powinna móc rządzić krajem⁴.

Uniwersytecka Komisja Akredytacyjna miała oczywiście za zadanie nagradzać za dobrą robotę i w ten sposób przeciwstawiać się akademickiej korupcji. Niestety ozdrowieńcze prądy podsycane przez garstkę entuzjastów rozbiły się o obyczajowe tabu i instytucjonalne niemożności. Można sobie poszeptać między przyjaciółmi, że ten czy ów autor i wykonawca programu wykładów jest nieukiem, ale pod adresem osoby posiadającej wszystkie wymagane prawem dyplomy nie wolno tego w raporcie pokontrolnym bez ogródek napisać. Zresztą, nawet gdyby wnioski personalne były dopuszczone przez procedurę, i tak byłyby nieskuteczne. W razie odwołania od oceny zespół oceniający nie miałby czym poprzeć własnego stanowiska. Nie ma żadnych aktów normatywnych, które określałyby w programie studiów proporcje treści nowoczesnych do klasycznych albo treści rozpowszechnionych w literaturze do idiosynkratycznych treści autorskich. Od lat panuje w tym zakresie dowolność i miną lata, zanim dopracujemy się jakichś standardów w tej mierze. Gdyby nawet przyjąć, że zespół oceniający może wydawać indywidualne oceny mocą autorytetu urzędu pochodzącego z wyboru, to nijak nie mogłyby one wpłynąć na politykę kadrową uczelni. Jest ona skrępowana nie tylko obyczajem, ale również prawem, które praktycznie uniemożliwia odsunięcie nauczyciela od zajęć ze studentami, nie mówiąc już o zwolnieniu z pracy, z powodów innych niż dyscyplinarne.

Inną barierą obyczajową okazał się zabobonny szacunek dla rangi społecznej ocenianego uniwersytetu. Uniwersytetom z tradycjami i dobrym położeniem geograficznym wręcz nie wypada robić zarzu-

⁴ Trudno nie docenić zdolności wizjonerskich wodza Wielkiej Rewolucji, jeśli się przyjrzeć kwalifikacjom niektórych wybitnych polskich parlamentarzystów. Ich aspiracje akademickie dowodzą ścisłego związku między problemem tu omawianym a myślą wiecznie żywą.



tów z uchybień, nawet bezspornie udokumentowanych. Czapki z głów. Za to młodemu, prowincjonalnemu uniwersytetowi, którego zespół w krótkim czasie zdążył osiągnąć pozycję międzynarodową, można było bezkarnie pogrozić palcem. Ton raportów (bo nie fakty w nich odnotowane) odzwierciedlał historycznie utrwaloną kolejność dziobania, a nie rozpoznaną w kontroli hierarchię jakości.

Rozpoznanie autentycznej hierarchii utrudniają rankingi prasowe wyższych uczelni. Ranking „Rzeczpospolitej” i „Perspektyw” jest szczególnie szkodliwy w tej mierze. Przyznając połowę wszystkich punktów za tzw. „prestiz społeczny”, oparty na pytaniu wytypowanych respondentów o trzy najlepsze, ich zdaniem, uczelnie, utrwała obiegowe opinie oderwane od nieupublicznianych faktów. Łatwo stwierdzić, że tą metodą czołowe dwa miejsca, w przypadkowej kolejności, po wsze czasy będą zajmować UJ i UW⁵. Kto tych dwóch nie wymieni w pierwszej trójce, nawet gdyby z dnia na dzień ich wszyscy profesorowie przenieśli się do Wyższej Szkoły Czegokolwiek⁶? Nie kwestionuję pozycji tych dwóch uniwersytetów – ich rangę potwierdzają bardziej wiarygodne metodologicznie rankingi międzynarodowe. Oburza mnie natomiast metoda utrwalania stereotypów, która hamuje rozwój nauki i edukacji⁷. W polskiej opinii publicznej raz zdobyty sztyld prestiżowego uniwersytetu jest ozdobą profesora należną mu z mocy stanowiska, a nie osobistych zasług. Za granicą nazwisko wybitnego profesora jest ozdobą uniwersytetu, który zdobywa sobie prestiż dbałością o personalia, a nie samym pielęgnowaniem tradycji. Skutkiem tej różnicy przepływ kadr jest u nas bardzo mizerny w porównaniu z zagranicą. Daje to wszystkie efekty chowu wsobnego: postają lokalne wielkości, nienarażone na konfrontację z dalszym

⁵ W tym kontekście warto odnotować znamienity fakt, że w wykazie uniwersytetów na oficjalnej stronie internetowej Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu na pierwszym miejscu widnieje UW, po którym pozostałe uniwersytety (w tym drugi stołeczny uniwersytet) wymienione są w kolejności alfabetycznej.

⁶ Na układ pozostałych miejsc ogromny wpływ wywierają typowania trzeciego miejsca przez ankietowanych, które są mocno przypadkowe.

⁷ Bardziej obiektywny jest ranking „Polityki”, który słusznie wychodzi z założenia, że należy oceniać nie całe uczelnie, lecz poszczególne ich kierunki. Jednak myśl, że na tej samej uczelni są kierunki lepsze i gorsze, z trudem przebija się do opinii publicznej. Na dodatek, o filozofii ranking „Polityki” milczy, bo obejmuje tylko dziesięć najpopularniejszych kierunków. W ten sposób utrwała stereotypową hierarchię atrakcyjności kierunków, oderwaną od ich pozycji międzynarodowej i rzetelnego rozpoznania szans zawodowych.



otoczeniem, utrwalają się lokalne przesady, utrudniające recepcję obcej myśli i obiektywizację standardów, zatrudnia się własnych uczniów, nie dopuszczając najznakomitszych kandydatów z zewnątrz. Chwalebne wyjątki od tych praktyk nie przedostają się do powszechnej wiadomości, a próby ich nagłaśniania spotykają się z niedowierzaniem.

Osobistą motywację do tworzenia dobrych tekstów podkopuje swoim działaniem pozarządowa Rada Główna Szkolnictwa Wyższego, której niefortunnymi wytycznymi kieruje się m.in. Państwowa Komisja Akredytacyjna. Obydwa te ciała zajmują się pilnowaniem poziomu nauki i edukacji za pomocą przepisów o charakterze czysto formalnym. Na przykład od uczelni ubiegającej się o prawo do prowadzenia studiów magisterskich w określonej dziedzinie wymagają zatrudnienia co najmniej ośmiu profesorów lub doktorów habilitowanych, w tym co najmniej pięciu specjalistów z danej dyscypliny. Niezależnie od dorobku naukowego profesorów i ich aktualnej sprawności. Liczy się profesorskie pogłowie, a nie waga intelektualnego tuczu. Dlatego w uczelniach prywatnych dużym wzięciem cieszą się emeryci bez względu na ich aktualną sprawność⁸. Na dodatek, magiczna liczba ośmiu wspañiałych ma jednakowe zastosowanie do elitarnych studiów w rodzaju japonistyki i do masowych studiów pedagogiki, prawa czy zarządzania. Że w rezultacie niektórzy profesorowie promują około stu prac magisterskich rocznie, nie budzi zainteresowania ani RGSW, ani prokuratury.

Te patologie generowane przez uczone ciała w przypadku filozofii nie przybierają tak ekstremalnych rozmiarów. Niemniej pozycja rynkowa profesorów filozofii, choć niższa od przedstawicieli branż uchodzących słusznie, lub nie, za atrakcyjniejsze, również zyskuje na formalistycznych regulacjach. W myśl ustawy, profesor lub doktor habilitowany poza uczelnią, której przynosi prawa do prowadzenia studiów magisterskich, może innej uczelni przyczynić się do uprawnień do prowadzenia studiów licencjackich. Te wymagają już tylko czterech tzw. samodzielnych pracowników nauki, co jednak skutecznie zwiększa popyt na usługi edukacyjne świadczone na tzw. „drugim etacie”. Że zabiera to czas potrzebny na śledzenie literatury,

⁸ Uczelnie państwowe zniechęca do tego system finansowania przez MENiS.



konsultowanie pomysłów z kolegami i wreszcie produkowanie dobrych tekstów, nie trzeba nikomu tłumaczyć.

Nic zatem dziwnego, że władze wielu uniwersytetów przyłączyły się do krucjaty przeciw dwuetatowości wytoczonej przez Pierwszego Rektora Rzeczypospolitej. Tyle że próbowano zastosować wyłącznie środki formalne, w postaci zakazów (skądinąd nielegalnych), czyli zupełnie nieadekwatne do natury schorzenia. Mogły one wyeliminować zawodową niestaranność z żądy zysku, ale już nie ze zwykłego lenistwa czy zamiłowania do grzesznych uciech. Jedynym skutecznym lekarstwem na akademickie patologie może być odejście od formalizmu i karanie za niską jakość pracy, bez względu na jej przyczyny: podwójne życie zawodowe czy podwójne życie prywatne. Na to jednak Rektorzy nie mogą się zdobyć. Naturalną konsekwencją takiego rozwiązania byłoby bowiem powstanie presji na nagradzanie za wysoką jakość, na co minister nie da pieniędzy. Zniesienie profesorskiego egalitaryzmu podkopałoby ustrój elitaryzmu instytucjonalnego, który pozwala wiodącym uniwersytetom gorzej niż inne uczelnie traktować swoich profesorów.

Tak czy owak, samodzielni pracownicy nauki mają niewiele motywów, by dbać o poziom własnych wytworów. Nadzieje można byłoby lokować w następnym pokoleniu, o którym wyżej powiedziałem parę ciepłych słów. Niestety, ustrój działa przeciwko nim. Wymogi prowadzenia studiów magisterskich nie wspominają nic o doktorach bez habilitacji. W związku z tym zatrudnienie młodego człowieka nie przynosi uczelni urzędowych korzyści, a obciąża ją finansowo. O wiele taniej jest obciążyć profesorów godzinami nadliczbowymi i kazać im prowadzić zajęcia poniżej ich kwalifikacji. W konsekwencji po kraju błąkają się bezrobotni, utalentowani doktorzy, którzy prędzej czy później trafiają do biznesu i rezygnują z kariery akademickiej. Finansowo na tym zyskują, ale kraj traci potencjalnych autorów błyskotliwych rozpraw. Co więcej, za parę lat, gdy dzisiejsi profesorowie odejdą na emeryturę, nie będą mieli następców. Luka pokoleniowa dotknie w różnym stopniu wszystkie dyscypliny naukowe. Cały kraj, niejako na życzenie uczonych mężów z RGSW, stoczy się do poziomu porównywalnego ze stanem po klęsce wojennej.



W tej tragicznej sytuacji jest parę miejsc w Polsce, gdzie profesura nie straciła instynktu przetrwania kultury narodowej. Wbrew do różnym interesom instytucji, ukształtowanym przez bezmyślne regulacje, tu i ówdzie zatrudnia się doktorów, czasem nawet spoza grona własnych uczniów. Są jeszcze uczelnie prywatne, które do prowadzenia studiów licencjackich prócz czterech samodzielnych pracowników potrzebują zatrudnić 6 młodszych. Dzięki temu część młodzieży łąduje wprawdzie w mniej inspirującym naukowo środowisku w porównaniu z uniwersytetami, ale przynajmniej pozostaje w branży. To jednak o wiele za mało dla prawidłowego rozwoju kadry. Koniecznie trzeba środkami instytucjonalnymi zobligować profesorów do wychowywania swoich następców, na przykład określając strukturalne minima zatrudnienia: taka-a-taka liczba doktorów na jednego profesora. Tyle żeby zagwarantować wzrost kadry proporcjonalny do wzrostu liczby studiującej młodzieży. (Wyliczenie stosownego wskaźnika zostawiam specjalistom).

Jednak najważniejsze jest odbudowanie funkcji krytyki naukowej, czyli normalnej praktyki recenzyjnej. Recenzje prac na stopień są wynagradzane, toteż przynajmniej one powinny być rzetelne. Jednak presja obyczajowa nie działa w tym kierunku. Jeszcze gorzej jest z recenzjami wydawniczymi, w tym artykułów do czasopism. Recenzent nie dostaje ani grosza, nawet jeżeli recenzja zostanie potem opublikowana. Co więcej, opublikowana recenzja nie liczy się także jako element dorobku recenzenta, bo nie ma charakteru samodzielnego opracowania badawczego. Innymi słowy, pisanie recenzji jest czystym wydatkiem energetycznym, bez zwrotu w żadnej, materialnej czy niematerialnej postaci. Komitet Badań Naukowych raz po raz odmawia honorowania recenzji choćby jednym punktem do tzw. oceny parametrycznej jednostek. Odmówił nawet wsparcia finansowego (bardzo taniego) projektu zaproponowanego kiedyś przez Wojciecha Sadego. Chciał on uruchomić czasopismo internetowe, poświęcone wyłącznie recenzjom bieżącej, filozoficznej produkcji krajowej, oraz polemikom z recenzjami. Zamierzał przez to uruchomić publiczną dyskusję, która doprowadziłaby do wypracowania standardów jakości rozpraw, z jednej strony, a recenzji, z drugiej. KBN najwyraźniej nie rozumie, że w odróżnieniu od rozpraw w dziedzinach eksperymentalnych, w filozofii



recenzje są jedyną okazją do konfrontacji tekstu z rzeczywistością. Recenzja dzieła filozoficznego powinna zatem być traktowana w rozliczeniach ocennych na równi z raportami z eksperymentów.

Formalizm Komitetu Badań Naukowych ma jeszcze bardziej absurdalne przejawy. W ocenie parametrycznej jednostek przyznaje się preferencyjne punkty za publikacje w czasopismach zagranicznych z listy Filadelfijskiego Instytutu Informacji Naukowej. Dlaczego akurat tak? Na tej liście znajdują się zarówno wybitne czasopisma filozoficzne (o tym, że łatwo je odróżnić od innych, pisałem na samym początku), jak i czasopisma zupełnie podrzędne, których nie zdarzyło mi się uświadczyc w bibliotekach odwiedzanych przeze mnie sławnych uniwersytetów. Nie trzeba tłumaczyć, że bez porównania trudniej jest opublikować tekst np. w *Mind* niż w *Rocznikach Wielkiej Wolty*. Za to ocena, która przekłada się na poziom finansowania badań w jednostce zatrudniającej autora, jest identyczna.

Nie będę czytelnika nudził innymi przejawami wrogiej inwencji intelektualnej polityki państwa. Marzy mi się, by oceny produkcji akademickiej były bardziej merytoryczne. I by przekładały się nie tylko na powodzenie instytucji, ale również autora. By na przykład jak w systemie hiszpańskim autor artykułu opublikowanego w czasopiśmie światowej rangi dostawał kilkumiesięczny dodatek do poborów. Nie z żądzy zysku, bo są łatwiejsze i skuteczniejsze sposoby zarabiania pieniędzy. Lecz z pragnienia, by nie zgasić entuzjazmu tej garstki, która pracuje na rzecz utrzymania przyzwoitego poziomu filozofii w Polsce. Na razie nieznanymi szerszej publiczności przodownicy pracy akademickiej nie mogą liczyć na żadne honory. Nawet na przysłowiowy uścisk dłoni prezesa.

Poruszone tutaj problemy nie dotyczą tylko filozofii, ani nawet tylko życia akademickiego. Staralem się pokazać, że większość z nich ma swoje źródła w obyczajowości, która psuje jakość polskiego życia publicznego w każdej dziedzinie. Pozostaje żywić nadzieję, że prócz tradycyjnych narzekań, dojdą do głosu również działania pozytywne.

ADAM GROBLER, ur. 1949, prof. dr hab., filozof, matematyk, wykładowca Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autor m.in.: *Prawda a względność* (2000), *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle* (2002).



Stanisław Judycki

Czy edukacja bez filozofii prowadzi do istotnej ułomności intelektualnej i duchowej?

Zachód pokryła skorupa konsumeryzmu i oczekiwania, lecz jest to skorupa, pod którą żarzy się lawa. Tą lawą jest chrześcijaństwo, jego antropologia i eschatologia. Oczekujemy teraz nowej inspiracji pochodzącej z tego jedyne go żaru, który jako ludzkość posiadamy. Być może w pojawieniu się tej nowej inspiracji polski duch będzie miał rolę do odegrania – musimy go jednak wspomagać.

Na pierwszej stronie podręcznika historii filozofii nazywanego popularnie Überwegiem, z 1924 roku, a konkretnie na pierwszej stronie tomu poświęconego historii filozofii nowożytnej, jego autorzy, Max Frischeisen-Köhler i Willy Moog, napisali i – jak sądzę – zrobili to bez tendencyjnego patosu, że filozofia nowożytna jest produktem ludów, które przejęły dziedzictwo cesarstwa rzymskiego, a więc że jest ona wytworem łacińsko-germańskiego kręgu kulturowego. Stwierdzili też, że Bizancjum i jego krąg kulturowy, czyli świat greko-słowiański, nie miał w tym rozwoju żadnego bezpośredniego udziału i że choć ludy wschodniej Europy osiągnęły jakieś wyniki w filozofii w ostatnich czasach, to są one całkowicie zdeterminowane przez „zachodnią filozofię”¹. Trzeba chyba powiedzieć, że jeżeli

¹ Por. Friedrich Überwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des Achtzehnten Jahrhunderts*. Zwölftte Auflage. Völlig



wysiłki wprowadzenia filozofii do szkół w Polsce nie powiodą się, to będzie to przyczynek do tego, aby ta diagnoza biegu dziejów myśli filozoficznej pozostała prawdziwa na następne stulecia.

Poruszając tę kwestię, nie chcę lansować, modnego dzisiaj, „wyczynowego” podejścia do różnych dziedzin kultury, w ramach którego wysuwa się na plan pierwszy osiągnięcia dające się administracyjnie zinwentaryzować. Innymi słowy, nie chodzi mi o to, że w końcu powinniśmy coś zrobić, aby zacząć „odrabiać” straty do tego „łacińsko-germańskiego kręgu kulturowego”. Moja intencja jest o wiele bardziej poważna: stawką jest to, co będzie dalej działo się z polską kulturą i z duchem polskim, czyli z tym, w czym, jak ryba w wodzie, wychowujemy się wszyscy. Wywołując te pojęcia na arenę, wiem, że wystawiam się na zarzuty o szerzenie idei narodowych itp., wiem też, że żadne zapewnienia, iż nie o tego rodzaju gierki polityczne mi chodzi, nie pomogą. Wbrew jednak złudzeniu, któremu dzisiaj zaczyna podlegać bardzo wielu, nie wszystko jest polityką i są jeszcze rzeczy na niebie i ziemi, o których się politykom nie śniło.

W czasach globalizacji, w czasach unifikacji kulturowej, podróży, wymiany myśli i dialogu, w czasach internacjonalizmu i kosmopolityzmu, mówienie takich rzeczy nie dociera już do słuchaczy. W moim głębokim przekonaniu wszystkie te procesy, tak charakterystyczne dla naszych czasów, są powierzchowne. Dobrze jest żyć w zgodzie z bliższymi i dalszymi sąsiadami, dobrze jest się z nimi komunikować i porozumiewać, wymieniać i wspierać różnymi dobrami – czy jednak dobrze jest to robić, gdy samemu jest się słabym i skazanym na ich łaskę i niełaskę: wiemy z własnego doświadczenia, że nie jest to dobre rozwiązanie. Nie wystarczy podkreślanie, że mieliśmy Kopernika, Chopina i szkołę lwowsko-warszawską, jest to bowiem zwykłe płkanie nad już rozlanym mlekiem. Prawdziwie rozsądnym zadaniem jest dążenie do utworzenia własnego ośrodka siły, a największą siłą jest teoria.

Należy ubolewać, że tyle już lat po tak zwanym upadku tak zwanego socjalizmu czy komunizmu żaden z rządów nie spowodował wprowadzenia obowiązkowej edukacji filozoficznej w polskich szko-

neubearbeitet von Dr. Max Frischeisen-Köhler und Dr. Willy Moog, Berlin 1924: verlegt bei E.S. Mittler & Sohn, s. 1.



łach. Jak powiedziałem, prawdziwą siłą jest teoria, prawdziwa siła leży w szerokim oglądzie rzeczy należących do dziejów i rzeczy aktualnych, oglądzie, który stymuluje do twórczych przewidywań, pozwala na wytworzenie nowych koncepcji, nowych idei, nowych interpretacji. Uczniowie w polskich szkołach zakuwają wiadomości na temat ilości zboża produkowanego przez Argentynę lub zgłębiają do dna szczegóły chemicznej budowy komórki (potem zresztą nikt nie umie odróżnić od siebie kilku podstawowych gatunków drzew czy ziół), lecz nasi rządcy nie chcą dać im szansy dowiedzenia się, dlaczego Sokrates wypił cykutę, dlaczego pewien człowiek uważał, że najwyższą ze wszystkich idei, jakie możemy pomyśleć, jest idea dobra, lub jaki jest związek między zasadą nieoznaczoności w fizyce kwantowej a fenomenalizmem. Celem wprowadzenia filozofii do szkół nie ma być jednak wytworzenie jakiegoś nowego gatunku przekładańca kulturowego, tzn. kogoś, kto wie trochę na każdy temat. Tym celem jest natomiast powolne, zamierzone na dalekie dziesięciolecia, cierpliwe działanie edukacyjne, dążące do wychowania ludzi rzetelnie wykształconych, którzy będą tworzyli polską naukę i inne dziedziny kultury.

Nie chcę powiedzieć, że siła niemieckiej, francuskiej czy brytyjskiej nauki, kultury, cywilizacji była prostą pochodną poziomu filozofii w tych krajach, lecz z drugiej strony wiemy dobrze, jak płodne podłoże stanowi istnienie szerokich warstw ludzi, którzy interesują się prawdą, przy czym jest wtedy bez znaczenia, czy chodzi o prawdę z zakresu filozofii, fizyki czy matematyki. Wiemy dobrze, że tworzące się w czasach nowożytnych w wymienionych krajach nauki wyrosły z tego pobudzenia intelektualnego, które dała filozofia. Wiemy też, ale zapominamy o tym, że „wysoka” nauka, „wysoka” kultura i „wysoka” cywilizacja są możliwe tam, gdzie społeczeństwo jest osadzone na istnieniu licznych warstw ludzi posiadających wszechstronne zainteresowania teoretyczne.

Smutno jest, gdy widzi się, jak tzw. Ameryka i inne bogate kraje są jak odkurzacz zdolnych ludzi, gdy zdolni absolwenci polskich szkół średnich – zamiast tłumnie ubiegać się o przyjęcia na kierunki teoretyczne na uniwersytetach – zwabieni pieniędzmi, uganiają się za tą licencją na lepsze zarabianie, którą nazywamy dyplomem z eko-



nomii, lub za licencją na manipulowanie różnymi przepisami, którą nazywamy studiami w zakresie prawa. Zamiast na fizykę, chemię, matematykę zdolni Polacy idą na ekonomię, aby potem wypełniać jakieś kwity w bankach. Być może i banki są potrzebne, ale wcale nie muszą w nich siedzieć prymusi. W tym miejscu ktoś, kto chciałby ośmieszyć to, co mówię, mógłby zapytać, czy zatem wszyscy mają studiować filozofię. Oczywiście, że nie, ale nauczanie filozofii w szkołach ma stworzyć głębokie podłoże intelektualne, ma doprowadzić do powstania zamięłowania do teorii, do analizy i syntezy, a jeśli ktoś chce to mieć z fanfarami i werblami, to ma ono przyczynić się do wytworzenia zamięłowania do dążenia do prawdy ze względu na nią samą, bo, powtórzę to jeszcze raz, autentyczna siła leży w teorii.

Co daje uczniom szkół średnich zaznajamianie się z treściami filozoficznymi? Można na to pytanie odpowiedzieć, że sama potrzeba przekonywania rządzących o korzyściach intelektualnych i korzyściach duchowych płynących z poznawania filozofii już jest świadectwem dołu, w jakim jesteśmy. Rządzące obecnie pokolenia, z lewej, prawej lub środkowej strony, wychowały się w czystym negatywizmie filozoficznym. Z filozofią miały do czynienia w czasie studiów, a był to obligatoryjnie wykładany na wyższych uczelniach marksizm. Taką filozofią większość przymuszanych do niej intuicyjnie pogardzała, ale trucizna, jaką był marksizm, pozostała na zawsze w umysłach, bo „pierwsze cięcie jest najgłębsze” i w efekcie tej negatywnej inicjacji pozostała niechęć, niepewność i nieufność.

Nie ma żadnego sensu protestowanie przeciwko pojawiającym się od czasu do czasu ocenom, że za komunizmu nie było z tą filozofią w Polsce tak źle, bo każda próba polemiki z tym „nie było tak źle” już nobilituje filozofię, jakiej nauczano w tamtych czasach. Nie było tak źle, bo to było czyste zło i nie chodzi o to, że materializm dialektyczny lub historyczny był fałszywy (bo to jest zupełnie inna kwestia), lecz o to, że tego najszlachetniejszego porywu duszy ludzkiej, jakim jest filozofia, używano systematycznie, urzędowo i przez dziesięciolecia jako narzędzia do usprawiedliwienia złych czynów, używano „miłości do mądrości” jako odskoczni do kariery, zaszczytów i pieniędzy; rzecz także i w tym, że potem nie znalazł się żaden chętny, aby wypić cykutę na dowód autentyczności swoich poglą-



dów. W ten sposób nie tylko zniszczono obraz filozofii jako bezinteresownego dążenia do prawdy, nie tylko przyprowadzono całe pokolenia do zgorszenia, jakim musiało być obserwowanie ludzi sprzedających swoje dusze za pieniądze i karierę, lecz także pośrednio pozabawiono całe pokolenia uczniów możliwości poznawania ostatecznego „rusztowania” świata, cieszenia się prawdami ostatecznymi, możliwości obcowania z tym, co my, ludzie, wymyśliłiśmy „najgłębszego” na temat naszego miejsca i przeznaczenia w świecie. W ostatnich czasach, jakby tego szyderstwa było jeszcze mało, nobilituje się osoby, które walnie przyczyniły się do tego stanu rzeczy.

Ta trucizna jest ciągle w nas i dlatego nie można się doprosić o filozofię w szkołach, nie można się o nią doprosić, ponieważ nie ma kogo prosić – ci ludzie są głusi, głusi intelektualnie i duchowo. Proponuje się na przykład do wyboru filozofię z psychologią, a to jest tak, jakby ciężko choremu na zapalenie płuc zaproponować do wyboru albo silny antybiotyk, albo szklankę wody. Filozofia nie może być jedną z dyscyplin do wyboru z tego prostego powodu, że nie jest to jedna z wielu dyscyplin, lecz jest to, bardzo często dramatyczna, dokonywana w całkowitej szczerości i z użyciem wszystkich możliwych informacji i środków argumentacji próba zrozumienia, kim my, ludzie, jesteśmy, jakie jest nasze przeznaczenie i sens naszych czynów. Jak można stawiać tego rodzaju podstawowe dziedzictwo duchowe ludzkości do wyboru z czymkolwiek innym, jak można nie nauczać tego w szkołach! Wzbranianie się przed wprowadzeniem filozofii do szkół jest działaniem na niekorzyść kultury i państwa, to wzbranianie się może być albo wynikiem ślepoty i braku wykształcenia albo efektem cynizmu w stosunku do budzących się już w młodości „alternatyw filozoficznych”, cynizmu w stosunku do pytań o to, czy będzie tak, że każda łza zostanie otarta, czy też raczej tak, że ostatecznie wszyscy będziemy pili z puchara nicości.

Filozofia to próba zrozumienia kim my, ludzie, jesteśmy, jakie jest nasze przeznaczenie i sens naszych czynów.

Jaką wartość instrumentalną ma filozofia? Nadmieniam przy okazji, że o wartościach instrumentalnych mówi się wtedy, gdy coś jest wartościowe ze względu na coś innego. Przeciwnieństwem warto-



ści instrumentalnych są wartości „wsobne” (autoteliczne), tzn. takie, do których realizacji warto (należy) dążyć ze względu na nie same, a nie ze względu na coś innego. Wartości wsobne (autoteliczne) mogą mieć też aspekt instrumentalny. Wartością instrumentalną dla istot posiadających płuca jest m.in. tlen, gdyż oddychanie za pomocą tlenu podtrzymuje życie, przy czym życie uznaje się wtedy za wartość wyższą niż tlen, lecz nie za wartość najwyższą. Gdyby życie było wartością najwyższą – jak się często błędnie sądzi – to nie warto byłoby poświęcać życia dla jakichś idei czy ludzi, co z kolei bywa dość częste. Przykładami wartości wsobnych mogą być wartości moralne, takie na przykład jak uczciwość czy wierność; wartości te mogą jednak spełniać także pozytywną rolę instrumentalną, gdyż uczciwemu koledze można powierzyć pieniądze bez obawy ich utraty.

Sadzę, że filozofia ma wartość instrumentalną w następujących aspektach. Po pierwsze, filozofia przyczynia się istotnie do wykształcenia zdolności do rozwiązywania problemów, przy czym mam tu na myśli problemy należące do każdej dziedziny ludzkiej aktywności, nie tylko problemy teoretyczne, lecz także problemy praktyczne. Filozofia bowiem, poprzez kształtowanie umiejętności analizy, pomaga w wydobyciu istoty danego problemu, pomaga w precyzyjnym oddzieleniu różnych możliwych jego rozwiązań, filozofia uczy oceniania doniosłości racji przytaczanych na rzecz określonego rozwiązania lub przeciw niemu.

Po drugie, filozofia pomaga w rozwinięciu umiejętności komunikacji, kształtuje umiejętność formułowania własnego stanowiska, umiejętność podawania przekonujących przykładów, umiejętność rozumienia innych ludzi i korygowania błędnych interpretacji, umiejętność unikania nieporozumień i, tak częstego, sporu o słowa.

Po trzecie, trening filozoficzny zwiększa umiejętności przekonania: dzięki filozofii uczymy się formułować własne poglądy w sposób bardziej przekonujący, uczymy się, jak uzasadniać poglądy odpowiednimi argumentami, zdobywamy umiejętność odpowiedniego reagowania na zarzuty kierowane pod naszym adresem, reagowania albo za pomocą kontrargumentu, albo za pomocą ukazania, że opozycja, która jest przedmiotem sporu, jest tyl-



ko pozorna i da się zlikwidować, jeżeli naszym i przeciwnym poglądom nadamy odpowiednią interpretację.

Po czwarte, wszystkie powyższe trzy punkty dotyczyły także umiejętności pisania, a stąd poznawanie filozofii wspomaga rozwój umiejętności pisania, w pisaniu, tak jak w mówieniu, filozofia uczy formułowania, ilustrowania, wyjaśniania i obrony własnych poglądów w jasny i dobrze uporządkowany sposób.

Po piąte, filozofia pomaga w rozumieniu innych dyscyplin. Istnieje wiele gałęzi filozofii, które dotyczą innych dyscyplin – filozofia sztuki, filozofia religii, filozofia nauki itd. – ale także rdzeń filozofii, tworzony przez metafizykę i epistemologię, zawiera analizy dotyczące metod heurystycznych i metod uzasadniania funkcjonujących w innych dyscyplinach wiedzy. Filozofia bada również charakter relacji pomiędzy różnymi naukami: między biologią i psychologią, ekonomią i historią, literaturą i sztuką itd.

Po szóste, filozofia wspomaga rozwój poprawnych metod badania i analizy. Poprzez uczenie się jasnego formułowania problemów, uczymy się, jakich rodzajów informacji potrzebujemy, aby rozwiązywać te problemy, uczymy się, jak oddzielić to, co istotne, od tego, co przypadkowe. Ucząc się, jak interpretować to, co niejasne i złożone, ucząc się analizować relacje między różnymi dziedzinami i problemami, rozwijamy w ten sposób zdolność do rozumienia i rozwiązywania kwestii należących do każdej dziedziny, czy to dziedziny nauk przyrodniczych, nauk humanistycznych, czy innej.

Po siódme, na podstawie tego, co zostało powiedziane, widać, że filozofia przyczynia się do rozwoju umiejętności ponaddziedzinowych (*transferable skills*)². Umiejętności te odgrywają doniosłą rolę w rozwoju intelektualnym każdej osoby. Często słyszy się narzekania, że młodzi ludzie podejmujący jakąś pracę są wprawdzie dobrze przygotowani w obrębie swojej specjalności, lecz mają małe umiejętności, jeśli potrzebne jest rozwiązanie nowych problemów, problemów leżących na pograniczu dyscyplin, brakuje im sprawności oglądu szerszych całości, sprawności rozumienia innych dyscyplin wiedzy niż własna, wykazują nie tylko słabość w analizowaniu

² Por. R. Audi, *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company 1988, s. XVII.



problemów, lecz także nie potrafią dokonywać syntezy. Tych wszystkich sprawności uczy filozofia, wzmacniając w ten sposób instytucje społeczne i polityczne, kształcąc ludzi zdolnych do krytycznego i twórczego myślenia, ludzi odpornych na manipulację ideologiczną.

Teraz można dać krótką odpowiedź na pierwszą część pytania sformułowanego w tytule tego tekstu, a mianowicie: czy edukacja bez filozofii powoduje istotną ułomność intelektualną? Oczywiście, że tak, a na czym ta ułomność polega, łatwo jest powiedzieć, negując wyżej wymienione aspekty instrumentalnej wartości filozofii. O kimś, kto w słabym stopniu jest w stanie rozwiązywać problemy, o kimś, kto w gorszej mierze, niż to jest możliwe, potrafi komunikować się z innymi, kto nie ma dostatecznych umiejętności przekonywania, kto słabo potrafi wyrażać swoje myśli na piśmie, kto nie rozumie, jaka jest specyfika poszczególnych dziedzin naukowych i nie potrafi wystarczająco wnikliwie analizować problemów i dokonywać ich syntezy, szczególnie zaś problemów wykraczających poza konkretną dyscyplinę, w której działa – o takim kimś można powiedzieć, że jego potencjalne zdolności intelektualne nie zostały odpowiednio rozwinięte.

Zdaję sobie sprawę z tego, że taka opinia brzmi nieco sztucznie, można bowiem ironicznie zwrócić w tym miejscu uwagę, że, zgodnie z zasugerowanym powyżej określeniem ułomności intelektualnej, większość społeczeństwa posiada taką ułomność, lecz że jednak wszystko jakoś idzie mniej więcej dobrze, a więc to, o czym tu piszę, jest w najlepszym razie pięknoduchostwem, a nie rzeczywistym problemem. Nie sądzę, aby było to pięknoduchostwo: wykształceni ludzie, którzy nigdy nie słyszeli, jaka jest różnica między naukami formalnymi, przyrodniczymi i humanistycznymi, którzy nie potrafią odróżnić etyki od moralności, którym nie dano szansy posługiwania się odróżnieniem między opisem faktów a ich wyjaśnianiem, między różnymi rodzajami uzasadniania własnych przekonań, którym nigdy nikt nie powiedział, że w Boga można nie tylko wierzyć, lecz można wiedzieć, że On istnieje, a to na podstawie tzw. dowodów na Jego istnienie, które są dyskutowane od początków filozofii aż do dziś; ludzie, którym nie dano szansy dowiedzenia się, jak różne wnioski na temat poznania ludzkiego i na temat natury świata można wyciągać z rozwoju współczesnej fizyki, ludzie dyspo-



nujący dyplomem z psychologii, którzy nigdy nie słyszeli o okazjonalizmie, emergentyzmie czy superweniencji jako stanowiskach opisujących naturę umysłu ludzkiego, humaniści, którzy nie słyszeli nic o estetyce filozoficznej, ludzie, którzy w publicznych dyskusjach ścierają się na temat tego, co wolno, a czego nie wolno, lecz nie wiedzą, jakie stanowisko kryje się za formułą *homo mensura* i jak można z nim dyskutować; ci którzy piszą o postmodernizmie, lecz nie są w stanie poradzić sobie z wyrefinowaną aparaturą pojęciową, którą posługują się przedstawiciele tego nurtu współczesnego życia intelektualnego, itd.

Wszystko to są tylko przykłady słabości polskiej warstwy intelektualnej, wynikające z braku porządnie skonstruowanego programu nauczania, w którym istotną rolę powinna odgrywać filozofia. Są to tylko przykłady, nie da się tego jednak odpowiednio opisać za pomocą przykładów, jakkolwiek by licznych, gdyż ślad, jaki zostawia filozofia, ma charakter formacji duchowej, a nie wyłącznie konkretnych informacji, które można przytoczyć. Z tego powodu również i powyżej wymienione przykłady mają odcień nieco sztuczny, nasuwa się wobec każdego z nich pytanie, dlaczego ta czy inna informacja filozoficzna miałaby mnie uczynić bogatszym duchowo lub bardziej sprawnym intelektualnie. Tak jak spojrzenie w oczy to jeszcze nie romans, tak też spotkanie tych czy innych treści filozoficznych to każdorazowo jeszcze nie ta rzecz, którą daje dłuższe obcowanie z filozofią.

