

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

55/56

ROK XIII
2003 nr 3/4

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 345 **Claudio Gentili**
Przedsiębiorstwa a nauka społeczna Kościoła

PRACE BADAWCZE

- 351 **Stefano Zamagni**
Przedsiębiorstwo, rynek i gospodarka społeczna

- 363 **Stefano Guidi**
Filozofia odpowiedzialności

STUDIA

- 393 **Mauro Iammarone**
Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa
w świetle nauki społecznej Kościoła

- 407 **Savino Pezzotta**
Przyszłość społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa
we Włoszech i Europie

- 417 **Federico Falck**
Kultura przedsiębiorstwa i odpowiedzialność społeczna w świetle
nauczania Kościoła i konkretnego doświadczenia przedsiębiorcy

429 FORUM

Radosław Zenderowski

Chrześcijaństwo w perspektywie integracji europejskiej – wizja papieska

- 441 **Krzysztof Wroczyński**
Uwagi o miejscu filozofii we współczesnej kulturze

449 **Marcin Masny**
Wolność, otwartość, wspólnota

OBSERWATORIUM EUROPEJSKIE

461 **Federiga Bindi**
Młodzież a Konwent Europejski

KRONIKA

469 **Zbigniew Borowik**
Demokracja – ale jaka? X Tydzień Społeczny w Warszawie

PRZEGLĄD CZASOPISM

473 Czasopisma polskie

KSIAŻKI

477 **Jarosław Merecki SDS**
Rec.: W. Bołoz – G. Höver (red.), *Utylitaryzm w bioetyce. Jego założenia i skutki na przykładzie poglądów Petera Singera*,
Wyd. UKSW, Warszawa 2002

482 **Krzysztof Wroczyński**
Rec.: P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, POLWEN, Radom 2002

489 **Paweł Borkowski**
Rec.: R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, WSFP *Ignatianum* – WAM, Kraków 2002

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

493 **Oreste Bazzichi**
Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa

SUMMARIES

No. 55/56 (3-4/2003), May-August 2003

S. Zamagni,
ss. 351-361

Przedsiębiorstwo, rynek i gospodarka społeczna

Autor docieka historycznych źródeł, z których wywodzi się specyfika tego, co produkowane we Włoszech (*made in Italy*), cieszących się w świecie zasłużoną sławą kraju obfitującego w małe i średnie przedsiębiorstwa i prowadzącego zróżnicowaną, innowacyjną wytwórczość na niewielką skalę. *Made in Italy* wspiera się na dwóch fundamentach: mecenacie oraz humanizmie, który jest całkowicie włoskim zjawiskiem kulturowym.

Enterprise, Market and Social Economy

The author intends to investigate the historical causes that brought about the specificity of what has been made in Italy. Italy enjoys a worldwide reputation as a country that abounds in small and medium enterprises and carries out varied, innovative production on a moderate scale. That which is made in Italy has two fundamental sources: patronage and humanism, which is a typically Italian cultural phenomenon.

S. Guidi,
ss. 363-391

Filozofia odpowiedzialności

Niespotykana jakość postępu technicznego stanowi bodziec, który wywołuje rozwój refleksji nad odpowiedzialnością, ale wydaje się, że ten sam postęp zrodził też warunki sprawiające, iż odpowiedzialność nie daje się stosować w praktyce. Technika zainicjowała proces tego, co nieprzewidywalne, ponieważ dzisiejsza władza człowieka jest znacznie większa od jego zdolności przewidywania. Autor omawia temat odpowiedzialności z filozoficznego punktu widzenia, analizując poglądy wybitnych filozofów współczesnych, takich jak S. Kierkegaard, D. Bonhoeffer, R. Guardini, M. Weber, P. Ricoeur, E. Wolgast, K. Apel, H. Jonas.

Philosophy of Responsibility

The incredible quality of technological progress stimulates the development of reflection on responsibility. At the same time, that progress has led to conditions in which responsibility itself seems to be impracticable. The technology has initiated the process of what is unpredictable, because the power of man now exceeds his ability to predict. The author discusses the subject of responsibility and analyzes some prominent modern philosophers' concepts (S. Kierkegaard, D. Bonhoeffer, R. Guardini, M. Weber, P. Ricoeur, E. Wolgast, K. Apel, H. Jonas).

M. Iammarone,
ss. 393-406

Spółeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa w świetle nauki społecznej Kościoła

Spółeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa ma współokreślać zachowanie globalnego przedsiębiorstwa w przyszłości i obecnie. Są podmioty gospodarcze, które postępują według odpowiedzialności społecznej i wprowadzają ją w obręb swych celów. Ale zagadnienia tej odpowiedzialności i tworzenia standardów jej pomiaru nie są należycie rozwijane. Istnieje potrzeba dokumentu Magisterium, który dawałby dokładne wskazania w tym względzie i nowe impulsy do badania i stosowania zasad etycznych i społecznych dla przedsiębiorstw.

Corporate Social Responsibility in the Light of the Social Doctrine of the Church

Corporate social responsibility contributes to defining the conduct of the global enterprise in the present and in the future. There are economic subjects which act according to social responsibility and include it among their objectives. Nevertheless, problems of social responsibility and methods of measuring it are not enough dealt with. We need a new document of the Church teachings in which to find precise indications in question as well as new incentives to explore and apply moral and social principles for business.

S. Pezzotta,
ss. 407-416

Przyszłość społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa we Włoszech i Europie

Autor omawia społeczną odpowiedzialność przedsiębiorstw w dwóch wymiarach: stosunku przedsiębiorstwa do pracowników oraz stosunku przedsiębiorstwa do wspólnoty lokalnej. Pierwszy wymiar obejmuje takie zagadnienia jak: reguły zarządzania przedsiębiorstwem; postacie i sposoby udziału pracowników w działalności przedsiębiorstwa; jakość stosunków przemysłowych; promocja pracownika jako osoby. Wymiar drugi to: kodeksy postępowania, certyfikaty etyczne i ekologiczne oraz bilanse społeczne.

The Future of Corporate Social Responsibility in Italy and Europe

The author explores two aspects of corporate social responsibility: the attitude of the enterprise towards its employees and the attitude of the enterprise towards the local community. The first aspect includes: rules of managing the enterprise; ways and forms of employees' participation in the enterprise's activity; the quality of industrial relationships; the promotion of an employee as a person. The second aspect includes: codes of conduct; ethical and ecological certificates; social balances.

F. Falck,
ss. 417-427

Kultura przedsiębiorstwa i odpowiedzialność społeczna w świetle nauczania Kościoła i konkretnego doświadczenia przedsiębiorcy

Firmy są coraz częściej oceniane nie tylko na podstawie wyniku ekonomicznego, ale też pod względem jakości zachowań etycznych, społecznych i ekologicznych, a więc z uwagi na swą odpowiedzialność społeczną. Lecz co właściwie oznacza ten termin? Autor próbuje odpowiedzieć na to pytanie, odwołując się do treści nauki społecznej Kościoła, dokumentów Unii Europejskiej oraz doświadczeń włoskiego stowarzyszenia „Sodalitas”.

Corporate Culture and Responsibility in the Light of Church Teachings and Enterprise Experience

Enterprises are still more often ranked not only in regard to their economic performance, but also according to quality of their ethical, social and ecological conduct, that is, according to their social responsibility. But what does this term mean in fact? The author intends to answer this question in reference to the social doctrine of the Church, some documents of European Union and experience of the Italian association Sodalitas.

Przedsiębiorstwa a nauka społeczna Kościoła

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Jak wielu naszych Czytelników z pewnością wie, międzynarodowe sympozjum i uroczysty akt akademicki, zorganizowane przez nasze czasopismo wspólnie z Fundacją „Giuseppe Toniolo”, Papieskim Uniwersytetem Laterańskim i Papieską Radą „Iustitia et Pax” 11 kwietnia tego roku w Rzymie z okazji 40-lecia encykliki *Pacem in terris*, były wielkim sukcesem. Nie tylko z racji poziomu wykładów, ale też ze względu na jakość dyskusji i bardzo dużą liczbę uczestników: przedstawiciele świata akademickiego, stowarzyszeń zrzeszonych w Dziele Sieci (Retinopera), wierzących i niewierzących, szczerze zainteresowanych zgłębieniem sensu tej wielkiej profetycznej encykliki i nowych zadań, jakie czekają ludzi dobrej woli w budowaniu pokoju, który nie będzie zwykłym brakiem wojny, ale pełnią sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości. Zebranie to miało na celu odpowiedzieć na wyraźny apel Jana Pawła II, zawarty w jego Orędziu na Światowy

Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku. W najbliższym numerze opublikowane zostaną materiały z tego sympozjum.

Niniejszy numer jest prawie w całości poświęcony społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa. Temat wywodzi się z Zielonej Księgi Unii Europejskiej z 2001 roku i wiąże się z wieloma inicjatywami, zwłaszcza tymi, które pojawiają się w półroczu włoskiego przewodnictwa w Unii. Dnia 5 lutego tego roku Krajowe Biuro CEI [Włoskiej Konferencji Episkopatu] ds. Problemów Społecznych i Pracy zorganizowało sympozjum na ten temat. Z kolei 10 lutego z inicjatywy „Sodalitas”, stowarzyszenia na rzecz rozwoju przedsiębiorczości w sferze społecznej, założonego przez Assolombarda i 33 firmy w celu popierania wśród przedsiębiorstw kultury zrównoważonego rozwoju i społecznej odpowiedzialności, odbyła się Krajowa Konferencja „Społeczna odpowiedzialność i przedsiębiorstwo dla przyszłości”.

Obydwie te inicjatywy znajdują odzwierciedlenie w bieżącym numerze naszego czasopisma, który przynosi zbiór poważnych wypowiedzi.

Artykuł Stefano Zamagniego, jednego z wytrawnych włoskich badaczy zjawisk gospodarczych, umieszcza temat przedsiębiorstwa na linii wielkiej tradycji średnio-wiecznej, odrywając go od jedyne-go jakoby odniesienia do XVIII-wiecznego kapitalizmu angielskiego, studiowanego i krytykowanego przez Marksa, i zdecydowanie umieszczając źródła wolnego rynku w refleksji wielkich myślicieli późnego Średniowiecza i u kupców z początku Odrodzenia. Z kolei Stefano Guidi rozważa temat odpowiedzialności na terenie filozoficznym, omawiając poglądy takich myślicieli jak Kierkegaard, Bonhoeffer, Guardini, Weber, aby dojść do znanej „zasady odpowiedzialności” Hansa Jonasa. Wreszcie Mauro Iammarone omawia bliżej zagadnienie społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa (RSI – *responsabilità sociale dell'impresa* albo CSR – *corporate social responsibility*) w encyklikach i tekstach z zakresu nauki społecznej Kościoła; na zakończenie zwraca też uwagę na dostrzeganą przez wielu potrzebę dokumentu nauczania społecznego Kościoła, odnoszącego się bezpośrednio do społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa w warunkach globalizacji.

Przedsiębiorstwo powstaje w momencie, gdy między dwoma ludźmi zawiązuje się porozumienie i urzeczywistnia się ich wspólne pragnienie, aby zwiększyć produktywność na danym terenie, przyspieszyć transport, usprawnić usługę, uczynić tańszym jakiś towar. W każdym człowieku tkwi dążenie do polepszenia warunków życia, do stworzenia czegoś nowego, jednym słowem – do przedsiębiorczości. Działanie gospodarcze nie da się oderwać od dążenia do przewyższania siebie, od nieusuwalnej potrzeby przekraczania siebie. Przedsiębiorczość jest przejawem wyjątkowości i wolności osoby. Ktokolwiek uprawia działalność gospodarczą, ponosi zawsze odpowiedzialność za siebie samego, za swoich współpracowników, środowisko i społeczeństwo. Przedsiębiorstwo jest podmiotem społecznym, zakorzenionym w społeczeństwie cywilnym. Jego działalność splata się z rozlicznymi wątkami życia cywilnego, przyczyniając się do jego intensyfikacji.

Głównym zadaniem przedsiębiorstw jest tworzenie bogactwa. Na tej drodze przedsiębiorstwa tworzą miejsca pracy, rozdzielają wypracowany przez siebie dochód i oddają na wspólny użytek twórczość polegającą na organizowaniu produkcji; przyczyniają się do rozwoju dziedzin, w których działają, do rozwoju infrastruktury i usług; wytwarzają kompetencje.

Przedsiębiorstwo opiera się na wartościach, takich jak poszanowanie i docenianie twórczości, talentu oraz pracy, przestrzeganie reguł wolnego rynku i uczciwej konkurencji, respektowanie umów i zobowiązań wobec zbiorowości – bez tego przestaje ono zasługiwać na szacunek.

Jak w każdej dziedzinie, także i na tym polu istnieją podmioty, które nie przestrzegają praw i nie szanują godności człowieka pracującego. Oczywiście tego rodzaju ograniczenia i wypaczenia ducha przedsiębiorstwa występują częściej w krajach, gdzie nie ma rozwiniętej związkowej reprezentacji pracowników. Historia przedsiębiorstwa i jego rozwoju – przypomina Savino Pezzotta w swym artykule – wiąże się ściśle z promocją pracownika jako osoby, w tym z uznaniem prawa do uczenia się. Z drugiej strony – stwierdza „społecznie zaangażowany” przedsiębiorca, jakim jest Federico Falck – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa jest nie żadną „dobroczynnością”, ale modelem skuteczności i wydajności przynoszącej rezultaty bez naruszania zysków. Przedsiębiorstwo, które troszczy się o jakość życia i formacji swoich pracowników, przyjmuje studentów na staże, godzi wymogi produkcji z ochroną środowiska, przyczynia się do rozwoju społeczności na swoim terenie – przygotowuje sobie mocniejszy grunt do

sprostania konkurencji i współtworzy spójność społeczną.

Wartości te skupiają się w człowieku i organizacji jego życia społecznego i idą w parze z cywilnym rozwojem społeczeństwa. Przedsiębiorstwa są zatem ze swej natury podmiotami pełniącymi rolę społeczną w pełnym zakresie. Społeczne powołanie przedsiębiorstwa ujawnia się jeszcze bardziej, gdy wspiera ono bezpośrednio instytucje niedochodowe lub finansuje działalność naukową, kulturalną, dobroczynną czy solidarystyczną. Istnieją zresztą konkretne przykłady potwierdzające społeczną rolę przedsiębiorstwa, od znanego kupca z Prato z XV wieku Francesca Datinięgo, w którego rachunkach stale pojawia się kwota przeznaczana dla „Messer Domineddio” [Pana Boga], czyli na dzieła solidarności społecznej, po wielkiego Adriana Olivettiego, założyciela ruchu „Comunità” [„Wspólnota”].

Dzisiaj rozmaite okoliczności poszerzają i zwielokrotniają formy zewnętrznego oddziaływania działalności produkcyjnej. Mała ilość pewnych zasobów i zwiększające się zużycie energii sprawiają, że problemem staje się oddziaływanie pewnych dziedzin produkcji na środowisko. Stosowanie niektórych nowych technik zwiększa wagę, także etyczną, skutków całej działalności produkcyjnej (weźmy za przykład biotechnologie).

Oddziaływanie, niekoniecznie gospodarcze, przedsiębiorstwa ma już coraz częściej zasięg planetarny. Zwiększona integracja niektórych procesów, na przykład finansowych, upowszechnia skutki pewnych zachowań. Globalizacja rynków automatycznie zwiększa rozpowszechnianie się skutków zachowań przedsiębiorstw. Nadmierna regulacja niektórych rozwiniętych systemów gospodarczych, służąca przede wszystkim ochronie uczestników procesu rozwoju, ale nie tych, którzy są z niego wykluczeni (przede wszystkim młodzi), zagraża samemu istnieniu pewnych przedsiębiorstw i skłania je do ucieczki na tereny, gdzie regulacja jest mniejsza. W naszych czasach mnożą się zatem starania, żeby zwiększyć świadomość przedsiębiorstw odnośnie do wpływu ich działalności na stosunki społeczne, czyli świadomość ich społecznej odpowiedzialności. Wykonywanie działalności produkcyjnej z poszanowaniem zasad etycznych i z ukierunkowaniem na rozwój cywilnego społeczeństwa jest więc problemem wciąż aktualnym.

Produkcja wyizolowana z kontekstu społecznego albo wręcz oparta na pogwałceniu zasad etycznych lub poczynaniach sprzecznych z prawem jest niepewna. Przedsiębiorstwo wyłączające się ze społeczeństwa, w którym żyje, albo naruszające podstawowe za-

sady współzycia, jest przedsiębiorstwem mającym krótki oddech. System gospodarczy, w którym powszechnie występuje naruszanie zasad współzycia i słuszności, jest systemem niesprawnym, rodzącym zakłócenia w konkurencji i rentowności.

Przybywa przedsiębiorstw, które same narzucają sobie reguły zobowiązujące do respektowania nie tylko norm prawnych, ale także wartości społecznych. Liczne są też idące w tym kierunku inicjatywy instytucji międzynarodowych, od Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju oraz ONZ po Komisję Unii Europejskiej, która w lipcu 2002 roku przyjęła w ślad za Zieloną Księgą komunikat na temat *corporate social responsibility*, mając na celu pobudzenie w kręgu unijnym dyskusji o społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa.

Nauka społeczna Kościoła – od *Rerum novarum* po *Centesimus annus* – dawała i nadal daje etyczne podstawy, które nie tylko nie tłumią przedsiębiorczości, ale sprzyjają rozwojowi wolnej aktywności przedsiębiorstwa w sposób prawdziwie ludzki. W szczególności *Centesimus annus* stwierdza uroczyście: „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właś-

ciwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone” (nr 35), ale równie jasno mówi w tymże paragrafie: „Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego, ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność”. Nie-sprawiedliwości społeczne nabierają dziś coraz bardziej wymiaru planetarnego. Jeśli w początkach kapitalizmu Adam Smith pisał dzieło *O bogactwie narodów*, to dziś można by z równie uzasadnionym przekonaniem napisać więcej niż jeden tom o bogactwie bez narodów.

Spółeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa wymaga więc nie tylko dobrego stosunku do konsumentów, poszanowania środowiska, starania o formację i podnoszenie kwalifikacji pracowników, polepszania życia społecznego, ale też zarządzania światem zglobalizowanym i bez granic. Nie trzeba, żeby społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa stawała się nowym węzłem tłumiącym przedsiębiorczość w krajach, gdzie prawodawstwo socjalne jest już szeroko rozwinięte. Chodzi o to, żeby na zasadzie dobrowolności i w odpowiedzi na wzrastające zapotrzebowanie ze strony obywateli kultura przedsiębiorstw i przedsiębiorców stawała się bardziej „społeczna”. Tak samo nie wy-

starcza przestrzeganie praw kraju rozwiniętego, w którym dane przedsiębiorstwo powstało. Przedsiębiorca, który inwestując poza swoim krajem, korzysta z tańszej siły roboczej, ale mieszka i posyła dzieci do szkoły w kraju, gdzie rozwój gospodarczy przyniósł lepsze owoce dobrobytu społecznego, nie powinien zapominać, że istnieje nierozzerwalny związek między jakością życia a rozwojem gospodarczym.

Takie myślenie o przedsiębiorstwie jest tym bardziej konieczne w dobie, gdy rozwierają się nożyce między zabezpieczonymi a tymi, którzy nie mają zabezpieczeń, co w sposób alarmujący przywraca wiarygodność marksistowskim interpretacjom społeczeństwa – zda się, już przecież pogrzebanych przez historię – w których dramat wykluczenia staje się kamieniem węgielnym nowej świadomości społecznej, moralnie oderwanej od cywilnych obowiązków. Pod powierzchnią społeczeństwa, które zachłysnęło się massmedialnymi mitami i które zasadniczo nie chce mieć problemów, wyrastają nowe formy ubóstwa i wykluczenia.

Także w obliczu tych zjawisk widać, jak bardzo aktualna jest myśl wynikająca z nauki społecznej Kościoła, która zawsze z jednakową mocą potwierdzała prawa do wolności przedsiębiorstwa oraz ciężącą na każdym bogactwie „hi-

potekę społeczną”, zawartą w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr i dzielenia się dobrodziejstwami wytworzonymi przez oso-

biste talenty, które też są otrzymane w darze.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

Chrześcijaństwo w perspektywie integracji europejskiej – wizja papieska

Radosław Zenderowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

1. Chrześcijaństwo i europejskość w perspektywie historycznej

1.1. Europa jako wynik ewangelizacji

Bez wątplenia można powiedzieć, że nie byłoby Europy jako wspólnoty cywilizacyjnej, gdyby zabrakło poważnej siły integracyjnej, jaką była religia chrześcijańska. Warto zauważyć jej szczególną cechę, a mianowicie fakt, iż nie była ona przypisana do konkretnego terytorium i konkretnej grupy etnicznej. Chrześcijaństwo było *de facto* pierwszą religią uniwersalistyczną, jakkolwiek wiemy, że część wyznawców Chrystusa dążyła na początku do tego, by pozostało ono „plemienną własnością nawróconych Żydów”.

Pierwsze misje chrześcijańskie rozpoczęły działalność w Europie już w I wieku i z miejsca stały się solą w oku cesarzy rzymskich, którzy również rościli sobie prawo do uniwersalizmu. Historia rozstrzygnęła ten spór na korzyść chrześ-

cijaństwa, które swoje wpływy rozciągnęło daleko poza *limes Romanus* [granice rzymskie], włączając do wspólnoty ochrzczonych także ludy określane mianem barbarzyńskich.

Ewangelizacja, poza przekazywaniem prawd wiary, to także rozległa sieć klasztorów (jako ośrodków kultury wysokiej, kształcących lokalne elity polityczne), pozostających pod rzeczywistością (katolicyzm) lub symboliczną (prawosławie) władzą najwyższego autorytetu. To także uniwersalny zakres funkcjonowania łaciny (na Zachodzie) i greki (na Wschodzie)¹.

1.2. Europa jako wynik pielgrzymowania

Europa rodziła się także w procesie pielgrzymowania, które stało się swoistą modą, a w niektórych przypadkach również obowiązkiem wynikającym z poty. Do czasów chrześcijańskich

przemieszczanie się związane było głównie albo z wyprawami wojennymi, albo wożazami kupieckimi. Dzięki zaś ruchowi pielgrzymkowemu zapoczątkowanemu w Europie przez chrześcijaństwo możliwe stało się pokojowe przenikanie się poszczególnych tradycji. Pielgrzymi doświadczali w odległych krajach zarówno różnic, wynikających z lokalnej specyfiki, jak i podobieństw z ich własnymi kulturami, wynikających głównie z chrześcijaństwa. Bez tego przybierającego na sile wielkiego ruchu migracyjnego tożsamość europejska pozostałaby zapewne pustym terminem.

1.3. Europa jako synteza kultur i tradycji

W konsekwencji ewangelizacji i ruchu pielgrzymkowego europejskość stała się syntezą poszczególnych kultur i tradycji. Jan Paweł II przyrównuje Europę do wielkiej rzeki, do której „[...] wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycje i kultur jest jej wielkim bogactwem”², zauważając równocześnie, że „zrąb tożsamości Europy zbudowany jest na chrześcijaństwie”³. A zatem chrześcijaństwo nie jest jednym z wielu komponentów Europy, nie jest cywilizacją (kulturą). Jest raczej siłą sprawczą jedności, wiążącą greckie umiłowanie prawdy, rzymski szacunek dla prawa

oraz poszczególne tradycje romańskie, germańskie, słowiańskie i inne⁴. Chrześcijaństwo stanowi raczej rodzaj „kulturowego spoiwa” aniżeli osobny (jeden z wielu) element konstrukcyjny cywilizacji europejskiej.

1.4. Kościół jako obrońca integralności Europy

Chrześcijaństwo jest najbardziej wytrwałym obrońcą integralności Europy, nie godząc się na zredukowanie tego pojęcia wyłącznie do zachodniej części Starego Kontynentu. Europa jest jedna w swej różnorodności, zaś wszelkie próby przypisania *prioprium* europejskości do danej kultury czy regionu są nadużyciem. Chrześcijanie nie mogą być bierni i głusi wobec toczącej się od wieków, a przybierającej ostatnio na sile dyskusji poświęconej granicom Europy jako konstrukcji cywilizacyjnej i politycznej.

I tak, z jednej strony zabierają głos ci, dla których Europa („prawdziwa Europa”) tożsama jest z pojęciem „romańsko-germańskiego małżeństwa”. Z drugiej zaś strony słyszymy choćby głos Jana Pawła II dopominającego się o prawa narodów Europy Środkowej i Wschodniej do pełnego uczestnictwa we wspólnocie europejskiej.

Odnosząc się do pierwszego stanowiska, pozostającego w sprzecz-

ności z tradycją chrześcijańską, należy wskazać na przyczynę. Nie sposób jednak wyliczyć wszystkich uwarunkowań towarzyszących takiemu spojrzeniu na europejskość. Można natomiast posłużyć się bardzo znamieną ilustracją. Zauważmy bowiem, że podział na Wschód i Zachód (z dużym marginesem na Europę Środkową) wykształcił się na bazie trzech granic nakładających się na siebie na przestrzeni wieków. Symbolem tej granicy jest rzeka Łaba. Była ona początkowo *limes orientalis* [wschodnią granicą] państwa Karola Wielkiego, który sam siebie określał władcą Europy. Następnie w tym samym miejscu na przełomie wieków XV i XVI ukonstytuowała się granica dwóch różnych systemów społeczno-gospodarczych (przemysłowy i mieszczański Zachód, rolniczy i szlachecki Wschód). Pięć wieków później „żelazna kurtyna” zapadła prawie dokładnie w tym samym miejscu (z niewielkim odchyleniem w Turynii), dzieląc Europę na wolny Zachód i komunistyczny Wschód. Skutkiem tych wydarzeń i procesów historycznych, a także udanej integracji państw Europy Zachodniej, było ostateczne zredukowanie pojęcia Europy do jej zachodniej, zamożnej i demokratycznej części. Zauważa to Papież, stwierdzając: „Skłonność do myślenia i mówienia o Europie w wymiarach wyłącznie «zachodnich» jest

charakterystyczna dla osób i środowisk, które reprezentują właśnie zachodnią część Europy, choć nie wyłącznie dla nich”⁵.

Przekazanie wiernym oraz wszystkim „ludziom dobrej woli” prawdy o komplementarności dwóch rodzajów europejskości, nierozzerwalnie związanych z chrześcijaństwem łacińskim i grecko-bizantyjskim, Jan Paweł II postawił sobie za jeden z celów swojego pontyfikatu. W czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, w 1979 roku w Gnieźnie, Papież wypowiedział znamieną deklarację: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty nie rozporządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu...? Tak. Chrystus tego chce. Duch Święty tak rozporządza [...]”⁶. Jan Paweł II alegorię „dwóch płuc” przywołuje w szczególny sposób w trakcie swoich pielgrzymek do krajów Europy Środkowej i Wschodniej, przypominając mieszkańcom Polski, Litwy, Rumunii, Bułgarii, Ukrainy oraz innych krajów regionu o ich niezaprzeczalnym prawie i obowiązku włączania się w trud odbudowy jedności europejskiej. Prawdziwa jedność Europy możliwa jest tylko wówczas, gdy uzna się równowartość „płuca” Wschodu i „płuca” Zachodu. Jan Paweł II

stwierdza, iż „Europa jest chrześcijańska w swoich korzeniach. Dwie formy wielkiej tradycji Kościoła – zachodnia i wschodnia, dwie formy kultury, dopełniają się wzajemnie jakby dwa «płuca» w jednym organizmie”⁷.

Dlatego też szczególnym zadaniem chrześcijan jest przypomnienie o religijno-kulturowej jedności Europy, o tym, że Europa nie jest pojęciem geograficznym ani politycznym, lecz kulturowym właśnie. Szczególnie należy walczyć z przejawami ekskluzywizmu i izolacjonizmu. Jan Paweł II powiada bowiem, że szczególna wartość kultury europejskiej bierze się z otwarcia na inne tradycje⁸.

2. Europa pogrążona w kryzysie

2.1. Przyczyny kryzysu Europy

Na współczesny kryzys Europy składa się bardzo wiele czynników, sięgających kilku okresów historii Starego Kontynentu. Trudno w tym przypadku dokonać ich jednoznacznej klasyfikacji, wszystkie one bowiem częściowo za siebie zachodzą.

Sięgając do historii, można powiedzieć, iż ważną przyczyną kryzysu była słabość samego chrześcijaństwa jako swoistego homeostatu kultury europejskiej. Wydaje się, że obok ewidentnych przesłanek owego kryzysu, jakimi były

dwie wielkie schizmy: wschodnia (XI wiek) i zachodnia (XVI wiek), wyróżnić należy te momenty w historii chrześcijaństwa w czasach nowożytnych, w których Kościół nie radził sobie dostatecznie z wyzwaniami współczesności. Prowadziło to automatycznie do sytuacji, w której chrześcijaństwo coraz słabiej oddziaływało na kształt kultury europejskiej.

Po pierwsze, zwrócić należy uwagę na odstępstwo od Kościoła znacznej części inteligencji (począwszy od XVIII wieku), która nie znajdowała w nim wsparcia dla swoich poszukiwań naukowych i moralnych. Po drugie, mimo usilnych starań Kościoła i wysiłku wielu duszpasterzy rozumiejących problemy ludzi pracy XIX wieku, Kościół, tkwiący jeszcze wówczas w tradycji Europy feudalno-agrarnej, nie był w stanie skutecznie odpowiedzieć na oczekiwania ówczesnych mieszkańców Europy, a zwłaszcza robotników, których losem zainteresował się zwłaszcza ruch socjalistyczny. Po trzecie, wyzwaniem dla Kościoła XX wieku staje się wszechogarniająca kultura masowa, stanowiąca poważne zagrożenie dla życia duchowego⁹. Pośrednio na te właśnie źródła kryzysu chrześcijaństwa wskazuje Jan Paweł II, gdy z wielkim zapalem i zaangażowaniem próbuje nawiązać utracony kontakt z ludźmi nauki i kultury, ze środowiskami robotniczymi (spektakularny,

choć chyba nieco odosobniony sukces w Polsce), a także odpowiadając na wyzwania, jakie niosą ze sobą negatywne konsekwencje funkcjonowania kultury masowej. Bynajmniej nie oznacza to, że to Kościół winien jest kryzysu Europy, a jedynie to, że w gruncie rzeczy należy on do tych podmiotów, które umieją się do tego przyznać i prosić o wybaczenie. Czegoś takiego nie usłyszymy przecież z ust ideologów komunistycznych, faszystowskich czy libertryńskich, których ideologie dokonały największych spustoszeń na kontynencie europejskim, eksportując je dodatkowo do krajów Trzeciego Świata.

Nie bez znaczenia dla współczesnego kryzysu są także procesy dokonujące się po II wojnie światowej. Należy do nich zaliczyć m.in. upadek komunizmu i „żelaznej kurtyny” (paradoksalnie), która przez dziesięciolecia stanowiła negatywny doping dla społeczeństw Zachodu – duża część podejmowanych wysiłków podyktowana była poczuciem zagrożenia. Ponadto na Zachodzie zaczął kształtować się, a właściwie utrwalac, model Europy zredukowany do Zachodu, zaś upadek muru berlińskiego postawił pod znakiem zapytania trafność tej definicji. Dla części zachodnich Europejczyków „żelazna kurtyna” była również zaporą przed wschodnią biedą, zaś obecnie wykazują oni

postawę niechętną przyjmowaniu nowych członków do swojego ekskluzywnego grona, obawiając się obniżenia jakości życia. Owa nieumiejętność wzniesienia się ponad myślenie wyłącznie w kategoriach ekonomicznych i socjalnych stanowi zapewne jedną z ważniejszych przyczyn kryzysu. Tożsamość europejska jest przez to cały czas terminem opatrzonym znakiem zapytania.

Kolejnym istotnym czynnikiem jest starzenie się społeczeństw europejskich (obecnie – co ciekawe – w szybszym tempie środkowo- i wschodnioeuropejskich, zachodnioeuropejskie bowiem wydają się powoli odbijać od dna demograficznego). W przełożeniu na język praktyki politycznej oznacza to większy konserwatyzm i ostrożność wobec śmiałych planów integracyjnych.

Dalszą przyczyną, związaną po części z poprzednią, może być zmiana struktury narodowościowej Europy na skutek nasilającej się imigracji, głównie z państw arabskich. Po części imigranci przyjmowani byli przez państwa europejskie – zwłaszcza w latach 50. i 60. – w celu uzupełnienia rynku pracy. Obecnie, z uwagi m.in. na ich zdecydowanie wyższy przyrost naturalny, obecność imigrantów wywołuje szereg kontrowersji i wzrost nastrojów nacjonalistycznych, izolacjonistycznych, a tym samym niechęć wobec integ-

racji kojarzonej m. in. z liberalizacją ruchu osobowego.

Wszystkie te obiektywnie stwierdzalne przyczyny kryzysu w rzeczywistości w mniejszym lub większym stopniu wypływają z tego samego źródła. Jest nim kryzys kultury europejskiej dokonujący się na skutek „[...] zniszczenia czy wyblaknięcia wspólnych wartości ideowych oraz powszechnych zasad etycznych i religijnych”¹⁰. A zatem – jakkolwiek brzmieć to może nieco po kaznodziejsku – przyczyną kryzysu jest brak wiary, odrzucenie Boga jako Pana Historii. Tak przynajmniej widzi to Jan Paweł II, jak również wiele innych autorytetów religijnych, niekoniecznie związanych z chrześcijaństwem. Obojętność na transcendencję chrześcijańską, która leży u fundamentów kultury europejskiej, skutkuje ucieczką w pseudoreligie, jakimi są ideologie. W konsekwencji odrzucenia chrześcijańskiej antropologii – powiada Papież – „[...] powstało wiele błędnych kierunków [...]”. Miejsce osoby, jako jedynego podmiotu praw i obowiązków, często zajmowała jednostka zniewolona przez egoizm, uważająca siebie za cel sam w sobie. Z drugiej strony przesadne uprzywilejowanie grupy, narodu czy rasy mogło prowadzić do ideologii totalitarnych i niosących śmierć. Poniekąd wszędzie materializm praktyczny lub teoretyczny nie uznał natury

duchowej człowieka i dramatycznie zredukował motywy jego egzystencji”¹¹. W kontekście kompromitacji ideologii, których „kapłani” bez namysłu i żalu porzucili swoich wiernych, ale także w kontekście nowych pomysłów na urządzenie Europy „tak, jakby Bóg nie istniał”, Papież zadaje dramatyczne pytania: „Gdzie są dziś solenne zapewnienia pewnego rodzaju scjentyzmu, który obiecywał otworzyć przed człowiekiem nieskończone przestrzenie postępu i dobrobytu? Gdzie są nadzieje, że człowiek, ogłosiwszy śmierć Boga, zajmie w końcu miejsce Boga w świecie i w historii, dając początek nowej erze, w której miałby sam zwyciężyć wszystkie rodzaje zła?”¹². Bez religii – zauważa Jan Paweł II – po skompromitowaniu się wielkich ideologii XIX i XX wieku, *de facto* przestaje istnieć społeczeństwo. Pozostaje jedynie zbiór jednostek, nieświadomych swojego miejsca na ziemi, nieumiejących odnaleźć się w życiu zbiorowym, ale też nie dążących do zawiązania wspólnoty. Wielkie ideologie zakwestionowały istnienie Boga, po czym odeszły, zostawiając człowieka samemu sobie, w dużej mierze bezradnego i uciekającego przed pytaniami, na które nie potrafi i coraz częściej nie chce znaleźć odpowiedzi. Miejsce społeczeństw otwartych na nowe idee zajmują jednostki „neutralne aksjologicznie”,

nieznośnie obojętne na otaczający je świat, co prowadzi w linii prostej do dezintegracji życia społecznego jako takiego.

