

Prof. dr hab. HENRYK KIEREŚ

U PODSTAW ŻYCIA SPOŁECZNEGO PERSONALIZM CZY SOCJALIZM?

Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne
RADOM 2001

SPIS TREŚCI

Wstęp
Filozofia współczesna
Postmodernizm: rzeczywistość jako Kreacja
Kultura klasyczna wobec postmodernizmu
<i>Fides et ratio</i> a modernizm i postmodernizm
Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego
Źródła i skutki ideologizacji sportu
Czy- i kiedy- media są źródłem wiedzy o świecie?
Wolność jako tzw. wartość a dobro wspólne
<i>Logos czy mythos</i> podstawą kultury?
Sztuka-prawda-wolność
Personalizm czy socjalizm?

WSTĘP

Człowiek jest „zwierzęciem społecznym” (*animal sociale*), lecz w podstawowym sensie jest „zwierzęciem rozumnym” (*animal rationale*), z czego wynika, że rozum ludzki jest podmiotem życia społecznego i autonomicznym twórcą jego kultury. Kultura (od łac. *-colo, -ere*) jest rozumną uprawą zastanego świata, a tworzące ją czynności i dzieła są obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem naszej woli doskonalenia świata, a przede wszystkim doskonalenia (humanizowania) wszelkich przejawów życia ludzkiego. Społeczność jest nieodzowna dla człowieka. W jej ramach wzrastamy biologicznie i psychicznie oraz aktualizujemy życie osobowe, tworzymy własną osobowość. Kultura życia społecznego wyraża się w jego metodzie, czyli cywilizacji. Metoda ta jest „matką” polityki: etyki życia społecznego, sztuki roztropnej, celowej realizacji dobra wspólnego (*bonum commune*). Tradycja cywilizacji łacińskiej, w łonie której naród polski zyskał kulturową tożsamość i państwowość, postawiła na pierwszym miejscu człowieka, człowieka realnego i konkretnego, dlatego nazywa się ją także tradycją personalistyczną (łac. *persona*). O tej przynależności Polacy świadczą atrybutem 1 krzyża, a z drugiej strony -otwartością i tolerancją wobec każdego, kto znalazł się w biedzie, ale także płacili za nią cenę lat niewoli, której sprawcami były obce cywilizacje o korzeniach turańsko-bizantyjskich. Ich celem była sama cywilizacja reprezentowana przez instytucję państwa i jego imperialne zakusy. Na nich zaszczerpił się obłędny pomysł zbudowania cywilizacji globalnej, ogarniającej całą ludzkość. Pomysł ten wyrasta z myślenia utopijnego, a jego owocem jest socjalizm: kształt tego ostatniego należy

od rodzaju utopii. Wiek dwudziesty zebrał „żniwo” utopizmu i budowanej przez socjalizmy „cywilizacji śmierci”: przez komunizm, nazizm, faszyzm, przez najstarszy historycznie, a powracający po nominalnym upadku jego konkurentów liberalizm i towarzyszący mu jak cień anarchizm. Każdy z socjalizmów uważa sam siebie za Jedyne słuszny”, inne socjalizmy traktuje jak sekty, a jego wyznawców cechuje niesłyszany fanatyzm. Wspólnym wrogiem wszystkich jego odmian jest cywilizacja łacińska, a szczególnie jej personalizm, według którego miarą oceny działań społecznych człowieka jest dobro realnego, konkretnego człowieka. Jego dobro jest dobrem wspólnym życia społecznego i celem cywilizacji. Socjalizm też mówi o dobru człowieka, ba, jego imię wypisuje na swoich sztandarach, tyle że nie jest to realny człowiek, lecz jego idea, twór powstały w głowach wizjonerów socjalizmu. Każdy socjalizm operuje własną ideą człowieka, ale w każdym jest ona matrycą, według której państwo „produkuje” doskonałego człowieka. Widoczny gołym okiem rozdział, jaki zachodzi pomiędzy ideą a rzeczywistością, jest zagłuszany propagandą i terrorem, różnymi formami eksterminacji fizycznej i duchowej. Jej celem są „ideologicznie niepoprawni”, czyli ci, którzy ze względów rasowych, klasowych lub światopoglądowych nie pasują do idei „prawdziwego człowieka”: prawdziwego komunisty, nazisty, faszysty, liberała, anarchisty. Aktualnie w Polsce ma miejsce tzw. transformacja ustrojowa: z komunizmu w liberalizm, czyli transformacja wewnątrz-socjalistyczna. Jedyne słuszny” liberalizm ma -jak każdy socjalizm - apetyt na całą ludzkość, dlatego głosi ideę eurokomunizmu, a w perspektywie globalizmu (komunizmu światowego). I właśnie dlatego warto podjąć refleksję nad fundamentem życia społecznego, refleksję wyrażoną w pytaniu: personalizm czy socjalizm? Ma ona charakter filozoficzny, bowiem u podstaw socjalizmu leży myśl filozoficzna, której artykulacją jest tzw. postmodernizm -krytyk, lecz zarazem antenat i spadkobierca modernizmu. Nie dostrzega się, że socjalizm jako wizja społeczna wyrasta zarówno z modernizmu, jak i z postmodernizmu, że postmodernizm jest modernizmem „inaczej”. Zwolennicy liberalizmu nie widzą - lub nie chcą widzieć - tego powinowactwa i z przekonaniem głoszą, że liberalizm jest kamieniem węgielnym kultury i ostatnim słowem w teorii społecznej. W celu zdemaskowania błędu tego przekonania, należy przywołać na świadka historię filozofii oraz dorobek filozofii klasycznej, jej teorii człowieka i kultury życia społecznego.

Na zawartość niniejszej antologii składają się wykłady wygłoszone na sympozjach naukowych i kongresach, w tym także na Kongresie Kultury Polskiej, wykłady tematycznie zróżnicowane, lecz obejmujące problem podstaw cywilizacji i kultury. Za ich zebraniem w ramy zwartej publikacji przemawia zarówno doniosłość poruszanych kwestii, jak i społeczna potrzeba usunięcia kryzysu, jakim jest utrata rozumienia natury życia społecznego i - w konsekwencji - upadek kultury czynu politycznego. Jedyne wiedza zgodna z osobową i społeczną naturą człowieka jest w stanie zneutralizować ideologiczny fanatyzm czy ucieczkę od polityki w tzw. prywatność.

Henryk Kiereś Lublin 2001

FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

I. Co zagraża filozofii?

Jednym z oryginalnych odkryć kultury europejskiej, zwanej także kulturą bądź cywilizacją Zachodu, a *zarazem* fundamentalnym wyznacznikiem jej tożsamości duchowej jest autonomicznie uprawiana filozofia: umiławanie mądrości; uprawiana autonomicznie, czyli w oparciu o naturalne, metodycznie zreflektowane poznanie, którego wyłącznym celem jest

bezinteresowne uzgodnienie się ze światem pod kątem prawdy. Mądrość jest jakością ducha ludzkiego, a równa się ona znajomości przyczyn (racji istnienia) świata osób i rzeczy: przyczyn ostatecznych jako mądrość teoretyczna oraz przyczyn szczegółowych jako mądrość praktyczna. Jest to kultura unikalna, bowiem dzięki filozofii jej twórca przewyciężył mit - użyteczne upodobnienie fikcji do prawdy - i zyskał dystans poznawczy do własnych poczynąń w nauce, moralności, religii i sztuce. Dystans ten pozwala uwolnić poznanie od rozmaitych partykularyzmów, prowadzi do wiedzy zobiektywizowanej i - co najważniejsze -proporcjonalnie uzasadnionej¹. Filozofia przetrwała pomimo wielu „prób” jej zawłaszczenia przez redukcjonizmy, np. przez fideizm czy scjentyzm, lub przez utopie i ideologie społeczne. Te ostatnie czerpią swą zwodniczą atrakcyjność z pomieszania porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym (dotyczącym zbawienia jako stanu ostatecznego wyzwolenia od zła!) i dlatego za pomocą prostych haseł, wkalkulowanych w technologię propagandy, potrafią otumanić wielu. Są one wielkim zagrożeniem dla filozofii, a ostatecznie dla człowieka, ponieważ filozofia skażona redukcjonizmem lub zideologizowana daje opaczny obraz świata i deformuje ludzkie działanie. Celowość działania kulturowego zależy od jakości filozofii, czyli od jej prawdziwości. Dlatego nieprzypadkowo „ojcem” filozofii i *zarazem* symbolem postawy prawdziwie filozoficznej jest Sokrates, który doświadczył zlekceważenia prawdy w imię racji ideologicznych i który dał heroiczny wyraz przekonaniu, że dobro bez prawdy jest dobrem złudnym.

Aktualnie w Polsce jesteśmy świadkami krachu ideologii zatruwającej naszą kulturę wizją dobra urojonego, a ponieważ dobra pragniemy nadal, chętnie spoglądamy ku Europie Zachodniej, upatrując w niej depozytariuszki prawdziwie ludzkiej kultury. Czy słusznie? Wiele państw europejskich imponuje poziomem życia materialnego i techniką, co z pewnością należy naśladować, ale państwa te przeżywają także trudny duchowo okres, który filozofowie stamtąd określili mianem „postmodernizmu”. Wykładnią tego nowego kierunku myślowego jest teza o „śmierci” Boga, człowieka, sztuki, a także filozofii! Nasuwa się pytanie, czy i to winniśmy naśladować? czy pójść za Heglowskim „duchem czasu” i ulec nastrojom tanatologicznym, czy też podjąć trud dotarcia do ideowych przyczyn tego osobliwego nastroju? Nie dla wszystkich jest to pytanie retoryczne. Wielu rodzimych filozofów i humanistów wybrało pierwszą alternatywę w przekonaniu, iż wskazuje ona na najwłaściwszą „drogę do Europy”. A przecież być modnym, to nie to samo, co rozumieć modę, czyli znać jej przyczyny oraz konsekwencje. Być modnym, nie znaczy być mądrym². Pozostaje zatem trakt trudniejszy, do myślowych korzeni filozofii współczesnej. Tkwią one głęboko w dziejach filozofii, bo aż w starożytnej Grecji.

2. Filozofia a kultura

Wielu znawców filozofii podkreśla, iż jest ona szczególnym rodzajem wiedzy, mianowicie takim, który nigdy się nie „starzeje”. Co to znaczy? Zdaniem współczesnego myśliciela A.N. Whiteheada, wszelka filozofia to komentarz do Platona. Whitehead dobrze wiedział, że filozofowano już znacznie wcześniej, mógł mieć więc na myśli dwie sprawy, pierwszą, niezwykle bogactwo zagadnień, jakie poruszył Platon, wielką ilość koncepcji i hipotez, jakie sondował podczas pięćdziesięciu lat filozofowania, bądź drugą, związaną z przeświadczeniem, że warunkiem studiowania filozofii jest poznanie całokształtu pracy Platona.

Taki pogląd nosi miano historyzmu: rozumienie jakiejś nauki czy dziedziny kultury wiąże się z wymogiem znajomości jej dziejów, czyli konieczności odbycia stosownych studiów historycznych. W przypadku filozofii jest to *conditio sine qua non* - jeżeli nie chcemy wyważać już dawno wyważonych drzwi czy błądzić po bezdrożach pseudoproblemów. Na taki los będzie skazany ten, kto ograniczy poznanie filozofii do jej współczesności. Znajdzie się on w sytuacji przysłowiowego mędrka, który „nosi sowy do Aten” lub fanatyka „nowej” filozofii odkrytej... w Atenach.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt historyzmu. Nie dotyczy on tylko filozofa, lecz każdego, kto chce odpowiedzialnie uczestniczyć w tworzeniu kultury - niszy osobowego życia człowieka. Otóż znajomość filozofii daje nam „streszczenie” tysiącleci, które należą już do przeszłości, lecz żyją w kulturze w postaci wniesionych przez siebie koncepcji świata i człowieka czy metod stawiania i rozwiązywania doniosłych problemów. Jeden z bohaterów Shakespeare'a powiedział, że w świecie dzieją się rzeczy, o których nie śniło się nawet filozofom. Z pewnością jest to prawda, lecz jeśli słowo „świat” zastąpimy słowem „kultura”, mamy pełne prawo powiedzieć, że w tej sferze wszystko wymyślili filozofowie, niekoniecznie profesjonalni, filozofuje bowiem każdy człowiek, co znajduje wyraz w głoszonych przez niego poglądach politycznych, gospodarczych, artystycznych czy religijnych. Kultura jest przesycona filozofią, bo przecież człowiek działa racjonalnie, a więc na tle tego, jak i na ile poznał i zrozumiał otaczający go świat. Może się po ludzku mylić, ale jeśli pozna historię filozofii, łatwiej wniknie w naturę ludzkiego poznania, w jego uwarunkowania i meandry, a to z pewnością okaże się pomocne nie tylko w uchwyceniu bogactwa kultury, lecz również jej jedności. W pewnym sensie filozofuje cała ludzkość, ale tylko niektórzy docierają do prawdy - w trudzie i z przymieszką błędu (Tomasz z Akwinu).

3. Doświadczenie greckie

Choć myśl filozoficzna Greków jest zróżnicowana i oscylująca od wielkich wizji i systemów po minimalistycznie i prąksistycznie zorientowane szkoły (sofiści, cynicy, cyrenaicy, sceptycy, stoicy), należy w niej wyróżnić 3 naczelne koncepcje filozofii, prowadzące rzecz jasna do odmiennych wizji świata i człowieka. Co istotne, koncepcje te poniekąd zdeterminowały dalszy bieg filozofii, ścierając się ze sobą, ale także przenikając się nawzajem i tworząc krótko żyjące hybrydy bądź tyleż oryginalne, co osobliwe twory myślowe. Jak wiadomo, starożytni Grecy wyodrębnili filozoficzny punkt widzenia, pytając o *arche*, czyli o to „dzięki czemu” resp. „z czego” jest WSZYSTO, a to WSZYSTKO jawiło się w doświadczeniu jako kosmos-ład. Wyłoniły się następujące odpowiedzi: 1. zasadą świata bądź jej pierwszym atrybutem jest Ruch-Zmiana/Nieokreśloność (Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Kratylos); 2. Zasadą-arche jest Idea-Tożsamość/Niesprzeczność (Parmenides, Zenon, Platon); zasadą-naturą jest forma substancjalna organizująca „od wewnątrz” byt-konkret (Arystoteles) . - Dlaczego doszło do wyodrębnienia się tych rozbieżnych ujęć problemu *arche*?

Otóż u podstaw ontologicznego mobilizmu (wariabilizmu), a więc tam, gdzie „rzeczywiście” jest Ruch-Zmiana/Nieokreśloność oraz u podstaw ontologicznego statyzmu, gdzie „prawdziwym bytem” jest Idea-Tożsamość/Niesprzeczność leży analiza ludzkiego poznania w jego roszczeniu do ujęcia prawdy: poznanie ma być mostem łączącym nas z „rzeczywistym bytem”, w jego danych należy znaleźć lub suponować ów byt. Wynika z tego, że przedmiotem filozofii nie jest zastany świat, lecz krytyka poznania. Ten nienaturalny, bo niezgodny z ludzkim doświadczeniem, punkt wyjścia prowadzi w konsekwencji do apriorycznej kwalifikacji (oceny) poznania. I tak, według zwolenników mobilizmu poznaniem *par excellence* jest pozaracjonalna (irracjonalna) ekstatyczna intuicja, rodzaj „egzystencjalnego” wglądu w Ruch-Zmianę/Nieokreśloność, wglądu znajdującego swe adekwatne ujęcie w ekspresji, metaforze i konwencji, rozum zaś jest jedynie przydamy praktycznie, w sferze działania. Z kolei w statyzmie jest odwrotnie: wartościowym poznaniem jest poznanie czysto rozumowe, noetyczno-epidetyczne, operujące niesprzecznością i oczywistością, natomiast doświadczenie zmysłowe jest podstawą opinii, będącej żywiołem życia praktycznego. Arystoteles natomiast, który zapoczątkował realistyczną filozofii bytu, widział początek filozofii w analizie bytu-konkrety, w wyróżnieniu jego składników subontycznych (wewnątrzbytowych) i wyszukaniu elementu wiodącego, zaś poznanie analizował na tle wiedzy o bycie (empiryzm genetyczny)³ - Jakie są inne konsekwencje wymienionych koncepcji filozofii?

Mobilizm oraz statyzm grzęzną bądź w monizmie: wszystko jest jednym (jednorodnym) bytem, bądź w dualizmie: istnieją dwa światy: rzeczywisty oraz pozorny; światem pozornym jest świat codziennego, wydawałoby się naturalnego doświadczenia. Arystoteles wskazuje na realizm oraz pluralizm bytu i poznania. W mobilizmie bogowie mitu są zastąpieni kosmologicznymi zasadami - Ruchem-Zmianą/Nieokreślonością - a zasady te nabierają statusu bytu absolutnego. W statyzmie, np. u Platona, pojawia się teoria Demiurga, który z materii (istniejącej odwiecznie) oraz idei - jako przyczyn wzorczych - wytwarza „rzeczywistość”, czyli świat-cień naturalnego poznania; koncepcja Demiurga eliminuje mitologiczne wyobrażenia religijne. Natomiast Arystoteles uważał, że byt-konkret jest (istnieje) dzięki formie substancjalnej, ale był świadom, że pełne wyjaśnienie świata, a zwłaszcza obecnego w nim ruchu (= wszelkiej zmiany), wymaga teorii Absolutu: Nieruchomego Poruszyciela. Arystotelesową teorii bytu uzupełnił - dopiero w XIII wieku - Tomasz z Akwinu, który w zakres elementów konstytuujących byt wprowadził i s t n i e n i e, co w radykalnie innej, nie esencjalnej lecz egzystencjalnej perspektywie ustawia greckie pytanie „dzięki czemu?” i pozwala na zbudowanie pełnej teorii bytu (byt sam nie udziela sobie istnienia) oraz filozoficznej teorii Bytu Absolutnego jako przyczyny sprawczej i konserwującej (podtrzymującej w istnieniu) świat bytów, a nie tylko jako przyczyny ruchu, jak u Arystotelesa⁴.

4. Chrześcijaństwo a filozofia

Jak już powiedziano wcześniej, do końca starożytności, w antyku chrześcijańskim i w średniowiecznej scholastyce przedstawione nurty myślowe zmagaly się z sobą i przeplatały. Ogromne zmiany wniosło z sobą chrześcijaństwo, bowiem to za jego sprawą Europejczyk stanął przed pytaniem: czy zachować filozofię, wymysł pogan, skoro Objawienie podsuwa rozwiązanie wszelkich ważkich egzystencjalnie problemów? I chociaż niekiedy pomniejszano jej rolę (np. Tertulian), filozofia nieprzypadkowo pozostała w kulturze, bowiem Objawienie inspirowało umysł, stawiało przed pytaniami, które były wyrazem problemów ściśle filozoficznych. Jednakże chociaż nie brakowało rozpraw doniosłych filozoficznie, generalnie aż do końca XII wieku wykorzystywano filozofię - stoicką, platońską i szczególnie neoplatonicką⁵, arystotelesowską - do komentowania i swoistego racjonalizowania prawd wiary, do wykazywania, że wiara i rozum nie są względem siebie opozycyjne. Dlatego mówi się, iż jest to filozofia chrześcijańska, czyli taka, która zakłada *a priori* teologiczne i która korzysta z filozofii greckiej dla ugruntowania wiary chrześcijańskiej. Naraziło to filozofię wieków średnich na zarzut nieautonomicznej, instrumentalnie traktowanej „służebnicy teologii”⁶. W wieku XIII za sprawą Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu nastąpiło odróżnienie i rozdzielenie kompetencji filozofii i teologii, określenie ich przedmiotu, metody i celu oraz wzajemnych związków i zależności motywacyjnych i poznawczych. Tomasz nawiązał do myśli Arystotelesa i uzupełnił ją, ale jednocześnie prowadził ostrą polemikę z platonizmem i neoplatonizmem chrześcijańskim, z nurtami racjonalistycznymi oraz fideistycznymi. Niestety tryumf realizmu trwał krótko, ponieważ już niewiele młodszy od Tomasza Jan Duns Szkot, a później Wilhelm Ockham i Mikołaj z Kuzy wrócili do idei filozofii chrześcijańskiej, a co gorsza filozofia stała się dla nich zasadniczo krytyką poznania i dorobku kultury chrześcijańskiej. I nawet jeśli miało miejsce deklaratywne nawiązanie do filozofii Tomasza (np. u F. Su-areza), to było ono już skażone epistemicznym, czyli krytycznym podejściem do problemu filozofii. Narastający krytycyzm przesunął zainteresowania filozofów z analizy bytu-rzeczywistości ku analizie języka, obecnym w nim pojęć i wyrażeniom oraz sposobom ich użycia. Oderwanie języka od realnego świata i naturalnego doświadczenia owocuje zagubieniem jego analogiczności na rzecz wieloznaczności, co z kolei prowadzi do nominalizmu (konceptualizmu) i konwencjonalizmu, a ostatecznie do sceptycyzmu, czy nawet agnostycyzmu co do możliwości poznawczych filozofii. Jednocześnie narasta fideizm, a więc pogląd utrzymujący, że wiara jest najwyższą formą

poznania, oraz praktycyzm, czyli przesunięcie zainteresowań poznawczych w stronę działania i jego efektywności⁷.

Przywołać także należy zmiany, jakie zaszły w kulturze europejskiej wraz z nadejściem Renesansu: nastąpił zwrot ku człowiekowi (antropocentryzm), dostrzega się jego indywidualność i niepowtarzalność, akcentuje się jego wolność i twórczą wyobraźnię (humanizm). Okres ten sięgnął „ponad głowę średniowiecza” do starożytnej Grecji jako do swego ideału, natomiast w sferze wiedzy dokonał polaryzacji i autonomizacji poszczególnych nauk i sztuk (dyscyplin): każda z nich poszukuje „na własną rękę” wiedzy Bożej - *scientiae Dei*. Kultura straciła jedność, żywiąc się myśleniem utopijnym, czyli estetycznymi wizjami idealnych społeczności i państw, nastąpiła emancypacja języków etnicznych i stopniowa rezygnacja z łaciny. W kontekście tych duchowych wstrząsów przeżywanych przez Europejczyka, który na dodatek był potężnie skłócony i w imię tego samego Boga toczył krwawe wojny w chrześcijańskiej, lecz religijnie skłóconej Europie, pojawił się francuski myśliciel R. Descartes, zwany z łaciniśka Kartezjuszem. Przy nim zatrzymamy się dłużej, bowiem jego myśl to obraz przemian, jakie mają miejsce w postawie człowieka wobec 'świata już od kilku stuleci, ale jest w tej myśli zawarta heroiczna, lecz błędna próba przywrócenia kulturze Europy utraconej przez nią jedności; tę jedność ma przywrócić zreformowana filozofia.

5. Ideowe źródła filozofii współczesnej

Kartezjuszowi przyświecała idea dotarcia do źródła wiedzy niepowątpiewalnej; chciał się on w ten sposób przeciwstawić tendencjom sceptycznym o zabarwieniu wątplenia powszechnego i dlatego odwołał się do wątplenia, tzw. metodycznego. Owoc tego zabiegu zawiera trzy następujące argumenty: 1) podważający przydatność teoretyczną wiedzy opar tej na zmysłach, 2) wykazujący niemożność znalezienia kryterium pozwalającego odróżnić jawę od snu, 3) dopuszczający możliwość zachodzenia złudzenia powszechnego (za sprawą „wszechpotężnego a złośliwego demona”). Oczyściwszy w ten sposób przedpole, Kartezjusz sondował różne możliwości, co zaprowadziło go do tezy, iż nie da się podważyć w żaden sposób faktyczności myślenia - *cogitatio*. W tym znajduje on poszukiwaną nieredukowalną sferę, co pozwala mu na przeprowadzenie pierwszej dedukcji (tzw. transcendentalnej):

„*Cogito... ergo sum*”. Pomimo odkrycia niepowątpiewalnego punktu wyjścia oraz metody gwarantującej poznaniu i jego rezultatom pewność, autor *Rozprawy o metodzie* bo-rykał się z poważnym problemem, otóż, nie potrafił wykazać, że świat -zewnętrzny wobec *Cogito* i dostępny tylko dla zawodnego z istoty poznania zmysłowego - rzeczywiście istnieje.

Dlaczego? Ponieważ nadal obowiązuje argument „z demona”, który został wyparty z terenu poznania umysłowego, ale za to „okopał” się w porządku zmysłów. Ponadto, nadal nie wiadomo, czy przeżywana pewność, zagwarantowana jasnością i wyrażnością ujęcia poznawczego, jest przeżywana na jawie, czy we śnie. Aby tę trudność przezwyciężyć, Kartezjusz odwołał się do dowodu tzw. ontologicznego na istnienie Boga (jego twórcą jest Anzelm z Canterbury): analiza obecnej w umyśle - i wrodzonej mu! - idei Boga pozwala postawić tezę, że „nieskończenie dobry Bóg nie chce nas zwodzić” i dlatego jest on niezawodnym gwarantem istnienia świata oraz jego poznawalności. -Jakie są logiczne konsekwencje nowego sposobu filozofowania?

Najpierw odnotujmy, że - biorąc rzecz historycznie - koncepcja Kartezjusza to powrót do nurtu parmenidejsko-platońskiego, a więc do statyzmu i racjonalizmu, w którym obowiązuje zasada, że „być i myśleć to jedno”, a wyrażając to samo językiem filozofii współczesnej: „naoczność intelektualna jest jednością absolutną myślenia i bycia”. Jakie są tego konsekwencje?

Po pierwsze, krytyka poznania zmysłowego prowadzi do odcięcia poznania ludzkiego od rzeczywistości, co w płaszczyźnie bytu ludzkiego prowadzi do dualizmu duszy i ciała (*res cogitans* i *res extensa*) i skłócenia ze sobą i rozdzielenia umysłu i zmysłów. Po drugie,

argument z niemożności (braku kryterium) odróżnienia jawy od snu uderza w świadomość tzw. pierwotnych różnicowań oraz w funkcje poznawcze aktów refleksji. Po trzecie, argument z możliwości zachodzenia złudzenia powszechnego pozbawia człowieka podmiotowości i sprawczości, czyli w swoisty sposób zwalnia go z odpowiedzialności za własne czyny! Po czwarte, następuje psychologizacja problematyki (poznawalności) prawdy, ponieważ jej ujęcie jest zapośredniczone przeżyciem pewności: kiedy ujmuję jasno i wyraźnie, mogę być pewny, że poznaję prawdziwie. Po piąte, wprowadzenie do argumentacji filozoficznej religijnego obrazu (pojęcia) Boga - jako tego, który nie chce nas zwodzić z uwagi na swą dobroć - prowadzi do ideologizacji filozofii, czyli do pomieszania poznania przyrodzonego z porządkiem wiary religijnej. Wreszcie po szóste, słynna zasada zasad: „Cogito ergo sum” ustanawia, że zakres myślenia (nie poznania!) jest szerszy od zakresu istnienia, inaczej mówiąc, prowadzi ona do tezy, iż sposoby istnienia są pochodną pomyślanego niesprzecznie (jasno i wyraźnie) układu treści (pojęć).

Dalsze dzieje filozofii *zmierzają* traktem wyznaczonym przez myśl Kartezjusza i jego krytyków, klarowny na początku obraz ogromnie się komplikuje i na jego prezentację trzeba by oddzielnej rozprawy, musimy się zatem znowu ograniczyć do zaledwie kilku uwag ważnych dla dalszego biegu myśli filozoficznej i istotnych dla naszego problemu.

Wyodrębnia się szereg tendencji, a -jak się wydaje - najważniejsze z nich należy wiązać z nazwiskami B. Pascala, D. Hume'a, I. Kanta i G.W. Hegla. - Pascal wykazuje ograniczony zasięg rozumu kartezjańskiego nie sięgającego spraw ważkich egzystencjalnie: życie ludzkie to dramat, a w dramacie pierwszy jest wybór; a nie *Cogito*! Krytyka Hume'a prowadzi do empiryzmu (i naturalizmu), do nominalizmu i konwencjonalizmu: ideami są nie tylko pojęcia, ale także doznawane treści i wyobrażenia, które są (współ z pojęciami) strukturalizowane przez umysł na tle potrzeb życiowych człowieka oraz społecznego kontekstu; istnieją tylko fakty i konwencje. Natomiast Kant, obudzony z „dogmatycznej drzemki” przez Hume'a krytykę (kartezjańskiego!) pojęcia substancji i zasady przyczynowości, dzieląc poznanie ludzkie na trzy sfery, usuwa z terenu poznania teoretycznego filozofię, a w jej miejsce wprowadza naukę (matematyczne przyrodoznawstwo), zaś problematykę tradycyjnie filozoficzną przesuwając do dziedziny poznania praktycznego, kierowanego postulatami natury psychologicznej. Przy okazji obala on dowód ontologiczny i przesuwając centralną dla filozofii problematykę Absolutu do sfery rozumu praktycznego. W ten sposób znika z filozofii jej główny problem (będący fundamentalnym problemem dla człowieka!), a mianowicie, problem natury Bytu Absolutnego, a pozostaje transcendentnie ustrukturalizowana *res cogitans* w konfrontacji z *res extensa*. Chociaż Kant miał jeszcze nadzieję na zbudowanie metafizyki, bowiem zachował jej depozyt w postaci pojęcia „rzeczy samych w sobie”, istniejących poza ludzkim poznaniem i generujących „rzeczy dla nas”, jego krytycy wykazali bezzasadność tej nadziei, wykazując, iż pojęcie to jest reliktem dawnego sposobu myślenia.

Z kolei Hegel pojmując byt „panlogicznie”, jako przedmiot myśli dialektycznej, dla której normą prawdy jest sprzeczność! Byt-rzeczywistość rozwija się według koniecznych praw (etapów dziejowych), zmierzając do ostatecznej syntezy w duchu absolutnym, który uświadomi sobie siebie samego adekwatnie i wówczas nastąpi koniec dziejów, czyli wkroczymy w posthistorię.