Jeśli chodzi o drugą część pytania, a mianowicie, czy edukacja bez filozofii powoduje istotną ułomność duchową, to oczywiście odpowiedź na nie także musi wypaść twierdząco. Wiemy z dziejów ludzkiej kultury duchowej, że większość jej twórców była dobrze zaznajomiona z ideami filozoficznymi swoich czasów i, o ile to było możliwe, z dziejami filozoficznego myślenia. Tutaj ujawnia się ten aspekt instrumentalnej wartości filozofii, który prowadzi do rozwoju duchowego. W efekcie obcowania z filozofią człowiek zaczyna więcej rozumieć z otaczającego go świata, lecz nie na zasadzie kolekcjonerskiego przyrostu informacji, nie w znaczeniu jeszcze jednej ciekawostki na temat tego, co według jakiegoś dziennikarza ostatnio odkryli amerykańscy naukowcy, lecz w znaczeniu umiejętności



uchwycenia tego, co ogólne, w tym, co partykularne, tego, co wieczne, w tym, co ulotne. Ten rozwój to także uzyskanie szansy dystansu w stosunku do siebie samego poprzez poznanie wielkości i małości człowieka, uzyskanie szansy na doświadczenie nadziei przez poznanie racji na rzecz tego, że możliwe jest przewyciężenie skończoności każdego czynu i każdego życia, uzyskanie szansy na uwolnienie się od podskórnego przekonania, które ostatnio stało się dość powszechne, że religia to głównie moralność, fundamentalizm i bomby. Gdy nie ma filozofii, to duch ludzki jest w dzisiejszych czasach wystawiony na każde wahnięcie fantazji spryciarzy od manipulacji pojęciami, prestidigitatorów od sprzedawania „kitu” konceptualnego i „rozkołysu” emocjonalnego, który popularnie nazywamy mediami. Ludzie wydani na pastwę tego skandalu wychowawczego są w stanie tylko intuicyjnie się przed tym bronić, ale i tak sporo tej degradującej manipulacji wsiąka w nich i tracą część swojej potencjalnej tożsamości czy wręcz zaczynają wierzyć w to, że tożsamość w ogóle nie jest ważna.

I jeszcze jedna kwestia końcowa, kwestia nieco spekulatywna, co do której należy zachować ostrożność, a mianowicie pewna diagnoza dotycząca przyszłych dziejów społecznych świata. Wydaje mi się, że pomimo ogromnych mas ludzi, które tam żyją, mimo rozwoju ekonomicznego i cywilizacyjnego w ostatnich czasach, mimo wielotysiącletnich dziejów – Wschód jest martwy, martwy duchowo. Zachód pokryła skorupa konsumeryzmu i oczekiwania, lecz jest to skorupa, pod którą żarzy się lawa. Tą lawą jest chrześcijaństwo, jego antropologia i eschatologia. Oczekujemy teraz nowej inspiracji pochodzącej z tego jedyne go żaru, który jako ludzkość posiadamy. Być może, podkreślałam, być może, w pojawieniu się tej nowej inspiracji polski duch będzie miał rolę do odegrania – musimy go jednak wspomagać.

STANISŁAW JUDYCKI, ur. 1954, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL, redaktor naczelny „Roczników Filozoficznych”. Ostatnio wydał: *Świadomość i pamięć* (2004).



Tadeusz Szubka

Przygotowanie do uprawiania filozofii, czyli o modelach studiów doktoranckich

Odrębne zajęcia dydaktyczne dla doktorantów, prowadzone w niewielkich kilkusobowych grupach, nie tylko lepiej kształciłyby samych studentów, lecz również inspirowałyby i wspomagały badania naukowe prowadzących te zajęcia profesorów.

Przemiany zachodzące w polskim szkolnictwie wyższym, a zwłaszcza jego coraz bardziej widoczny masowy charakter i stopniowe obniżanie poziomu edukacji, sprawiają, że w procesie kształcenia nowych kadr naukowych i naukowo-dydaktycznych coraz większą rolę odgrywają studia doktoranckie. Odnosi się to zwłaszcza do filozofii, na której obszarze szkody poczynione przez masowy charakter szkolnictwa wyższego są szczególnie dotkliwe. W Polsce studia doktoranckie z filozofii co prawda istnieją, lecz sposób ich realizacji pozostawia wiele do życzenia. Garść uwag krytycznych pod ich adresem sformułuję w końcowej części moich rozważań. Natomiast w części zasadniczej proponuję przyjrzeć się anglosaskim modelom filozoficznych studiów doktoranckich, które pod wieloma względami można uznać za wzorcowe.



Droga do doktoratu z filozofii w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii

W Stanach Zjednoczonych największym prestiżem cieszą się nadal najstarsze tamtejsze uniwersytety stanowiące tzw. Ligę Bluszczową (*Ivy League*). Należą do niej m.in. Columbia University, Harvard University, Princeton University, University of Pennsylvania oraz Yale University. Chociaż wszystkie te uniwersytety mają programy filozoficznych studiów doktoranckich uznane i popularne wśród kandydatów, to do ścisłej czołówki należy obecnie jedynie program studiów doktoranckich z filozofii na Princeton University. Według najnowszego rankingu doktoranckich programów z filozofii w świecie anglojęzycznym, *The 2004-2006 Philosophical Gourmet Report*, opracowywanego od kilkunastu lat przez Briana Leitera¹, program studiów doktoranckich z filozofii na Princeton University został uznany za trzeci w Stanach Zjednoczonych. Wyprzedziły go filozoficzne studia doktoranckie na New York University (miejsce pierwsze) oraz w Rutgers University (miejsce drugie). Natomiast w pierwszej piątce za Princeton University uplasowały się programy studiów doktoranckich University of Michigan w Ann Arbor oraz University of Pittsburgh. Aby przekonać się, jak przebiegają filozoficzne studia doktoranckie na tych uniwersytetach, proponuję przyjrzeć się bliżej drodze do doktoratu z filozofii na Princeton University oraz na New York University.

Instytut Filozofii Uniwersytetu Princeton reklamuje swoje studia doktoranckie jako elitarne studia stacjonarne, które pozwalają na częsty kontakt z kadrą nauczającą (na jednego pracownika naukowo-dydaktycznego przypada średnio dwóch doktorantów)². O przy-

¹ Ranking ten, opierający się na opiniach ekspertów z filozofii, jest bardzo popularny, lecz zarazem kontrowersyjny. Dostępny jest pod adresem internetowym <http://www.philosophicalgourmet.com>. Należy przy tym zaznaczyć, że ogólny ranking studiów doktoranckich z filozofii jest tylko jednym ze składników *The Philosophical Gourmet Report*. Innymi, równie interesującymi i użytecznymi jego elementami są m.in. szczegółowy ranking programów doktoranckich uwzględniający poszczególne dyscypliny filozoficzne, informacje o faktycznych i przewidywanych zmianach miejsc zatrudnienia uznanych filozofów, porady dla osób starających się o przyjęcie na studia doktoranckie z filozofii itp.

² Zob. przewodnik po studiach doktoranckich z filozofii na Uniwersytecie Princeton, dostępny pod adresem http://web.princeton.edu/sites/philosoph/grad_study.HTM/.



jęcie na te studia ubiega się zwykle dwanaście razy więcej kandydatów, niż Princeton oferuje miejsc. O status doktoranta ubiegają się absolwenci z rozmaitych regionów świata, aczkolwiek zasadniczy trzon tych, którzy zostali przyjęci, stanowią absolwenci bardzo dobrych uniwersytetów i kolegiów amerykańskich. O przyjęciu decydują wyniki wcześniejszych studiów, listy rekomendacyjne oraz jakość nadesłanego eseju filozoficznego. Studia doktoranckie trwają zazwyczaj od czterech do pięciu lat i przebiegają w dwóch zasadniczych etapach. W pierwszym etapie student w porozumieniu z przypisanym mu opiekunem naukowym uczęszcza na wybrane zaawansowane zajęcia z filozofii prowadzone na ogół wyłącznie dla doktorantów. Zajęcia te muszą obejmować cztery następujące dziedziny filozofii: (1) historię filozofii starożytnej i nowożytnej, (2) metafizykę i epistemologię, (3) etykę, (4) logikę. Ten rozkład dziedzin może wyglądać nieco inaczej w wypadku tych studentów, którzy chcą wiązać studia doktoranckie z filozofii ze studiowaniem innych dyscyplin. Na ich potrzeby zaprojektowane zostały trzy osobne ścieżki obejmujące ścieżkę z filozofii nauki oraz międzyinstytutowe programy z filozofii klasycznej, czyli starożytnej, i z filozofii polityki. Po zadowalającym zaliczeniu wymaganych zajęć doktorant uzyskuje tytuł „magistra filozofii” (mający nieco inne znaczenie niż polski tytuł magistra) i przystępuje do ogólnych egzaminów doktoranckich, które obejmują część pisemną i ustną. Egzaminy składane są przed wewnętrzną komisją Instytutu Filozofii, która ma możliwie wszechstronnie sprawdzić wiedzę filozoficzną doktoranta i jego przygotowanie do pisania rozprawy doktorskiej. Jeśli owe egzamin-y doktoranckie zakończą się pomyślnym wynikiem (uchodzą one na ogół za trudne i wymagające długiego przygotowania), student przystępuje do pisania rozprawy doktorskiej pod kierunkiem jednego lub dwu promotorów. Rozprawa akceptowana jest przez Instytut Filozofii na podstawie recenzji dwóch profesorów, z których żaden nie może być głównym promotorem tej rozprawy. Po przyjęciu rozprawy odbywa się jej końcowa obrona publiczna, w trakcie której doktorant musi wykazać się odpowiednim stopniem znajomości problematyki podejmowanej w rozprawie. Obrona może zakończyć się powodzeniem, lecz nie musi i niekiedy w jej wyniku doktorant zobowiązany zostaje do poprawienia przedłożonej do obrony rozprawy.



Stosunkowo młody program filozoficznych studiów doktoranckich New York University, mający oparcie w niezwykle mocnym kadrowo Instytucie Filozofii, bardzo szybko znalazł się w ścisłej czo-

Najlepszym sposobem uczenia się filozofii jest uprawianie filozofii.

łówce amerykańskich studiów doktoranckich z filozofii, jeszcze zanim zaowocował pierwszym doktorem! Na studia te przyjmowanych jest każdego roku kilku obiecujących studentów.

Studia podporządkowane są zasadzie, że najlepszym sposobem uczenia się filozofii jest uprawianie filozofii, czyli prowadzenie badań filozoficznych³. W związku z tym zajęcia proponowane doktorantom z filozofii mają charakter badawczy. Prowadzone są one często przez dwóch profesorów, a ich zaliczenie polega zazwyczaj na przygotowaniu odpowiedniej pracy pisemnej. Jednym z proponowanych doktorantom zajęć jest m.in. szeroko znane kolokwium z prawa, filozofii i teorii polityki prowadzone od wielu lat przez profesorów Ronalda Dworkina i Thomasa Nagela. Wygłaszają na nim referaty znani anglosascy filozofowie, którzy odpowiednio wcześniej przesyłają roboczą wersję swojego wystąpienia. Dzień przed kolokwium owa robocza wersja jest przedmiotem dyskusji ze studentami, którą zazwyczaj prowadzi Dworkin. Na samym zaś kolokwium Dworkin i Nagel komentują mniej lub bardziej krytycznie referat zaproszonego gościa, po których to komentarzach wywiązuje się zazwyczaj ożywiona dyskusja. W odróżnieniu od doktorantów z Princeton młodzi adepci filozofii na New York University nie muszą zdawać wymagających egzaminów ogólnych. Ich kwalifikacje do pisania rozprawy doktorskiej są oceniane w inny sposób. Podstawą oceny są trzy prace filozoficzne przedłożone jako eseje zaliczeniowe zajęć, w których doktorant uczestniczył w trakcie dwu pierwszych lat studiów. Na trzecim roku studiów doktoranckich student przedstawia w postaci krótkiego pięciostronicowego streszczenia projekt rozprawy doktorskiej, który jest oceniany przez kilkuosobową komisję Instytutu Filozofii. Komisja ta egzaminuje studenta z zaproponowanego projektu. Po tym egzaminie doktorant przystępuje do pisania roz-

³ Zwięzły opis programu studiów doktoranckich na New York University znajduje się pod adresem <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/programs/doctoral.html/>.



prawy doktorskiej, która nie musi przybrać postaci monografii naukowej na jeden wybrany temat. Rozprawę tę mogą stanowić trzy znakomite artykuły naukowe dotyczące różnych zagadnień filozoficznych. Studia doktoranckie z filozofii na New York University trwają zazwyczaj pięć lat, aczkolwiek mogą być w razie potrzeby przedłużane o dalsze dwa lata.

W Wielkiej Brytanii najlepszym miejscem do studiowania filozofii i przygotowywania rozprawy doktorskiej są tradycyjnie dwa najbardziej znane uniwersytety tego kraju, tj. Oxford University oraz University of Cambridge. Warto jednak pamiętać o tym, że wymóg posiadania doktoratu z filozofii, aby zostać akademickim pracownikiem naukowo-dydaktycznym jest w tym kraju czymś stosunkowo nowym. Jak pisze w swoich *Oxford Memories* J. D. Mabbott nauczający przez wiele lat filozofii w oksfordzkim St John's College, doktorat z filozofii „został wymyślony po I wojnie światowej, aby przyciągnąć studentów amerykańskich, którym tytuł doktora daje niezbędne kwalifikacje do objęcia jakiegokolwiek posady akademickiej”⁴. Skoro podstawą uzyskania tego tytułu miała być rozprawa doktorska, należało w sposób możliwie dokładny określić standardy, jakie miała ona spełniać. Pierwotny zapis, że ma to być rozprawa nadająca się do publikacji, spowodował wiele kłopotów i nieporozumień. Na przykład znany oksfordzki filozof R. G. Collingwood odrzucał prawie każdą rozprawę doktorską, którą recenzował, twierdząc, że nie może postąpić inaczej, gdyż jako recenzent wydawniczy Oxford University Press wielokrotnie nie zalecał publikacji maszynopisów znacznie lepszych niż rozprawy doktorskie. Ostatecznie zmieniono ów pierwotny restryktywny zapis i zaczęto jedynie wymagać, by przedkładana rozprawa doktorska miała postać właściwą maszynopisom składanym do druku. Jednakże tak złagodzony zapis można było interpretować jako odnoszący się wyłącznie do strony formalnej pracy (gramatyki, stylu, przypisów itp.), a nie do jej treści. Niezbędne okazało się zatem zbudowanie odrębnego systemu studiów doktoranckich, których uczestnicy musieliby spełnić cały szereg różnorodnych wymogów. Głównymi architektami tego systemu byli

⁴ J.D. Mabbott, *Oxford Memories*, Oxford: Thornton's of Oxford 1986, s. 145.



w Oksfordzie J. D. Mabbott oraz Gilbert Ryle. Zaprojektowali oni dwuletnie intensywne i zaawansowane studia filozoficzne, które kończyły się uzyskaniem stopnia „licencjata z filozofii” (w skrócie *B. Phil.*). Polskie tłumaczenie tego skrótu zupełnie nie oddaje umiejętności potrzebnych do jego zdobycia i szacunku, jakim cieszy się on w kręgach niektórych filozofów. W oficjalnym przewodniku omawiającym warunki studiowania filozofii w Oksfordzie znajduje się takie oto wyjaśnienie: „Osoby aplikujące powinny sobie zdawać sprawę, że *B. Phil.* jest programem intelektualnie wymagającym, dla którego niezbędne jest wcześniejsze przygotowanie filozoficzne; nie nadaje się zatem dla studentów, którzy chcą zająć się filozofią po początkowym studiowaniu jakiegoś innego przedmiotu”⁵. Jak bardzo serio traktowane są te zasady, przekonał się chociażby znany obecnie anglosaski filozof Colin McGinn, który zdradzając oznaki sporego talentu filozoficznego, lecz mając wykształcenie w zakresie psychologii, napotkał duże trudności, aby zostać studentem tego programu. W 1971 roku jego starania, by zostać studentem programu *B. Phil.*, zakończyły się niepowodzeniem. W rok później sprawy przybrały podobny obrót, lecz po odpowiednich negocjacjach i interwencjach wykładowców z macierzystego Victoria University of Manchester został on przyjęty jako student mniej wymagającego programu *B. Litt.* I dopiero w trakcie pierwszego roku tych studiów na wniosek oksfordzkich wykładowców i tutorów z filozofii został przeniesiony do programu *B. Phil.*⁶.

Każdy ze studentów tego programu ma swojego opiekuna naukowego, który jest odpowiedzialny za organizację toku studiów. Studia polegają na dogłębnym zapoznawaniu się z problematyką wybranych dyscyplin filozoficznych, uczestniczeniu w seminariach naukowych i regularnych konsultacjach ze specjalistami z poszczególnych dyscyplin. Podstawą uzyskania stopnia oksfordzkiego „licencjata z filozofii” jest przedłożenie dwóch wysoko ocenionych ese-

⁵ Przewodnik ten znajduje się pod adresem <http://www.admin.ox.ac.uk/gsp/courses/humanities/philos.shtml/>.

⁶ Opis tych tych zmagañ McGinna można znaleźć w jego autobiografii intelektualnej *The Making of a Philosopher. My Journey through Twentieth-Century Philosophy*, New York: HarperCollins 2002, s. 45–46 i 57–65. Zawarte w tej autobiografii uwagi McGinna dobrze zdają sprawę z charakteru i prestiżu programu *B. Phil.*



jów filozoficznych oraz odrębnej rozprawy „licencjackiej” mającej postać niedużej monografii naukowej. Wszyscy, którym uda się uzyskać stopień *B. Phil.*, mogą przystąpić do przygotowywania rozprawy doktorskiej. Rozprawa ta może być znacznie poszerzoną i rozbudowaną wersją rozprawy „licencjackiej”.

Każdego roku o przyjęcie na zaawansowane studia filozoficzne na Uniwersytecie Oksfordzkim ubiega się około dwustu kandydatów. Przyjmowanych jest zwykle mniej więcej dwadzieścia osób. Z około stu studentów studiujących w Oksfordzie filozofię na poziomie zaawansowanym, trzydziestu jest zwykle uczestnikami programu *B. Phil.*, a pozostałych siedemdziesięciu przygotowuje rozprawy doktorskie. Rocznie od dziesięciu do piętnastu osób uzyskuje tytuł doktora filozofii. Uniwersytet Oksfordzki słynie nie tylko z wysokiej jakości filozoficznej kadry naukowo-badawczej, lecz również z jej liczebności. Oksfordzki Wydział Filozofii liczy około stu trzydziestu członków, z których około pięćdziesięciu zatrudnia na stałych posadach naukowo-dydaktycznych lub naukowych.

W porównaniu z Uniwersytetem Oksfordzkim studia doktoranckie w University of Cambridge mają bardzo kameralny charakter. Powodem takiego stanu rzeczy jest m.in. to, że Wydział Filozofii tego renomowanego uniwersytetu tak naprawdę liczy zaledwie kilkunastu profesorów i wykładowców. Do tej kilkunastoosobowej kadry naukowo-dydaktycznej oraz do około dwudziestu doktorantów dołącza corocznie zazwyczaj piętnastu studentów rozpoczynających zaawansowane studia filozoficzne. Są oni na ogół przyjmowani na studia w ramach jednorocznego programu kończącego się uzyskaniem stopnia „magistra filozofii” (*M. Phil.*). Program ten ma przygotować studentów do prowadzenia badań filozoficznych i sprawdzić ich potencjał naukowy. Studia polegają tu nie tylko na uczestniczeniu w wykładach i seminariach oferowanych przez Wydział Filozofii, lecz przede wszystkim na indywidualnej pracy z opiekunem naukowym, z którym student spotyka się co dwa tygodnie. W trakcie tych rocznych studiów „magistrant” zobowiązany jest do napisania trzech esejów filozoficznych podejmujących problemy z różnych dyscyplin filozoficznych oraz do przedłożenia odrębnej rozprawy „magisterskiej”. Jeśli komisja wydziałowa uzna wszystkie te



prace za zadowolające, student przystępuje do egzaminu ustnego, po którego zdaniu zostaje „magistrem filozofii”. Dopiero wówczas może rozpocząć kolejny etap studiów, czyli przygotowywanie rozprawy doktorskiej. Po jej obronie uzyskuje tytuł doktora filozofii (*Ph. D.*), lub nieco mniej wymagającej rozprawy, pozwalającej na uzyskanie tytułu „magistra w dziedzinie nauk humanistycznych” (*M. Litt.*). Jaka jest różnica między tymi dwiema rozprawami? Taka mianowicie – można przeczytać w prospekcie informacyjnym o zaawansowanych studiach filozoficznych na Cambridge University⁷ – że rozprawa doktorska musi zawierać „jakieś istotnie oryginalne idee”, natomiast rozprawa *M. Litt.* takich idei zawierać nie musi; wystarczy tylko, aby była ona „wartościowym przyczynkiem do badań naukowych”. Ponadto rozprawa doktorska jest na ogół obszerniejsza i – co się z tym wiąże – jej przygotowanie zajmuje zazwyczaj znacznie więcej czasu. Obie te rozprawy są podstawą nadania studentowi odpowiedniego tytułu naukowego dopiero po pozytywnych opiniach dwóch recenzentów (jednego wewnętrznego z Cambridge University i drugiego zewnętrznego z jakiegoś innego uniwersytetu) oraz pomyślnym zdaniu egzaminów ustnych.

Ten bardzo pobieżny przegląd systemu studiów doktoranckich z filozofii na czterech wybranych anglosaskich uniwersytetach, a także uwzględnienie innych uwarunkowań kariery akademickiej w tych krajach pozwalają na wychwycenie przynajmniej trzech pozytywnych jego cech. Po pierwsze, aczkolwiek program studiów doktoranckich istnieje na prawie każdym większym anglosaskim uniwersytecie i zostanie doktorantem z filozofii nie jest wcale takie trudne, to znalezienie się w elitarnym gronie uczestników najwyższej ocenianych studiów tego typu jest nie lada wyczynem. W przywoływanym już wcześniej *Philosophical Gourmet Report* znajduje się informacja, że w większości dwudziestu najwyższej ocenianych programach studiów doktoranckich ubiega się corocznie o przyjęcie od stu pięćdziesięciu do dwustu pięćdziesięciu kandydatów. Na przyjęcie mogą liczyć tylko osoby, które mają bardzo dobre wyniki z odbytych studiów pod-

⁷ Pod adresem http://www.phil.cam.ac.uk/pros_students/grad_prospectus.html/ dostępna jest wersja internetowa tego prospektu.



stawowych, pomyślnie zdały międzynarodowe testy sprawdzające ich umiejętności intelektualne i językowe, dysponują entuzjastycznymi listami rekomendacyjnymi, a także – co jest bodaj decydujące na ostatecznym etapie selekcji – nadesłały obiecujące prace pisemne z filozofii. Tak czy inaczej, w najwyższej ocenianych i renomowanych programach studiów doktoranckich przyjmowanych jest zazwyczaj od 5 do 15 procent ogółu kandydatów. Tak surowa selekcja stanowi gwarancję wysokiego poziomu doktorantów. Po drugie, studia doktoranckie w krajach anglosaskich nie mają charakteru jednoetapowego. Składa się na nie zazwyczaj kilka etapów, które sprowadzają się do pisania mniej lub bardziej rozbudowanych prac pisemnych w celu zaliczenia wymaganych zajęć, zdawania całościowych egzaminów z filozofii, uzyskiwania stopni pośrednich (np. tytułu *M. Phil.*). Jeżeli doktorant nie przejdzie pomyślnie któregoś z tych etapów, nie zostanie po prostu dopuszczony do pisania rozprawy doktorskiej. Po trzecie, głównym sprawdzianem jakości wypromowanych doktorów filozofii jest rynek pracy. Chodzi przede wszystkim o to, gdzie i jaką pracę otrzymają nowi doktorzy filozofii. A otrzymanie takiej pracy, zwłaszcza akademickiej, nie jest wcale łatwe, zważywszy na przepisy ograniczające lub wręcz uniemożliwiające zatrudnianie na uczelni wypromowanych w niej doktorów, a także stosunek liczby ofert pracy do liczby osób, które o tę pracę się ubiegają (w Stanach Zjednoczonych bardzo często zdarza się tak, że o stałą posadę akademicką w zakresie filozofii na dobrym lub nawet przeciętnym uniwersytecie ubiega się od dwustu do czterystu odpowiednio wykwalifikowanych kandydatów). Krótko mówiąc, podaż doktorów filozofii znacznie przewyższa popyt na akademickich pracowników naukowych i dydaktycznych z filozofii, co odzwierciedla się nawet w ich sytuacji ekonomicznej⁸. Ostra rywalizacja na filozoficznym rynku pracy oznacza jednak, że stałe posady akademickie otrzymują zazwyczaj najlepsi absolwenci studiów doktoranckich z najwyższej notowanych programów.

Surowa selekcja stanowi gwarancję wysokiego poziomu doktorantów.

⁸ Jak zauważa Nicholas Rescher, w przedziale czasowym 1970–1990 rzeczywiste zarobki profesorów i wykładowców filozofii w Stanach Zjednoczonych zmniejszyły się o ponad 20 procent (zob. N. Rescher, *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994, s. 6).



Rodzima improwizacja

W porównaniu z systemem anglosaskim polskie studia doktoranckie z filozofii prezentują się bardzo blado. I to bynajmniej nie pod względem danych liczbowych. Po względem liczbowym dzisiejsza polska filozofia prezentuje się całkiem okazale, co potwierdza chociażby lektura nowego *Informatora filozofii polskiej* („Aureus”, wrzesień 2004). Odnosi się to również do liczby doktorantów. Przykładowo, Instytut Filozofii i Socjologii PAN wykazuje w tym informatorze zawrotną liczbę dwustu czterdziestu doktorantów (zapewne nie są to tylko doktoranci z filozofii), Katolicki Uniwersytet Lubelski – stu dwudziestu czterech, Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie – dziewięćdziesięciu, Uniwersytet Jagielloński – siedemdziesięciu dwóch, Uniwersytet Warszawski – siedemdziesięciu. Są to dane, które w dwóch przypadkach daleko w tyle pozostawiają taką potęgę filozoficzną jak Uniwersytet Oksfordzki (nie będę podejmował tu drażliwej kwestii, czy odnosi się to także do jakości kadry naukowo-dydaktycznej; myślę, że odpowiedź na to pytanie jest aż nadto oczywista).

Jeśli pominąć zwodnicze dane liczbowe, to bardzo mizernie wypada sama organizacja polskich studiów doktoranckich z filozofii, a raczej – w wielu wypadkach – całkowity jej brak. Co prawda doktoranci mają obowiązek zaliczania wybranych zajęć i regularnego uczęszczania na seminarium naukowe prowadzone przez promotora pracy doktorskiej, lecz bardzo często nie są to specjalne zajęcia dla doktorantów, dopasowane do ich poziomu i potrzeb, lecz wykłady i konwersatoria figurujące w programie podstawowych studiów filozoficznych. Podobnie jest z seminariami naukowymi. Albo są to zwykłe seminaria magisterskie, na których podejmowane są w sposób dorywczy jakieś zagadnienia filozoficzne i studenci referują przygotowywane przez siebie prace magisterskie, albo też są to nieregularnie odbywające się specjalne seminaria doktoranckie. Nie będzie zbyt wielkim uproszczeniem powiedzieć, że w czasie całych studiów doktoranckich doktorant skazany jest na samego siebie oraz swojego promotora. Poza promotorem nikt inny tak naprawdę nie kontroluje rozwoju naukowego doktoranta, jego postępów w pisaniu rozprawy doktorskiej, jakości fragmentów rozprawy, które zo-



stały już napisane itp. Wszystko ostatecznie zależy od promotora. Odnosi się to również do etapu, na którym po złożeniu rozprawy doktorskiej odpowiednia powołana do tego komisja lub rada wydziału wyznacza recenzentów rozprawy doktorskiej – zwykle bez zastrzeżeń przyjmowane są sugestie promotora. Jeżeli nadesłane recenzje okażą się pozytywne (a takie na ogół się okazują), doktorant zdaje wymagane egzaminy, a następnie odbywa się obrona pracy doktorskiej, która w sposób bardziej „formalno-towarzyski”, a mniej merytoryczny, wieńczy edukację doktoranta (obrony prac doktorskich z filozofii na polskich uniwersytetach niezmiennie kończą się powodzeniem, czyli nadaniem doktorantowi tytułu doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii).

Uczeni i profesorowie akceptujący polski model studiów doktoranckich z pewnością będą uważali, że przedstawiłem go w krzywym zwierciadle, nadmiernie przy tym gloryfikując modele anglosaskie. Mogliby przy tym sformułować pod adresem moich uwag dwa zarzuty. Pierwszy zarzut byłby taki, że polski model studiów doktoranckich oparty jest na klasycznym wzorcu edukacji, w której doktorant jest uczniem, a promotor mistrzem. A jeśli promotor jest niekwestionowanym mistrzem, to sam jest w stanie stwierdzić, czy jego uczeń czyni odpowiednie postępy i czy napisana przez niego praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Interwencja osób trzecich zakłócałaby jedynie prawidłowo przebiegający proces edukacyjny. Uważam, że zarzut ten nie jest trafny z dwóch co najmniej powodów. Przede wszystkim na poziomie edukacji wyższej klasyczny model edukacji jest mało efektywny; znacznie lepsze rezultaty przynosi na tym etapie model partnerskiej pracy zespołowej. Ponadto trudno dzisiaj, zwłaszcza w polskich realiach, o niekwestionowanych mistrzów stawiających sobie i innym niezwykle wysokie wymagania naukowe. W realiach tych mamy raczej do czynienia z zabieganymi profesorami odbywającymi zajęcia dydaktyczne w dwu lub trzech szkołach wyższych i uprawiającymi naukę „dorywczo”.

Drugi z kolei zarzut byłby prawdopodobnie taki, że w Polsce nie powinniśmy próbować wcielać w życie anglosaskich modeli studiów doktoranckich, ponieważ w krajach tych podstawowa edukacja filozoficzna na poziomie wyższym trwa zaledwie trzy lata.



Dlatego też kończący ją studenci nie mogą przystępować od razu do przygotowywania rozprawy doktorskiej, lecz muszą jeszcze poszerzyć swoją wiedzę filozoficzną, zdać odpowiednie egzaminy ogólne z filozofii lub uzyskać tytuł magistra filozofii. W Polsce ten pośredni etap jest zupełnie niepotrzebny, ponieważ podstawowe studia filozoficzne trwają – jak do tej pory – pięć lat, a ich absolwenci są już magistrami filozofii. Zarzut ten byłby zasadny, gdyby masowy charakter studiów wyższych i potrzeba zakończenia ich tytułem magistra nie doprowadziły do drastycznego obniżenia poziomu. Przy czym obniżenie to w sposób szczególny dotknęło ostatnie dwa lata studiów oraz przygotowywane w ich trakcie prace magisterskie. Nie ma zatem podstaw, by przypuszczać, że osoby kończące studia z tytułem magistra filozofii są odpowiednio przygotowane do pracy naukowej i mogą przystąpić do mniej lub bardziej samodzielnego pisania rozprawy doktorskiej.

Pozostaje zatem mieć nadzieję, że po uregulowaniu formalnego statusu doktorantów na wyższych uczelniach przyjdzie w Polsce czas również na właściwe zorganizowanie studiów doktoranckich, wyraźne oddzielenie ich od podstawowych studiów magisterskich i ustalenie wymogów, których spełnienie byłoby podstawą zaliczania kolejnych lat tych studiów. Czy jednak odpowiednia ich organizacja pozwoli na wzmocnienie mizernego potencjału naukowego polskiej filozofii i uczyni nas potęgą filozoficzną? Sądzę, że potęgą filozoficzną nas z pewnością nie uczyni, lecz chociaż odrobinę polepszy stan polskiej filozofii. Trzeba bowiem pamiętać, że odrębne zajęcia dydaktyczne dla doktorantów, prowadzone w niewielkich kilkusobowych grupach, nie tylko lepiej kształciłyby samych studentów, lecz również inspirowałyby i wspomagały badania naukowe prowadzących te zajęcia profesorów⁹. A to z pewnością stymulowałoby rozwój polskiej filozofii.

Jednakże należy też zauważyć, że aby rodzime filozoficzne studia doktoranckie nabrały prawdziwego rozmachu, musiałyby zostać w Polsce spełnione warunki solidnej i uczciwej rywalizacji akademic-

⁹ W Stanach Zjednoczonych niejednokrotnie obowiązki dydaktyczne profesorów filozofii na uniwersytetach mających mocne programy doktoranckie sprowadzają się wyłącznie do prowadzenia tego typu zajęć.

kiej, czyli m.in. należałoby wprowadzić drastyczne ograniczenie przyjmowania na studia doktoranckie własnych absolwentów, wzmocnienie doktoranckiej puli stypendialnej, zredukowanie liczby stałych posad uniwersyteckich na korzyść kontraktów na czas określony (dwuletnich lub trzyletnich posad postdoktoranckich), obsadzanie kluczowych stanowisk uniwersyteckich na wniosek konkursowych komisji międzyuczelnianych lub nawet międzynarodowych itp. A to wymagałoby prawdziwej rewolucji w organizacji polskiego życia akademickiego. Na taką zaś rewolucję raczej się nie zanosi.

TADEUSZ SZUBKA (ur. 1958), filozof, dr hab., profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, dyrektor tamtejszego Instytutu Filozofii, zastępca przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Wydał m.in.: *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona* (1995) i *Antyrealizm semantyczny: studium analityczne* (2001).



Szanowni Państwo!

Instytut Myśli Józefa Tischnera poszukuje archiwaliów (nagrań, rękopisów, listów, zdjęć) związanych z ks. prof. Józefem Tischnerem. Do wszystkich osób posiadających takie materiały zwracamy się z gorącą prośbą o ich przekazanie lub wypożyczenie.

Naszym celem jest ochrona i upowszechnianie intelektualnego dorobku ks. prof. Józefa Tischnera. W tym celu tworzymy archiwum gromadzące jego filozoficzną, duszpasterską, literacką oraz publicystyczną spuściznę. Chcemy nie tylko zgromadzić w jednym miejscu wszystkie pisma i nagrania ks. prof. Józefa Tischnera, lecz także udostępnić je wszystkim tym, którzy chcieliby z nich skorzystać dla celów naukowych, edukacyjnych, publicystycznych.

Instytut Myśli Józefa Tischnera
ul. Stradomska 9/2,
31-068 Kraków
instytut@tischner.org.pl

www.tischner.org.pl



Najtrafniejszy pogląd na to, w jakim stanie znajduje się obecnie polska filozofia, wyrobić sobie można, sięgając wprost do głównych polskich pism filozoficznych: **„Kwartalnika Filozoficznego”**, **„Przeglądu Filozoficznego”**, **„Roczników Filozoficznych”**, **„Principiów”** czy **„Filozofii Nauki”**.

Na stronie Internetowego Czasopisma Filozoficznego „Diametros” (www.diametros.iphils.uj.edu.pl) w czerwcu ubiegłego roku podjęto ważną dyskusję na temat kondycji polskiej filozofii. Aktualne wydarzenia z życia polskiej filozofii akademickiej zamieszczane są na stronie Polskiej Sieci Filozoficznej (www.psf.org.pl) oraz na łamach pisma **„Principia. Ekspres filozoficzny”** (tu pouczające jest przyjrzenie się tytułom rozpraw doktorskich, habilitacyjnych i grantów). Warto zajrzeć do portalu www.filozofia.org.pl, który jest też stroną Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Informacje o polskich filozofach i ośrodkach uniwersyteckich znaleźć można w *Informatorze filozofii polskiej* (Kraków 2004).

Wśród klasycznych pozycji na temat dziejów polskiej filozofii wyróżnijmy: redagowane przez **Andrzeja Walickiego** i **Barbarę Skargę** trzy tomy *Polskiej myśli filozoficznej i społecznej* (Warszawa 1973) oraz *Wybór tekstów filozofów polskich* (wybrał **Ryszard Palacz**, Zielona Góra 2002). Polecamy również opracowania polskiej myśli analitycznej: **Jana Woleńskiego** *Filozoficzną szkołę lwowsko-warszawską* (Warszawa 1985) oraz redagowaną przez **Włodzimierza Tyburskiego** i **Ryszarda Wiśniewskiego** *Polską filozofię analityczną w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej* (Toruń 1999). Do stosunkowo nowych opracowań współczesnej myśli filozoficznej w Polsce zaliczyć należy książkę **Witolda Mackiewicza** *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza* (Warszawa 2003) oraz tego samego autora dwa tomy *Polskiej filozofii powojennej* (Warszawa 2001).



Cezary Wodziński

O niespotykalności Dobra

Tischner inaczej niż Lévinas rozkłada akcenty w najistotniejszej dla niego relacji: Dobro-człowiek. Wbrew Lévinasowi perswaduje, że polem tej relacji jest wolność (...). Absolutne Dobro udziela się człowiekowi, budząc z uśpienia jego wolność otwierania się na Dobro. Jeśli w tym agatologicznym dramacie człowiek jest aktorem grającym główną rolę, Dobro pozostaje transcendentnym reżyserem dramatycznej inscenizacji.

1. Na początek nieodkrywcza konstatacja: źródłowa inspiracja Tischnerowskiego myślenia ma charakter fenomenologiczny. W jakim sensie? W sensie: „źródłowości”, ściśle zaś: „źródłowości doświadczenia”. Ujawniając inspirację swego myślenia, sam Tischner przypisuje się wprost do tej tradycji filozoficznej, która kieruje się pytaniem: „Czym jest to, co »źródłowo« dane, to, co prezentowane w obszarze najszerzej pojętego doświadczenia?”¹.