2.2. Kryzys Europy a kryzys chrześcijaństwa

Kryzys kultury europejskiej z pewnością nie pozostaje obojętny dla kondycji chrześcijaństwa w Europie. Jest to bowiem w pewnym sensie doświadczenie porażki. Ale warto zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, całkowite oderwanie się kultury europejskiej od chrześcijaństwa pozostaje praktycznie niemożliwe, gdyż chrześcijaństwo – mówiąc obrazowo – nie jest jedną z cegieł w budowlu europejskiej, lecz spoiwem utrzymującym w odpowiednim kształcie setki różnych materiałów budowlanych. Po drugie, o wiele gorsze konsekwencje miałby kryzys chrześcijaństwa dla kultury europejskiej niż odwrotnie oraz – to raczej Europa jako cywilizacja potrzebuje chrześcijaństwa jako żywej religii aniżeli chrześcijaństwo – Europy. Rzecz znamienita – o ile wpływy Europy w świecie zasadniczo stale się kurczą, o tyle chrześcijańscy misjonarze docierają z Dobrą Nowiną do ciągle nowych miejsc na kuli ziemskiej. Chrześcijaństwo bez Europy – można to z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć – przetrwa, Europa bez chrześcijaństwa skaza-

na jest raczej, zdaniem Jana Pawła II, na upadek.

2.3. Konsekwencje kryzysu

Kryzys Europy oznacza osłabienie solidarności i pojawianie się lub odradzanie starych podziałów. Mamy do czynienia z sytuacją wysoce ambiwalentną, bowiem z jednej strony jesteśmy świadkami paneuropejskiej, zjednoczeniowej euforii często nie liczącej się z faktami, z drugiej zaś z odradzaniem się groźnych stereotypów i uprzedzeń. Mówi o tym wyraźnie i w jakże dramatycznym tonie Ojciec Święty: „[...] odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca [...], zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, przekonaniach religijnych, z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka”¹³.

A zatem podziały w Europie nie mają głównie natury ekonomicznej, politycznej ani nawet kulturowej (w sensie dziedzictwa), ale przede wszystkim wynikają z niechęci zrozumienia, zamknięcia się na sprawy innych Europejczyków. Trudno się oprzeć wrażeniu, że istniejące wizje zjednoczenia europejskiego, promujące

kontakty międzynarodowe, na nic się nie zdadzą, jeśli nie będzie im przyświecać pewna autentyczna wspólnota wartości i pragnienie wzajemnego zrozumienia zamiast narzucania własnej wizji świata. Bez odniesienia do transcendentnych wartości, których nie może zawiesić żadna władza polityczna, trudno sobie wyobrazić możliwość powstania trwałej wspólnoty.

Zresztą powoli zdaje sobie z tego sprawę sama Unia Europejska. Ewidentnym przykładem istnienia wspomnianego przez Papieża muru ignorancji i obojętności są wyniki badania opinii publicznej. Jak zauważa Witold Pawłowski w artykule-komentarzu do badań społecznych mających na celu pokazanie, w jaki sposób mieszkańcy Polski i Europy Środkowej postrzegani są na Zachodzie, w przeciwieństwie do uroczystych deklaracji polityków, Zachód – w swej masie – ciągle nie ma poczucia wspólnoty ze sprawami dziejącymi się na Wschodzie. To nadal są dwa wyraźne i odrębne światy, bez rozróżnienia na poszczególne kraje i sytuacje wrzucane do jednego worka. Szokujące, lecz niestety prawdziwe, wydawać się mogą takie fakty jak ten, że aż 78% Szwedów, 68% Hiszpanów, 63% Brytyjczyków nie jest pewnych, czy w Polsce istnieje demokracja parlamentarna¹⁴.

2.4. *Nie utożsamiać kryzysu z Zachodem i integracją*

Błędem jest utożsamianie Zachodu oraz zainicjowanej przez niego integracji europejskiej – z negatywnymi zjawiskami kulturowo-cywilizacyjnymi. Nie można bowiem utożsamiać integracji z moralnym relatywizmem, konsumpcjonizmem oraz hedonizmem. Kryzys w mniejszym lub większym stopniu dotyka nas wszystkich, którzy żyjemy w Europie, zaś granice polityczne nie stanowią dla niego żadnej przeszkody. Ojciec Święty powiada: „[...] pragnę jako biskup Rzymu zaprotestować przeciwko takiemu kwalifikowaniu Europy, Europy Zachodniej. To obraża ten wielki świat kultury, kultury chrześcijańskiej, z któregośmy czerpali i któryśmy współtworzyli”¹⁵. Oznacza to ni mniej ni więcej, że wszyscy jesteśmy wezwani do położenia kresu kryzysowi kultury europejskiej.

3. **Chrześcijanizm wobec kryzysu Europy**

3.1. *Kryzys Europy jako zagrożenie dla chrześcijaństwa*

Współczesna dyskusja o poszerzeniu Unii sprowadza się w gruncie rzeczy do wyliczanek korzyści i strat natury czysto ekonomicznej, okraszanej czasami

frazesem o wspólnocie wartości. Unii Europejskiej – nie bez racji twierdzą przeciwnicy zaangażowania się w projekt integracji europejskiej – brakuje solidarności i wyobraźni, dużo w niej nienawiści dla obcych, egoizmów narodowych i branżowych itd. Ale czy jest to powód, dla którego warto trzymać się z dala? Bo czy tak naprawdę sami jesteśmy wolni od tych zjawisk? A jeśli nawet, to czy fakt ten nie powinien zmuszać do pozytywnego działania? Nie oznacza to, że trudno jest zrozumieć taki rodzaj postaw. Są one bowiem w pewnym sensie czymś normalnym. Odruch ucieczki przed czymś, co uznajemy za złe, jest przecież odruchem bezwarunkowym.

3.2. Kryzys Europy jako szansa dla chrześcijaństwa

Współczesny kryzys Europy, przywoływane tu i ówdzie przykłady upadku obyczajów, zwłaszcza w odniesieniu do zsekularyzowanej Unii Europejskiej, stanowią wielką szansę i wyzwanie, a nie zagrożenie, dla chrześcijaństwa. U podstaw takiego spojrzenia tkwi przekonanie, że moc Kościoła bierze się m. in. stąd, że chrześcijaństwo zawsze było „nierozsądnie odważne”, wkraczając z ewangelicznym przesłaniem na ziemi nieprzyjazne. Gdyby św. Paweł lub św. Wojciech nazbyt przejmowali

się własnym życiem i zdrowiem oraz nie pokładali w Bogu bezgranicznego zaufania, nigdy nie poszliby z Dobrą Nowiną dalej niż do opłotków własnych parafii. Tym samym chrześcijaństwo pozostałoby najwyżej „żydowską sektą”, wspólnotą „pozamykanych w Wieczerniku w obawie przed Żydami”.

Św. Paweł nie bał się przemawiać do ówczesnych pogan i nie zniechęcał się faktem, że lekceważyli sobie oni jego naukę. W konsekwencji bowiem był on jedynie „siewcą prawdy”, której owoce miały pojawić się dopiero za jakiś czas. Europa potrzebuje Ewangelii i „Bożych szaleńców”, którzy wbrew powszechnie panującej beznadziei i malkontenctwu będą słowem oraz czynem udowadniać, że jeszcze nie wszystko stracone.

Europa potrzebuje na nowo odczytanej Ewangelii, ale czy mogą ją zanieść chrześcijanie, którzy boją się utraty własnej tożsamości, czyli tego, czego nie jest w stanie odebrać żadna władza, o ile jej na to sami wcześniej nie pozwolimy? Czy aby nasze chrześcijaństwo nie jest zbyt bojaźliwe, za bardzo asekuranckie, zbyt mało pewne własnych przekonań, zbyt mało misyjne, a nazbyt przywiązane do komfortu bycia tylko z tymi, którzy „mają rację”?

Nie wystarcza wypunktować grzechy Unii Europejskiej, często zresztą bardzo trafnie; nie wystar-

czy narzekać i stawiać warunki („jak się zmieni, to rozważymy akcesję”). Malkontenctwo i ciągle narzekanie jest nie do pogodzenia z naturą chrześcijaństwa. Od chrześcijan powinno się wymagać twórczej aktywności wszędzie tam, gdzie można coś ulepszyć. Unia Europejska jest takim forum, oczywiście niedoskonałym, na którym można zgłaszać własne pomysły i walczyć o ich realizację, bo sama ich słuszność z pewnością nie wystarczy. Papieżowi obcy jest w tym względzie jakikolwiek radykalny pesymizm. Analiza sytuacji kryzysowej, w jakiej znajduje się Europa, służyć ma jedynie za punkt wyjścia dla działań zmierzających do przezwyciężenia licznych patologii życia społecznego i duchowego. Jan Paweł II, mając świadomość, że podejmowanie tego tematu może rodzić zwątpienie, a w konsekwencji odbierać siły do pozytywnego działania, apeluje: „Strzeżmy się jednak przed podkreślaniem wyłącznie ciemnych aspektów ludzkiego i kulturalnego obrazu naszego kontynentu”¹⁶. Przestrzegając przed malkontenctwem i nadmiernym skoncentrowaniem się nad tym, co przygnębia w dzisiejszej Europie, Papież mówi, zwracając się do uczestników międzynarodowego sympozjum poświęconego zagadnieniu sekularyzacji: „Nie chcemy zamykać się w ciasnych i pesymistycznych schematach

«kultury kryzysu», chociaż zdajemy sobie sprawę z pytań, trudności, problemów, sprzeczności, rozdarć i inwolucji, charakteryzujących współczesną Europę”¹⁷. Papież wskazuje tym samym na niebezpieczeństwo, jakie wiąże się z pokusą łatwej kontestacji, prowadzącą w konsekwencji do zamknięcia się w sobie, do postawy defensywnej – tak bardzo sprzecznej z duchem Ewangelii, nakazującym otwartość i dialog.

4. Polska w poszukiwaniu swego miejsca i modelu obecności w Europie

4.1. Papież „za” integracją Polski z UE czy „przeciwko” niej?

Refleksję na temat Polski w zjednoczonej Europie należy rozpocząć, odwołując się do fundamentalnej tezy wygłoszonej przez Jana Pawła II: „Nie musimy do niej [tj. Europy] wchodzić, ponieważ ją tworzyliśmy, i to tworzyliśmy ją z większym jeszcze trudem aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość”¹⁸. Stanowisko Papieża odnośnie do integracji Polski ze Wspólnotami Europejskimi nie pozostawia żadnych wątpliwości. Przywołajmy choćby słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas ostatniej pielgrzymki do ojczyzny w 2002 roku w Krako-

wie: „Mam nadzieję, że [...] społeczeństwo polskie – które od wieków przynależy do Europy – znajdzie właściwe sobie miejsce w strukturach Wspólnoty Europejskiej i nie tylko nie zatraci własnej tożsamości, ale ubogaci swą tradycją ten kontynent i cały świat”¹⁹.

Jeśli w przekonaniu Jana Pawła II Polska powinna stać się członkiem Unii Europejskiej, to warto zadać sobie pytanie o rodzaj zaangażowania. Trzeba mieć przy tym świadomość, że jakkolwiek polityczne i gospodarcze aspekty integracji są bardzo istotne, to z perspektywy papieskiej integracja Polski ze Wspólnotami ma raczej wymiar kulturowy. W tej sytuacji mamy do czynienia z zakorzenionymi historycznie modelami Polski jako „przedmurza” i „pomostu”.

4.2. Polska jako „przedmurze” Europy i jako „pomost” między Wschodem a Zachodem

Pierwsza tradycja odwołuje się do przekonania o historycznej roli Polski jako obrońcy Europy i chrześcijaństwa przed naporem ze Wschodu, czyli roli, jaką odgrywała Rzeczpospolita w wiekach XV-XVII. Pomnikami tego sposobu postrzegania roli Polski w Europie są: wiktoria wiedeńska, bitwa warszawska, a po II wojnie światowej – zryw „Solidarności” lat 80. W tym przypadku mental-

ność narodową kształtuje paradygmat bohaterski i obronny²⁰.

Druga tradycja sięga samych korzeni polskiego milenium, do Średniowiecza i epoki Jagiellonów. Jej zwolennicy podkreślają, że siłą i świetnością Polski była zdolność do twórczego wykorzystania zewnętrznych wpływów cywilizacyjnych i kulturowych oraz zapładnianie kultur i narodów sąsiednich. Polska była wówczas rzeczywistym pomostem między Wschodem a Zachodem Europy²¹.

Obydwa wzorce były odpowiednie do epok, w jakich funkcjonowała Rzeczypospolita. Gdy wielonarodowe państwo pozostawało potęgą tej części Europy, potrzebny był wzorzec otwarty i asymilujący, natomiast w okresie niewoli narodowej – model wierności, tradycji i zwierzania narodowych szeregów. Oba nurty się dopełniają, tworząc to, co nazywa się zwykle narodowym dziedzictwem²². Oto fundamentalne pytanie: jaki wzorzec powinniśmy wybrać w XXI wieku? Sam wybór Unii Europejskiej nie gwarantuje nam oczywiście narodowej świetności, tak jak od samego przebywania w murach uniwersytetu człowiek nie staje się mądrzejszy (jakkolwiek wielu ma takie wyobrażenie). Natomiast zwierając narodowe szeregi przeciwko Unii, prędzej czy później polegniemy pod ciężarem własnych problemów, które w zglobalizowanym świecie wymagają wspólnych rozwiązań i wysiłków.

Przypisy

¹ Por.: B. Geremek, *Więź i poczucie wspólnoty w średniowiecznej Europie*, w: J. Zarnowski (red.), *Dziesięć wieków Europy*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 36; J. Strzelczyk, *Wędrujący duch*, „Polityka” 2000, nr 9, s. 78.

² Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*. Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 czerwca 1997 roku, nr 4, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1997, nr 7, s. 28.

³ Tamże.

⁴ Por. tenże, *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna*. Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, Strasburg, 8 października 1988 roku, nr 3, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1998, nr 10-11, s. 5.

⁵ K. Wojtyła, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos” 1994, nr 4, s. 27.

⁶ Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem...*, dz. cyt., nr 3, s. 28.

⁷ Tenże, *Euntes in mundum*. List apostołski z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej, 25 stycznia 1988 roku, nr 12, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1988, nr 2, s. 5.

⁸ Por. S. Sowiński – R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, ss. 26-29.

⁹ Por.: Jan Paweł II, *Co mówi Duch Święty Kościołowi przez doświadczenia Europy?* Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconego Europie, 5 czerwca 1990 roku, nr 6, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1990, nr 6, ss. 16-17; A. Wielowieyski, *Religie, kultury i nowi barbarzyńcy Europy*, w: *Pytania o duszę Europy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002, ss. 94-95.

¹⁰ Jan Paweł II, *Dziedzictwo i posłannictwo*. Przemówienie do uczestników konferencji „Kryzys Zachodu i posłannictwo

duchowe Europy”, 12 grudnia 1981 roku, nr 2, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1981, nr 12, s. 19.

¹¹ Tenże, *Jeżeli Europa...*, dz. cyt., nr 4, s. 5.

¹² Tenże, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*. Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich, 5 października 1982 roku, nr 3, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1982, nr 10, s. 25.

¹³ Tenże, *Tylko z Chrystusem...*, dz. cyt., nr 4, s. 28.

¹⁴ Zob. W. Pawłowski, *Straszny kraj, mili ludzie. Europejczycy o Polsce*, „Polityka” 2003, nr 5, ss. 31-32.

¹⁵ Jan Paweł II, *Jaka wolność? Jaka Europa?* Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej na lotnisku aeroklubu, Włocławek, 7 czerwca 1991 roku, nr 5, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1991, nr 6, s. 7.

¹⁶ Jan Paweł II, *Dziedzictwo nie oznacza martwej przeszłości*. Przemówienie do uczestników międzynarodowego kolokwium „Chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej w świadomości współczesnych”, 21 kwietnia 1986 roku, nr 2, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1986, nr 4, s. 18.

¹⁷ Tenże, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*. Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich „Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie”, 11 października 1985 roku, nr 5, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1985, nr 10-12, s. 15.

¹⁸ Tenże, *Jaka wolność?...*, dz. cyt., nr 5, s. 7.

¹⁹ Tenże, *Przyjmijcie orędzie Bożego miłosierdzia*. Przemówienie na lotnisku w Krakowie-Balicach, Balice, 19 sierpnia 2002, nr 1, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2002, nr 9, s. 33.

²⁰ Zob. S. Sowiński – R. Zenderowski, dz. cyt., s. 171.

²¹ Zob. tamże, ss. 171-172.

²² Zob. tamże, ss. 172-173.

Uwagi o miejscu filozofii we współczesnej kulturze

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Filozofia od początku swego istnienia miała przedmiot bardzo szczególny. Był nim byt jako całość. Platon pisał, że tylko ten, kto zdolny jest zobaczyć całość, jest filozofem¹. Nie chodziło oczywiście starożytnym Grekom o to, aby filozof znał wszystkie rzeczy poszczególne. Znać całość oznaczało jedynie umieć odnieść wszystko do ostatecznej podstawy (*arché*), wskazać materialny, formalny czy sprawczy czynnik rzeczywistości, czyli poznać byt jako byt w jego przyczynach. Poznanie takie jest najogólniejsze, najbardziej podstawowe, choć, jak zauważyli Grecy, nie daje biegłości w sprawach praktycznych ani poznania rzeczy konkretnych jako konkretnych. Nauki szczegółowe dają biegłość o wiele większą i dokładniejsze poznanie, ale ich zasady dotyczą tylko wybranych sektorów rzeczywistości.

Czy ten ideał greckiej myśli metafizycznej i w ogóle filozoficznej – poznanie bytu jako bytu – ma dziś jeszcze jakiegokolwiek

znaczenie poza historyczno-filozoficzną zadumą i szacunkiem dla twórców nauki? Czy daje nam możliwość rozwiązania jakiegokolwiek współczesnego problemu? Wszak wiele nowożytnych kierunków filozoficznych zanegowało w ogóle sensowność metafizyki jako nauki, traktując ją jako wiedzę jałową i całkiem bezproduktywną praktycznie. Natomiast cele filozofii nie wydają się dzisiaj tak szczytne jak w antyku.