Nurty filozoficzne wieku XX poruszają się koleinami żłobionymi przez wymienionych myślicieli, a więc nadal pozostają w ramach kartezjańskie-go dualizmu i karkołomnych wysiłków, aby ów dualizm przezwyciężyć. W tej perspektywie można dokonać redukcji jak powie twórca pragmatyzmu W. James - opcji) bądź „w górę”, czyli do *Coito* (fenomenologia, strukturalizm, filozofia analityczna, cybernetyka), „w dół” - do zmysłów, uczuć, popędów i decyzji lub podświadomości (egzystencjalizm, hermeneutyka, dialogizm, psychoanaliza,

filozofia lingwistyczna), lub można próbować powiązać obie opcje dzięki jakiemuś projektowi, który pozwoli „stworzyć” świat dla człowieka (pozytywizm, marksizm). Co się wydarzyło w filozofii za sprawą Kartezjusza? Poznanie realnego świata zostało zastąpione myśleniem, a - warto o tym wiedzieć - myślenie nie jest czynnością poznawczą! Należy ono do sztuki, ta zaś jest sprawnością rozumnego wytwarzania. Trudno się więc dziwić, że w tej sytuacji idolem kultury staje się „myślenie systemowe” i że słowo „system” robi karierę⁹. Jedni zatem dążą do zbudowania systemu, który ma (zgodnie z jakąś logiką) odwzorować rzeczywistość lub racjonalnie ją zaprojektować, drudzy, świadomi tego, że rzeczywistość jest bogatsza od wszelkich systemów myślowych, preferują ekspresję ludzkiej niemożności dotarcia do tego, co „rzeczywiście rzeczywiste” bądź, pokładając w ekspresji nadzieję, widzą w niej drogę do ekstatycznego pojednania się z osnową świata. Kultura Europy wraca w ten sposób do czasów mitologicznych - z jednej strony oddaje ona cześć Apollinowi, który jest bogiem logiki, a z drugiej - szuka zbawienia w dionizyjskim szale, a więc w irracjonalności. - Czy jesteśmy na to skazani? Pora na dyskusję z argumentami leżącymi u podstaw myśli Kartezjusza, bowiem - co jest naszym celem - wykazanie ich bezzasadności i pochopności podważy sensowność tej myśli i wszelkich jej kontynuacji.

6. Błędy Kartezjusza

Kiedy Kartezjusz poddaje krytyce doświadczenie zmysłowe, przywołuje znane argumenty starożytnych sceptyków, w których odnotowuje się zachodzenie rozbieżności pomiędzy rezultatami poznawania tego samego przedmiotu, np. wieża widziana z różnej odległości za każdym razem jawi się inaczej, i z tego rodzaju przykładów wyciąga on wniosek generalnie podważający przydatność poznania zmysłowego, a dokładniej mówiąc: zmysłów w procesie zdobywania wiedzy.

Otóż wniosek ten jest przedwczesny, a powody są następujące: po pierwsze, nie wolno nam mylić etapowości (stopniowości) poznania z jego prawdziwością; wiedza o świecie to nie jest „składanka” powstała z różnych jego „odbitek”, lecz rezultat - nie zawsze łatwego! - procesu poznawania, w którym poszczególne jego fazy nie są autonomicznymi całościami, ale etapami uzupełniającymi się, potwierdzającymi się lub obalającymi się. Po drugie, czym innym jest fakt dany w spostrzeżeniu, np. kija zanurzonego w wodzie, który jest spostrzegany jako przełamany na linii styku wody z powietrzem, a czym innym jest wyjaśnienie, na czym polega aktywna rola pośrednika w poznaniu. W zakres procesu poznawania wchodzi także zabieg polegający na wykrywaniu i neutralizowaniu rozmaitych pośredników, w różny sposób z przedmiotem „współdanych” i różnie modyfikujących jego obraz poznawczy.

Po trzecie, nie możemy twierdzić, iż nie istnieje kryterium pozwalające odróżnić jawę od snu, bowiem jeżeli potraktujemy tę wypowiedź jako tezę ogólną, będzie ona wewnętrznie sprzeczna: samo posługiwanie się słowami „Jawa” i „sen” (podobnie jak „prawda” - „fałsz”, „dobro” - „zło”) zakłada świadomość zachodzenia tej różnicy. Kryterium jest w tym przypadku tzw. świadomość pierwotnych różnicowań, która jest *zarazem* świadomością istnienia sytuacji granicznych poznawczo, poza które nie wolno wychodzić i poszukiwać dla nich zbędnych wyjaśnień. Jak mówi Arystoteles, w pewnych przypadkach nie należy niczego dowodzić, bowiem wystarczą w nich zdrowe zmysły.

Po czwarte, fakt zachowania błędów, złudzeń i halucynacji prowadzi Kartezjusza do skonstruowania hipotezy o istnieniu złośliwego demona-zwodziciela. Jeżeli przełożymy ten obrazowy argument na język filozoficzny, odpowiednikiem demona będzie możliwość zachodzenia złudzenia powszechnego: świadomość ludzka jest częścią pewnej całości, zatem i w swym istnieniu, i w swych funkcjach nie jest ona autonomiczna, bowiem jest-jak się mówi - generowana przez tę całość. - Zauważmy, że samo zbudowanie tego rodzaju hipotezy zakłada odwołanie się do trzeciego, neutralnego punktu widzenia, tzn. oparte jest na

konieczności „wyjścia” poza ludzką świadomość i generującą ją całość, a to świadczy o tym, że hipoteza ta jest owocem zabiegu czysto konstrukcyjnego! Jeżeli bylibyśmy generowani wraz z refleksją, nigdy nie moglibyśmy postawić podobnej hipotezy, ponieważ nigdy nie bylibyśmy świadomi, że jesteśmy generowani. Natomiast jeżeli jesteśmy generowani, ale bez refleksji, świadczy to wyłącznie o tym, że nasze poznanie jest uwarunkowane i że to uwarunkowanie poznajemy! Powyższe kontrargumenty znoszą zasadność argumentów Kartezjusza.

Zdumiewać może bezkrytyczność i naiwność, z jaką zaakceptowano trakt teoretyczny wytyczony przez kartezjanizm. Nic dziwnego, że pojawiły się w naszej kulturze głosy wieszczące patetycznie „śmierć” filozofii, a w konsekwencji - kultury. Głosy te musiały się pojawić, bo są one logiczną konsekwencją „małego błędu na początku, który jest wielkim błędem na końcu”. Przysłuchajmy się im.

7. Ku postfilozofii?

Spór o filozofię i o kształt kultury, jaki toczy się na naszych oczach, związany jest z tzw. postmodernizmem. Co to jest postmodernizm? Sądzi się, że odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani prosta, a są o tym przeświadczeni nie tylko badacze tego nurtu myślowego, ale przede wszystkim jego czołowi twórcy. Rzuca to na nich cień podejrzenia, że tworzą coś bądź studiują, czego sami nie rozumieją. Jak się jednak przekonamy, nie jest to wyłącznie kokieteria, bowiem chociaż postmoderniści fanatycznie wierzą w słuszość swych poglądów, są ignorantami oraz nie interesuje ich, do czego doprowadzi wystawiona przez nich recepta na uzdrowienie kultury.

Ponieważ sprawa jest poważna, sięgnijmy do logiki. Otóż wydaje się, że należy najpierw wyjaśnić, co to jest modernizm, bo przecież jego pojęcie jest logicznie pierwotniejsze wobec pojęcia postmodernizmu. Charakterystyczne, że rzadko dostrzega się niezbędność tego zabiegu. Co to jest modernizm?

Jest to ideologia, której początki sięgają Renesansu, a która na dobre wykształciła się w Oświeceniu; jej współrzędne to fundamentalizm podejścia i uniwersalizm (holizm) w wyjaśnianiu, zaś w perspektywie człowieka - antropocentryzm (humanizm), liberalizm i konsumpcjonizm. W realizacji tych współrzędnych *upatrywano panaceum* na biedy ludzkie. Jak się ma do tego postmodernizm?

Jego twórcy i komentatorzy widzą w nim - jednocześnie - negację modernizmu oraz jego dekadencją, *fin de siecle'ową fazę*. To „podwójne widzenie” jest dla nich źródłem trudności w pojęciowym uchwyceniu istoty postmodernizmu. Wyjaśniając rzecz, należy stwierdzić, że postmoderniści odrzucają sposób, w jaki dotychczas budowano cywilizację i kulturę, a chcą oni zachować *związaną* z modernistycznym projektem obietnicę wyzwolenia człowieka rzuconą podczas Rewolucji Francuskiej w haśle: „Wolność, równość, braterstwo”. Jak zobaczymy, hasło to jest przez post-modernistów interpretowane w sposób radykalny. Gdybyśmy spojrzeli na dzieje kultury zachodu z punktu widzenia sporu postmodernizmu z modernizmem, to rozpadłyby się one na etap przed-modernistyczny, na modernizm i na postmodernizm, a skoro *modernity* zawiodła, zaś postmodernizm - poza nieprzejeđnaną destrukcją swego wroga - nie wysuwa żadnej rzeczowej propozycji poza bliżej nieokreśloną nadzieją, narzuca się myśl, aby powrócić do czasów przedmodernistycznych i w nich szukać zagubionych tropów myślowych. Takie wyjście proponują niektórzy przeciwnicy postmodernizmu, ale nie wiedzą oni, do czego należałoby wrócić. Zdaniem klasyków postmodernizmu takie rozwiązanie nie wchodzi w grę; myśl tę znajdziemy pod różnymi postaciami u Heideggera, Gadamera, Ricouera, Gehlena, Adorno, Habermasa, Derridy, Lyotarda, Foucaulta, Eco, Deleuze'a, Bataille, Levinasa, Rorty'ego, Welsa, Marquarda, Baudrillarda i Guttarię. - Dlaczego jest to wykluczone?

Otóż zdaniem wymienionych myślicieli, ideologia modernizmu towarzyszy naszej kulturze od jej greckich początków, jej dzieje to historia modernizmu, a przynajmniej

protomodernizmu, który *zrodził* nowożytny „projekt modernistyczny”; projekt ten rozpada się na naszych oczach.

Wynika z tego, że nasza kultura to historia modernizmu przeżywającego swój schyłek, a zatem - według postmodernistów - żyła ona przez prawie trzy tysiące lat wielką iluzją, której krytyczną rekapitulacją jest postmodernizm! Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy opis dziejów naszej kultury i zwińcająca go diagnoza nie są przypadkiem owocem jakiegoś horrendalnego uproszczenia? - Oddajmy głos postmodernistom, pytając ich o dwie sprawy: Dlaczego tradycyjny model kultury zawiódł?, Co proponują w zamian?

W myśli postmodernistycznej wyróżnia się dwa punkty widzenia dotyczące tradycji, mówi się o postmodernizmie „końca możliwości” i postmodernizmie „demaskacji centryzmu” - oba aspekty się uzupełniają i występują zazwyczaj łącznie. Według pierwszego z nich kultura Zachodu wyczerpała tkwiące w niej możliwości generowania nowych struktur i jest skazana na „małpowanie” samej siebie. Powtarzający się okrzyk: „Wszystko już było!” jest znakiem „śmierci” kultury, czyli wejścia człowieka w czasy posthistoryczne, w których będzie można jedynie uprawiać „gry kulturowe”, np. grę w filozofię, grę w sztukę. Te gry to czysto syntaktyczne i kreatywne rekonfiguracje, reinterpretacje, dekonstrukcje. Musi im towarzyszyć wyzwalająca autoironia, zgoda na fikcję posiadającą charakter kompensacyjny i terapeutyczny i chroniąca przed popadnięciem w „błąd centryzmu”. Błąd ten polega na tym, że z maniackim uporem - głównie za sprawą filozofii, która wymyśliła i rozpowszechniła ten model! - poszukiwano tzw. „niewzruszonych pierwszych zasad”, które miały pokierować poznawaniem, moralnością i wytwórczością człowieka. Ma się rozumieć, zasady takie znajdowano i budowano na nich struktury społeczne, które się szybko alienowały, tworzyły „świat koszarowy”, promowały represję. Tak być musiało i tak będzie zawsze, jeżeli kultura będzie LOGO-centryczna, THEO-centryczna, ONTO-centryczna, EURO-centryczna i -jak dodają feministki - PHALLO-centryczna.

Skoro tradycyjny model kultury zawiódł, należy - głoszą postmoderniści - odrzucić „totalitarną mentalność ateńską” na rzecz postawy otwartej, cechującej się asystemowością i pararacjonalnością, dialektycznym i retorycznym podejściem do życia, należy docenić „margines” życia (np. feminizm, dewiacje seksualne, ludzi upośledzonych i narkomanów); „centryzm” powinien zostać zastąpiony przez „regionalizm”, superteksty filozoficzne, religijne, społeczne, artystyczne itp. przez „małe narracje”, „mikrologie”, „gry językowe”. Należy szanować nieprzejrzystość świata, dopuścić do głosu swobodę decyzji, tolerancję i różnorodność postaw. Nie istnieje Prawda, Dobro i Piękno - są tylko „stany pośrednie”, „różne odcienie”; *episteme* to mrzonka, a mniemanie, opinia-doksa to wszystko, na co nas stać.

Postmoderniści są świadomi, że w człowieku tkwi grzech pierworodny w postaci „pędu do uogólniania” czy „pokusy metafizyki” i że stoją przed pytaniem: jak - jeśli jest to w ogóle możliwe - ów „grzech” przezwyciężyć? Skłania to ich do poszukiwania nietradycyjnych środków wyrazu dla własnych myśli; ich pisma są mieszaną gatunków literackich (esej, pastisz, kalambur) łączonych w oparciu o zasady kolażu bądź montażu. Tworzą w ten sposób „paraliteraturę”, której składnikiem są zabiegi paraplastyczne. Ma to zatrzeć różnice zachodzące pomiędzy punktami widzenia: filozoficznym, religijnym, artystycznym, itp. Wyrazem tych intencji są osobliwe nazwy, jakie wymyślają dla własnych poczynąń: mne-monika, schizoanaliza, paralogistyka, paratekstologia, „dzika” refleksja, pożyteczna dywersja, kontrontologia, rizometryka (kłączologia), dekon-strukcja, dialektyka negatywna, radosne błędzenie, metodologiczne szaleństwo itp. Sami zalecają, aby ich teksty czytać „na ukos”, anamorficznie, między wierszami, aby szukać w nich „tego, czego powiedzieć się nie da”. A w ogóle - uważają - że stosunek do tekstu powinien być erotyczny.

Zdaniem postfilozofów transformacja filozofii jest nieunikniona, nie da się utrzymać obowiązującej w naszej kulturze zasady „Ego cogito”, która „dyktuje” światu, jaki ma być, a

człowiekowi, co ma robić. Są zresztą racje głębsze, bowiem - jak mówią - po lekcji udzielonej przez Darwina i Marksa, Nietzschego i Heideggera, Freuda i Wittgensteina trudno nie uznać, że nasze poznanie zależy od struktur irracjonalnych, przedśwładomych i przedpojęciowych, od „woli władzy”, „ekonomii pożądanego”, które znoszą fikcję obiektywności naszej wiedzy. W obozie postmodernistów spotykamy dwie orientacje: „systema-tyków” oraz nietzscheanistów. Ci drudzy są bardziej „konsekwentni” w burzeniu tradycji, bowiem atakują uznane rozróżnienia, które leżały u podstaw dawnej filozofii, np. na *logos* i *mythos*, na argumentację i narrację, na pojęcie i metaforę, i są przekonani, że z każdą ludzką wypowiedzią związany jest nierozzerwalnie wymiar retoryczny i estetyczny, co sprawia, że każdy tekst to retoryczny konstrukt pełen zabiegów perswazyjnych i rekomendacyjnych. Ich zdaniem możliwa jest wyłącznie dialogiczno-retoryczna formuła filozofii.

W odróżnieniu od nich „systematycy”, którzy także akceptują przekonanie o twórczym i konwencjonalnym charakterze języka, mimo to bronią przekonania o zachodzeniu różnicy pomiędzy literalnym a figuratywnym użyciem języka, co prowadzi ich do koncepcji filozofii rozumianej jako meta-racjonalny dyskurs, czyli taki, który traktuje inne wypowiedzi jako swój przedmiot. Towarzyszy tej koncepcji wiara w rozumność człowieka zdolną transcendować „teksty” i generować nowe, posiadające wyższy stopień racjonalności, i bardziej przydatne w „uniwersalnej przestrzeni dialogu kulturowego”.

Wydaje się, że różnice zachodzące pomiędzy przedstawionymi obozami filozofów postmodernistycznych są drugorzędne, dotyczą one bowiem wyłącznie sposobu filozofowania; u nietzscheanistów jest on bardziej egzystencjalno-ekstazyjny, zaś u „systematyków” przybiera postać konwencjonalizmu kierowanego postulowaną metaracjonalnością człowieka.

8. Dlaczego nie modernizm i postmodernizm?

Przejdźmy do dyskusji z postfilozofią, gdyż jest ona nie do przyjęcia przynajmniej z trzech powodów: jej reprezentanci błędnie pojmują samą filozofię, ponieważ karygodnie upraszczają jej dzieje (są ignorantami); ich wywody są obarczone sprzecznością; operują oni fałszywą koncepcją poznania.

Teza postmodernistów głosząca, iż całe dzieje naszej kultury to (przynajmniej) protomodernizm, jest tezą fałszywą, biorącą część dziejów filozofii za jej całość! Korzeni modernizmu można się już doszukiwać u Platona, który w *Państwie* i *Prawach* poszukiwał uniwersalnych recept na urządzenie świata na sposób ludzki; idea ta odżywa w myśli Kartezjusza, który chciał filozofię wpruć w praktykę i dlatego poszukiwał uniwersalnych praw myślenia. Jeżeli nieopatrznie przyjmiemy za postmodernistami, że platonizm wyczerpuje i historycznie, i rzeczowo całość filozofii, skazani będziemy na wniosek, że dotychczasowa kultura to muzeum fikcyjnych wizji. Mieliśmy okazję się przekonać, że obok nurtu platońskiego oraz neoplatońskiego i wariabilistycznego (do których nawiązuje postmodernizm!) mamy trzeci wielki nurt - arysto-telesowski, który stanowi zaprzeczenie skrajności zarówno platonizmu (statyzmu), jak i wariabilizmu. Postmodernizm polemizuje zatem z platońsko-kartezjańskim racjonalizmem, a ponieważ jego przedstawiciele mają ograniczony wgląd w dzieje filozofii, kierunek ten proponuje, aby w miejsce jednego idola: „czystego rozumu!” wprowadzić drugiego: jego zaprzeczenie!

Według postfilozofów język to zbitka aspektów: prelogicznego -wyrastającego z „decyzji”, politycznego - nakierowanego na określone dobro, retorycznego - w którym chodzi o przekonanie i wywołanie w kimś odpowiedniej postawy, estetycznego - operującego obrazami (mitami, utopiami, ideologiami). - Zauważmy, że gdyby tak było, nie mielibyśmy żadnych podstaw do ich wyróżnienia, nie wiedzielibyśmy nic o ich istnieniu! Posługujemy się rozumnie słowami „retoryczny”, „polityczny”, co świadczy o tym, że odróżniamy aspekty i że potrafimy analizować wypowiedź pod kątem jej ewentualnego uwikłania w argumentacji jakiegoś typu. Akceptacja tezy o ich obecności w -jak mówią postfilozofowie -,sercu

racjonalności" stawia przed kłopotliwym pytaniem, skąd wiemy o ich istnieniu oraz o tym, że (i jak) wpływają ona na poznanie?

Generalnie rzecz biorąc, u podstaw postmodernizmu leżą znane argumenty sceptyczne, relatywistyczne i irracjonalistyczne, a te nie dadzą się utrzymać, gdyż są wewnętrznie sprzeczne i prowadzą do własnej negacji. I tak, jeżeli powiemy, że - mówiąc językiem - postfilozofów - żaden tekst nie jest rozstrzygalny, to tym samym rozstrzygniemy pewien tekst. Jeżeli zaś powiemy, że istnieją wyłącznie interpretacje tekstu (*resp.* że prawda jest względna), to tym samym wypowiemy sąd, którego prawdziwość jest niezależna od tego, kto i w jakich okolicznościach ten sąd głosi, a tym samym zaprzeczamy sobie.

Skoro tak się rzeczy mają, siła postmodernizmu jest pozorna, bo przecież wyrasta on z ignorancji i nierespektowania elementarnych zasad logicznych. Jest on dzieckiem tradycji pokartezjańskiej, a dokładniej mówiąc, jej nurtu antyracjonalistycznego i konwencjonalistycznego, w którym *Cogito* to wybór (opcja), ale jego antenami to starożytni sceptycy, relatywiści i irracjonaści.

W postmodernizmie nie ma nic nowego poza nowym zagrożeniem dla kultury, bowiem droga ku postfilozofii prowadzi donikąd¹⁰.

¹ Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

² Trudno się dziwić modzie na postmodernizm po półwieczu panowania instytucjonalnego marksizmu (modernizmu), który odciął myśl polską od tradycji i zideologizował kulturę, a szczególnie filozofię. Moda ta jest swoistym odreagowaniem na totalitaryzm polityczny i uniformizm (monizm) kulturowy, ale -jak zobaczymy - postmodernistyczna recepta na uzdrowienie kultury prowadzi do jej atrofii.

³ Pojęcia statyzmu i mobilizmu ontologicznego wprowadził do historii filozofii W. Tatarkiewicz z zamiarem ogarnięcia całości dorobku filozofii. Jest to jednak ujęcie uproszczone, pomijające nurt filozoficzny zapoczątkowany przez Arystotelesa i twórczo dopełniony przez Tomasza z Akwinu, a współcześnie przez E. Gilsona, J. Maritaina i M.A. Krąpca.

⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.

⁵ Neoplatonizm jest fuzją statyzmu i mobilizmu: ruch idei jest procesem kosmologicznym i teleologicznym. Myśl ta odżyje u Hegla, Marksa, de Chardina i Whiteheada.

⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999.

⁷ Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

⁸ Tym samym Pascal wraca do idei tzw. filozofii życia, która w nurcie pokartezjańskim przybiera rozmaite postaci, ale nieodmiennie suponuje ontologiczny mobilizm i irracjonalizm.

⁹ Zob. A. Maryniarczyk, *Systemy a filozofia*, "Człowiek w kulturze" 1(1993) s. 59-73.

¹⁰ Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

POSTMODERNIZM RZECZYWISTOŚĆ JAKO KREACJA

Wykład na sympozjum Zadania Współczesnej Metafizyki. Poznanie Bytu czy ustalanie Sensów, Wydział Filozofii KUL, Lublin 11-12 grudzień 1998.

Znawcy postmodernizmu dość zgodnie przyznają, że zadowalająca naukowo charakterystyka tego osobliwego kierunku myśli współczesnej jest wyjątkowo trudna, prawie niemożliwa. Na czym polega osobliwość postmodernizmu? Otóż po pierwsze - jak się wyjaśnia - postmodernizmów jest prawie tyle, ilu postmodernistów, po drugie, myśl postmodernistyczna ma raczej literacką formę podawczą, jest programowo daleka od kanonów poznania naukowego: intersubiektywnej sensowności i sprawdzalności, co więcej, po trzecie, jest to myśl ironiczna, a nawet świadoma własnej absurdalności, także myśl apodyktyczna, w przekonaniu jej wyznawców poznawczo i historycznie ostateczna, absolutna, a więc rozwiązująca za jednym zamachem wszystkie problemy, jakimi żyła ponad dwu i pół tysiącletnia tradycja europejska. Często dodaje się, że - po czwarte - źródłem trudności w rozpoznaniu oblicza postmodernizmu jest również brak dystansu czasowego, dzieje się on na

naszych oczach, co czyni niemożliwym fizyczne ogarnięcie i logiczne uporządkowanie jego różnorodnych przejawów¹.

Charakterystyczne, że pomimo sygnalizowanych trudności z postmodernizmem we wszystkich komentarzach spotkamy identyczne współrzędne interpretacyjne, które są co prawda odmiennie ilustrowane, niemniej jednak rozpoznają w nim obecność dwóch wektorów: wektora *anty* i wektora *pro*. Ten pierwszy jest wymierzony w tradycję filozoficzno-kulturową Europy, ale zarazem - jako metoda nowej postawy w filozofii, właśnie postmodernistycznej - ma pełnić aktualnie funkcję prewencyjno-terapeutyczną wobec utrwalonego w Europejczyku myślenia modernistycznego, przejawiającego się pod postacią tzw. „pędu do uogólniania” (L. Wittgenstein) czy „pokusy metafizyki” (J. Derrida). Natomiast wektor *pro*, wspomagany prewencyjną obecnością postawy postmodernistycznej, lansuje nowy model człowieka - człowieka jako wolności, oraz nowy model kultury-kultur y jako pola ludzkiej kreatywności. Jest więc w postmodernizmie i diagnoza, i recepta. Zatrzymajmy się przy diagnozie.

Postmodernizm jest ruchem myślowym następującym historycznie „po” modernizmie, a więc wspomniane *anty* jest wymierzone w tzw. modernizm. Co to jest modernizm?

Przytoczone wyżej - za komentatorami - trudności z postmodernizmem każą się domyślać, że skoro jego obraz jest niejasny, niejasność ta dotyczy w równej mierze modernizmu. I rzeczywiście, modernizm dla jego krytyka to zasadniczo pewien rodzaj postawy wobec świata i człowieka, a nie jakiś historycznie i ideowo określony nurt filozoficzny. Postmoderniści operują co prawda nazwami okresów historycznych, szkół filozoficznych czy nazwiskami myślicieli, lecz - podkreślmy to - jest to zabieg, który ma jedynie zilustrować słuszność ich własnej tezy o błędności postawy modernistycznej. Postawa ta, czy też tzw. projekt modernistyczny (termin J. Habermasa) całkowicie zawiódł pokładane w nim nadzieje. Dlaczego? Odpowiedź znajdziemy w obrazie modernizmu, na który składają się przynajmniej następujące postmodernistyczne *anty*.

Po pierwsze, antyhistoryzm, na który składają się odrzucenie (potępienie) tradycji i związanego z nią myślenia historycznego. Najgłębsze historycznie sondaże postmodernistów sięgają Platona i platonizmu, a w sondażach tych suponuje się tezę, według której platonizm - jako określona postawa w filozofii oraz w zakresie sprzężonej z nią teorii społecznej - wyczerpuje historycznie i rzeczowo dorobek filozofii, a przynajmniej cała tradycja filozoficzna przedkartezjańska jest skażona tzw. „totalitarną mentalnością ateńską”, co pozwala widzieć w niej przynajmniej jakiś protomodernizm! Jeśli tak jest - konkludują postmoderniści - tradycja myślowa Europy jawi się jako cementarzysko błędów, które należy rzecz jasna demaskować i mumifikować, aby uchronić kulturę dnia dzisiejszego przed ich powrotem. Chociaż wycieczki historyczne postmodernistów sięgają czasów Platona i Arystotelesa (odczytanego po platońsku!), najwięcej krytyki zbiera Kartezjusz i skrajnie racjonalistyczny nurt myśli pokartezjańskiej oraz wcześniejszy historycznie utopizm i późniejszy ideologizm, które stały się zasadami filozofii (społecznej) w Oświeceniu - z jej optymizmem poznawczym i antropologicznym oraz z jej teleologiczną historiozofią, według której dzieje mają transcendentny sens-cel - dlatego w pismach postmodernistów znajdziemy najwięcej retoryki anty-oświeceniowej.

Po drugie, antyesencjalizm (antyfundamentalizm czy antyfundacjonalizm), polegający na odrzuceniu modernistycznego dogmatu o istnieniu tzw. „niewzruszonych zasad” czy też tzw. „stałych” - ontologicznych, poznawczych, moralnych, artystycznych i religijnych. Wiarę w istnienie takich „stałych” postmoderniści nazywają chętnie „błędem centryzmu”: logocentryzmu, theo-centryzmu, euro-centryzmu czy -jak w feminizmie phallo-centryzmu. Wspomniane „niewzruszone zasady” były w modernizmie traktowane jako uniwersalne przyczyny wzorcze działań cywilizacyjnych i kulturowych człowieka, co prowadziło do totalizacji i mechanizacji życia społecznego oraz do alienacji jego kluczowych struktur; wyro-

słe z ducha modernizmu tzw. filozofie wyrokujące mogły wyłącznie tworzyć koszarne państwa-Leviathany (K. Popper). Antyesencjalizm na ogół wyraża się w chwytliwym psychologicznie „nekrologizmie” obecnym w popularnych hasłach wieszczących nadejście ery tzw. „śmierci” kultury- Boga, człowieka, nauki, moralności czy sztuki. Słowo „śmierć” oznacza w tym przypadku, że tradycyjne ujęcia i pojęcia - Boga, człowieka, moralności są „martwe” logicznie, czyli że nie mogą już generować kultury, że ludzkość jest w fazie tzw. „wyczerpania możliwości” i dotarła tym samym do kresu własnej historii.

Po trzecie, antydystynkcjonizm (antybinaryzm, antydualizm, antyopozycjonizm), czyli negacja modernistycznego mitu przeciwstawień, np. podmiot - przedmiot; umysł - ciało; rozum - uczucia; poznanie -działanie; prawda - fałsz; dobro - zło; piękno - brzydota. Zdaniem postmodernistów opozycyjny sposób myślenia - „obsesja binaryzmu” - prowadzi do pojawienia się w kulturze problemów nierozstrzygalnych, np. „mindbody problem” czy kwestii definicji prawdy czy sztuki oraz owocuje petryfikacją życia ludzkiego, a więc bezzasadnym obdarzaniem przywilejem uznanych ideałów (wartości), a potępianiem innych, czyli nietolerancją.

Z odrzucenia historyzmu, esencjalizmu i binaryzmu wynika, że na treść postmodernistycznego *pro* składają się aktualizm (kontemporeanizm, od ang. *contemporary*), istnieje wyłącznie tzw. *Jetztzeit* - terażniejszość, oraz kontekstualizm (etnogenizm), wszystko jest dynamiczną wypadkową dynamicznego i wielorodnego kontekstu; konkret jest „sumą” przypadkowych relacji.

Jeśli te współrzędne odniesiemy do bytu ludzkiego, uzyskamy jego następujący obraz: człowiek jako wypadkowa sił i tendencji żyje w wiecznym „teraz”, a więc jest pozbawiony transcendencji - żyje horyzontalnie; miejsce modernistycznego pielgrzyma, wyznawcy samooszukańczych eschatologii, zajmuje „żyjący chwilą” konsument-turysta, który kieruje się tzw. opcjami, zgodnie z zasadą pożytku i przyjemności (Z. Bauman)².

Niezwykle ważny dla sporu postmodernizmu z modernizmem wątek antropologiczny nasuwa komentatorom trudności, no bo przecież pytają oni, jak pogodzić z sobą determinizm: człowiek to wypadkowa kontekstu przyrodniczego i społecznego, z indeterminizmem. człowiek, jest wolnością” - możliwością opcji? Zapomina się, że zgodnie z postmodernistyczną regułą antybinaryzmu nie ma różnicy (*resp.* nie potrafimy tego wykazać) pomiędzy naturą (przyrodą) a kulturą i że respektowanie tej zasady gwarantuje człowiekowi wolność, ponieważ w jej świetle wszystkie opcje są równosilne. Zniewolenie ma miejsce wówczas, kiedy człowiek ulega „pokusie metafizyki”, a więc kiedy wyróżnia i absolutyzuje jakąś opcję. Odrzucenie modernizmu jest więc warunkiem koniecznym odzyskania wolności-prawdy bycia: „Dajmy człowiekowi wolność, a prawda przyjdzie sama” O.F. Lyotard).