Bliiska Tischnerowi tradycja fenomenologiczna podsuwała wiele odpowiedzi rozważanych wnikliwie przez autora. Dla Ingardena „źródłowe” były – jak w lakonicznej rekapitulacji przypomina sam Ti-

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 40.



schner – „dane eidetycznej intuicji, idealne konieczności”, konstytuujące sens przedmiotowości w jej granicach. Dla Husserla u „źródeł doświadczenia” leżał już to „immanentny aktowi spostrzeżenia szczególony eidos”, umożliwiający widzenie przedmiotu (sc. sensu przedmiotowego), już to sfera transcendentальной konstytucji sensu, a więc – najkrócej – *ego* transcendentálne. Dla Heideggera „źródłowe” tożsame jest z „czasowością” i „czasowaniem się” czasu bycia *Dasein*. Dla Lévinasa wreszcie „źródłowe” objawia się w doświadczeniu „twarzy (absolutnie) Innego”². Wszystkie te modalności „źródłowości doświadczenia” są dla Tischnerowskiej fenomenologii – w różnych okresach – istotne, najbliższa i najtrwalsza jest jednak inspiracja, którą czerpie ona z projektów Heideggera i Lévinasa.

W hermeneutycznej optyce Tischnera oba te projekty zawężają bowiem zasadnie zakres pojęcia „źródłowego doświadczenia”, sprowadzając je na grunt „doświadczenia ludzkiego”. Uściślijmy: kiedy Tischner, wierny fenomenologicznej inspiracji, bada obszar „źródłowego doświadczenia”, widnokrąg jego badania ogranicza się – rygorystycznie i konsekwentnie – do sfery „źródłowego doświadczenia bycia człowiekiem”. Samoograniczenie równoznaczne jest tu z mocnym założeniem: „doświadczenie źródłowe” to „doświadczenie bycia człowiekiem”. I jeszcze ściślej: jako „źródłowe”, doświadczenie to określać ma sposób wyznaczający „bycie człowiekiem”.

Dodajmy, że aczkolwiek myślenie Tischnera zorientowane jest na odsłanianie i opisywanie – transcendentálních z uwagi na ich zasięg – struktur ludzkiego bycia, to nie nadaje im ono statusu ani kategorii ontologicznych (o czym dalej), ani apriorycznych. Ze względu na wierność „doświadczeniu” poszukuje – zaryzykujemy tę paradoksalną na gruncie Kantowskiej tradycji formułę – transcendentálního Aposteriori ludzkiego bycia. „Doświadczenie” jest zawsze o jedno słowo bogatsze i mądrzejsze od fenomenologicznego słownika opisu. Słownik jest nie tyle dany, ile zadany i zadawany doświadczeniu, zadawany często na próbę i w postaci pytania.

Zamiast opisów genezy i struktur ludzkiego bycia czy sposobów bycia człowiekiem myślenie Tischnera, zanurzając się systematycz-

² Zob. tamże, s. 40-41.



nie w toń „źródłowego doświadczenia”, woli mówić o narodzinach człowieczeństwa czy rodzeniu się człowieka. Pytanie o „warunek możliwości człowieczeństwa człowieka” przybiera – w ostatnich pracach również pod wpływem Mistrza Eckharta – formę: „Pod jakimi warunkami w człowieku może »urodzić się człowiek«?”³.

2. Odkrycie pierwsze: miejscem narodzin człowieczeństwa człowieka jest dramat dobra i zła, w którym człowiek uczestniczy zarówno jako bierny przedmiot, jak i aktywny podmiot⁴. Przestrzeń aksjologiczna – przestrzeń dramatycznych relacji (spotkań) człowieka z innymi w kręgu dobra i zła – wyznacza granice „źródłowego doświadczenia”. Myślenie poszukujące transcendentального Aposteriori staje się – konsekwentnie – „myśleniem według wartości”.

Człowiek rodzi się wtenczas, gdy – poprzestaśmy tu na instruktywnych etykietach – błądzi w żywiole dobra i zła. „Żywiol” jest w tym miejscu synonimem „źródłowości”, „błądzenie” – „doświadczenia”. Człowiek – dookreślmy również drugą sytuację graniczną – umiera wtedy, gdy polem jego doświadczenia staje się przestrzeń „*jen-seits von Gut und Böse*”.

Zważmy dwie okoliczności. Pierwsza: „śmierć człowieka”, nie następuje wówczas, gdy – w myśl tradycyjnych aksjologicznych przesądów – człowiek zaprzeda się złu (wyrzekając się dobra), ale gdy opuszcza przestrzeń wartości. W krainie „poza dobrem i złem” nie spotykają się ze sobą ludzie, lecz demony (choćby pod maskami upadłych aniołów). Druga: zgodnie z fenomenologicznym postulatem wierności doświadczeniu „myślenie według wartości” wybiera – znów wbrew tradycyjnym instrukcjom aksjologicznym – drogę „od” zła „do” dobra:

Zazwyczaj w badaniach nad tajemnicą dobra i zła na pierwszym miejscu rozważa się pytanie o naturę dobra, a dopiero potem pytanie o naturę zła. W niniejszym wprowadzeniu do filozofii dramatu poszliśmy inną drogą: zaczęliśmy od zła, aby poprzez zło dochodzić powoli do rozumienia dobra. Wyniknęło to z przekonania, iż dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniami dobra⁵.

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 276-280.

⁴ Zob. np. J. Tischner, *Filozofia człowieka*, Kraków 1991, s. 98.

⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 250-251.



„Skazana z góry” – sformułowanie to nie oznacza żadnego apriorycznego postulatu, lecz, przeciwnie, eksponuje fenomenologiczną wrażliwość na doświadczenie zła. Stąd bogactwo i rozległość analiz sposobów pojawiania się zła w ludzkim (ściśle: między-ludzkim) doświadczeniu. Analiz, które, podkreślmy, mają przebiegać w porządku sensu – czy, inaczej, w porządku metafizycznym – gdzie zło odsłania się w relacji spotkania człowieka z człowiekiem. I na wiele różnych sposobów – jako zdrada, odmowa, kłamstwo, potępienie itd. (za każdym razem jako pewna postać zniewolenia) – konstytuuje źródłowe sensory tych doświadczeń. Zło nie dzieje się inaczej niżli dialogicznie, w „obszarze dialogu” – a to jest obszar „słów”, a nie „rzeczy”, ściśle – sensów, a nie bytów. Zło potrzebuje spotkania człowieka z człowiekiem, by móc się pokazać.

3. Pokazywanie się zła ma więc szczególny – międzyludzki – charakter, który Tischner wydobywa w figurze zjawy:

Zło jest zjawą, złą zjawą – przy czym przymiotnik zły jedynie analitycznie wyraża to, co kryje się w pojęciu zjawy. (...) Realność zjawy nie jest realnością bytu ani realnością braku w bycie. Zjawy jest międrzeczywistością, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych⁶.

Co znaczy tu – w języku fenomenologicznej analityki sposobów pojawiania się – że zło ma charakter dialogiczny (*sc.* międzyludzki, *sc.* zjawowy)? Znaczy to – doprecyzujmy teraz – że nie jest fenomenem z porządku bytu. Że nie wydarza się – używając Tischnerowskiej (a nie Heideggerowskiej) terminologii – w dziedzinie ontologii czy na ontologicznej scenie dramatu. Zło „jest” – potrafi grozić i nęcić, namawiać i kusić, potrafi nicestwić i uśmiercać – ale jest inaczej niż to, co jest, inaczej niż byt.

Rozszerzmy – za Tischnerem – zakres tego kluczowego ustalenia: sfera aksjologiczna przekracza dziedzinę ontologii. Dramat spotkania w kręgu dobra i zła nie mieści się w widnokręgu bytu i niebytu. „Dramat dobra i zła jest przede wszystkim dramatem metafizycz-

**Dobro i zło stanowią
prawdziwą metafizykę
istnienia ludzkiego,
są tym, czym jest
meta-ta-physika.**

⁶ Tamże, s. 152-153.



nym. Stając wobec pytania o dobro i zło, stajemy »poza wszelką fizyką«⁷. „Dobro i zło stanowią prawdziwą metafizykę istnienia ludzkiego, są tym, czym jest *meta-ta-physika*”⁸. „Metafizyczne” oznacza tu przede wszystkim ruch transgresji i transpozycji względem „fizycznego”. Aksjologiczny dramat jest pierwszy – w sensie źródłowości doświadczenia – względem ontologicznego.

4. Myślenie Tischnera idzie – w pełni rozmyślnie – drogą otwartą przez Lévinasa. Przechodzi przez bramę, na której widnieje hebrajska inskrypcja: etyka poprzedza ontologię. Przypomnijmy najkrócej jej rozwinięcie: Ontologia – przekonuje Lévinas – nie jest możliwa nie dlatego, że wszelka relacja z bytem zakłada uprzednie rozumienie bycia, ale z tego pierwszego – przed wszystkimi innymi – względu, że rozumienie bycia nie ogarnia relacji z innym, która właśnie „wypreduje wszelką ontologię. Relacja ta jest w obrębie bycia pierwsza. Ontologia zakłada metafizykę”⁹. Relacja z innym – której modyfikowane wciąż opisy znajdziemy we wszystkich pismach Lévinasa – jest relacją etyczną. „Ontologia zakłada metafizykę” znaczy więc, że filozofią pierwszą, metafizyką w sensie ścisłym jest – warunkująca ontologię – etyka. Spotkanie innego – zagadującej mnie i pytającej Twarzy innego – to metafizycznie źródłowe doświadczenie. „Słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu”¹⁰, lecz jest nim rodząca się w spotkaniu z innym etyczna relacja odpowiedzialności za innego. Bycie nie jest bez racji, przeciwnie: Inny skłania mnie do pytania o rację bycia, wytrąca mnie z ontologicznej rozumności i zarozumiałości. Jest „słowem” spoza różnicy ontologicznej.

Wydaje się, że strategiczny rys metafizycznego projektu Lévinasa można stematyzować w kategoriach zapożyczonych niejako wstecz ze słownika Tischnerowskiego: aksjologia jest metafizycznie pierwsza względem ontologii. „Pierwszym pytaniem metafizycznym nie jest już pytanie Leibniza: »Dlaczego jest raczej coś niż nic?«, lecz:

⁷ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 98.

⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 156.

⁹ E. Lévinas, *Totalität und Unedlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. N. Krewani, Freiburg 1987 (polski przekład: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998).

¹⁰ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków [b.r.w.], s. 67.



»Dlaczego jest raczej zło niż dobro?«. Oto de-neutralizacja bycia albo wykroczenie poza bycie. Różnica ontologiczna jest poprzedzana przez różnicę między dobrem i złem. To ona jest różnicą właściwą i źródłem wszelkiego sensu¹¹. Różnica między dobrem i złem, neutralizując różnicę ontologiczną, otwiera pole doświadczenia źródłowego. I na odwrót, spotkanie z innym, zawieszając ontologię – w całej sekwencji poruszeń, które można by określić wspólnym mianem osobliwej ontologicznej *epoché* – wyprowadza nas w pole różnicy między dobrem i złem. Znajdujemy się „gdzie indziej”, w obszarze bez-inter-esse-owności, poza „byciem i bytem”, gdzie rządzą reguły „inne niż bycie i inaczej niż być”.

5. Wydaje się... Podczas przenosin do sfery źródłowego doświadczenia – przenosin na właściwy grunt metafizyki – trzeba zachować wyjątkową hermeneutyczną ostrożność i semantyczną skrupulatność (o której nie śni się uczonym analitykom!). Trzeba, śledząc ruch transcendencji, przenoszący nas poza „fizykę”, bacznie zdawać sobie sprawę i kontrolować, skąd i dokąd się przenosimy. Nietrudno w tym ruchu ulec pewnym złudzeniom. Spróbuję wskazać trzy z nich.

Lekcja Lévinasa powinna być – w tej perspektywie – wielce pouczająca dla przygód Tischnerowskiego myślenia i nieprzygodnych trudności, jakie napotyka.

Kiedy Lévinas podejmuje kolejne, coraz radykalniejsze próby neutralizacji ontologii, sc. de-ontologizacji metafizyki, zмага się bez ustanku z trudnością najwyższej próby i nie pozwala sobie na najmniejsze uchybienie czy uproszczenie. Zdaje sobie sprawę z fundamentalnego znaczenia Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, różnicy między byciem i bytem. Wie dobrze, że spór z ontologią dzieje się w porządku sensu, a nie bytu. Rozróżnia – na miarę ontologicznych możliwości – „ontologiczne” i „ontyczne”. Różnica między bytem i niebytem jest bowiem absolutnie innego rzędu aniżeli różnica między byciem i bytem.

Co więcej, różnica ontologiczna stanowi dla Lévinasa swoistą gramatyczną matrycę wszelkich różnic i w tym sensie „jest jedyną

¹¹ E. Lévinas, *Die Transzendenz und das Übel*, w: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, übers. von T. Wiemer, Freiburg 1988, s. 187 (polski przekład: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994).



różnicą właściwą¹² (nie należy dać się zwieść pozornej sprzeczności tego wyrażenia z formułą wyżej przytoczoną), etyka zaś nie tyle konstryuuje warstwę bardziej pierwotną od ontologii, ile jest „tym, co w pewnym sensie bardziej ontologiczne niż ontologia, emfazą ontologii”¹³. Transcendencja – przenosiny z porządku bytu do porządku sensu (tu: sensu bycia) – wydarza się już w granicach różnicy ontologicznej, która w tym znaczeniu stanowi „jedyną różnicę właściwą”. W próbach Lévinasa idzie tedy zasadniczo o to, by odmienić – radykalnie odinaczyć – sens, odformalizować czy, ściśle, transformalizować różnicę ontologiczną, odsłaniając i opisując ruch różnicowania się (transcendencji) w terminach innych niż bycie i różnica między byciem i bytem. Inaczej mówiąc: etyka jako „emfaza ontologii” to próba przesadzenia różnicy ontologicznej na inny grunt, na grunt różnicy między dobrem i złem.

6. Tymczasem myślenie Tischnera bywa niekiedy niepomne ontologicznej lekcji Heideggerowskiej, którą skądinąd tak wytrwale i z powodzeniem translatowało na nieurodzajne ontologicznie zagony polszczyzny. Kiedy Tischner powtarza wielokrotnie frazę o niewspółmierności różnicy między bytem i niebytem oraz różnicy między dobrem i złem, to zestawia ze sobą i przeciwstawia sobie różnicę ontyczną (a nie – w Heideggerowskim języku – ontologiczną) i różnicę aksjologiczną. I niepodobna traktować tego jako omyłki drukarskiej albo wyklądać w terminach czczego sporu o słowa, już choćby z tego powodu, że „spór o słowa” jest właściwym żywiołem ontologii. Tischner – inaczej niż Lévinas – zdaje się nie dostrzegać, że konstytucja porządku sensu już się dokonała, że w przestrzeni różnicy ontologicznej znajdujemy się już nie pomiędzy bytami (i ich modalnością ontyczną: niebytami), lecz pomiędzy bytem a byciem, a więc w dynamicznym procesie odsłaniania się i zasłaniania sensu (bycia bytu i bycia). Zdaje się tedy ulegać złudzeniu, które można by zasadnie nazwać złudzeniem ontycznym.

Wyeksponujmy tu tylko jedną z konsekwencji tego złudzenia. Nawiązanie Tischnerowskiej „filozofii człowieka” do ontologii fun-

¹² E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, s. 201.

¹³ Tamże, s. 157.



damentalnej Heideggera naznaczone jest pewną dwuznacznością. Heideggerowska *Daseinsanaliza* chce mieć charakter rygorystycznie ontologiczny: pytanie o *Dasein* formułowane jest i analizowane w świetle bycia. Analiza sposobów bycia *Dasein* – przeprowadzana zgodnie z fundamentalną ontologiczną charakterystyką „tego” wyróżnionego bytu, który rozumiejąco odnosi się do swego bycia, a zarazem do bycia w ogóle – nie jest odpowiedzią na pytanie: „kim (czym) jest człowiek?”. Analiza w świetle „kwestii bycia” oznacza, że pytamy o to, „jak jest człowiek”. Pytamy tedy o modalności bycia określające „sposób bycia człowiekiem”. Analizujemy strukturę ontologiczną, a nie ontyczną abstrakcję ani tym bardziej – egzystencjalną konkretyzację. Tischnerowskie pytanie: „kim jest człowiek?”, trzyma się wprawdzie na dystans od wszelkich tradycyjnych wykładni substancjalnych¹⁴, skręca jednak niekiedy w stronę ontyki, prześlępiając jak gdyby tę fundamentalną okoliczność, że różnica ontologiczna zapisana jest – niczym znak wodny – w samej strukturze *Dasein*. Byt odnoszący się do bycia to miejsce (*Da*), w którym ujawnia się bycie (*Sein*). U Heideggera dwuznaczność ontologiczna, ściśle: ontyczno-ontologiczna, ma charakter strukturalny. W myśleniu Tischnera dwuznaczność potrafi rozszczepić się na dwa niezależne znaczenia: ontyczne i ontologiczne.

7. Drugie złudzenie – nazwijmy je ontologicznym – rozważmy pokrótce na przykładzie Lévinasowej próby przezwyciężenia ontologii, *sc.* de-ontologizacji metafizyki. Poważne trudności towarzyszące temu niezwykle śmiałemu przedsięwzięciu wskazał już Derrida w swojej wzorcowej krytyce¹⁵; tu przywołam zaledwie jej fragment. Jeśli różnicę ontologiczną rozumieć jako niewspółmierną relację między bytem i innym niż byt (a tak właśnie – w negatywnym ujęciu – prezentuje się Heideggerowskie bycie), to wyznacza ona sposób otwierania się tego, co w języku Lévinasa zwie się „absolutnie innym”. Różnica ontologiczna jest nie tylko formalną pramatrycą stosunku transcendencji, ale jej właściwą reprezentacją. Relacja etyczna jest niemożliwa bez myślenia bycia, *sc.* różnicy ontologicznej, która

¹⁴ Zob. np. J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 24-52.

¹⁵ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli E. Lévinasa*, w: *Pismo filozofii*, wybór B. Banasiak, Kraków 1992, s. 161-224.



warunkuje pojawienie się absolutnie innego. Transcendencja etyczna zakłada tedy transcendencję ontologiczną. Trzeba wpierv być inaczej niż byt, aby być absolutnie innym. Występując przeciwko ontologii, Lévinas musi tedy – raczej *nolens* niż *volens* – zakładać myślenie bycia. Metafizyka Twarży jest jeno refleksem Inności ujawniającej się w różnicy ontologicznej.

Wielokrotnie ponawiane przez Lévinasa próby przekroczenia kręgu bycia i wypowiedzenia „innego niż bycie” świadczą o tym, że projekt deontologizacji metafizyki wciąż potyka się o nieznośną aporię uwikłania w język ontologii. Przypomina to analogiczne równie niestrudzone próby samego Heideggera, który projektując „przewyciężenie metafizyki” i wysłowienie tego, co stanowi niewysłowiony grunt metafizyki, zmuszony jest każdorazowo artykułować swoje projekcje w dekonstruowanym dyskursie metafizycznym. W wypadku Lévinasa nieznośne słówko być czeka na niego u początku i u kresu drogi myślenia absolutnie innego. Wciąż jest na przekór i na złość wyrafinowanym i coraz radykalniejszym zakłębom deontologizacji. Hebrajska inskrypcja zakłada grecką transkrypcję.

W odniesieniu do obu tych projektów zasadne wydaje się podejrzenie, że aporia, z którą i o którą się potykają, jest świadectwem nie tyle porażki, ile coraz bardziej rozmyślnym znakiem nieuniknionej aporetyczności samego myślenia metafizycznego. Aporia pokazująca się na drodze myśli, która – by przywołać paradoksalną formułę Levinasa – myśli więcej, niż myśli, więcej, niż zdolna jest pomyśleć, zostaje wkomponowana w strukturę myślenia transcendencji. I w tym sensie, ulegając ontologicznemu złudzeniu wywikłania się z ontologii, jednocześnie się od niego uwalnia. W metafizycznej przestrzeni myślenia transcendencji pasmo „porażek” jest najbardziej widowym świadectwem „pomyślności”.

Z drugiej strony nie sposób pominąć istotnej różnicy między tymi dwoma projektami przebudowy metafizyki. Dekonstrukcyjna intencja Heideggerowska wylania się jak gdyby z wnętrza samej metafizyki, w regresywnym ruchu zwijania metafizyki ku jej własnym ukrytym dla niej źródłom. Język ontologii niejako sam domaga się reformacji, co dochodzi w pełni do głosu w późnym projekcie Heideggera deontologizacji ontologii (myślenia bycia poza różnicą ontologiczną).



Inne metafizyki przemawia z wnętrza metafizyki, domagając się jej zasadniczej restrukturyzacji. Zgoła odmiennie u Lévinasa, który nasłuchuje absolutnie Innego na zewnątrz ontologii i stara się różnicę transcendencji wyeksponować poza nią, a tym samym nadać metafizyce charakter radykalnie eksterytorialny. Wszystkie próby Lévinasowego myślenia są nieskończonym „esejem o zewnętrżności”.

Wracając do Tischnera: kiedy studiuję się jego teksty, można często odnieść wrażenie, jak gdyby „redukcja ontologiczna” – polegająca na przenosinach „źródłowego doświadczenia” ze sfery ontologii do obszaru aksjologii – nie stanowiła żadnej zasadniczej trudności. Jak gdyby prosty dekret: znajdujemy się „po drugiej stronie”, poza ontologią, równoznaczny był z performatywnym gestem spełnienia. Niczym w sytuacji rzuconego w nurt rwącej rzeki, który ratując się przed utonięciem, gromko krzyczy, by dodać sobie otuchy: „już jestem na drugim brzegu!”. Jak gdyby słówko „być” w wyrażeniach „być dobrym” i „być złym” pełniło jedynie czysto syntaktyczną funkcję czasownika posiłkowego.

8. Trzecie złudzenie – określmmy je aksjologicznym – związane z przebudową metafizyki, w naszym zawężonym kontekście: z odsłonięciem i opisem „źródłowego doświadczenia bycia człowiekiem”, jest wyjątkowo kłopotliwe. Ściśle: kłopotliwe i niebezpieczne wydają się pewne konsekwencje wyzwania się z tego „naturalnego” złudzenia.

Zapowiem zawczasu: myślenie Tischnera – mimo jednoznacznych deklaracji, że zorientowane jest ono umyślnie i konsekwentnie „według wartości”, że sytuując dramat narodzin człowieka w kręgu dobra i zła, odkrywa źródłowo aksjologiczną sferę doświadczenia – wolne jest, a ściśle: stopniowo uwalnia się, od „złudzenia aksjologicznego”. Które – ujmując rzecz najprościej – głosiłoby metafizyczny prymat sfery wartości. Pozorując ruch „wedle wartości”, myślenie Tischnera myśli inaczej i inne niż wartość.

Już we wczesnych pismach Tischnera otwiera się pewien inny wymiar, który przekracza perspektywę aksjologiczną, *sc.* język doświadczenia „dobra i zła” wykładany w terminach „wartości i antywartości”¹⁶. Projekt innej wizji doświadczenia źródłowego – innej

¹⁶ Zob. np. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 387.



niz aksjologiczna, innej wizji człowieka – innej niż w świecie i światle wartości.

Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, doświadczenie aksjologiczne zaś doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w światle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w światle tego, co wartościowe¹⁷.

Rozwinięcie tej korelacji dwóch wymiarów doświadczenia znajdujemy w późniejszych tekstach Tischnera:

Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. (...) To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania. To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co aksjologiczne, ukazuje sposoby ocalenia¹⁸.

Wprowadzenie nowego – agatologicznego – wymiaru doświadczenia nie koryguje jednak zasadniczej optyki deontologicznej: „Człowiek może umrzeć za to, co niewidzialne. Może poświęcić swój »autentyczny byt« w imię tego, co jest »ponad bytem«. Dramat ontologiczny jest tylko wstępem do dramatu agatologicznego”¹⁹. Mniej interesuje nas w tym momencie recydywa „złudzenia ontycznego”; istotna jest próba osadzenia aksjologii i ontologii (sc. ontyki) na bardziej podstawowym gruncie doświadczenia (dramatu) agatologicznego.

Dramat ontologiczny jest tylko wstępem do dramatu agatologicznego.

W *Sporze o istnienie człowieka* – tej swoistej „encyklopedii nauk antropologicznych” zbierającej owoce wieloletnich poszukiwań Tischnera – metafizyczny prymat agatologii znajduje mocne potwierdzenie: „Podejmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii”²⁰. „Ontologia osoby zostaje poddana prawom agatologii”²¹. I rozstrzygająca dla naszych krytycznych peregrynacji teza: „Agatologiczna przestrzeń świadomości jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka – jego

¹⁷ Tamże, s. 516.

¹⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 58.

¹⁹ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 97.

²⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 8.

²¹ Tamże, s. 168.



bycia sobą jako człowieka. (...) Człowiek »rodzi siebie« w przestrzeni agatologicznej i dzięki niej. Ona jest jego przestrzenią macierzystą, jego *matrix*»²².

Agatologia „odślania”: źródłowy obszar doświadczenia bycia człowiekiem; „problematyzuje”: stawia „bycie człowiekiem” pod znakiem zapytania i szuka „usprawiedliwienia” dla bycia – ukrytej racji samej ontologii. „Logika Dobra” rządzi się innymi prawami niż ontologika i aksjologika.

9. Przyjrzyjmy się raz jeszcze kłopotom ontologicznym, tym razem jednak pod kątem przekraczania ontologii ku agatologii. Tischnerowskie myślenie dzieli je częściowo znów z myślą Lévinasa.

W ostatecznej Levinasowej redakcji metafizyczne „pytanie pytań” nie brzmi ani: „Dlaczego jest raczej byt niż nic?”, ani: „Dlaczego jest raczej zło niż dobro?”, lecz: „Dlaczego jest raczej bycie aniżeli Dobro?»²³. W tej elementarnej formule „różnicy transcendencji” bycie oznacza nieobecność i niedostępność, *sc.* niespotykalność Dobra. W świecie i świetle bycia prawdziwe dobro jest nieobecne.

Zgodnie ze starą tradycją, do której nawiązuje wprost Lévinas, a za nim Tischner, Dobro jawi się jako przybysz z „zaświatów” ontologii: *epekeina tes ousias*.

Niepodobna postawić w tym miejscu natrętnego pytania: czy wraz z tym ostatecznym krokiem na drodze ultraradykalnej deontologizacji metafizyki, myślenie tego, co absolutnie Inne, uwalnia się definitywnie od prześladowanej je aporii? Czy myślenie jest zaiste sposobne pomyśleć absolutną otchłanność przepaści, oddzielającej bycie od Dobra? I czy w ten właśnie sposób spełnia się zadanie myśli, która pragnie myśleć więcej, niż zdolna jest pomyśleć? Wszak bycie „jest” równie nieobecne jak „Dobro”... „Jest” równie przed- i poza-obecne. Słowo „jest” – choćby neutralizowane nieskończoną liczbą cudzysłówów – okazuje się równie niestosowne i zawodne w stosunku do Dobra, jak i do bycia. Być może w tej najodleglejszej różnicy kryje się zagadkowa zasada najbliższego pokrewieństwa? Dyskretna zasada zbliżenia dwóch nieobecności? Dwóch metafizycznych Inco-

²² Tamże, s. 280.

²³ Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 374-378.



gnito? *Epekeina tes ousias*, które charakteryzuje zarówno dobro, jak i bycie... Metafizyczne dobro-bycie, oddzielone przepaścią sensu od fizycznego dobrobytu? Poprzestańmy tu na pytaniach i przenieśmy nasze obiekcje na teren aksjologii.

10. Zapytajmy: o jakim Dobru mowa w horyzoncie agatologii? Nie bez racji od jakiegoś czasu zapisujemy to słowo – za Lévinasem i Tischnerem – od dużej litery, czego nie stosowaliśmy w terminach różnicy aksjologicznej. Nie mówimy również o kręgu „dobra i zła”. Ba, nie wspominamy już słowem o złu...

Gdzie się znaleźliśmy? Lévinas nie ma tu wątpliwości: translokacja różnicy transcendencji poza różnicę ontologiczną oznacza zarazem ekstradycję różnicy aksjologicznej. Myśląc kwestię dobra i zła w kategoriach aksjologicznych, pozostajemy wciąż na gruncie ontologii, ponieważ tematyzujemy ją w języku „wolności” – „wolnego wyboru”. Tym bardziej – myśląc Dobro. Albowiem Dobro – przekonuje niestrudzenie Lévinas – jest uprzednie względem wolności. To ono mnie wybiera, zanim ja mógłbym je wybrać. Dobro-czynność i dobro-dziejstwo Dobra wyprzedza wszelki mój czynny wybór w kręgu dobra i zła. „Być opanowanym przez Dobro nie znaczy wybierać dobro z jakiegoś neutralnego miejsca. (...) Być opanowanym przez Dobro znaczy właśnie być wykluczonym z możliwości wyboru”²⁴. Podkreślmy, że owo „wykluczenie” nie jest następstwem, lecz założeniem wszelkiego wyboru. Wykluczenie z możliwości wyboru to „pierwotny pakt z dobrem”, umożliwiający wolność. Mogę wybierać – wtórnie – w świecie dobra i zła, albowiem – pierwotnie – zostałem wybrany przez Dobro z „zaświatów” tego świata.

Gdzie się znaleźliśmy – powtórzmy – znajdując się w świetle *Agaton*? Otóż – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – znajdujemy się „poza dobrem i złem”. Dobro jako *epekeina tes ousias* przynosi nas również *jenseits von Gut und Böse*.

11. Tyle w związku z Lévinasem. Pozwólmy się teraz poprowadzić – uwieść – Tischnerowi. Przenosiny na niezbadane terytoria agatologii wrywają myślenie z płytkiej gleby „według wartości”,

²⁴ E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. von L. Wenzler, Hamburg 1989, s. 75.



pozostawiając aksjologii prerogatywy we właściwej jej ekonomicznej sferze działania. Fundamentalne pytanie brzmi teraz: „Jak wyzwalając się z relatywnego dobra i zła dojść do Dobra absolutnego?”²⁵. Dopełnienie „absolutne” stanowi – dopowiedzmy w duchu Tischnerowskich analiz – jeno analityczne rozwinięcie znaczenia Dobra spoza (relatywnego) „dobra i zła”. Absolutne jest *ex definitio*ne spoza: *meta-*, *epekeina*; jest transcendensem w sensie ścisłym.

Znamienne, że do opisu absolutności, *sc.* transcendencji Dobra wkrada się znów „argument ontologiczny”, który Tischner zapożycza – translując go na teren agatologii – u Anzelma z Aosty. Kluczowe sformułowanie: „to, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”, odniesione zostaje do absolutnego Dobra. Tischner podkreśla po raz kolejny, że w ten sposób „wykraczamy poza ontologię i przechodzimy z poziomu »logiki bytu« na poziom »dramatu dobra«”²⁶. Rzecz w tym, że znów „logika bytu” nie oznacza ontologii w sensie fundamentalno-ontologicznym, lecz czystą ontykę. Rad bym traktować to jako swoisty samoreprodukujący się lapsus, czego świadectwem może być w tym miejscu Tischnerowskie rozwinięcie charakterystyki Dobra:

Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się „domaga się” zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się istnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia²⁷.

Logika preferencji jest tu zrozumiała: absolutne Dobro istnieje w sposób absolutny dlatego, że jest absolutnym Dobrem, a nieabsolutne Istnienie jest absolutnym Dobrem, ponieważ absolutnie Istnieje. Logikę preferencji wyznacza tu logika Absolutu – bez względu na wszelkie dopełnienia. Zrozumiałe jest również, że opis ten dotyczy fenomenu „ponad bytem i niebytem”²⁸. Wystarczy jednak pojęcie „istnienia” zastąpić tu równoważnym pojęciem „bycia”, by przekonać się łącno, że mamy do czynienia wciąż z wypowiedzią w języku ontologii *sensu*

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 169.

²⁶ Tamże, s. 270.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. tamże, s. 272-273.



stricto. Dobro-bycie jest pojęciem pierwszym. Właściwym transcendentem „ponad bytem i niebytem” i „poza dobrem i złem”.

Dobro pragnie być, powiada Tischner, i za Mistrzem Eckhartem dodaje: „Dobro jest pragnieniem jeszcze większego dobra”, *sc.* „świadomość dobra to nic innego jak pragnienie bycia »jeszcze bardziej dobrem«”²⁹.

(Odnotujmy w nawiasie – bez złośliwej intencji, która rada by szukać w Tischnerowskim myśleniu prostych sprzeczności – że przeprowadzana w horyzoncie agatologicznym „redukcja aksjologiczna” przemieszcza „narodziny” człowieczeństwa człowieka w tę przestrzeń, w której „myślenie według wartości” dopatrywało się „śmierci człowieka”).

12. Tischner inaczej niż Lévinas rozkłada akcenty w najistotniejszej dla niego relacji: Dobro-człowiek. Wbrew Levinasowi perswaduje, że polem tej relacji jest wolność: „To, co absolutne, nie znosi wolności, lecz ją zakłada. Tym, co absolutne, jest Dobro. Człowiek, otwierając się na Dobro, otwiera się na to, co absolutne. Ale na Dobro nie można otworzyć się inaczej, jak tylko przez wolność. (...) Spotkanie z Dobrem budzi wolność z uśpienia. Obudzona z uśpienia wolność odkrywa, że Dobro jest absolutne”³⁰. Zarazem jednak, kontynuując myśl Lévinasa, w ostatniej pracy eksponuje dobroczynność Dobra jako łaski, której istotą jest darmowość³¹.

Absolutne Dobro udziela się człowiekowi, budząc z uśpienia jego wolność otwierania się na Dobro. Jeśli w tym agatologicznym dramacie człowiek jest aktorem grającym główną rolę, Dobro pozostaje transcendentnym reżyserem dramatycznej inscenizacji. Inscenizatorem ukrytym za kurtyną. Nie uobecnia się na scenie bytu i niebytu, dobra i zła. W osobliwy sposób oświetla scenę dramatu, samo kryjąc się w cieniu. Człowiek nie spotyka Dobra, lecz zawdzięcza Dobru możliwość spotkania innego i innych. W świetle nietutejszego Dobra dzieją się wszystkie ludzkie, *sc.* międzyludzkie

W świetle nietutejszego Dobra dzieją się wszystkie międzyludzkie spotkania i dialogi. Umożliwiając je, Dobro pozostaje niespotykane.

²⁹ Tamże, s. 288.

³⁰ J. Tischner, *Wobec zła*, „Tygodnik Powszechny” 9.01.1992.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 287, 170, 192.



spotkania i dialogi. Umożliwiają je, Dobro pozostaje niespotykane. Działając przemożnie, acz dyskretnie – niczym łaskawy dar – udziela się z nietutejszej krainy *Jenseits...* Skrywa się za granicą tutejszego bytu i niebytu, tutejszego dobra i zła. W regionach, które niemczyzna nazywa *Unheimlichkeit*, w czym odbija się dalekie echo greckiego doświadczenia *deinos*. Powtórzmy: dobro-bycie i dobro-dziejstwo nie oznacza dobro-bytu.

Osobliwy sposób (poza-scenicznego) „zjawiania się” Dobra prowokuje wiele pytań. Czy Dobro nie zjawia się w świecie międzyludzkim na podobieństwo Zjawy, który to sposób epifanicznej obecności rezerwuje Tischner dla zła? Czy obok złej zjawy nie można myśleć również zjawy Dobra? Czy udzielając się człowiekowi, wybierając go i wyzwalając, wzywając do świadczenia dobru i dobra, Dobro nie działa niby dobry Demon? Czy nie można tedy myśleć swoistego demonizmu Dobra? Wreszcie: skoro Dobro nawiedza człowieka z „zaświatów” dobra i zła, skoro w istotnym sensie zawiesza działanie różnicy aksjologicznej, nie pozwala bowiem wyklądać się w terminach tutejszego, wewnątrzświatowego dobra i zła, to jak odróżnić epifanię Dobra od epifanii Zła? Jak odróżnić jedną zjawę „spoza dobra i zła” od innej – radykalnie, zdawałoby się, absolutnie innej? Ściśle: jak odróżnić „jedno” od „drugiego” – skoro zawieszona została różnica – nie przywołując innej, uchylonej jakoby różnicy: ontologicznej? Jak różnicować bez rozstrzygającego w tej kwestii rozróżnienia na „być bardziej, najbardziej” i „być mniej, najmniej”? Słowem: na Bycie i Nic?

13. Na koniec jeszcze jedna kwestia elementarna. W dotychczasowej prezentacji nie padło ani raz słowo, które w słowniku Tischnerowskiego myślenia ma znaczenie decydujące. Słowo: Bóg.