A jednak filozofia metafizyczna, jak dowodzą tego wielcy myśliciele starożytni, jest niezbywalną potrzebą ludzkiego ducha. Nigdy nie nastanie czas, gdy wiedza szczegółowa, choć życiowo niezbędna, zastąpi filozofię lub odpowie na pytania przez nią stawiane. Myśl tę wyraził i uzasadnił już Arystoteles, pisząc, że wszyscy ludzie dążą do poznania i należy to do ich natury². Ale dążąc do poznania w jakiegokolwiek postaci, ludzie wyżej cenią wiedzę doskonałą (rozumową) niż mniej doskonałą (zmysłową). Wiedza filozoficzna

ficzna i jej przedmiot – byt jako byt – zdają się stać w szeregu odmian poznania najbardziej godnego podziwu i doskonałego. Jest w tym nawet pewien paradoks. Mądrość filozoficzna jest najmniej użyteczna i korzystna praktycznie, jak twierdzi Arystoteles³, a jednocześnie najdoskonalsza i nieusuwalna z ludzkiego życia.

Wśród wielorakich cech wyróżniających uprawianie filozofii jest i ta podstawowa, że ma ona wartość czysto spekulatywną. Jej przedmiotem jest prawda, poznawana dla niej samej (*ipsum scire*), a nie z uwagi na coś innego, np. na potrzeby praktyczne. Dlatego też już w swym założeniu może być filozofia wiedzą całkowicie „bezużyteczną”, zaspokajając jedynie odwieczną tęsknotę człowieka do poznania prawdy. A jednak zarówno dla starożytnych Greków, jak i myślicieli średniowiecznych oraz współczesnych filozofia i metafizyka ma wielką doniosłość praktyczno-moralną. Arystoteles wyjaśnia, że według teoretycznej, filozoficznej wiedzy pewne rzeczy wykonujemy, a innych unikamy⁴. Twierdzi nawet, że wszystko, co dobre, uzyskujemy dzięki niej.

Ma więc filozofia liczne, choć zrazu niewidoczne zastosowania. Rozpowszechnione w myśli średniowiecznej od XI wieku hasło *philosophia ancilla theologiae* [filozofia służebnicą teologii] również podkreślało szczególne możliwoś-

ci rozumu i filozofii. W dodatku podkreślało jej znaczenie w stosunku do tak wzniesłego przedmiotu jak wiedza o Bogu⁵. Objawienie „spraw Boskich” domagało się racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości w poznaniu filozoficznym. W nowożytności praktyczną potrzebę filozofii podkreślał np. Antonio Rosmini w wieku XIX. Usiłując przywrócić, po wielkich krytykach idealistycznych, badaniom filozoficznym tradycyjny, mądrościowy charakter, twierdził, że jałowa i bezużyteczna jest ta filozofia, która nie czyni człowieka dobrym. Dlatego chciał „[...] przyczynić się [...] do odnowienia prawdziwej filozofii, która [...] w czasach nowożytnych tak wiele wycierpiała”⁶. Pragnął zatem powrócić do „prawdziwej filozofii”, wiążąc z nią wielkie nadzieje nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne (uczynienie człowieka lepszym moralnie).

Współcześnie również praktyczna doniosłość filozofii bywa wielorako wyrażana i oceniana. Niekiedy jest to efekt pojawienia się złych zjawisk w kulturze jako skutku stanowisk filozoficznych. Zwraca się na przykład uwagę, że od filozoficznej koncepcji i teorii człowieka, oceny różnych aspektów jego bytowania, hierarchii realizowanych celów itd. zależą praktyczne decyzje zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Błędne konstrukcje filozoficzne

powodują błędne decyzje w praktyce. Niektóre koncepcje człowieka są wręcz potępione społecznie (np. o naturalnej nierówności rasowej). Współcześni myśliciele często wyrażają opinię, że większość nieszczęść, jakie spotkały świat w ubiegłym stuleciu, należy przypisać błędnym poglądom filozoficznym, które zostały wykorzystane przez błędne ideologie. Kryje się za tym przekonaniem chęć powrotu do starej koncepcji *vera philosophia* [prawdziwej filozofii].

Doświadczenie historyczne w świetle powyższych uwag skłania do przyznania, że wiedza filozoficzna ze swą specyficzną metodą i przedmiotem badania nie tylko zaspakaja naturalną człowiekowi potrzebę poznawania świata, ale jest również doniosła w życiu praktycznym. Rodzi się zatem podstawowe pytanie o stosunek wiedzy filozoficznej do prawdy obiektywnej, a nawet ostatecznej (Boga). Jest to pytanie właśnie o *vera philosophia* i ostateczne możliwości ludzkiego rozumu. Można je zadać oczywiście w obliczu każdego ludzkiego poznania, nawet cząstkowego, i każdej nauki, ale w stosunku do filozofii jest ono szczególnie zasadne, skoro rozważa ona byt w świetle ostatecznych racji i pretenduje do poznania ostatecznych zasad.

Odpowiedź Greków na pytanie o relację między wiedzą filozoficzną a prawdą obiektywną oraz

możliwość jej poznania była bardzo optymistyczna. Chociaż już Heraklit twierdził, że prawda lubi się ukrywać, a wszyscy filozofowie wskazywali na trudność jej poznania, to jednak ufność była powszechna. Arystoteles pisał, że prawdą jesteśmy opasani i tylko w nas leży przyczyna błędów, gdyż oczy nasze nie przywykły do oglądania tego, co samo przez się jest najbardziej oczywiste⁷. Zwróćmy uwagę, że optymizm ten rozciąga się w ten sposób na możliwość budowy nowego, dobrego świata. Skoro prawda jest ostatecznie poznawalna, to i dobro również. Intelktualizm etyczny głoszony przez Sokratesa, a przejęty przez filozofię grecką, w którym m. in. zło moralne i grzech uznaje się za błędy poznawcze, a życie moralne za oparte na rozumie, tym bardziej podkreśla nie tylko odpowiedzialność filozofii (mądrości) za sferę dobra, ale i możliwość, przynajmniej w teorii, jego realizacji⁸.

Gdyby przedstawione powyżej stanowisko myślicieli starożytnych skonfrontować ze współczesnymi doświadczeniami i przekonaniem, to okazuje się, że optymizm nie jest dziś tak jawny. Nawet pozycja filozofii jako królowej nauk nie jest powszechnie dostrzegana, nie mówiąc już o zainteresowaniu jej treścią i możliwościami. Sytuacja kulturowa świata uległa oczywiście zmianie, a doświadczenia cywilizacyjne zmieniły nieco optykę rozu-

mienia człowieka i jego losu. Ale z pewnością zmieniły tylko „optykę”, a nie istotę samego człowieka i jego ostateczną perspektywę. Warto wskazać na niektóre najbardziej widoczne przejawy tych zmian.

Przede wszystkim filozofia jako nauka i racjonalny namysł nad różnymi aspektami otaczającego nas świata (w tym oczywiście człowieka) nie są dzisiaj merytorycznie czymś specjalnie charakterystycznym czy zarezerwowany dla kultury związanej z cywilizacją Europy. Choć prawdą jest, że właśnie w basenie Morza Śródziemnego filozofia rozkwitła w sposób najbardziej dojrzały, a nawet stoi u początków wszelkiego badania naukowego⁹, to jednak współcześnie zarówno refleksja filozoficzna, jak tym bardziej wszelka myśl naukowa w swych treściach i osiągnięciach stała się dziedzictwem i dorobkiem całej ludzkości. Różne tradycje kulturowe mogą zatem nadawać filozofowaniu określony koloryt, czy to w zakresie źródeł podejmowanej tematyki, czy sposobów uzasadniania, różnorodności doświadczenia itd. Pomysły zatrzymania czy cofnięcia biegu kultury w tym względzie byłyby absurdalne i sprzeczne z rozwojem cywilizacji. Jednakże trzeba pamiętać, że jest to „jedynie optyka”. Filozofia w swym źródle pozostaje nauką, a jej nieobecność (jako *theoria*) w historii różnych

kultur nie oznacza zmiany jej zasadniczego sensu. W tym względzie dorobek myśli greckiej ma walor uniwersalny.

Druga uwaga dotyczy pojmowania celu nauki, w tym filozofii, który, być może wbrew zdroworozsądkowemu przekonaniu, nie mieścił się zawsze w obrębie *theoria* oraz *ipsum scire*. Poznanie prawdy dla niej samej i jego psychologiczny wyraz, jakim jest ciekawość, z której myśl starożytna wywodziła filozofię, pozostawało długo celem głównym. Ale doszły i inne, a nawet przyćmiły ów cel podstawowy. Już w Starożytności pojawiły się koncepcje podporządkowujące poznanie teoretyczne celom praktycznym, przetwarzające filozofię w mistykę albo magię (teurgika) itd. Poznanie ludzkie traciło swą autonomię w obliczu niedosięzłego i wzniesłego przedmiotu. Jednak we współczesnej kulturze akcent pada na inne jeszcze cele: dla poznania naukowego – na technikę, a dla poznania w ramach filozofii – na ideologię. Te dwa cele poznania zdominowały, jak się wydaje, mentalność współczesnego człowieka, a efekty praktyczne tego przesunięcia w zakresie celów poznania są dwa. Pierwszy to materializm i konsumpcjonizm jako ideał życia godziwego i udanego, drugi – relatywizm w dziedzinie prawdy i dobra. Wiedza prawdziwa w tym rozumieniu to efekt ścierania się rów-

noważnych idei (choćby najbardziej niedorzecznych). W obliczu tych dwóch celów grecka koncepcja poznania mieszcząca się w obrębie *theoria* czy *ipsum scire* staje się marginalna.

Wreszcie charakteryzując pozycję filozofii i poznania metafizycznego we współczesnej kulturze, warto zwrócić uwagę na ogromne rozproszenie stanowisk i sposobów rozumienia samej filozofii. Jest ono tak znaczne, że dla przeciętnego człowieka wręcz dezorientujące. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera apel Ojca Świętego o odnowę filozofii „[...] o zasięgu prawdziwie metafizycznym [...]”¹⁰ oraz jego ocena obecnej parcjalizacji wiedzy filozoficznej, w której brak elementu jednoczącego jest widoczny¹¹.

Dla dopełnienia tych uwag trzeba poświęcić nieco miejsca relacji, jaka istnieje pomiędzy filozofią rozumianą jako nauka (*theoria*) a transcendentną perspektywą życia ludzkiego, poznawaną w religii, a w sposób naukowo uporządkowany i systematyczny wyjaśniany przez teologię w oparciu o Objawienie. Problem ten żywo dotyka współczesnego człowieka pomimo laicyzacji życia i sekularyzacji samej filozofii. Wszak poznanie ostatecznej perspektywy życia ludzkiego zawsze było przedmiotem racjonalnych poszukiwań, a nie tylko wiary. Stosunek poznania naukowego do transcendencji nurtuje

człowieka tym bardziej, że owa perspektywa rzutuje na doczesny wymiar postępowania. Świadczą o tym dobitnie już dzieła filozofów pogańskich: Sokratesa, Platona, Arystotelesa czy Epikura, a nawet osobiste świadectwo ich życia. Problem transcendencji przewija się w całej historii myśli filozoficznej, nie tylko chrześcijańskiej.

Natomiast w europejskim kręgu kultury antyczna myśl grecka i filozofia zetknęły się z Objawieniem judeochrześcijańskim, przez co sam problem nabrał nowego znaczenia. Z czasem pojawiło się nawet pojęcie filozofii chrześcijańskiej. W istocie chodziło zrazu (u Ojców Kościoła) o *vera philosophia*, a więc o jedną mądrość wolną od mnogości poglądów i ujęć charakterystycznych dla filozofii pogańskiej¹². Tak rozumiana filozoficzna „mądrość chrześcijańska” przybierała w historii różne nazwy (*nostra philosophia*, *ipsa philosophia Christus*, *divina philosophia* [nasza filozofia, Chrystus – żywa filozofia, boska filozofia] itp.). Nie zamierzamy oczywiście prezentować w tym miejscu szerokich dyskusji wokół tzw. filozofii chrześcijańskiej¹³, a chcemy jedynie zwrócić uwagę, iż wzajemne przenikanie się (w sensie choćby siły inspirującej) myśli filozoficznej i teologicznej (religijnej) jest faktem powszechnym. Tak działo się w europejskim kręgu kultury, w świecie

arabskim, gdzie filozofia pozostawała pod silnym wpływem islamu, w myśli hinduistycznej, buddyjskiej i in. Problem relacji *fides* i *ratio* nie jest zagadnieniem ideologicznym, które należy rozstrzygać apriorycznie, ale realnym pytaniem, jakie stoi przed człowiekiem w obliczu tajemnicy bytu i egzystencji ludzkiej. Stąd też nie wydaje się, aby merytorycznie, w zakresie poznawania prawdy, wiedza religijna mogła zubażać refleksję filozoficzną lub odwrotnie¹⁴.

Można i trzeba na potrzebę obecności filozofii metafizycznej w kulturze współczesnej spojrzeć również od strony rozwoju nauk społecznych czy ekonomicznych. Słyszy się często pogląd, że filozofia, a zwłaszcza metafizyka, niczego nie wnoszą do skarbcza kultury w sensie materialnych osiągnięć ani też nawet nie przyczyniają się do sformułowania efektywnych koncepcji społecznych. Pogląd taki był wyrażany wielokrotnie od Starożytności, jak wspominaliśmy. W tej optyce filozofia jest wręcz powodem niebezpiecznych czy jałowych iluzji albo wręcz stratą czasu. Taki pogląd doprowadził do oddania całej sfery wiedzy społecznej i ekonomicznej pod wszechwładne panowanie i ocenę nauk szczegółowych. Towarzyszyła temu nadzieja na budowę nowego, sprawiedliwszego i bogatszego świata.

Istotnie, wiedza filozoficzna jest bardzo wąska, ale jednak przez to samo – paradoksalnie – bardzo doniosła. Pomijanie jej, wbrew potocznym argumentacjom, jest niesłuszne. Warto więc w tym kontekście przypomnieć raz jeszcze słowa encykliki *Fides et ratio*, zwłaszcza w dwóch punktach: gdy chodzi o krytykę scjentyzmu oraz pragmatyzmu. Te bowiem kierunki w naukach społecznych i ekonomicznych są szczególnie wpływowe. Ojciec Święty w mniejszym stopniu wytyka złe skutki, jakie kierunki te spowodowały jako elementy zgubnych ideologii w przeszłości, a bardziej podkreśla błąd zaniechania. O scjentyzmie pisze, iż „[...] nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”; jednocześnie scjentyzm „[...] przygotowuje się do zdominowania wszystkich aspektów ludzkiego życia”¹⁵. Ojciec Święty uważa te zabiegi za ogromne zubożenie ludzkiej refleksji i odsunięcie od fundamentalnych pytań. W dziedzinie społecznej i gospodarczej może to oznaczać nawet *contradictio in adiectio*. Zmierając do sprawiedliwości, materialnej pomyślności, skutecznego działania, neguje się lub pomija wartości, które osiągnięcie

tych celów warunkują. Podobnie rzecz się ma z bardzo dziś rozpowszechnionym pragmatyzmem. Ojciec Święty akcentuje zwłaszcza doniosłe konsekwencje praktyczne tego kierunku w sferze politycznej. Pisze o pragmatyzmie, że: „[...] doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych

[...]”¹⁶. Można by na zakończenie zaryzykować twierdzenie, że jeśli komukolwiek i w czymkolwiek przeszkadza *vera philosophia*, to na pewno nie naukom szczegółowym i technice oraz pomnażaniu dobrobytu, a raczej tym nurtom, które sił ludzkiego intelektu i rąk chcą używać poza jakąkolwiek kontrolą. Pomińcie filozofii i metafizyki pozbawia człowieka panowania nad dziełami, które sam wytworzył.

Przypisy

¹ Zob. Platon, *Państwo*, VII 537c.

² Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, A 1, 980a.

³ Zob. tenże, *Zachęta do filozofii*, frg. 44.

⁴ Zob. tamże, frg. 51.

⁵ Por. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1957, s. 85. W przekonaniu chrześcijan treść wiary daje się zrozumieć. Łączność zaś metafizyki z teologią znana była już Arystotelesowi, choć nie wiązał on oczywiście filozofii z wiarą czy tym bardziej Objawieniem.

⁶ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, red. F. Orestano, t. 1, Roma 1934 s. 31.

⁷ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, A 1, 993b.

⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999, ss. 467-498.

⁹ Można akcentować różne sensy twierdzenia, że filozofia jest „królową nauk” i że wraz z nią powstała nauka. Z metodologicznego punktu widzenia

trzeba zauważyć, że filozofia po raz pierwszy wyróżniła i opisała podstawową dla wszelkiej nauki metodę badania i sama ją zastosowała. Mianowicie metodę *elenchos*, w myśl której każdy, kto zaprzeczy jakiejś zasadzie podstawowej, musi w akcie negocjowania tę zasadę uznać za prawdziwą, aby negacja była prawdziwa. Ta metoda stoi u podstaw sprowadzania zdania przeciwnego do absurdu.

¹⁰ FR 83.

¹¹ Zob. tamże 80-91.

¹² Por. H. M. Schmidinger, *Sulla storia del concetto di „filosofia cristiana”*, w: E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, t. 1, Roma 1993, ss. 33-35.

¹³ Dyskusje takie toczyły się od wieków, a w XX wieku stały się przedmiotem wielkiej debaty filozoficznej w latach 30., w której udział wzięli wybitni filozofowie i teologowie różnych orientacji: Emile Brehier, Etienne Gilson, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Pierre Mandouret, Fernand van Steenberghen i in.

¹⁴ Por. FR 48 i *passim*.

¹⁵ Tamże 88.

¹⁶ Tamże 89.

Wolność, otwartość, wspólnota

Marcin Masny

„Wolność jest [...] zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie”

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 86

O wolności i prawdzie dużo się mówi, ale mało się je przeżywa. Zamęt z tym związany rodzi tęsknotę za fundamentem. Fundament nowej wolności odnajduje się w jej najgłębszej istocie otwartości, która rodzi komunię.

Wolność i wieczność

Człowiek naszych czasów jest przeświadczony, że w wolności skupia się istota tego, co ludzkie. Już dwa tysiące lat temu jednak głębokie pojmowanie wolności pojawiło się w nauczaniu Ewangelii. Wśród uczniów Chrystusa pojawiła się pewność, że wolność przypisana jest człowiekowi jako człowiekowi. Doświadczenie Boga i kościelnej wspólnoty było dla pierwszych chrześcijan doświadczeniem wolności. Z drugiej strony inna wielowiekowa tradycja dostrzega w Bogu i Kościele siły zniewalające.