W nawiązaniu do powyższej trudności i wysuwanej przez postmodernistów recepty antropologicznej zatrzymajmy się przy niezmiernie ważnym, ale rzadko dostrzeganym przez komentatorów, a przez samych postmodernistów przemilczanym aspekcie sporu modernizm -postmodernizm. Powód tego wstydlwego przemilczania tkwi w tym, że zdecydowana większość autorytetów oraz zwolenników postmodernizmu wywodzi się lub sympatyzuje z tzw. lewicową myślą społeczną, czyli z socjalizmem, a socjalizm to siła napędowa filozofii społecznej... modernizmu.

Na pytanie: „dlaczego postmodernizm pojawił się w drugiej połowie XX wieku?” możemy udzielić tylko jednej odpowiedzi: tą przyczyną jest porażka tzw. projektu modernistycznego. Co stanowi istotę tego projektu? Bez wątpienia obecny w Europie od kilkuset lat zamysł zbudowania supercywilizacji, doskonałej społeczności w wymiarze globalnym. Fundamentem tego projektu były w równej mierze esencjalizm teoriopoznawczy oraz dualizm ontologiczny, co utopizm - próba pomyślenia doskonałej społeczności państwowej (począwszy od *Utopii* T. Morusa), ideologizm - zamknięcie życia ludzkiego w perspektywie deterministycznej relacji: baza-nadbudowa (począwszy od *Elements d'ideologie* A. Destutta de Trący) i socjalizm -

według którego społecznie zorganizowane zaspokojenie potrzeb materialnych człowieka spowoduje w nim egzystencjalną metanoję, głęboką moralną przemianę³.

Socjalizm jest logiczną konsekwencją oraz fuzją ontologicznych, teoriopoznawczych i społecznych wątków myśli modernistycznej. Zdominował on filozofię oraz praktykę społeczną w czasach nowożytnych oraz współcześnie i przybiera w związku z tym różne postaci: od socjalizmu tzw. utopijnego aż do socjalizmu tzw. naukowego; jest wprowadzany bądź na drodze ewolucji bądź rewolucji społecznej i gospodarczej; jego metodą gospodarczą jest kapitalizm - indywidualna przedsiębiorczość plus pieniądz, kolektywizm - zbiorowa wola jako podmiot produkcji, albo fuzja obu metod, np. w faszyzmie, który miał być „drogą środka”, unikającą skrajności kapitalizmu i kolektywizmu; ma charakter burżuazyjny bądź plebejski, internacjonalistyczny lub nacjonalistyczny: jako nazizm-faszyzm lub jako np. tzw. polska droga do socjalizmu; ma charakter świecki - ateistyczny lub neutralny światopoglądowo; bądź religijny - jako socjalizm chrześcijański; rządzi się *zasadą perpetuum mobile* bądź *progres indefini* itp.

Stulecia ścierania się pomiędzy sobą różnych wersji socjalizmu wydały plon w XX wieku w postaci modernizmu społecznego w wersji totalitarnej i kolektywistycznej, a praktyka dowiodła, że jego założenia są fałszywe, nadzieje płonne, a za jedno i za drugie człowiek zapłacił ogromną cenę: zbudował dwie supercywilizacje... śmierci. Ostrze krytyki postmodernistycznej uderza w modernistyczny totalitaryzm społeczny: w komunizm i nazizm-faszyzm, ale bez wątplenia z większą zajadłością uderza ono w fundament totalitaryzmu, a mianowicie w racjonalizm, scjentyzm i pozytywizm, bo z nich właśnie wyrosły modernistyczne historiozofie i „eschatologie”. Pozostaje wszakże ważne pytanie: czy postmodernizm jest rzeczywiście konsekwentnym odrzuceniem modernizmu, czy nie jest on przypadkiem „modernizmem inaczej”?

Mówi się o postmodernizmie filozoficznym oraz kulturowo-artystycznym; prawie wcale nie dostrzega się postmodernizmu społecznego. Ten drugi posługuje się chwytliwym hasłem „śmierci tradycji” i zapamiętałe eksperymentuje zarówno z *anty*, jak i z *pro*. Najbardziej spektakularnym terenem jego działań jest sztuka, nazywana teraz antysztuką lub metasztuką, nieprzypadkowo uznawaną za źródłową sferę ludzkiej wolności i kreatywności, a tym samym za laboratorium i wzorzec (paradygmat) zachowań postmodernistycznych. Antysztuką jest bodaj najwcześniejszym historycznie przejawem postmodernizmu, przejawem który oddziałwał na krytykę artystyczną oraz na eseistykę ogólnokulturową i w ten sposób pobudził i usprawiedliwił postmodernizm tzw. uniwersytecki. Ten ostatni przyjął się w filozofii, humanistyce, pedagogice i teologii, a przyjął się on z przedrostkiem *anty* lub *post*. Postmodernizmy filozoficzny oraz kulturowo-artystyczny zostały stosunkowo dobrze rozpoznane i naukowo opracowane; gorzej z postmodernistyczną teorią społeczną. Dlaczego tak się dzieje - mówiłem wcześniej, wskazując na lewicowy rodowód wyznawców postmodernizmu. Nim zatrzymamy się przy tym tropie poznawczym, odnotujmy, że postmodernizm narodził się na Zachodzie Europy i stamtąd przybył do państw tzw. postkomunistycznych, w których do niedawna oficjalnie obowiązywał modernizm, czyli totalitaryzm polityczny i kolektywizm gospodarczy, i gdzie demokrację i kapitalizm powitano z nadzieją, a wszelkie negatywne przemiany w życiu społecznym i kulturowym usprawiedliwiał się koniecznością tzw. transformacji ustrojowej. Wspomniane przemiany to nie tylko bezrobocie i rozziw w poziomie życia materialnego, ale również obecność ideologii *anty* w filozofii, sztuce, pedagogice... Wróćmy do pytania o postmodernizm społeczny: czym jest wobec modernizmu i czy jest realizowalny?

Modernizm społeczny to kombinacja totalitaryzmu politycznego i kolektywizmu gospodarczego lub - jak w nazizmie - kolektywizmu narodowego, kapitalizmu i totalitaryzmu politycznego. Natomiast postmodernizm w zakresie teorii społecznej to demokracja

polityczna oraz kapitalizm. Wiemy, czym jest kapitalizm, spytajmy wobec tego, na czym polega dzisiejsza demokracja?

Słowo „demokracja” pochodzi z gr. *demos* - lud, a więc oznacza się nim rządy ludu, a bardzo chętnie posługuje się nim socjalizm. Jedną z jego historycznych odmian jest tzw. socjalizm liberalny *resp.* demoliberalizm, który u swych początków był przez swych przeciwników - kolektywistów - nazywany pogardliwie socjalizmem ewolucyjnym lub utopijnym.

Zwolennicy tej odmiany socjalizmu kładą nacisk na wolność jednostki i od swych historycznych początków aż po dziś borykają się z dylematem zakreszenia granic ludzkiej wolności. Byli i nadal są zgodni w jednym, a mianowicie, że podstawą życia społecznego jednostki jest liberalizm gospodarczy, zagwarantowany przez kapitalizm, ale ich drogi rozeszły się, kiedy spytali o „resztę” wolności, a szczególnie kiedy podjęli próbę rozwikłania kłopotliwego problemu wyjątkowo konfliktogennej relacji: struktury państwowej i społecznej a wolność jednostki. Owocem debat nad tym problemem są dwie wykluczające się koncepcje. Według pierwszej, anarchistycznej, wolność to brak jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, państwowego i społecznego, wolność to wolnomyślność i swoboda życia. Natomiast według drugiej, liberalnej, granice wolności są zakreslane demokratycznie, przez parlamentarną większość, ale jednostce pozostawia się margines swobody w sferze tzw. prywatności, pod tym wszakże warunkiem, że jej praktykowanie nie narusza cudzej wolności.

Nietrudno zauważyć, że bliższy idei postmodernizmu jest anarchizm społeczny, bo to on właśnie lansuje wizję wolności jako nieskrępowanej społecznie kreatywności. Jest on liberalizmem *par excellence* budującym społeczeństwo tzw. pluralistyczne, w którym zasadą działania jednostki są jej opcje. W jego świetle liberalizm demokratyczny jest właściwie krypto-totalitaryzmem, bowiem jego zasadą działania jest przemoc większości parlamentarnej, która rozstrzyga kwestię kształtu i granic wolności jednostki⁴.

Dylemat socjalizmu liberalnego, wyrażający się w pytaniu: „anarchizm czy demokracja większościowa?”, jest dziedziczony przez postmodernizm społeczny! Posługuje się on hasłem Rewolucji Francuskiej: „Wolność - Równość - Braterstwo” tyle że w wersji zmodyfikowanej: „Wolność - Pluralizm - Tolerancja”, odrzuca kolektywizm gospodarczy i - uwaga - neguje klasyczną tezę modernizmu społecznego o zachodzeniu ściślejszej i jednokierunkowej zależności pomiędzy tzw. bazą a tzw. nadbudową, czym proklamuje, że poziom życia materialnego nie decyduje o poziomie życia moralnego, a więc, że nie istnieje żaden transcendentny cel w życiu ludzkim! Nie istnieją przecież „niewzruszone zasady” ani żadne „stale”, a życie człowieka to domena wolności i kreatywności. Jednakże pomimo tych retuszy i szumnych haseł postmodernizm społeczny jest skazany - jak wszelki socjalizm - na beznadziejne borykanie się z problemem ludzkiej wolności: determinizm (demokracja większościowa) czy indeterminizm (anarchizm)⁵?

Ten nierozstrzygalny dylemat jest zauważany przez niektórych komentatorów pod postacią pęknięcia ideowego w szeregach postmodernistów. Ruch ten jest wewnętrznie podzielony na dwa obozy: na obóz tzw. nietzscheanistów i na obóz tzw. „systematyków”. Łatwo się domyśleć, że ci pierwsi stoją na gruncie postmodernizmu radykalnego, czyli anarchizmu społecznego i kulturowego. Natomiast „systematycy” są świadomi, że bezkrytyczna akceptacja anarchizmu musi się skończyć całkowitą destrukcją kultury i anomią społeczną, dlatego postulują - a jest to postulat moralny - nieodzowność dobrowolnej akceptacji tzw. stałych kulturowych. Mają one być przyjmowane na drodze dialogu i kompromisu, a więc w oparciu o tzw. *consensus*, jako użyteczne dla życia społecznego konwencje w nauce, moralności i sztuce⁶.

Tak więc w ramach „projektu postmodernistycznego” mamy dwa postmodernizmy: anarchizm, który jest radykalnym antymodernizmem, ale jest nierealizowalny społecznie⁷ oraz aktualnie urzeczywistniany liberalizm, który jest socjalizmem, gdyż redukuje życie ludzkie do wymiaru konsumpcyjnego, oraz jest totalitaryzmem, który zamienił dyktaturę jed-

nej partii na tzw. demokrację większościową, w której przewaga głosów rozstrzyga o prawdzie i fałszu. To dziedzictwo modernizmu społecznego widać także w nachalnej autopropagandzie liberalizmu, w cenzurze typu *political correctness* oraz w konsekwentnej realizacji starej idei socjalizmu, a mianowicie, aktualnie tzw. eurokomunizmu, a w perspektywie tzw. münchalizmu, czyli komunizmu światowego. Nadal więc „idzie o to, aby zmienić świat”, tyle tylko że inaczej⁸.

Na wstępie wspomniałem o trudnościach, jakie zdaniem znawców postmodernizmu piętrzą się przed jego badaczem. Trudności te można by mnożyć, ale już z intencją krytyczną adresowaną do wielu jego komentatorów. Na przykład, faktem jest, że szereg kierunków filozofii pokartezjańskiej, np. marksizm, pragmatyzm, hermeneutyka, egzystencjalizm, procesualizm, dialogizm, strukturalizm (tzw. dynamiczny), filozofia analityczna (jej nurt tzw. lingwistyczny), a nawet fenomenologia, niekiedy po drobnym retuszu „wpada w objęcia” postmodernizmu i ztraca w nim swoją tożsamość. Słusznie podejrzewa się, że wymienione przykładowo kierunki to co prawda w różnej mierze, ale bez wątpienia historyczne i ideowe antycypacje postmodernizmu, jednakże zastanawiający fakt ich samoredukcji w postmodernizmie raczej nie skłania postkartezjan - zarówno przedstawicieli tych kierunków, jak i badaczy postmodernizmu - do frontalnego postawienia problemu filozofii na nowo! Fakt ten budzi ich z przysłowiowej dogmatycznej drzemki na tyle, na ile potrafią go wyrazić w dramatycznym, lecz zwodniczym pytaniu: śmierć filozofii czyjej konieczna transformacja? Rzecz jasna, transformacja na modłę postmodernizmu! Krótko mówiąc, wielu komentatorów ograniczonych wąską perspektywą historyczno-filozoficzną nie dopuszcza myśli, że zarówno modernizm, jak i postmodernizm to bezdroża myślowe, owoc błędów filozofii, i dlatego nieświadomie widzi w nim konieczność historyczną i z pasją poszukuje w nim „kamienia filozoficznego”.

Inni, choć niekiedy nastawieni zdecydowanie krytycznie, są zdania, iż jest to nurt myślowy tak wielorodny ideowo i niejednoznaczny, że niemożliwa jest obiektywna i całościowa jego ocena, że można co najwyżej polemizować z określonymi jego odmianami lub wręcz z poszczególnymi jego tezami.

Można sądzić, że stanowiska tego nie da się obronić, bowiem brak dystansu czasowego nie wyklucza dystansu poznawczego, a złożoność ideowa postmodernizmu może okazać się pozorna, jeśli zostanie on osadzony we właściwej perspektywie historyczno-filozoficznej. Przejdźmy do tej sprawy.

Tradycja filozoficzna sięgająca czasów Sokratesa wypracowała cztery konieczne warunki dyskursu kulturowego, gwarantujące mu dorzecznosc (realizm) i racjonalność: 1) głoszone sądy muszą być wewnętrznie nie-sprzeczne; 2) głoszone sądy muszą być prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością i z naturalnym ludzkim doświadczeniem; 3) należy brać pod uwagę praktyczne konsekwencje przyjętych sądów; 4) obowiązuje historyzm, czyli znajomość dorobku tradycji w zakresie dyskutowanych kwestii. Czy dyskurs postmodernistyczny spełnia wymienione warunki?

Większość znawców postmodernizmu z łatwością dostrzega, że jego kluczowe tezy to, by tak rzec, bezkrytyczna powtórka ze starożytnego sceptycyzmu, agnostycyzmu, relatywizmu i irracjonalizmu, a przecież wiadomo, że stanowisk tych nie da się utrzymać, gdyż negują one su-ponowane przez siebie warunki sensowności wypowiedzi, a tym samym zaprzeczają własnemu istnieniu!⁹ Jeśli tak jest, byłoby naiwnością ufać postmodernistycznej recepcie i żywić nadzieję, że na ideologii „anty”, czyli na programowej negacji prawdy i kompetencji rozumu zbuduje się kulturę. Jak widzieliśmy, nawet sami postmoderniści, umiarkowani „systematycy” dostrzegają, że postmodernizm skrajny prowadzi donikąd, czyli że nazywając rzecz po imieniu - jest on drogą do nihilizmu¹⁰.

W jednym należy oddać sprawiedliwość postmodernistom, a mianowicie, ich krytyka modernizmu - choć czysto oparta na nieporozumieniach i niekonsekwentna - jest w wielu

punktach trafna i pouczająca. Mają oni rację, kiedy twierdzą, że utopie i ideologie nie zastępują filozofii i że filozofia nie jest narzędziem przebudowy świata. Tylko że autorzy tych sądów nie dostrzegają, że z fałszywości „projektu modernistycznego” nie wynika prawdziwość postmodernizmu, nie dostrzegają, że krytykowane zasady modernizmu sami stosują we własnej myśli na zasadzie *a rebours*. Ich impet w demaskowaniu błędów modernizmu i towarzysząca mu kategoryczność w lansowaniu własnego, równie jednostronnego projektu bierze się z karygodnego uproszczenia dziejów oraz dorobku kultury europejskiej, a szczególnie filozofii. Sponowana przez nich teza, według której różnie artykułowany platonizm wyczerpuje dorobek filozofii, jest tezą ignorancją! Z braku innej perspektywy poznawczej, z tej właśnie pułapki ignorancji płynie konieczność uznania postmodernizmu za ostatnie słowo filozofii. Z jakich źródeł myślowych wypływają modernizm i postmodernizm? W dziejach filozofii, od jej historycznych pierwocin aż do dnia dzisiejszego zmagają się ze sobą trzy wielkie nurty myślowe, wpływając na kształt kultury i na celowość ludzkich działań. Dwa skrajne leżą u podstaw modernizmu i postmodernizmu. Są to: 1. statyzm ontologiczny, według którego Bytem - tym, co „rzeczywiście rzeczywiste”, prawdziwym światem - jest niezmiennność i tożsamość zawarta w ideach (pojęciach uniwersalnych); świat codziennego doświadczenia jest światem niższym i gorszym ontologicznie. Z tego dualistycznego, ale racjonalnego obrazu świata płynie oczywista myśl, aby poznawszy „rzeczywiście rzeczywiste” upodobnić niższy świat do świata prawdziwego, wydobyć człowieka ze świata-cienia i pozoru prawdy. Myśl tę realizował już Platon, a leży ona u podstaw modernizmu; 2. wariabilizm (mobilizm) ontologiczny, w którym „prawdziwym bytem” jest ruch - zmiana - nieokreśloność; świat naturalnego doświadczenia, który jest światem uporządkowanym i racjonalnym, jest analogicznie jak w statyzmie - światem pozornym, z czego rzecz jasna wynika, że naśladowanie świata prawdziwego - świata czystej, bezinteresownej zmiany i nieokreśloności - podnosi życie ludzkie na poziom autentycznej egzystencji i że wspomniane naśladowanie wyraża się wyłącznie w porządku woli - człowiek autentyczny jest wolnością, a tworzona przez niego kultura jest polem ekspresji wolności: autoteliczną kreacją możliwości, grą gier. Ta wizja świata leży u podstaw postmodernizmu. W czasach nowożytnych, zdominowanych przez tradycję pokartezjańską, ma miejsce podwójna redukcja pojęcia bytu. W nurcie racjonalistycznym (epistemicznym), który kulminuje w statyzmie ontologicznym, byt staje się treścią Cogito-świadomości, pytaniem naukotwórczym, staje się pytaniem o transcendentálne warunki możliwości bytu, a prawdę określa się jako oczywistość i/lub niesprzeczność. Charakterystyczne, że reprezentanci tego rygorystycznego w filozofii nurtu myśli pokartezjańskiej chętnie piszą własne... utopie!¹¹. Kolejna redukcja pojęcia bytu polega na przesunięciu go z perspektywy obiektywnej treści świadomości do statusu projekcji Cogito-świadomości. Spotykają się tu z sobą statyzm i wariabilizm na gruncie neoplatonizmu nowożytnego, szczególnie heglowskiego. Tę odmianę wariabilizmu można by nazwać progresywizmem ontologicznym: czym innym jest byt w punkcie wyjścia, a czym innym w punkcie dojścia; byt się staje, jest on procesem, a proces ten ma charakter postępu ontologicznego, poznawczego i moralnego. Modernizm chętnie zaszczepia się na tym gruncie myślowym, ponieważ jest on otwarty na wchłonięcie myślenia utopijnego i ideologii socjalizmu. Można powiedzieć, że za sprawą modernizmu społecznego pojęcie bytu ulega dalszej redukcji - byt to człowiek „w ogóle”, idea człowieka; znaleziona idea człowieka, jako przyczyna wzorcza działania społecznego, jest ucieleśniana dialektycznie i pragmatycznie, z uwagi na to, co jest aktualnie konieczne dla jej realizacji. Na zakończenie przypomnijmy, że modernizm jest fuzją racjonalizmu, scjentyzmu oraz pozytywizmu z utopizmem, ideologizmem i socjalizmem. W realizacji jego teorii społecznej pojawiły się dwie tendencje - spytano bowiem, jak zrealizować śmiały projekt głoszący, że zmiana warunków materialnych życia przemieni człowieka moralnie? Jedni wybrali drogę rewolucji, kolektywizmu gospodarczego i totalitaryzmu politycznego, tzw. dyktatury

proletariatu (dialektycznie koniecznej, lecz przejściowej formy rządów!), drudzy opowiedzieli się za ewolucją społeczną, kapitalizmem i demokracją polityczną. Pierwsza opcja zaowocowała ludobójstwem i „dziadostwem gospodarczym”, natomiast druga powiodła się połowicznie, bowiem chociaż podniesiono życie materialne człowieka na wysoki poziom, nie dokonała się w nim spodziewana metamorfoza moralna. Pojawił się wobec tego postmodernizm, który wyciąga lekcję z obu porażek i ogłasza, że pomiędzy bazą a nadbudową nie ma logicznej zależności, a więc projekt modernistyczny jest fałszywy. Z kolei postmodernizm rozpada się na dwie opcje: nietzscheańską, gdzie świat to *apeiron* wolności i kreatywności oraz liberalną, w której anarchia jest mitygowana postulatem samo-ograniczenia wolności. Anarchizm jest rzecznikiem tzw. humanizmu radykalnego, natomiast liberalizm tzw. humanizmu heroicznego.

Natomiast ujmując rzecz w planie filozoficznym należy odnotować, że zarówno u podstaw modernizmu, jak i postmodernizmu leży dualizm ontologiczny i to on właśnie sprawia, że oba kierunki traktują świat - w perspektywie teorii społecznej! - jako pole kreacji. O odmienności tej kreacji decydują różne założenia epistemologiczne, a mianowicie, w modernizmie jest to skrajny racjonalizm (pojęciowy), natomiast w postmodernizmie są to empiryzm i nominalizm (konceptualizm). Racjonalizm przekłada się w teorii społecznej na aprioryzm (*resp.* totalitaryzm) i teleologizm, natomiast empiryzm i nominalizm przekładają się na relatywizm (*resp.* konwencjonalizm).

Podsumowując, spór postmodernizmu z modernizmem jest ostatecznie sporem o filozofię, a w sporze tym zarówno modernizm, jak i postmodernizm - czyli statyzm i wariabilizm - są w równej mierze głosami fałszywymi, rozmiągającymi się ze światem i człowiekiem oraz z samą filozofią - umiłowaniem mądrości. Dodajmy, że teza ta jest już obecna w pismach Arystotelesa, który zapoczątkował trzeci nurt filozoficzny: do-rzeczną i racjonalną metafizykę bytu. W jej ramach powstaje tzw. teoria aspektu, w której odróżnia się od siebie *theoria*, *praxis* i *poiesis* oraz wyjaśnia się zachodzące pomiędzy nimi związki i zależności, co daje rękojmię prawdziwościowego uzgodnienia się z realnym światem oraz zbudowania filozofii społecznej zgodnej z ostatecznym celem życia ludzkiego jako ludzkiego¹².

¹ Zob. A. Bronk, *Spór o postmodernizm*, w: Tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23-74. E.L. Cahoone, *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and Anticulture* New York 1988. Ch. Newman, *The Post Modern Aura: The Act of Fiction in the Age of Inflation*, Evanston 1985.

² Termin opcja został wprowadzony przez twórcę pragmatyzmu W. Jamesa (*The Will Belwe and Other Essays in Popular Philosophy*, London 1897), a oznacza on nieuzasadniony teoretycznie, lecz praktycznie użyteczny wybór.

³ Zob. H. Kiereś, *Zródła myślenia utopijnego*, w: Tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 45-58.

⁴ Por. Tenże, *Ideologizacja polityki*, w: *Służyć kulturze*, dz. cyt., s. 23-35.

⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997.

⁶ Por. *After Philosophy. End or Transformation*, London 1987.

⁷ Choć zdomował się na dobre w sztuce oraz w subkulturach, por. H. Kiereś, *Kryzys w sztuce*, w: Tenże, *Sztuka wobec natury*, Warszawa 1997, s. 9-29.

⁸ Zob. H. Kiereś, *Socjalizm czy personalizm?*, w: Tenże, *Służyć kulturze*, dz. cyt., s. 59-73.

⁹ Zob. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: A. Bronk, *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 263-273.

¹⁰ Por. V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i "śmierć metafizyki"*, Lublin 1998.

¹¹ Zob. F.E. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge 1979.

¹² Zob. M.A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, szczególnie s. 277-313.

KULTURA KLASYCZNA WOBEC POSTMODERNIZMU

Wykład w ramach *Festiwal Tńalogos. Scientific Session: Mań and Eternity*, Tallin (Estonia), 6 IX 1998.

Postmodernizm aktualnie dominuje w wielu środowiskach opiniotwórczych Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, rośnie jego popularność w krajach tzw. postkomunistycznych. Duże nagłośnienie jego idei nie pozostaje bez wpływu na filozofię, humanistykę, na nauki społeczne i teologię, na politykę i sztukę. Sądzi się, że ten osobliwy ferment myślowy jest rezultatem reakcji intelektualistów na głęboki kryzys tożsamości kultury Zachodu i zarazem próbę jej uzdrowienia. Sami klasycy postmodernizmu są przekonani, że zalecana przez nich kuracja duchowa jest logicznie konieczna i historycznie ostateczna oraz że dotyczy losu całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko przyszłości cywilizacji Zachodu.

Przyznajmy, że kryzys jest faktem, a polega on na tym, że dzisiejszy Europejczyk - twórca filozofii, czyli bezinteresownego umiłowania mądrości! - nie rozumie świata i samego siebie. Rozumienie jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, zatem brak rozumienia jest największym złem naszego życia duchowego. Gra idzie więc o wielką stawkę i z tego powodu lekceważenie postmodernizmu byłoby nietaktem. Nie pojawił się przecież jak przysłowiowy *Deus ex machina* w teatrze greckim, jest dramatyczną reakcją na błędy przeszłości i rości pretensje do roli panaceum na nasze wspólne biedy. Rzecz jasna, powaga sytuacji nie zwalnia nas z obowiązku respektowania zasad poznania naukowego, dlatego zanim poznamy bliżej postmodernizm, odpowiedzmy na dwa pytania: „Co to jest kultura?”, „Na czym polega kultura klasyczna?”. Są to pytania ważne, ponieważ postmoderniści potępiają tradycję kulturową Europy, warto więc wiedzieć, czy tę tradycję znają i co jest przedmiotem ich bezlitosnej krytyki.

Co to jest kultura? - Słowo „kultura” pochodzi od łac. *colo, colere* -uprawiać; to pierwotne znaczenie przechowało się w słowie „agrokultura”: uprawa roli. Jako pierwszy Ciceron mówi o *animi cultura*: uprawie ducha ludzkiego, polegającej na kształtowaniu cnót moralnych (Tusc. Disp. II 5). Ta cenna intuicja jest już obecna w gr. słowie *paideia* - od *pais*: chłopiec, dziewczyna - oznaczającym wychowanie młodego człowieka według - jak zauważa W. Jaeger „wiecznotrwałego ideału” spinającego tradycję z przyszłością i będącego miarą (kryterium) oceny kulturowych działań człowieka¹.

W dalszych dziejach pojęcia kultury, już w Europie chrześcijańskiej, te dwa wątki - opisowy i normatywny - przewijają się i warunkują wzajemnie; słowo „kultura” oznacza uprawę ducha ludzkiego (np. fr. *culture de l'esprit*) w sferze religii (*cultus latrae, cultus duliae*), nauki (fr. *cultures des sciences*) i sztuki (fr. *cultures des artes*), ale dotyczy ono także ideału uprawy człowieka, jej uniwersalnego wzorca². Słusznie dostrzeżono, że nie każde działanie człowieka jest *ex definitione* działaniem kulturotwórczym, czyli wzbogacającym nas i moralnie uszlachetniającym, a to z kolei sprowokowało pytanie: „Czy istnieje uniwersalne kryterium oceny naszych działań kulturowych?”.

Zdawało się, że etos chrześcijański niesie z sobą odpowiedź pozytywną, ale błędy filozofii i rozpad chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie, a zachodniego na katolicyzm i protestantyzm, emancypacja ludów i ich rodzimych kultur oraz odkrycia naukowe i geograficzne zrodziły partykularyzmy i wątpliwości w uniwersalizm chrześcijaństwa. Zepchnięto je więc do defensywy - ten atak trwa nadal! - a na zmienionym tle myślowym dochodzą do głosu utopie i ideologia socjalizmu; na arenę dziejową wkraczają intelektualiści ze swoimi świeckimi eschatologiami³.

Przy okazji odróżnia się kulturę wewnętrzną od zewnętrznej w przekonaniu, iż kultura jest jakością duchową, „mieszkającą” wyłącznie w człowieku, natomiast nasze dzieła to jedynie zmaterializowane znaki naszych intencji. Jednocześnie pojawia się słowo „cywilizacja” - od łac. *civis*: obywatel - traktowane na ogół jako synonim „kultury”, ale chętniej, szczególnie w tradycji scjentyzmu wiązane z kulturą zewnętrzną, czyli życiem materialno-technicznym danej społeczności. Czy to odróżnienie jest zasadne? Co różni kulturę od cywilizacji? Ludzkie dzieła są obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem (ekspresją) naszej woli doskonalenia świata i siebie, z czego wynika, że jaka kultura wewnętrzna, takie dzieła. Nasze

działa są znakami i oznakami jakości naszego ducha, czyli poziomu jego kultury. Nikczemna kultura tworzy narzędzia pomnażające w świecie zło; wymowny przykład to obóz koncentracyjny. Czym wobec tego jest cywilizacja?

Kulturę tworzy człowiek, a człowiek to *animal rationale* zwierzę rozumne, zatem to rozum jest żywiołem oraz instrumentem budowania kultury. Ostatecznie jest więc ona racjonalizacją natury zastanego świata wraz z człowiekiem - jest ona - jak mówi M. A. Krąpiec - ich humanizacją⁴. Nie wszystkie nasze dzieła mają charakter bezpośrednio materialny, np. koncepcja życia społecznego. Naturalnym przejawem tego życia jest rodzina, a cała jego reszta jest racjonalnym, analogicznym przeniesieniem życia rodzinnego na życie narodowo-społeczne. Tę intuicję zachowuje fr. neologizm *civilisation*, wywodzący się z łac. *civis*: obywatel, *i civilis*: obywatelski, państwowy. Cywilizacja dotyczy więc życia obywatelskiego w państwie, należy ją zatem określić - za F. Konecznym - jako metodę ustroju życia społecznego⁵. Człowiek nie jest „samotną wyspą”, jest on także *animal sociale* - zwierzęciem społecznym, a - jak się przekonamy - model cywilizacji ma ogromny wpływ na nasze życie, może on nas prawidłowo kształtować, ale może sprawić, że będziemy się traktować jak przysłowiowy „nawóz historii”.