Bóg jest Dobrem. I dopiero w świetle tej tautologii pełnego sensu nabiera absolutność Dobra. „Bóg nadaje istnienie sobie i światu wedle praw »dramatu dobra«. Jest »ponad bytem i niebytem«”³². Uczestnictwo Boga w ludzkim dramacie przesądza o trójdzielnej strukturze inscenizacji: stworzenie, objawienie (wybranie), zbawienie. Agatologiczny sens tego dramatu: „Bóg mnie stworzył, aby mi

³² Tamże, s. 273.



się objawić; Bóg chce mi się objawić, aby mnie zbawić. Wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro”³³. Właśnie w porządku zbawienia prezentuje się absolutna dobroczynność Dobra: „Zbawienie jest czystym doświadczeniem Dobra”³⁴.

Źródłowa inspiracja fenomenologiczna – poszukiwanie źródłowego doświadczenia bycia człowiekiem, sc. warunku możliwości człowieczeństwa człowieka – zyskuje szczególne oświetlenie w języku myślenia religijnego. „Przestrzeń agatologiczna”, „przestrzeń macierzysta” narodzin człowieka jest przestrzenią zbawczej boskości. Rodząca człowieczeństwo człowieka łaska Boża nie jest jednak anonimowa. Człowiek rodzi się dzięki Bogu i ku Bogu (*ordo salutis*), który jest absolutnym Dobrem.

Elementarne pytanie brzmi: czy absolutne Dobro udziela się myśli, której nie nawiedza Bóg?

Tekst jest polską wersją wykładu zatytułowanego *Über die Unheimlichkeit des Guten* wygłoszonego podczas III regionalnej konferencji Organization of Phenomenological Organizations *Subiektywność, intencjonalność, zło. Pamięci Józefa Tischnera*, Warszawa 26-28 listopada 2004.

DYSKUSJA

ALEKSANDER BOBKO: W artykule Cezarego Wodzińskiego i w jego sposobie patrzenia na Tischnera uderza bardzo trafne dostrzeżenie głównego przedmiotu zainteresowania Tischnera, tj. próby dojścia do tego, co najbardziej źródłowe, i szukania dla wyrażenia tego, co najbardziej źródłowe, jakiegoś nowego języka. Wydaje mi się, że takie podejście Tischnera wywodzi się z jego doświadczeń duszpastersko-katechetycznych, z pewnego dramatycznego uświadomienia sobie, że z jednej strony religia i katecheza mówią o sprawach dostępnych i źródłowo oczywistych, a z drugiej strony duszpasterz ma do dyspozycji skostniały język kazań, który do tego, o co w kateche-

³³ Tamże, s. 167.

³⁴ Tamże, s. 170.



zie naprawdę chodzi, zupełnie nie przystaje. Dlatego Tischner mówił tak często o tym, że religii potrzeba nowego języka – możemy jednak zapytać, w jakim stopniu jemu udało się ten nowy język wypracować.

Także w wymiarze filozoficznym Tischner poszukiwał nowego języka i tu – upraszczając – wrzucał całą tradycję od scholastyki po Heideggera do jednego worka. Sam w różnych tekstach mówił wprost, że Heidegger również był filozofem f o r m y, że dostęp do tego, co źródłowe, także u Heideggera jest zapośredniczony przez pewną strukturę. A Tischner był chyba przekonany, że do tego, co źródłowe, można się dobrać bez pośrednictwa formy, choć tę myśl spróbował formalizować dopiero w drugiej części *Sporu o istnienie człowieka*, pisząc o logice dobra przeciwstawionej logice bytu, ale to w gruncie rzeczy też są tylko pewne deklaracje, a nie wypracowane i skonkretyzowane propozycje.

CEZARY WODZIŃSKI: Trudno mi przystać na tezę, że Tischner uległ w swoim myśleniu filozoficznym takiemu prostemu złudzeniu bezpośredniego, niezapośredniczonego niczym doświadczenia tego, co źródłowe. Myślenie Tischnera jest, jeśli wolno posłużyć się parafrazą jego własnej frazy, myśleniem z głębi języka. Właściwa jest mu niesłychana wrażliwość językowa, która chroni je przed instrumentalnym traktowaniem języka. Pamiętamy słynną sentencję, że „wszystko jest prawdziwe pod warunkiem, że da się przełożyć na język górali”. Myślę sobie, że Tischner miał i pielęgnował tęsknotę do „języka górali”, właśnie do „języka źródeł”, w którym potrafi się wypowiedzieć doświadczenie źródłowe. Ale droga do tego języka, a więc droga do tego źródła, oznaczała dla niego zawsze „bycie w drodze” – *unterwegs zur Sprache*, o czym wiedział nie tylko od Heideggera, ale przede wszystkim z własnych bardzo bogatych przygód językowych. Przypomnijmy sobie te „językowe” inspiracje i fascynacje Tischnera. To Ricoeur, Marcel, właśnie Heidegger, potem Lévinas, Rosenzweig, a także – po drodze – Mistrz Eckhart. Fascynacje nieprzypadkowe również z uwagi na stosunek tych wszystkich myślicieli do języka. Ale najważniejsze było w nich samo poszukiwanie „języka górali” i nieustawanie w tym poszukiwaniu. Tischner szukał „języka źródeł” i każde z tych przydrożnych znalezisk było dla niego



cenne, ale nigdy definitywne, zamykające. Tischner czerpał z wielu języków, co więcej, myślę, że dążył nie tyle do krystalicznego, przejrzystego na wskroś języka, ile często – rozmyślnie albo i spontanicznie – mieszał ze sobą różne języki, przypatrując się napięciom, które z takiego pomieszania powstają. Szukając „języka źródeł”, pozostawał wielojęzyczny. Tego nie widać może na powierzchni słów – w tak zwanej warstwie stylistycznej – bo „styl Tischnera” jest rozpoznawalny natychmiast, niepodobna go pomylić. Ale widać w sposobie stawiania pytań i drażeniu problemów. Język Tischnera pełen jest iskier i, bywa, także dymu. Wrażliwość językowa, o której wspominałem, bierze się pewnie z przekonania, że język w tym samym stopniu otwiera nam dostęp do tego, co źródłowe, jak i zamyka. Naiwność niezapośredniczonej przez język dostępności tego, co źródłowe, była z pewnością obca Tischnerowskiemu myśleniu.

ALEKSANDER BOBKO: Nie miałem na myśli tego, że Tischner był naiwny i nie dostrzegał tego problemu, tylko że ta niezwykła wrażliwość językowa i pewna łatwość korzystania z różnych elementów różnych języków w pewnym sensie Tischnerowi przeszkadzała: ułatwiała mu doraźne analizy, ale przeszkadzała w sformalizowanym projekcie filozoficznym.

CEZARY WODZIŃSKI: A ja znowu dostrzegałbym zaletę raczej niż wadę w tym, że Tischner czerpie z wielu słowników i one się nie uzgadniają w jeden spójny idiom. Dzięki temu jego myślenie do końca jest żywe, właśnie na skutek pewnych pęknięć, niedopowiedzeń, niedopracowań. Właśnie na skutek wewnętrznej pracy translatorskiej Tischnerowskiego języka. Tischner-ingardenista byłby nie do pomyślenia i nikogo by nie inspirował.

KAROL TARNOWSKI: Mnie też się wydaje, że to jest bogactwo Tischnera. Ale chciałbym powrócić do tego, co nazwane zostało w artykule aporetycznością języka metafizyki czy ontologii. To jest fakt, który żadnego filozofa nie ominie. Kiedy Heidegger mówi o byciu, robi oczywiście wszystko, żeby nie b y ł o, żeby o nim nie mówić, że bycie j e s t itd., ale w rzeczywistości on to bycie w pewien sposób



„ontyzuje” i nie ma na to rady. Język jest zawsze w jakimś stopniu przedmiotowy. Lévinas daje taką wskazówkę metodyczną, trochę śmieszną, kiedy mówi *dédire le dit* – trzeba się wycofywać z tego planu *le dit* ontycznego, treściowego, trzeba to próbować robić na różne sposoby, także przy pomocy metafor. To są wszystko sposoby wymykania się temu, co się nie da – co nie powinno się dać – zreifikować.

CEZARY WODZIŃSKI: To, że aporia związana z owym przewyżaniem metafizyki obecna jest zawsze i nie do uniknięcia ani ominięcia – to oczywiste. Prawdziwa kłopotliwość zaczyna się wtedy, kiedy przyglądamy się sposobom akceptacji tych aporetycznych sytuacji. Tak czy owak, przystać na nie trzeba, bo inaczej wypadałoby zamilknąć i zająć się zamiataniem śniegu albo czymś podobnym, a nie pracami metafizycznymi. Mamy tu do czynienia z ambiwalencją: bo przystać na aporię nie znaczy – przystać bezkrytycznie. Uwikłanie w język metafizyki, z której się wyzwalamy, może mieć różne stopnie i różną intensywność. Przed pełną akceptacją aporii broni nas naturalna, jeśli tak rzec można, wirtualność i wielojęzyczność samej metafizyki. Tischner dobrze o tym wiedział, miał fantastyczny słuch językowy. Potrafił – stale się w tym ćwicząc – przywracać wirtualność językowi, tchnąć ducha w litery, tak jak jego metafory pozwalały rozbijać sztywne systemy pojęciowe i prowokować pytania, których niepodobna było stawiać w tych systemach.

Kwestia złudzenia ontycznego, którą tutaj stawiam, związana jest z pytaniem, jaki sens nadajemy pojęciu ontologii, kiedy mówimy, że ją przekraczamy czy porzucamy. U Tischnera najpierw to, co aksjologiczne, później to, co agatologiczne, chce być poza ontologią, przekroczyć ją, uwolnić się z jej więzów. Wydaje mi się, że Tischner, mówiąc niekiedy o uwolnieniu się od ontologii, ma na myśli nie tyle ontologię w sensie Heideggerowskim, a więc porzucenie wymiaru różnicy ontologicznej, ile prostą, tradycyjnie metafizyczną ontykę, porządek bytów i różnicy między bytami i zapomina o tym, że ontologia Heideggerowska do tego wymiaru sprowadzić się nie da. Chodziło mi tutaj tylko o tego rodzaju terminologiczną niekonsekwencję Tischnera, która oczywiście pociąga za sobą rozmaite skutki na poziomie poważnych rozstrzygnięć, właśnie już ontologicznych.



KAROL TARNOWSKI: Myślę, że pod tym względem Tischner był uczniem Lévinasa. Lévinasowi też można zarzucić, że jego bycie jest traktowane ontycznie, jest jakoś totalizowane, że to jest karykatura bycia Heideggerowskiego, ale z drugiej strony myślę, że Tischnera po prostu nie gnębiło pytanie ontologiczne w sensie Heideggerowskim.

CEZARY WODZIŃSKI: Czy u Tischnera pytaniem podstawowym jest pytanie: „kim jest człowiek?”. Nie. Takiego pytania w moim przekonaniu Tischner w ogóle nie zadaje. Tischner pyta, po Heideggerowsku: „j a k jest człowiek?” Pytanie formułowane w kategoriach substancji i odpowiedź formułowana w tych kategoriach w odniesieniu do człowieka u Tischnera w ogóle się nie pojawia. Począwszy od jego sporu z tomistami. Jego interesuje j a k, w związku z tym interesuje go bycie człowieka czy, ściślej, sposób bycia człowiekiem.

KAROL TARNOWSKI: No tak, ale pytanie o to, kim jest człowiek, to pytanie o jakiś *eidós*, czyli jakiś sens, który jest jednak ontologią.

CEZARY WODZIŃSKI: Tak, ontologią, ale nie ontyką. Jest właśnie pytaniem z porządku sensu bycia, a nie z porządku obecności bytu.

ADAM WORKOWSKI: Chciałbym, żebyśmy jednak wrócili do artykułu profesora Wodzińskiego. Zaczyna się przebojowo, jak u Hitchcocka, od totalnego trzęsienia ziemi, tzn. od pokazania tego, co faktycznie było Tischnerowi najbliższe, czyli źródłowości doświadczenia. Natomiast dyskusja, która w tej chwili się toczy, dotyczy języka, słowników, które się jakoś u Tischnera przeplatają. I to prawda: tam jest cała graniarnia języków, ale zastanawia mnie, dlaczego ta graniarnia się nie rozsypuje, dlaczego funkcjonuje jak dobrze urządzony budynek. Ano dlatego, że te języki są s ł u ż e b n e, tzn. pełnią wobec tego doświadczenia funkcje instrumentalne, zawsze są w tle.

Artykuł Wodzińskiego zaczyna od doświadczenia, ale niestety wkrótce pojawia się termin „słownik” i wydaje mi się, że od tego słowa zaczyna się próba tłumaczenia Tischnera, przekładania jego



pojęć na bardzo precyzyjne i dobrze skomponowane języki, którymi operuje Cezary Wodziński, w kolejności: język późnego Heideggera, język mocno derridiańskiego Lévinasa i wreszcie język samego Wodzińskiego. Zatem cała konstrukcja artykułu rozgrywa się na poziomie „meta” – autor tłumaczy pojęcia Tischnera na kolejne języki i następnie pokazuje, że te przetłumaczone pojęcia rodzą rozmaite aporie i paradoksy. Jest to bardzo interesujące, ale grozi zatrzymaniem się na bardzo inteligentnej zabawie intelektualnej.

Dwa przykłady pokazują, jak łatwo uszkodzić subtelny i ścisły związek między opisem a doświadczeniem, który był tak ważny dla Tischnera.

1. W artykule Wodzińskiego pojawia się cytat z Tischnera: „zło jest zjawą, złą zjawą, przy czym przymiotnik zły jest jedynie analityczny i wyraża to, co kryje się w pojęciu zjawy”. Jednak później pojawiają się niesamowite konsekwencje pewnych aporii pojęcia zjawy Tischnera, przetłumaczonego na język Wodzińskiego. Autor na przykład pyta: czy obok złej zjawy nie można by pomyśleć również zjawy dobra? Zauważmy, że termin „zjawą” już przestał analitycznie wyrażać zło, skoro można powiedzieć o zjawie dobra.

2. Wodziński zastanawia się również nad demonizmem Tischnerowskiego Dobra. Lecz stronę wcześniej w artykule pojawia się cytat z Tischnera mówiący, że Dobro jest tym, co nie znosi wolności, lecz ją zakłada. A pamiętamy przecież, jak mocno Tischner wiązał demonizm z brakiem wolności.

Aleksander Bobko napisał kiedyś dla „Znaku” bardzo ciekawy tekst pokazujący ewolucję myślenia Tischnera, która prowadziła od aksjologii do agatologii. Na początku te dwa porządki są różne, ale wzajem się uzupełniają, natomiast w ostatniej książce opis aksjologiczny staje się nieco podejrzany, bo grozi estetyzacją Dobra. Mimo to porządek aksjologiczny nigdy u Tischnera nie znika. Natomiast w artykule Wodzińskiego tłumaczenie tych pojęć na nieco inny język powoduje, że pojawia się przepaść między aksjologią a agatologią. Jako że aksjologia przetłumaczona na język Wodzińskiego obejmuje sferę dobra i zła etycznego, agatologia z konieczności musi zostać wyrzucona poza dobro i zło w sensie tradycyjnym. To wydaje mi się bardzo niebezpieczne teoretycznie i praktycznie. Bo jeżeli



Dobro odetniemy od poziomu dobra (z małej litery) i zła (z małej litery), to ono właściwie gdzieś „buja w obłokach”, a co więcej według Wodzińskiego zdaje się wykraczać poza byt i niebyt. Jeśli pamiętamy przy tym, że w świecie Tischnera zło jest poza byciem i niebyciem, to w obszarze „poza” spotykają się Dobro i Zło. Wydaje się nawet, że z perspektywy doświadczenia stają się nieodróżnialne. Ta hipoteza Cezarego Wodzińskiego (o ile dobrze ją rozumiem) jest niesłychanie interesująca – ale też pokazuje w najostrożniejszy sposób nie tylko różnicę języków czy sposobów filozofowania, ale również odmienność widzenia świata między Tischnerem a Wodzińskim.

CEZARY WODZIŃSKI: Zaczynamy dotykać kwestii elementarnych. Adam Workowski z właściwą sobie celnością wypunktował trudności, które się tutaj pojawiają, tym trafniej, że są to trudności, na jakie się natykam i z którymi się próbuję, od kiedy w ogóle zajmuję się filozofią. Język i doświadczenie... Przyznaję się, nie po raz pierwszy zresztą, że mam kłopoty – powiem więcej: będę je miał i cenię sobie to, że je mam – ze ścisłym rozróżnianiem tych dwóch porządków. One nie dość, że mi się ściśle nie rozróżniają, to jeszcze często zachodzą na siebie, a nawet zdarza się, i te momenty cenię sobie najbardziej, że wydają mi się jednym i tym samym porządkiem, sztucznie i w sposób nieuprawniony dzielonym na dwoje. Bo w tej tradycji filozoficznej, która jest mi bliska, nie przypadkiem dzieje się tak, że język nie jest instrumentem. Nie, język jest zapisem doświadczenia, i to nie zapisem zewnętrznym, lecz immanentnym. Oczywiście to nie jest tak, że te dwa porządki zawsze ściśle do siebie przylegają. Bardzo ciekawe są momenty, gdy się rozchodzą i – że tak powiem – spierają ze sobą. Niemniej jednak namysł nad kłopotami językowymi traktuję zawsze poważnie, bo podejrzewam, że są to kłopoty z wypowiedaniem się samego doświadczenia. Dyskutowany tekst także chciałby stanowić tego świadectwo. Doświadczenie zawsze szuka języka, język zawsze szuka doświadczenia. I ciekawe, a nawet pasjonujące są i sytuacje odnalezienia się, i zagubienia. W moim przekonaniu nie ma tu żadnego pęknięcia, które powodowałyby, że do pewnego momentu mówię o doświadczeniu, a potem zaczynam mówić o języku. Nie, kłopoty językowe, z których staram się tutaj zdać spra-



wę, są idiomatycznymi kłopotami wewnętrznymi samego doświadczenia, języka doświadczenia.

Kwestia druga. Pozwalam sobie, nie bez powodu, sugerować w zakończeniu, że używając niepoprawnie, ale z pełną rozmyślnością takich terminów jak „zjawia dobra” czy „demonizm dobra” – które na gruncie myślenia Tischnera są terminami niedorzecznymi, bo „zjawia” i „demonizm” są tu określeniami sposobów pojawiania się „zła” – otwieram obszar problematyczności, którego Tischner nie dostrzega albo który omija. Ale wyginam tu gramatykę z rozmysłem, prowokuję język do podjęcia pewnego eksperymentu. Skoro bowiem mówimy o porządku poza dobrem i złem – podkreślam: „poza dobrem i złem” w znaczeniu aksjologicznym – to wkraczamy na bardzo niebezpieczny teren. Niebezpieczny i ze strony „dobra”, jeśli tak rzecz można, i ze strony „zła”. Jako że zaczynamy doświadczać na tym terenie rzeczy, których niepodobna opisać w kategoriach różnicy aksjologicznej. Ciągłe jeszcze mówimy „dobro”, mówimy „zło”, ale sposoby ich pokazywania się, sposoby doświadczania nas przez te „zjawy” są zgoła odmiennie niż w języku różnicy aksjologicznej. Ten język jest tu martwy, a przynajmniej zwodniczy – podpowiada nam coś, co się nie godzi z naszym doświadczeniem. A że nie ma żadnego innego, gotowego języka do wypowiedzania się tych doświadczeń, trzeba łamać gramatykę języka dostępnego. Tu trzeba myśleć i doświadczać na przekór językowi.

Kwestia trzecia. Nie stawiam w tekście tezy, że dobro z porządku poza dobrem i złem, z porządku pozaaksjologicznego jedna się ze złem. Nie, chcę pokazać, że brakuje nam właśnie języka do opisu tego, co poza dobrem i złem. Że przykładając do doświadczeń z tego obszaru – Tischner nazywa go agatologicznym – tradycyjne miary aksjologiczne, zacieramy jego osobliwość i odmienność. To obszar, jak wspomniałem, niebezpieczny, ale na te niebezpieczeństwa powinniśmy się otworzyć, a nie zamykać przed nimi. Pobożne aksjologiczne życzenia czy niepobożne egzorcyzmy nam tu nie pomogą. Wydaje mi się, że w myśli Tischnera ten niebezpieczny wymiar się otwiera, raczej dyskretnie niż ostentacyjnie, otwiera się i zamyka, jakby onieśmielony samym sobą i możliwymi dalszymi odkryciami. Jeśli pozwalam więc sobie mówić o „demonizmie dobra” czy „zja-



wie dobra”, to jakby nakłaniając język do większej śmiałości i odkrywczości. Do odmienności, skoro mamy do czynienia z radykalną odmiennością sposobów pokazywania się „zjaw” z porządku „poza dobrem i złem”.

ADAM WORKOWSKI: Wydaje mi się warto rozróżnić tutaj trzy elementy: na jednym krańcu – język posługujący się w miarę precyzyjną terminologią, na drugim krańcu – nieme doświadczenie i wreszcie pośrodku: obszar opisu doświadczenia, w którym nie ma jeszcze ustalonego słownika ani precyzyjnej terminologii. Tischner pod względem płynności językowej bardzo przypomina Bergsona. Pamiętamy, że Bergson postulował zbudowanie metafizyki opartej na pojęciach plastycznych, dopasowujących swoje znaczenie do doświadczenia. Podobnie u Tischnera płynność pojęć, melodyjność, metaforyczność, na które się niekiedy tak zzymamy, ma integralny związek z doświadczeniem.

Rozumowanie profesora Wodzińskiego wydaje się następujące: skoro doświadczenie musi się wyrazić językowo, to bezsensowne jest oddzielanie doświadczenia od języka. Sądzę, że jednak da się oddzielić poziom opisu doświadczenia od poziomu języka opartego na precyzyjnym słowniku. Wodziński co prawda przytacza opisy doświadczeń Tischnera, ale na inne języki tłumaczy wyłącznie terminy i pojęcia. Trudno się dziwić, że pojęcia płynne i żywe w kontakcie z doświadczeniem w innym środowisku nabierają innych i nieprzewidywalnych znaczeń.

I taka troszkę złośliwa uwaga na koniec: myślę sobie, że Tischner był jednak w posiadaniu języka opisu dobra – języka metaforycznego, niekiedy dziwaczного, posiłkującego się dziesiątkami różnych autorów. Ale kiedy wypowiadał się w tym swoim języku, kiedy dawał opisy dobra, nie wpadał tak często w paradoksy i aporie. Może więc ten język Tischnera był optymalny do opisu doświadczenia dramatycznego? Może nie ma potrzeby tłumaczenia go na inny?

CEZARY WODZIŃSKI: Dziękuję, jestem podbudowany tą złośliwością...



MAŁGORZATA MOTYKA: Obawiam się, że przyjęcie przez Pana Profesora tezy o niespotykalności dobra i wskazywanie na tej podstawie owych trzech złudzeń Tischnerowskiego myślenia, może prowadzić w kierunku zignorowania czy minięcia się z intuicją Tischnera, który bardzo odważnie próbował pokazać, że Dobro jest możliwe do wyrażenia w kategoriach wewnątrzświatowego dobra i zła, tzn. z intuicją dobra ucieleśnionego, wyeksplikowaną w *Sporze o istnienie człowieka*. Wedle tej intuicji spójne mówienie o specyficznym ludzkim doświadczeniu nie powinno unikać odniesienia do perspektywy religijnej. Wydarzenie Wcielenia Chrystusa pozwala się bowiem pojmować jako udzielanie się Absolutnego Dobra ludzkiemu doświadczeniu. Dla mnie Tischner konsekwentnie wyprowadza pewne wnioski na gruncie filozoficznym z doświadczenia nawrócenia, w którym ujawnia się istotna bliskość perspektywy aksjologicznej i agatologicznej. Są one na tyle bliskie, że można wprost powiedzieć, iż Dobro się ucieleśnia, tzn. daje się wyrażać w terminach światowego dobra i zła. Tak jak w życiu św. Pawła, kiedy dokonuje się jego nawrócenie. Spotkanie z Chrystusem weryfikuje jego dotychczasową aksjologię. Dobro, które się powierza, prowadzi do ukonstytuowania się nowej aksjologii. Można by powiedzieć, że zetknięcie z przestrzenią agatologiczną stwarza w życiu św. Pawła nową przestrzeń aksjologiczną. Dobro wydarza się jako stworzenie przestrzeni aksjologicznej.

ADAM WORKOWSKI: Wydaje mi się, trzeba rozdzielić dwa punkty widzenia: z jednej strony Dobro ucieleśnia się w dobrach, co pokazuje nierozdzielność przestrzeni agatologii i aksjologii, ale z drugiej strony samo Dobro nie daje się wyrazić w terminach odpowiednich dla opisu dóbr, co wskazuje z kolei na różność obu przestrzeni. Często spieramy się, który z tych punktów widzenia jest właściwy. Tymczasem Tischner nie odrzuca żadnego i zachowuje między nimi równowagę.

ADAM HERNAS: Tej dziwnej relacji między aksjologią a agatologią nie da się chyba rozumieć w jakiejś analogii do różnicy ontologicznej. Jednak to jest zupełnie coś innego. Przechodząc w rejon agatologii, nie znajdujemy się w jakiejś nowej przestrzeni meta-sensów, natomiast



zupelnie zmienia się sytuacja podmiotu, to znaczy sytuacja tego, kto doświadcza dobra w sferze dramatu aksjologicznego. Dobro agatologii nie jest sensem ani pojęciem, ono ma bardzo konkretne imię – dla Tischnera to jest jednak chrześcijański Bóg (tak jak Bóg Żydów dla Lévinasa). U Tischnera widzimy próbę dalszej refleksji, ale ona polega na przejściu na stronę teologii (u Lévinasa jest tam już tylko milczenie ofiary – zakładnika Dobra). Ta teologia nie jest dalszym ciągiem myślenia filozoficznego, prostym przedłużeniem pewnej swobodnej spekulacji, ale raczej formą nazwania dramatu religijnego.

KAROL TARNOWSKI: Myślę, że trzeba tu – po profesorsku – rozróżnić trzy rozumienia dobra. W *Myśleniu według wartości* dobro jest warunkiem możliwości protestu przeciwko złu, niewidocznym światłem, które pobudza do buntu przeciwko złu. W tym sensie to dobro ma w sobie coś z Dobra Platońskiego. Później, szczególnie w *Sporze o istnienie człowieka*, pojawia się drugi plan, chrześcijański, w którym dobro rzeczywiście jest nazwane Bogiem. I wreszcie dobro w sensie trzecim to dobro przez małe „d” – warunek sensowności dramatu polegający na tym, że przewyciężamy małe zło w kierunku konkretnego dobra. Tischner gra na wszystkich tych znaczeniach, pokazując niesłychane bogactwo tego pojęcia.

CEZARY WODZIŃSKI: Zdałem sobie w tej chwili sprawę, że podjąłem się w tym tekście zadania poniekąd karkołomnego. Usiłuję w nim rozpoznać i opisać pewne kłopotliwości związane z przejściami i relacjami pomiędzy porządkiem agatologicznym i porządkiem aksjologicznym w myśleniu Tischnera, a tymczasem z mojej perspektywy filozoficznej wynikałoby, że nie mam do tego odpowiednich uprawnień. Ani nie wiem i wiedzieć nie mogę – bo nie mam języka, a w związku z tym i doświadczenia – co to takiego agatologia. Bo kiedy pojawia się to słowo – w rozstrzygającym o jego sensie kontekście, w kontekście chrześcijańskim – to myślenie odmawia mi posłuszeństwa. Przemawia do mnie i daje mi do myślenia inny kontekst, grecki, ale to jest osobna opowieść. Z drugiej strony nie mam pojęcia, co to jest aksjologia. Bo za Heideggerem czy wraz z nim przeszedłem drogę myślenia przeciwko wartościom i jest to w pew-



nym sensie moja własna droga. Zatem nie mam także języka do za-domowienia się w doświadczeniu aksjologicznym. Moje myślenie o relacjach między aksjologią i agatologią wydaje się pozbawione i nóg, które by chodziły po twardym gruncie różnicy między dobrem i złem, i głowy, która wystawałaby ponad chmury.

Pani Małgorzata Motyka ma rację – u Tischnera związek aksjologii z agatologią jest fundamentalny. Tischner pokazuje, jak Dobro działa w świecie. Tylko ja nie byłbym wierny doświadczeniu, gdybym nie chciał tych porządków jak najbardziej od siebie oddalić. I to robię, eksponując odmienność, dystans, separację. Jako ten, kto nie ma dostępu ani do jednego, ani do drugiego, mam bodaj do tego pewne prawo, ponieważ nieobce mi są doświadczenia i kłopoty ze sfery pomiędzy nimi. Mój tekst nie dyktuje jednak żadnej tezy. Domysł o niespotykalności Dobra – niechaj będzie z dużej litery – jest efektem namysłu nad odmiennością sposobów pokazywania się fenomenów z porządku aksjologicznego i agatologicznego. Niespotykalność Dobra nie oznacza, że Dobra nie ma, ściślej – że Dobro nie jest. „Niespotykalność Dobra” mówi o tym, że Dobro pokazuje się inaczej i jako inne w stosunku do tego, co spotykane i spotykane w porządku aksjologicznym. Posługując się terminologią Lévinasa, mógłbym powiedzieć: prawdziwe Dobro jest nieobecne. Język, w jakim się wypowiada, nie jest językiem ze słownika ani ontyki, ani aksjologii, nie jest też przekładalny wprost i niekłopotliwie na język różnicy ontologicznej. To jest język, który rodzi się w napięciach i pęknięciach między tymi rzeczami, ale nie jest sprowadzalny do żadnego z nich.

KAROL TARNOWSKI: Rzeczywiście, ktoś, kto nie dostrzega wymiaru aksjologicznego, może twierdzić, że Dobro u Tischnera jest poza dobrem i złem. Ale Dobro, które jest światłem, warunkiem możliwości problematyzacji świata, tylko dlatego że działa w taki sposób na przestrzeń zjawiania się, że budzi bunt, odsyła nas do czynienia konkretnego dobra. Ono nie jest poza dobrem i złem – jest warunkiem możliwości rozumienia zła jako zła.

CEZARY WODZIŃSKI: Spór między nami jest bodaj werbalny w tej chwili – ja się po prostu trochę mniej boję samej tej formuły: „poza



dobrem i złem”. Myślenie o przestrzeni „poza dobrem i złem” nie oznacza żadnej anihilacji naszego wewnątrzświatowego dobra-i-zła. Mimo odmienności sposobów pokazywania się – lepiej: doświadczania nas – „poza dobrem i złem” nie dzieje się w zaświatach naszego świata ani nie dotyka nas z żadnych zaświatów. Dzieje się – bywa – tu i teraz, w tym naszym świecie, rządzącym się prawami różnicy aksjologicznej, niezależnie od tego, ilu czytelników znajdują pisma Heideggera. Żyjemy w świecie światłocienia, co nie oznacza, że światło nie odgrywa w tej grze żadnej roli. Podobnie jak Platońska *idea tou agathou* – której obrazem jest, jak wszyscy wiemy, Słońce, źródło światła, jest warunkiem tej gry. Podobnie jak sfera ciemności.

ADAM WORKOWSKI: Do końca nie rozumiem, jak to jest z tą aksjologią. Profesor Wodziński sytuuje się poza dobrem i złem, bo popiera Heideggera. Z grubsza wiadomo, że Heidegger odrzucał wartości z powodów ontologicznych. Ale nie wierzę w to, że Cezary Wodziński nie żyje w normalnej przestrzeni wartościowań, jestem przekonany, że jest mu bliska hierarchiczna przestrzeń tego, co ważne, i tego, co mniej ważne. Co więcej, jest mi bliskie i gniecie mnie to, co chyba stanowi „serce” i źródło niepokoju w wielu tekstach profesora Wodzińskiego.

Można powiedzieć paradoksalnie, że Dobro u Tischnera ma tendencje „totalitarne”, nie tylko nas atakuje, ale w pewnej interpretacji wręcz gwałci to, co we wcześniejszych książkach nazywało się dramatem międzyludzkim. Mówiąc bez metafor: gdy pytamy o relację między dramatem religijnym a dramatem spotkania osób, mamy dwie możliwe odpowiedzi: albo dramat religijny bardziej rozświetla i chroni spotkania między osobami, albo likwiduje autonomię tych spotkań: już nie jesteśmy w stanie pomyśleć dramatu międzyludzkiego poza perspektywą religijną. Jeśli dramat religijny wchłania w siebie wszystkie ludzkie dramaty, to w jaki sposób człowiek nie-dotknięty łaską wiary może spotkać drugiego człowieka i pomyśleć o tym spotkaniu?

Wydaje mi się, że taka wizja Tischnera z jednej strony odpycha Wodzińskiego, z drugiej zaś pozwala mu w tym „gwałcie” Dobra odkryć bardzo ważne doświadczenie ludzkie, pozareligijne, ale posia-



dające tę samą strukturę co dramat religijny. Siła opisu dramatu religijnego w *Sporze o istnienie człowieka* Tischnera zdaje się „rozbijać w puch” i czynić nieaktualnymi wcześniejsze opisy dramatu człowieka. Tak samo w *Światłocieniach zła* Wodziński ujmuje zło, które przychodzi z jakiejś transcendencji, spoza bytu i niebytu i wrywa człowieka z ciepła codziennej egzystencji. Wydaje mi się, że ten niepokój przebija się w wielu książkach profesora Wodzińskiego. Ja bardzo przepraszam, może niech Profesor mówi sam za siebie...

CEZARY WODZIŃSKI: Proszę mi pozwolić pozostawić przedstawienie „profesora Wodzińskiego” bez komentarza. Jestem jednak bardzo rad, widząc możliwość implantowania mi tych wszystkich członków, którym sobie sam amputował.

Tekst powyższy stanowi fragment dyskusji prowadzonej w ramach sympozjum Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Łopusznej 5 marca 2005.

ALEKSANDER BOBKO, filozof, dr hab., profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego. Ostatnio pod jego redakcją ukazał się wybór pism filozoficznych Józefa Tischnera *O człowieku* (2003).

ADAM HERNAS, prawnik, filozof. Publikował m.in. w „Znaku”, „Logosie i Ethosie”, „Kwartalniku Filozoficznym”.

MAŁGORZATA MOTYKA, absolwentka filozofii (PAT), nauczycielka matematyki.

KAROL TARNOWSKI, filozof, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga PAT, członek redakcji „Znaku”. Wydał: *Wiara i myślenie* (1999) oraz *Bóg fenomenologów* (2000).

CEZARY WODZIŃSKI, filozof, prof. dr hab., pracownik Zakładu Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Wydał m. in.: *Heidegger i problem zła* (1994), *Światłocienie zła* (1998), *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej* (2000).

ADAM WORKOWSKI, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki PAT, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie, członek redakcji „Logosu i Ethosu”.



Halina Bortnowska

* * *

Niedziela Palmowa 2005

Obraz, którego nie widziałam, nakłada się na wspomnienia. Znam przecież to okno, wiem, gdzie szukać go spojrzeniem na żółtawej ścianie pałacu wznoszącej się nad placem przed Bazyliką. Z tego okna przekazane ciche błogosławieństwo, sam tylko gest dłoni, z której ktoś wyjmuje oliwną gałązkę czy palemkę.

Przejmująca cichość tego gestu. Dzięki niej błogosławiąca dłoń wydaje się być blisko, gotowa w milczeniu dotknąć tych, którym wskazuje kierunek dostrzegalny tylko oczyma wiary.

Terri

Piszę o Terri Schiavo dla „TP” – temat, który przywołuje wspomnienia z hospicyjnego wolontariatu szpitalnego. Ciepłe wspomnienia o tych, co odeszli, a obiecywali, że jak przyjdą do siebie, to będą pomagać. Na czymkolwiek polega i w jaki niedocieczony sposób jest możliwa – ta pomoc na pewno istnieje. Nieraz czuję, że ją otrzymuję (mój sceptycyzm w niejasnych okolicznościach przestaje funkcjonować), i sądzę, że kapitał takiej mocnej czystej dobrej woli musi trwać



poza śmierć. Proszę więc o pomoc dla nieznaney Terri, o której piszę i przez to się do niej zbliżam. A może już dawno „przyszła do siebie” i nie krępuje jej sztucznie odżywiane ciało?

Nocą wielkoczwartkową słuchałam programu „Dwójki” zbudowanego z tekstów Papieża, głównie poezji, choć i rozważań o cierpieniu. Uderzyło mnie, że i on także – nawet jeszcze w młodości – tyle myślał o śmierci ciała. Teraz ciało musi mu ciążyć; ale jest w tym ciężeniu, ucisku, dźwiganiu także błogosławieństwo. On wie – sam od dawna tego uczył – że to przyjęte z posłuszeństwem cierpienie można dołączyć, ono się dołącza do tajemniczego dzieła Jezusa, dla którego Bóg wziął sobie – przyjął jako swoje człowieczeństwo zdolne do cierpienia. W liście *O zbawczym cierpieniu* napisał, że Jezus sam uczy modlących się, od Niego dowiadują się, co to wszystko znaczy. Myślę, że dlatego to napisał – dlatego miał odwagę zarezerwować uczenie o cierpieniu tylko dla Jezusa – bo od Niego takie pouczenie odebrał i doświadczalnie poznał różnicę między kazaniem przyjaciół Hioba a tym, co Bóg odsłania. Albo może pokazuje, jak przyłgnąć do Niepojętego?