Nie jest całą istotą wolności *vis electiva* czy też *liberum arbitrium* – władza wyboru i zdolność swobodnego rozstrzygnięcia. Nie jest ona istotą wolności nawet w połączeniu z Arystotelesowym *hekousion*, czyli wolnością od zewnętrznego przymusu. Bogu spodobało się stworzyć nie tyle jakiegokolwiek rzeczy, ile rzeczy szczególne – ludzi jako coś skończonego i śmiertelnego po to, żeby z wielkiej miłości dać im własną wieczność i niezniszczalność. Celem wszystkiego jest wieczność i ona jest jedynym sensownym kontekstem wszystkiego, co nazywamy wolnością. Problem w tym, że dla wielu ludzi słowa „Bóg” i „wieczność” nic nie znaczą albo, co gorsza, mają oni jakieś teoretyczne wyobrażenie pozbawione nawet przedsmaku tego, czym ta rzeczywistość jest wtedy, gdy się jej dotknie. Droga wtajemniczenia chrześcijańskiego prowadzi do tego dotknięcia, a nawet do zażyłości.

Podobnie jak za czasów Arys-
totelesa słowo *wolność* jest dziś
używane w sensie dość jedno-
znacznym, zredukowanym. Głę-
bsze rozpoznanie wolności jako ot-
wartości bytu na inne byty, chociaż
odwołuje się do najpierwotniej-
szych doświadczeń, pozostaje na
marginesie współczesnych rozmów
o wolności. Co więcej, dominuje
myślenie o wolności w relacjach
społecznych, myślenie o wolności
człowieka w stosunku do innego
człowieka. Chodzi głównie o od-
powiedź na pytanie: ile wolności,
ile przymusu? Jest to cenny załączek
głębszego wejścia w wolność, ale
tylko załączek. Wolność sama w so-
bie bowiem nie godzi się na pyta-
nie o przymus. Na takim właśnie
pojmowaniu wolności zaważyły
tendencje swoistego kolektywizmu
i jurydyzmu cywilizacji *Christiani-
tas*. Cywilizacja epoki chrześcijań-
stwa konstantyńskiego zamknęła
wolność w jurydycznych defini-
cjach i odebrała jej żywe znaczenie.

Prometeusze i hippisi

Piewcy indywidualnej wolno-
ści, poeci lub filozofowie XVIII,
XIX i XX wieku, również nie po-
trafili się od tych kategorii oder-
wać. Ich krzyk o wolność był bo-
wiem selektywnym buntem prze-
ciw skostniałej cywilizacji, w
której żyli, czy to cywilizacji mie-
niającej się chrześcijańską, czy to

cywilizacji iluministycznej, nazna-
czonej piętnem płytkiego determi-
nizmu i prymitywnego pozytywiz-
mu. Byli wśród nich waleczni Pro-
meteusze i rewolucjoniści. Byli też
myśliciele stęsknieni za cywiliza-
cją wolności i miłości, czasem na-
iwni, czasem mniej: Charles San-
ders Peirce, Pitirim Sorokin,
Mohandas Gandhi, Frank Buch-
man i wielu innych. Wszystkich
łączyło to, że nie potrafili odnaleźć
wokół siebie nadziei takiej wspól-
noty i starali się sami ją tworzyć.

Te ludzkie próby okazały się
bezskuteczne. Wolność indywidu-
alna, także wolność wewnętrzna,
wylansowana przez rozkiełzna-
nych nonkonformistów XIX wie-
ku, jest motywem przewodnim na-
szych czasów. Nie każdy zauważa
jednak, że ten motyw przewodni
w XX wieku był raczej teorią niż
praktyką. Ludzie nadal poddają się
chętnie niewoli, chociaż mówią
i marzą o wolności.

W ostatnich dwóch wiekach
głosiciele wolności absolutnej, ni-
czym nie miarkowanej, zdołali
wzbudzić zainteresowanie i wzbu-
rzyć umysły, lecz nigdy nie zdobyli
pozycji konstruktywnych liderów.
Absolutną wolność i władzę w czy-
stej postaci może mieć tylko ten,
kto pozostaje sam. Chce tego po-
próbować każdy, kto odczuwa, że
„piekło to inni”. Doświadczenie
pokazuje, że gdy już pozbędziemy
się tego *piekła*, pojawia się praw-
dziwe piekło, samotność.

Życie wieczne – jeżeli istnieje – jest życiem w wolności, ponieważ wieczność, wyzwolenie z wszelkich ograniczeń, jest ze swej natury spełnieniem wolności. Bóg jest wiecznością. Wieczność jest wolnością. Dla chrześcijan wolność w swej pełni jest Bogiem.

Odpowiedzialność

Podjąć do wolności jest dziś przynajmniej kilka. Dla jednych wolność jest ważna, lecz przeżywają ją i głoszą jako coś z natury ograniczonego przez nieusuwalne konieczności, przez prawo, prawdę lub uwarunkowania społeczne. Ilustracją jest choćby nasza nieprzewidywalna niezdolność do fruwania o własnych siłach czy też nieziszczone marzenie o nieśmiertelności na ziemi. Pierwszym ograniczeniem wolności jest indywidualna słabość moralna, intelektualna czy fizyczna. „Zraniona przez grzech wolność” – tak nazywa tę sytuację konstytucja Soboru Watykańskiego II (GS 17). Wolność – zatem jest możliwa! Ona może się zrealizować w pełni, bo główna przeszkoda, grzech, może zostać unicestwiona w każdym indywidualnym bytowaniu.

Są i tacy, którzy wierzą w nieograniczony potencjał wolności człowieczej, jeszcze nie zrealizowany, lecz też nieraz wzywają do samoograniczenia z tych samych

racji prawa, prawdy, wspólnoty. Pytają: Może nasze wnuki będą wolne od śmierci, ale czy to jest etyczne? Może jesteśmy w stanie stworzyć sztucznego człowieka, ale czy to jest dobre i słuszne? Czy to jest odpowiedzialne? Jest to wolność ograniczona odpowiedzialnością. To etyczne wędzidło nakłada wolności nurt chrześcijański, konserwatyzm (także o liberalnym odcieniu), a także intelektualni przywódcy różnych nurtów New Age, z Hansem Jonaszem na czele. Ale on łączy odpowiedzialność z oswojonym lękiem. Lęk w tej umysłowości zajmuje miejsce nadziei.

O nową definicję odpowiedzialności, także w sensie prawnym, upomina się w związku z postępami biomedycyny i genetyki Paul Ricoeur. Zasada odpowiedzialności zastępuje coraz szerszym kręgom, wśród chrześcijan i niechrześcijan, zasadę powinności czy też obowiązek. Jest w tym jakaś pogoń za *prawem wolności*, o którym mówią apostołowie. Jest to wynik przechodzenia z cywilizacji przymusu do cywilizacji wolności. W historii społecznej proces ten ma odpowiednik w przejściu od przymusu państwowego do społeczeństwa odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest czymś więcej niż korelatem wolności. Odpowiedzialność bez wolności nie istnieje. Podobnie jak wspomniane ograniczenia wolności, odpo-

wiedzialność okazuje się istotowo zależna od wolności.

Manowce XX-wiecznego liberalizmu

W opinii ideologów nieograniczonej wolności opisane wyżej doświadczenie wolności jest zakłamaną aprobatą dla niewoli. Ideolodzy wolności zewnętrznej nie widzą, że niewola zewnętrzna rodzi się z niewoli wewnętrznej, chociaż oczywiście nie jest z nią tożsama. Akceptacja dominacji silniejszego najczęściej idzie w parze z chęcią zdominowania słabszego i tak tworzy się hierarchia społeczna o bardziej lub mniej formalnych kształtach. Klasycy politycznego liberalizmu nader wyraźnie tę dominację widzą, ale nie interesują się jej źródłem, być może w przekonaniu, że byłoby to niepotrzebnym zboczeniem w kierunku psychologii. Zauważają zniewolenie zwłaszcza w kontekście państwa i przymusowych wspólnot politycznych, nie interesują się zaś mniej sformalizowanymi hierarchiami rodzinnymi, rówieśniczymi, korporacyjnymi, ekonomicznymi itd. Nie interesują się tymi relacjami społecznymi, które stanowią korzeń zniewolenia człowieka przez państwo.

Sztandarowy ideolog tzw. liberalizmu austriackiego Friedrich August von Hayek (a w ślad za

nim m. in. popularny eseista Isaiah Berlin) zasadniczo odrzucił koncepcję wolności wewnętrznej. Zdaniem Hayeka złudna wolność wewnętrzna ma być rekompensatą za niewolę zewnętrzną. Berlin w swych znanych esejach zapytał wprawdzie, czy człowiek może być niewolnikiem natury lub namiętności. Nie odpowiedział wszakże na to arcyważne pytanie, tylko podkreślał, że i tak nie może to być pretekstem do dominacji jednych nad drugimi albo do kantowskiego posłuszeństwa własnej rozumnej naturze i własnemu prawu moralnemu. W konsekwencji więc należałoby z lęku przed niewolą odrzucić realistyczną wizję wolności i jej nieuchronnych ograniczeń. „Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju” – wykrzyczał Berlin. Ale jego życzenie nie ma szans spełnienia. Albo dokładniej: nie może się spełnić poza Bogiem. Hayek, Berlin, Milton Friedman i inni konstruktorzy XX-wiecznego liberalizmu z wyjątkiem Ludwiga von Misesa nie potrafią wyjść poza życzeniowy dyskurs i swój mały świat amoralnego, ekonomicznego materializmu, świat nieludzkiej ekonomii, która nie jest obserwacją człowieka, tylko rodzajem inżynierii. Jednocześnie zaś ich projekt społeczeństwa oddolnego, swego rodzaju samoorganizującego się nowego państwa, jest

głęboko humanistyczny w dobie naszego łagodnego, lecz groźnego etatyzmu.

Jest rzeczą zdumiewającą, jak bardzo są związani przez ideę państwa nawet ideolodzy demontażu wszechobecnego lewiatana z jego biurokracją i marnotrawnym aparatem ekonomicznym. Rozdarcie doświadczalnego przeżywania wolności na filozoficzną wolność wewnętrzną i wolność polityczną, praktyczną jest zapewne owocem tej etatystycznej, zniewalającej rzeczywistości, która przeniknęła nie tylko twórców biurokratycznych molochów, ale także ich ideowych przeciwników. Teoretycznie bowiem konstruowali oni oddolne społeczeństwo, ale nigdy nie przeżyli takiej autentycznej wspólnoty, która odcisnęłaby się na ich wizji. Nie doświadczyli Kościoła.

Demontaż dominacji

Jeszcze raz powtórzmy: liberałowie tak nerwowo uciekają przed wszystkim, co wydaje się usprawiedliwiać zniewolenie, bo nie znają świata wolności. Boją się wolności chrześcijańskiej, bo znają chrześcijaństwo konstantyńskie, jurydyczne, chrześcijaństwo zakazów i nakazów. Nie znają wolności chrześcijańskiej i myślą, że i ona jest totalizmem. Gorzej, że sami wbrew własnej ideologii, ale

w zgodzie z własną logiką narzucają innym swoją wizję. Oni też chcą trwać niezachwianie przy czymś i chcą, żeby inni wierzyli w ich racje. Lęk przed Bogiem sprawia, że liberałowie XX wieku szukają fundamentu we względnych racjach, intersubiektywnych wartościach, ideologii. Sądzą, że oparcie na rzeczach względnych odróżnia cywilizację od barbarzyństwa. Czego potrzebują?

Potrzebują przeżycia, że nie są w stanie zapanować nad własnym losem, że Bóg nie jest ich wrogiem, a życie w zgodzie z Nim nie oznacza niewoli, lecz wyższą pewność w wolności i ryzyku. Zamiast walczyć z Kościołem, który i tak przetrwa, miłośnicy wolności mogą włączyć się w oddolny, odśrodkowy demontaż dominacji nadludzi nad podludźmi jako głównej relacji międzyludzkiej. Mogą się włączyć w demontaż sofistyki, która od wieków tę dominację usprawiedliwia. Drogą do tego jest szukanie i rozumienie wolności w jej rozumieniu ewangelicznym.

Dynamiczna i relacyjalna wizja wolności

W doświadczeniu monoteizmu od czterech tysięcy lat trwa dobrowolna akceptacja ograniczeń wolności, a nawet akceptacja posłuszeństwa jako wyrazu prawdzi-

wej wolności. Opiera się to na racjonalnym, ogólnoludzkim doświadczeniu. Rozwój ludzkich możliwości zawsze bowiem rodzi nowe wyzwania, konieczności i ograniczenia. Wolność zatem rozwija się, ale jednocześnie rodzi swe własne limity. Droga wolności, jaką kroczy ludzkość, zapewne ma jakiś związek z postępami więzi i integralnym przeżywaniem troski i trudu życia. Taka wizja wolności nie jest już statyczna, a więc pozwala badać wolność w jej przemianach historycznych. To jest Dahrendorfska *freedom that changes* [wolność, która się zmienia].

Ze statycznej wizji wolności wyłoniła się w ostatnim stuleciu obserwacja relacji dynamicznych, gdzie wolność jest celem procesu lub procesem samym, co nie musi oznaczać jej instrumentalizacji. Dominikanin Marie-Dominique Chenu, który odcisnął piętno na myśli Soboru Watykańskiego II, wskazywał uspołecznienie, budowanie więzi jako drogę do wolności. Zauważał, że trudno odnajdywać wolność z dala od innych ludzi. Jezuita Pierre Teilhard de Chardin poszedł dalej. W *sojalizacji kompresyjnej* dostrzegał najdoskonalszy środek potęgowania niepowtarzalności i wolności jednostki. Zwracał przy tym uwagę na warunek tej dobroczynnej socjalizacji jej świadomy i dobrowolny charakter. W *sojalizacji kom-*

presyjnej ludzkość dąży ku dobrowolnej wspólnotie bez podziałów. To dążenie jest obecne, ale nie powszechne i nie daje gwarancji, że ten proces się spełni w historii. Chrześcijanie są pewni spełnienia tego dążenia poza historią, w nowym Jeruzalem.

Dla Teilharda wzrost wolności i wzrost wspólnoty były zatem procesami powiązаныmi. Dla naiwnych wizjonerów nowej ery chrześcijańskiej: Mikołaja Bierdajewa i Emmanuela Mouniera, wolność była nie tyle celem, ile środkiem do osiągnięcia innego, większego celu drogą do twórczości. Środowiskiem twórczej wolności miała być nowa szczęśliwa era ludzkości. Przyznajmy, iż wolność w istocie sprzyja twórczości, a zniewolenie, zwłaszcza w sensie bierności czy też braku wolności wewnętrznej, zabija wszelką innowacyjność. Wśród filozofów katolickich związek wolności i twórczości (a dokładniej: odkrywczosci i inwencji) podkreślał Teilhard. Ale głębsze spojrzenie zaproponował nam Jan Paweł II.

Wizja wolności jako drogi do wspólnoty zawarta jest w encyklice *Veritatis splendor* (nr 86): „Racjonalna refleksja i codzienne doświadczenie obnażają słabość, jaka znamionuje wolność człowieka. Jest to wolność prawdziwa, ale ograniczona [...]” – konstatuje Jan Paweł II; idzie on jednak dalej, korzystając w twórczy sposób

z pojęć fenomenologii: „[...] [wolność] jest uniwersalnym otwarciem na wszystko, co istnieje, przez przekroczenie siebie ku poznaniu i miłości drugiego. Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie” (tamże). Wolność i prawda są nierozłącznie związane wspólnym charakterem otwartości. Wolność, czyli otwartość, jest zakorzeniona w prawdzie, czyli otwartości człowieka na inne byty. Wolność jest procesem, drogą. Jeżeli zaś jest drogą do wspólnoty, należy rozejrzeć się, gdzie ta wspólnota się rodzi. Rodzi się w wolności naszego wieku.

Nowa wolność końca tysiąclecia

Trudno nie dostrzec związku bogactwa z wolnością zewnętrzną, czyli wolnością od przymusu w ramach społeczności. Wiek XX był nie tylko stuleciem nihilistycznych totalizmów, ale i okresem bezprzykładnego rozwoju swobód, zwłaszcza w świecie zachodnim po II wojnie światowej. Był to czas najpotężniejszej w historii koniunktury gospodarczej, wzmożenia konkurencji w gospodarce i kulturze, czas relatywnej zamożności, względnego pokoju i edukacji. Niepopularność wykutej w wieku XIX idei liberalnej nie przeszkodziła w tym rozkwicie swobód, zamiłowania do wolności wśród jednostek czy

wręcz niepohamowanego indywidualizmu w pokoleniu wyżu demograficznego, czyli dzieci pokoju i dobrobytu.

Indywidualizm i konsumizm sprawiają więc, że wolność okazuje się niewolą. Dlatego dobrowolne lub zaakceptowane ubóstwo w tej cywilizacji okazuje się wyrazem wolności znacznie bardziej uderzającym niż nowe BMW. Ale logika chrześcijańska idzie znacznie dalej niż akceptacja ubóstwa czy innych niepowodzeń. W akceptacji własnych ograniczeń, w radości troski i trudu chrześcijaństwo XXI wieku ukazuje światu sens, którego nie daje poszukiwanie rozrywki i nieustanne zakupy.

Temat przelomowego charakteru naszych czasów zasługuje na głębszą analizę. Ponieważ jednak nie ma wolności bez prawdy, nie od rzeczy będzie teraz prześledzić losy prawdy w naszej epoce.

Prawda jako otwartość

Cała tradycja chrześcijańska potwierdza, że nie ma wolności bez prawdy. Prawda jest czymś znacznie większym niż prosta prawdziwość, czyli zgodność znaku z rzeczą. Prawda istnieje niezależnie od znaku, nawet niezależnie od istnienia jakiegokolwiek znaku. Takie głębsze pojmowanie, a nawet przeżywanie prawdy, jest wła-

ściwe zarówno części tradycji hel-
leńskiej w platonizmie i gnostycyz-
mie jak i tradycji biblijnej, która
różne konkretne użycia tego słowa
odnosi zawsze do pewności i fun-
damentu (hebrajskie *emet*), a tak-
że do otwartości i szczerości bytu,
która wyraża się greckim termi-
nem *alétheia*.