Co to jest kultura klasyczna? Jakie kryteria racjonalizacji świata leżą u jej podstaw? - Historycznie rzecz biorąc, na kulturę klasyczną składają się grecka filozofia, dorobek Rzymian w zakresie prawa (*ordo recti ac boni*) i ich chrześcijańska synteza z Biblią Starego i Nowego Testamentu. Ta głęboka tradycja, absorbująca ponad dwu i pół tysiąclecie doświadczenie jest pierwszym, ale nie ostatnim przejawem jej uniwersalizmu, dochodzą bowiem jeszcze trzy kryteria rzeczowe. Pierwszym z nich jest tzw. teoria aspektu, bodaj największy wkład starożytnych Greków do kultury. Ujrzała ona światło dzienne w myśli Arystotelesa i jest nadal doskonała (Tomasz z Akwinu, J. Maritain, M. A. Krąpiec). Teoria ta odróżnia i nawzajem ustosunkowuje do siebie, badając wzajemne relacje, następujące przejawy naszego rozumnego życia: *theoria-scientia*; *praxis-prudentia*, *techne-ars* oraz *religio*.

Scharakteryzujemy je pokrótce.

W zakres *theoria* wchodzi nauki teoretyczne i praktyczne: 1) nauki (dyscypliny, sztuki) formalne: logika, matematyka, geometria; retoryka, gramatyka, których cel to dyscyplinowanie naszego myślenia i działania, 2) nauki szczegółowe: przyrodnicze, humanistyczne i społeczne, 3) filozofia, 4) teologia. - Nie istnieją nauki bardziej czy mniej naukowe! Każda nauka posiada swój specyficzny przedmiot, metodę oraz właściwy cel. Nauki szczegółowe przyrodnicze badają przyrodę - nieożywioną i ożywioną - i poszukują jej praw i prawidłowości. Nauki humanistyczne zajmują się człowiekiem historycznym oraz jego czynnościami i wytworami, nauki społeczne poznają warunki życia zbiorowego. Filozofia wyjaśnia świat poszukując ostatecznych racji jego istnienia, a teologia wyjaśnia Objawienie i organizuje kult religijny. - Cel nauk to bezinteresowne poznanie prawdy o świecie - w określonym aspekcie - po to, aby zrozumieć świat i wprząc pozyskaną wiedzę w działanie: postępowanie i wytwarzanie. Filozofia jest jedyną samoświadomą siebie nauką, dlatego do niej należy obowiązek zbudowania ogólnej teorii poznania naukowego⁶.

Praxis prudentia dotyczy ludzkiego postępowania i jego celu: dobra. W kulturze klasycznej wyróżnia się trzy rodzaje dobra: *bonum honestum* - dobro właściwe, bezwzględne (jest nim człowiek-osoba), *bonum utile* - dobro użytkowe i *bonum delectabile* - dobro przyjemnościowe. Postępowanie obejmuje moralność, obyczaje i prawo, dotyczy więc szeroko rozumianej pedagogii społecznej, czyli wychowania człowieka do wolnego, ale odpowiedzialnego działania.

W zakresie *theoria* wyróżnia się dwa cele podmiotowe: mądrość teoretyczną, czyli znajomość ostatecznych przyczyn rzeczy oraz mądrość praktyczną, czyli znajomość przyczyn szczegółowych, dotyczących działania. Domeną mądrości praktycznej jest *experientia* doświadczenie, ale współgranie obu rodzajów mądrości jest ideałem kultury klasycznej,

realizowanym na gruncie kształcenia i wychowania. Nie znaczy to, że kultura klasyczna posiada gotowe recepty na życie, wspomniany wzorzec-ideał jest rozumiany analogicznie, ponieważ życia moralnego nie da się skodyfikować: 1) to samo dobro można osiągać na różne, moralnie nienaganne sposoby, 2) każdy czyn ludzki zachodzi w odmiennych uwarunkowaniach, np. człowiek kradnący dla wzbogacenia się, a matka kradnąca w skrajnej życiowo sytuacji po to, aby wyżywić dzieci, 3) zdarza się, że musimy wybierać mniejsze zło, 4) istnieją sytuacje o tzw. podwójnym skutku moralnym, np. komu w krańcowych okolicznościach dać resztki pożywienia dzieciom śmiertelnie chorym czy też rokującym nadzieję na przeżycie? - Fundamentem kultury klasycznej jest tzw. prawo naturalne: „Czyń dobro - zła unikaj”, a cały dramat życia moralnego polega na poznaniu dobra prawdziwego i jego heroicznej realizacji⁷.

Techne-arsto sfera sztuki, czyli celowego (naśladującego naturę: *tec-ne mimetai ten physin*) wytwarzania, którego racją bytu jest doskonalenie świata (*ars supplet defectum naturae*). Sztuka przenika życie ludzkie, jest *związana* z prawdą, dobrem moralnym oraz wiarą (kultem religijnym). Nie wyróżnia się tzw. sztuk pięknych, bowiem każda sztuka - rolnictwo, medycyna, logika czy poezja - doskonali świat, czyli wnosi do świata piękno. Człowiek jest za swą sztukę odpowiedzialny, ponieważ wnosi ona do świata realne zmiany. Sztuki dzieli się na doskonalące myślenie i działanie, doskonalące życie materialne oraz aktualizujące ducha ludzkiego⁸.

Religio - od łac. *re i ligare*: związać ponownie - dotyczy wiary i Boga. Kultura klasyczna żyje religią chrześcijańską, a obecny w niej obraz Boga, Jego związku ze światem i człowiekiem jest syntezą Biblii i rozumu: filozofii i teologii, dlatego wiara jest racjonalnym transcendowaniem człowieka ku Dobru Najwyższemu - Bogu - akt wiary jest aktem rozumu wydanym pod naciskiem woli, zatem człowiek wierzy, bo chce wierzyć. Religia jest przedmiotem studiów filozoficznych, teologicznych i religioznawczych, bowiem wiara określa najważniejszą relację bytu ludzkiego - zbawienie⁹.

Drugim ważnym kryterium klasyczności kultury jest teoria człowieka. Dla starożytnych Greków człowiek to *dzoön logikon* zwierzę rozumne miłujące prawdę, dobro i piękno, ale choć Grecy poszukiwali uniwersalnej miary kultury, ich wizje człowieka były deterministyczne i raczej pesymistyczne. Odnotowali oni - co jest zgodne z doświadczeniem - że jesteśmy nierówni „z natury”: rodzimy się jako mędrcy, żołnierze bądź rzemieślnicy (Platon), jako obywatele lub niewolnicy (Arystoteles), jako ludzie zdrowi, bogaci i utalentowani będą jako życiowi bankruci. Jak zauważa E. Gilson, Grecy stanęli przed pytaniem dotyczącym ostatecznego celu życia człowieka jako człowieka, ale nie byli w stanie na nie odpowiedzieć, nie dostrzegli w Demiurgu czy Nieruchomym Poruszycielu tego, co przyniosło z sobą Objawienie Judeo-chrześcijańskie, w którym Absolut-Bóg to Byt Osobowy, Stwórca świata i jego Opiekun¹⁰. Dopiero to odkrycie rzuca światło na człowieka jako osobę, byt - jak powie Tomasz z Akwinu - najdoskonalszy w całej naturze: *Persona est id quod est perfectissimum in tota natura* (*STh* I - II 18, 9 c). Namysł nad duchowym życiem człowieka pozwolił odkryć wspólne nam wszystkim cechy-możliwości: poznanie, miłość, wolność (i odpowiedzialność), suwerenność (z racji własnego aktu istnienia), podmiotowość prawa oraz godność religijną¹¹.

Teoria osoby odkrywa, że pomimo nierówności „z natury” jesteśmy równi wobec siebie w porządku życia osobowego, bowiem wymienione własności osobowe przysługują każdemu człowiekowi, niezależnie od rasy, płci, wieku, naturalnych (genetycznych) i kulturowych uwarunkowań. Teoria osoby przewyższa antropologiczny „naturalizm” Greków i pozwala zbudować radykalnie nową koncepcję bytu społecznego: społeczność jest właściwym miejscem proporcjonalnej aktualizacji naszego życia osobowego, co dokonuje się dzięki kształceniu, wychowywaniu 5 podziałowi pracy, a także opiece nad osobami zagrożonymi

bytowo i niezdolnymi do życia społecznego. Dobrem-celem życia społecznego jest człowiek-osoba.

Zwornikiem klasycznej teorii człowieka jest wizja człowieka jako bliźniego, co wiąże się z wyjaśnieniem natury naszej godności religijnej. Otóż faktem jest istnienie wielu religii, ale z tego faktu nie wynika, że wszystkie istniejące religie są równosilne! Istnieją religie deterioryzujące człowieka, a nawet jeśli określona religia właściwie „odczytuje” człowieka, błędy jej wyznawców przyczyniają się do wypaczenia jej sensu i alienacji wobec człowieka; dzieje chrześcijaństwa dostarczają wielu przykładów. Dlatego człowiek-osoba pełni funkcję uniwersalnego kryterium oceny danej religii, zawartej w niej wykładni bytu ludzkiego oraz jest probierzem prawdziwości interpretacji i działań motywowanych religijnie. Jeśli naruszają one depozyt życia osobowego, tym samym są nikczemne i niegodne człowieka! W świetle Ewangelii Chrystusa, Boga-Człowieka wcielającego się z miłości do nas, każdy człowiek, niezależnie od swej religii lub ateizmu jest dla chrześcijanina bliźnim, czyli jego siostrą lub bratem z racji powinowactwa dzieci Bożych. Nakłada to na chrześcijanina obowiązek poświęcania się dla innych osób i stanowi dodatkowe kryterium oceny własnej kultury! Zauważmy, że dopiero na tym gruncie znajdziemy podstawy pozwalające uzasadnić konieczność istnienia w życiu społecznym jego cnoty-społwa: solidarności, czyli miłości społecznej¹².

Z klasyczną teorią bytu społecznego wiąże się pytanie o cywilizację, czyli o optymalny ustrój społeczny. W związku z tym odnotujmy wpierw, że wbrew opinii nie istnieje coś takiego jak cywilizacja Zachodu czy Europy; Europa nie jest monolitem cywilizacyjnym, zmagają się w niej następujące cywilizacje: łacińska, bizantyjska związana z prawosławiem i prote-stantyzmem, żydowska oraz arabska. Można sądzić, że gwarantem pełnego rozwoju kultury klasycznej jest cywilizacja łacińska. Co ją wyróżnia?

Jest to cywilizacja: 1) personalistyczna, co wyraża się w społecznej *resp.* państwowej trosce o naukę, moralność i pochodne od niej prawo tzw. pozytywne, sztukę oraz zdrowie i dobrobyt materialny obywatela, 2) aposterioryczna, czyli otwarta na modyfikacje w zakresie tzw. urzędzeń (struktur społecznych), ale bez naruszania zasad personalizmu, gdyż równałoby się to zmianie typu cywilizacji!, 3) stanowa, a więc oparta o stany społeczne połączone naturalną więzią pracy. Stany społeczne są pierwszym organem polityki - sztuki rozumnej realizacji dobra wspólnego - *bonum commune* - bowiem wyłaniają one z siebie kolejne formy życia narodowo-państwowego: sejm, senat, sądownictwo, rząd i urząd prezydenta¹³.

Ostatni rys kultury klasycznej to cztery warunki, jakich musi dotrzymać ten, kto chce odpowiedzialnie uczestniczyć w dyskursie społecznym, a mianowicie, głoszone sądy muszą być: 1) wewnętrznie niesprzeczne, 2) zgodne z rzeczywistością i doświadczeniem, 3) musimy być świadomi ich praktycznych konsekwencji, 4) obowiązuje nas historyzm, czyli znajomość dorobku tradycji, ponieważ stawiamy te same pytania co nasi antenaci, a dzięki znajomości udzielonych wcześniej odpowiedzi i ich konsekwencji kulturowych więcej rozumiemy i unikamy błędów. Problem w tym, abyśmy chcieli wspiąć się na barki tradycji. Nie przekazujemy sobie wiedzy w sposób naturalny - genetycznie - lecz poprzez znaki kulturowe; znaki te musimy znać, rozumieć i umieć korzystać z nich we własnym życiu. Człowiek bez tradycji jest jak *tabula rasa* (nie zapisana tablica), można na nim zapisać cokolwiek, także fałszywe i złe; kto posiada tradycję kulturową i docenia jej poznawcze walory, ten rozumie sentencję *Historia est magistra vitae*. - Poznaliśmy zręby kultury klasycznej, przejdźmy zatem do prezentacji postmodernizmu.

Zgodnie z własną nazwą postmodernizm jest tym, co następuje „po” modernizmie; stało się to w drugiej połowie XX wieku. Czym jest wobec tego modernizm? Sądzi się, że ideologia *modernity* bierze swój początek w renesansie, wykształca się w oświeceniu i pozytywizmie i dominuje aż do krachu „projektu modernistycznego” (termin J. Habermasa), czyli do upadku totalitaryzmów społecznych: komunizmu i nazizmu-faszyzmu. Jej współrzędne,

antycypowane już od początków myśli europejskiej, to fundamentalizm - wiara w istnienie uniwersalnych „pierwszych zasad”, oraz jego konsekwencja: totalitaryzm polityczny. Wiązano z nimi nadzieję na samozbawienie się człowieka, ale recepta nie sprawdziła się, a co gorsza fundamentalizm myślowy i totalitaryzm społeczny stworzyły struktury kulturowe, które się alienowały i prowadziły do „świata koszarowego” i obozów koncentracyjnych. Modernizm szermował hasłem „Wolność - Równość - Braterstwo”, zawsze działał w „imie człowieka”, a produkował państwa-Leviathany, pożerające setki milionów istnień ludzkich i marnotrawiące wysiłek kolejnych pokoleń. Tak będzie zawsze konkludują post-moderniści - jeśli kulturą będzie kierować LOGOcentryczna „totalitarna mentalność ateńska” z jej obłąkańczą ideą „centryzmu”. - Co postmoderniści proponują w zamian? Postmodernizm filozoficzny bywa nazywany postfilozofią lub antyfilozofią. W obozie postfilozofów spotykamy dwie orientacje: nietzscheanistów oraz „systematyków”, które łączą przekonanie o historycznej i logicznej atrofii idei „centryzmu” i mitu „niewzruszonych zasad”. W związku z tym głoszą oni tzw. „śmierć” Boga, człowieka czy kultury, co znaczy, że tradycyjne pojęcia dyskursu kulturowego są dziś bezużyteczne, że nastąpiła ich „śmierć” logiczna: nie generują już kultury! Pozostaje wszakże pytanie: „Czy tradycję należy odrzucić czy jedynie zreformować?”.

Nietzscheaniści z upodobaniem demaskują „Logo-centryzm” i wieszczą erę „końca możliwości”, nadejście czasów posthistorycznych, wiecznego *Jetztzeit*, a argumentują następująco. Uniwersalny Rozum (Czysta świadomość) poznająca Prawdę Absolutną - Platon, Kartezjusz, Kant, Husserl - to fikcja. Nasze poznanie jest względne, język jest strukturą umowną, żadne normy i argumenty nie oprą się próbie czasu. Jak wykazali Darwin, Marks, Nietzsche, Freud, Wittgenstein i Heidegger, nasze życie zależy od podświadomości i irracjonalnej woli władzy, a więc jesteśmy jedynie elementem pierwotnego, dynamicznego żywiołu. Teksty kulturowe to retoryczne konstrukcje (rekomendacje, perswazje, ekspresje) otwarte na wielość indywidualnych prawd (Derrida, Foucault, Rorty, Lyotard, Hillis Miller, de Mań, Fish, Eco).

Natomiast tzw. „systematycy” poprzestają na krytyce „centryzmu”, ale bronią się przed skrajnym relatywizmem, co prowadzi ich do koncepcji kultury jako „pragmatycznie” racjonalnego dyskursu. Sądzą, że pomimo różnorodnych uwarunkowań kontekstowych ludzi łączy Racjonalność, z czego wynika, że kierowani ideą Racjonalności możemy się dogadywać i tworzyć tym samym „ogólnokulturowe uniwersalia”: najbardziej racjonalne możliwości pozwalające zoptymalizować działanie (Putnam, Apel, Habermas, Gadamer, MacIntyre, Ricoeur, Blumenberg, Taylor, Davidson, Dummet).

Zbierając, nietzscheaniści negują tradycję - podkreślmy to - modernistyczną, a promują woluntaryzm, relatywizm i irracjonalizm, natomiast „systematycy” chcą wierzyć (jest to wyłącznie postulat moralny!), iż sensem kultury jest dialog *ex post* kierowany ideą wspólnoty rozumu, a więc zachodzi pomiędzy nimi jedynie różnica stopnia konsekwencji w burzeniu modernizmu. A zresztą, jedni i drudzy są świadomi, że przewyciężanie „centryzmu” nie będzie łatwe, bowiem -jak zauważają nostalgicznie -w człowieku tkwi „pociąg do uogólniania” (Wittgenstein) czy „pokusa metafizyki” (Derrida). Aby tę pokusę zneutralizować odwołują się do osobliwych technik pisarskich, np. mnemoniki, schizoanalizy, paralogistyki, paratekstologii, „dzikiej” refleksji, rizometryki (kłączologii), dialektyki negatywnej czy dekonstrukcji. Chcą w ten sposób pokonać „cenzurę Logosu” i wyrazić „Niewyraźalne”, dotrzeć do „przestrzeni czystej wolności”¹⁴.

Przejdźmy do krytyki postmodernizmu, stosując znane nam kryteria sensowności dyskursu. Postmodernizm (oraz modernizm!) zasługuje na trzy zarzuty: 1) jego zwolennicy karygodnie upraszczają dzieje filozofii, 2) ich wywody są skażone wewnętrzną sprzecznością, 3) operują oni błędną teorię poznania. Przejdźmy do zilustrowania tych zarzutów.

Nie jest prawdą, że dorobek filozofii to wyłącznie modernizm! Jego początków można się doszukiwać u Platona, który w dialogach *Państwo i Prawa* stworzył totalitarne recepty społeczne, ale wątek ten powraca i dominuje w czasach nowożytnych, w których kartezjańskie *Cogito* tworzy uniwersalne prawa myślenia i aplikuje te prawa - w postaci modeli -świata oraz ludzkiemu działaniu, a szczególnie życiu społecznemu. Modernizm wyrasta na gruncie różnorodnie artykułowanego platonizmu, a wspomagają go utopie społeczne oraz ideologia socjalizmu! Spójrzmy zresztą na historię filozofii i na jej dorobek. W dziejach filozofii konkurują z sobą - a trwa to po dziś dzień! - trzy wielkie nurty: 1) heraklitejski, w ramach którego operuje się ontologią tzw. mobilizmu: *zasadą-arche* bytu jest ruch-zmiana-nieokreśloność, oraz maniczno-ekstremalną teorią poznania-jest ono egzystencjalną, „mystyczną” ekspresją, która prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka (metanoja); 2) parmenidejsko-platoński, gdzie obowiązuje tzw. statyzm ontologiczny: „rzeczywiście rzeczywista” jest idea-tożsamość-niezmiennność, oraz ejdetyczna teoria poznania - prawdziwe *poznanie-episteme* polega na apriorycznej analizie idei (pojęć ogólnych); 3) arystotelesowsko-tomaszowy, w którym podstawą jest realistyczna i racjonalna metafizyka, wyrastająca z naturalnego poznania i poszukująca ostatecznych racji (przyczyn) istnienia świata i jego inteligibilności. Ten właśnie nurt filozoficzny leży u podstaw klasycznej koncepcji kultury.

W nurtach heraklitejskim i platońskim z przyjętych apriorycznie koncepcji bytu - ruch-zmiana bądź idea-tożsamość „dedukuje” się teorie wartościowego poznania - ekstremalne będą ejdetyczne, oraz działania -ekspresja wolności będą mechaniczna aplikacja wiedzy czysto pojęciowej. Modernizm to -jak już wiemy- różnoraki platonizm, zaś postmodernizm to owoc nauki moralnej płynącej z porażki „projektu modernistycznego” i - z braku innej perspektywy poznawczej! - opcja w kierunku heraklitejskiego mobilizmu i jego konsekwencji w teorii człowieka - woluntaryzmu, oraz w teorii poznania - relatywizmu i irracjonalizmu. -1 w ten sposób zamknęliśmy koło historii, co pozwala nam rzucić okiem na pozostałe logiczne błędy postmodernizmu.

Znajdziemy w nim sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i irracjonalizm, a wiadomo od dawna, że tych stanowisk nie da się obronić, ponieważ ich tezy są wewnętrznie sprzeczne: negują warunki sensu wypowiedzi oraz negują... własne istnienie. I tak, jeśli powiemy, że prawda jest niepoznawalna, tym samym wypowiemy sąd prawdziwy, a więc musieliśmy coś poznać prawdziwie. Jeśli będziemy twierdzić, że prawda jest względna -zmienna, stopniowalna i *zależna* od punktu widzenia - tym samym wypowiemy sąd bezwzględny, a więc niezmienny, niestopniowalny i niezależny od punktu widzenia. Jeśli odmawiamy rozumowi prawa do rangi ostatecznej instancji oceny poznania, musimy posłużyć się rozumem.

Postmoderniści głoszą, że język jest zbitką aspektów: prelogicznego (podświadomego) i retorycznego, z czego ma wynikać, że obiektywizm to mrzonka, a tzw. realny świat to nasza projekcja. W odpowiedzi zauważmy, że gdyby tak było, postmoderniści nie mieliby żadnych racji do wyróżnienia jakichkolwiek aspektów i nie wiedzieliby o ich istnieniu. - Sądzą również, że ludzkie poznanie jest pochodną czynników naturalnych, np. biologicznych czy klimatycznych, praktycznych - potrzeby, emocjonalnych oraz „teoretycznych” - zamysły, projekty i dlatego nasze działanie jest jedynie ekspresją, spontanicznym wylewem poznania. -1 znowu odnotujmy, że poznanie jest trudnym i żmudnym procesem, ale towarzyszące mu uwarunkowania są nam (choć nie zawsze wprost) współdane, a więc mogą one być ujawnione i zneutralizowane. Gdyby tak nie było, skąd postmoderniści wiedzieliby o ich istnieniu i wpływie na poznanie?

Postmodernizm grzeszy ignorancją historyczną, a jego „teorie” są niezgodne z rzeczywistością, są wewnętrznie sprzeczne i prowadzą -podobnie jak „teorie” modernizmu - do deterministycznej koncepcji człowieka: jest on polem ekspresji anonimowych sił! -1

ostatni, prawie niedostrzegalny problem, a mianowicie, postmodernizm jest kryptomodernizmem! Dlaczego?

Modernizm jest przede wszystkim teorią społeczną, według której jedynym celem życia ludzkiego jest nieograniczona konsumpcja materialna, a metodą realizacji tego celu - czyli typem cywilizacji! - jest totalitarna socjalizacja tego życia. Postmodernizm zachowuje ideowy depozyt modernizmu: konsumpcjonizm, a chce - jak deklarują jego zwolennicy - odrzucić jego metodę społeczną, gdyż trzeba za nią płacić za duży haracz. W miejsce totalitaryzmu proponuje demokrację opartą na relatywizmie, czyli tezie o równości (równoprawności) wszystkich punktów widzenia w zakresie prawdy, dobra moralnego, piękna i religii, a ponieważ relatywizm prowadzi w życiu społecznym do anarchizmu, demokracja wnosi terror większości, a więc jedynie inny totalitaryzm! O tym, co prawdziwe, dobre i piękne nie decyduje mniejszość - jak w modernizmie, lecz większość na drodze ugody. Wszystko byłoby dobrze, tylko że z ludzkich rojeń i konwencji nie wynika prawda i dobro moralne! Powróćmy na chwilę do historii.

Pierwszym sposobem racjonalizacji świata był mit (gr. *Mythos* - opowieść), rodzaj protofilozofii, synteza ludzkiego doświadczenia, w której znajdziemy opis świata i przepis na ludzkie życie. Mit zawierał w sobie losową wizję człowieka: życie ludzkie to dzieło przypadku lub skutek działania anonimowych sił. Ten pesymizm zachowują greccy filozofowie, a ustępuje on miejsca optymizmowi wraz z zainspirowaniem filozofii przez chrześcijaństwo. Losowa wizja ustępuje teorii, według której człowiek jest kowalem swojego życia będącego drogą do życia wiecznego. W czasach nowożytnych klasyczna koncepcja człowieka ulega reinterpretacji: człowiek jest kowalem swego losu, ale wyłącznie jako człowiek społeczny. Pierwszą ilustracją tej myśli są utopie (słowo utopia od gr. *ou*, oznaczającego negację, a transliterowanego na łac. *u*, oraz od gr. *topos*: miejsce, co daje razem: miejsce, którego nie ma). Pierwszą utopią - wizję państwa doskonałego - tworzy Platon, a myślenie utopijne popularyzuje (pod wpływem Platona!) Thomas More, autor dzieła *Utopia* (Lovanium 1516). Utopizm staje się modelem myślowym dla intelektualistów wywodzących się z tradycji filozofii pokartezjańskiej. Po dziś dzień utopia *toposophia* - mądrość zupełna i jedyne narzędzie krytyki społecznej (E. Bloch)¹⁵. Wraz z pojawieniem się utopii - recept na powszechne zbawienie człowieka - bujnie kwitną ruchy masońskie, gnoza i historiozofie (A. Comte, K. Marks, G. Vico), a twórcy utopii operują jej dwoma *modelami*: *perpetuum mobile* - życie społeczne jest zamknięte i jednostajne; progres *indefini*-z pilotującą ideą postępu. Dlaczego utopie powstają?

Ich pierwsi twórcy dostrzegli, iż Europejczyk wie, jakie reguły moralne gwarantują mu zbawienie, lecz reguł tych w życiu nie stosuje, czego społecznym skutkiem jest niesprawiedliwość. Co zatem należy uczynić? Należy zbudować doskonałe państwo - uniwersalne narzędzie pedagogii społecznej. I w ten sposób rodzi się socjalizm! Stało się to wtedy, kiedy chrześcijaństwo - które „uzasadniało” ideały moralne utopii! - zostało zneutralizowane przez świeckie państwo. Totalitarne państwo zna ideę człowieka, wie jak ją realizować, a więc to ono ustala zasady moralne i prawo. Co nie mieści się w idei człowieka, to należy eliminować z życia społecznego.

Utopizm był eksperymentem myślowym do chwili, kiedy pojawia się trzecia (po micie i utopii) konkurentka filozofii, a mianowicie ideologia. Jej podstawy opracował A. Destutt de Tracy (*Elements d'Ideologie*, Paris 1798), który ujął życie ludzkie w kategoriach tzw. bazy i tzw. nadbudowy. Baza to materialne warunki życia, a nadbudowa to system myślowy społeczny, czyli ideologia; charakter ideologii, a więc obecna w niej koncepcja świata i człowieka zależy od bazy. Myśl tę uogólnili socjaliści, a rangę zasady nadał jej Marks w tezie: „Byt określa świadomość”. Z ideologii społecznej socjalizmu wyrosły jego trzy historyczne postaci: 1) socjalizm internacjonalistyczny, czyli komunizm: zasadę działania społecznego jest kolektyw (wola zbiorowa), 2) socjalizm narodowy, czyli nazizm (fasyzm): podmiotem

działania jest „naród wybrany” (jego misja historyczna), metodą indywidualna przedsiębiorczość i kapitał podporządkowane idei narodowej, 3) socjalizm liberalny, czyli liberalizm: zasadą działania społecznego jest kapitał plus indywidualna przedsiębiorczość. - Komunizm i nazizm są dziećmi ideologii modernizmu, którego istotę określa teza o nierozzerwalnej więzi pomiędzy bazą a nadbudową, a to z tej racji, iż ta więź gwarantuje osiągnięcie założonego celu: panowania nad światem i nieograniczonej konsumpcji. Natomiast liberalizm, czyli postmodernizm chce odrzucić totalitaryzm i oprzeć życie społeczne na demokracji i relatywizmie. W każdej odmianie socjalizmu cel jest ten sam, a zmieniają się tylko metody jego realizacji, a więc postmodernizm -jako soc-liberalizm -jest krypto-modernizmem. Liberalizm konsekwentny prowadzi do anarchizmu, a ten unicestwia życie społeczne; liberalizm demokratyczny prowadzi do totalitaryzmu większości i skazuje życie społeczne na przypadek, bowiem z konwencji nie wynika prawda i dobro. Liberalizm jest socjalizmem, gdyż redukuje człowieka do pozycji „zwierzęcia konsumującego” i uzależnia jego życie od „ślepych” decyzji większości. - W jaką pułapkę wpadamy wraz z socjalizmem?

Każdy socjalizm rządzi kombinacją nadziei i terroru: za cenę nadziei na nieograniczoną konsumpcję płacimy haraczem demokratycznej zgody na państwowy terror. Postmodernizm, czyli soc-liberalizm aktualnie zajął się zbawianiem ludzkości, na razie jako eurokomunizm, a w perspektywie jako mundializm *resp.* internacjonalizm (!)¹⁶. Nie buduje on co prawda obozów masowej eksterminacji, ale demokratycznie wprowadza aborcję, eutanazję i sterylizację, posługuje się propagandą - manipulując za pomocą reklamy i promocji, ma także własną cenzurę: *political corect-ness*, która bezwzględnie eliminuje kulturę klasyczną z życia społecznego. Powtórzmy: tam, gdzie socjalizm, tam celem nie jest konkretny i realny człowiek, lecz idea człowieka, a co do tej idei nie pasuje, to należy przyciąć lub zlikwidować. Tak uczył G. Hegel: jeśli świat nie pasuje do teorii, tym gorzej dla świata. Wbrew żywionym przez wielu nadziejom postmodernizm niczego nie uzdrowi, a jedynie pogłębi kryzys duchowy i w inny sposób pomnoży krwawe żniwo modernizmu. Jediną alternatywę dla Europejczyka jest powrót do personalizmu i kultury klasycznej.

¹ *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1959.

² P. Beneton, *Histoire de mots culture et cwilisation*, Paris 1975.

³ P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1988.

⁴ M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1975.

⁵ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991.

⁶ MA Krapiec, *Filozofia - co wyjaśnia?*, Warszawa 1997.

⁷ MA Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

⁸ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

⁹ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.

¹⁰ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Kraków 1996.

¹¹ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.

¹² Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Rzym 1981.

¹³ Taka struktura społeczna jest obecna w dzisiejszej polityce, ale życie polityczne jest od kilkuset lat skażone utopizmem i ideologizmem, dlatego stany społeczne zostały zastąpione przez partie-sekty, głoszące - niezależnie od swej ideowej orientacji - "jedyne słuszny pogląd".

¹⁴ H. Kiereś, *Postmodernizm, w. Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowsza*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263-273.

¹⁵ F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts 1980.

¹⁶ A. Lichtenberger, *La socialisme utopique: Etudes sur quelques precursores incon-nus du socialisme*, Paris 1898. A Dalma, *Eurokommunismus: Herausforderungfiir Ost und West*, Miinchen 1978. E Mandel, *Critique de l'eurocomunisme*, Paris 1978.

Wykład w ramach sympozjum *Fides et Ratio*. W rocznicę ogłoszenia *Interpretacje - nad interpretacje - deformacje*, Wydział Filozofii KUL, Lublin 9-10 grudnia 1999.