Jak on sam teraz swoje przygniecenie, użyczenie, swoją niewolę choroby może przeżywać? Światło Boże może przenikać i nie uwalniać od ciemności wypełniających dolinę.

*

Wracam do wspomnień hospicyjnych. Zaraz u początku była pani N. Zajmowałyśmy się nią razem z A., wtedy jeszcze studentką. Pani N. była już na ostatnim etapie choroby nowotworowej, ale trzymała się niesłychanie dzielnie. Dbała o swoje wciąż jeszcze piękne ciało, sama elegancko opatrywała swój sztuczny odbyt (trzeba było tylko zdobywać i dostarczać dużo gazików itp.). Do nas należało zmienianie wody kwiatom, pomoc w układaniu włosów i rozmowy na ciekawe tematy. Stopniowo trzeba było więcej wyręki, bo sił brakowało. Strasznie lubiłyśmy być z panią N. Dopuszczanie do coraz bardziej intymnej pielęgnacji przyjmowałyśmy naprawdę jako coś w rodzaju łaski. Najbardziej wzruszające było, jak pani N. udawała, że przyjmowanie tych usług już nie sprawia jej przykrości. Któregoś



dnia dr K. zatrzymał nas na korytarzu. „Prześcieńcie już zatrzymywając panią N. Ona już ma prawo odejść, a wy przeszkadzacie jej swoim przywiązaniem. Teraz trzeba ją p o s y ł a ć, a nie trzymać”. Przy pani N. nauczyłam się tego „posyłania”. Jest to coś bardzo wewnętrznego, takie jakby inne skierowanie siły, którą się z siebie daje.

Trzeba wiedzieć kiedy, ale nie ma w tym ryzyka. „Posyłanie” nie szkodzi, tylko uwalnia, oczyszcza relację.

Godzina koguta

Czy znasz pianie koguta, samotny, daleki krzyk zapowiadający świt w porze zimnej rosy?

Myślę, że po długiej nocy strasznych wydarzeń i czekania, co będzie, stali wokół dogasającego ogniska – zniecierpliwieni, bo to, co działo się wewnątrz, już powinno się było skończyć.

Rozdmuchany płomień odbijał się w rozgorączkowanych oczach, oświetlał zaciśnięte zgrabiące ręce.

„I ty też jesteś od nich”.

„Nie znam tego człowieka”.

Ustami Piotra krzyczy strach. A wewnątrz szepce: „Czemu jeszcze snujesz się tu, durny? Co tu pozostało do zrobienia? Nic, już na pewno nic”.

I znów, gdzieś bliżej trochę, żałośnie odzywa się kogut.

Łzy Piotra, łzy wstydu na odwróconej twarzy.

Jestem wdzięczna ptasiemu plemieniu, które wciąż wydaje z siebie namiętnych heroldów poranka, budzicieli sumienia. Pianie koguta, sygnał *kairos*, godziny Pana.

W Wielką Sobotę

Chciałabym znaleźć kościół, w którym choć trochę skupienia – gdzie nie wdarła się ani polityka, ani moralizatorstwo, gdzie nie dopuszczono „efektów specjalnych”.



Tęsknię za samą cichą obecnością roślin, za ich milczącym, radosnym przeczuciem w barwach świtu: hortensje, cynerarie, bezlistne krzaczki bzu okryte białym kwieciem.

Prawdziwy Grób Jezusa był na uboczu w ogrodzie. W niedzielny poranek Magdalena wzięła Jezusa za ogrodnika – nim usłyszała swoje imię.

Księga na wietrze

Cisza. Wiatr powoli przewraca karty książki złożonej na ołtarzu czy na trumnie.

Czy ja to widziałam? Czy wyobraziłam sobie, czy mi się ukazało?

Dni na służbie

Nie każda z różnych godzin zostawia ślad na papierze, choćby pokruszone litery, pytajniki, wykrzykniki. Sama się dziwię, że notatki powstawały także w oktawie Paschy, w tygodniu czuwania, odprowadzania Ojca Świętego ku przejściu, które się dla Niego otwierało. Dla nas cisza, którą sobie wspólnie nałożyliśmy, przyniosła rekolekcje powszechne. Oczywiście dla każdego różne. Żal mi tych, co nie znaleźli dla siebie jakiegoś ich aspektu – może tak silnie kiedyś odepchnięci, że otaczająca ich wielka wspólnota przeżywania budzi w nich tylko lęk.

W czasie rekolekcji pisze się i rewiduje testament jako zapis woli za życia. Któryś z takich zapisów będzie wolą ostatnią.

Czas rekolekcji, ale nie samotnych. Dzieliliśmy się echemi wydarzeń i przeżyć. Dla mnie był to absorbujący wysiłek, by odpowiedzieć na to, w czym widziałam *kairos* chwili: pomoc w zagospodarowaniu przestrzeni nagle powstałej w mediach. Na pierwszym planie – radio i telewizja. Pisałam też o różnych dziwnych godzinach. Potrzeba kontaktu teraz, w łasce chwili, skłoniła mnie do oddania centralnej części z tych notatek redakcji „Tygodnika”. Mieściłyby się one tutaj, w miejscu tej pauzy.

(...)



Dokąd

Dla Papieża pielgrzymą w hołdzie nasze pielgrzymki – w tych dniach żałoby pielgrzymki nieżałobne. W istocie kierują się nie do katafalku, nie do grobu, nie do mauzoleów, które powstaną. Pielgrzymujemy – czy to wiemy i umiemy nazwać, czy nie – zawsze pielgrzymujemy do Jeruzalem Nowej, tej, co nadejdzie, zstąpi zdobna drogimi kamieniami, z otwartymi wrotami z jednej perły.

Tam idziemy pomалу, tam prowadzą kroki coraz spieszniejsze, tam biegniemy i dobiegamy w rytmie ostatnich oddechów.

Biały marsz w szatach chrzcielnych, w szatach Zmartwychwstania. Może on być wędrowaniem w szarej kapocie, samotnie, błotnistą uliczką do zaniedbanego zimnego kościoła. Dziś coś go rozjaśnia. Stara kobieta poprawia swój moherowy beret. Pozwala, by jej rękę uściśnął wygolony dresiarz z zapalonym zniczem. Nie wiem, czy to się zdarzyło naprawdę. Jeszcze może się zdarzyć!

Cyprysowa arka

Wielki, gładki ekran supertelewizora w poczekalni przy studio TVN. Tu patrzę i sporo widzę. Więcej dzięki lornetce. Jej siła zmienia obraz w żywy gobelin, chwilami przejmująco piękny, a w zbliżeniach uderzający – twarze z mozaiki drżą, zaciskają się usta, oczy patrzą przed siebie i w głąb. Kardynałowie: starcy, ptasie lub rozlane twarze, ale są i młodzi. Czerwień ich szat gasi fiolety biskupów. Oni są tłem, podobnie właściwie jak dywan, na którym ustawiana jest trumna.

Jeszcze lud rzymski i pielgrzymi. Także dywan z ciasno utkanych zatartych postaci. Czasem kamera, jakby komentując, wyławia czyjąś twarz – młodą, piękną, smutną, starą, umęczoną, cichą, rozśpiewaną, zakrytą dłońmi. Tła dla tła dla tła. Trumna z cyprysowego drewna, Arka. Tak ją w pochodzie wnoszą, jak przed czterema dniami ciało na marach do Bazyliki. Tamto było jakieś nierzeczywiste. Najwyższy był dźwięk, refren „*orate pro eo*”. „*Pro eo*”, dla niego, za niego. On –



nie tu, tam, gdzie? W drodze, w spotkaniu, wewnątrz Tajemnicy, tu – *Hic* – tylko Ciało, pierwsze upamiętnienie, jego postać, ciężar tej postaci wśród całunów i szat. Teraz Arka-Szkatuła, schronienie. Widzę rdzawe ślady sęków. Na wieku kładą księgę: Ewangeliarz oprawiony w kardynalską czerwień. Kładą go otwarty i natychmiast zajmuje się nim wiatr. Tak, to powtórzenie sceny z dna pamięci. Z pogrzebu jednego z papieży: Pawła VI czy Jana Pawła I?

Dziś wiatr jest żwawy, energiczny. Szybko przerzuca kartki, zakłada je sobie niewidzialnymi palcami. I nagle zamyka księgę. Tyle na dziś! Zostawia ją na skraju Arki, nieco wysuniętą poza skraj. Nikt nie śmie jej dotknąć aż do końca obrzędu.

Może ten Ewangeliarz mogliśmy dostać na pamiątkę, żeby go móc poobnosić otwarty na krakowskim wietrze, na Błoniach i po wawelskich murach?

Rapsod

Poezja w te dni potrzebna. Dariusz Bugalski w programie III czyta Norwida, właśnie ten spizowy wiersz – *Bema pamięci rapsod żałobny*: „Czemu, cieniu, odchodzisz”. Odmienny, a potrzebny ton wspomnienia. Wraca we wspomnieniach „nasz papież”, uroczy człowiek na wysokim urzędzie. Uśmiechający się do wspomnienia o wadowickich kremówkach. Będzie nam go brak tak bardzo przecież z innych racji – pełnych powagi, gorzkich, ciemnych, bolesnych. On się mierzył z chochołem sarmackiej melancholii, z tym, co się wydobywa z zakamarków i truje, z nienawiścią do siebie samych, jaka w nas tkwi. Czasem dźwigał na sobie straszliwie ciężki gronostajowy płaszcz biskupów krakowskich. Na jego pogrzeb można więc przywołać Panny Żałobne, archetypy narodowej pamięci, dumy i wstydu bycia Polakiem. Takie pogłosy też muszą towarzyszyć wspomnieniu, rozstawianiu się i czytaniu Testamentu. Dlatego też wśród upamiętniających portretów-fotografii nie powinno zabraknąć malarskiego studium z wystawy *Polaków portret własny*.



Odptyw

Jeszcze raz to poczucie, że do czytelników dotrą notatki z innej epoki. Według wszelkiego prawdopodobieństwa w Rzymie już powita świat nowy pasterz na czele kolegium biskupów z całego świata.

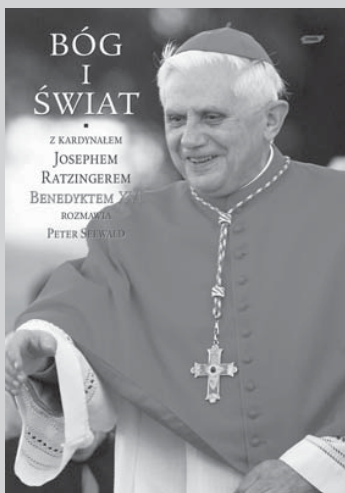
Wielki przyptyw już się odwraca, wspaniałe fale uniesienia cofają się ku głębinom, przed naszymi oczyma u brzegów odsłania się zaśmiecone błotniste dno. Okres *conclave* to czas, gdy lepiej nie zaglądać do Kuchni Pana Boga, jak Hugh Benson nazwał kiedyś watykańskie urzędy. Nie można wymagać od dziennikarzy trwania w tej samej życzliwej dyskrecji, tego samego współdziałania i współczucia co w trakcie ostatniej choroby i śmierci Papieża. Ta śmierć była czytym wydarzeniem religijnym. Wielu zapamięta łzę w swoim oku. Ale nie będą przez nią patrzeć na to, co musi się teraz włączyć – na mechanizmy i styl przekazywania władzy, na personalia kandydatów i zabiegi wokół nich. Będą to badać, tym bardziej że przekonali się, iż Kościół rzymskokatolicki jest wielką siłą, nie jest obojętne, kto, jaki człowiek, z jakim doświadczeniem będzie strzec Ludu Bożego w Drodze (określenie z dokumentów II Soboru Watykańskiego).

Modlitwa za (przyszłego) następcę Jana Pawła II – najlepiej ta czysta, *in blanco*, o wypełnienie się woli Bożej. Gdy tajemnica wokół *conclave* stanie się irytująca, warto sobie przypomnieć, że ma ona chronić elektorów przed naciskami i manipulacjami władzy świeckiej. Jeśli istotnie chroni, to warto okazywać cierpliwość.

Pisanie przed świtem

Świat za oknem ledwie widoczny, ciemno, ciemno-niebieski. Najpierw pojedynczy, ostro dźwięczący, wytrwale świdrujący głos jednego ptaka, potem chór świergotań jako tło. Niebieskość powoli się rozjaśnia, spojrzenia w nią coraz wyraźniej zapewniają, że już dzień. Wschód przyjdzie z lewej strony. Okaze się, czy i jak oświetli gałęzie wystawione na parapecie za oknem, ciągle aktualne wspomnienie milenkowskiego lasu, łądowisko sikor i wróbli. Piosenka ptaka-solisty wzbogaca się i łagodnieje. Niebo bieleje. Głosy ptasie prawie

znak



Bóg i świat

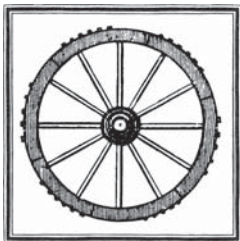
Z kard. Josephem Ratzingerem
rozmawia Peter Seewald

Tematami tej rozmowy-rzeki są: wiara, nadzieja i miłość, Bóg, Jezus Chrystus oraz Kościół. Niemiecki dziennikarz nie oszczędza kardynała (przyszłego papieża Benedykta XVI) i zasypuje go gradem pytań ważnych dla człowieka wierzącego i poszukującego. I choć „wielu spraw nigdy nie można w pełni wyrazić słowami”, to gdy „naprzeciw mnie siedział kardynał Ratzinger i cierpliwie opowiadał mi o Ewangelii, z każdym dniem coraz wyraźniej odczuwałem tajemnicę, która wewnętrznie jednoczy świat” – pisze Peter Seewald.

cichną. Solista niepostrzeżenie skończył. Może odleciał. Teraz głosy kawek, niewrzaskliwe, jeszcze niepewne.

Dom się budzi. Szumy w rurach. Zaraz ruszy winda. 6.01. Gołąb klaszcze skrzydłami. Jest pochmurno.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy Polis, członek zespołu miesięcznika „Znak”.



Martin Heidegger,
Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809],
przełożył Robert Marszałek,
wydawnictwo KR, Warszawa 2004

Piotr Augustyniak

W ludzkiej wolności objawia się... Bycie

Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi. Taki tytuł nosi krótka rozprawa, która rozpoczęła okres ponadczterdziestoletniego pisarskiego milczenia Schellinga. *Filozoficzne badania...* ukazały się w 1809 roku, kiedy nad niemiecką filozofią panował już duch Hegla. Jego władztwo było niepodzielne – zaprojektowane przez samego Hegla jako absolutne. Rozprawa Schellinga, którego Hegel zraził do siebie złośliwą wzmianką we wstępie do *Fenomenologii ducha*, nie została w tej intelektualnej atmosferze należycie odczytana i nie zajęła godnego jej miejsca. Hegel nazwał Schellingiańską indyferencję Absolutu nocą, w której wszystkie krowy są czarne. Osąd ów zaciążył również nad recepcją rozprawy o wolności. Próbą rewizji tego niesprawiedliwego wyroku „zheglizowanego” ducha dziejów są wykłady Heideggera, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*.

Heidegger uważa rozprawę Schellinga za najważniejsze dzieło niemieckiego idealizmu, przekraczające ducha własnej epoki, zdające (so-



bie) sprawę zarówno z jej doniosłości, jak i ograniczoności. Schelling, podejmując idealistyczne, formalne określenie wolności, które wypracował Fichte, a udoskonalili Hegel, upomina się o jego dziejową treść. Wolność jest istotą człowieka, a jako taka jest *możnością dobra i zła*. Tylko tak treściowo dookreślona może i musi być jądrem idealistycznego systemu wiedzy. Dialektyczny wysiłek autora *Filozoficznych badań...* zmierza do takiego ujęcia ontologicznych podstaw rzeczywistości, aby fakt ludzkiej wolności stanowił jedno z jej centralnych określeń. Stawia to Schellinga oko w oko z pytaniem o metafizyczne podstawy zła i jego relację do Absolutu.

Ludzka wolność zdolna do zła jest miejscem Bożego samoobjawienia, które jest istotnym określeniem Absolutu. Tylko samoobjawiający się Bóg staje się Bogiem prawdziwym, tj. absolutnym. Bez ludzkiej wolności to samoobjawienie nie jest możliwe. Jest ona lustrem (*speculum*), w którym odbija się Boża istota i zostaje ujęta w absolutnej samowiedzy. Bez tej „spekulacji”, bez ujęcia własnego od-bicia (*re-flexio*) Absolut nie byłby możliwy. Z drugiej strony jednak ludzka wolność jest uwarunkowana przez możliwość wybrania zła. Owa właściwa wolnemu człowiekowi możliwość zaprzeczenia Bogu jest o-graniczeniem Jego absolutności. Schelling przeprowadza próbę przewyciężenia tego ograniczenia, wprowadzając do swoich rozważań wątki myślenia teozoficznego Jacoba Boehme oraz mistyki Mistrza Eckharta. Bóg jest dialektycznym procesem zogniskowanym wokół dwu istotnych momentów, którymi są podstawa i egzystencja. Ich wzajemna „gra”, polegająca na skrywaniu się podstawy i wydobywaniu jej z mroku przez światło egzystencji, inicjuje i napędza ruch samoobjawienia, w którym staje się Absolut. Ma ona ukazać rzeczywistość i możliwość zła jako konieczną, ale przejściową fazę tego ruchu. Tu jednak wywód Schellinga wikła się w kolejną aporię. Wraz z przewyciężeniem zła musiałoby dojść do zniesienia ludzkiej wolności, której faktyczność jest, zdaniem niemieckiego filozofa, niepodważalna. W tym miejscu system wolności załamuje się. Schelling poświęca resztę życia poszukiwaniu wyjścia z tego impasu. Wyjścia, którego ostatecznie nie udało mu się odnaleźć.

Wykłady Heideggera są jedną z najwnikliwszych interpretacji *Filozoficznych badań...*, stanowią jednocześnie znakomite wprowadzenie w całą filozofię niemieckiego idealizmu. Heidegger ukazuje specyfikę idealistycznego myślenia jako próbę ugruntowania filozofii Kanta. Rozjaśnia sens centralnych pojęć używanych przez idealistów, takich jak „wolność”, „system”, „wiedza”, „duch”, „absolut”, „światopogląd”.



Przybliży ważny dla ówczesnego myślenia filozoficznego „spór o panteizm”. Wykłady nie są jednak li tylko wprowadzeniem w podstawowe terminy i problemy niemieckiego idealizmu. Nie są też wykładnią stanowiska Schellinga zawartego w książeczce o wolności. Są raczej próbą wprowadzenia w jej dialektyczny ruch myślenia. Heidegger chce, aby czytelnik wyszedł poza nawyk przyswajania spetryfikowanych treści i wszedł w wewnętrzny tok rozważań Schellinga. Tylko uczestnicząc w myślowej pracy wywodu Schellinga, można uchwycić jego właściwy sens i wewnętrzną konieczność. Wprowadzenie w pojęcia jest tedy tylko wstępnym warunkiem rozpoczęcia „współmyślenia”. W ten sposób wykłady Heideggera stać się mogą dla wytrwałego czytelnika jednym z najlepszych, praktycznych „podręczników” hermeneutyki. Nie statycznej wykładni, ale dynamicznej próby rozumienia.

Zdaniem Heideggera, dzięki dynamicznemu „współmyśleniu” otwiera się możliwość zrozumienia nie tylko istotnej treści interpretowanej myśli, ale i jej rzeczywistych ograniczeń. Dlatego wywód Heideggera podążający za tokiem myśli Schellinga nie jest próbą wyjaśnienia wszystkiego „do końca”. Kiedy dyskurs Schellinga się łamie, kiedy wikła się w aporie i niekonsekwencje, Heidegger nie stara się za wszelką cenę wyjaśnić, „o co tak naprawdę chodzi”. Forma jego wywodu ma za zadanie odtworzyć w sobie dynamikę relacjonowanej myśli. Kiedy słów brak Schellingowi, głos łamie się też jego komentatorowi. Nie jest to przypadkowa słabość interpretacji, ale konsekwentnie realizowany zamiar hermeneutycznego odtwarzania i rekonstruowania. Celem Heideggera jest jak najdokładniejsze określenie, na czym polegają immanentne niejasności dyskursu Schellinga. Paradoksalnie, właśnie to, co najbardziej niejasne, ma czytelnika najbardziej przybliżyć do tego, co istotne w *Filozoficznych badaniach*... Dokładne zdanie sprawy z trudnych i niejasnych miejsc rozprawy ma pozwolić na postawienie Schellingowi najbardziej istotnych pytań. Pytań, które zapadną głęboko w myślenie.

Hermeneutyczna interpretacja Heideggera jest ukierunkowana ontologicznie. Jej celem nie jest rozważanie ani teologicznej, ani etycznej treści rozprawy. Więcej, Heidegger uważa, że ta treść nie jest istotna. Schelling rozważa co prawda relację zachodzącą pomiędzy człowiekiem a Bogiem oraz problem istoty zła, ale najistotniejsza w jego rozprawie jest próba pomyślenia ontologicznej struktury, która je umożliwia. Strukturę tę myśli on jako zdwojenie podstawy i egzystencji, które stanowią dwa wyróżnione, ale i nieoddzielne wymiary jednego procesu. Na tej strukturze zostaje ugruntowana ludzka wolność jako miejsce samoobja-



wienia, a w związku z tym jako jeden z centralnych punktów systemu wiedzy – filozofii *par excellence*. Ową strukturę nazywa Heidegger splotem ontologicznym, dzięki któremu możliwy jest system obejmujący całość bytu. Heidegger uważa, że „podstawa” i „egzystencja”, myślane w ich współprzynależności, to dla Schellinga podstawowe określenia bycia, a dokładniej „całości Bycia” – do sensu tego terminu powrócę za chwilę. W próbie ujęcia owej całości leży, zdaniem Heideggera, podstawowa wartość *Filozoficznych badań...*

Heidegger podkreśla, że splot ontologiczny jest projektem całości Bycia. Słowo „projekt” jest tu kluczowe. Schelling odziedziczył po Kancie przekonanie, że całość jest nieprzedstawialna dla intelektu. Kant uznał ją dlatego za ideę regulatywną czystego rozumu, którą myśleć można tylko jako warunek ludzkiego doświadczenia, jego nieosiągalny kres. *Telos* wyznaczający reguły i granice możliwości myślenia. Dokonane przez Schellinga pogłębienie *vel* ugruntowanie Kantowskiej krytyki polegać miało na pomyśleniu całości samej w sobie. Ponieważ, jak pokazał Kant, nie może się to dokonać w procesie reprezentacji, potrzebny jest projekt myślenia innego rodzaju. Wedle Schellinga całość jest obecna w każdym byciu, jeśli myśli się go jako moment jej urzeczywistniania się. Dlatego całość musi być rozumiana jako stawanie się. Aby uchwycić jego dynamikę, myślenie musi zostać „przeprojektowane” z przedstawiania zamkniętych w sobie bytów-przedmiotów w myślową dynamikę zdolną współuczestniczyć w tym ruchu. Zgodnie z zasadą, że ruch można zrozumieć, tylko pozostając w ruchu.

Przemieniający myślenie projekt całości może i nawet musi wydawać się czymś dowolnym. Podczas lektury *Filozoficznych badań...* czytelnik odnosi wrażenie, że pojęcia „podstawy” i „egzystencji”, kluczowe dla ujęcia całości, dobrane zostały przez Schellinga w sposób arbitralny. Zdaniem Heideggera, arbitralność i dowolność przyjęcia tych pojęć nie wykluczają konieczności, z jaką uchwycona zostaje dzięki nim całość. O ile wprowadzają one myślenie w jej stawanie się, o tyle stają się konieczne. I nie w tym sensie, że wykluczają inny sposób rozpoczęcia procesu myślenia. Są konieczne, a nie dowolne, jako jeden z możliwych punktów wyjścia koniecznego (właściwego) ujęcia całości. Konieczne nie są więc same pojęcia, ale ruch, w który myślenie jest w stanie dzięki nim wejść i go uchwycić. Dlatego Heidegger uchyla się przed definiowaniem i szczegółowym określeniem pojęć „podstawy” i „egzystencji”. Mogłoby to bowiem zamykać ruch, który pojęcia te miały nam otwierać.



Heidegger interpretuje *Filozoficzne badania...* w horyzoncie swojej późnej filozofii. Dostrzega w nich prefigurację własnej próby przewyciężenia ontologii, której projektem są napisane w latach 1936-1938 *Przyczynki do filozofii*. Na uwagę zasługuje fakt, że wykłady zostały wygłoszone w semestrze letnim 1936, czyli w czasie, gdy Heidegger pracował już intensywnie nad *Przyczynkami*. Rzuca to istotne światło na oba teksty oraz na ich ścisłą współzależność. *Przyczynki* wyrastają z przekonania, że ontologiczna próba myślenia bycia jako bycia bytu (*Sein des Seienden*) jest nieudana. Potrzebne jest myślenie, które pomyśli bycie jako bycie, bycie w nim samym, bycie od jego własnej strony. Tak odmieniony przedmiot filozofii zwie Heidegger nie byciem (*Sein*), ale Byciem (*Seyn*) lub całością Bycia.

Kontekst *Przyczynków* pozwala zrozumieć, skąd biorą się nietypowe pojęcia, którymi Heidegger posługuje się w wykładach. Pojęcia takie jak „Bycie” (*Seyn*), „fuga (*Fuge*) Bycia”, „spojenie” (*Gefüge*). Z drugiej strony ich użycie w wykładach, podporządkowane interpretacji rozprawy o wolności, pozwala rzucić nowe światło na ich sens, a w konsekwencji na *Przyczynki*, które uważane są za najciemniejsze, najtrudniejsze do przeniknięcia dzieło XX-wiecznej filozofii. Dzieło, którego zrozumienie jest jednym z największych wyzwań współczesnego myślenia.

W wykładach Heidegger rozjaśnia przynajmniej dwa istotne aspekty swojego przewyciężenia ontologii. Po pierwsze, jest ono ustanowieniem prywatu pytania nad odpowiedzią. Mówi Heidegger:

Spełniona jest filozofia tylko wtedy, kiedy na końcu staje się i pozostaje tym, czym jest jej początek – pytaniem. Albowiem tylko rzeczywiście zapytując, filozofia zmusza to, co godne zapytywania, do pojawienia się; a odsłaniając ową rzecz najbardziej godną zapytywania, ma swój udział w ujawnianiu się (...) Bycia (s. 155).

Ponieważ w myśleniu ontologicznym bycie było o d p o w i e d z i ą na pytanie o byt jako byt, ontologia nie była wierna filozofii. Ta bowiem wyczerpuje się w pytaniu. Filozofia jest i musi pozostać pytaniem. Tylko w pytaniu, które trwa, uchwytne jest Bycie. Na postawieniu i utrzymaniu tego pytania polega najwyższa godność filozofii.

Po drugie, Bycie ujawnione w pytaniu jest tym, co pierwsze i ostatnie. Jest całością, czyli kolistym ruchem zapytywania zawierającym w sobie, ale i przekraczającym początek i kres bytu. Ontologia próbuje ukazać bycie jako odpowiedź na pytanie o byt, dlatego nie wychodząc poza byt, ujawnia go w aspekcie jego struktury. Punkt dojścia (bycie bytu) nie



różni się tu istotnie od punktu wyjścia (byt). Dlatego filozofia zmierzająca do ujawnienia Bycia musi zacząć myślenie bezpośrednio od niego. Zadając pytanie i utrzymując się w jego ruchu, ma niepowtarzalną szansę ujęcia struktury Bycia, której nie należy rozumieć jako statycznego ukształtowania (*die Struktur*) bytu, ale jako ujawniające się w nieprzerwanym ruchu pytania dynamiczne spojenie (*das Gefüge*) Bycia. W tej perspektywie Bycie ujawnia się jako całość, której działaniu się byt jest podporządkowany jako jej moment. Całość Bycia nie jest już określeniem bytu, ale żywiołem, w którym byt uczestniczy.

Heidegger projektuje swoje przezwyciężenie ontologii, współmyśląc z rozprawą Schellinga. Jego zdaniem, przezwyciężenie to jest jednak możliwe tylko jako jednoczesne przekroczenie myślenia *Filozoficznych badań...* Wznoszą się one co prawda ponad filozofię idealizmu, pozostają jednak uwikłane w teologię, Heidegger powiada: w „onto-teo-logię”. Schelling próbuje pytać o spojenie Bycia, mając za cel uchwycenie samoobjawienia Boga, czyli urzeczywistnienia Absolutu. Bycie nie może jednak nic orzec o tej absolutności i zostaje w niej zniesione. Jeszcze raz Heidegger: „Jeżeli Bycie tak naprawdę nie może orzec o absolicie, to zawiera się w tym, że istotą wszelkiego Bycia jest skończoność i że tylko skończona egzystencja ma przywilej (...) bolesnej przynależności do Bycia” (s. 255). Przezwyciężenie ontologii wymaga, aby to byt przynależał do Bycia, a nie bycie do bytu. Bycie jest skończone i nie jest Absolutem. Odróżniony od Bycia Absolut nie może jednak, na mocy swej absolutności, do niego przynależeć tak jak byt. Wmieszany przez Schellinga w sferę obowiązywania Bycia musi je sobie podporządkować i zburzyć cały metaontologiczny trans myślenia. Taki jest w świetle wykładów najgłębszy powód, dla którego myślenie Boga musi być myśleniem bez Bycia. Wykluczenie z filozofii problematyki Absolutu ocala ludzką wolność, której Schelling uchronić nie umiał. Wolność ta jako możność dobra i zła odzyskuje w ten sposób swój transteologiczny, podstawowy sens. Jest miejscem objawiania się Bycia. Paradoksalnie, Heidegger twierdzi, że wolność ujęta w ten sposób staje się jednocześnie transteologicznym miejscem, w którym może dojść do objawienia Boskości. Boga bez Bycia, do którego nie potrafiła zbliżyć się myśl teologiczna ze względu na swe uwikłanie w ontologię.

Wykłady Heideggera zostały tak pomyślane, aby wprowadzić w ruch myślenia rozprawy o wolności, a jednocześnie wykroczyć poza to myślenie ku pozaontologicznemu i pozateologicznemu pytaniu o Bycie. Z jednej strony wykłady są wyborynym wprowadzeniem w problematy-



kę rozprawy Schellinga i w całą filozofię niemieckiego idealizmu. Są jednym z największych osiągnięć XX-wiecznej hermeneutyki. Z drugiej strony są znakomitym kluczem do późnej filozofii Heideggera, której w Polsce do dziś nie poświęcono dostatecznie wiele uwagi. Dostatecznie, czyli na miarę usiłowań samego Heideggera podejmującego najważniejsze pytania zachodniego myślenia w sposób możliwie najgłębszy i najbardziej twórczy.

PIOTR AUGUSTYNIAK, ur. 1977, filozof, doktorant w katedrze filozofii religii PAT w Krakowie; zajmuje się filozofią niemiecką.

Ks. Krzysztof Śnieżyński

**O tym, jak Bóg
razem
z człowiekiem
kocha to, co
człowiek sam
kocha tylko
czasami**

Ks. Tomasz Węclawski,
Pokochać własne życie,

W drodze, Poznań 2004, ss. 184

Panie, pojednaj mnie ze mną. Jakże mogę spotykać i kochać innych, jeśli już nie spotykam i nie Kocham siebie?

Michael Hubaut

Książka wybitnego współczesnego teologa ks. Tomasza Węclawskiego *Pokochać własne życie* to zbiór dwudziestu trzech artykułów opublikowanych w ciągu dziewięciu lat (1995-2003) na łamach takich periodyków, jak „Tygodnik Powszechny”, „W drodze”, „Życie Duchowe”, „List”, „Pastores”, „Znak”. Zbiór ten, choć utrzymany bardziej w tonie rozważań rekolekcyjnych niż systematycznej refleksji teologicznej, na-



pisany jest przez wytrawnego teologa, który przeprowadza głęboki namysł nad tym, co należy do istotnych ludzkich doświadczeń. Różnorodność tych doświadczeń Autor analizuje w jednym duchu: „będziemy dobitnie czytać i zwięźle rozważać – komentować – słowo Boże” (s. 27). „Dobitnie czytać” oznacza dla Autora przede wszystkim wydobywać takie znaczenia i treści słów Pisma Świętego, jakie giną w „literacko uładzonym” przekładzie, a mogą się ujawnić jedynie w ich dosłownym („dobitnym”) tłumaczeniu. „Zwięźle rozważać” zaś oznacza koncentrację uwagi na tekstach biblijnych, która ma na celu odkrycie w nich zapisu podstawowych doświadczeń ludzi „odnalezionych”, spotkanych i powołanych przez Boga (a nie tylko ludzi samodzielnie szukających Boga), które następnie mają posłużyć do interpretacji współczesnego (co wcale nie oznacza całkowicie różnego) kształtu chrześcijańskiego życia.

Prezentacji książki dokonamy na przykładzie zwięzłego omówienia podstawowego doświadczenia budującego ludzkie życie: dzieła pokochania własnego życia – tak jak je rozumie i w świetle Biblii interpretuje sam Autor. Tego rodzaju doświadczenie wydaje się bowiem łączyć ze sobą jeśli nie wszystkie, to z pewnością większość tekstów zamieszczonych w omawianym zbiorze (co Autor sugeruje przez sam tytuł książki).

Miłość do własnego życia, takiego, jakie ono naprawdę jest, i takiego, jakie jeszcze mogłoby być, należy niewątpliwie do fundamentalnych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Nie jest to jednak doświadczenie „gotowe” i przynależne ludzkiej istocie „z przydziału”, lecz dokonujące się nieustannie. Książka Tomasza Węclawskiego może być odczytana jako wezwanie do takiego właśnie dzieła: pojednania się z własnym życiem przez miłość. Wezwanie do podjęcia takiego dzieła z pewnością nie mówi o nas czegoś zupełnie nowego, ale też nie przynagla nas do czegoś, co nie byłoby już możliwe – przynajmniej Autor wierzy, że tak jest. Do tej wiary z pewnością przyłącza się każdy poważnie myślący o swym życiu człowiek, gdyby bowiem nie było już możliwe pokochanie swego życia na nowo, wówczas umarłaby w nas wszelka nadzieja, a my razem z nią.

Wydaje się jednak, że najgłębszy sens i wartość książki ks. Węclawskiego nie leży w samej proklamacji nadziei (ogłoszeniu, że nie wszystko w nas umarło), ale w próbie zrozumienia, jak nadzieja jest jeszcze dla nas możliwa; „jeszcze”, to znaczy przy całej naszej niezgodzie na własne życie, takie, jakie ono na co dzień jest.

Autor zdaje sobie sprawę z tego, że dzieło odzyskania swego życia przez miłość, zwłaszcza gdy w człowieku tkwi głęboko niezgoda na jego własne życie, przerasta ludzkie siły. Dlatego pojednanie z własnym życiem



jest darem, który przychodzi „z zewnątrz”. Ludzkie „bycie sobą” jest możliwe w pełni tylko dzięki wewnętrznej otwartości człowieka (tam, gdzie jest on najbardziej sobą) na Innego. Inny okazuje się jednak „własną innością” człowieka, to znaczy dzięki Innemu człowiek może być tym, kim naprawdę sam w głębi serca pragnie być: ekspresją wewnętrznie zintegrowanej miłości. Autor zmierza do przekazania prawdy, iż człowiek może w pełni pokochać swoje życie i wszystko, co do niego należy, jedynie wtedy, gdy odkryje, że razem z nim kocha je Bóg. *Pokochać własne życie* to książka o tym, jak Bóg razem z człowiekiem kocha to, co człowiek sam kocha tylko czasami.

Wobec powyższego rodzi się pytanie: g d z i e w ludzkim życiu da się odkryć miłość Boga albo, jeszcze lepiej, jej „namacalnie doświadczyc”, doświadczyć miłości Boga, dzięki której można na nowo pokochać własne życie i ocalić je od lęku (ewangelicznego przeciwieństwa miłości)? Zdaniem Węclawskiego, „człowiek sam w takich sprawach nie jest dobrym sędzią, zbyt łatwo się myli i ulega złudzeniom – czasem nawet bardzo niebezpiecznym” (s. 6). Z pewnością bezpieczne, to jest wolne od złudzenia, odkrycie miłosnej obecności Boga w ludzkim życiu jest możliwe tam, gdzie ono już się dokonało: „Dotyczy to przede wszystkim Pisma Świętego. Nie znajdziemy w nim niczego, co najpierw nie przydarzyłoby się tym ludziom – i to tak, że zazwyczaj zrazu nie zdawali oni sobie wcale sprawy z tego, że właśnie w tej chwili i przez to ich życie przemawia do nich Bóg” (s. 6).

Przykładem prawdziwego i pod wieloma względami wzorcowego świadectwa o doświadczeniu miłości Boga w ludzkim życiu jest przejmujący hymn Maryi *Magnificat*, któremu Węclawski poświęca wiele uwagi. Wzorcowy charakter tego doświadczenia wyraża się między innymi w tym, że miłość Boga do każdej chwili ludzkiego życia zostaje przez człowieka odkryta i przyjęta, gdy wypełnia on to, do czego został przez Boga wybrany i powołany. Wówczas ludzkie życie staje się „miejscem” wywyższenia Boga, który jest i działa na tym „miejscu” rozpoznany jako Bóg. Prawdziwość takiego rozpoznania potwierdza się „zewnątrznie” w postaci owoców Ducha, do których należą miłość, pokój, cierpliwość, łagodność... (por. Ga 5, 22).