Grecka Biblia połączyła te po-
jęcia prawdy. Nowy Testament
wydobył z prawdy najgłębszy sens.
Pojmowanie prawdy jako prawdzi-
wości znaku bardzo zawęża pole
widzenia, ale przynajmniej zakłada
czy też dopuszcza obiektywizm
poznawczy. To proste, ale zdrowe,
realistyczne pojmowanie prawdzi-
wości łatwo podważyć i czyni się
to nagminnie. Narzucona przez
masową kulturę formacja współ-
czesnego człowieka jest drogą od-
krywania coraz głębszych pytań
bez obietnicy odpowiedzi. Prawda
przestaje istnieć nawet jako prosta
prawdziwość.

Prawda to nieskończenie wię-
cej niż prosta prawdziwość, czyli
zgodność znaku z jego znacze-
niem. Tak pojmowana prawdzi-
wość ma tylko dwa elementy
i oderwana jest od całości rzeczy-
wistości. Współczesna filozofia
znaku w znacznej mierze opiera
się na uproszczeniu, które polega
na ucieczce od kontekstu. Usiłuje
się badać związek między, dajmy
na to, słowem a rzeczą, którą ono
oznacza. Na szczęście zyskuje po-
pularność realistyczna, triadyczna

koncepcja znaku, rozwinięta jesz-
cze w XIX wieku przez Charlesa
Sandersa Peirce'a. Znak nie ma
przecież znaczenia bez kontekstu!
Prawda zatem to życie takie, jakie
jest w całym swym kontekście.
Prawda to niepodważalne fakty
w ich integralności z najszerszym
kontekstem, całą rzeczywistością.
Ogrom tych związków przerasta
możliwości poznawcze człowieka
i dlatego prawda nieustannie po-
zostaje w dużej mierze tajemnicą.
Prawda – to też kontekst, środo-
wisko życia odrzucające wszelkie
przekłamania, których źródłem
jest dla chrześcijan szatan, grzech
i wszelka ludzka słabość. Prawda
jest zatem środowiskiem wolności
– wolności od życia iluzorycznego,
oderwanego od realiów. Prawda
ma charakter osobowy. Prawdą
jest Chrystus. Dla chrześcijan
Prawda jest Bogiem.

Prawdzie sprzeciwia się wie-
lopostaciowe kłamstwo. Jedną
z jego postaci jest ideologia.
Ideologia nie jest prawdą o
czymś, tylko sztucznym uzasad-
nieniem subiektywnych racji i po-
trzeb. Ideologia wspólnotowa
zwykle usprawiedliwia czyjaś do-
minację i niewolę innych. Taka
ideologia może mieć dowolny,
nawet bardzo zany zewnętrzny
kształt. Ideologia wspólnotowa
może usprawiedliwiać dominację
jednych nad drugimi. Ideologia
wolnościowa zamyka dostęp do
wspólnoty.

Otwartość i tajemnica: korzeń wspólnoty

Każdy byt, a zwłaszcza człowiek, może w drodze fundamentalnego wyboru otworzyć się na inne byty lub zamknąć. Prawdziwe otwarcie jest aktem dokonanym w najgłębszej istocie ludzkiego jestestwa. Otwieranie się jest równoznaczne z wchodzeniem w wolność i prawdę. Oznacza też akt rezygnacji z siebie, zwany kenozą lub ogołoceniem. Nie da się bytować wspólnie z innymi, nie ograniczając siebie, swych ambicji, dążeń, oczekiwań. Wolność, prawda i kenoza nie są bowiem niczym innym niż przejawami czy imionami tej fundamentalnej otwartości. Otwarty człowiek jest *capax Dei* i *capax rerum* – zdolny pochwycić Boga i rzeczy. Bóg bowiem też jest otwarty, chociaż ukryty w niepojmowalności. Co więcej, Bóg jest źródłem otwartości. Z otwartości indywidualów a więc wolności, prawdy i kenozy – rodzi się wspólnota. Z tej samej otwartości rodzi się prawda i wolność.

Epoka przemysłowa od początku skarżyła się na swą chorobę samotności i masowości. Filozofia, socjologia i psychologia XX wieku przesycona jest tą skargą i wołaniem o wspólnotę. Z drugiej strony skrajnie polityczne próby odpowiedzi na tę tęsknotę, zwłaszcza zaś komunizm i nazizm, okazały się

lekarstwem gorszym od choroby. Wszystkie *klasy, bloki, fronty* i inne polityczne wspólnoty XX wieku wypaliły się i nie odżywają. W Polsce ostatnim wybuchem tak budowanej wspólnoty był rok 1980. „Solidarność” jednak miała już pewien rys zjawiska typowego dla epoki postindustrialnej – doraźnej wspólnoty celów. Te wszystkie więzi powstały na fundamencie bardzo ograniczonej otwartości, a zatem ograniczonej prawdy i ograniczonej wolności. Obecne więzi społeczne akceptują tę ograniczoność i nie dążą do pełnego otwarcia człowieka.

Pozapolityczne źródło wspólnoty

Nowa wspólnota w sensie politycznym może swe źródło znaleźć zupełnie gdzie indziej, poza polityką. Prawzorem wspólnoty dla chrześcijan jest jedyny Bóg żyjący w trzech osobach. Ich wspólnota, czyli komunizm, jest więzią miłości, wzajemnym aktem najwyższej wolności. Jest to wolność od wszelkich uwarunkowań. Akt niewymuszonej miłości jest czymś nieskończenie większym od uwarunkowanego (genetycznie, kulturowo itd.) altruizmu. Ten transcendentny charakter chrześcijaństwo wyraża prostym opisem: miłość do nieprzyjaciół. Wspólnota ponadpolityczna i ponadcywilizacyjna, oparta na fundamentalnej

więzi między osobami, ma ogromny wpływ na politykę i może ją od podstaw kształtować. Sfera polityczna nie ma natomiast żadnego istotnego wpływu na taką wspólnotę.

Komunia jest eschatologicznym, pozahistorycznym celem człowieka, ale ten najważniejszy cel realizuje się w historii. Tak jak wolność – nawet bardzo ograniczona i zbląkana – jest wolnością prawdziwą, odbłaskiem najwyższej wolności Boga, tak i wszelka więź – nawet z wielką przymieszką interesowności – odbija komunie istniejącą w Bogu i zaferowaną ludziom. Różne więzi społeczne są wartościowym zaczątkiem wspólnoty czy też więzi pełnej, którą jest komunie Boża. Realna komunie w Kościele też jest bardzo niedoskonała, a obszary bezinteresownej miłości, miłości do nieprzyjaciół, są zaledwie wyspami. Dla bardzo wielu chrześcijan Kościół jest przestrzenią samorealizacji, rynkiem zbytu, miejscem ucieczki od realiów, grupą zdątną do zdominowania, grupą interesu. Wyspy bezinteresownej miłości są jednak największym skarbem Kościoła i zaczynem przemiany całego świata.

Wspólnota eucharystyczna

Ośrodkiem tej przemiany jest wspólnota eucharystyczna. Wspól-

nota eucharystyczna Kościoła jest wspólnotą o tyle, o ile jest życiem we wzajemnym oddawaniu siebie innym. Dramatem stuleci chrześcijańskiej eucharystii i samej więzi Kościoła jest to, że zatraciła w znacznej mierze ten ściśle realistyczny i relacyjny charakter, co zauważył pod koniec lat 60. jezuita Alexander Gerken w książce *Teologia eucharystii*. Jest to jeden z nieprzewidzianych efektów przełomu konstantyńskiego w Kościele.

Oczywiście eucharystia jest czymś znacznie większym niż doświadczeniem więzi. Tradycja katolicka nazywa ją sakramentem niewypowiedzianym (*ineffabile sacramentum*). Wyjaśnia to Jan Paweł II w Liście o kulcie Eucharystii. Wspólnota jest owocem krzyża, czyli kenozy, ogołocenia. Pascha, czyli śmierć i zmartwychwstanie, jest streszczeniem i osią historii, a eucharystia jest streszczeniem życia. Oddanie Chrystusa w postaci chleba i wina, wzajemne oddanie braci i sióstr wokół stołu Pańskiego jest streszczeniem całego życia, w którym chrześcijanin oddaje siebie innym z radością, w wolności i niczego w zamian nie oczekując. Tak głębokie przeżycie eucharystii jest owocem długiej drogi, a ta droga oczywiście nie jest możliwa, jeśli uczestnicy ceremonii nawet się nie znają, a sakrament traktują rytualnie.

Kenoza: źródło wspólnoty

Przygotowaniem do funkcjonowania w takim obszarze miłości jest doświadczenie jakiegokolwiek wolności i jakiegokolwiek więzi. Początkiem dobrowolnej więzi oraz pierwszym krokiem na drodze ku dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej okazuje się postawa tak niepopularna obecnie nawet u chrześcijan, jak wyrzeczenie się dóbr, czyli zdolność oparcia się na Bogu w doczesności. Pisze o tym Jan Paweł II w *Veritatis splendor* (nr 18-19).

Taka jest istota ubóstwa, które jest postawą gotowości do dzielenia się z bliźnimi. Ta postawa jest

początkiem i treścią tego, co Nowy Testament nazywa kenozą. Wcielenie i śmierć Boga to najgłębsza kenoza. Kenoza Boga Ojca zaczyna się od otwarcia się, zrodzenia Syna i obdarzenia Go bóstwem. Na drodze kenozy rodzi się prawspólnota Trójcy. Powolne odkrywanie prawdy o sobie na drodze upokorzeń i wyzwania, trudu i troski to kenoza chrześcijanina. Ten proces trwa całe życie, aż dla człowieka Bóg stanie się jedynym realnym oparciem. Sakramentem kenozy jest zaś chrzest. Chrzest oznacza kenozę, ale też jest jej zasiewem. Zasiewem komunii, która przemienia także politykę.

**Wojciech Bołoz –
 Gerhard Höver (red.),
 Utylitaryzm w bioetyce.
 Jego założenia i skutki
 na przykładzie poglądów
 Petera Singera,**

**Wyd. UKSW, Warszawa 2002,
 ss. 238.**

Książka jest pokłosiem polsko-niemieckiego sympozjum zorganizowanego w Warszawie w dniach 17-18 listopada 2001 roku przez Wydziały Teologiczne: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Reńskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn. Obejmuje ona siedem tekstów poświęconych różnym aspektom etyki Petera Singera.

Inicjatywa obu uczelni jest warta uwagi już z tego powodu, że filozoficzne poglądy Petera Singera stanowią swego rodzaju odbicie i radykalizację stanu świadomości znacznej części współczesnej kultury zachodniej. Dzięki temu Singer jest zapewne jednym z bardziej znanych współczesnych filozofów, co niekoniecznie oznacza, że jest „najbardziej wpływowym filozofem współczesnym” (W. Bołoz, *O konieczności zajmowania się utylitaryzmem w bioetyce*, s. 27). Czym innym jest popularność, a czym innym „wpływowość”. Te

drugą mierzy się moim zdaniem nie tyle popularnością, ile wpływem na to, w jaki sposób inni myślą o rzeczywistości. Nie sądzę, aby Singer w ten sam sposób kształtował nasze myślenia, jak czynią to nadal wielcy myśliciele przeszłości czy też znacznie mniej od niego znani filozofowie współcześni. W tym sensie za znacznie bardziej wpływowego uważam na przykład zmarłego niedawno Johna Rawlsa, który był raczej mało znany szerokiej publiczności. Wydaje mi się, że wyważoną ocenę filozoficznej twórczości Singera znajdujemy u cytowanego w artykule Bołozą wybitnego współczesnego etyka Bernarda Williamsa: „Niektórzy utylitaryści usiłują wzbudzać u swoich czytelników nieokreślone poczucie winy [...] W jego [tj. Singera] książce *Etyka praktyczna* wyraźnie widać, że jest on bardziej zainteresowany wywołaniem takiego efektu niż jego teoretyczną podstawą, która potraktowana została dość pobieżnie” (s. 19, z drobnymi poprawkami w tłumaczeniu tekstu Williamsa).

W Polsce Singer jest znany raczej z omówień niż z tłumaczeń. Dotąd wydano następujące jego książki: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej* (Warszawa 1997), *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka*

szucznej prokreacji (współaut. Deane Wells, Warszawa 1988), *Hegel* (Warszawa 1996) oraz *Przewodnik po etyce* (wyd. 2, Warszawa 2002), którego jest redaktorem. Tezy Petera Singera, pomimo tego, a może właśnie dlatego, że kontrowersyjne, znajdują natomiast duży odzew w środkach masowego przekazu. Prasowym echem odbiły się też swego czasu kontrowersje wokół jego wykładów w Austrii i Niemczech. Kiedy niektóre z nich musiały zostać odwołane ze względu na protesty organizacji ludzi niepełnosprawnych, w prasie rozgorzała dyskusja na temat granic wolności akademickiej.

Co wywołuje tak silne reakcje? Przede wszystkim fakt, że Singer radykalnie zrywa z tradycją moralności zachodniej w dziedzinie stosunku do życia. Singer uważa, że należy odrzucić utrwalone w tej moralności przekonanie o świętości ludzkiego życia, które – zdaniem Singera – zakorzenione jest w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości (pisze o tym Marian Machiniek MSF w artykule *Petera Singera krytyka etyki chrześcijańskiej*). Takie przekonanie uważa Singer za rodzaj „egoizmu gatunkowego”. (Nawiasem mówiąc, sądzę, że angielski termin „speciesm” lepiej jest tłumaczyć na przykład jako „egoizm gatunkowy”. Używany w omawianej książce termin „speciesyzm” jest kalką niemieckiego określenia „Speziesismus”, które

w języku niemieckim ma uzasadnienie, gdyż używane jest w nim słowo „Spezies” – „gatunek”, ale w języku polskim brzmi dość nie-naturalnie). Prawo do życia mają osoby, ale zdaniem Singera nie wszyscy ludzie są osobami. Być osobą to być kimś samoświadomym, autonomicznym, posiadać pragnienia i dążyć do ich realizacji. Jeśli przyjmiemy taką definicję osoby, to okaże się, że osobami nie są nie tylko dzieci jeszcze nie narodzone, ale również dzieci w pierwszym okresie po urodzeniu (Singer sądzi, że samoświadomość kształtuje się w człowieku między drugim a trzecim rokiem życia). Ponieważ w podobnej sytuacji znajdują się ludzie ciężko chorzy umysłowo, ich także nie należy uznawać za osoby. Również ludzie stojący w obliczu śmierci mogą przestać być osobami (poglądy Singera na temat eutanazji omawia Piotr Morciniec w artykule *Eutanazja zamiast opieki paliatywnej?*). Za osoby należy natomiast uznać niektóre wyżej rozwinięte zwierzęta (o „etyce animalnej” Singera mówi obszerny tekst Heike Baranzke *Petera Singera ruch obrony zwierząt oraz jego antropologiczne i etyczne implikacje*). Z punktu widzenia teoretycznych założeń Singera również tak zwane klonowanie terapeutyczne musi się spotkać z akceptacją, jako że „wyhodowane” z komórek macierzystych narządy mogą zmniejszyć

cierpienia różnych osób, podczas gdy embriony jeszcze osobami nie są (konsekwencje teorii Singera w tej dziedzinie omawia G. Höver w artykule *Tezy Petera Singera o eksperymentach na embrionach a współczesna dyskusja o badaniach komórek macierzystych*). Dość szokujące wydadzą się nam zapewne następujące twierdzenia Singera: „Proponuję zatem, żeby życiu płodu nie przyznawać żadnej większej wartości niż życiu jakiejś nie-ludzkiej istoty żywej na podobnym stopniu racjonalności, samoświadomości, zdolności postrzegania, wrażliwości itd. [...] Dziesięciodniowy noworodek nie jest racjonalną i samoświadomą istotą [...] życie noworodka ma zatem mniejszą wartość niż życie świni, psa czy szympansa” (cyt. za: Alexander Lohner, *Historyczne korzenie etycznych poglądów Petera Singera*, s. 56). Na szczęście wobec takich propozycji odczuwamy wciąż „opór osłupienia” (termin Hermanna Lubbeego). Jak słusznie zauważa jednak Robert Spaemann, nie można pozostać jedynie przy takim oporze, gdyż to, co dzisiaj jeszcze wydaje się nam oczywiste, jutro może już przestać takim być. Postępy, jakie w ostatnich dziesięcioleciach osiągnął ruch na rzecz legalizacji aborcji, a w ostatnich latach notuje ruch na rzecz legalizacji eutanazji, są tego wymownym przykładem. Potrzeba zatem racjonalnej refleksji.

Omawiana książka może nam z pewnością pomóc w znalezieniu racjonalnie uzasadnionych odpowiedzi na prowokacje Singera. Wskazuje też ona na źródła jego poglądów. Jednym z nich jest niewątpliwie sygnalizowany w tytule publikacji etyczny utylitaryzm (poglądy klasyków myśli utylitarystycznej omawia Ryszard Moń w artykule *Główne założenia etyki utylitarystycznej*). Jak się wydaje, Singer nawiązuje głównie do poglądów tych utylitarystów, którzy za kryterium oceny moralnej uważali minimalizowanie powszechnego cierpienia i maksymalizowanie powszechnego szczęścia, przy czym szczęście rozumieli jako ogólnie dobre samopoczucie (odczuwanie przyjemności lub przynajmniej nieobecność cierpienia). Tak pojęta korzyść każe Singerowi objąć moralną troską zwierzęta, które zdolne są do odczuwania przyjemności i bólu, pozwala mu natomiast wykluczyć z kręgu wspólnoty moralnej tych ludzi, którzy już lub jeszcze nie są do tego zdolni.