Na wstępie odnotujemy, że - po pierwsze - polemika Jana Pawła II z modernizmem i postmodernizmem nie pojawia się po raz pierwszy na stronach *Fides et ratio* i że - po drugie nie ogranicza się ona wyłącznie do tego, co Jan Paweł II bezpośrednio adresuje do obu *rebours* bliźniaczych kierunków posługując się ich nazwami, lecz że jest ona obecna w jego pismach wszędzie tam, gdzie przedmiotem krytyki jest zarówno skrajny racjonalizm w teorii człowieka i wypływający z niego społeczny totalitaryzm, jak i woluntaryzm antropologiczny połączony ze społecznym liberalizmem *resp.* anarchizmem. Należy zatem mieć na uwadze bogaty kontekst myślowy tej polemiki, także liczne dokumenty Kościoła Powszechnego, encykliki i inne pisma poprzedników Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej, w których stwierdza się, że błędy racjonalizmu i woluntaryzmu rodzą ideologie i technologie społeczne, te zaś za cenę samo-oszukańczego mirażu ostatecznego wyzwolenia człowieka redukują go do wymiaru doczesnego (materializm) i horyzontalnego (konsumpcjonizm) i stosują wobec niego jawny terror fizyczny (eksterminację) oraz duchowy (propagandę)¹.

W nawiązaniu do powyższej tezy, po prezentacji historycznego i rzeczowego aspektu problemu związku rozumu (filozofii) i wiary (teologii), w rozdziale VII encykliki pt. *Potrzeby i zadania chwili obecnej* Jan Paweł II konkluduje: „(...) potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczałne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego (...). Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu”². W innym miejscu encykliki, dotyczącym bezpośrednio postmodernizmu, Jan Paweł II uzupełnia powyższą myśl i uzasadnia obecną w niej tezę: tam, gdzie akceptuje się fenomenalizm, a więc gdzie głosi się autorytatywnie, iż „(...) epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien się teraz nauczyć żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności (...)” - tam rodzi się nihilizm. Fenomenalizm i jego konsekwencja: nihilizm, czyli w sumie: postmodernizm jako światopogląd „(...) znajduje swego rodzaju potwierdzenie w strasliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz”³.

Przywołana wypowiedź Jana Pawła II w sposób zwięzły określa drogę ideową czasów nowożytnych i współczesnych: od racjonalistycznego optymizmu do irracjonalistycznej rozpacz, czyli od modernizmu do postmodernizmu. Modernizm jest synonimem -racjonalistycznego kultu rozumu ludzkiego, rozumu szermującego różnie formułowanym hasłem „Wolność - Równość - Braterstwo” i nieuchronnie prowadzącego kulturę Zachodu w objęcia... „cywilizacji śmierci”. Inaczej mówiąc, założeniem modernizmu była „cywilizacja miłości”, miał przecież - np. jako komunizm - ostatecznie wyzwolić człowieka z nędzy materialnej i jej konsekwencji - zła moralnego, a tymczasem, paradoksalnie, stał się „strasliwym doświadczeniem zła”. W czym tkwi błąd modernizmu? Charakterystyczne, że rozpoznanie modernizmu jako „kultu rozumu” i jego ocena w ujęciu zarówno Jana Pawła II i jego poprzedników na Stolicy Piotrowej, jak i przez postmodernistów są całkowicie zgodne, jednakże drogi obu stron rozchodzą się, kiedy pojawia się problem remedium na modernizm. Jan Paweł II nawołuje do uwzględniania fundamentu dla kultur y, rzecz jasna, fundamentu radykalnie odmiennego od modernistycznego racjonalizmu, natomiast postmoderniści postulują konieczność odejścia od fundamentu na rzecz fenomenu, bowiem w ich przekonaniu tam gdzie fundament -tam modernizm. Tym fundamentem jest wszelka filozofia Pierwszych Zasad, metafizyczna filozofia „meta narracji”, przejaw „totalitarnej mentalności

ateńskiej"⁴. Zdaniem postmodernistów historia wymownie pokazuje, że poszukiwanie fundamentu poznawczego dla ludzkiej *praxis* prowadzi w prostej linii do przemocy; zmaterializowaną ilustracją słuszności tej tezy jest obóz koncentracyjny, wynika z tego - konkludują - że „Prawda zabija” *resp.* że „Idea prowadzi do krwawego procesu”, zatem jest ona z założenia i niezależnie od jej charakteru - jako prawda Filozoficzna, naukowa czy religijna - totalitarna⁵. I właśnie to odrzucenie „wiary w fundament” i przedstawienia ideowej busoli kultury według gasła „Wolność - Pluralizm - Tolerancja”⁶.

Autor *Fides et ratio* jest świadom i daje temu wyraz, że postmodernizm jest w pewnym sensie usprawiedliwiony, jest on bowiem ekspresją przyrodzonego człowiekowi buntu przeciwko fałszowi poznawczemu i złu moralnemu, które za sprawą modernizmu zwielokrotniły się społecznie i zebrały koszmarnie żniwo, ale wbrew postmodernizmowi woła o przejście od fenomenu do fundamentu, bo - można sądzić - inaczej ten fundament pojmuje. W jaki sposób? Zanim odpowiemy na to kluczowe dla sporu z modernizmem i postmodernizmem pytanie, odnotujmy dla porządku, że stanowisko Jana Pawła II naraża jego autorytet na zarzut modernizmu i totalitaryzmu; zarzut taki stawiają mu postmoderniści⁷. Dodajmy jeszcze, że pomówienie o totalitaryzm, a przynajmniej (co na jedno wychodzi) o konserwatyzm czy anachronizm towarzyszy nauce Kościoła Powszechnego, szczególnie zaś nauczaniu Jana Pawła II także w czasach dominacji modernizmu (komunizmu i nazizmu). Ten znamieny fakt, czyli całkowita zgodność postawy modernizmu i postmodernizmu wobec nauki Kościoła nasuwa myśl, że nauka ta różni się od technologicznych wizji obu kierunków myślowych. To zaś rodzi zasadne pytanie, do jakiego stopnia postmodernizm jest kryptomodernizmem?⁸.

Warto zadać pytanie, dlaczego Jan Paweł II - wbrew doświadczeniu z modernizmem i argumentom postmodernizmu - domaga się fundamentu prawdy dla kultury?

W rozważaniach zawartych na stronach *Fides et ratio* pojawiają się przynajmniej dwie racje. Po pierwsze, to, co nazywamy dziś „postmodernizmem”, nie jest czymś nowym w dziejach kultury europejskiej; znana jest zarówno treść doświadczenia postmodernizmu oraz jego teoretyczne i praktyczne konsekwencje: „Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”⁹. Za dzisiejszym nihilizmem, znanym kulturze Europy od jej historycznego zarania, kryją się dewiacje umysłowe dotyczące zagadnienia prawdy: sceptycyzm - prawda jest nierozstrzygalna; agnostycyzm - nie można wykazać, że prawda jest rozstrzygalna; relatywizm - prawda jest stopniowalna, zmienna i zależy od tego, kto i w jakich okolicznościach ją głosi; irracjonalizm - nie rozum, lecz inna władza (wola, pozaracjonalna intuicja, uczucie) są miarodajnym źródłem wiedzy o świecie. Wymienionych stanowisk nie da się żadną miarą obronić, są one bowiem wewnętrznie sprzeczne, głoszą i zarazem zaprzeczają; są niezgodne z naturalnym doświadczeniem i jako wyraz nihilizmu teoretycznego prowadzą do nihilizmu (anarchizmu) praktycznego¹⁰. Świadom obecności tych dewiacji w dzisiejszej kulturze Jan Paweł II wskazuje na ich swoiste konsekwencje, a mianowicie, na różnorodne „izmy”, np. pragmatyzm (konwencjonalizm, dialogizm), utylitaryzm, eklektyzm (bezkrytyczny pluralizm), historyzm (aktualizm), empiryzm, subiektywizm i emotywizm. Są one głoszone *ex cathedra* jako aksjomaty kulturowe, a więc usprawiedliwiają nieodzowność nihilizmu, a przecież ten ostatni prowadzi nieuchronnie do „rozpaczy osamotnienia”. Dodajmy, że przed tą konsekwencją nie uchroni samooszukiwacz

ucieczka w gnozę New Age lub w syzyfowy heroizm czy wyzwającą ironię w świadomość niemożności osiągnięcia ideałów bądź akceptacja sowizdrzalskiej tezy o „lekkości bytu” i proklamowanie de-dramatyzacji kultury, czyli eliminacji z niej wertykalnego oraz obiektywnego wymiaru prawdy¹¹. Wszystko przemawia przeciwko postmodernistycznemu nihilizmowi, zatem konieczny jest fundament prawdy dla kultur y¹².

Po drugie, modernizm słusznie poszukiwał fundamentu, ale obrał błędną perspektywę poznawczą i dlatego jego fundament okazał się urojony, a budowana na nim cywilizacja uległa alienacji i przeobraziła się w koszmar systemów społecznych Leviathanów. Ten urojony fundament jest skutkiem akceptacji w punkcie wyjścia tzw. zasady immanencji, która zamyka ludzkie doświadczenie w ramy transcendentnego i autonomicznego wobec realnego świata *Cogito* i jego „opcji” pełniących rolę probierzy prawdy i w konsekwencji przyczyn celowych społecznego działania. Oderwany od realnego świata modernistyczny Rozum „poznaje” w samym sobie Pierwsze Zasady, a więc o ich prawdziwości rozstrzyga na podstawie wewnątrzmyślowej niesprzeczności (koherencji) lub wewnątrz-myślowej oczywistości (evidencji), aby następnie na ich bazie wykreować myślowy obraz „prawdziwego” świata i „prawdziwej” cywilizacji (metody życia społecznego). Pułapka immanencji polega na zamianie poznania świata na myślenie o świecie; myślenie porządkuje oderwane od naturalnego doświadczenia treści, ale nie jest ono czynnością poznawczą, tworzy niesprzeczne systemy myślowe, a nie teorie wyjaśniające realny byt!¹³. Nietrudno zauważyć, że zwrot postmodernistyczny polega na zamianie modernistycznego rozumu transcendentnego na rozum empiryczny, który jest wypadkową indywidualnego doświadczenia konkretnego człowieka oraz jego „opcji” pokierowanych preferencjami lub powściąganymi społeczną konwencją¹⁴. Ta zamiana niczego nie zmienia, bowiem w obu przypadkach mamy do czynienia z dyktatem *Cogito* i jego „opcji”.

Polemika Jana Pawła II z tradycją pokartezjańską pokazuje, że ani modernizm, ani postmodernizm nie stanowią alternatywy dla ludzkiej kultury. Gdzie wobec tego szukać fundamentu? Charakterystyczne, że autor *Fides et ratio* podkreśla, iż nie obdarza przywilejem żadnej filozofii, a dokładnie mówiąc, żadnego systemu filozoficznego, ponieważ żaden system filozoficzny nie jest w stanie dać wiedzy adekwatnej, czyli wyjaśnić wszystkiego. Poznanie jest aspektowne, a więc żadna jego odmiana, nawet naukowo zorganizowana - choć autonomiczna - nie jest samowystarczalna. Dotyczy to także filozofii: nie wyjaśnia ona wszystkiego, jest jedną z nauk, ale jest nauką wyjątkową, jej miejsce jest bowiem tam, gdzie w ludzkim doświadczeniu jawi się byt jako przedmiot poznania. Byt jest fundamentem rzeczywistości, racją poznania i celowego działania, dlatego właśnie filozofia stoi przed powinnością zbudowania teoretycznego fundamentu dla kultury¹⁵. Na kanwie powyższej tezy Jan Paweł II formułuje warunki postawy „prawdziwie filozoficznej”, spośród których najważniejsze to uznanie faktu transcendencji rozumu ludzkiego, naturalnego otwarcia rozumu na prawdy bytu oraz na prawdę o osobie ludzkiej ze wszystkimi tych prawd konsekwencjami. Te i inne warunki postawy rzetelnie filozoficznej ilustruje przykładami owocnego korzystania z „dobrodrojeństwa filozofii”, pośród których wyróżnia się osoba i myśl Tomasza z Akwinu, filozofującego w sposób „prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny” dostrzegającego jedność i ciągłość ludzkiego doświadczenia i krytycznie ubogacającego poznawczy dorobek tradycji greckiej, arabskiej i chrześcijańskiej. Jan Paweł II uwypukla także wrażliwość Tomasza na impulsy poznawcze, jakie chrześcijańskie Objawienie dało rozumowi oraz wkład jego filozofii w ukonstytuowanie się teologii i podniesienie kultury wiary¹⁶.

Tak więc w przekonaniu Jana Pawła II istnieje trzecia droga dla filozofii, znana od dawna, lecz zepchnięta do defensywy przez modernizm i postmodernizm. Autor *Fides et ratio* jest zresztą wstrzeźliwy w używaniu nazwy „modernizm” jako epitetu takiego czy innego kierunku myślowego; nazwa ta pojawia się tylko raz w odniesieniu do obecnego w teologii

błędu historyzmu, mylącego „aktualność z prawdą”¹⁷. Podobnie jest ze słowem „postmodernizm”, i tym, co może ono oznaczać; jak sam zauważa, nazwa ta pojawia się „(...) w bardzo różnych kontekstach (...) w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej, (...) w filozofii”. Jan Paweł II podkreśla, że brak dystansu czasowego do postmodernizmu, a także dystansu logicznego, czyli powszechnie przyjętego kryterium granic pomiędzy kolejnymi okresami myślowymi, dodaje jednak, że wymienione niekorzystne uwarunkowania naszego poznania nie powinny prowadzi do bagatelizowania postmodernizmu ani tam, gdzie jego krytyka modernizmu jest słuszna, ani tam, gdzie jako programowy nihilizm poddaje on destrukcji rozum ludzki¹⁸. Ta ostrożność czy też krytyczna otwartość Jana Pawła II na wszelkie doświadczenie filozoficzne, otwartość stowarzyszona z jego przestrogą przed popadaniem w „pychę filozoficzną” - przeświadczenie, iż dotarto się do prawdy adekwatnej, zwróciła uwagi zwolenników postmodernizmu, także chrześcijan, w rezultacie czego rzucili oni myśl, iż *Fides et ratio* wyraźnie suponuje pluralizm filozoficzny i - w konsekwencji - pluralizm prawd¹⁹. Choć tę złudną nadzieję rozwiewają krytyczne wypowiedzi Jana Pawła II o „bezkrytycznym pluralizmie”, pamiętać także należy, iż encyklika nie jest rozprawą filozoficzną, lecz dokumentem duszpasterskim, posiadającym adresata (biskupów) i - w przypadku *Fides et ratio* - wyrażającym z troską aktualnym stanem filozofii, od której przecież w dużej mierze zależy zrozumienie Objawienia i ukonstytuowanie *intellectus fidei*?²⁰. Podstawą tej troski jest historycznie potwierdzone przekonanie, stanowiące doświadczenie Kościoła żywego, zgodnie z którym każde naruszenie autonomii rozumu ludzkiego owocuje błędami gruncie interpretacji wiary, a każde racjonalistyczne uderzenie w depozyt wiary chrześcijańskiej równa się deterioracji rozumu. Ponadto, *Fides et ratio* wzorcowo respektuje tezy o autonomii rozumu przyrodzonego, reprezentowanego między innymi, ale przede wszystkim przez filozofię, rozumu, który porządkując bogactwo ludzkiego doświadczenia, dostrzega, iż każda aspektowna i partykularna prawda jest aspektem Jednej Prawdy oraz że nie wszystkie filozoficzne drogi są w równej mierze kompetentne czy też równosilne poznawczo w rozstrzyganiu kwestii fundamentalnych dla ludzkiej kultury, istnieją bowiem drogi (metody) jednostronne, a nawet błędne. Z drugiej strony, rozpoznane partykularyzmy, błędy i fałszy są zobiektywizowanym składnikiem ogólnoludzkiego doświadczenia i w tej mierze ich znajomość jest ważna dla kultury, chroni bowiem przed skrajnościami²¹. Należy także odnotować, że za ostrożnością i podziwu godnym taktem Jana Pawła II wobec problemu doświadczenia filozoficznego i jego różnych możliwych artykulacji kryje się ważna, lecz rzadko dostrzegana teza, która jest aspektem zagadnienia relacji między rozumem i wiarą, a mianowicie, teza, zgodnie z którą wiara chrześcijańska nie wchodzi w strukturę cywilizacji - metody życia społecznego, w więc że chrześcijaństwo nie tworzy cywilizacji, gdyby bowiem tworzyło - jako instytucja państwowa - byłaby to cywilizacja sakralna ze wszystkimi jej konsekwencjami²². Chrześcijaństwo dostarcza jedynie kryterium oceny działań kulturowych i cywilizacyjnych; kryterium to jest uniwersalne (ahistoryczne) i neutralne (ponadideologiczne), a jest nim - o czym czysto przypomina Jan Paweł II - dobro osobowe człowieka²³.

Zbierając, na kanwie polemiki z filozoficznym samoograniczeniem rozumu przez modernizm i postmodernizm Jan Paweł II stwierdza, że rozum ludzki transcenduje ku prawdzie, a fundamentem rozumu filozoficznego jest metafizyczna prawda bytu, która otwiera rozum na „naturalne poznanie istnienia Boga, źródła i celu wszystkich rzeczy” oraz na „tajemnicę Bożego Objawienia”²⁴.

Tyle o stosunku *Fides et ratio* do modernizmu i postmodernizmu. Bez wątplenia zawartą w cytowanej encyklice refleksję nad tymi nurtami myślowymi należałoby pogłębić, przynajmniej zasygnalizować istnienie pytań, które wskazują na konieczność pogłębienia wiedzy o modernizmie i postmodernizmie. I tak, nasuwa się pytanie, dlaczego Jan Paweł II jest oskarżany przez postmodernistów o totalitaryzm myślowy? Otóż dzieje się tak dlatego,

ponieważ według postmodernistów dzieje filozofii są historią zmagania się modernizmu z postmodernizmem! Można być modernistą bądź postmodernistą - *tertium non datur* - z czego wynika, że kto nie akceptuje postmodernistycznego nihilizmu, ten jest *ex definitione* modernistą, a więc totalitarystą. Jest to przykład klinicznej ignorancji dziejów i dorobku filozofii. Ignorancja ta ma swe źródło w tym, że oba nurty wyrastają z nowożytnej filozofii tzw. krytycznej, szczególnie pokartezjańskiej i dlatego, na zasadzie *pars pro toto*, jej depozyt myślowy - dualizm ontologiczny i teoriopoznawczy - rzutują wstecz na filozofię starożytności i średniowiecza. Tradycja ta ma swe korzenie w myśli greckiej, a artykułuje się doktrynalnie jako bądź statyzm ontologiczny (Parmenides, Platon), bądź jako ontologiczny *mobilizm* (Anaksymander, Heraklit, neoplatonizm), nie wyczerpuje jednak dorobku filozofii, bowiem obok niej i w polemice z nią powstaje nurt realistycznej metafizyki bytu (Arystoteles)²⁵. Do tego nurtu nawiązuje Tomasz z Akwinu i - co podkreśla Jan Paweł II - zainspirowany Prawdą Objawienia pogłębia jego osiągnięcia poznawcze. Jest to jeden z powodów do przyznania postawie poznawczej Tomasza miana postawy „rzetelnie filozoficznej”, respektuje on bowiem jeden z koniecznych warunków filozofii, jakim jest dogłębna znajomość jej dziejów i osiągnięć. Tego warunku nie spełniają moderniści i postmoderniści²⁶.

Inny, sygnalizowany już problem, dotyczy znaczenia prefiksu „post” w słowie „postmodernizm”, co można wyrazić w pytaniu, na ile nurt ten jest POSTModernizmem, a na ile jest postMODERNIZMEM? Jak było wyjaśnione, modernizm jest wszędzie tam, gdzie skrajny racjonalizm tworzy „wielką narrację” filozoficzną i gdzie w zakresie teorii społecznej (konceptji cywilizacji) przekłada się na totalitaryzm. Krótko mówiąc, gdzie filozofia staje się ideologią - tworzy idee i technologią społeczną - na bazie idei chce zmienić świat.

Postmodernizm deklaratywnie odżegnuje się od kultu rozumu i totalitaryzmu, a w ich miejsce lansuje irracjonalizm oraz liberalizm (anarchizm) społeczny. Na tym polega sens „post” w postmodernizmie. Co postmodernizm dziedziczy po modernizmie? W zakresie teorii społecznej modernizm inspirowany jest myśleniem utopijnym; utopia jest próbą pomyślenia idealnego państwa, jej dzieje sięgają Platona, jego „Państwa” i „Praw”, a odzywa ona na progu XVI w. za sprawą *Utopii* T. Morusa, aby ostatecznie stać się narzędziem przemiany świata. Charakter tej przemiany zależy od rodzaju utopii (plebejska - arystokratyczna; nacjonalistyczna - internacjonalistyczna; indywidualistyczna - kolektywistyczna; statyczna - dynamiczna; teistyczna - ateistyczna; ewolucyjna - rewolucyjna), a ich celem jest zbudowanie superpaństwa, czyli socjalizm. Wszystkie rodzaje utopii suponują tezę, według której sprawiedliwość społeczna rozumiana jako równość w dostępie do dóbr materialnych (*resp.* postęp materialny) jest koniecznym warunkiem eliminacji zła moralnego. Państwo jako obiektywny *zarządca* wyposażony w uniwersalne i jednoznaczne prawo jest jedynym gwarantem realizacji idei sprawiedliwości społecznej, ono stoi na straży czystości ideologii i konsekwencji wdrażania technologii. Istotą modernizmu jest więc socjalizm. Żyje on myślowo wieloma utopiami i wiele realizuje, ale nieustannie, po kolejnych porażkach, przechodzi wewnętrzną transformację w poszukiwaniu idealnego systemu społecznego. Szczególnym świadkiem tego procesu jest wiek XX, który doświadczył dwóch socjalizmów modernistycznych: internacjonalizmu (komunizmu) i nacjonalizmu (nazizmu-faszyzmu), aby po ich formalnym upadku doświadczyć socjalizmu postmodernistycznego: liberalizmu (anarchizmu). Ten ostatni deklaruje zerwanie z modernistyczną tezą, że równość społeczna i materialna wyzwala moralnie, czyli zbawia, a w tej sytuacji traci swą ważność państwo i jego narzędzia terroru! Nie „Wolność poprzez Równość i Braterstwo”, lecz „Wolność poprzez Pluralizm i Tolerancję”, nie Równość, lecz Różność i dlatego kluczowym pojęciem filozofii postmodernizmu i jej technologii społecznej jest pojęcie Różnicy²⁷. Tyle deklaracji. Wróćmy do pytania, co postmodernizm dziedziczy po modernizmie?

Postmodernizm jest socjalizmem, który stracił wiarę w to, że równość społeczna prowadzi do metamorfozy moralnej człowieka, ale jako socjalizm dziedziczy po „starszym bracie”

przynajmniej następujące cechy. Po pierwsze, naturalistyczną koncepcję człowieka - żyje on wyłącznie horyzontalnie, bez odniesienia do Transcendencji, a jego jedynym celem jest konsumpcja, po drugie, w życiu społecznym kieruje się pragmatyzmem i utylitaryzmem: o prawdzie decyduje liczba głosów! (nazywa się to demokracją²⁸) i po trzecie, jest internacjonalizmem: jako euroko-munizm bądź - w perspektywie - globalizm, jest więc technologią społeczną.

Wbrew swej humanistycznej retoryce i „eschatologicznemu” wizjonerstwu modernizm i postmodernizm kończą w nihilizmie, który przejawia się w „destrukcyjnej woli mocy” lub w „rozpaczy osamotnienia”. Dzieje się tak dlatego, bowiem w sposób skrajny rozdzielają one rozum i wolność, rozum i wiarę, prawdy i wolność, które - jak naucza -*Fides et ratio* - są nierozdzielne, a rozdzielone „marnie giną”.

¹ Oprócz nauczania Jana Pawła II należy wymienić przynajmniej następujące encykliki: Łona XIII *Rerum Novarum*, Piusa XI *Quadragesimo Anno* i *Mit Brennender Sorge*, Jana XXIII *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*. Pawła VI *Populorum Progressio*.

² *Fides et ratio* VII, p. 83.

³ J.w., p. 91.

⁴ J.F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (tłum. poi. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997).

⁵ J. Derrida, *Les fins de l'homme*, w: *Marges de la philosophie*, Paris 1972. A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963.

⁶ G. Yattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985.

⁷ Zob. np. St. Dąbrowski, *Z encykliką "Fides et ratio" spór o rozumność rozumu*, "Ruch Filozoficzny" 56(1992) nr 2, s. 149-165. Pod koniec wywodu Dąbrowski stwierdza, że *Fides et ratio* jest niedialogiczna, jej misjonarsko-ofensywno-talmudyczna retoryka dopuszcza się błędu nawracania a " (...) w nawracaniu jest przemoc: naruszenie tożsamości nawracanego" (165).

⁸ Postmodernizm następuje "po" modernizmie, a to rodzi pytanie, czy jest epoką radykalnie nową, czy też schyłkową fazą modernizmu? Por. H. Kieres, *Postmodernizm*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 9-21.

⁹ j. w., p. 90. Ilo współczesnego nihilizmu omawia V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i "śmierć" metafizyki*, Lublin 1998 (Tłum. J. Merecki SDS).

¹⁰ Por. A.B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.

¹¹ Zob. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.

¹² Postmodernistyczna krytyka modernizmu jest zasadniczo trafna, ale programowy nihilizm postmodernizmu jest też "wielką narracją" i technologią społeczną.

¹³ Por. MA Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 5-19. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, j.w., s. 45-58.

¹⁴ *Fides et ratio*, p. 89.

¹⁵ Nie wyręczy w tym filozofii utopia czy ideologia ani żadna nauka szczegółowa; filozofia jest jedyną samozwrotną nauką, wszystkie sądy o filozofii mają naturę filozoficzną, a np. sądy o fizyce są filozofią fizyki.

¹⁶ J.w., p. 4344.

¹⁷ J.w., p. 87.

¹⁸ J.w., p. 91.

¹⁹ Por. rzeczową i wieloaspektową polemikę na ten temat na łamach "American Catholic Philosophical Quarterly" 73 (1992) nr 2 pomiędzy K.L. Schmitzem, J. Caputo, Th.R. Flynnem i J. Marshem.

²⁰ J.w., V, p. 49-63.

²¹ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.

²² Zob. F. Koneczny, *Kościół a cywilizację*, Lublin 1996; *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996.

²³ Por. H. Kiereś, *Socjalizm czy personalizm*, j.w., s. 59-73. ²⁴ J.w., p. 66, 82.

²⁵ Zob. H. Kiereś, *Postmodernizm, Rzeczywistość jako kreacja*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Lublin 1993, s. 151-163.

²⁶ Pozostałe konieczne warunki owocności dyskursu społecznego to: niesprzeczność sądów, ich zgodność z realnym światem i naturalnym ludzkim doświadczeniem oraz konieczność przewidywania ich praktycznych konsekwencji.

²⁷ G. Deleuze, *Différance et répétition*, Paris 1968. G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, Paris 1976. J. Baudrillard, *Uechange symbolique et la mort*, Paris 1977; *Les stratégies fatales*, Paris 1983.

²⁸ Zob. H. Kiereś, *Ideologizacja polityki*, j.w., s. 23-35.

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

² Pod. Za M. Kurdziałek, *Jedność filozofii we współczesnej kulturze*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 55; A. Festugiere, *De l'es-sence de la tragédie grecque*, Paris 1969.

³ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995: *Napór Orientu na Zachód*, Lublin 1999

⁴ W. Jaeger, *Paideja*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962; A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 133-139.

⁶ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991.

⁷ F. Koneczny, *O cywilizację lacińską*, Lublin 1996

⁸ M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin

⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958

¹⁰ F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996.

¹¹ F. Koneczny, *Polska między Wschodem i Zachodem*, Lublin 1996.

POLITYKA A RELIGIA. NA KANWIE MYŚLI F. KONIECZNEGO

1. Zarys dziejów problemu

Jednym z rysów życia społeczno-państwowego w Europie jest konflikt pomiędzy polityką i religią. Jego długa i powikłana historia oraz uporczywa aktualność świadczą o tym, że wchodzi w grę istotne i nawzajem nieredukowalne składniki życia ludzkiego i że problemem jest zakres ich kompetencji społecznych oraz ich wzajemne związki i zależności. O istnieniu i skali tego konfliktu zaświadcza już starożytni Grecy, jest on tematem ich myśli politycznej oraz sztuki. W świetle ich bogatego doświadczenia społecznego do konfliktu tego dochodzi wtedy, gdy polityka, reprezentowana przez instytucję państwa, nie liczy się z powagą religii, osnowy życia społecznego lub kiedy - ze względów doraźnie taktycznych bądź programowo - utożsamia się doktrynalnie z religią i traci autonomię. Znakomitą ilustrację pierwszego przypadku znajdziemy w tragedii *Antygona*, w której Sofokles „rozważa” kwestię, czy dobro państwa zapisane w jego prawie jest ponad religijną transcendencją człowieka. Natomiast drugiego przypadku dotyczy z pewnością sprawa Sokratesa oskarżonego przez polityków i skazanego na śmierć za... bezbożność. Te poznawczo ważne paradygmaty kulturowe świadczyły o doniosłości problemu polityki i religii, ale zarazem stawiały Greków przed problemem daleko ważniejszym, bo dotyczącym istoty religii. Kwestia polityki wydawała się łatwiejsza, ale warunkiem jej pełnego rozstrzygnięcia był właśnie problem religii: jej pochodzenia oraz uniwersalności obecnego w niej przesłania. Polityka nie może lekceważyć religii, a religia - zwłaszcza polityki. Jak ułożyć ich wzajemne relacje? Nie jest to problem czysto praktyczny, lecz teoretyczny, bo przecież konkretne decyzje porządkujące życie społeczne muszą być proporcjonalnie uzasadnione. I właśnie był to problem, który kultura grecka mogła postawić, ale którego nie była w stanie rozstrzygnąć¹. Dlaczego? Swą naturalną religijność Grecy wyrazili w mitach, zatem to, co nazywali religią, było zbiorem rozmaitych wierzeń, niekiedy luźno ze sobą powiązanych, co bez wątpienia osłabiało autorytet poznawczy religii w oczach racjonalnie usposobionych Greków. Raził także antropomorfizm i antropopatyzm mitów, przypisujący bogom cechy ludzkie. Nie zadowalała losowa koncepcja człowieka, uzależnionego od kaprysów okrutnych, lecz... sprawiedliwych bogów². W konsekwencji, kiedy dzięki filozofii dostrzegli, że mity są użytecznymi, lecz literalnie fałszywymi narracjami (fikcjami), nie usunęli ich, ale podporządkowali je - wraz z problemem religii - polityce, a szczególnie teorii wychowania. Nie było to rozwiązanie poznawczo zadowalające, ale z pewnością roztropne, nie unieważniało bowiem problemu religii. Spór pomiędzy polityką i religią zaostriżł się wraz z nastaniem chrześcijaństwa, czego dobitną i pouczającą ilustracją jest proces Chrystusa, proces, w którym ważyły się racje polityczne oraz religijne. Stał się on - i stoi nadal - w centrum uwagi chrześcijan zaangażowanych w dyskusję nad możliwością zbudowania na ziemi *ciuitas Dei*. Bałagan pojęciowy wokół tej kwestii zaowocował instrumentalizacją Ewangelii, zredukowaniem jej do roli narzędzia oficjalnej polityki, czego niechlubnym żniwem są rozliczne błędy polityczne oraz ideologizacja chrześcijaństwa. Nie tylko rozbieżności dogmatyczne, lecz także te błędy przyczyniły się do podziału chrześcijaństwa i przyjęcia przez jego dwa odłamy - bizantyjsko-prawosławny i protestancki - postawy zasadniczo defensywnej wobec spraw doczesnych, co prowadzi do wzmożenia sekciarstwa, a ostatecznie do podporządkowania religii polityce według zasady: „Cuius regio eius religio”³. Na tym tle w chrześcijańskiej, ale targanej konfliktami i wojnami religijnymi Europie pojawia się myślenie utopijne. Podejmuje ono

wątek możliwości *civitas Dei*, lecz, by tak rzec, dopasowuje religię (niekoniecznie chrześcijańską, częściej państwową) do założonej idei doskonałego państwa. Państwo to jest koniecznym warunkiem „wyprodukowania” idealnego człowieka *everymana* uosabiającego ideę człowieka.