Wraz z dojściem do głosu Boga w ludzkim życiu dokonuje się także samo-rozpoznanie się człowieka. Tam bowiem, gdzie Bóg dochodzi do głosu, tam też dochodzi do głosu to, co On sam miłuje – a zwłaszcza człowiek w jego własnej (co nie znaczy samotnej) indywidualności. Udzielając człowiekowi swej łaski, „Pan Bóg nie tylko człowieka ogarnia, ale



przez nią wprost czyni go tym właśnie człowiekiem, w jego własnym osobistym życiu i powołaniu” (s. 10). To samo doświadczenie, podkreśla Węclawski, wypowiada także św. Paweł, gdy z pokorą wyznaje: „Za łaską Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15, 10).

Wyznanie wiary w Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego, staje się odkryciem i potwierdzeniem własnej tożsamości wielu biblijnych postaci. Tak oto „uniżona służebnica Pańska” dowiaduje się o swoim wywyższeniu i tajemniczym obdarowaniu poczętym w Niej Dzieckiem; Piotr, w którym Jezus nie znalazł wiernego świadka w godzinie próby, „przeradza się w skałę”, na której zmartwychwstały Pan postanowił osadzić swój Kościół; Szawel z „poronionego płodu” (por. 1 Kor 15, 8) staje się Pawłem, Apostołem Narodów... Postacie te, poprzez swoją żywą wiarę, wyrażają nadzieję na uratowanie przez Boga wszystkich ludzi. Taka nadzieja nie jest jedynie wyrazem ich ludzkiego pragnienia, ale darem zbawiającego Boga.

Książka duszpasterza i teologa Tomasza Węclawskiego z pewnością może być pomocą dla ludzi, którzy prawdziwie i szczerze poszukują miłości Boga w swoim życiu i działaniu; prawdziwie i szczerze, to znaczy także w tych trudnych chwilach swego życia, w których wyraźnie odmówili sobie Bogu. Chwile te nie mogą być pokochane przez człowieka inaczej, jak tylko przez ufne zwrócenie się do Boga, który nie chce śmierci grzesznika, ale pragnie, by się nawrócił i miał życie – takie życie, z jakiego będzie się cieszył nie tylko sam Bóg, ale razem z Nim także każdy człowiek. Będzie to bowiem prawdziwe ludzkie życie, to znaczy z tym wszystkim, czego powinniśmy w nim żałować, że się wydarzyło, a także z tym wszystkim, czego w nim nie było, a mogło i powinno było się wydarzyć. Tylko ludzkie życie przeżywane i rozumiane w jego dotychczasowym kształcie może być prawdziwym i jedynym miejscem naszego spotkania z Bogiem. Pod wpływem tego spotkania dowiadujemy się nie tylko tego, jakie jest nasze życie, ale także tego, jakie dzięki Bogu może ono jeszcze być.

Obfite powoływanie się ks. Węclawskiego na biblijny zapis różnych spotkań Boga z ludźmi oraz uczciwy wysiłek teologicznego myślenia, które nie lekceważy fundamentalnych ludzkich doświadczeń, lecz pragnie je zgłębić i skonfrontować z życiowymi doświadczeniami ludzi Biblii, sprawia, że mamy do czynienia z książką „prawdziwą” w dwojakim sensie: 1) wolną od złudzeń tam, gdzie chodzi o spotkanie człowieka z Bogiem, 2) wolną od pokusy spirytualizacji i ontologizacji wypowiedzi teologicznych, której uleganie utwierdza czytelnika w przekonaniu,



że każdorazowe pogłębienie poznania Boga wiąże się koniecznością porzucenia tego, co jest dla człowieka naprawdę bliskie i znajome – życia z jego problemami.

Z poznaniem Boga jest właśnie tak, że ten, „kto poznaje dzieła Boże w życiu ludzi, poznaje Boga samego” (s. 13). Poznawanie Boga z Jego dzieł, jakich dokonał i nieustannie dokonuje w życiu ludzi, sprawia, że żywa pamięć o tych dziełach czyni człowieka bogobojnym, to znaczy pełnym wiary w prawdziwą obecność Boga w jego własnym życiu. Taka wiara jest także innym imieniem wierności, jaką człowiek może Bogu okazywać.

Nie sposób szczegółowo omówić czy chociażby wskazać wszystkich ważnych wątków omawianej książki. Wydaje się jednak, że te, które zostały przywołane w niniejszej prezentacji, należą do najistotniejszych i wystarczą, by zachęcić do lektury.

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI, ur. 1972, adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UAM.

Rafał Rutkowski

**Interpretacja
w perspektywie
aksjologicznej**

*Wartość i sens. Aksjologiczne
aspekty teorii interpretacji,*
pod. red. A. Tyszczyka,
E. Fiały, R. Zajączkowskiego,
Wydawnictwo KUL, Lublin 2003

To siódmy już tom z wydawanej przez KUL od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia serii „Literatura w kręgu wartości”. Książka ta jest pokłosiem konferencji naukowej, podobnie zresztą jak większość wcześniejszych pozycji ze wspomnianej serii: *O wartościowaniu w badaniach literackich* (1986), *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze* (1992), *Interpretacje aksjologiczne* (1997).



Składające się na tom artykuły i rozprawy podejmują szeroko dziś dyskutowany przez humanistów problem interpretacji. *Wartość i sens...* zawiera przede wszystkim prace z zakresu metodologii badań literackich oraz teorii literatury, które łączy jedno: przekonanie autorów o nierozzerwalnym, ścisłym związku literatury ze sferą szeroko rozumianych wartości oraz interpretacji z wartościowaniem. *Wartość i sens...* jest tomem jednolitym również w tym sensie, że wszystkie pomieszczone w nim teksty przeciwstawiają się – mniej lub bardziej ostro, mniej lub bardziej otwarcie – modnym ostatnio i niezwykle ekspansywnym teoriom interpretacji, według których dzieło literackie nie zawiera żadnych obiektywnych, niezależnych od interpretatora znaczeń. Można powiedzieć, że książka ta ma charakter polemiczny wobec poststrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu oraz neopragmatyzmu (ogólnie: wobec wszystkich nurtów w teorii literatury kojarzonych z postmodernizmem) i należy ją odbierać jako (wielogłos w toczącej się obecnie bardzo żywej dyskusji nad sensem i wartością interpretacji (głównie literackiej)).

Tom otwiera tekst Andrzeja Tyszczyka *Interpretacja, sens i wartość*. Badacz ten, odwołując się do *Tekstowego świata* Ryszarda Nycza oraz do znanego tomu *Interpretacja i nadinterpretacja*, omawia dwa przeciwstawne paradygmaty teorii interpretacji: z jednej strony model tradycyjny (który można kojarzyć z fenomenologią oraz strukturalizmem), zakładający, iż w dziele literackim istnieją intersubiektywnie poznawalne sensory możliwe do wydobycia za pomocą proceduralnych i nieproceduralnych zabiegów analityczno-interpretacyjnych, z drugiej zaś model nowy (wypracowany i wylansowany przez poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm i neopragmatyzm), według którego tego rodzaju sensów w dziele nie ma, a każda interpretacja jest w istocie nadinterpretacją bądź też użyciem tekstu, wmawianiem mu określonych znaczeń przez interpretatora. Tyszczyk uchyla się w swoim tekście od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, który z tych dwóch paradygmatów jest bardziej naukowo uprawomocniony. Badacz twierdzi, że oba modele interpretacji mają na tyle silne teoretyczne uzasadnienie, że współcześni literaturoznawcy mogą dokonywać między nimi wyboru, kierując się jedynie kryterium aksjologicznym. Z jednej więc strony mogą opowiedzieć się za wartością prawdy (interpretacja jako poznawanie obiektywnie istniejącego sensu dzieła), z drugiej zaś – za wolnością (interpretacja jako niczym nie ograniczone wytwarzanie sensu przez interpretatora).

O tym, że badacz literatury winien zawsze mieć na uwadze prawdę, opowiadając się po stronie tradycyjnego paradygmatu teorii interpreta-



cji, przekonuje tekst Michała Januszkiewicza *Hermeneutyka i etyka*. Interpretowanie dzieła literackiego (szerzej: tekstu kultury) zawsze było, jest i będzie – przekonuje Januszkiewicz – uwikłane w etykę. Nad każdym hermeneutą ciąży bowiem zawsze dwa podstawowe moralne zobowiązania: wobec interpretowanego dzieła (tekstu kultury) oraz względem społeczności, do której się on zwraca. Januszkiewicz śledzi przemiany, jakie dokonywały się w ciągu wieków w obrębie hermeneutyki, szczególną uwagę zwracając na etyczne wątpliwości związane z niektórymi współczesnymi teoriami interpretacji, które – tak jak koncepcje Derridy czy Rorty’ego – z założenia nie szanują inności, tożsamości i niepowtarzalności dzieł literackich, a ich interpretatorom przyznają prawo do formułowania dowolnych sądów na temat każdego tekstu.

Na etyczny wymiar interpretacji zwraca również uwagę Andrzej Stoff w tekście *Aksjologiczne aspekty interpretacji*:

Pewną właściwość aksjologiczną czynność interpretowania dzieł z wszystkimi innymi czynnościami człowieka. Podlegają one ocenie nie tylko technicznej, sprawnościowej, ale i etycznej, przy czym obiektem jest podmiot czynności, a nie one same. Wprawdzie skrótowo i metaforycznie mówimy, że jakaś interpretacja jest „uczciwa”, a inna „nieuczciwa” względem utworu, ale te moralne kwalifikatory w ścisłym znaczeniu odnieść można jedynie do postępowania interpretatora. Co więcej, także miernikiem orzekanej w ten sposób uczciwości lub nieuczciwości, wbrew zwyczajowi językowemu – owo „względem dzieła” – mogą być jedynie: odczytana z dzieła ideowa intencja autora i dobro przyszłego użytkownika interpretacji, któremu można zarówno sugestywnie narzucić fałsz, jak i dopomóc w przemysleniu spraw w utworze przedstawionych (s. 52).

Należy zwrócić uwagę, że w swojej rozprawie Stoff podejmuje dwie bardzo ciekawe (i – dodajmy – zupełnie zaniedbane przez współczesnym teoretyków literatury i metodologów) kwestie: po pierwsze, wartości interpretacji literackich, po drugie zaś, wartości poszczególnych teorii literatury, których w minionym stuleciu pojawiło się doprawdy mnóstwo. Odczytania konkretnych utworów – dowodzi Stoff – nie tylko można, ale nawet należy oceniać, stosując przy tym ściśle określone kryteria ich (tj. odczytań) wartościowania. Toruński badacz proponuje i szczegółowo omawia sześć takich kryteriów; z całą pewnością mogą być one pomocne zwłaszcza dziś, w dobie nadprodukcji różnego rodzaju interpretacji, inspirowanych różnymi, niekiedy wątpliwego autoramentu teoriami interpretacji. Jeśli chodzi o te ostatnie, Stoff wyróżnia trzy kryteria ich wartościowania. Otóż twierdzi, iż najcenniejsze są te teorie literatury, które, po pierwsze, opisują dzieło literackie w całej jego



złożoności (treściowej i formalnej), po drugie, nie uzależniają nauki o literaturze od innych nauk (np. językoznawstwa, psychologii czy socjologii), po trzecie zaś, zakładają, iż podstawową funkcją literatury jest zaspokajanie fundamentalnych potrzeb duchowych człowieka (związanych z najwyższymi wartościami: prawdy, dobra i piękna). Mając na uwadze te trzy kryteria, można stwierdzić, że najbliższa ideału jest teoria literatury wypracowana przez Romana Ingardena. Taki pogląd podziela wielu badaczy, których teksty znajdują się w omawianym tomie. Odwołania do prac autora *O dziele literackim* są tu wszechobecne, co świadczy o tym, iż sformułowane przez Stoffa kryteria wartościowania teorii literackich stosowane są – zwłaszcza przez literaturoznawców związanych z KUL-em – w praktyce już od dawna.

Co prawda teoria Ingardena jest zapleczem metodologicznym większości rozpraw zamieszczonych w *Wartości i sensie...*, niemniej jednak w książce tej można również znaleźć teksty poświęcone innym teoriom literatury i interpretacji – widzianym w perspektywie aksjologicznej. Zwracam uwagę na trzy prace: Edwarda Fiały (*Gombrowicz w perspektywie psychoanalizy*), Ireneusza Piekarskiego (*Gorzka pigułka Northropa Frye’a*) oraz Jacka Dąbały (*Wartość w teorii twórczego poznania*). Fiała i Piekarski polemizują z obiegowymi i – ich zdaniem – niesprawiedliwymi poglądami dotyczącymi teorii Freuda i jego następców oraz Frye’a, pokazując jednocześnie, na czym polegała i polega do dziś wartość i ważność tych teorii. Jacek Dąbała natomiast prezentuje mało u nas jeszcze znaną koncepcję *creative writing*.

Fiała koncentruje się głównie na prezentacji uwspółcześnionej wersji psychoanalizy (chciałoby się rzec: psychoanalizy z ludzką twarzą), która duży nacisk kładzie już nie na seksualność, lecz na duchowość człowieka i kwestię jego funkcjonowania w społeczeństwie. Badacz dość szczegółowo omawia główne tezy książki Fromma, zatytułowanej znamienne *Rewizja psychoanalizy*, ukazując humanistyczny oraz personalistyczny wymiar nowej myśli psychoanalitycznej. Myśl tę, zainteresowaną demystyfikowaniem fałszywych wartości, czyli funkcjonujących w świadomości społecznej różnego rodzaju „idoli”, proponuje Fiała wykorzystać do interpretacji utworów literackich. O tym, że teoria Fromma otwiera przed literaturoznawcami nowe możliwości, nowe horyzonty poznawcze, badacz przekonuje, interpretując niektóre aspekty powojennej twórczości Gombrowicza.

Piekarski z kolei omawia dorobek naukowy Frye’a, szczególną uwagę zwracając na kwestię wartościowania w pismach znanego i bardzo



wpływowego swego czasu kanadyjskiego autora. Otóż fałszywy jest pogląd – dowodzi Piekarski – rozpowszechniony przez takich uczonych, jak René Wellek, według którego autor *Anatomy of Criticism* przeciwny jest jakimkolwiek hierarchizowaniu utworów literackich oraz orzekaniu o ich artystycznych wartościach. Wszystkie ataki Frye'a skierowane przeciwko wartościowaniu literatury wzięły się stąd, iż autor ten chciał wyraźnie oddzielić od siebie naukę o literaturze od krytyki literackiej (jak wiadomo, w anglo-amerykańskim literaturoznawstwie podział ten do tej pory jest – inaczej niż u nas – bardzo nieostry).

Artykuły Fiały oraz Piekarskiego są ciekawe, niemniej jednak trudno nie zauważyć – zwłaszcza po lekturze tekstu Stoffa – że dotyczą one takich koncepcji literaturoznawczych, które nie potrafią – tak jak teoria Ingardena – w pełni oddać sprawiedliwości literaturze rozumianej jako jedyny w swoim rodzaju fenomen kulturowy, oraz takich teorii interpretacji, które – inaczej niż na przykład hermeneutyka – mogą być zastosowane jedynie w odniesieniu do niektórych, ściśle określonych dzieł literackich. Trudno bowiem przyjąć, że literatura jest, tak jak chciał Frye, jedynie „zbiorem mitów”; niepodobna się również zgodzić, iż każdy utwór można „poddawać psychoanalizie” (cokolwiek by rozumieć pod pojęciem psychoanalizy).

Przedstawiana przez Dąbałę teoria twórczego pisania jest jeszcze bardziej „podejrzana” pod względem aksjologicznym niż koncepcje omówione przez Fiałę i Piekarskiego. Trudno tu zagłębiać się w szczegóły (a należałoby to zrobić, ponieważ *creative writing* jest u nas jeszcze mało znane); dość powiedzieć, że teoria ta stwarza badaczowi w gruncie rzeczy niewielkie możliwości poznawcze, odnosząc się głównie do adresowanej do masowego odbiorcy popularnej prozy fabularnej. I chyba słusznie jest to teoria przez zachodnich literaturoznawców traktowana „równorzędnie z innymi, starszymi i nowszymi, koncepcjami teoretycznymi, jak na przykład dekonstrukcjonizm, teoria aktów mowy, postmodernizm czy studia genderologiczne” (s. 352). Z ustaleń Dąbały wynika, że koncepcja twórczego pisania pozwala jedynie oceniać popularne utwory narracyjne pod kątem zastosowanych w nich konwencji literackich (schematów konstruowania bohatera, fabuły, dialogów, operowania stylem). Należy więc zauważyć, że w wypadku *creative writing* nie chodzi o interpretację, lecz o analizę i wartościowanie. Poza polem zainteresowań tej teorii pozostają, identycznie jak w wypadku dogmatycznego formalizmu oraz strukturalizmu, sens tekstu literackiego oraz arcydzieła – utwory niemieszczące się w konwencjach, wykraczające poza schematy, stanowiące o istocie i wartości literatury w ogóle.



Wspomnę jeszcze o dwóch ciekawych tekstach. Pierwszy z nich, autorstwa Krystyny Pietrych (*Literackie świadectwa bólu i choroby – interpretacyjne i aksjologiczne kłopoty*), dotyczy konkretnego problemu badawczego związanego z odczytywaniem i – zwłaszcza – wartościowaniem dzieł literackich będących świadectwami szeroko rozumianego cierpienia ich autorów. „Jak czytać – pyta badaczka – (...) tekst, wymagający od nas nie chłodnej i zdystansowanej percepcji, ale pełnej emocjonalnego zaangażowania empatii? Czy oddzieliwszy postawę współ-odczuwającego człowieka, przystąpić do uprawiania jedynie badawczych procedur (...), dbając jedynie o obiektywizm przyjętych kryteriów i nieomyłność własnych sądów? I co miałyby być gwarancją tego obiektywizmu? A z drugiej strony – jak nie poddać się emocjonalnej presji takiego tekstu? jak nie dać się zniewolić cudzym losem? jak zachować niezbędną do formułowania naukowych sądów sferę niezależności wobec badanego przedmiotu i wypracować niezbędną, a nieniszczącą dystans?” (s. 412). Na pytania te próbuje odpowiedzieć Pietrych, komentując teksty naukowe oraz krytycznoliterackie, dotyczące dzieł m.in. Wojaczka, Rationia, Poświatowskiej, Wata. Autorka omawianego artykułu ostro krytykuje szkice zamieszczone w takich książkach, jak *Kaskaderzy literatury czy Legendarni i tragiczni*, słusznie twierdząc, że proponują one spojrzenie na literackie świadectwa cierpienia i ich ocenę „poprzez fałszujący pryzmat biograficznych wzruszeń” (s. 414). Tego rodzaju świadectwa Pietrych radzi interpretować oraz wartościować posługując się „kategorią dojrzałości”, łączącą płaszczyznę estetyki z planem egzystencji. Krótko mówiąc, chodzi o zasadę zachowania równowagi między osobistym zaangażowaniem w tekst a dystansem w stosunku do niego oraz o określenie – w postępowaniu badawczym – czy interpretowany utwór jest dziełem dojrzałym (w sensie artystycznym i światopoglądowym).

I wreszcie ostatni artykuł, zatytułowany *Dwie szuflady Kazimierza Wyki*, pióra Dariusza Skórczewskiego. Tekst ten – jak pisze sam jego autor – ma za zadanie zreinterpretować krytycznoliterackie dzieło Wyki oraz ukazać owego dzieła aksjologiczne implikacje. Autor *Starej szuflady* jest tu przedstawiony jako krytyk personalista, który – zwłaszcza w okresie dwudziestolecia międzywojennego – postrzegał swoją działalność jako kulturową misję, podobnie jak Mochnacki czy Brzozowski. Wyka, dowodzi Skórczewski, pozostawił po sobie teksty ważne, w które wpisany został program odsyłający do tego, co w literaturze najistotniejsze – do człowieka i prawdy o nim. Zwracam uwagę na tekst *Dwie szuflady Kazimierza Wyki* nie bez powodu. Otóż uważam, że warto od-



czytać go w kontekście tego, co dzieje się w najnowszej polskiej krytyce, która w dużej części jest programowo bezideowa i bardzo często traci z oczu nie tylko człowieka, ale nawet samą literaturę, dostrzegając jedynie samopowielające się teksty.

Każdy tekst z tomu *Wartość i sens...* skłania do refleksji nad skomplikowanymi relacjami, jakie zachodzą między literaturą a sferą wartości, między interpretacją a wartościowaniem. Rozważanie tych relacji jest dziś koniecznością. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że jeśli nie będziemy się nad nimi zastanawiać, damy sobie w końcu wmówić, że – jak tego chcą teoretycy postmodernizmu – wartości w ogóle nie istnieją, a interpretowanie dzieł literackich w perspektywie aksjologicznej nie ma najmniejszego sensu.

RAFAŁ RUTKOWSKI, doktorant w Zakładzie Teorii Literatury Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się najnowszą polską literaturą i krytyką.

Sławomir Buryła

**Podsumowywanie
socrealizmu**

*Słownik
realizmu socjalistycznego,*
red. Z. Łapiński, W. Tomasik,
Universitas, Kraków 2004, s. 448

Pojawienie się edycji słownikowej dowodzi zwykle, że mamy do czynienia z takim stanem wiedzy w danej dziedzinie nauki, iż pozwala on na dokonanie systematyzacji. Tak jest w wypadku cennej i ważnej pozycji – *Słownika realizmu socjalistycznego* pod redakcją Zdzisława Łapińskiego i Wojciecha Tomasika. Refleksja historycznoliteracka nad problematyką polskiego socrealizmu w ciągu ostatnich prawie dwudziestu lat wzbogaciła się przynajmniej o kilka znaczących pozycji: *Jak współżyć z socrealizmem* Zdzisława Łapińskiego, obszerną monografię *Nadwiślański socrealizm* Zbigniewa Jarosińskiego, *Polską powieść tendencyjną 1949-1955* oraz *Inżynierię dusz* Wojciecha Tomasika, *Pękanie lo-*



dów Jerzego Smulskiego, *Nowocześni w PRL* Grzegorza Wołowca, *Nowomowę po polsku* oraz *Rytuał i demagogię* Michała Głowińskiego. A przecież wyliczenie to nie tylko nie obejmuje kilku innych doniosłych publikacji książkowych, ale też wielu szkiców i rozpraw, jakie co roku ukazują się na łamach czasopism literackich w naszym kraju. W sukcesie badań literaturoznawczym idą młodzi historycy, by wymienić tylko Krzysztofa Kosińskiego czy Marcina Zarembę.

Mimo jednak wzrastającej liczby publikacji i sympozjów naukowych, realizm socjalistyczny w Polsce ciągle zawiera sporą liczbę zagadnień rozpoznanych powierzchownie i w niewystarczającym stopniu. Z tego względu ciekawym pomysłem – nieczęsto stosowanym w opracowaniach słownikowych – jest zróżnicowanie objętościowe haseł. W myśl tej zasady zagadnienia mniej znane czytelnikowi prezentuje się szerzej i dokładniej; te, na których temat istnieje bogatsza literatura przedmiotu, które zadomowiły się już w obiegu badawczym, a nawet – z tych czy innych względów – funkcjonują w świadomości społecznej, omawia się skrótowo. Dzięki temu *Słownik realizmu socjalistycznego* pełni nie tylko rolę monografii podsumowującej aktualny stan wiedzy, ale daje też asumpt do dalszych pogłębionych analiz i sam podejmuje trud problematyzacji zagadnień dotychczas nieopracowanych.

Redaktorzy zaprosili do współpracy głównie literaturoznawców z IBL PAN oraz Akademii Bydgoskiej, gdyż na te dwie placówki spadł ciężar przygotowania całego przedsięwzięcia. Słownik Łapińskiego i Tomasiaka ma służyć przede wszystkim badaczom i studentom. Niektóre hasła okażą się też pomocne nauczycielom. Również czytelnik nienależący do żadnej z wymienionych grup może sięgnąć po tę pozycję. Na pewno stanie się ona w wielu kwestiach nieodzowna.

Z krótkiego wprowadzenia dowiadujemy się, iż przedmiotem refleksji redaktorzy wydania uczynili przede wszystkim literaturę polską z lat 1949-1955, w niewielkim stopniu tylko zahaczając o sztuki pokrewne – teatr, film, malarstwo (zob. np. hasło ADAPTACJE FILMOWE LITERATURY). Z tego powodu tytuł całości – *Słownik realizmu socjalistycznego* – może się wydać nieco „na wyrost”. Jest to przede wszystkim – jak przyznają Łapiński i Tomasiak – słownik literatury socrealizmu. Zgromadzony w nim materiał poza wszystkim innym ukazuje ogrom literackiej spuścizny po stalinizmie. Niemało wysiłku kosztuje wymienienie prozaików i poetów, którzy nie spłacili haraczu socrealistycznej szmirze. W ciągu zaledwie kilku lat powstał olbrzymi zbiór tekstów, który dziś obejmują już tylko znawcy epoki.



Przypatrzmy się hasłom. Są wśród nich kategorie estetyczne (np. PIĘKNO-UŻYTECZNOŚĆ, HUMOR), gatunki (PANEGIRYK, POEMAT, SATYRA, BALLADA, ODA, REPORTAŻ), prądy literackie (FORMALIZM-NATURALIZM). Osobno wyodrębniono literackie wizerunki wielkich wodzów rewolucji i działaczy komunistycznych: Lenina, Dzierżyńskiego, Stalina, Bieruta, Świerczewskiego. Nie zapomniano o Pawce Morozowie. Ale obok tak znanych postaci jest też nazwisko, które przeciętnemu czytelnikowi – a zwłaszcza temu, który nie dorastał w tych czasach – może nic nie powiedzieć. Chodzi o greckiego komunistę Nikosa Bleojannisa, skazanego w 1952 roku na śmierć wraz z trójką swych towarzyszy. Okazuje się, że był on bohaterem wierszy wielu uznanych polskich poetów (Jarosława Iwaszkiewicza, Mieczysława Jastruna, Adama Ważyka, Wiktora Woroszyńskiego), a cała sprawa miała duży oddźwięk w bloku państw socjalistycznych.

Odbiorca zainteresowany wyszukiwaniem intrygujących tematów i mniej znanych zjawisk oprócz postaci Bleojannisa znajdzie np. analizę obrazu kobiety w tekstach socrealistycznych oraz obszernie omówienie literatury dla dzieci i młodzieży. W tym pierwszym wypadku autorzy hasła nieco korygują obowiązujące przekonanie, iż sztuka realizmu socjalistycznego lubowała się tylko i wyłącznie w ukazywaniu kobiety wykonującej tradycyjnie męskie zawody (np. traktorzystka, kolejarka). Było to charakterystyczne głównie dla malarstwa i plakatu. W literaturze tym dwóm dziedzinom sztuk plastycznych wtórowała liryka. W epice natomiast rzadko spotykamy tego rodzaju portrety, tak jak do rzadkości należą wypadki, w których pierwszoplanową bohaterką jest kobieta. Czy to w liryce, epice czy w dramacie niewiasty epoki stalinowskiej pozbawiono sfery intymnej, prawa do uczuć, gdyż te wskazywały na istnienie rzeczywistości wewnętrznej wymykającej się kategoriom społecznym (utworem wyjątkowym i wybijającym się na tym tle jest wiersz Wisławy Szymborskiej *Miłość Marii i Piotra Curie* z tomu *Dłatego żyjemy*). „Swoisty mizoginizm socrealistycznej literatury polskiej – tłumaczą badacze – wiązać należy z faktem, że kobieta postrzegana była jako łatwiej ulegająca popędowi, to zaś pozostawiało w sprzeczności z propagowanym modelem człowieka ideologicznego (który w swoich działaniach kieruje się swoiście pojmowaną racjonalnością), nie zaś biologicznego”.

Miarą zideologizowania sztuki jest literatura dla dzieci i młodzieży. Na tym przykładzie też doskonale widać, jak często podobne zabiegi prowadziły do sytuacji na poły komicznych, jak poważna, sierzozna kul-



tura socrealizmu przemieniała się mimochodem we własne przeciwieństwo, przechodząc niezauważalnie dla samej siebie w groteskę i absurd. Wanda Grodzieńska, jedna z osób najbardziej zaangażowanych w reformę kanonu i schematów fabularnych w utworach dla najmłodszych, dowodziła, iż dawne konwencje można zastąpić nowymi, w których „zbiorowy wysiłek robotników dostarczy dzieciom tyleż emocji, co przygody wyrwidębów”. Dlatego też najmłodsze pokolenie otrzymywało bajki, w których „Kopciuszek poślubia pracowitego szewczyka (nie zaś – królewicza), w których uwięzioną królową uwalnia nie dzielny rycerz, lecz Stach-hutnik”. Kwestionowano klasyczne rozwiązania. Podejrzane wydały się teraz wszystkie te fabuły, w których szczęście wiązano z nadmiernym posiadaniem lub beztroską przyszłością (np. w wyniku otrzymania połowy królestwa). „Za dużo królewiczów i królowien” – perorowała Stefania Wortman. Bajka, baśń jawiły się jako stworzone do wszelkich „umoralniających” (ulepszających) zabiegów. Podobnie jak w innych wypadkach, także i tu chodziło o uwspółcześnienie tematu, dostosowanie go za wszelką cenę do „wymogu chwili”. Nic to, że najczęściej owe modyfikacje ośmieszały same siebie.

Hasła w słowniku zaopatrzoneo w krótką bibliografię odsyłającą za interesowanego czytelnika do fachowej literatury przedmiotu. Niewątpliwą zaletą struktury każdego z nich są krótkie próbki socrealistycznej stylistyki. Ma to swą wymowę, jeśli zważyć, że są to na ogół dzieła zapomniane zarówno przez odbiorców, jak i przez samych autorów (u tych drugich zresztą najczęściej budzą dreszczyk negatywnych emocji, a niekiedy wstydu i zażenowania). Nie mogą zatem liczyć na wznowienia. Ostatnie z nich opublikowano w połowie lat osiemdziesiątych (w 1984 roku Książka i Wiedza wydała, na całkiem niezłym papierze, klasykę radzieckiej powieści produkcyjnej *Jak hartowała się stal* Mikołaja Ostrowskiego). Dlatego też jedną z ciekawszych pozycji na rynku i chyba też mniej znanych jest antologia tekstów socrealistycznych w wyborze Andrzeja Romana *Paranoja. Zapis choroby*.

Nie mogło zabraknąć w słowniku haseł podstawowych (PRYSZCZACI, SAMOKRYTYKA, SCHEMATYZM, CENZURA, TYPOWOŚĆ, PARTYJNOŚĆ, OPTYMIZM); a także tych omawiających początki, program, „śmierć i życie pośmiertne” realizmu socjalistycznego, wyznaczniki powieści produkcyjnej (tutaj przedstawionej w ramach szerszej kategorii prozy narracyjnej), cechy języka ezopowego; dalej: haseł prezentujących wroga klasowego, przodownika pracy oraz pokazujących po-



pularne wśród pisarzy tamtych czasów akcje terenowe, wreszcie, konsolidującego tematu walki o pokój i zadań planu sześcioletniego.

Do zespołu motywów szczególnie popularnych należy postać towarzysza z UB (na marginesie: odczuwa się brak osobnego hasła omawiającego topikę socrealizmu). Mniej lub bardziej zdolne pióra epoki trudziły się, by uczynić go tytanem pracy, strażnikiem bezpieczeństwa i ładu społecznego, przykładnym mężem i uczciwym człowiekiem. Oczywiście pierwowzorem było życie i dzieło szlachcica z majątku Dzierżynowo (w powieści oszmiańskim), zwanego „żelaznym Feliksem”. Chciałbym przy tej okazji zwrócić uwagę na kwestię ogólniejszą. Chodzi mi o budowaną w literaturze socrealistycznej atmosferę sentymentalizmu, sielankowości, a niekiedy wręcz infantylności. Pojawia się ona zwykle w portretach pracowników Urzędu Bezpieczeństwa czy wielkich rewolucjonistów znanych zarazem z okrutnych zbrodni (np. Dzierżyński). Stalinizm nie był w tej materii ani specjalnie oryginalny, ani odosobniony. Nieraz w historii zdarzało się (i zdarza), że wielkich despotów oraz oprawców przedstawiano na tle gromadki dzieci. Socrealizm dokładał do tego – przy całym swoim rygoryzmie – charakterystyczną nieporadność, dobrotliwość czy wręcz jowialność działaczy partyjnych, młodych chłopców z ZMP, a zwłaszcza towarzyszy z „bezpieki”. Rzuca się to w oczy, gdy czytamy najróżniejszej maści antologię czy pojedyncze utwory obierające sobie za temat życie i służbę funkcjonariuszy MO bądź UB; sprawia, że kicz poetyki realizmu socjalistycznego staje się jawny i bezsprzeczny.

Dużo uwagi poświęcono w słowniku prezentacji czasopism z lat 1949-1955. Osobno zatem omówiono „Szpilki” (*de facto* jedyne pismo satyryczne w tym czasie), „Przekrój”, „Twórczość”, „Odrodzenie”, „Kuźnicę”, „Dziś i Jutro”, „Życie Literackie”, „Wieś”, „Przegląd Kulturalny” oraz tak sztandarową pozycję, jak „Nowa Kultura” za czasów Pawła Hoffmana. Uczyniono to oczywiście nie bez powodu, mając zapewne w pamięci wagę, jaką przywiązywała propaganda komunistyczna do tego medium komunikacji społecznej, oraz jego olbrzymi wpływ na szeroko pojęte środowisko inteligenckie z większych miast (bo głównie o nie chodziło, mimo iż w jednym z agitacyjnych opowiadań Tadeusza Borowskiego, *Kłopoty pani Doroty*, „Kuźnicę” „z nudów” czytają naczelnicy UB w małych miasteczkach na wschodzie Polski).

Słownik pod redakcją Łapińskiego i Tomasika rejestruje również okoliczności życia literackiego i naukowego (KONKURSY LITERACKIE, NAGRODY LITERACKIE, ZJAZDY, NARADY, KONFERENCJE LITE-



RACKIE, ZWIĄZEK LITERATÓW, SEKCJE TWÓRCZE ZWIĄZKU LITERATÓW POLSKICH, STARE I NOWE LITERATUROZNAWSTWO). Oczywiście nie zapomniano w tym kontekście przedstawić osławionych prac Józefa Wissarionowicza o językoznawstwie.

Jednym z bardziej przykrych epizodów życia literackiego lat 1949-1955 jest „sprawa Miłosza”, czyli dyskusja, jaka rozgorzała w kraju po decyzji poety o pozostaniu na emigracji. W zjadliwą kampanię wdały się osoby tego pokroju co Antoni Słonimski, Konstanty Ildefons Gałczyński (*Poemat dla zdrajcy*), Jarosław Iwaszkiewicz i Kazimierz Brandys ze słynnym opowiadaniem *Nim będzie zapomniany*. Przy podobnych kwestiach, których nie brakuje w epoce stalinowskiej, ciśnie się pytanie: dlaczego?, a zaraz potem wyłania się trudny do zbagatelizowania i niejako naturalny odruch moralny. Tego typu opracowania nie służą snuciu refleksji etycznej (nie taka jest ich funkcja i nie można im z tego czynić zarzutu). By ją uchwycić, musimy sięgnąć po teksty innego rodzaju, wychodzące poza poziom opisu i przechodzące do sfery aksjologii.

SŁAWOMIR BURYŁA, ur. 1969, historyk literatury, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Ostatnio wydał: *Prawda mitu i literatury*.

Michał Warchala

**Romantyzm
– reaktywacja**

Agata Bielik-Robson,
*Duch powierzchni. Romantyczna
rewizja i filozofia,*

Universitas, Kraków 2004

Książka Agaty Bielik-Robson zasługuje bez wątpienia na miano pionierskiej. Dzieła pisane z takim rozmachem i spekulatywnym zacięciem pojawiają się zwłaszcza w polskiej humanistyce niezmiernie rzadko. Autorka przedstawia oryginalną próbę rekonstrukcji romantycznej filozofii, inspirowaną dorobkiem mistrzów amerykańskiej „rewizji romantycznej”, teoretyków literatury z Yale: Paula de Mana, Geoffreya Hartmana, przede wszystkim zaś Harolda Blooma.