Taka zmiana zakresu obowiązywania norm moralnych (przede wszystkim normy „nie zabijaj”) wiąże się też z sygnalizowaną już wcześniej zmianą znaczenia pojęcia „osoba”. Prawa przysługują osobom, a nie ludziom, nie wszyscy zaś ludzie są osobami. Zdaniem A. Lohnera korzeni pojęcia osoby utożsamiającego ją z samoświadomością należy szukać w już w Kartezjuszo-

wskim odróżnieniu *res cogitans* i *res extensa*, a następnie w definicji osoby zaproponowanej przez Johna Locke'a w jego *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, zgodnie z którą tożsamość osoby gwarantowana jest przez tożsamość jej samowiedomości w czasie.

Poważne argumenty przeciw takiej definicji osoby wysunęli już Thomas Reid (zob. *Rozważania o poznawczych władzach człowieka*, Warszawa 1975, ss. 343 i nn.) i Gottfried Wilhelm Leibniz (zob. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 296). Najkrócej ich argument można wyrazić tak: Locke pomylił tożsamość ze świadomością tożsamości. Idee mają jednak swoje konsekwencje. Można by nawet powiedzieć, że swoistą zasługą Singera jest to, iż wyciąga on ostateczne – nawet jeśli nieraz szokujące – konsekwencje z owej idei osoby. Jeśli jednak w obliczu tych konsekwencji odczuwamy nadal „opór osłupienia”, to warto poddać racjonalnej krytyce pojęcie osoby utożsamiające ją ze świadomym siebie podmiotem (bogatego materiału do takiej refleksji dostarcza artykuł A. Lohnera). Warto to uczynić również dlatego, że może się wówczas okazać, iż dość szeroko już rozpowszechniona akceptacja aborcji jest konsekwencją tych samych teoretycznych założeń, z których Singer wyciąga jedynie bardziej radykalne wnioski.

Inną wartą przemyślenia sprawą jest – wyraźnie obecne u Singera – utożsamienie osoby z podmiotem, który w sposób racjonalny zaspokaja swoje pragnienia. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na to, że takimi podmiotami są również zwierzęta (przynajmniej wyższym zwierzętom możemy przypisać racjonalność polegającą na znajdowaniu środków służących do skutecznego zaspokajania ich pragnień; przypomnijmy choćby znany eksperyment Wolfganga Kohlera dotyczący inteligencji małp). W tym kontekście nie dziwi fakt, że Singer przypisuje „osobowość” niektórym zwierzętom. Osobę charakteryzuje jednak to, że w swoim działaniu kieruje się ona nie tylko pragnieniami. Od bytów nieosobowych różni ją właśnie fakt, że motywacją jej działań mogą być nie tylko pragnienia, ale również niezależne od pragnień racje (na przykład złożona przeze mnie obietnica może być sprzeczna z moimi obecnymi pragnieniami, ale mimo to może być ona racją mojego działania). Ów fakt mówi coś istotnego o tym, kim jest osoba; wszystko, co dotąd wiemy na temat zwierząt, nie pozwala nam natomiast na przypisanie im tego typu racjonalności (interesujące uwagi na ten temat można znaleźć w niedawnej publikacji Johna R. Searle'a *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology 2001, którego

nie można na pewno podejrzewać o inspirację konfesyjną). Sądzę, że w rozważaniach nad Singerowską koncepcją osoby warto by również podjąć ten wątek.

Omawiana książka nie jest całościową i systematyczną prezentacją poglądów Singera, dotyka jednak jej najbardziej istotnych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych wątków. Można było co prawda zadbać o jej staranniejsze przygotowanie redakcyjne. Istnieją polskie tłumaczenia książek, z których cytaty tłumaczone są z niemieckich oryginałów bądź niemieckich tłumaczeń: J. Locke'a *Dwa traktaty o rządzie*, M. Bubera *Problem człowieka*, M. Heideggera *Bycie i czas*, R. Spaemann'a *Podstawowe pojęcia moralne* oraz *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Wywiad z Peterem Singerem na s. 235 cytowany jest w tłumaczeniu polskim, które ukazało się w „Gazecie Wyborczej”, natomiast na ss. 101 i 190 przytaczany jest w oryginale niemieckim (bez zaznaczenia, że istnieje polskie tłumaczenie). W przypisach jest dość dużo błędów literowych, zwłaszcza w słowach niemieckich (ss. 61, 73, 76, 105, 117, 143, 144, 164, 168, 173, 207). Również w tekście zdarzają się tego rodzaju pomyłki, a niektóre daty w biogramie H. Baranżki są z pewnością błędne. Od-

miana nazwiska angielskiego filozofa Richarda Hare'a jest właśnie taka, a nie – jak na ss. 98 i 176 – „Harego”. O moich wątpliwościach co do tłumaczenia słowa „speciesm” już pisałem. Podobnie sądzą, że niemieckiego „Identität” nie należy tłumaczyć jako „identyczność” (np. s. 92), lecz jako „tożsamość”. Trudno jest przetłumaczyć angielskie słowo „self”, ale na pewno nie należy go tłumaczyć jako „się” (s. 92; byłoby ono wówczas odpowiednikiem niemieckiego „man”, a nie niemieckiego „selbst”, które gdzie indziej tłumaczone jest jako „ja”; por. s. 95).

Na koniec przypomnijmy historię, którą przytacza P. Morciniec. W jednym z wywiadów P. Singer przyznał, że swojej cierpiącej na chorobę Alzheimera matce zapewnił całodobową opiekę medyczną. Zapytany o celowość takiego postępowania (wedle jego teorii w pewnym momencie matka przestała już być osobą), Singer odpowiedział: „Myślę, że ta sprawa otworzyła mi oczy na to, że te rzeczy u człowieka są bardzo trudne... Trudniejsze, niż dotąd sądziłem, bo jest to coś innego, gdy chodzi o własną matkę” (s. 236). Być może jednak moralny zmysł Singera jest lepszy od jego etycznej teorii?

Jarosław Merecki SDS

Piotr Jaroszyński,
Nauka w kulturze,
Polskie Wydawnictwo
Encyklopedyczne,
Radom 2002, ss. 362.

Przeciętny wykształcony mieszkaniec naszego globu jest zwykle przekonany, że żyjemy w czasach wielkiego triumfu nauki i triumfu człowieka. Panuje pogląd, że nauka wielkimi krokami, porzuciwszy przynajmniej od Renesansu, zmierza ku nieznannej, lecz zwycięskiej przyszłości. Panuje przekonanie, że zwycięstwo kultury naukowej jest też w jakimś sensie zwycięstwem kultury europejskiej, której zdobycze podbiły świat. Trudno temu przekonaniu zaprzeczyć, ale głębsza zaduma nad rolą nauki w kulturze (i w różnych kulturach) i jej znaczeniem dla życia osobowego – indywidualnego i społecznego – należy do rzadkości. Dominują entuzjastyczne opisy osiągnięć.

Jak słusznie zwraca uwagę w swej recenzji wydawniczej Mieczysław Albert Krąpiec OP, „tę ogromną lukę rozumienia samej nauki jako podstawowej dziedziny ludzkiej kultury wypełnia właśnie prof. dr hab. Piotr Jaroszyński swą znamienitą pracą” (s. 13). Przyjrzyjmy się więc najpierw zasadniczemu celowi, jaki stawia swej pracy P. Jaroszyński i jej głównemu teoretycznemu przesłaniu.

Punktem wyjścia rozważań jest oczywista teza, że poznawanie prawdy wiąże się z samą istotą bycia człowiekiem, z jego rozumnością, i że nauka jest owego poznawania najbardziej uporządkowaną i dojrzałą formą. Ma ona ten sam przedmiot, co każde ludzkie poznanie: prawdę-byt, i ten sam zasięg, wyznaczony możliwościami rozumu. Nauka jako taka jest zatem nieodłącznym elementem rozwoju człowieka i kultury myślenia.

Waga wiedzy naukowej i jej związku z bytem jest tak wielka i fundamentalna, że sama nauka bywała wykorzystywana i uwikłana w różne konteksty pozanaukowe: ideologiczne, polityczne, ekonomiczne, religijne i in. Jest to pokusa poniekąd naturalna, ale dla nauki zgubna. Ukazanie tych pozanaukowych kontekstów i ich konsekwencji dla rozumienia nauki jest jednym z głównych celów, jakie stawia swej pracy P. Jaroszyński. Zapowiada to we wprowadzeniu: „[...] chcielibyśmy wynieść na światło dzienne również te pozanaukowe konteksty sporu o naukę [...]” (s. 20). Mimo tej zapowiedzi i konsekwentnej realizacji postawionego zadania, nie wydaje się, aby był to cel główny i sam w sobie. Autorowi chodzi przede wszystkim o samą naukę i jej sens w kulturze, jak precyzyjnie ujmuje to tytuł książki – oto jej rzeczywisty i „ostateczny” cel. Jednakże

przez spojrzenie na naukę w świetle różnych innych, pozanaukowych celów i zewnętrznych kontekstów działania człowieka, uwydatnia się lepiej pozycję samej nauki.

W tej krótkiej prezentacji pragniemy zwrócić uwagę na najważniejsze wątki treściowe książki, a następnie sformułować kilka uwag ogólnych o tej bardzo pionierskiej i wartościowej pozycji w literaturze naukowej.

W częściach I i II Autor omawia narodziny nauki w Starożytności greckiej i już od początku skłania czytelnika do głębszej refleksji nad znanymi w historii nauki faktami i ich interpretacjami. Pytania, które stawia, są bardzo zwyczajne, ale z gruntu metafizyczne. Na czoło wybijają się dwa. Po pierwsze, jak właściwie rozumieć zjawisko „początku nauki”? Wiedza bowiem (efekt procesu poznawania) i samo poznanie rozumowe, wyodrębnione i uporządkowane tematycznie, są niewątpliwie starsze niż to, czego dokonali, jak pisze Autor słowami Platona, „młodzi Grecy” (s. 22). Wiedzę posiadali wszak Babilończycy, Egipcjanie i wiele innych ludów Wschodu. Grecy w jakimś stopniu znali te osiągnięcia i być może wykorzystywali je, ale to jeszcze nie jest nauka. Na czym więc polega nauka jako wiedza w obrębie *theoria*? P. Jaroszyński bardzo sugestywnie kreśli odkryty i uświa-

domiony przez Greków sens *bios theoretikos* (życia rozumnego, teoretycznego). Drugie pytanie postawione we wstępnych rozdziałach jest związane z pierwszym i być może jeszcze ważniejsze. Dotyczy mianowicie realistycznego sensu, jaki dla starożytnych Greków miała nauka. Czy można mianowicie oderwać rozważania nad nauką od rozważań nad bytem i ludzkim poznawaniem, a zatem od organicznego związania z metafizyką i teorią nauki?

Te dwa problemy wyznaczają w zasadzie teoretyczne ramy dla ciekawych i niekiedy zaskakujących rozważań późniejszych. Autor stawia tezę, że to właśnie realizm greckiej filozofii i teorii nauki czyni ją tak klasyczną i niezbędną dla kultury ludzkiej, stanowi jej *differentia specifica*. Filozofia i nauka nie jest dla Greków konstruowaniem wyjaśniania mitologicznego, wyrażaniem subiektywnych poglądów, kojarzeniem faktów bez pytania o przyczyny, środkiem dla osiągnięcia korzyści itd., ale poznawaniem prawdy (*ipsum scire*). Teza o tym naczelnym zadaniu poznania naukowego zdaje się kluczowa dla całej rozprawy. Okazuje się bowiem, że historia teorii poznania naukowego jest w znacznym stopniu ucieczką od greckiego realizmu, od metafizyki i poznania naukowego rozumianego jako *theoria*. Pierwszą część pracy Autor kończy następująco: „Dla

kultury wprowadzenie nauki, i to realistycznej, posiadało kluczowe znaczenie. Dzięki temu właśnie kultura zachodnia zaczęła istotnie różnić się od kultur orientalnych. Walka o miejsce nauki w kulturze, walka o realizm nauki będzie wyznacznikiem tarć między Zachodem i Orientem” (s. 86).

Teza ta jest w książce szeroko wyjaśniana w świetle rozważań nad różnymi aspektami poznania „teoretycznego”. Ukazane są różne jego uwarunkowania i uzasadnienia. Nie da się jednak, zdaniem Autora, trwale oderwać teorii naukowego poznania od metafizyki, rozważań nad bytem i poznaniem. Dlatego też punktem odniesienia dla analiz i nawet ocen stają się w książce poglądy Platona i przede wszystkim Arystotelesa. Autor, można by powiedzieć z pewną przesadą, ujawnia się jako „arystotelik” – poglądy Arystotelesa są dla niego szczytowym osiągnięciem filozofii greckiej.

Już jednak w filozofii greckiej następują, zdaniem P. Jaroszyńskiego, deformacje poznania teoretycznego, które rzutują na teorię nauki. Pisze on: „W epoce hellenistycznej [...] filozofia zatracą swój «teoretyczny» charakter: *Metafizyka* Arystotelesa wskutek różnych perypetii ulega zapomnieniu [...]” (s. 87). Dalej twierdzi nawet, że „*Theoria* jako *theoria* przestaje mieć znaczenie. Twórcy takich kierunków jak cynizm, epikureizm

czy stoicyzm wracają do problemów postawionych przez Sokratesa, z pominięciem ściśle teoretycznych rozważań Platona i Arystotelesa” (s. 88). Obierają oni zatem kierunek praktyczny. Autor bardzo interesująco wyjaśnia tę tezę na przykładzie rozważań nad podziałem filozofii (w przypadku stoików) i rolą mistyki (w przypadku neoplatonizmu).

Powstaje pytanie, którego Autor nie stawia wprost, choć kontekst je prowokuje, mianowicie: czy tak fundamentalny dla filozofii i teorii nauki realizm jest przez owe deformacje zagrożony? W świetle rozważań Autora trzeba powiedzieć, że zdecydowanie nie. Realistyczny horyzont badań filozofii greckiej zostaje w pełni zachowany, podobnie jak jej mądrościowy charakter. Jednakże odpowiedzi na pewne problemy stają się bez metafizyki niemożliwe (np. na pytanie o kryterium podziału nauk, ich ważność i pierwszeństwo, o rolę *theoria* w kulturze ludzkiej, a nawet w ogóle o sens uprawiania filozofii i in.). Szczególnie poważne jest niebezpieczeństwo bezkrytycznego wyjścia poza porządek racjonalny. Dokonuje się to, zdaniem Autora, w mistycyzmie i magii, a ujawnia się najpełniej w neoplatonizmie: „[...] neoplatonizm wcześniej czy później prowadził do upadku filozofii. Brało się to [...] nade wszystko z ponadpoznawczego usytuowania

celu życia człowieka. Chrześcijaństwo odnalazło taki cel w *visio beatifica*, dzięki temu na właściwym miejscu znalazła się i filozofia, i teologia” (s. 122). Pytanie jest ważne: czy poznanie prawdy w ramach nauki i jej kontemplację można uznać za naczelny cel życia ludzkiego? Neoplatonizm cel życia widział raczej w zjednoczeniu z Bogiem. Stąd tak silna jego pozycja w myśli chrześcijańskiej.

Przytoczone tu zdanie P. Jaroszyńskiego jest w pracy dobrym punktem wyjścia do omówienia klasycznego średniowiecznego problemu, który do dziś jest źródłem inspiracji poznawczych. Chodzi o stosunek *fides* i *ratio*. By właściwie sformułować problem i odpowiedź, należy, zdaniem Autora, rozważyć wiele pytań bardziej szczegółowych, a dla koncepcji nauki kluczowych, jak choćby te dotyczące: stosunku do antyku i jego intelektualizmu, możliwości rozumu ludzkiego w stosunku do prawdy objawionej, teologii jako nauki, egzegezy biblijnej jako poznania naukowego, Absolutu filozofów i Boga wiary, możliwości metafizyki itd. W te właśnie zagadnienia wprowadza w kolejnych rozdziałach części III pracy P. Jaroszyński – oczywiście w perspektywie nowej, chrześcijańskiej koncepcji prawdy jako przedmiotu naukowego poznania.

Części IV, V i VI są kluczowe dla zrozumienia sytuacji, w jakiej

znalazła się nauka w dobie współczesnej. Zdaniem P. Jaroszyńskiego, jeśli dziś mamy do czynienia z „nowym porządkiem świata”, czy to faktycznie istniejącym, czy dopiero postulowanym, to ów „nowy porządek” jest niezrozumiały bez wszechstronnej analizy tego, co dokonało się w nauce i kulturze Europy, począwszy od Renesansu. Albowiem „Renesans przynosi ze sobą nową koncepcję nauki. Obowiązuje ona, choć z różnymi modyfikacjami, po dziś dzień. Jej przewodnim hasłem jest użyteczność” (s. 154). Ta nowa koncepcja nauki ma „[...] kontekst pozanaukowy o skali cywilizacyjnej [...]” (tamże), tzn. nie wynika z wewnętrznej ewolucji samej koncepcji nauki. Jest to teza, która mieści się w ogólnym przesłaniu ideowym pracy – o cywilizacyjnym uwarunkowaniu koncepcji nauki. Odsyłając do ciekawych i wielokierunkowych rozważań Autora, popartych licznymi przykładami z dziedziny ludzkiej wynalazczości i techniki oraz rodzenia się ideologii jako nowego sposobu opisu prawdy o świecie (w miejsce filozofii), warto przytoczyć fragment rekapitulujący te rozważania: „Utylitaryzm w sferze materialnej doprowadza do przekształcenia nauki w technologię, w sferze humanistycznej – do przekształcenia filozofii w ideologię. Technologizacja nauk ścisłych oraz ideologizacja nauk humanistycznych – oto

efekt zmian, których skutki odczuwamy po dziś dzień i to w coraz większym stopniu” (s. 155).

Istotna zmiana polega więc na przemianie koncepcji nauki ze *scire propter ipsum scire* na *scire propter uti*. Przemiana ta nie dokonała się gwałtownie, choć oczywiście miała swych klasycznych „animatorów”. Zresztą praktyczne aplikacje wiedzy naukowej dostrzegane były zawsze, a w Średniowieczu, gdy rodziły się zręby teoretyczne nowożytniej koncepcji wiedzy naukowej (nominalizm, matematyzacja wiedzy, metoda eksperymentalna), nauka *propter uti* była powszechnie doceniana. Autor ukazuje te antecedencje, sprzeciwiając się podręcznikowym opiniom na ten temat.