W utopii polityka jest ponad religią lub utożsamia się z religią: państwową, a nerwem tej osobliwej fuzji jest ideologia *resp.* technologia społeczna, która jest „teorią” oraz praktyką założonej idei. Utopie mnożą się jak sekty, a każda z nich jest po sekciarsku, jedynie słuszna”. Ich autorami są intelektualisci i prawie wszyscy filozofowie tradycji pokartezjańskiej, zbulwersowani faktem obecności zła społecznego w życiu chrześcijańskiej Europy. Jedni przerabiają po swojemu, a inni odrzucają religię chrześcijańską - jej zasady moralne - w imię państwa lub superpaństwa i skuteczności jego polityki. Ta ostatnia staje się sztuką utrzymania władzy, wedle reguły: „Cel uświęca środki” (N. Macchiavelli). Utopia staje się sercem teorii społecznej, a począwszy od Rewolucji Francuskiej - narzędziem polityki. Utopia jest matką socjalizmu, a oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. I tak, socjalizm ateistyczny (antyteistyczny), określający się chętnie mianem socjalizmu naukowego, uzasadnia swą obecność w historii tezą głoszącą, iż konflikt pomiędzy polityką a religią jest ilustracją historycznie koniecznego procesu emancypowania się instytucji państwa spod kurateli religii, a szczególnie politycznych ambicji Kościoła. Państwo jest ze swej istoty strukturą świecką, suwerenną w aspekcie celu i urządzeń życia obywatelskiego. Dodaje się czasem, że chrześcijaństwo odegrało *znaczącą* rolę w budowaniu Europy w jej wymiarze ideowym, ale jest to już przeszłość i dlatego religia chrześcijańska jest dzisiaj wyłącznie domeną życia prywatnego, a polityczne roszczenia Kościoła to reakcyjna uzurpacja. Powyższa wykładnia związku polityki i religii z życiem społeczno-państwowym obowiązuje oficjalnie po dziś dzień, ale w znacznej części Europy, za sprawą wewnętrznej transformacji socjalizmu, powraca na arenę życia społecznego orientacja polityczna, która wpisuje chrześcijaństwo we własny program i która chce budować struktury państwowe i ponadpaństwowe w oparciu o Ewangelię i społeczne nauczanie Kościoła. To, jak się mówi, poszerzenie społecznej bazy polityki jest powodem zamętu ideowego w polityce i życiu państwowym oraz w życiu społecznym, co rzutuje na obywatelskie postawy Europejczyka. Chciałoby się powiedzieć, że „historia kołem toczy” lub że Europa nie ruszyła z miejsca, bowiem konflikt pomiędzy polityką i religią trwa nadal: polityka chce być ponad religią bądź szuka w niej ideowego oparcia. Które z tych stanowisk jest słuszne? Czy problem ten jest w ogóle teoretycznie rozstrzygamy, czy też jest on zasadniczo sprawą tzw. opcji, czyli należy do sfery indywidualnej decyzji każdego z nas?

2. Dobro wspólne polityki i religii

Odnotaliśmy wcześniej, że tradycja grecka kultury europejskiej postawiła problem polityki i religii, lecz nie była w stanie go rozstrzygnąć, ponieważ na drodze stała kwestia religii: jej pochodzenia i uniwersalności. Kwestia ta rzutowała na koncepcję polityki. Była ona dla Greków etyką życia społecznego, troską o dobro wspólne wyrażoną w prawie i urządzeniach państwowych, ale jej konkretne realizacje zależały od określenia dobra wspólnego. Czym jest dobro wspólne i co jest miarą (kryterium) jego obecności w życiu społeczno-państwowym? Grecy myśliciele zwrócili się ku człowiekowi, ale stanęli przed kolejnym, znacznie trudniejszym pytaniem: „Kim jest człowiek?”. Każda odpowiedź niosła ze sobą rozstrzygnięcie problemu istotnego dla polityki, a mianowicie, problemu fundamentu życia wspólnotowego, a więc tego, co w s p ó l n e wszystkim ludziom, co jest dobrem-celem każdego człowieka, a tym samym dobrem-celem polityki. Rozważania szły w dwóch kierunkach: namysłu nad naturą ludzką oraz nad formami życia społecznego, czyli ustrojami państwowymi. Człowiek jawił się jako *dzoön logikon* - zwierzę rozumne, czyli jako byt, którego istotę stanowi życie przebiegające trzy porządki: biologiczno-wegetatywny,

psychiczny oraz rozumny. Nasuwało się w związku z tym rozwiązanie ważne dla polityki: jej celem jest życie ludzkie brane jako całość jako harmonia jego trzech integralnych aspektów, ale pozostało pytanie kluczowe: jaki jest ostateczny cel życia ludzkiego jako ludzkiego? Wyrażone w mitach doświadczenie transcendencji człowieka nad zastanym światem suponowało myśl, że wewnętrzna harmonia nie jest celem życia człowieka, lecz warunkiem takiego celu. Tę intuicję potwierdzały badania nad ustrojami społecznymi, prowadzące do konkluzji, że nie człowiek jest dla państwa, lecz państwo dla człowieka. Mity zawierały co prawda doświadczenie transcendencji człowieka nad doczesnym wymiarem jego życia, ale - jak mówiliśmy - jedynie wyrażały transcendencję i nie rozstrzygały problemu religii. Problem ten pozostał dla Greków poznawczo otwarty, a świadomość jego wagi i roztropność nakazały im włączyć go - w jego niedoskonałej formie mitologicznej - w ramy pedagogii społecznej⁴. Czy wobec tego chrześcijaństwo, nowa formacja kulturowa wyrastająca z religii objawionej, niesie z sobą nadzieję na teoretyczne rozstrzygnięcie omawianej kwestii? Mówiliśmy już, że pojawienie się chrześcijaństwa prowadzi do zaostrzenia konfliktu pomiędzy polityką i religią, ale jego historia pokazuje, że - identycznie jak w starożytnej Grecji - zmagają się z sobą dwa stanowiska: polityka ponad religią - religia ponad polityką. Racje pierwszego stanowiska są czytelne, lecz nieco odmienne, bowiem ma ono dwie odmiany. Według pierwszej, religia jest postacią tzw. fałszywej świadomości (jest nienaukowa) i kłóci się z celem życia ludzkiego; cel ten może być zrealizowany wyłącznie dzięki polityce oraz w ramach kolektywu społeczno-gospodarczego, co wymaga wyeliminowania religii nie tylko z życia społecznego, ale także z indywidualnego. Natomiast według drugiej wersji tego stanowiska, polityka dotyczy życia państwowego i jest wobec religii -jako jednej z form życia społecznego - neutralna, ale pod warunkiem, że religia nie ingeruje w formę i bieg spraw państwowych. Tyle deklaracje, natomiast inną sprawą jest konsekwencja wdrażania tych ogólnych zasad programowych. Z kolei drugie stanowisko, deklarujące nadrzędność religii wobec polityki, ma także dwie odmiany. Pierwsza podporządkowuje politykę religii, co w skrajnym przypadku owocuje sakralizacją polityki, czyli jej faktyczną likwidacją, natomiast druga respektuje autonomię polityki i religii, lecz poczynania w polityce chce mierzyć wywodzącym się z religii kryterium ich słuszności. W przekonaniu zwolenników tego poglądu kryterium to jest uniwersalne, a więc pokrywa się pojęciowo z celem polityki: dobrem wspólnym, a wyraża się ono - niestety - w mętym ideowo sloganie urzeczywistniania tzw. wartości chrześcijańskich. Ujmując problem z innego punktu widzenia, toczący się na przestrzeni dwóch tysiącleci spór o związek polityki z religią chrześcijańską wyłonił ujęcia skrajne: ateizacja resp. sakralizacja polityki i wszelkich form życia człowieka, oraz umiarkowane: wzajemna neutralność polityki i religii resp. względna autonomia polityki i religii, gdyż spotykają się one na gruncie dobra wspólnego. Okazuje się zatem, czego doświadczyli już Grecy, że do sporu pomiędzy polityką i religią dochodzi na tle problemu dobra wspólnego i że od koncepcji tego dobra zależy rozstrzygnięcie sporu, czyli wybór określonej metody osiągnięcia dobra. Rozwiązania skrajne opowiadają się za monizmem ideowym - polityka resp. religia, oraz monizmem metody życia społecznego, przyjmują zatem zasadę: jeden cel -jedna metoda. Natomiast ujęcia umiarkowane proponują, po pierwsze, dualizm: odmienne cele - różne metody, i, po drugie, monizm ideowy: wspólny cel, i pluralizm (odmienność) metod. Odnotujmy, że nie wyróżniamy czystych możliwości, mówimy bowiem o rzeczywistości społecznej, a zarazem -jakby powiedział F. Koneczny- o metodach życia społecznego, czyli cywilizacjach. To ważne zagadnienie ujęliśmy w aspekcie formalnym, co utrudnia ocenę konkurujących z sobą odmian cywilizacji, musimy więc wydobyć na światło dzienne suponowane przez nie koncepcje dobra wspólnego.

3. Czym jest dobro wspólne?

Charakterystyczne, że w centrum uwagi polityki oraz religii stoi człowiek, obie sfery kultury mówią o dobru człowieka, w nim widzą cel i uzasadnienie własnego działania. Starożytni

Grecy uwyraznili problem człowieka i jego kultury, dostrzegli w nim „zwierzę rozumne”, które dzięki uprawie samego siebie, czyli nabywaniu cnót-dzielności teoretycznych i praktycznych, zdąża do ideału zawartego w zawołaniu: „kalos kagathos”. Synteza dobra i piękna była inną nazwą dla harmonii ciała i ducha, a miejscem osiągnięcia harmonii byty igrzyska-agonies, w czasie których człowiek uszlachetnia się dzięki ćwiczeniom cielesnym, poezji oraz religii. Igrzyska byty narzędziem polityki - pedagogii społecznej. Religia wyrażała jego transcendencję nad światem, a polityka była znakiem jego obecności w świecie, budowały one człowieka na dwa różne sposoby, ale ich cel pozostawał ten sam: *kalokagathia*. Dlatego trafnie mówi W. Jaeger, że najpiękniejszym dziełem sztuki, jakie zbudował Grek, był człowiek. Jednakże, niejako u spodu greckiej kultury, dawały o sobie znać problemy na tyle trudne, że aż nierozstrzygalne, a wiązały się one z faktem nierówności ludzi, nierówności „z natury”. Doświadczenie poucza, że choć wszyscy ludzie partycypują w tym, co określa istotę bytu ludzkiego - zwierzęcość i rozumność - to przecież jakości te realizują się różnorodnie, a więc ludzie są różni. Można te różnice niwelować dzięki kulturze, ale nigdy nie osiągnie siły równości doskonalej. Ujawniają się one ze szczególną siłą w życiu społecznym i są tak głębokie, że Grecy nie zawahali się powiedzieć, że niektórzy ludzie rodzą się niewolnikami. Ktoś rodzi się zdrowy, piękny i mądry - ma to z „natury”, a ktoś inny żyje życiem rośliny lub swym postępowaniem zaprzecza własnej rozumności, czyli człowieczeństwu. Dla takich ludzi kultura nie istnieje, nie osiągną oni nigdy ideału *kalokagathii*, mity traktują ich dwuznacznie, a polityka może w tej sytuacji niewiele dla nich uczynić. I chociaż grecka filozofia w pionierski i odkrywczy sposób stawiała problem struktury bytowej człowieka, natury poznania i jego związku z postępowaniem i wytwarzaniem, tam gdzie kończyły się jej kompetencje, tam zaczynał się mit, ten zaś wyrażał transcendencję człowieka, ale był tylko domysłem, twórczym przedstawieniem wielopostaciowego Bóstwa i jego związku z kosmosem oraz człowiekiem. Polityka była pomocą w społecznym zorganizowaniu pracy nad kulturą człowieka, nad osiągnięciem *kalokagathii*, idealnego stanu bytowego, który był rodzajem oczyszczenia - *katharsis* i jakby progiem wyższego świata, jednakże nie każdy Grek miał możliwości dostąpić szczytu uczestniczenia w tym dobru. Jak ten problem stawia chrześcijaństwo?

Kultura chrześcijańska jest twórczą syntezą greckiej filozofii, dorobku Rzymian w zakresie prawa, syntezą dokonaną - i nadal dokonującą się - na gruncie Biblii Starego i Nowego Testamentu. Zachowuje ona i zabezpiecza ciągłość kultury ludzkiej, jest bowiem otwarta na wszelką prawdę i jej wyzwalającą moc. Kultura jest w niej uprawą natury, czyli zastanego świata wraz z człowiekiem i dla człowieka. Twórca kultury jest bytem rozumnym, zatem uprawa świata polega na jego racjonalizacji i humanizacji, co zachodzi spontanicznie oraz metodycznie, a więc w sposób samo-świadomy i społeczny, realizowany w ramach określonej cywilizacji. Kultura wyrasta z tzw. teorii aspektu, dzięki której człowiek rozpoznaje i porządkuje swoje aktywności poznawcze i działalność w świecie. A są to: *theoia*, *praxis* i *ipojesis*. *Theoia* ogarnia poznanie naturalne (przyrodzone) i nadprzyrodzone (religijne), a jej domeną jest prawda, *praxis* dotyczy moralności i dobra, *apojesis* wytwórczości i jej żywiołu: piękna. Z wymienionych aktywności poznawczych pochodzą cztery działy kultury: nauka, religia, moralność i sztuka. Kultura jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie oraz wyrazem woli doskonalenia świata, zatem jej jakość i celowość jest pochodną prawdziwości wiedzy i prawości woli jej twórcy. Samoświadome tworzenie kultury wymaga wyróżnienia aspektów, rozpoznania zachodzących pomiędzy nimi związków oraz roztropnego ułożenia współpracy między nimi, stosownie do ich miejsca w życiu człowieka. Każdy dział kultury jest ważny i niezastąpiony, każdy jest strukturalnie autonomiczny, lecz funkcjonalnie przyporządkowany jednemu celowi: człowiekowi. Z kolei cywilizacja jest - jak mówiliśmy - kulturą życia społecznego, jego metodą (ustrojem). Rozciąga się ona począwszy od rodziny, poprzez instytucje nieodzowne społecznie, aż do instytucji państwa. Rodzina jest naturalnym związkiem

społecznym, jest więc poniekąd naturalną przyczyną wzorcą cywilizacji, bowiem jej ustrój jest ekstrapolowany na pozostałe formy życia społecznego. Kultura chrześcijańska wymaga, aby małżeństwo, załóżek rodziny, było monogamiczne i nierozterwalne oraz aby prawo państwowe zabezpieczało jego byt materialny i własność prywatną (majątek i spadek)⁵. Związek społeczny rodzin prowadzi do wyłonienia narodu - rodziny rodzin, a naród jako moralny podmiot działań społecznych powołuje, przez swych przedstawicieli, do istnienia państwo jako narzędzie zabezpieczenia dobra wspólnego. Tym narzędziem jest ustrój państwa, czyli jego cywilizacja. Wyrasta ona z kultury, ale kiedy się utrwali, spetryfikuje w prawie i obyczajach, zwrrotnie determinuje oblicze kultury i albo hamuje ją (ujednostajnia), albo sprzyja jej doskonaleniu. Wynika z tego, że koncepcja dobra wspólnego - celu polityki - zależy od rodzaju cywilizacji. Zatem wbrew powszechnej opinii należy powiedzieć, że nie istnieje jakaś jedna ogólnoludzka cywilizacja, wielość ustrojów społecznych jest faktem, a ustroje te nie są względem siebie równosilne poznawczo i równoprawne. Doświadczenie i poznanie naukowe dowodzą, że człowiekowi przytrafia się błąd poznawczy, co owocuje jednostronnością jego działania w życiu społecznym. Cywilizacja może się zatrzymać na którymś z etapów swego naturalnego rozwoju lub wyakcentować jeden z czynników kultury i nadać mu roli wiodącą, np. religię, prawo lub naukę. Taki oczywisty brak równomierności pomiędzy działami kultury i składnikami życia społecznego prowadzi do powstania cywilizacji redukcjonistycznych (apriorycznych, mechanicznych, sakralnych), pozostających w kolizji z rozumną naturą człowieka i dobrem wspólnym⁶. Jaka cywilizacja towarzyszy chrześcijaństwu?

4. Człowiek-osoba dobrem wspólnym polityki i religii

Analiza fenomenu kultury i cywilizacji pokazuje, iż ich jedynym celem jest człowiek i że dobrem-celem każdego człowieka jest jego życie. Jest ono jednością, ale urzeczywistnia się w trzech integralnie powiązanych porządkach: biologicznym, psychicznym (zmysłowo-uczuciowym) oraz intelektualno-duchowym. Wynika z tego, że cywilizacja - społeczna forma kultury - służy z konieczności życiu człowieka: dba o dobrobyt materialny i zdrowie obywateli oraz o prawdę, która realizuje się w nauce i religii, o dobro - sferę moralności i prawa, o piękno - żywioł sztuki. Życie biologiczno-materialne jest ważne, ale nie stanowi celu samego w sobie, jest ono służebne, a jego właściwy rozwój oraz jakość zależy od jakości życia psychiczno-duchowego. Cywilizacja, która ogranicza życie społeczne do walki o byt materialny, tworzy kulturę o niskiej jakości i nie ma wielkich szans na przetrwanie. Ustrój społeczny musi być otwarty na wyższe cele, będące spontanicznym wyrazem transcendencji człowieka nad światem, a także musi nadaje życiu społecznemu formę osiadłą (*stabilitas loci*), która jest niezbędnym warunkiem zbudowania niszy kulturowej⁷.

Zarysowane intuicje poznawcze leżą u podstaw cywilizacji klasycznej (łacińskiej, personalistycznej); jest ona dziełem kultury chrześcijańskiej, która ogarnia życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci w perspektywie jego celu ostatecznego: zbawienia. Drogą i celem tej unikalnej kultury jest człowiek i tylko człowiek, co znalazło swój wyraz w tzw. zasadzie personalizmu. Zasada ta nie tylko wskazuje na cel kultury: konkretnego, realnego człowieka (a nie ideę czy ideał człowieka!), ale także - co stanowi o jej unikalności - formułuje uniwersalne oraz neutralne kryterium oceny celowości (sensowności) wszelkich kulturowych i cywilizacyjnych poczynąń człowieka. Według personalizmu (od łac. *persona* - osoba) człowiek jest jednością natury rozumnej (Boecjusz, Tomasz z Akwinu), jego rozumność i nieredukowalność przejawia się (aktualizuje) w następujących aspektach życia: poznanie, miłość, wolność i odpowiedzialność, podmiotowość prawa, suwerenność (z uwagi na własny akt istnienia) oraz godność religijna (M. A. Krąpiec). Osobą jest k a ż d y człowiek, niezależnie od rasy, płci, pozycji społecznej, światopoglądu, posiadanych uzdolnień i stanu zdrowia. Życie osobowe, czyli aktualizowanie wymienionych możliwości jest człowiekowi z a d a n e, a naturalnym kontekstem jego aktualizacji jest społeczność, z czego wynika, iż jest

ono dobrem wspólnym oraz neutralnym kryterium oceny działalności człowieka⁸. W cywilizacji klasycznej dobrem wspólnym, czyli celem polityki oraz miarą słuszności tworzących ją decyzji, jest dobro człowieka-osoby. Innymi słowy, obowiązkiem polityki jest dobór takich urządzeń społecznych i takiego ich ustroju, który stwarza - na miarę posiadanych społecznie i indywidualnie możliwości -każdemu obywatelowi państwa szansę życia zgodnego z własną osobową naturą.

Grecy odkryli, że celem polityki jest człowiek, ale pomimo *znaczących* prób nie rozstrzygnęli problemu, co jest celem życia ludzkiego jako ludzkiego. Odkrycie tego celu równałoby się znalezieniu właściwego kryterium oceny polityki, a dokładnie mówiąc, neutralnego kryterium oceny tworzonej przez nią cywilizacji. Ich kultura żyła doświadczeniem transcendencji człowieka, ale najwyższy przejaw tej transcendencji, czyli naturalna religijność człowieka wraz z jej trudnym i niepokojącym pytaniem: „Kim jest Bóg?” mogła się wyrazić jedynie w micie: użytecznym upodobnieniu fikcji do prawdy⁹. Kultura chrześcijańska - synteza antyku z Ewangelią - odkrywa w człowieku osobę i pokazuje, że rozumne życie człowieka realizuje się w bogatym polu, że jest od poczęcia aż do śmierci możliwością i że społeczność jest nieodzownym warunkiem jego aktualizacji. Co najważniejsze, życie to nie kończy się wraz z naturalną śmiercią, jest bowiem transcendowaniem ku życiu wiecznemu w Bogu. Miejsce mitu skupiającego w sobie naturalną religijność człowieka zajmuje religia Objawiona, rozum ludzki, fundament życia osobowego, spotyka się z Łaską, a człowiek staje na progu wiary. Akt wiary - *credo* -jest aktem egzystencjalnego zawierzenia Bogu i jednocześnie aktem egzystencjalnej samo-identyfikacji człowieka. Ta jakościowa przemiana kultury niesie z sobą doniosłe poznawczo spojrzenie i nadzieję na rozstrzygnięcie aporii: polityka - religia. Spójrzmy na tę kwestię pod kątem roli kultury chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym oraz roli religii chrześcijańskiej w życiu człowieka-obywatela.

5. Chrześcijaństwo i jego kultura a polityka

Jak widzieliśmy, w kulturze chrześcijańskiej człowiek-osoba jest uniwersalnym i neutralnym probierzem celowości życia społeczno-państwowego, z czego wynika, że kultura ta wskazuje, na kryterium *p o n a d c y w i l i z a c y j n e*, że personalizm nie angażuje się po stronie określonej cywilizacji, nie określa metody życia społecznego i urządzeń społecznych. Zadanie to należy do polityki, która na kanwie *w i e d z y o* człowieku-osobie określa ustrój państwa i jego struktury optymalnie zabezpieczające życie człowieka w jego pełnym wymiarze, a więc zarówno życie biologiczne, psychiczne i duchowe, jak i indywidualne, społeczne i państwowe. Polityka jest synonimem jedności (formy) w dynamicznej wielości życia ludzkiego; metaforą tego życia jest działający celowo organizm, a więc polityka musi wyrastać z żywego, historycznego doświadczenia, a nie z apriorycznych formuł paraliżujących i mechanizujących życie człowieka. Personalistyczne zasady moralne są depozytem człowieczeństwa oraz miarą słuszności decyzji politycznych¹⁰. Co więcej, personalizm stanowi także kryterium oceny religii, zarówno w zakresie ich doktryn, jak i działań politycznych motywowanych przez te doktryny! Jest on samoświadomością i kryterium samooceny kultury chrześcijańskiej. Teoria osoby wskazuje na naturalną religijność człowieka i jej nieredukowalność, z czego wynika, że żadne działania polityczne nie mogą pozbawiać człowieka prawa do aktualizacji własnej religijności, nie mogą narzucać mu przemocą określonej religii, ale są zobowiązane do stwarzania stosownych warunków, aby religijność mogła realizować się zgodnie ze swoją naturą, a więc bez naruszenia osobowej (religijnej) godności człowieka. Polityka spotyka się z religią chrześcijańską i religia chrześcijańska z polityką na gruncie personalistycznej teorii człowieka. Realizują one stosownie do własnych kompetencji, a więc proporcjonalnie ten sam cel: służą optymalnej aktualizacji życia człowieka, respektują to samo kryterium oceny własnych działań, ale posługują się odmiennymi, właściwymi sobie metodami. Ich dobrem wspólnym jest człowiek, a ponieważ dobro to jest niepodzielne, pomiędzy polityką i religią nie zachodzi kolizja, a jeśli

dochodzi do konfliktu, jego źródłem są wyłącznie błędy poznawcze człowieka. Takim błędem jest ateizacja polityki oraz jej sakralizacja, jest też nim pogląd o ich wzajemnej neutralności, bowiem jeśli celem polityki jest dobro realnego człowieka, nie może być w życiu człowieka afery poza- czy apolitycznej. Tworzenie takich sfer jest zabiegiem sztucznym, prowadzącym do błędu cywilizowania człowieka na dwa sposoby jednocześnie¹¹.

6. Chrześcijanin a dobro społeczne

Spytajmy wreszcie, jaka jest rola religii chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym obywatela-wyznawcy Ewangelii? Odnotujmy wpierw, że obywatel nie musi być chrześcijaninem, aby żyć w łonie cywilizacji klasycznej, ale musi on - jest to warunek *sine qua non* - respektować personalizm jako fundament życia społeczno-państwowego. Dlaczego?

Naruszenie personalizmu równa się uderzeniu w samego siebie, a ponadto prowadzi do pojawienia się mieszanek cywilizacyjnych ze wszystkimi negatywnymi tego skutkami. Natomiast dla chrześcijanina-obywatela drugi człowiek to nie tylko ktoś, z kim dzieli on życie osobowe, ale przede wszystkim bliźni, a to nakłada na jego barki dodatkowe - choć całkowicie dobrowolny! - obowiązki poświęcania się dla dobra innych osób, niezależnie od ich rasy, płci, stanu zdrowia, wyznania czy pozycji społecznej. Grecy poszukiwali racji egzystencjalnej tożsamości człowieka, a więc jakiegoś absolutnego punktu odniesienia bytu ludzkiego, źródła jego tożsamości oraz celu jego życia, ale mity nie były w stanie tego problemu rozstrzygnąć. Kultura chrześcijańska, za sprawą religii Objawionej, pokazuje, że za odkrytym już przez Greków filozoficznym Absolutem kryje się Osobowy Bóg, Stwórca świata i człowieka, a tym samym odsłania absolutną perspektywę równości ludzi jako dzieci Bożych. Religijna wizja człowieka-bliźniego dopełnia filozoficzną koncepcję człowieka-osoby. Bliźni jest dla chrześcijanina dodatkowym kryterium oceny własnego postępowania, ale - podkreślmy to - jest to kryterium ostatecznie uzasadniające powinność służenia drugiemu człowiekowi, a jednocześnie kryterium samooceny, gdy „myślą, mową lub uczynkiem” naruszy on cudzą i własną godność dziecka Bożego. Zauważmy, że dopiero ta perspektywa poznawcza daje realne podstawy i uzasadnienia pod solidarność, czyli miłość społeczną. Podsumowując, kultura chrześcijańska tworzy cywilizację klasyczną, odkrywa bowiem - dzięki współpracy filozofii i religii Objawionej - uniwersalne i neutralne (ponadcywilizacyjne i ponadreligijne) kryterium oceny działań człowieka zawarte w zasadzie personalizmu; religia chrześcijańska, w jej wymiarze indywidualnym i społecznym (instytucjonalnym) nie wchodzi w struktury polityczno-państwowe, ale polityka spotyka się z religią na gruncie dobra wspólnego, religia nie określa, jak należy uprawiać politykę, ale jej autorytet liczy się wtedy, kiedy zagrożone jest dobro wspólne polityki i religii: człowiek. W przypadku takiego zagrożenia może dojść do konfliktu, lecz konflikt taki ma charakter akcydentalny, a jego źródłem są błędy poznawcze i pochopność decyzji. Dlatego błędem jest ateizacja polityki lub jej sakralizacja, a także też a o ich wzajemnej neutralności wyznaczonej „granicą interesów”. Sygnalizowaliśmy wcześniej, że wymienione błędy biorą się z myślenia utopijnego i że ujrzały one światło dzienne w życiu społecznym za sprawą ideologii (technologii) socjalizmu. Utopie są „teoretycznym” modelem socjalizmu, przyczyna wzorcą supercywilizacji, pojawiają się już w starożytności (Platon), ale moda na nie nastała u progu XVI wieku i trwa po dziś dzień. Oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. Zatrzymajmy się przy tej sprawie.