Od tego ostatniego autorka zapożycza pojęcie „lęku przed wpływem”, które wraz z pojęciem „duszy czującej” wywodzącym się od Herdera tworzy jądro rekonstruowanej przez nią, czy raczej odgrzebywanej spod wielu warstw fałszywych wyobrażeń, romantycznej „filozofii podmiotowości”. Te fałszywe wyobrażenia to przede wszystkim utożsamianie myśli romantycznej z transcendentalnym idealizmem oraz, z drugiej strony, branie na serio deklaracji samych romantyków o spontaniczności i „potędze twórczej jaźni” jako rzekomej istocie „romantyczności”. Tak naprawdę, co Agata Bielik-Robson znakomicie pokazuje, romantyzm nie jest ani jednym, ani drugim: obca jest mu fichteańsko-hegłowska wiara w pierwotnie istniejącą podmiotowość absolutną, a spoza obecnej niekiedy na pierwszym planie banalnej fanfaronady „spontanicznej jaźni” czy naiwnego irracjonalizmu wyziera daleko bardziej interesująca koncepcja duszy poddanej miazdżącemu wpływowi odczarowanego świata i próbującej ów wpływ oswoić w takim stopniu, w jakim jest to możliwe. Dusza romantyczna egzystuje na sposób głęboko paradoksalny i prawie „niemożliwy”: akceptując potęgę wpływu, czyni z własnego lęku przed nim narzędzie przetrwania i poruszania się w świecie, gdzie triumfuje rozum instrumentalny. Jednym z aspektów wpływu jest przytłaczająca moc literackiej tradycji, wobec której romantyczny twórca pozostaje zawsze w pozycji „opóźnienia”. Ta ostatnia wymusza na nim niustanną walkę z potężnymi prekursorami, skłania do tego, by tworząc, „kłamać przeciw czasowi” i być jednocześnie świadomym, że większość – jeśli nie całość tego, co tworzy – może być jedynie powtórzeniem. Narzędziem kłamstwa jest retoryka ujawniająca tu swoje „egzystencjalne” znaczenie. Trop jest zawsze „kłamliwy”, choć nie w sensie ściśle epistemologicznym, lecz jako niemożliwa próba zanegowania wszechwładnej repetycji, wyrwania się spod wpływu historii, natury i tradycji. Romantyzm jest w tym sensie „sztuczny”, jest apologią „sztuczności” kondycji ludzkiej, która pragnie ocalić własną jednostkowość, wyrrywając ją z pomocą retorycznej „formacji obronnej” z naturalnego cyklu, w którym to, co przeszłe, kształtuje terażniejszość. Romantyzm nie jest wbrew pozorom (generowanym niekiedy przez samego siebie) nostalgicznym spojrzeniem w przeszłość, pragnieniem powrotu do przednowoczesnej harmonii, ale autonomicznym projektem „innej nowoczesności”, odrębnej, bynajmniej nie „reakcyjnej” formuły duchowej przeciwstawiającej się triumfującemu pochodowi oświeceniowej modernizacji. Niebagatelną zaletą książki Agaty Bielik-Robson jest nie tylko pokazanie innej twarzy romantyzmu polskiego czytelnikowi przyzwyczajonemu do bardzo określonego zestawu



klisz na temat „romantyczności”, ale i przeciwstawienie się krytykom uporczywie kojarzącym romantyzm z mniej lub bardziej niebezpieczną postacią nostalgicznego reakcjonizmu.

Są w tej książce fragmenty, które same mogłyby stanowić integralne dzieła, jak choćby oryginalnie zarysowany podział nowożytnej filozofii na tę, która łączy wiarę w dojrzałość, w Kantowskie „wyjście ze stanu niepełnoletności”, z pogardą dla lęku jako manifestacji *Unmündigkeit*, oraz tę, która za romantykiem Kierkegaardem traktuje lęk jako uczucie twórcze umożliwiające dostrzeżenie rzeczy, jakich dojrzałość w swoim marszu do przodu nie jest w stanie zobaczyć. Podobnie rozbiór Heideggerowskiego *Bycia i czasu* pod kątem niejawnych zapożyczeń od Herdera czy analiza sporu między Bloomem i de Manem, sporu wokół dwóch odrębnych wizji retoryki: jako systemu epistemologicznego (de Man) i jako rozumianej po freudowsku „formacji obronnej”, mogłyby stanowić w pełni autonomiczne dzieła. Romantyzm ma charakter mgławicowy, konstelacja, której centrum stanowi „lęk przed wpływem”, jest wielce zróżnicowana. Autorka śledzi rozmaite postaci „romantycznego śladu w późnej nowoczesności”, odnajdując je u często diametralnie różniących się od siebie myślicieli: Heideggera, Adorna, Benjamina, Derridy. Nie oszczędza przy tym czytelnika, każąc mu dokonywać raz po raz maksymalnego wysiłku kojarzenia i wyobraźni zgodnie z umieszczonym na początku książki Joyce’owskim zawołaniem *Only connect!*

Interesujący jest sposób, w jaki autorka, idąc śladem Harolda Blooma, wykorzystuje w swoich rozważaniach psychoanalizę, wykrywając ślady pokrewieństwa między filozofią romantyczną a Freudem i tradycją postfreudowską (Melanie Klein, D. W. Winnicott). To wciąż, niestety, rzadkość w polskiej humanistyce, gdzie psychoanaliza, a tym bardziej jej filozoficzne czy teoretycznoliterackie wykorzystywanie, traktowana jest raczej nieufnie. U Blooma freudowskie odniesienia pełnią kluczową rolę, są interpretacyjnym narzędziem pozwalającym nie tylko określić charakter tropu poetyckiego, ale i odtworzyć całą skomplikowaną dynamikę procesu poetyckiego tworzenia, w którym narcyzm, zawiść, lęk, przymus powtarzania czy edypalny trójkąt pragnienia przeniesione na płaszczyznę retoryczną stanowią podstawowe siły napędowe. W *Duchu powierzchni* Freud zajmuje znaczącą i ambiwalentną zarazem pozycję w podziale filozofii nowożytnej wedle kryterium akceptacji bądź odrzucenia lęku. Jest tu, jak trafnie zauważa autorka, „podwójnym agentem”. Wychodząc z pozycji scjentystycznych bliskich Kantowskiej filozofii dojrzałości stopniowo (choć nigdy całkowicie i z pełnym przekonaniem)



przechodzi jednak na stronę akceptacji lęku jako jednej z podstawowych modalności istnienia. Skomplikowana i zmienna relacja między *libido* a lękiem staje się osią całego myślenia Freuda, a lęk ze zwykłego mechanizmu obronnego zmienia się w uniwersalną „walutę wymienialną” (by użyć Freudowskiego określenia) wszystkich procesów psychicznych.

Rzecz jasna, w książce takiej jak ta, w projekcie zakrojonym tak szeroko i ambitnie, nie brakuje punktów spornych, interpretacyjnych rozwiązań budzących wątpliwości. Wydaje się, że autorka chwilami przesadnie zawiera Bloomowi jako swemu *cicerone* w wędrówce przez romantyczną konstelację. Odbija się to na przykład na potraktowaniu przez nią kwestii mitu i stosunku romantyków do mityczności. Za Bloomem (i Hartmanem) Agata Bielik-Robson wysuwa nader ciekawą tezę o „hebrajskości” romantyków, którzy charakterystyczne dla Oświecenia helleńskie zaufanie do *logosu* symbolizującego rozumową ogólność zastępują wiarą w „ważkość indywidualnego głosu” rozumianego jako biblijne *davhar*, słowo Boga symbolizujące siłę indywidualnej ekspresji i egzystencji niesprowadzalnej do racjonalnego porządku bytu. Wynika z tego traktowanie Oświecenia jako kolejnej postaci mitu, „kolejnego egipskiego domu niewoli”, z którego trzeba dokonać Wyjścia. Potwierdza to też raz jeszcze odrębność romantyzmu wobec filozofii idealistycznej, którą charakteryzuje „ukochanie abstrakcyjnego, uniwersalnego rozumu”. Cała teza wypada ciekawie i efektownie, tyle że jednak autorka zmuszona jest w końcu przyznać, iż „hebraistyczne” ujęcie „napotyka pokaźny opór samego materiału”, a wielu twórców należałoby raczej zaliczyć do „odrodzenia neopogańskiego”. Szkoda, że ów „materiał” nie został właśnie w tym momencie w większym stopniu wzięty przez autorkę pod uwagę. Dość powierzchowna, niestety, analiza *Mowy o mitologii* Schlegla nie ułatwia sprawy. Nietknięte pozostają tak istotne romantyczne rozliczenia z mitycznością, jak choćby Shelleyowski *Prometheus Unbound*, gdzie mit okazuje się czymś w rodzaju gigantycznej projekcji nienawiści (nie) mitycznego Prometeusza. Wyrzeczenie się przezeń wrogich uczuć powoduje upadek całego świata rządzonego przez złośliwego Jowisza-despotę. Jaki status przyznać postaci Prometeusza? Jaki status przyznać gnostyckiej mitologii Blake’a, w której również odkrycie *quasi*-projekcyjnego charakteru wszelkiej religijności odgrywa tak istotną rolę, a w której zarazem złośliwymi bóstwami są Newton, Wolter czy Rousseau? Jak pogodzić to z antymitologiczną *de facto* „nowoczesną mitologią” Schlegla? Te kwestie nie zostały podjęte i w rezultacie problem mitu i mityczności, jedno z kluczowych bądź co bądź dla ro-



mantyzmu zagadnień, rozplywa się w powietrzu. Efektowna „hebrajska” idiosynkrazja Blooma nie znajduje adekwatnego rozwinięcia ani uzasadnienia.

Mało trafne wydają się twierdzenia autorki dotyczące stosunku iluzji do fantazji w psychonalizie Freuda i teorii relacji z obiektem Melanie Klein. Trafna wydaje się tu jedynie główna teza, że we Freudowskim pojęciu „rzeczywistości psychicznej” fantazja odgrywa podstawową rolę, a Freudowska *psyche* wydaje się ulepiona przede wszystkim z fantazji, które nie mają wątpliwej i negatywnie wartościowanego charakteru iluzji. Gdyby poprzestać na tym całkowicie słusznym twierdzeniu, wszystko byłoby w porządku, zwłaszcza że jest ono autorce potrzebne głównie dla dodatkowego podkreślenia różnicy między romantyzmem i transcendentalizmem (rozdział 2). Transcendentalizm jest f a n t a z j ą, a nie i l u z j ą autonomii. Niestety, przy okazji autorka wikła siebie i czytelnika w skomplikowane dywagacje, które trafne być, niestety, nie mogą już choćby ze względu na panujące w nich zamieszanie wynikające z chęci streszczenia w krótkim wywodzie kwestii stanowiącej jeden z kluczowych problemów Freudowskiej (i nie tylko) psychoanalizy. Dość bez trosko zatem zestawione są tu ze sobą pojęcia i twierdzenia z bardzo różnych etapów rozwoju myśli Freuda. Przecistawianie iluzji i fantazji nie ma specjalnego sensu w kontekście *Objaśniania marzeń sennych*, które to dzieło autorka cytuje, by podeprzeć własne wywody. Pojawia się tu bowiem pośredniczący między nimi termin „halucynacja” i „halucynacyjne spełnienie”. Stwarza to określone problemy interpretacyjne – w pewnym sensie cała późniejsza psychoanaliza Melanie Klein jest próbą ich rozwiązania, próbą dogłębnego opisanie wszystkich konsekwencji sytuacji, w której halucynacyjne spełnienie pojawia się po raz pierwszy, a o której Freud w *Objaśnianiu...* wspomina zaledwie *en passant*: dziecko karmione piersią matki poprzez nieuchronną frustrację pragnień nie tylko tworzy podwaliny zasady rzeczywistości, ale równoległy, alternatywny świat fantazji. Jednak samo przeciwstawienie iluzji i fantazji nie ma tu specjalnego znaczenia (chyba że autorce, czego nie podejrzewam, chodzi wyłącznie o erudycyjne kalambury typu *Zukunft einer Phantasie*). Nie ma ono również specjalnego znaczenia w teorii relacji z obiektem Melanie Klein. Fantazja traktowana jest w niej po prostu jako podstawowa aktywność aparatu psychicznego, jako „podkład” i budulec dla treści zawartych w świadomym myśleniu i działaniu.

Spornych fragmentów jest zapewne w omawianej książce więcej. Można by dyskutować z innymi szczegółowymi interpretacjami autor-

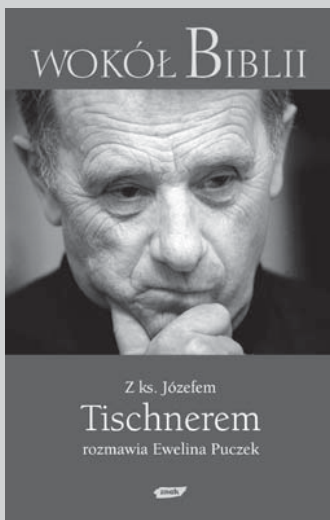


ki. Zamiast tego warto jednak zastanowić się nad pewną wątpliwością o charakterze bardziej ogólnym (choć może „wątpliwość” jest tu złym słowem). Chodzi o problem samego języka, interpretacyjnego idiomu. Dla Agaty Bielik-Robson status idiomu filozoficznego, w którym dokonuje egzegezy romantyzmu, zdaje się nie ulegać wątpliwości – posługuje się nim biegle, płynnie dokonując zamaszystych, błyskotliwych syntez. Rekonstruuje *f i l o z o f i ę r o m a n t y z m u*, samodzielną filozoficzną całość, która dysponuje własną ontologią i śmiało może konkurować z transcendentalizmem, empiryzmem itd. Proponuje wręcz rodzaj filozoficznego *credo* czy stylu myślenia, który mógłby ocalić ludzką indywidualność w naszym współczesnym „czasie marnym” – w tym sensie *Ducha powierzchni...* trzeba czytać razem z poprzednią książką Agaty Bielik-Robson *Inna nowoczesność*¹, stanowiącą rodzaj krytycznego przygotowania gruntu dla nowego projektu. Jednak charakter całego tego oryginalnego przedsięwzięcia osobiście kontrastuje z wypowiedziami jego głównego inspiratora, Harolda Blooma, który dystansuje się od filozofii jak tylko może, nazywając ją w jednym z wywiadów „wypchanym ptakiem”². Nie są to zapewne wyłącznie retoryczne popisy ekscentrycznego buntownika (choć autorka ma chwila mi skłonność traktować je wyłącznie w ten sposób). Nie tylko w dziele Blooma głębokiemu rozumieniu romantyzmu towarzyszy niechęć wobec języka filozofii – Charles Taylor (przywoływany zresztą w książce Bielik-Robson) w swych *Źródłach podmiotowości* również łączy zachwyt nad romantyczną epifanią z generalnym zwątpieniem w możliwości filozoficznego idiomu. Ciekawe, że autorka odczuwa w pewnym momencie potrzebę filozoficznego „podrasowania” samego Blooma, którego pozycję uznaje za zagrożoną w starciu z Paulem de Manem. Bloom z *Ducha powierzchni...* w końcu wygrywa, pytanie tylko, czy aby prawdziwym zwycięzcą nie okazuje się tu de Man ze swoją, jak to określa autorka, „bardzo tradycyjną epistemologią”. Czy można w taki sposób opisywać romantyczny styl myślenia, którego jednym z haseł jest *To generalize is to be an idiot?* Nie mam zamiaru wznosić na nowo muru oddzielającego filozofię od teorii literatury, muru, który Agata Bielik-Robson tak efektownie burzy. Nie sugeruję też, że nie da się filozoficznie pisać o romantykach – omawiana książka jest takiego pisania najlep-

¹ *Inna nowoczesność. Spór o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 1999.

² Por. *Filozofia to wypchany ptak*, przeł. A. Lipszyc, w: „Literatura na Świecie”, nr 9-10/2003.

znak



Wokół Biblii

Z ks. Józefem Tischnerem
rozmawia Ewelina Puczek

Tom niedrukowanych dotąd rozmów z ks. Józefem Tischnerem jest zapisem audycji emitowanych niegdyś w Telewizji Katowice. Pytając o trudności, jakie współczesnemu człowiekowi sprawia lektura Pisma Świętego, Ewelina Puczek sprowokowała swojego rozmówcę do refleksji nad spotkaniem człowieka z Bogiem, istotą grzechu i naturą Bożej miłości, sensem cierpienia...

szym przykładem. Jakiś problem jednak pozostaje, istnieje tu jakaś, by tak rzec, twórcza sprzeczność, której rozważenie może przynieść nieoczekiwane rezultaty.

I to jest jeszcze jeden pożytek z tej świetnej, inspirującej książki.

MICHAŁ WARCHAŁA, ur. 1977, doktorant w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, publikował m.in. w „Nowej Res Publice” i „Tekstach Drugich”.



LISTY DO REDAKCJI

Jeszcze o książce Jana Woleńskiego *Granice niewiary*

Głos autora książki

W marcowym „Znaku” (598) ukazała się recenzja Anny Głąb z mojej książki *Granice niewiary*. Niestety autorka w kilku punktach po prostu zniekształciła moje stanowisko, co sprawia, że niezbędne wydaje mi się poniższe sprostowanie.

1. Czytamy na s. 159: „Fundamentalne wyznanie wiary »Wierzę, że Bóg istnieje«, nie implikuje wniosku, że »Bóg istnieje«, stwierdza Woleński. Zapytajmy jednak, czy w tym miejscu nie powinno się analogicznie dodać, że także zdanie »wierzę, że Bóg nie istnieje« nie pociąga za sobą wniosku, iż »Bóg nie istnieje«?”. Ostatnie pytanie jest całkowicie zbędne. Konstrukcja moich argumentów w sprawie istnienia Boga oparta jest na założeniu (dokładnie wyjaśnionym na ss. 48 i 94), że zdanie „Wierzę, że A”, nie pociąga logicznie A. Ponieważ jest tak dla każdego A, podstawienie „Bóg nie istnieje” za A dostarcza konkluzji, której poszukuje pani Głąb.

2. Na s. 161: „(...) idąc tropem Plantingi, moglibyśmy zapytać o to, czemu – skoro istnieją rzetelne władze poznawcze, które pozwalają nam stwierdzić nieistnienie Boga – te same rzetelne władze poznawcze nie miałyby w sposób racjonalny pozwolić nam na stwierdzenie, że Bóg istnieje”. W *Granicach niewiary* nie ma twierdzenia, że rzetelne władze poznawcze pozwalają nam stwierdzić nieistnienie Boga. Wręcz przeciwnie, jeden z głównych punktów mojego stanowiska głosi, iż fideizm („Wierzę, że Bóg istnieje”) i agnostycyzm („Wierzę, że Bóg nie istnieje”) są właściwymi postawami w sprawie istnienia Boga w przeciwieństwie do teizmu („Wiem, że Bóg istnieje”) i ateizmu („Wiem, że Bóg nie istnieje”). Racjonalna argumentacja jest stosowana w związku z okazaniem, że dowody istnienia (nieistnienia) Boga nie są konkluzywne. Skoro została dotknięta sprawa Plantingi, dodam, iż jego pogląd o porównywalności spontanicznego przekonania o istnieniu Boga z takimż przeświadczeniem o istnieniu tworów matematycznych i obowiązywaniu praw logiki napotyka na trudność, iż mając teorie matematyczne i logiczne, nie mamy porównywalnej teorii Boga, nie mówiąc już o tym, że spontanicz-



ność przekonań na temat przedmiotów matematycznych i logiki jest wielce dyskusyjna.

3. Na s. 161: „Woleński jako naturalista (...) może napotkać również trudności tkwiące w samej argumentacji naturalistycznej”. W *Granicach niewiary* na s. 15 pisze: „Naturalizm nie byłby filozofią, gdyby nie miał kłopotów w pewnych sprawach”. Te kłopoty są dalej omówione. Pani Głąb całkowicie bezzasadnie przypisuje mi nieświadomość trudności naturalizmu. Powołuje się przy tym na poglądy Plantingi wyrażone w jego „najnowszej książce *Naturalism Defeated?*. Ten adres bibliograficzny jest zły. Plantinga krytykuje naturalizm w ostatnim rozdziale *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993. Pani Głąb pomieszała to z J. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Cornell University Press, 2002. Jest to zbiór krytycznych artykułów o antynaturalistycznym argumencie Plantingi, w którym znajdują się również odpowiedzi tego filozofa podtrzymujące wcześniejsze stanowisko. Niezależnie od tego, kto ma rację, sprawa naturalizmu jest dyskusyjna, i to wysoce. W każdym razie pogląd pani Głąb (s. 163), że „naturalista nie jest w stanie zagrozić chrześcijańskiemu teizmowi, ponieważ nie uzyskuje tego, co jest niezbędne do stwierdzenia, że jest tak, jak myśli” trzeba uznać za twierdzenie mocno na wyrost.

4. Na s. 163: „Nie tylko zatem teiści mają problemy z racjonalnym uzasadnieniem swojego stanowiska”. Taki właśnie pogląd głoszę w *Granicach niewiary* (ss. 74-76 i 99).

5. Na s. 163: „Wydaje mi się, że w dyskusji Woleńskiego z chrześcijańskim teizmem jest wiele emocji, a o kierunku argumentacji profesora nie decyduje tylko czysta logika i czysta racjonalność”. Ostatnie stwierdzenie jest wyważaniem otwartych drzwi, bo nigdzie nie napisałem, że kieruję się wyłącznie czystą logiką i czystą racjonalnością (ta ostatnia kategoria w ogóle u mnie nie występuje). Stąd tytuł recenzji pani Głąb, mianowicie *Logika czy światopogląd?* jest wysoce mylący. Bardziej adekwatny byłby tytuł: *Logika i światopogląd*. Co zaś tyczy się moich emocji, to nie sądzę, by pani Głąb miała jakiegokolwiek dane do stawiania hipotez w tej materii. Zna nie mnie, ale tekst mojej książki. Więc winna była wskazać fragmenty dyktowane emocjami ze stosownym uzasadnieniem takiej kwalifikacji.

Jan Woleński



Odpowiedź autorki recenzji

Cieszę się, że moja recenzja książki *Granice niewiary* została zauważona przez Autora. Dziękuję za wnikliwą lekturę i za uwagi 1-2, które po namyśle uważam za słuszne. Nie mogę jednak zgodzić się z pozostałymi zarzutami, dlatego pozwolę sobie na krótkie sprostowanie sprostowania Profesora.

Profesor zarzuca mi nieprawidłowy zapis bibliograficzny i pomieszczenie książek Plantingi. Niestety, nie miałam okazji mieć w ręce książki *Warrant and Proper Function*. W swym niedługim życiu zdążyłam przeczytać jedynie książkę *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (red. J. Beilby, Ithaca-London, Cornell University Press, 2002), do której Plantinga napisał nie tylko wstępny tekst do dyskusji (A. Plantinga, *The Evolutionary Argument against Naturalism: An Initial Statement of the Argument*, w: *Naturalism Defeated?*, s. 1-12), ale też odpowiedział na zarzuty stawiane mu przez wielu filozofów, których teksty również zostały zamieszczone w tej książce (m.in. J. Fodora, W. J. Talbotta, T. O'Connor, E. Sosa, E. Falesa). Moim błędem było to, że książkę tę nazwałam „najnowszą książką” Plantingi, jednak określając tak *Naturalism Defeated?...*, miałam na myśli to, że jego wypowiedzi w niej zawarte są czymś nowym w stosunku do tego, co znaleźć można we wcześniejszych jego książkach, i nie są prostym powtórzeniem tego, co mówił wcześniej. Z książki tej pochodzi też ewolucyjny argument Plantingi przeciwko naturalizmowi, na który się powołuję (gwoź ścisłości dodam, że dokładne sformułowanie argumentu Plantingi czerpię z: A. Plantinga, *Reply to Beilby's Cohorts*, w: *Naturalism Defeated?*, s. 205). Dziwi mnie to, że Profesor nie dostrzega wagi i znaczenia tego argumentu dla stanowiska naturalisty, a wytyka mi jedynie rzekomo „zły adres bibliograficzny”.

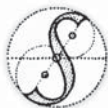
Profesor wmawia mi ponadto, że próbowałam wmówić mu to, iż nie dostrzega trudności, z jakimi powinien uporać się naturalizm. Nie. Chciałam jedynie zauważyć, że książka Profesora nie zawiera dyskusji z ewolucyjnym argumentem przeciwko naturalizmowi, który – nie tylko moim zdaniem – wydaje się jednym z najpoważniejszych zarzutów skierowanych przeciwko stanowisku naturalisty. Również moja konstatacja, że „naturalista nie jest w stanie zagrozić chrześcijańskiemu teizmowi, ponieważ nie uzyskuje tego, co jest niezbędne do stwierdzenia, że jest tak, jak myśli”, nie zostaje wysunięta arbitralnie – jest raczej podsumowaniem argumentu Plantingi i tekstu Bouwsmysy, na który się powołuję.



Co do emocji (które wzbudziły chyba najwięcej emocji), jest oczywiste, że nikt z nas nie ma wglądu w umysł i serce drugiej osoby i nie pretenduję do tego, by oceniać stan emocji Profesora. Moja uwaga ma jednak charakter bardziej ogólny. Uważam, że emocje mogą pociągać za sobą sądy wartościujące, które mogą być prawdziwe lub fałszywe. Po lekturze książki *Granice niewiary* śmiem twierdzić, że poglądy filozoficzne Profesora wydają się mocno podbarwione emocjami, które pewnie w jakimś stopniu je kształtują. Czy uwagi odnośnie do książki *Wiara wątpliwych* abpa Józefa Życińskiego są efektem li tylko wyważonej argumentacji, czy zawierają również silną domieszkę emocji? Jakie znaczenie mają dla istnienia Boga i na przykład dla argumentu z moralności takie zjawiska, jak naganne prowadzenie się księży katolickich, o których pisze się wiele w prasie popularnej? Uważam też, że chyba tylko brak dobrej woli może spowodować sztuczne przypisywanie Janowi Pawłowi II relatywizmu moralnego (!!!) lub interpretację słów Papieża sugerującą Jego niezrozumienie ludzi niewierzących czy jakąkolwiek chęć uchylenia im w czymś!

Profesor w swym sprostowaniu zauważa, że w jego poglądach nie ma miejsca na „czystą racjonalność”, więc pewnie zgodzi się z tym, że poglądy filozoficzne są skutkiem nie tylko argumentów wyważonych racjonalnie i logicznie doprecyzowanych, ale również tego, co nazywamy ogólnym spojrzeniem człowieka na świat, czyli światopoglądu oraz związanych z nim emocji, które go kształtują. Sprawdziło się to w życiu wielu wielkich filozofów, o których piszę w pierwszym akapicie swojej recenzji. Dlatego przeciwstawiając w tytule logikę i światopogląd, zastanawiałam się, co kształtuje poglądy Profesora: logika czy światopogląd? Dzięki sprostowaniu potwierdzone zostało moje przypuszczenie, że oba te elementy mają wpływ na jego myśl.

Anna Głęb



połączeństwo nieobojętnych

Stefan Wilkanowicz

Testament dla nas

Testament człowieka, który niczego nie posiada ani o niczym nie chce decydować. Te drobiazgi, które po nim pozostały, niech rozdadzą. Gdzie ma być pochowany – niech zdecydują kardynałowie. Mogą zapytać rodaków, ale nie muszą.

Po 13 maja 1981 roku zapisał:

Ten, który jest jedynym Panem życia i śmierci, sam mi to życie przedłużył, niejako podarował na nowo. Odtąd ono jeszcze bardziej do Niego należy. Ufam, że On sam pozwoli mi rozpoznać, dokąd mam pełnić tę posługę, do której mnie wezwał w dniu 16 października 1978. Proszę Go, aby raczył mnie odwołać wówczas, kiedy sam zechce. (...)

Wszystkim dziękuję. Wszystkich proszę o przebaczenie. Proszę także o modlitwę, aby Miłosierdzie Boże okazało się większe od mojej słabości i niegodności.

Całkowite ogołocenie. Ma się wrażenie, że o tyle istnieje, o ile jest w rękach Boga i pod płaszczem Matki Najświętszej.

Co zrobić z takim testamentem? W świecie, w którym dominuje posiadanie i reklama? Taka, że aż wywołuje odruchy wymiotne? Gdzie nawet i my, chrześcijanie, nieraz wprowadzamy do ewangelizacji zazdrosną konkurencję? Gdy tak trudno nam współdziałać dla wspólnego dobra?

Czy mamy ten świat odrzucić i udać się na pustynię? Przecież wedle Ojca Świętego powinniśmy w nim być, jesteśmy za niego odpowiedzialni. A najbardziej za tych, których on właśnie odrzuca.

Dlatego – jako Fundacja Kultury Chrześcijańskiej ZNAK – przygotowujemy „List do prawie wszystkich” o bezrobotnych i o pracy.



Zawiera on refleksje na temat „odrzuconych” i nas wszystkich. Proponuje rzecz najprostszą: współdziałanie tych, którzy coś pożytecznego robią. Najpierw przez prostą wymianę informacji, nie w duchu chwalenia się osiągnięciami, lecz dzielenia doświadczeniami, także informacjami o niepowodzeniach. Aby się wzajemnie wspierać razem z tymi, którzy najbardziej tego wsparcia potrzebują.

To tylko jedna inicjatywa – może i powinno być ich tysiące.

Nasza Fundacja rozpoczyna właśnie serię dyskusji, związanych z ostatnią książką Papieża *Pamięć i tożsamość* – będzie to „nasza odpowiedź na słowa Ojca Świętego”.

Chcemy wyciągnąć z nich praktyczne wnioski, sformułować propozycje, wymienić się doświadczeniami. Zapis tych dyskusji będziemy publikować na naszych stronach internetowych – zapraszając internautów do wymiany myśli i konkretnych projektów.

W jaki sposób można jeszcze odpowiadać na testament Ojca Świętego? Oczywiście najprostszą i najgorszą metodą byłoby wybudowanie Mu jeszcze stu bardzo brzydkich pomników. Słyszałem też o pomysle budowy kopca. Na litość Boską, nie budujmy Mu jakiejś piramidy, bo to nie faraon! To nie byłoby uczczenie Jego pamięci, lecz raczej wyraz pogardy wobec wzoru, który nam zostawił.

Marzę o budowie ośrodka, który by jednocześnie służył szerzeniu Jego nauczania i pokazywał jego konsekwencje. Mógłby to być na przykład niski budynek mieszczący kaplicę, dużą salę, w której można by oglądać filmy i słuchać Jego głosu, bibliotekę i księgarnię oraz ośrodek pomocy dla bezdomnych, bezradnych i prześladowanych lub miejsce, w którym można by się zapoznać z różnymi przykładami działań na ich rzecz. Czyli VERITAS ET MISERICORDIA.

Musimy wreszcie zdać sobie sprawę, że nie mamy systematycznej i powszechnej formacji dorosłych chrześcijan. A bez niej proces takiej czy innej laicyzacji jest nieuchronny. Powszechny szacunek i miłość wobec Ojca Świętego stwarzają nam niepowtarzalną szansę: pielgrzymki ludzi różnego wieku i ludzi różnych zawodów, którzy będą mogli posłuchać Papieża do nich mówiącego i zabrać ze sobą teksty dla nich przeznaczone. Ale jak je zebrać i przygotować? To zadanie



dla różnego rodzaju duszpasterstw, ruchów i stowarzyszeń. Jeśli rzeczywiście zależy im na realizacji Jego testamentu, to powinny umieć ze sobą współpracować.

Fundacja Kultury Chrześcijańskiej ZNAK

ul. Kościuszki 37

30-105 Kraków

tel. (12) 61 99 538

fax (12) 61 99 502

e-mail: fundacja@znak.com.pl

www.fundacja.znak.com.pl

Buttiglione

Tekst przesłuchania

**Axer, Nussbaum,
Chudy, Karłowicz**

O męczeństwie Antygony

**Węclawski, Kanofsky,
Wronecka, Paprocki**

O wierze Abrahama

**Legutko, Kraut,
Demińska-Siury,
McPherran, Bardel**

O religijnej misji Sokratesa

Gawin

O sensie Powstania Warszawskiego

Kłodkowski

O politycznej misji islamu

Górny

O sektach w dzisiejszej Rosji

Kotański

O zabójstwie ks. Popiełuszki

Ryś

O naturze władzy papieskiej

Metz

O amnezji kultury

Waśkiewicz

O utopiach Rousseau

Cichocki

Unamuno czy Schmitt

Gniazdowski

O teologii politycznej

Sosnowski

O sumieniu u Shakespeare'a

Teologia
Polityczna

Rocznik filozoficzny nr 2/jesień 2004 – lato 2005



**MISJA BOŻA
I LUDZKI PORZĄDEK**

ABRAHAM, ANTYGONA, SOKRATES

JUŻ W KSIĘGARNIACH

www.teologiapolityczna.pl



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek, Janka Skrzypek, Paweł Szeliga

PRÓBA MIKROFONU

„Przyjedź do Polski! Przyjedź do Krakowa! Przyjedź do nas!” – skandowaliśmy podczas ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II.

Był. Na Franciszkańskiej, na Błoniach, na placu Zwycięstwa, na Westerplatte. Dalszy bądź bliższy, ale ważny. Dla wielu najważniejszy. Jedyne. Pozostał w swoich dzieciach i uśmiechu. W sercach.

„Ojciec Święty! My, studenci Krakowa, zawsze wymawialiśmy te słowa po polsku. Nie pamiętamy innego papieża niż Papież-Polak. Jesteśmy pokoleniem JP2. Ale dzisiaj, w dniu Twego wyboru na Stolicę Piotrową, chcemy Cię zapewnić, że tak jak staraliśmy się być przy Janie Pawle II, tak też chcemy być blisko Ciebie. Nie znamy się jeszcze dobrze, ale pamiętaj, że już od dziś możesz liczyć na naszą modlitwę i naszą, nie zawsze silną, ale zawsze gorącą i szczerą wiarę. Na nasze przywiązanie do Kościoła i do Ciebie – Najwyższego Pasterza. Ojciec Święty, możesz na nas liczyć!” [fragmenty listu studentów krakowskich do papieża Benedykta XVI, 19 kwietnia 2005]

Redakcja Roku 1984

NUMER 11/V 2005

POKOLENIE JP2 ? ankieta:

Dorota Majka-Hugueney
z mężem Antoine'em
Krzysztof Palys OP
Artur Bazak
Kamila Walaszczyk
Marcin Wilk
Krzysztof Sanetra

s. 178

ALICJA SKOCZYŁAS słodka niewiedza

s. 187

ANKIETA

pokolenie JP2 ?

Redakcja Roku 1984

„mądrze administrować” myślą Ojca Świętego?

Mamy nadzieję, że zebrane przez nas wypowiedzi pozwolą chociażby na zarysowanie obrazu, który zyskuje powoli tytuł: „Pokolenie Jana Pawła II”.

Zachęcamy do lektury.

Jest 19 kwietnia wieczorem. Oglądamy relację z wydarzeń w Watykanie. Na ekranie pojawia się zdjęcie Jana Pawła II z byłym prefektem Kongregacji Nauki Wiary. „Zobacz, Papież z kardynałem Ratzingerem” – mówię. Dopiero po chwili uświadamiam sobie swój błąd.

Podobno młodzi najszybciej przystosowują się do zmian. Prawda. Ale nie jest już prawdą to, że równie łatwo zapominają o tym, co było. Zwłaszcza gdy z przeszłości związane są tak silne przeżycia i uczucia, jakie przywodzi na myśl osoba Jana Pawła II.

Co pozostanie w nas, młodych, po tym niezwykłym pontyfikacie – „naszym” pontyfikacie, pontyfikacie młodych i dla młodych? Zapytaliśmy o to naszych Czytelników. Pytania, ujęte w formie ankiety, brzmiały następująco:

1. Czy masz jakiś szczególnie ważny dla siebie fragment tekstu, nauczania Jana Pawła II? Prosimy o krótkie rozważania wokół wybranego fragmentu encykliki, homilii, przemówienia...

2. Jan Paweł II zmienia Polskę, odmieniają się politycy, kibice piłkarscy... Co Ty zmienisz w swoim życiu?

3. W jaki sposób młodzi chrześcijanie mogą budować razem pokolenie JP2? Jak

DOROTA MAJKA-HUGUENEY Z MĘŻEM ANTOINE'EM

Wieczorem kładę się, czując jego ciepło. Nagle ogarnia mnie lekka obawa, czy jutro też dotknie mnie miłością swojej obecności?! Ale rano rozwiewa wątpliwości, gdyż on jest nadal obok mnie – i za ten dar dziękuję Bogu.

Spotkaliśmy się w Paryżu podczas przygotowań do Światowego Dnia Młodzieży w Toronto. Wyjechaliśmy razem jako znajomi z kościoła Saint-Gervais; kiedy wracaliśmy, byliśmy już sobie bardziej bliscy – obecnie jesteśmy dziewięć miesięcy po ślubie.

Tematem Dnia Młodzieży w Toronto były słowa zaczerpnięte z Ewangelii św. Mateusza: „Wy jesteście solą dla ziemi... Wy jesteście światłem świata”. Te słowa są w naszym życiu do dzisiaj.

Mieszkając w Polsce, marzyłam zawsze o wyjeździe na spotkanie młodych z Ojcem Świętym – nie było to możliwe aż do Toronto (2002). Kiedy przerywałam studia na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, nie byłam w stanie odczytać intencji Boga względem mnie. Spotkanie z Janem Pawłem II stało się dla mnie znakiem – fizycznym i duchowym. To właśnie w Toronto, podczas nocnego czuwania, zadawałam Panu pytanie: „wracać do Polski czy zostać w Paryżu? I co dalej?!”. W tym momencie młodzi zaczęli się mo-

dić w intencji małżeństw, a ja poczułam na twarzy lekkie muśnięcie wiatru i zrozumiałam... to był znak... Może dla kogoś to banalne albo śmieszne, zwykły zbieg okoliczności – ale nie dla mnie.