Jednakowoż sens przemiany nie polegał na dostrzeganiu albo niedostrzeganiu praktycznego aspektu wiedzy, lecz na zmianie celu nauki w kierunku całkowitego utylitaryzmu. P. Jaroszyński bardzo sugestywnie referuje poglądy Franciszka Bacona i Marcina Lutra w tej sprawie, a podsumowuje je następująco: „[...] z jednej strony zmierzano do «oczyszczenia» nauki z jakichkolwiek apriorycznych idoli i przesądów, z drugiej zaś zaprowadzono kult nauki utylitarnej. Nauka ta stała się «bożym narzędziem», którym posługuje się «ubóstwiony człowiek»” (s. 208). U podstaw przemiany leży zatem przynajmniej dwa przeko-

nia: pierwsze, że należy oczyścić naukę ze wszelkich *a priori* kulturowych (słynne *idola*), co oczywiście doprowadziło do negacji całej skarbnicy doświadczeń historycznych (w teorii i praktyce); drugie, że wiedza teoretyczna jako taka i kontemplacja uzyskanej prawdy są wyrazem pychy, a sama wiedza teoretyczna zbiorem błędów (teologia protestancka) – tylko cele praktyczne są ważne, gdyż zdolne są przywrócić raj na ziemi.

Ujęcie nauki jako technologii (cele praktyczne) dokonało się w dużym stopniu pod wpływem Orientu (hermetyzm, kabała) i całkowicie zmieniło model poznania naukowego, podobnie jak zaufanie do jego możliwości. Arystotelesowski model wyjaśniania przez przyczyny nie tylko stracił znaczenie, ale uznany został za wręcz szkodliwy i zwodniczy. Naukotwórcze pytanie *dia ti* (dlaczego?) zastąpione zostaje pytaniem: jak? Nauka nie bada przyczyn, lecz prawa i wyraża je w języku matematyki. Różne aspekty nowej metodologii wiedzy naukowej Autor analizuje w części V i uzasadnia ogromną doniosłość praktyczną nawet niewielkich przesunięć znaczeniowych.

Na bazie tej przemiany rozumienia celu nauki i przemiany metodologii wyrosły, zdaniem Autora, nowa mentalność i nowe „wartości” cywilizacyjne, w których atmosferze współcześnie żyjemy.

Na tych przemianach bazują przekonania o niemal zbawczych możliwościach rozumu ludzkiego, o ozdrowieńczym statusie odkrywania sekretów natury, tworzeniu nowego, doskonałego moralnie i materialnie świata, ulepszeniu człowieka, kulcie nauki, wreszcie budowie „nowego porządku świata” rządzonego przez naukę (*technotronic society*). Ale tym przekonaniom towarzyszą: negacja religii (ze swej istoty nienaukowej) i metafizyki jako wiedzy pustej praktycznie i zwodniczej teoretycznie, uprzedmiotowienie człowieka i negacja rzeczywistej podmiotowości osobowej, przeniesionej do sfery subiektywnej czy wręcz iluzji, swoisty współczesny intelektualizm moralny (nauka warunkiem i kryterium dobrego postępowania), wprowadzenie ideologii w miejsce filozofii itd.

Przemiana celu poznania naukowego dokonała się zatem, w myśl zarysowanego w książce kierunku rozważań, nie na obszarze teorii nauki, ale pod wpływem czynników zewnętrznych wobec tej teorii, głównie cywilizacyjnych. Jednakże istotnym elementem przemiany były przemiany w samej filozofii, teoriach metafizycznych i epistemologicznych. Mają one charakter sprawczy, inspirujący określoną metodologię pracy badawczej (kartezjanizm, kantyzm, pozytywizm), ale i same są skutkiem dokonujących się prze-

mian, przybierając postać różnych ideologii (scjentyzm, pragmatyzm, teorie społeczne poheglowskie). P. Jaroszyński jako filozof na te właśnie ściśle zależności jest w swej pracy bardzo wyczulony. Wszelkie zjawiska kultury, rozwijające się autonomicznie, mają zawsze formalną, sprawczą czy celową przyczynę w koncepcjach filozoficznych. Dlatego tak wiele miejsca Autor poświęca filozofiom Wschodu wywierającym wpływ na teorię nauki (hermetyzm, kabała, gnoza) i nowożytnym systemom filozofii europejskiej (Kartezjusza, Hegła, Kanta, Comte'a czy neopozytywizmu). Ujawnienie tych powiązań nie tylko niepomierne zwiększa rozumienie dokonujących się przemian (aspekt teoretyczny), ale też może uchronić przed nowymi, coraz bardziej dotkliwymi błędami (aspekt praktyczny).

Kończąc prezentację pracy, warto podkreślić przesłanie i wnioski końcowe, które formułuje Autor. Wynikają one merytorycznie i logicznie z rozważań, ale same w sobie stanowią swoisty manifest, zarówno filozoficzny, jak i praktyczny. W ostatnim rozdziale Autor wyraża przekonanie, że rozwój nauki w ramach *theoria* jest niezbywalny, jeśli człowiek pragnie zaspokoić swą naturalną chęć poznawczą (aspekt psychologiczny) i gdy chodzi o dostrzeżenie rzeczywistych granic możliwo-

ści nauki i uniknięcia absolutyzacji nauki bądź jej deprecjacji. Poznanie filozoficzne, choć treściowo bardzo wąskie, jest niezbędne dla właściwej oceny przez człowieka jego własnych wytworów w ramach *techné* i *poiesis*. Autor wyraża też pogląd, że „[...] nie w każdej cywilizacji wszystkie dziedziny kultury równomiernie się rozwinęły. Tak jest i z nauką, która jako odrębna dziedzina kultury stanowi własność Zachodu, a jej twórcami są Grecy” (s. 330). W zakończeniu Autor wskazuje na ogromne zubożenie kultury, zwłaszcza duchowej, przez technikę. Największy niepokój budzą jednak przemiany w teorii człowieka postulowane w nowym modelu nauki.

Lektura książki P. Jaroszyńskiego pobudza więc do refleksji i podważa wiele podręcznikowych, obiegowych przekonań. Znane skądinąd fakty z historii nauki Autor usiłuje zanalizować w nowym świetle, korzystając z literatury źródłowej i współczesnej krytyki teorii poznania naukowego. Choćby z tego powodu może spotkać się z ocenami krytyczny-

mi. Dynamika zjawisk kultury, a zwłaszcza tzw. postępu, jest bardzo złożona; jej rzeczywiste mechanizmy nie zawsze są widoczne czy wręcz poznawalne. Stąd też można akcentować różne aspekty zagadnienia. Z pewnością błędem byłoby wszystkie tezy, jasno i źródłowo przedstawione w pracy, potraktować jako ostatnie słowo, ale jeszcze większym błędem byłoby niedostrzeżenie obecnego w rozważaniach P. Jaroszyńskiego ruchu myśli, zmierzającego do odkrycia prawdy o naszych czasach. Niektóre myśli i wnioski, jak słusznie podkreślają recenzenci książki (M. A. Krąpiec OP i prof. Tadeusz Kwiatkowski), są wręcz odkrywcze. Tym bardziej, że szeroko udokumentowane tezy wyrażone są doskonałym językiem, a myśl jest zwarta i konsekwentnie przeprowadzona.

Książkę zaopatrzone w bibliografię i indeks nazw osobowych. Warto dodać, że została ona wyróżniona nagrodą Rektora KUL II stopnia.

Krzysztof Wroczyński

**Roman Darowski,
Filozofia człowieka.
Zarys problematyki.
Antologia tekstów,**

wyd. 3 rozszerz., Wyższa Szkoła
Filozoficzno-Pedagogiczna
Ignatianum – WAM,
Kraków 2002, ss. 280.

Considerandum est de homine – „zastanówmy się nad człowiekiem”: tym zdaniem św. Tomasz z Akwinu otwiera swoją rozprawę poświęconą analizie bytu ludzkiego i jego szczególnych atrybutów (*Suma teologii*, I 75, wstęp). I choć zostało ono sformułowane dopiero w XIII wieku, to jednak myśl w nim zawarta przyświecała filozofom właściwie od początków istnienia zorganizowanej refleksji filozoficznej na gruncie kultury europejskiej, tak że można je uznać za *sui generis* dewizę „miłośników mądrości”, przynajmniej od czasów Sokratesa. Problematyka bytu ludzkiego i dokonane w związku z nią rozstrzygnięcia stanowią również punkt wyjścia do pogłębionych rozważań w dziedzinie moralności, prawa, polityki, gospodarki i spraw społecznych; nie bez racji pisał Arystoteles, że „musimy [...] stać się filozofami, jeżeli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie” (*Zachęta do filozofii*, frg. 8, tłum. K. Leśniak).

Pomocą w zrozumieniu i rozwikłaniu tej problematyki ma słu-

żyć prezentowana książka autorstwa filozofa i historyka filozofii, jezuita Romana Darowskiego. Stanowi ona uproszczone, bo przeznaczone na potrzeby dydaktyki akademickiej (zob. ss. 9, 11), a jednak dostatecznie szerokie przedstawienie najważniejszych zagadnień składających się na tę fundamentalną w filozofii człowieka (i, jak się wydaje, również dla każdego człowieka osobiście) kwestię, wyrażoną w pytaniu: kim jest człowiek? Istnieją już oczywiście opracowania z tego zakresu, a mimo to, jak zauważa ks. R. Darowski, wciąż „[...] istnieje pilna potrzeba refleksji nad człowiekiem w celu dokładniejszego poznania go we wszystkich jego wymiarach i aspektach” (s. 9); wynika to z faktu, że stale „istnieje potrzeba poszukiwania prawdy o człowieku” (tamże). Warto więc zainteresować się książką, której Autor mierzy się z pytaniem o człowieka czy też, jak zwykle się mówić, chcąc uwydatnić głębię i doniosłość tegoż pytania – z tajemnicą człowieka (por. s. 16). Ks. Darowski wyjaśnia, że na użytek swej publikacji przyjmuje węższe rozumienie filozofii człowieka – do której zamiennie stosuje nazwę „antropologia filozoficzna” – to znaczy nie obejmujące etyki i teorii poznania (zob. s. 22).

Książka zawiera cztery główne części oraz nie zatytułowany dział wstępny. Znajdują się w nim

przedmowy do obydwu wcześniejszych wydań oraz spis literatury określonej jako „podstawowa”. Klucz, który posłużył do opracowania tego spisu, jest niejasny. Autor nie wykazał na przykład rozprawy Arystotelesa *O duszy*, choć jednocześnie podał św. Tomasza *Traktat o człowieku*; nie wymienił też książki Mieczysława Gogacza *Człowiek i jego relacje* ani licznych prac ks. Kazimierza Klósaka, mimo że wyszczególnił dzieła o Mieczysława Alberta Krapca oraz publikacje własnego autorstwa. Wydaje się jednak, że wykaz zasadniczo spełnia wyznaczoną mu rolę, ponieważ informuje o wielu ważnych i często rzeczywicie podstawowych pozycjach z dziedziny filozofii człowieka, które ukazały się w języku polskim.

W części I, zatytułowanej *Zagadnienia wprowadzające* (zob. ss. 15-27), Autor skupia się na zagadnieniach metodologicznych. Píše, na czym polega specyfika poznania filozoficznego, jakie są główne zadania, problemy i metody antropologii filozoficznej oraz czym charakteryzuje się jej stosunek do innych nauk o człowieku. Rozważania pomieszczone w części I są bardzo skrótowe, a niektóre z proponowanych ujęć budzą wątpliwości (na przykład rozumienie definicji nominalnej jako etymologii wyrazu – zob. s. 17; rozróżnienie i nazewnictwo dwóch składników

metody filozofii człowieka: fenomenologicznego i bytowego – zob. s. 24; zaliczenie koncepcji filozofii człowieka do problematyki filozofii człowieka – tamże). Jednakowoż dla czytelnika, który dopiero zaznajamia się z trudnym przedmiotem wiedzy filozoficznej (w ogóle, nie tylko antropologicznej) i nie zwraca uwagi na pewne występujące w niej subtelności, treść części I okaże się zapewne dostatecznie informująca.

Część II nosi tytuł *Dzieje filozofii człowieka* (zob. ss. 28-51). Zawiera ona obraz rozwoju refleksji nad istotą człowieka uprawianej w toku dziejów przez najznamienszych filozofów europejskich, od Heraklita po Emmanuela Lévinasa. Oczywiście na około 20 stronach nie sposób nawet w dużym skrócie przedstawić poglądów tyłu i takich myślicieli. Dlatego Autor stara się wyznaczyć tylko najgłówniejsze etapy rozwoju antropologii filozoficznej i wskazać jego najważniejszych promotorów. Więcej uwagi niż koncepcjom powstałym w Starożytności i Średniowieczu poświęca kierunkom filozofii współczesnej, takim jak filozofia analityczna, neopozytywizm, filozofia dialogu, fenomenologia, marksizm i różne nurty inspirowane chrześcijaństwem; przy okazji omawiania tych ostatnich Autor zwraca też uwagę na trudny problem, jaka właściwie jest treść pojęcia „filozofia chrześ-

cijańska”. Ks. Darowski świadomie wyklucza z obszaru swych zainteresowań „[...] bogaty dorobek myśli starożytnego Wschodu [...]”, gdyż stwierdza – z czym na obecnym etapie rozwoju wiedzy należy się całkowicie zgodzić – że jej „[...] wpływ na kulturę zachodnią był niewielki [...]” (przyt. 6, s. 29).

Część III, pod tytułem *Główne problemy filozofii człowieka* (zob. ss. 53-133), stanowi *corpus* omawianej publikacji, w którym dyspozycja treści opiera się na schemacie tetycznym. Jak wyjaśnia Autor, polega to na tym, że „[...] podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane” (s. 10). Należałoby sprecyzować, że owe tezy nie tyle stanowią ujęcie samych zagadnień, ile są już opracowanymi odpowiedziami na te zagadnienia, ich jednoznaczными rozwiązaniami, które Autor – jak zaznacza na ss. 47-48 – zaczerpnął z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej (co trudno uznać za wadę, ale czego trzeba mieć świadomość, przystępując do lektury). W rezultacie zastosowanego podejścia III część książki podzielona została na 15 krótkich, kilkustronicowych rozdziałów, z których każdy poświęcony jest jednemu z problemów z zakresu antropologii filozoficznej, takich jak: człowiek a świat zwierząt, cielesność, duchowość, poznanie umys-

lowe, śmierć i nieśmiertelność, wolność ludzka, pochodzenie człowieka, człowiek jako twórca kultury, jako istota religijna, społeczna itp. Po sformułowaniu każdej tezy Autor przechodzi do jej omówienia w szerszym lub węższym zakresie, następnie przedstawia niezbędne definicje, rozróżnienia i podziały, istniejące w danej kwestii stanowiska, a także przeprowadza dowody przemawiające za przyjętą przez siebie tezą początkową, przy czym, jak podkreśla, „dowody rozumie się tutaj szeroko; nieraz jest to tylko *racja* za danym twierdzeniem” (s. 10). Ks. Darowski zadbał też o przytoczenie dodatkowej literatury w poszczególnych rozdziałach; podane wskazówki bibliograficzne wypadają jednak uznać za zbyt skąpe i nieregularnie rozsiane. Zastosowany w III części książki „scholastyczny” układ treści niewątpliwie sprzyja lekturze, ponieważ zapewnia przejrzystość, a jednocześnie zwięzłość rozważań. Jednakże wewnątrz rozdziałów nie zachowano pełnej symetrii (o czym zresztą Autor nadmienia na s. 10): pewne elementy obecne w jednych nie występują w innych. Sprawia to wrażenie, jak gdyby niektóre zagadnienia potraktowane zostały „poważniej”, a niektóre „mniej poważnie”, przy czym nie wiadomo dokładnie, jakimi kryteriami kierował się Autor w swoich wyborach.

Część IV: *Antologia tekstów na temat człowieka* (zob. ss. 135-256),

pełni bardzo instruktywną rolę, ponieważ ilustruje teoretyczne zagadnienia omówione w części wcześniejszej i pozwala u źródła zapoznać się z klasyczną myślą antropologiczną. Mieści ona fragmenty 13 tekstów filozoficznych poświęconych różnorodnym aspektom bytu ludzkiego. Tak więc znajdziemy tutaj m.in. wypowiedzi Arystotelesa o duszy, św. Augustyna o woli i rozumie, Kartezjusza o materii i umyśle, Jacques Maritaina o stosunku jednostki do społeczeństwa, Pawła Siwka o wolnym wyborze, Karola Wojtyły o osobie, Czesława S. Bartnika o personalności. Są to przeważnie tłumaczenia, w związku z czym należy odnotować niekonsekwencję redakcyjną: nazwisko tłumacza czasami podane jest na początku danego fragmentu, czasami na jego końcu, czasami wreszcie wcale nie występuje. Autor zamieścił również współczesne dokumenty traktujące o uprawnieniach i obowiązkach człowieka: Powszechną deklarację praw człowieka (1948 rok), fragment encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII (1963 rok), Kartę powinności człowieka (2000 rok), Kartę praw pod-

stawowych Unii Europejskiej (2000 rok). Do tego dołączono teksty „refleksyjno-mądrościowe”, wybrane z kilku książek i Internetu. Stanowią one lekturę niewątpliwie ciekawą i rzeczywiście pobudzającą do refleksji, lecz nie pasującą do ogólnego kształtu i przeznaczenia książki i wydają się w niej elementem sztucznym, wprowadzonym bez wyraźnej potrzeby.

Książka napisana została prostym, przystępnym językiem i wydana na wystarczająco dobrym poziomie edytorskim. Zawiera spis treści w trzech językach oraz indeksy: nazw osobowych i ważniejszych pojęć. Jej treść i forma wydają się pewnym kompromisem między potrzebami ścisłości i zrozumiałości oraz zwięzłości i wszechstronności. Wydaje się, że omawiana publikacja w zadowalającym stopniu spełnia wszystkie te wymogi i z tego względu może być uznana za pożyteczne kompendium, sprawnie służące nabyciu ogólnej, wstępnej orientacji w kompleksie poruszanych zagadnień.

Paweł Borkowski