7. Utopizm i jego „eschatologia”

Istotę utopizmu można ująć w następującym wywodzie: zło społeczne jest faktem, źródłem tego zła jest nierówność społeczna, zatem wprowadzenie równości - w możliwie najszerszym zakresie życia społecznego - to droga do likwidacji zła oraz przemiany moralnej człowieka; należy wobec tego zbudować doskonale państwo (superpaństwo) jako formę życia społecznego i gwarant eliminacji zła. Ta prosta recepta jest nie do zrealizowania, ponieważ zawiera fałszywą przesłankę: z faktu równości nie wynika przemiana moralna człowieka i - w

następstwie - likwidacja zła społecznego, a ponadto jest ona przykładem kołowaczyny w myśleniu, nie wiadomo bowiem, co jest *przyczyną* czego: czy doskonały człowiek tworzy idealne państwo, czy idealne państwo doskonałego człowieka? W każdym razie w praktyce utopia jest rodzajem matrycy czy maszyny służącej państwowej produkcji wolnego od zła człowieka według apriorycznej i d e i człowieka. Realizujący nierealizowalne utopie socjalizm działa apriorycznie i mechanicznie, jeśli ma charakter ateistyczny swoście „sakralizuje” własny model utopii jako „jedynie słuszny”, a jego stosunek do religii chrześcijańskiej jest następujący: eliminuje ją z życia indywidualnego i społecznego (komunizm); zawłaszczają dla własnych celów (nazizm-fa-szyzm); toleruje ją, ale pod warunkiem jej nieobecności w życiu społecznym, czyli jej neutralności wobec polityki państwa (liberalizm). Komunizm i liberalizm reprezentują tzw. lewicę społeczną, natomiast nazizm-faszyzm oraz wszelkie nurty polityczne deklarujące swój związek ideowy z chrześcijaństwem są *zaliczane* do tzw. prawicy. Zatem jednym z kryteriów wewnętrznego podziału ideologii socjalizmu jest stosunek jego utopii do religii chrześcijańskiej. Czy z tego wynika, że każdy współczesny ruch polityczny związany ideowo z chrześcijaństwem jest socjalizmem? Z pewnością tak nie jest, bo przecież chrześcijaństwo i cywilizacja klasyczna są historycznie starsze od socjalizmu. Co więcej, utopizm i socjalizm to pasożyt na ciele tradycji klasycznej oraz chrześcijaństwo *d rebours*. Prezentacja kultury chrześcijańskiej i cywilizacji łacińskiej dowiodła, że nie da się pogodzić personalizmu z socjalizmem, a więc że wyrażenia „utopia chrześcijańska” i „socjalizm chrześcijański” są wyrażeniami wewnętrznie sprzecznymi. Socjalizm jest wszędzie tam, gdzie religia chrześcijańska jest zastępowana przez utopię społeczną, czyli mit państwa, które zbawia człowieka! Jednakże pamiętać należy, że socjalizm zniszczył państwo stanowe, które było bodaj najdoskonalszą formą polityczną cywilizacji klasycznej, a w miejsce stanów społecznych - powiązanych naturalną więzią pracy! - wprowadził partie polityczne z ich „jedynie słusznymi” utopiami. Doszło w ten sposób do ideologizacji polityki, stała się ona wypadkową tzw. interesu partyjnego i jednocześnie technologią, czyli maszyną tworzącą idealnego człowieka. Tradycja łacińska odpowiedziała utworzeniem... partii chrześcijańskich, które jako przeciwwaga dla socjalizmu ateistycznego stały się z konieczności rzeczniczkami socjalizmu chrześcijańskiego. Partie te są z ducha łacińskie i personalistyczne, ale ich programowe nawiązanie do religii chrześcijańskiej, do wspomnianych wartości chrześcijańskich (czyli ideałów życia chrześcijanina), prowadzi nieuchronnie do jednoczesnej ideologizacji polityki oraz religii. A zresztą nieobca jest ich programom idea zbudowania *civitas Dei* na ziemi, co jest bliskie socjalistycznej idei eurokomunizmu i - w perspektywie - globalizmu. Ich liderzy akceptują naiwnie wewnątrzsocjalistyczny podział tzw. sceny politycznej na lewicę i prawicę, co ma tę osobliwą konsekwencję, że ich partie znajdują się w towarzystwie prawicowego nazizmu i faszyzmu¹².

Na zakończenie powtórzmy, że w kulturze chrześcijańskiej i cywilizacji klasycznej nie ma konfliktu pomiędzy polityką i religią, ponieważ ich dobrem wspólnym jest człowiek-osoba. Źródłem tego konfliktu jest ideologia socjalizmu, która musi eliminować religię chrześcijańską z życia indywidualnego i społeczno-państwowego, aby zrobić miejsce utopii społecznej, czyli mitowi superpaństwa, które „zbawia” człowieka budując... „cywilizację śmierci”.

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

² Pod. Za M. Kurdziałek, *Jedność filozofii we współczesnej kulturze*, w. *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 55; A. Festugiere, *De l'es-sence de la tragedie grecque*, Paris 1969.

³ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995; *Napór Orientu na Zachód*, Lublin 1999

⁴ W. Jaeger, *Paideja*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962; A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 133-139.

⁶ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991.

⁷ F. Koneczny, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996

⁸ M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin

⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958

¹⁰ F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996.

¹¹ F. Koneczny, *Polska między Wschodem i Zachodem*, Lublin 1996.

¹² H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

ŹRÓDŁA I SKUTKI IDEOLOGIZACJI SPORTU

Wykład wygłoszony na Sympozjum Naukowym Wiara a sport *zorganizowanym przez Zarząd Salezjańskiej Organizacji Sportowej wraz z Urzędem Kultury Fizycznej i Turystyki w dniu 16 X1999 w Warszawie.*

I. Cywilizacja łacińska a problem kultury fizycznej

Podstawą cywilizacji klasycznej *resp.* łacińskiej jest tzw. teoria aspektu (Arystoteles); wyróżnia ona trzy kluczowe aktywności poznawcze człowieka: *theoria, praxis oraz poiesis*, z których wyrastają cztery działy ludzkiej kultury, a mianowicie, nauka, religia, moralność i sztuka. Przedstawiciel tej cywilizacji jest obciążony obowiązkiem ciągłego, między-pokoleniowego i wewnątrzpokoleniowego namysłu nad aspektami poznania i działaniami kultury, ale także nad zależnościami, jakie pomiędzy nimi zachodzą. Namysłem tym kierują nie tylko względy czysto poznawcze, lecz również świadomość konieczności samokontroli własnych poczynąń kulturowych w zmieniających się uwarunkowaniach życia. Pozwala on rozumieć własną cywilizację - metodę życia społecznego - oraz rodzimą kulturę, a przede wszystkim chroni przed błędami poznawczymi i naiwnym naśladowaniem obcych wzorów cywilizacyjnych chroni dorobek własnej tradycji, a tym samym *zabezpiecza* ciągłość życia społecznego. Według tradycji łacińskiej refleksja nad sobą samym, jako podmiotem życia społecznego, oraz nad samym życiem społecznym, jako siecią relacji międzyludzkich, jest czymś naturalnym dla człowieka, jest on bowiem bytem jednym i niepodzielnym, jest jednością psychofizyczną działającą w sposób świadomy i zintegrowany, czyli celowy. Tworzona przez nas kultura jest uprawą świata, a przede wszystkim człowieka, jest racjonalizacją (intelektualizacją) własnych działań stosownie do poznanej i zaakceptowanej metody życia społecznego, czyli cywilizacji¹.

Wyjaśnienie faktu sportu, a dokładniej mówiąc, faktu kultury fizycznej² należy do *theoria*, czyli do poznania naukowego, a ponieważ jest to fakt wielorodny, czyli bogaty w rozliczne formy (dyscypliny) oraz wielo-kontekstowy, a więc przenikający całe życie ludzkie, jego stronę materialno-cieleśną, psychiczną i duchowo-intelektualną, właściwie każda nauka znajdzie w nim swój aspekt poznawczy i odpowiadający mu przedmiot właściwy. Dotyczy to zarówno nauk formalnych (dyscyplinujących myślenie i działanie), jak i szczegółowych: przyrodniczych, społecznych i humanistycznych oraz filozofii i teologii. Można sądzić, że przedmiot filozofii sportu oraz granice jej kompetencji poznawczych są wyznaczone przez następujące pytania: Co to jest kultura fizyczna? Jakie są ostateczne racje (przyczyny) jej obecności w życiu człowieka? Jaki jest jej związek z poszczególnymi dziedzinami kultury - moralnością, sztuką i religią? Zatrzymajmy się przy tych kwestiach.

Wyrażenie „kultura fizyczna” składa się dwóch słów: „kultura” - od łac. *colo, -erę*: uprawiam, i „fizyczna” - od gr. *physis* - zasada powstawania i zmiany, co jest oddane przez łac. słowo „natura” (od *nascio, -erę*: rodzę) -to, co rodzi samo z siebie (w odróżnieniu od przypadku i sztuki). Etymologicznie rzecz biorąc, „kultura fizyczna” oznaczałaby uprawę cielesnej strony bytu ludzkiego. Co jest przyczyną tej uprawy i jak się ona dokonuje? Jej racją jest - zastany przez nas i poznany - fakt niedoskonałości człowieka, a dokładniej mówiąc, istnienie różnego rodzaju defektów, braków cielesnych, które niewłaściwie wpływają na nasze życie, życie

widziane jako strukturalna i funkcjonalna, harmonijna całość, która zmierza do określonego celu. Ta powszechna i przez to oczywista intuicja poznawcza wymaga ważnego dopowiedzenia, które wiąże się z pytaniem o źródło wiedzy pozwalającej pokierować kulturą fizyczną w sposób właściwy. Otóż braki bytowe zastajemy, rozpoznajemy je, ale to rozpoznanie dokonuje się na tle czy też w kontekście znajomości natury człowieka, a więc tego, co w nim konieczne. Starożytni Grecy widzieli w człowieku *dzoön logikon* (zwierzę rozumne), a więc jego naturę ujęli jako jedność życia cielesnego i rozumnego. Ciało podlega prawom przyrody, wzrasta i rozwija się, ale różnorakie uwarunkowania nie zawsze pozwalają osiągnąć mu zawarte w naturze ludzkiej optimum doskonałości, dlatego powinno się je poddać uprawie. Tą uprawą kieruje rozum udoskonalony poznawczo, a więc taki rozum, który posiada prawdziwą wiedzę o naturze ludzkiej. Reasumując, sport jest rozsądną uprawą cielesnej strony bytu ludzkiego; ostateczną racją jego istnienia (*resp.* obecności w życiu ludzkim) jest fakt występowania braków, niedoskonałości cielesnych. Wynika z tego, że sport przynależy do sztuki: *reda ratiofactibilium* - rozumnego wytwarzania doskonałości, czyli piękna cielesnego. Można powiedzieć, że celem kultury fizycznej jest doskonałe ciało, ale w związku z tym należy spytać, czy doskonałe ciało jest wyłącznym (jedynym) celem sportu? Celem każdej sztuki jest dobro dzieła - *bonum operis*, ale w przypadku sportu owo *bonum operis* to ciało ludzkie, ciało konkretnego człowieka, a więc dobro działającego - *bonum operantis*. Doskonałe ciało jako wytwór-dzieło sztuki sportu jest tożsame z dobrem tego, kto uprawia kulturę fizyczną. Dzieło to nie jest czymś zewnętrznym, nie jest przedmiotem, lecz aspektem podmiotu, zatem wchodzi ono w zakres dobra człowieka. Działa przecież cały człowiek, a nie osobno rozum i osobno ciało.

Sport jest zatem, sztuką uprawy ciała, ale ciało nie jest rodzajem po-zapsychicznej materii, nie egzystuje ono istnieniem tej materii -jak np. *Wenus z Milo*, która istnieje dzięki marmurowi, z którego posąg ten jest wykonany -jest to bowiem ciało ludzkie, które rację swego istnienia ma w duszy ludzkiej: istocie (formie) i akcie bytu ludzkiego³.

O związku sportu ze sztuką świadczy nie tylko jego cel, którym jest doskonalenie (*resp.* usuwanie braków) ludzkiego ciała, ale również obecność w nim różnorodnych zasad i reguł. Tworzą one określoną dyscyplinę sportową, gałąź umiejętności sportowej, a jednocześnie stanowią zespół przepisów, w ramach których należy osiągać jej cel (*disciplina praeceptorum*). Te reguły nie są dowolne, ale są umowne: wyznaczają one konwencjonalnie (intencjonalnie) sferę działania kulturowego nazywanego grą⁴. Czym jest gra? Gra jest formą kultury fizycznej, a dokładniej mówiąc, jej przyczyną wzorcą (jej „jak?”) oraz celową (jej „po co?”). I ten aspekt sportu wskazuje na jego powinowactwa ze sztuką. Jak mówiliśmy, racją istnienia sztuki jest usuwanie braków (*ars supplet defectum naturae*), teraz dodajmy, że sposobem, w jaki sztuka doskonali zastany świat, jest naśladowanie natury (*ars imitatur naturom*). Co to znaczy „naśladować naturę”? Najprościej mówiąc, naturę naśladujemy już w poznaniu, kiedy tworzymy pojęcia ogólne, a więc kiedy jednostkowe *rzeczy* dzielimy na rodzaje i gatunki: kiedy mówimy „koń”, „człowiek”, „drzewo” chwytny w pojęciach ogólnych to, co konieczne w indywidualnych rzeczach, a więc kiedy, ujmując ich istotę, odczytujemy zawartą w nich celowość (racjonalność). Wynika z tego, że poznawana rzeczywistość jest celowa i że wszelka celowość w naszym działaniu to nic innego jak naśladowanie celowości natury. Nie tylko więc sama sztuka, ale i cała kultura jest naśladowaniem celowości natury; dokonuje się to dwojako: na drodze współpracy człowieka z naturą oraz dzięki twórczemu przeniesieniu u jej celowości na życie ludzkie⁵.

Gra sportowa, brana *in abstracto*, jest niejako czystą celowością, ale jej mimetyczne pochodzenie suponuje, iż jest ona zarazem -jakby powiedział Arystoteles - realizacją tego, co możliwe, ale jako konieczne dla człowieka. Inaczej mówiąc, osiągnięcie wewnętrznego celu gry równa się realnemu udoskonaleniu człowieka. Jeśli celem gry jest nieodwołalnie człowiek, to z tego wynika, że sport nie jest autonomiczną sferą kultury i że ewentualne

bagatelizowanie sportu lub narzucanie mu innego celu jest poważnym błędem. W tradycji łacińskiej życiem społecznym zawiaduje polityka. Polityka jest sztuką roztropnej realizacji dobra wspólnego (*bonum communae*), a niezbywalną częścią tego dobra jest zdrowie obywatela i dlatego właśnie sport jest w naszej tradycji cywilizacyjnej niemalże synonimem zdrowia. Już sama obecność sportu w życiu społecznym jest znakiem jego zgodności z naturą ludzką, a niewątpliwym tego życia ideałem jest różnorodność dyscyplin sportowych, odzwierciedlająca różnorodność uzdolnień i sił człowieka.

Stwierdziliśmy, że ciało jest integralnym elementem bytu ludzkiego, częścią jego dobra i że w konsekwencji celem sportu, czyli jego dobrem jest człowiek. Postawmy w związku z tym ważne pytanie: jakim dobrem jest człowiek *resp.* jakie miejsce zajmuje on w hierarchii dóbr? Tak jak z *theoria* wiąże się prawda, a ze sztuką - piękno, dobro wskazuje na moralność - *praxis*. Sport ma więc swój wymiar moralny, a jest to wymiar tak doniosły kulturowo, że wielu teoretyków bez wahania przyporządkowuje sport do sfery moralności. Zwolennicy tego poglądu nie przeczą, że jest on powiązany ze sztuką, jest to związek oczywisty, ale dotyczy on jedynie, by tak rzec, technicznej strony sportu, natomiast jego powiązanie z moralnością dotyczy aktualizacji kardynalnych cnót-dzielności: umiarkowania, roztropności, sprawiedliwości i męstwa, a więc cnót, które są żywiołem życia ludzkiego branego *en bloc*. Sztuka dotyczy formalno-technicznej, niejako zewnętrznej strony sportu, a moralność jego aspektu treściowego. Ponadto, sport może spełnić swe funkcje wyłącznie wtedy, kiedy będzie poddany moralności; to ona wskazuje mu cele i poddaje go ocenie⁶. Bez wątpienia związek sportu z moralnością jest silny, dostrzegli to starożytni Grecy i dlatego włączyli kulturę fizyczną w ramy pedagogii społecznej - PAJDEJA. Grecy odkryli, że sprawność cielesna warunkuje zmaganie sił człowieka z materialno-biologicznymi trudnościami jego życia i że kiedy jest ona przedmiotem społecznej troski, nie tylko czyni te zmagania ekonomicznymi, ale także humanizuje ich podmiot, odsłania wertykalny wymiar jego życia, czyli transcendencję człowieka nad zastanym światem. Istoty sportu wyraża teza: „Przeszkoda to moja słabość”, a właśnie pokonywanie słabości to nic innego jak aktualizowanie cnót moralnych, które jest owocne jedynie wtedy, kiedy człowiek przestrzega powinności bezwzględnej respektowania reguł-kanonów danej dyscypliny. A zresztą nie tylko sztuka i moralność współtworzą sport, bo przecież starożytni wiązali go również z religią. Syntezą wyróżnionych wątków kulturotwórczych była *grecka gymnasiarchia* (od gr. *gym-nasion* - boisko, stadion), będąca formą liturgii, która polegała na przygotowaniu oraz utrzymaniu w gotowości uczestników *igrzysk-agones*. Chociaż wykształciły się różne ich odmiany - greckie i rzymskie - zasadniczo łączyły rywalizację, czyli sport w dzisiejszym rozumieniu, oraz obrzędy religijne i sztukę: muzykę, taniec, tragedię i komedię. Były zatem społeczną syntezą tego, co najważniejsze w życiu człowieka. *Geniusz* igrzysk zawierał się w znanym zawołaniu: *kalós kagathós*, zawierającym ideał człowieka: *ariston* - szlachetny, zaprzeczenie człowieka nieokrzesanego, barbarzyńcy. *Kalokagathia* oznaczała więc jakość bytu ludzkiego, dzielność - *arete* stanowiącą związek piękna - *kalós* i dobra - *agathós*⁷. Greckie igrzyska byty roztropnie w kalkulowane w realizację ideału człowieka; *trójjedyna choreja* zmagani sportowych, sztuki i religii przywracała człowiekowi jedność i harmonię, niosła z sobą oczyszczenie - *katharsis* i dlatego słusznie mówi się, że najpiękniejszym dziełem sztuki, jakie zbudował Grek, był człowiek⁸.

Jednym z oryginalnych znamion cywilizacji łacińskiej jest integralna teoria człowieka, teoria obejmująca naukowym wyjaśnieniem życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci w perspektywie celu ostatecznego - zbawienia. O ile kultura grecka przewyciężyła mitologiczne wizje człowieka i rozpoznała w nim *dzoön logikon* (zwierzę rozumne), o tyle nowa cywilizacja, wchłaniając intelektualny dorobek kultury greckiej, poddała analizie samą rozumność człowieka, a całego człowieka - wraz z jego ciałem - ujęła pod kątem ostatecznego celu jego życia. Na ten cel wskazało chrześcijaństwo. I tak, wbrew tradycji myślowej

platońskiej, w nawiązaniu do realistycznej filozofii Arystotelesa, metafizyczna analiza bytu ludzkiego pokazuje, że ciało jest jego koniecznym składnikiem, a nie czymś przypadkowym i wrogim. Materia jest dyspozycją dobra, a ciało ludzkie - materia ukształtowana do bycia ludzkim ciałem! - żyje i istnieje dzięki duszy. Dusza jest zatem formą życia i aktem istnienia bytu ludzkiego, a byt ten jest bytem dynamicznym, aktualno-potencjalnym: istniejąc i będąc kształtowanym przez duszę, akt i formę, jest - za sprawą ciała-materii - w mocy doskonalić się. Doskonalenie się, czyli aktualizowanie bytowych potencjalności jest czymś zadaniem człowiekowi; odczytanie tego zadania, uświadomienie sobie, że jest ono zakotwiczone w strukturze ontycznej człowieka, równa się odkryciu powinności pracy nad sobą, nad sobą jako j e d n o ś c i ą psychofizyczną. Odsłonięcie dynamicznej struktury bytowej człowieka, jedności materii-ciała i rozumnej duszy (aktu i formy ciała), wyraża się w przytoczonej już definicji człowieka: zwierzę rozumne; do istoty bytu ludzkiego przynależy zwierzęcość oraz rozumność. Analiza rozumności człowieka, manifestującej się w polu jego działania, pozwala wyróżnić jej następujące aspekty: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość prawa, suwerenność (odrębność) oraz godność religijną. Wyróżnienie tych aspektów równa się odkryciu życia OSOBOWEGO człowieka, wspólnej perspektywy dla rodzaju ludzkiego. Otóż osobą jest każdy człowiek, niezależnie od rasy, płci, wieku, sprawności cielesnych i uzdolnień duchowych czy pozycji społecznej lub posiadanego bogactwa. A więc choć jesteśmy różni z „natury”, dzielimy wspólnotę życia osobowego, chociaż aktualizacja potencjalności osobowych będzie różna, osobowy wymiar naszego życia stanowi punkt odniesienia dla życia społecznego! Inaczej mówiąc, dobrem-celem życia cywilizacyjno-kulturowego i zarazem kryterium jego oceny jest człowiek-OSOBA. Nasze życie osobowe jest dobrem wspólnym życia społecznego, czyli życia politycznego⁹. Rozumność człowieka, a więc jego życie osobowe przejawia się w działaniu; działanie jest materializacją poznania teoretycznego, praktycznego (moralnościowego) oraz pojetycznego (wytwórczego) i konkretyzuje się w nauce, religii, moralności i sztuce. Koniecznym elementem działania jest ciało ludzkie: jest ono przedłużeniem, narzędziem myśli, ale jest również jej warunkiem: strukturalnym i funkcjonalnym! Tomasz z Akwinu wielokrotnie kładzie nacisk na niezbędność rozumnej pracy dla ciała i nad ciałem; praca taka jest drogą do nadrobienia różnorodnych braków ciała; dostarcza domu, pożywienia i przyrodziewku, ale także ćwiczy ciało, i dostarcza mu wytchnienia (zabawa, kąpiel, sen). Ćwiczenia cielesne doskonalą ciało i czynią z niego sprawne narzędzie działania cnót: intelektualnych, moralnych, religijnych i artystycznych. Są one trwałymi dyspozycjami (dzielnościami) do realizacji dobra i są ze sobą ściśle powiązane! (STh I-II 56 4 ad. 2; 168 l ad. 2). Ciało warunkuje funkcjonowanie poznania przyrodzonego, dostarcza bowiem wyobrażeń niezbędnych do utworzenia pojęć, oraz nadprzyrodzonego, gdyż to, co niematerialne jest przez nas poznawane na sposób rzeczy zmysłowych (STh 184 7 ad. 3). Zabawa i ćwiczenia cielesne są skutecznym środkiem wychowania uczuć, które - jako poruszenia zmysłowe - *zależą* od zmysłów i wyobrażeń i mogą dezintegrować działanie myśli (STh 184 7c; I-II 38 5; 32 l ad. 3). Doskonałość ciała jest niezbędna, nie może ono przeszkadzać „we wzniesieniu się myśli” (STh I-II 4 6 ad. 2). Zawinione przez nas braki i niedomagania naszego ciała, a także zawiniona przez nas jego brzydota - są godne nagany (STh III 12 514).

Rozumna praca nad ciałem, czyli kultura fizyczna wymaga znajomości własnego celu-dobra oraz znajomości sztuki. Dobro sportu nie może się rozmijać z dobrem człowieka, musi służyć jego życiu osobowemu. Tę intuicję wyraża grecka *kalokagathia*: *igrzyska-agonies* to miejsce spotkania się piękna i dobra człowieka, dobro jest tak pełne, że staje się przedmiotem podziwu-kontemplacji i źródłem oczyszczenia -*katharsis*. Z kolei sztuka wymaga, aby gry i ćwiczenia poddane były regule stosowności -*rectitudo* - co ma miejsce wtedy, kiedy działanie człowieka jest proporcjonalne do jego sił i sprawności. Jak *zauważa* Tomasz, zachwianie tej

proporcji owocuje rozminięciem się uprawy ciała z jej celem właściwym, staje się uciążliwe i przykre (STh I-II321 ad. 3).

Podsumowując, w tradycji łacińskiej sport jest integralną częścią kultury - racjonalizacji natury, służy on doskonaleniu człowieka, jest narzędziem jego życia osobowego. Rozważania nad sportem oraz troska o jego właściwe funkcjonowanie w życiu społecznym winny stanowić trwałe składniki nauki oraz polityki. Jeśli celem sportu będzie człowiek jako dobro właściwe (*bonum honestum*) cywilizacji i kultury, wówczas sport stanie się dobrem, przyjemnym i pożytecznym (*bonum delectabile et utile*). Jednakże, tak jak cała kultura ludzka, sport jest nie tylko wyrazem (ekspresją) naszej woli doskonalenia samych siebie, lecz jest przede wszystkim obrazem naszej wiedzy o świecie, a -jak wiemy z doświadczenia -wiedza ta może być prawdziwa, ale może jej się przytrafić także błąd i fałsz. Rozminięcie się z prawdą o świecie prowadzi do zła w działaniu. Złem w sporcie będzie wszystko, czego celem nie jest dobro człowieka. Kiedy sport rozmija się z własnym celem?

2. Sport i jego cele

F. Bednarski wymienia cztery racje, dla których człowiek uprawia sport 1) dla dochodów, 2) dla sławy, 3) dla zdrowia i wypoczynku, 4) dla tężyzny fizycznej i sprawności duchowej¹⁰. Uprawianie sportu jako rekreacji, a także jako narzędzia cnót cielesnych i duchowych jest ze swej istoty podporządkowane greckiemu ideałowi *kalokagathii*, natomiast - jak się zdaje - jego oblicze zmienia się, kiedy jego celem stanie się sława lub pieniądze. Dodajmy, że, owszem, sława jest wkalkulowana w sport tak samo, jak w każdą dziedzinę kultury - należy się ona tym, którzy osiągnęli ideał *kalokagathii* i stali się w ten sposób ucieleśnieniem osobowego ideału godnego naśladowania. Podobnie pieniądze, są one niezbędne dla zorganizowania sportu -jego infrastruktury, a także są konieczne jako tzw. diety dla zawodników, które służą regeneracji sił oraz zrekompensowaniu poniesionych przez nich kosztów treningu w danej dyscyplinie, ale kiedy stają się one wyłącznym celem organizujących i uprawiających sport, wówczas *idealokagathii* zostaje nadwężony, jeśli nie wyeliminowany całkowicie. Można sądzić, że jeśli celem sportu jest wyczyn oraz pieniądze, następuje zmiana jego obrazu zarówno w oczach zawodnika, jak i w recepcji społecznej. Zmiana celu sportu powoduje przesunięcie człowieka do roli narzędzia tego celu! W dziejach sportu znajdziemy wiele wymownych ilustracji tego, wydawałoby się, niewielkiego przesunięcia i jego dalekosiężnych konsekwencji, aż do degeneracji samego sportu. Już starożytni wyróżnili dwa rodzaje igrzysk, a mianowicie, arystokratyczne -podporządkowane prawom ducha, czyli ideałowi *kalokagathii* oraz plebejskie - które doszły do głosu w czasach rzymskich! - stawiające akcent na wyżycie się, wyładowanie napięć społecznych, a więc nie *nakatharsis* duchowe, lecz medyczno-psychologiczne. Igrzyska tego rodzaju były organizowane przez władców Rzymu, a były one czymś w rodzaju „wentyla bezpieczeństwa” społecznego, zapobiegały buntom i rozruchom, o czym jednoznacznie świadczy ich dewiza: „Panem et circenses!” - chleba i widowisk. Nie chodziło w nich o szlachetną rywalizację, lecz o dostarczenie silnych doznań widzom, dlatego zdecydowanie brał w nich górę element widowiskowy. Sport stał się w ten sposób funkcją władzy, jego celem stało się utrzymanie władzy i pokoju społecznego. Ukoronowanie tej makiawelowskiej tendencji znajdziemy w zawołaniu z XVIII w.: „Feste, farina e forza!” - igrzyska, chleb i siła są środkami trzymającymi lud w karbach posłuszeństwa. Która z tych tendencji bierze dziś górę?

3. Ideał igrzysk starożytnych i źródła jego degeneracji

Jak wiadomo, odnowiciel idei igrzysk Pierre de Coubertin wiązał ze sportem ogromne nadzieje. Nowożytny olimpizm miał stać się spoiwem przywracającym jedność Europie i światu; spotkanie się zwaśnionych narodów w neutralnym miejscu, jakim był stadion olimpijski, spotkanie poddane dewizie: „Citius - Altius - Fortius” oraz „AU games - Ali nations” to nie tylko miejsce demonstrowania siły fizycznej i wytrzymałości, ale przede

wszystkim „szkoła etycznego ideału i czystości moralnej”, szkoła honoru „dla podniesienia kultury i ducha” (Olympia 1927). W uroczystych aż do przesady deklaracjach de Coubertina brzmi wyraźnie ideał greckiej *kalokagathii*, ideał ten został bez wątpienia urzeczywistniony nie tylko na arenach olimpiad, stał się on bowiem przyczyną wzorczą wszelkich zawodów sportowych pozaolimpijskich. Jednakże na tym niewątpliwym sukcesie idei olimpizmu kładzie się długim i mrocznym cieniem stulecie, w którym ta idea jest realizowana, jest to bowiem stulecie ideologii, z nadającą ton wszystkiemu ideologią społeczną, a mianowicie, socjalizmem.

Ta zróżnicowana wewnętrznie ideologia społeczna, zawłaszcza sport, wiązuje jego cel ze sławą i pieniędzmi, a kiedy nachalnie szermuje hasłem tężyzny fizycznej i harmonii człowieka, to tężyzna ta jest wizytówką jej własnej siły, a harmonia to zgodność życia ludzkiego z celem ideologii. Zatrzymajmy się przy tej kwestii.

Tradycja łacińska tworzy cywilizację personalistyczną (od *tac. persona*

- osoba, w której celem życia społecznego jest człowiek: każdy człowiek i tylko człowiek, w związku z czym uniwersalnym oraz neutralnym sprawdzianem celowości jej poczynań, czyli kryterium samokontroli, jest osobowe życie obywatela, a także ten wymiar życia ludzkiego, który warunkuje optymalną aktualizację życia osobowego: zdrowie i dobrobyt. Natomiast z socjalizmem (od łac. *sodus* - społeczny, państwowy) wiąże się zamysł zbudowania supercywilizacji, a więc takiej metody życia społecznego, która zachowa z istniejących cywilizacji (z łacińskiej zwanej europejską, turańską, żydowską, bizantyjską, bramińską oraz arabską) to, co uniwersalne, a wyeliminuje to, co lokalne i co prowadzi do ksenofobii i wojen. Tą wspólną dla wszystkich odmian socjalizmu perspektywą *resp.* celem ostatecznym życia ludzkiego jest *k o n s u m p c j a*. Zdaniem jego teoretyków, nierówny udział w dobrach materialnych jest przyczyną podziałów społecznych i wyrosłych na tym tle ideologii, które są niczym innym, jak wyłącznie próbą usankcjonowania konieczności tych podziałów, ich słuszności, czyli słuszności danej ideologii. W związku z tą tezą socjaliści realizują następujący program: po zdemaskowaniu fałszywych ideologii należy przebudować życie społeczne w taki sposób, aby zaspokoić materialne potrzeby człowieka, czego owocem będzie jego moralna metanoja - głęboka egzystencjalna przemiana jego osobowości. Jednym słowem, dobrobyt materialny zneutralizuje różnice pomiędzy cywilizacjami, spacyfikuje życie społeczne i urodzi człowieka etycznego. Ten niezwykle prosty projekt supercywilizacji, zaakceptowany przez wszystkie odmiany socjalizmu, postawia jego zwolenników przed ważnym pytaniem dotyczącym sposobu jego realizacji: ewolucja czy rewolucja? Odpowiedź zależała od tego, jaki „teoretyczny” model człowieka powinien leżeć u podstaw praxis społecznej? Modeli tych jest wiele, a ich źródłem nie jest *theoria*, lecz myślenie mitologiczne i utopijne. Mit (od gr. *mythos*

- opowieść) jest użytecznym upodobnieniem fikcji do prawdy, a utopia jest mitologią społeczną. Słowo „utopia” składa się z gr. *ou* - transliterowanego na łac. *u* - oznaczającego negację oraz z gr. *topos* - miejsce, co w połączeniu daje: utopia - miejsce, które nie istnieje. Słowo to spopularyzował Tomasz Morus, autor dziełka *De Optimo Republicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus vere Aureus* („Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznannej wyspie Utopii”), w skrócie *Utopia* (Lovanium 1516). Rozważa w nim krytycznie możliwość zbudowania Zand-Without-Evil (Państwa-Bez-Zła), a więc podejmuje próbę pomyślenia- buduje *m i t* - idealnego państwa. Próba ta jest niekorzystna dla Utopii: idealne państwo można pomyśleć, ale realnie jest ono niemożliwe! W swej krytyce państwa-ma-szyny Morus zawarł paradoks utopii, a mianowicie, nie wiadomo, co jest czego przyczyną: czy idealne państwo tworzy idealnego człowieka, czy też człowiek jest tak idealny, że może budować idealne państwo? Ponadto dzięki własnemu eksperymentowi myślowemu Morus dostrzegł, że personalizm od socjalizmu dzieli przepaść: personalizm trafnie odczytuje człowieka, ale jest trudny w realizacji, natomiast socjalizm jest

prosty w realizacji, ale jak mitologiczny potwór Leviathan pożera własne dzieci, czyli redukuje człowieka do roli surowca państwa-maszyny¹¹.