Na naszym ślubie odczytano fragment Ewangelii według świętego Mateusza – ten tekst, który tak często przywoływał Ojciec Święty w Toronto: „Wy jesteście solą dla ziemi... Wy jesteście światłem świata”. Razem z mężem staramy się codziennie ożywiać te słowa najpierw w nas samych, żebyśmy byli zdolni i godni przekazać je innym, co nie jest łatwe, zwłaszcza tutaj, we Francji, kraju tak laickim.

Osoba Jana Pawła II jest i będzie dla nas znakiem od Boga, który dał nam siebie nawzajem jako żonę i męża. Pan wyznaczył mnie i mojemu mężowi miejsce spotkania w Toronto, żebyśmy przez obecność Papieża zrozumieli powołanie do małżeństwa. Pan dał nam drogowskaz, ewangeliczne wezwanie: „Wy jesteście solą dla ziemi... Wy jesteście światłem świata”.

Dziękujemy Ci, Ojczyce Święty; będziesz żył z nami w modlitwie naszej i naszych dzieci, którym będziemy opowiadać, jakiego wspaniałego człowieka wydała polska ziemia.

Paryż, 15 kwietnia 2005

DOROTA MAJKA-HUGUENEY (ur. 1978), była studentka PAT, obecnie studiuje turystykę w Paryżu. ANTOINE HUGUENEY (ur. 1966), inżynier informatyk. Pobrali się w 2004. Mieszkają we Francji.

KRZYSZTOF PAŁYS OP

1. „Pamiętajcie, że nie ma imperializmu Kościoła, jest tylko służba” (Kraków, 10 VI 1979).

Zbyt łatwo, z chirurgiczną niemal precyzją, przychodzi nam dzielić świat na dobrych i złych, wierzących i tych po drugiej stronie barykady – zapominamy przy tym, że gdzieś ponad tym wszystkim kryje się człowiek. Potrzeba religijności, trwałego szczęścia, wpisana jest w każdego człowieka i nie da się jej zamazać markerem. Jednak to nie przez nakazy i siłę rodzi się fascynacja Bogiem. Nie można zostać autorytetem na siłę – nie można także na siłę autorytetu znaleźć. To jest jak objawienie. Pociągga mnie takie właśnie chrześcijaństwo. Bez narzucania, wymądrzania się, wypominania, ustalania sztywnych ramek, w które człowiek ma się wpisać.

Pedagogika Boża jest inna niż pedagogika ludzka, jest ona niezrozumiała i przez to zachwyca (pierwszy święty: łotr na krzyżu; pierwszy papież: nie umiłowany uczeń, lecz apostoł, który trzy razy zaparł się Jezusa). Jan Paweł II pokazał, że to przywódcy państw muszą demonstrować swą siłę – my nie musimy, oraz że granica między wiarą a niewiarą przebiega przez ludzkie serce. Nie nam to oceniać.

2. Nie lubię deklaracji, wolę czyny. Łatwo jest napisać, jak bardzo teraz będę odmieniony, jak wiele dobra będę dokonywał, jednak pokazać, że można żyć na serio słowami Papieża w codziennym życiu znacznie trudniej. To, jak traktujesz drugiego człowieka, wynika z twojego wnętrza, więc właśnie w tę stronę będę starał się pójść. By, tak jak on, móc się częściej zatrzymać, mniej skupiać na sobie, poświęcić choć kilka sekund drugiemu człowiekowi, szczególnie wówczas, gdy na usta cisną się słowa: „nie mam czasu”, gdy tyle

jeszcze rzeczy do zrobienia, a własne problemy wydają się najważniejsze w układzie słonecznym...

3. Kilka lat temu w Ameryce Łacińskiej jakiś Indianin przerwał Papieżowi przemówienie, wykrzykując antykościelne hasła. Ochrona chciała go wyprowadzić, a Ojciec Święty powiedział, że chciałby go posłuchać do końca. Wymagało to wielkiego charakteru i odwagi.

Otwarcie na drugiego człowieka, jego ciekawość, szacunek dla inności, współczucie dla tego najmniejszego – to wartości, które Papież wskazywał młodemu ludziom. W brutalnym świecie konsumpcji, gdzie liczy się sukces, efekt, prawa tych, których przytoczyła rzeczywistość, są ignorowane, spychane na margines. Nie pozwólcie, by człowiek miał się czuć upokorzony, odrzucony – mówił Papież do młodych. – To w was jest nadzieja.

To takie banalne, że w życiu warto być dobrym człowiekiem, kierować się ewangelicznymi zasadami, że dobro napędza dobro. Nie wierzę w jakąś rewolucję, w wypunktowany spis tez, którymi miałyby się odtąd kierować moje pokolenie, nazwane tu „pokoleniem JPII”. Uważam nieskrótnie, że moja generacja te wartości posiada, wierzy w nie – co przejawia się przecież w różnych formach wyrazu – lecz boi się tak naprawdę za nimi pójść. Wspomnieć można choćby bliską mi kulturę punkrocka czy obecnego hip-hopu, gdzie głos tych, którzy „takną i pragną sprawiedliwości”, czując się zepchnięci na margines pędzącego świata, jest nader wyraźny. Ojciec Święty dostrzegał w nas to dobro, przypominając jedynie Ewangelię, gdzie każdy powinien zacząć od siebie, by świat był sprawiedliwszy. Dotąd brakowało tylko odwagi, by chcieć swoje życie przeżyć pięknie (niekoniecznie łatwo). On nam ją dał, wska-

zując na Chrystusa. Innej „administracji” nie potrzeba.

KRZYSZTOF PAŁYS, ur. 1979, dominikanin, studiuje filozofię w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Warszawie.

ARTUR BAZAK

Dwa lata temu wpadły mi w ręce dwie książki dwóch różnych myślicieli: medytacje Jana Pawła II *Tryptyk rzymski* oraz *Człowiek nie jest sam* Abrahama J. Heschela. Ku memu zdziwieniu w miarę czytania utwory te zaczęły ze sobą dialogować. Tym, co stanowiło pomiędzy nimi pomost, była kategoria zdumienia. Jest pewien fragment w pierwszej części *Tryptyku rzymskiego*, który szczególnie zapadł mi w pamięć:

Był samotny z tym swoim zdumieniem
pośród istot, które się nie zdumiewały
– wystarczyło im istnieć i przemijać.
Człowiek przemijał wraz z nimi
na fali zdumień.
Zdumiewając się, wciąż się wyłaniał
z tej fali, która go unosiła,
jakby mówiąc wszystkiemu wokoło:
„zatrzymaj się! – masz we mnie przystań”
„we mnie jest miejsce spotkania
z Przedwiecznym Słowem” –
„zatrzymaj się, to przemijanie ma sens”
„ma sens... ma sens... ma sens!”

W kręgu kultury europejskiej, gdzie kultura duchowa jest w odwrocie, w świecie, którego coraz większe połacie zamieniają się w obszary pustynne, takie słowa są jak woda pochodząca ze źródeł. Mieszkańcy tej ziemi są spragnieni. To źródło życia bije nieustannie, lecz w sposób dla wielu już niewidoczny. Na szczęście co jakiś czas

pojawia się ktoś, kto wskazuje źródło i odważnie idzie pod prąd.

W powyższych słowach Jana Pawła II ogniskują się najważniejsze cechy Jego postęgi – zwrot ku człowiekowi, zdumienie nad majestatem Bożego stworzenia, wreszcie moc wewnętrznego wglądu czy może lepiej: modlitwy. To właśnie modlitewna medytacja wydaje się – moim zdaniem – największym przestaniem Papieża-poety, Papieża-mistyka. Modlitwa i wypływające z niej dobre uczynki to klucz do zbawienia świata. Reszta to Boże Miłosierdzie. Sęk w tym, że to nie jest takie proste. Wezwanie „zatrzymaj się” jest wezwaniem do heroizmu. Tak, w dzisiejszych czasach zwolnienie w biegu zagarniającym coraz więcej dziedzin jest przejawem słabości, powoduje automatyczną stygmatyzację. Życie przeżywane jak gra (której naczelną regułą jest zasada zerojedynkowa: wygrany pociąga za sobą przegranego) kończy się także jak gra. Ludzie, wbrew swoim intencjom i wielkim marzeniom o absolutnym samostanowieniu, stają się pionkami w niewidzialnych rękach. Dlatego zaproszenie Jana Pawła jest propozycją wyzwalającą. Wejść w siebie, a znajdziesz Tego, któremu tak wiele zawdzięczasz. Podziel się z innym tym skarbem, który nosisz w sobie. On tego potrzebuje tak samo jak ty. Życie to nie jest gra. Życie to ciągłe poszukiwanie sensu w sobie i w innych. My, młodzi, z naszym idealizmem, krytycyzmem, metodycznym sceptycyzmem i wątpliwościami, jesteśmy paradoksalnie bardzo podatni na oddziaływanie kultury doznań, która odziera nas z sakralnego pierwiastka stanowiącego o naszej niezbywalnej godności. Dlatego tak bardzo potrzebujemy Przewodnika. Nie idola. Przewodnika, który odsyła poza siebie. Przewodnika, który wskazuje wydeptaną przez siebie ścieżkę do Źródła.

Wraz z odejściem Jana Pawła II skończyła się pewna epoka dziejów. Nastąpił czas wybrzmiewania Jego słów i czynów, które dokonuje się na swój sposób w każdym z nas. „Odmieniają się politycy, kibice piłkarscy...”. To, co ulega i ulegnie przemianie, kryje się pod powierzchnią tych zjawisk. Jest niedostrzegalne. Jeszcze... To czas *metanoi* – przejścia od wątpienia do zdumienia. „Wątpiwości można rozwiać, radykalnego zdumienia nic nie zatrze” (A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*).

Odejście Papieża wstrząsnęło moim wewnętrznym porządkiem, a raczej moim nieuporządkowaniem. Wprowadziło w stan zawieszenia między zwykłym nurtem codziennych zdarzeń a jakąś przestrzenią otwarcia na to, co poza. Obecnie nurt wciąga mnie na nowo. Co się zmienia? Częściej niż zwykle towarzyszy mi lektura papieskich słów. Mam nadzieję, że zaowocują w moim życiu. Jego sposób postęgi oraz sposób odejścia wprawiają w stan oniemiaenia. Ale też rodzą pytania – te fundamentalne – o sens życia i nieodłącznego mu cierpienia. Żyjemy w kulturze śmierci z przerażającym *danse macabre* na każdym programie telewizyjnym, jednocześnie próbując w tragikomiczny sposób ją oswoić, wręcz ujarzmić. Daremny to trud. Jan Paweł II ukazał prawdziwą wielkość człowieka wobec śmierci. To była wielka lekcja miłości, pokory i bezgranicznego zaufania. Dla mnie – źródło nadziei... W przeddzień Jego pogrzebu postanowiłem pojednać się wreszcie z Bogiem.

Pytacie o to, jak „mądrze administrować” myślą Ojca Świętego. Zapewne jest już w głowach wielu tworzących pokolenie Jana Pawła II wiele rozmaitych pomysłów. Zanim jednak stworzymy instytuty, ośrodki badawcze, centra konferencyjne, wejźmy w siebie i zwróćmy się ku najbliż-

szym. Pokażmy, że jesteśmy godni tego szczytnego miana. Pokolenia Jana Pawła II nie tworzą ludzie, którzy nie pamiętają innego papieża. To pokolenie tworzą ci, którzy idą w kierunku Źródła. Wszystkie drogi w końcu tam prowadzą...

ARTUR BAZAK, ur. 1981, studiuje socjologię na UJ.

KAMILA WALASZCZYK

„*Duc in altum!* Dziś te Jezusowe słowa kierują do każdego i każdej z was. (...) Pokonaj słabość i zniechęcenie. (...) Odkryj głębię własnego ducha. Wnikaj w głębię świata. (...) Podejmij swą życiową misję. (...) Nie bój się! Wyptnij na głębię! – jest przy tobie Chrystus”.

(Fragment orędzia wygłoszonego do młodzieży podczas spotkania na polach lednickich w roku 2001)

Pola lednickie jak co roku pachniały wiosną. Nie mogło tam zabraknąć niko-go. Przybywaliśmy na to historyczne miejsce, na którym – jak domniemują historycy – odbył się chrzest Polski, już czwarty raz w wigilijną noc Zestania Ducha Świętego. Przybyliśmy po to, żeby Go słuchać, co roku uważniej, dojrzalej i z niekończącym się pragnieniem tego słowa. A mówił tak pięknie, jakby dobrze wiedział, co dzieje się w każdym z serc 150-tysięcznego tłumu młodych. Wtedy nie przyjmowaliśmy do wiadomości, że będziemy musieli to słowo zamienić w czyn. Dopóki przemawiał, czuliśmy się bezpiecznie i beztrosko. Wiedzieliśmy, że jest i uśmiecha się po-błażliwie...

Stanął przeciwko całemu światu, który uważa czasem nasze pokolenie za odarte z moralności i pozbawione silnego charakteru. On widział w nas prawdziwą

przyszłość ludzkości. Włożył w nasze dłonie najcenniejszy skarb – swą niezachwianą ufność w biblijne talenty, które otrzymał każdy z nas, w umiejętności budujące wiarę w sens ludzkiego istnienia, docierające tam, gdzie nadzieja wydaje się gasnąć, i odradzające to, co zniszczyli inni. Licząc na naszego ducha i otwarte serca, nie wskazywał konkretnych rozwiązań ani gotowych schematów. Szanując wolną wolę każdego człowieka, nie narzucał nigdy własnej wizji postępowania. Wiedział, że mamy potencjał i własną głębię, która delikatnie ukierunkowana Jego słowem odnajdzie właściwą ścieżkę.

Wyjątkowość Jana Pawła II pochodziła z Jego naturalnej skromności i otwartości na drugiego człowieka. Ojciec Święty nigdy nie podkreślał jedności swego stanowiska. Na zawsze pozostał wadovym Lolkim i pokornym sługą całego świata. Tym, co zjednywało Mu nieskończone rzesze ludzkich serc, była umiejętność słuchania: słyszał wszystko, co mówił świat, i żadnego wezwania nie pozostawił bez odpowiedzi. Mając przed oczami jedyny taki wzór do naśladowania (bowiem Jego poprzedników nikt z nas nie znał), z dumą możemy nosić w sobie przynależność do pokolenia Jana Pawła II. Duma ta może być tym większa, że to był człowiek, który w sposób szczególny nas wychował. Tych, którzy Go słuchali, ukształtował i uwrażliwił na piękno przyrody, uśmiech dziecka, moc modlitwy. Pokolenie Kolumbów zasnęło wraz z zakończeniem II wojny światowej. Naszą powinnością nie jest walka na pięści o najwyższe wartości. Wprowadzając ludzkość w Nowe Tysiąclecie, Jan Paweł II powierzył jej misję przekazywania swoim życiem płomyka pokoju i jedności.

Otoczająca nas rzeczywistość jest głęboko zakorzeniona w ludzkich słabościach, ofiarności zaś czy choćby zwyczajną ludzką życzliwość wkłada między bajki. Papież pomógł nam uwierzyć, że w głębi świata istnieje dobro. Nieustannie dodawał nam odwagi, żebyśmy z zapatem budowali na ruinach moralności niezniszczalne pomniki pokoju i rozsiewali ziarno wiary w drugiego człowieka.

„Wy jesteście solą dla ziemi. Wy jesteście światłem świata”. To nie jest nieśmiała prośba. To słowa pełne siły i wiary w możliwości młodego człowieka, który jest w stanie skruszyć wszelkie bariery, przekroczyć granice, wznieść się na wyżyny ludzkiego istnienia. Sól jest symbolem trwałości, chroni przed zepsuciem, nadaje smak. Światło rozdziera zasłony ciemności, jego najmniejsza wiązka jest w stanie rozjaśnić drogę. Światło jest życiodajne. Aby być solą dla ziemi i światłością dla świata, należy odnaleźć swą ścieżkę, na której możliwe stanie się dobre działanie. Wymagać od siebie nawet wtedy, gdy inni wcale tego nie oczekują – to nadrzędna zasada, dla tych, którzy czują się godni przynależności do pokolenia Jana Pawła II. To jest zasada wymagająca poświęcenia, ale owocująca bogactwem i głębią ludzkiego życia. To zasada wyrażająca ludzkie „fiat” – zgodę na życie takie, jakie ono jest, przy jednoczesnym odrzuceniu kompromisów i bierności wobec ludzkiego cierpienia.

Ufność Ojca Świętego pokładana w młodych nie mogła być bezpodstawna: nie powierzyłby nam misji budowania świata, gdyby miał choćby cień wątpliwości. Dlatego tym większa jest nasza odpowiedzialność – rozliczymy się z niej już tylko przed historią. Oto odpowiedź na pytanie, „jak mądrze administrować myślą Ojca Świętego?": słuchając pieśni Jego

życia i naśladując jej melodię według własnych zdolności.

KAMILA WALASZCZYK, studiuje stosunki międzynarodowe w WSE im. ks. Józefa Tischnera.

MARCIN WILK

1. Nie pamiętam, jak to się zaczęło, ale moja mama jest przekonana, że urodziłem się dzięki Niemu: „W czerwcu jak długa upadłam na przystanku tramwajowym w krakowskich Bronowicach. A potem w lipcu ustyszałam, że poronię. Jakiś sławny lekarz powiedział mi, że wszystko będzie dobrze. Było jednak dużo strachu. 16 października wieczorem zmęczona wróciłam z pracy i od razu dowiedziałam się, że papieżem został Polak. Wtedy uwierzyłam, że wszystko nie tylko będzie, ale musi być dobrze.

2. Urodziłem się 20 października 1978 i innego papieża nie znam.

Pamiętam, że przez całe swoje, jak dotąd 26-letnie, życie uczestniczyłem w święcie, które nazywało się: „Jego Pielgrzymka do Ojczyzny”. W 1979 roku w wózku. W 1983 trzymałem palce w kształcie litery „V”. – Proszę, jaki miałeś dryg do polityki – śmieje się dziś mama. Pod koniec lat 80. nie poszedłem do szkoły, żeby Go zobaczyć, gdy jechał papamobilem. Pod koniec liceum machałem Mu w Łagiewnikach.

A potem? Co było potem? Tyle było tych pielgrzymek. Kto by je wszystkie zliczył! Już wiem. W lecie 2002 roku wybierałem się daleko za granicę, by poznać świat i zarobić trochę pieniędzy. Trwała właśnie następna Jego wizyta. Ale kto wtedy przemawiał się, żeby akurat być z Nim. Byłem poza tym taki zaafierowany tym wyjazdem. Nie teraz, to następnym razem – myślałem. Tyle, że następnego razu nie było.

I nie będzie.

3. Dziś jestem bezrobotnym (zdaniem moich rodziców, choć ja uważam, że brak ubezpieczenia i odsyłanych składek ZUS nie jest żadnym kryterium) absolwentem najznakomitszej uczelni krakowskiej, zanurzonym w pop-kulturze i niezłe zorientowanym w najnowszych modach – zarówno tych obyczajowo-kulturalnych, jak i intelektualnych. Moi przyjaciele (też bezrobotni absolwenci) w większości są daleko. Wyjechali, bo tu nie mogli znaleźć pracy. Mamy jednak ze sobą stały kontakt. Są przecież sms-y, e-maile, gadu i skype. Pogadać można za darmo, a nawet zobaczyć się na tzw. kamerce w Internecie.

Zajmuję się różnymi rzeczami. Uczciwie mówiąc, częściej bywam zmęczony niż wypoczęty. Jestem zmęczony tłumaczeniem, staraniem się, rozpoznawaniem. O wszystko się trzeba starać, jest przy tym tyle pokus. Niektórzy starsi mówią, że zawsze tak było. Inni jednak powiadają, że to są nowe sytuacje i że nie ma jeszcze na nie gotowych recept.

Chcę być mimo to szczęśliwym człowiekiem. Pracuję, mam oddanych przyjaciół. Wierzę w miłość, dobroć innych, ufam w mądrość, która ukształtowała ten świat. Staram się być życzliwy, a do tego intensywnie się uczę i dużo czytam. Chwytam, a nawet czasami czepiam się słów.

Jako feministka bywam też szczególnie uwrażliwiony na wszelkie przejawy szowinizmu sprowadzającego kobiety do istot podrzędnych.

4. Niektórzy moi znajomi powiadają, że Jego poglądy były antifeministyczne. W *Pamięci i tożsamości*, którą ostatnio czytałem jak pismo objawione, natknąłem się jednak na fragment o macierzyńskiej pamięci Kościółki, w którym pada takie oto zdanie: „W pewnym sensie pamięć należy do tajemnicy kobiety bardziej aniżeli mężczyzny”. Muszę przyznać, że ta sentencja

aż kusi do feministyczno-genderowego komentarza. Że nie był antifeministą i że z całą pewnością pragnął szacunku dla kobiet.

Od kilkunastu dni spędzam długie wieczory na politycznych w zasadzie dyskusjach. W kręgu moich na ogół liberalnych znajomych i przyjaciół jesteśmy na równi zafascynowani społecznym zrywem, jaki się tu dokonął, jak i trochę przerażeni bałwochwalczym hołdem, w którego nurcie – chcąc nie chcąc – wszyscy się znaleźliśmy.

Sam jestem dość sceptyczny. Nie wierzę specjalnie w gwałtowne pojednanie kibiców, polityków, w przemianę duchową narodu. Do tego budzą we mnie strach tłumne odruchy, wielkie zbiorowiska – grupy, w których gubi się tożsamość i indywidualność. Społeczność, pokolenie, generacja to nie jest coś, co rodzi się w pochodzie, na sztafardach, czy nawet w uporczywym wpatrywaniu się w okno kurii krakowskiej.

Zarazem nie mogę jakoś odsunąć od siebie wrażenia, że wiele lat w jakiś sposób zmarnowałem. Ten żal teraz nagle zaczyna przenikać wszystkie moje polityczne czy społeczne refleksje. Nie czytałem Go, nie słuchałem, nie podziwiałem tak, jak należy wielbić człowieka, który dawał tyle potrzebnej mi niejednokrotnie nadziei, wiary i przykładu. Że można konsekwentnie iść przez życie. Że nie powinienem się poddawać. Że należy podnosić się z upadków, choćby były one bolesne.

5. Nie każcie mi pisać o Nim. Nie chcę tego robić zbyt szybko. Nie ma zresztą takiej potrzeby. Na rozmowę o narodzinach z moją mamą potrzebowałem prawie 27 lat. Można powiedzieć, że przez przypadek dowiedziałem się, że istniała groźba poronienia. To jest niezwykle, kiedy pomyślę, że mnie tu mogło nie być. To

jest też niezwykle, kiedy myśli się, że Jego tu już nie ma. Bo przecież był przez całe moje życie. I to było takie oczywiste.

Ludzie starsi powtarzają, że ludzie przychodzą i odchodzą. Że takie są koleje losu. Że najpierw się rodzimy, dorastamy, a potem umieramy.

Wierzę im, choć jakoś trudno mi wścieć teraz o śmierci. Jest przecież jeszcze tyle do przeczytania. Tyle do napisania. Tyle do zrobienia.

MARCIN WILK, ur. 1978, dziennikarz, krytyk, literaturoznawca.

KRZYSZTOF SANETRA

W odpowiedzi na tę ankietę chciałbym wyrazić tezę podważającą wstępną sugestię drugiego pytania (że oto w Polsce następują istotne przemiany). W moim przekonaniu niewątpliwa wielkość Papieża, opisywana i charakteryzowana przez wielu myślicieli i/lub publicystów, nie przekłada się na reakcje całych grup społecznych, jak to zostało zasugerowane w zdaniu twierdzącym: „odmieniają się politycy, kibice piłkarscy”. Uważam, że nagłaśnianie przez media wydarzenia, świadczące ponoć o wygaszeniu często wieloletnich konfliktów pomiędzy różnymi grupami, oraz przekonanie, iż masowe marsze są świadectwem czegoś więcej aniżeli pragnienia zmanifestowania poczucia wspólnotowości, stanowią raczej postulat niż rzetelny opis rzeczywistości. Twierdzę zatem, iż wpływ Jana Pawła II ma charakter znacznie węższy i odnosi się do pojedynczych osób, które mogą dopiero inspirować innych, co postaram się wykazać.

Moją uwagę zwrócił temat: „Jan Paweł II zmienia Polskę”. „Znak” jest „pismem dla

ludzi myślących”, toteż oczekiwałbym od niego co najmniej znaku zapytania po pierwszym zdaniu owego tematu. W mediach nieustannie podkreślano, że podczas swego pontyfikatu Papież odnowił moralny autorytet Kościoła, że zmienił Polskę, przyczyniając się do upadku komunizmu itd. Podkreślano, iż jego śmierć zjednoczyła ludzi dotąd się różniących lub zwalczających, jak na przykład kibice różnych drużyn. Czy oba te zdania można stawiać na jednej szali? Czy aby to drugie zdanie nie jest pewnym postulatem?

Na te pytania chciałbym spróbować udzielić częściowej odpowiedzi, która na pewno nie wyczerpie tematu, ale jest niezbędną, aby móc przejść dalej – do pytania, co Papież zmienił, co mógł zmienić lub co może zmienić w życiu jednostki. Zaslugi Jana Pawła II są trudne do przecenienia zarówno w sferze etycznej, jak i politycznej. Przyczynił się on na różne sposoby do zmian w Polsce, włączył się pośrednio – a czasami bezpośrednio – w bieżące życie polityczne naszego kraju także po roku 1989, na przykład wtedy, gdy zabrał głos w kwestii wejścia Polski do Unii Europejskiej. Papież wypowiadał się też wielokrotnie na temat eutanazji i aborcji, które sytuują się na pograniczu etyki i polityki – dziedzin rozdzielonych przez Machiavellego (co niekoniecznie miało tylko dobre strony). Liczne pielgrzymki dały każdemu, kto tego pragnął, możliwość spotkania i wysłuchania nauk następcy św. Piotra. Mieli tę szansę nawet nasi parlamentarzyści. Kto z jakichś powodów w owych pielgrzymkowych spotkaniach nie uczestniczył, mógł wysłuchać tych nauk w telewizji lub później je przeczytać. Możliwości do zmiany w swoim życiu (w sensie impulsu zapoczątkowującego pewien żmudny proces) było wiele.

W tytule zaproponowanym przez „Rok 1984” jako przykłady grup społecznych

odmienionych w wyniku śmierci Jana Pawła II wskazano polityków i kibiców. Politycy, jak napisałem wyżej, swoją szansę mieli. „Czy z niej skorzystali?” – to pytanie retoryczne. Afera Rywina, Orłenu, łapówki przyjmowane przez posłów, kłamstwa lustracyjne – można by godzinami wymieniać przykłady, że nic sobie z tych nauk nie robili. Czy to, że Lech Wałęsa i Aleksander Kwaśniewski podali sobie w Rzymie ręce, jest oznaką głębokiej refleksji moralnej, jaką każdy z nich przeprowadził we własnym sumieniu? Osobiście bardzo w to wątpię. To raczej presja mediów i opinii publicznej.

W Krakowie jednego dnia można było obserwować grupki kibiców, które śpiewały: „Nie ma nikogo większego nad Jana Pawła Drugiego”, a dnia następnego – trzy radiowozy pędzące na sygnale po meczu Cracovia-Legia. Wątpię, żeby ten rozejm kibiców przetrwał kwiecień, sądzę, że skończył się on już po pogrzebie Papieża. Zachwycono się w mediach tłumami przed oknem na Franciszkańskiej, na Błoniach, w łagiewnikach i w wielu innych miejscach w Polsce. Jest się czym zachwycać – to dowód na to, że kapitalizm nie zerwał jeszcze więzi pomiędzy jednostkami, że ludzie wciąż chcą być razem, chcą gromadzić się w jednym miejscu. To dowód na siłę Kościoła instytucjonalnego, który generalnie w sprawny sposób zorganizował początkowo spontaniczne manifestacje. Nie łudziłbym się jednak, że udział w tych zgromadzeniach odmieni każdego ich uczestnika, że odmieni większą ich część. Nie może odmienić, bo łatwiej przyjść na Franciszkańską niż przez czterdzieści dni pościć – tego kamery nie filmują, tego CNN nie pokaże.

Podczas mszy na Błoniach, w dniu pogrzebu, widziałem ludzi podskakujących i machających do kamer telewizyjnych.

Czy to jest oznaka wewnętrznej zmiany? Na Uniwersytecie Jagiellońskim pracownicy odwoływali zajęcia, nawet gdy studenci ich o to prosili – to żałoba czy lenistwo? Chciałbym, aby na moim wydziale pracownicy zaczęli lepiej przygotowywać się do zajęć, aby prowadzili wykłady z przedmiotów, na których się znają, a nie żeby w czwartek, na dzień przed pogrzebem Jana Pawła, ustanawiano godziny rektorskie.

Piszę to wszystko nie po to, aby podważać dorobek Papieża – jestem tylko przeciętnym studentem. Nie chcę też pomniejszać znaczenia jego śmierci ani szczerości wielu ludzi biorących udział w uroczystościach żałobnych. Celem moim było wskazanie, że powierzchowne zachowania ludzi w tłumie lub w dużych zbiorowościach nie mogą i nie powinny być uznawane za oznakę przemian wewnętrznych. Do dusz miliona ludzi na Błoniach nie możemy zajrzeć, ale napisano w Biblii: „po owocach poznacie ich” – co chciałbym odnieść do wszystkich ludzi deklarujących przemianę, w tym oczywiście do siebie.

Na zakończenie pragnę dodać coś osobistego. Wspominałem, że dla mnie większe znaczenie miały działania pewnych ludzi z mojego otoczenia, członków różnych organizacji, które bez Papieża albo by nie powstały, albo byłyby słabsze. Znacznie bardziej podniosła była dla mnie msza odprawiona po łacinie i z udziałem Capelli Cracoviensis niż liczne obserwowane przeze mnie manifestacje. Jan Paweł II pośrednio wywarł więc na mnie wielki wpływ, choćby kanonizując siostrę Faustynę Kowalską, której *Dzienniczek* z inspiracji Romana Kluski czytam. W moim przekonaniu znacznie więcej dokona się za pośrednictwem zwykłych ludzi zainspirowanych papieskim nauczaniem niż poprzez teatralne gesty Wałęsy i Kwaśniew-

skiego albo kibiców różnych drużyn. Oni się nie zmieniają, dajmy im wszystkim święty spokój.

KRZYSZTOF SANETRA studiuje politologię na UJ.

Śmierć Jana Pawła II zwróciła myśli wielu młodych w stronę religii. Jedni przeżywali nawrócenie, inni stawiali pytania o własną wiarę i niewiarę. W tym kontekście zamieszczamy tekst Alicji Skoczyłas, który otrzymaliśmy w związku z dyskusją o religijności młodych ludzi, prowadzoną kilka miesięcy temu na łamach rubryki.

ALICJA SKOCZYŁAS

słodka niewiedza

Wiara jest w gruncie rzeczy smutną koniecznością. Gdybyśmy mogli mieć wiedzę, nie potrzebowalibyśmy mieć wiary. Rzecz w tym, że nie możemy mieć wiedzy.

Ks. Józef Tischner

Od zarania dziejów człowiek próbuje poznać Tajemnicę wszechświata. Jednak jego możliwości poznawcze są mocno ograniczone. Jesteśmy zamknięci w ramach, które wyznaczają nam czas i przestrzeń, operujemy kategoriami dostosowanymi do rzeczywistości „skończonej”. Cały czas próbujemy jednak osiągnąć nieskończoności. Pragnienie transcendencji wymusza na nas tworzenie konstruktów, które mają odzwierciedlić „pozaziemski” porządek. Wiara, ufność w prawdziwość tych konstruktów stanowić będą podstawę postępowania.

Teista wierzy, że Bóg jest. Ateista wierzy, że Boga nie ma. Agnostyk zaś akcep-



Jan Paweł II Szukałem was...

(wybór: Janusz Poniewierski)

„Ten wybór cytatów jest owocem fascynacji Janem Pawłem II. I świadomości, że mieliśmy – wciąż mamy! – do czynienia z prorokiem. Kiedy do nas mówił, »pałały nasze serca«. Warto, by przekonali się o tym także ci, którzy nie mieli okazji osobiście usłyszeć jego słów: »Niech zstąpi Duch Twój...«. Ci, którzy odkryli Papieża w czasie ostatniej pielgrzymki do Polski, w roku 2002, albo dopiero teraz, wiosną 2005.

Każde zdanie zanotowane w tej książeczce zrobiło na mnie ogromne wrażenie. Oddaję ją w ręce Czytelników z nadzieją, że poczują się zaproszeni do czytania i słuchania Papieża i do otwarcia się na Rzeczywistość, o której mówił”.

(z Wprowadzenia autora wyboru)

tuje stan swojej niewiedzy. Nie neguje istnienia „ponadnaturalnego” świata, ale nie wypowiada się na temat jego istoty.

Dlatego też trudno mu zaakceptować koncepcję Boga-Osoby, cechującego się „ludzkimi” przymiotami, opisywanego wedle „ludzkich” kategorii logicznych i językowych. Antropomorfizm w postrzeganiu Boga wydaje się przejawem pychy. Osoba wierząca nie potrafi zaakceptować skończoności własnego istnienia, pragnie „przedłużyć” swoje życie – w zaświatach. Wiara w istnienie Dobrego, Miłosiernego, zainteresowanego człowiekiem Boga zapewnia poczucie bezpieczeństwa. Celem człowieka wierzącego w Boga-Sędzięgo jest zbawienie. Perspektywa nagrody bądź kary dopinguje do przestrzegania zasad moralnych.

Czy jednak wartości potrzebują uzasadnienia „poza światem”? Czy konieczne jest odnoszenie ich do „istoty wyższej”, na przykład wzbudzającej strach, aby były prawomocne?

Najwyższą, bezwzględną wartość dla człowieka niewierzącego może stanowić życie. Z szacunku dla tej najwyższej wartości powstają zasady etyczne. Dobro człowieka może być więc kwestią empiryczną, nie metafizyczną. Źródłem wartości dla agnostyka nie jest Bóg (jego istota jest nieznaną), lecz świat, dostępna nam rzeczywistość. Z miłości do świata, akceptacji swej „ziemskiej” formy istnienia wyłania się Sens. Życie samo w sobie jest celem, dobrem i pięknem. Radosna afirmacja życia jest zaprzeczeniem nihilizmu, o który posądzany jest często człowiek niewierzący.

Michał de Montaigne pisał: „Świat jest jeno szkołą szukania; nie o to chodzi, kto dopadnie, ale kto przebieży piękniejszą drogę”.

ALICJA SKOCZYŁAS, studentka II roku socjologii WSE.

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fialkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (sekretarz redakcji), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych 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 2005 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).

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: (+12) 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 Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o śleboździe. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w II kwartale 2005 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 II kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niskim poziomie?, s. 68

Adam Grobler: Recenzencka niemoc jest grzechem nie tyle przeciw sprawiedliwości, ile przeciw nauczycielskiemu powołaniu i narodowej kulturze. Przemilczając błędy warsztatowe autora, recenzent uchyla się od obowiązku edukacyjnego wobec niego i jego ewentualnych czytelników. Obniża poziom studiów przyszłych uczniów beneficjenta swych łask i dostarcza nowego „dobroczyncę” kolejnym niewydarzonym autorom.



O niespotykaności Dobra, s. 117

Cezary Wodziński: W świetle nietutejszego Dobra dzieją się wszystkie międzyludzkie spotkania i dialogi. Umożliwiając je, Dobro pozostaje niespotykane. Działając przemożnie, acz dyskretnie – niczym łaskawy dar – udziela się z nietutejszej krainy *Jenseits...* Skrywa się za granicą tutejszego bytu i niebytu, tutejszego dobra i zła.

*** * * , s. 137**

Halina Bortnowska: Dla Papieża pielgrzyma w hołdzie nasze pielgrzymki – w tych dniach żaloby pielgrzymki nieżałobne. W istocie kierują się nie do katafalku, nie do grobu, nie do mauzoleów, które powstaną. (...) Zawsze pielgrzymujemy do Jeruzalem Nowej, tej, co nadejdzie...



O najnowszej książce ks. Tomasza Węclawskiego, s. 149

Ks. Krzysztof Śnieżyński: Człowiek może w pełni pokochać swoje życie i wszystko, co do niego należy, jedynie wtedy, gdy odkryje, że razem z nim kocha je Bóg. *Pokochać własne życie* to książka o tym, jak Bóg razem z człowiekiem kocha to, co człowiek kocha tylko czasami.



Pokolenie JP2?, s. 182

Kamila Walaszczyk: Przybyliśmy po to, żeby Go słuchać, co roku uważniej, dojrzej i z niekończącym się pragnieniem tego słowa. (...) Wtedy nie przyjmowaliśmy do wiadomości, że będziemy musieli to słowo zamienić w czyn. Dopóki przemawiał, czuliśmy się bezpiecznie i beztrzesko. Wiedzieliśmy, że jest i uśmiecha się pobłażliwie...

Za miesiąc: Nasze neurotyczne czasy

ISSN 0044-488X



770044 488508

www.miesiecznik.znak.com.pl