Pomimo tego ostrzeżenia myślenie utopijne staje się narzędziem teorii społecznej, mnożą się modele idealnego państwa, a u podstaw każdego z nich leży i d e a człowieka. Twórcy utopii nie pytają, kim człowiek jest, lecz jaki powinien być, a więc nie wyjaśniają faktu ludzkiego, lecz ów fakt, czyli człowieka projektują, a więc tworzą jego aprioryczny model! Pojawiają się utopie artystokratyczne i plebejskie (proletariackie); ateistyczne (antyteistyczne) i chrześcijańskie; totalitarne i liberalne (anarchistyczne); kolektywistyczne i indywidualistyczne; oparte na wymianie (państwowym rozdziale) dóbr albo na pieniądzu (kapitalistyczne); nacjonalistyczne i internacjonalistyczne; statyczne (w rodzaju *perpetuum mobile*) i dynamiczne (według zasady *progres indefini*; moralnie ascetyczne i naturalistyczne (relatywistyczne)... We wszystkich stan osiągnięcia absolutnego dostatku materialnego, czyli stan *eutopii resp. udepotii*, równa się wypełnieniu historii ludzkiej, stanowi „poza czasem” - *euchronii* oraz zrównania świadomości indywidualnego człowieka-jednostki ze świadomością społeczną, a więc *eupsychii*. Realizacja takiej czy innej „eschatologii” równa się samo zbawieniu człowieka. Ideologia socjalizmu, czyli zamysł przebudowy świata i człowieka według pilotującej życia społecznemu idei doskonałego państwa okrzepła instytucjonalnie w XIX w., a w zmaganiach utopistów o miano modelu jedynie słusznego” zwyciężyły tendencje ewolucyjne i liberalne. Uznano, że optymalnym sposobem przebudowy człowieka będzie stopniowa przemiana jego świadomości, co w życiu społecznym ma być realizowane za sprawą liberalizmu gospodarczego, czyli kapitalizmu. Kapitalizm jawił się jako naj-sprawniejsze narzędzie gospodarki dobrobytu materialnego, a więc gwarantował on stopniową przemianę mentalności człowieka. Spory w łonie tej tendencji dotyczyły roli państwa w życiu gospodarczym oraz charakteru moralności (i prawa), a doprowadziły one do wyłonienia się opcji¹² postępowej, liberalistycznej bądź anarchistycznej głoszących relatywizm moralny oraz opcji konserwatywnej, która kładzie nacisk na rolę państwa i tradycji moralno-prawnej (w praktyce: tradycji chrześcijańskiej!)¹³. Wiemy z historii, że ta odmiana socjalizmu pogłębiła zło społeczne, wytworzyła klasę bogatych i biednych, a więc nie zapewniła wszystkim dostępu do konsumpcji, a tym samym zamknęła przed nimi drogę do „zbawienia”. Ta sytuacja dała asumpt do działania zwolennikom utopii rewolucyjno-kolektywistycznej. Warstwa społecznie upośledzona - proletariat dał im do ręki moralną legitymację do wszczęcia krwawej rewolucji i wprowadzenia - w miejsce skompromitowanej metody: liberalizmu (indywidualizmu) -komunizmu, czyli totalitaryzmu społecznego oraz kolektywizmu gospodarczego. Socjalizm liberalny politycznie i gospodarczo zostaje zastąpiony socjalizmem totalitarnym politycznie i gospodarczym kolektywizmem. Z kolei w łonie tej odmiany socjalizmu spór wiązał się z pytaniem: internacjonalizm czy nacjonalizm?, a więc o to, czy każdy naród ma wdrażać komunizm na swój sposób, z uwzględnieniem lokalnych uwarunkowań (geograficznych, gospodarczych i mentalnych), jako np. tzw. polską drogę do socjalizmu, czy też należy odrzucić partykularyzmy (nacjonalizmy-!!) i przyjąć wspólną strategię? Ta jawna lub ukryta debata w ramach socjalizmu komunistycznego legła u podstaw trzeciej odmiany ideologii socjalizmu, a mianowicie, socjalizmu narodowego. Jej załazek pojawia się już w tzw. faszyzmie (od wł. *fascismo* - związek, który wykiełkował we Włoszech, a którego przywódca i teoretyk B. Mussolini był początkowo marksistą. Faszyzm miał być „drogą środka”, a więc miał unikać błędów i skrajności... komunizmu i liberalizmu! Akcentowano w nim rolę państwa i narodu -jako spadkobiercy uniwersalnej dla Europejczyka tradycji rzymskiej, a w gospodarce postulowano rozwijanie wszelkich metod: państwowej, społecznej oraz indywidualnej. Idee socjalizmu faszystowskiego zostały urzeczywistnione w socjalizmie narodowym, czyli nazizmie A. Hitlera. Ideologia NSDAP-Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników - czerpała swą siłę z germańskiego mitu „rasy parów”, która dzięki rewolucji światowej miała zdobyć i korzystać nieograniczenie

z *Lebensraum*; rewolucja światowa to skuteczna metoda oczyszczenia świata z „podludzi” i narodów konkurujących z „rasą panów” w zakresie idei „narodu wybranego”. Po upadku „jedynie słusznego” socjalizmu narodowego (nazizmu czy socjal-faszyzmu), do czego przyczyniła się an-tyimperialistyczna koalicja socjalizmu liberalnego i socjalizmu kolektywistycznego, oraz po upadku „jedynie słusznego” socjalizmu komunistycznego (bo zawiódł niewydolny kolektywizm gospodarczy), na „arenie dziejów” pozostał „jedynie słuszny” socjalizm liberalny. Rzecz jasna, po doświadczeniach z socjalizmem totalitarnym i kolektywnym znajduje się on w okresie swoistej kosmetyki, ale nie rezygnuje z zasadniczych celów socjalizmu. I tak, chce planowo, na drodze ewolucji zmieniać mentalność człowieka, a ma to być *everyman*, konsument-turysta, kosmopolita, ale w deklaracjach (inaczej jest w praktyce!) odcina się od totalitaryzmu, a więc - uwaga - od nacjonalizmu, faszyzmu i rasizmu, a jeśli jest liberalizmem postępowym odcina się od takich postaci totalitaryzmu, jak: konserwatyzm, tradycjonalizm i patriotyzm. Zrywa także z tezą naiwnego, utopijnego socjalizmu, według której dobrobyt materialny doprowadzi do powszechnej metamorfozy moralnej i dokonuje retuszu hasła „Wolność - Równość - Braterstwo”, które od Rewolucji Francuskiej pilotuje socjalizmowi, na „Wolność - Pluralizm - Tolerancja”: Człowiek jest wolnością; nie jesteśmy równi, lecz różni; winniśmy sobie wyrozumiałość. W życiu społecznym promuje: w gospodarce - kapitalizm, w polityce - demokrację większościową (liczba głosów rozstrzyga o prawdzie i dobru!) i system wielopartyjny, co w praktyce prowadzi do redukcji tzw. sceny politycznej na tzw. lewicę, czyli obóz postępowy i tzw. prawicę, czyli obóz konserwatywny, a politykę czyni polem walki dwóch różnych metod osiągania tego samego celu: socjalizmu. Skupia swe wysiłki na organizacji produkcji i konsumpcji w oparciu o postęp techniczny i technologię gospodarowania „zasobami ludzkimi” oraz dąży usilnie do zbudowania struktury internacjonalistycznej: eurokomunizmu, a w perspektywie mundializmu. Jak każdy socjalizm zazdrośnie strzeże swego depozytu ideowego, stosując terror społeczny (propagandę) oraz cenzurując dyskurs społeczny. Komunizm stosował w tym celu kryterium klasowe, nazizm - rasowe, a liberalizm korzysta z tzw. *political correctness* - politycznej poprawności (Uczy się tylko ten, kto akceptuje liberalizm). Powyższe - pobieżne - przedstawienie ideologii socjalizmu, w aspekcie jego dziejów, założeń ideowych oraz odmian, jest nieodzownym warunkiem zrozumienia dzisiejszego sportu, a szczególnie źródeł jego zagrożenia¹⁴. Ich powodem nie jest tylko moralna słabość człowieka-sportowca, trenera czy działacza. Jeśli słabości te znajdą podatny grunt, a nawet usprawiedliwienie w życiu społecznym, a dokładnie mówiąc, w jego metodzie, czyli typie cywilizacji, stają się wtedy normą, miarą oceny sportu. Człowiek jest także zwierzęciem społecznym, a więc mierzy własne życie według społecznych kryteriów jego oceny. - W czym socjalizm zagraża kulturze fizycznej?

Mity, utopie i ideologie są strukturami pojęciowymi, które zawierają jakiś obraz świata i człowieka. Jest w nich obecny opis - jaki świat i człowiek jest, oraz przepis - co człowiek powinien czynić, aby osiągnąć cel swojego życia, jednakże zasadą opisu nie jest *theoria* (poznanie naukowe), lecz *fee/mg-sztuka*! Wyrastają one z naturalnego doświadczenia człowieka i są - naiwną! - próbą jego uporządkowania w świetle określonej idei wiodącej. Ta idea jest zwornikiem myślenia, dominuje ona w myśleniu i jest kryterium selekcji oraz oceny całokształtu doświadczenia, a to nieuchronnie prowadzi do aprioryzmu oraz redukcjonizmu, czyli brania części życia ludzkiego za jego całość: Ideologia socjalizmu w jego wersji totalitarno-kolektywistycznej zawłaszcza sport dla celów „politycznych”, natomiast socjalizm liberalny prowadzi do komercjalizacji sportu. W pierwszym przypadku ma on być wizytówką ideologii, jej słuszności i atrakcyjności, natomiast w drugim staje się on towarem rynkowym, a więc jest podporządkowany zyskowi. W myśleniu utopijnym i ideologicznym brak teorii aspektu: całość życia człowieka jest integrowana w świetle idei pilotującej, jest podporządkowana wizji całości. Wspomniana idea pełni rolę przyczyny celowej - celu

dążenia kultury oraz przyczyny wzorczej – życie jest możliwie wiernym jej naśladowaniem, z czego wynika - powtórzmy - że ideologie nie liczą się z realnym światem, że człowiek jest ich twórczym. Jakie są skutki ideologizacji sportu?

4. Konkluzje

Po pierwsze, w zideologizowanym życiu społecznym brak rzetelnej, naukowej refleksji nad sportem, a jego miejsce zajmują oceny uzyskiwanych wyników w sporcie dokonywane w punktu widzenia potrzeb ideologii. Po drugie, naukowe poznanie sportu jest podporządkowane „podniesieniu wydajności” człowieka, nie jest kontrolowane moralnie i prawnie, a więc dopuszcza wszelkiego rodzaju „eksperymenty” medyczne i psychologiczne, a także stosowanie środków doraźnie zwiększających wydolność organizmu ludzkiego. Takie postępowanie prowadzi do skutecznej realizacji zasady „Citius - Altius - Fortius”, przynosi sławę ideologii, a człowiekowi - chorobę i śmierć. Miara sukcesu w sporcie staje się ilość medali, nagród i pieniędzy. Na pierwszy plan wysuwa się wyczyn, a w związku z tym następuje autonomizacja gry: ważny jest jej cel, a nie ogólny cel sportu. Sportowcy stają się cyrkowcami („gladiatorami”), a więc sport staje się zawodem, co radykalnie zmienia jego pozycję kulturową! Ma miejsce poganizacja sportu i nadanie mu charakteru plebejskiego, dominuje w nim widowisko i rozrywka...

Na zakończenie powtórzmy, że w tradycji łacińskiej celem kultury, także kultury fizycznej, jest człowiek. Zmiana celu sportu redukuje człowieka do roli narzędzia tego celu. Taką zmianę niesie z sobą cywilizacja socjalizmu: realny człowiek jest dla niej jedynie „nawozem” realizowanej idei Człowieka.

¹ Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991.

² Pojęcie sportu jest pojęciem zakresowe szerszym od pojęcia kultury fizycznej, ponieważ należą do niego gry nie wymagające wysiłku fizycznego, np. brydż czy szachy.

³ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

⁴ W sprawie intencjonalnego charakteru kultury zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

⁵ Por. H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, Warszawa 1997.

⁶ Zob. *Wiara a sport*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1999.

⁷ P. Jaroszyński, *Kalagogathia*, w: *Liberalizm a Polis: przeszłość i przyszłość*, red. J. Dąbrowski i in., Lublin 1993, s. 217-225.

⁸ W. Jaeger, *Paideia* MI, Warszawa 1962-64.

⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1994.

¹⁰ *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Lonyn 1962, s. 18.

¹¹ Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris. R. Mucchielli *Le Mythe de la cite ideale*, Paris 1960. S.Th. Molnar, *Utopia*, th Perennial Hersey, New York 1967. Ch. Walsh, *From Utopia to Night mare*, New York 1962.

¹² Modny dziś termin „opcja” wywodzi się z filozofii pragmatyzmu (W. James), w której prawdziwe jest to, co jest użyteczne. Opcja oznacza nieuzasadnialny, lecz użyteczny wybór.

¹³ Co owocuje zarówno ideologizacją polityki, jak i religii chrześcijańskiej! Religia chrześcijańska nie wchodzi w strukturę cywilizacji łacińskiej, a więc cywilizacja ta nie jest cywilizacją fundamentalistyczną czy sakralną. Zob. F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996.

¹⁴ W sprawie ideologizacji kultury zob. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

CZY - I KIEDY - MEDIA SĄ ŹRÓDŁEM WIEDZY O ŚWIECIE?

Wykład w sesji naukowej O kulturę mediów, wydział Filozofii KUL, Lublin 16 maja 1996.
Wokół mediów publicznych - prasy, radia, a szczególnie telewizji - toczy się spór, by nie powiedzieć: bitwa. Jej dzieje pokrywają się z historią mediów, a powód jest prosty: media informują, a informując, kształtują życie społeczne, realnie wpływają na jego ideowe oblicze i bieg. Wiek dwudziesty dowiódł, że kto ma w ręku, ten kształtuje teraźniejszość społeczną i wytycza jej przyszłość. Jak to robiono - sami wiemy, mamy bowiem w pamięci surową ocenę wystawioną mediom zawłaszczonym przez kolektywistyczną odmianę utopii socjalizmu; „Prasa kłamie!”, „Telewizja kłamie!”, co osiągnięto - też wiemy, doświadczamy przecież na

co dzień własnej dezorientacji co do wyboru właściwej formy życia społecznego, czyli typu cywilizacji. Media nie były wiarygodne, a fałsz i kłamstwo zrobiły swoje.

Dziś zewsząd - *poprzez media* - dobiega do nas, że przechodzimy „transformację ustrojową”, że radykalnej zmianie podlega kultura życia społecznego, czyli cywilizacja: w gospodarce od kolektywizmu do kapitalizmu, a w życiu politycznym od totalitaryzmu do demokracji.

Zachwala się nową zasadę życia społecznego: liberalizm, obnaża się nasze „kompleksy” i kanalizuje nadzieję lansowaniem idei „Europy- wspólnego domu”. I chociaż te nienowe socliberalne wizje są intensywnie propagowane w mediach publicznych, tak naprawdę boimy się kapitalizmu, gdyż jest on niemoralny: patrzy na człowieka wyłącznie przez pryzmat hasła „Sprzedać - kupić”, obawiamy się demokracji, bo ta jest chaosem ideologii, z troską pytamy o naszą suwerenność zagrożoną przez utopię eurokomunizmu. Dlaczego?

Bo nie zapomnieliśmy przeszłości, ani tej własnej, z której czerpiemy tożsamość, ani tej obcej, narzuconej Europie i światu siłą fizyczną oraz przemocą propagandy. Niestety ta druga przeszłość, odpowiednio wyretuszowana, dominuje dziś w mediach publicznych, a to budzi lęk przed obecnością fałszu i kłamstwa w życiu społecznym, każe się wystrzegać naiwności, która jest rodzajem głupoty politycznej. Jej popularną postacią jest samozakłamanie, kiedy znamy prawdę i to, co jej *zagroza*, ale brak odwagi cywilnej wymusza na nas zwodnicze „Jakoś to będzie!”. - „Jakoś” będzie zawsze; chodzi o to, aby było zgodnie z prawdą o człowieku i jego dobrem. - Kto się dziś spiera o media i czy spór ten rokuje nadzieje na właściwe rozstrzygnięcie?

Aby odpowiedzieć rzeczowo na to pytanie, musimy wiedzieć, co stanowi istotę dzisiejszej demokracji, czy daje ona gwarancje odejścia od totalitaryzmu społecznego?

Totalitaryzm społeczny to monopol jednej struktury, zazwyczaj partii, czyli monizm ideologiczny: cel życia ludzkiego i forma życia społecznego są *a priori* zdeterminowane przez doktrynę partii, są one podporządkowane tzw. interesowi partyjnemu; jeśli istnieją inne partie, są one jedynie wasalami „partii przodującej” i atrapami demokracji. - Z kolei demokracja to wielopartyjność -wolny rynek ideologiczny. Zakłada ona, że ilość partii i ich ideowe zróżnicowanie to naturalne odzwierciedlenie tzw. świadomości społecznej, a ponieważ świadomość ta dąży do jedności, partie są funkcją tego dążenia, są jego samoświadomością. Wynika z tego, że ideologia każdej partii jest z konieczności ideologią „Jedynie słuszną”, wykluczającą ideologię dowolnie innej partii, a tzw. koalicje są tworem taktycznymi, służącymi przewyciężeniu pata politycznego, zdobyciu i utrzymaniu władzy. Krótko mówiąc, każda partia niesie z sobą monizm ideologiczny i dominację społeczną, a więc musi ona zawłaszczać każdą formę życia społecznego, a media przede wszystkim! - Czy tak się dziś dzieje?

Zauważmy jakże często politycy, szczególnie ci, których partie znajdują się w opozycji, skarżą się, że sprawujący władzę notorycznie dopuszczają się tzw. „upolityczniania” instytucji społecznych, np. szkolnictwa, wojska, urzędów, mediów... A „upolitycznić” - znaczy tyle, co właśnie zawłaszczyć ideologicznie, podporządkować interesowi partyjnemu. Mamy więc dowód na to, że polityka jest skażona ideologizacją, a z tego wynika, że dzisiejsza demokracja jest podszyta totalitaryzmem!¹.

Warto przy okazji przypomnieć, że polityka jest sztuką roztropnej realizacji dobra wspólnego, a dobrem tym jest każdy człowiek jako o sobą, a więc jako ktoś, kto poznaje, kto kocha i jest wolny, kto jest podmiotem prawa i suwerenem i kto posiada przyrodzoną godność religijną. Skoro dobro człowieka-osoby jest wyłącznym żywiołem polityki, każdy przejaw życia społecznego jest nieodwołalnie polityczny, nie ma w tym życiu struktur apolitycznych!².¹ właśnie ta prosta prawda o człowieku i polityce jest obca dzisiejszej demokracji, ponieważ dobro wspólne pokrywa się w niej z „interesem partyjnym”, jest ono wypadkową określonej ideologii. Celem ideologii nie jest konkretny, realny człowiek, lecz aprioryczna idea człowieka, która gilotynuje to wszystko w świecie, co nie mieści się w jej zakresie. Człowiek

jest funkcją ideologii - oto istota totalitaryzmu, także tego, który przebrał się w owczą skórę dzisiejszej demokracji!

Odsłoniłismy tło ideowe sporu o media, pytajmy więc, co w tej sytuacji proponuje się, aby je uspołecnić i zabezpieczyć ich wiarygodność?

W skrajnym wypadku wchodzi w grę możliwość likwidacji mediów publicznych poprzez ich prywatyzację. Sądzi się, że dzięki tej formie uspołecznienia mediów byłyby one klarowniejsze w recepcji społecznej, gdyż albo dawałyby programowy wyraz reprezentowania którejś z opcji ideologicznych, albo stroniłyby od tego, a ich konsument społeczny decydowałby sam, co wybrać. Druga koncepcja przewiduje zachowanie mediów publicznych, a konkurują w niej dwa ujęcia, a mianowicie, media jako forum demokratycznego zmagania się opcji światopoglądowych bądź media jako struktura aideologiczna, nie angażująca się *vi oceną* ideologii, a więc -jak się mówi - instytucja apolityczna, czysto informacyjna. - Czy są to rozwiązania godne uwagi? Czy wskazują na poszukiwane usilnie *panaceum* na biedy mediów publicznych?

Do pytań tych powrócimy, a teraz musimy opuścić teren filozofii społecznej i przenieść analizy na grunt filozofii ludzkiego poznania, zachodzi bowiem konieczność wyjaśnienia pojęcia wiedzy oraz pojęcia mediów, czyli pośredników poznawczych. Chcemy wiedzieć, jakim typem pośrednika poznawczego są media społeczne?

Wiedza jest rezultatem poznania (poznania jako czynności), a składa się na nią opis faktu oraz jego wyjaśnienie; jak zobaczymy, oba zabiegi poznawcze są ze sobą ściśle powiązane, warunkują się nawzajem w procesie wszechstronnego i bezstronnego odsłaniania przedmiotu.

- W opisie faktu zawiera się podstawowa informacja o tym fakcie: wiemy, jakie jest to, co poznajemy, natomiast wyjaśnienie faktu polega na wskazaniu na jego przyczyny, a chodzi o jego przyczyny ostateczne, czyli pierwsze w porządku przyczynowania, np. ktoś ukradł, bo był głodny - głód jest przyczyną złodziejstwa, ale nie jest przyczyną ostateczną, ponieważ możemy spytać: „Dlaczego był głodny?”, a powodem tego mogło być np. lenistwo lub brak pracy; lenistwo będzie przyczyną pierwszą, jeśli praca jest dostępna i jeśli ten ktoś mógł ją bez przeszkód podjąć. - Przyczyny ostateczne to takie przyczyny, które spowodowały zaistnienie danego faktu, a dzięki ich znajomości fakt ten rozumiemy. Samo rozumienie -jako podmiotowy skutek wiedzy (informacji i wyjaśnienia) jest najwyższym aktem poznawczym człowieka. - Jakie fakty są przedmiotem naszej wiedzy?

Ogólnie ujmując, są to fakty przyrodnicze oraz fakty społeczne. Fakt przyrodniczy - rzecz, zdarzenie lub proces - powstaje na mocy działania praw i prawidłowości natury: tego, co „rodzi” samo z siebie (od łac. *nascio -erę*: rodzić), natomiast fakt społeczny jest faktem kulturowym, a więc ma on swe źródło w działaniu ludzkim jako ludzkim. Jest on obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem naszej woli doskonalenia świata, zatem ostateczną racją jego zaistnienia nie są ślepe, nieznane nam siły, lecz nasza wiedza³. To ona stanowi o naszej kulturze jako świadomej i celowej racjonalizacji i humanizacji zastanego przez nas świata, także nas samych. Co z tego porównania wynika?

To mianowicie, że wyjaśnienie faktu przyrodniczego polega na dotarciu do praw i prawidłowości natury, praw działających niezależnie od wiedzy i woli człowieka, dzięki czemu rozumiemy naturę i możemy przewidywać jej działanie po to, aby „uczynić ją sobie poddaną”. Natomiast wyjaśnienie faktu społecznego wymaga rekonstrukcji obrazu świata, jaki leży u podstaw działania człowieka, autora faktu oraz - podkreślmy to - na porównaniu tego obrazu z samym światem, czyli sprawdzeniu jego prawdziwości. Zabieg ten jest koniecznym warunkiem obiektywnej oceny faktu, rozstrzygnięcia problemu jego celowości. Zatrzymajmy się przy tej ważnej kwestii.

W przyrodzie działają prawa i prawidłowości, które są konieczne, czyli celowe, jednakże natura nie zawsze osiąga swój cel właściwy, bowiem jej działanie jest różnorodnie uwarunkowane, np. ziarno pozbawione wody nie wszędzie jako roślina. Analogicznie jest w

przypadku działania ludzkiego jako ludzkiego, czyli działania kulturowego: jego celowość jest przede wszystkim uwarunkowana jakością wiedzy, jej prawdziwością. W związku z tym należy odróżnić od siebie fakty kulturowe i fakty kulturotwórcze. Czym się one różnią? Fakt kulturotwórczy jest rzetelnym ucieleśnieniem prawdy o świecie i o człowieku, dlatego fakt taki jest konieczny i celowy, pożądany w życiu społecznym. Wiemy z doświadczenia, że nie każdy fakt kulturowy jest „z definicji” faktem kulturotwórczym, ponieważ fałsz i kłamstwo także tworzą fakty społeczne! Eksterminacja narodów, ludzi upośledzonych fizycznie i umysłowo, aborcja, eutanazja - to także fakty kulturowe.

W tworzeniu takich faktów zasłużyły się ideologie. Nie dbają one o prawdę, lecz o skuteczność w realizacji własnego celu, dlatego kreują one fakty społeczne, a surowcem tej kreacji jest realny, konkretny człowiek. Nie budują one kultury, lecz antykulturę, a media w ich ręku to antymedia: nie źródło wiedzy o świecie, lecz narzędzie indoktrynacji i terroru duchowego, czyli przemocy strachu.

Prawda jest gwarantem celowości kultury, a jest ona zgodnością naszego poznania ze światem. Przejdźmy zatem do problemu poznania, źródła, wiedzy o świecie.

Jednym z koniecznych warunków owocności naszego poznania jest bezpośredni kontakt z jego przedmiotem. Kiedy poznanie jest bezpośrednie? Musi ono spełnić przynajmniej cztery warunki: 1) przedmiot musi być dany w sposób niezapośredniczony, samoobecnie; 2) podczas poznawania nie może ulec zmianie charakterystyka czasoprzestrzenna przedmiotu; 3) poznanie nie może być uzależnione (uwarunkowane) wcześniej uznanymi sądami, opiniami, uprzedzeniami; 4) przedmiot musi być dostępny całościowo, niedyskursywnie (może on być poznawany etapowo, ale nie można wnosić na podstawie jego własności danych bezpośrednio o innych własnościach, które nie są bezpośrednio dane)⁴. Przejdźmy z tą wiedzą do problemu mediów.

Prasa, radio i telewizja to media publiczne, a słowo „medium” (łac. *medium*, -ii) znaczy pośrednik, także poznawczy, a więc coś, co występuje pomiędzy nami a przedmiotem; coś, co umożliwia poznanie przedmiotu; co przekazuje nam jego obraz. Filozoficzna analiza poznania wykazują, że istnieją dwa rodzaje pośredników poznawczych, a mianowicie, *medium quo* - pośrednik przezroczysty, oraz *medium quod* - pośrednik nieprzeźroczysty. Ten pierwszy nie zmienia charakteru i funkcji aktów poznawczych i nie ingeruje w obraz przedmiotu; takim medium jest np. oko ludzkie - jest to pośrednik naturalny, lub np. okulary - pośrednik sztuczny. Tak jak oko nie spostrzega siebie, podobnie okulary nie są tematem naszego poznania. Natomiast pośrednik typu *quod* - w skrajnym przypadku - aby pełnić funkcje poznawcze, musi być sam przedmiotem naszego poznania bezpośredniego. Ponieważ istnieją różne odmiany pośredników *quod*, różne rodzaje ich nieprzeźroczystości, może zasadnie przyjąć, że ten pośrednik jest nieprzezroczysty, który nie spełnia przynajmniej jednego z czterech, poznanych wcześniej warunków bezpośredniości poznania. - Do którego rodzaju pośredników należą media społeczne? Są to bez wątpienia pośrednik! typu *quod* - nieprzeźroczyste, ale rozważmy rzecz detalicznie.

Prasa. - W jej przypadku poznawany przez nas przedmiot nie jest nam dany samoobecnie, lecz w swym obrazie utworzonym za pomocą języka-pisma i - ewentualnie - fotografii; zmianie ulega także jego charakterystyka (lokalizacja) czasowa oraz przestrzenna. Zauważmy jednakże, że to zapośredniczenie nie wyklucza wiarygodności przekazu prasowego, nie wyklucza, że przekazany nam obraz przedmiotu jest zgodny z samym przedmiotem, czyli prawdziwy! Dzieje się tak dlatego, ponieważ zakładamy - na zasadzie zaufania - że podmiot relacji prasowej - dziennikarz, redaktor - poznawał ów przedmiot bezpośrednio. Jednakże, choć nie wyklucza to możliwości wiarygodności i prawdy, nie daje automatycznie gwarancji, że pozyskujemy wiedzę prawdziwą o jakimś fakcie. Dlaczego? Posłużmy się przykładem. Otóż to samo wydarzenie społeczne - ludzie gromadzą się, wznoszą okrzyki, niosą transparenty, niszczą mienie społeczne, dochodzi do starć z siłami porządkowymi - może być

przedstawione jako przynajmniej: wydarzenia, wybryki, kontrrewolucja, rozruchy, protest, rewolucja. Wynika z tego, że już na poziomie językowego opisu faktu ma miejsce jego interpretacja, czyli wskazanie na jego sens i przyczyny. W związku z tym niektórzy filozofowie twierdzą, że nie istnieje poznanie bezpośrednie, co znaczy, że obraz faktu w mediach publicznych jest *priori* zdeterminowany przez jakąś opcję ideologiczną, że myślenie ideologiczne nadaje sens naszemu doświadczeniu.

Nietrudno zauważyć, że takie przekonanie stanowi *clou* dzisiejszej demokracji (mówię: dzisiejszej, bo demokracje są różne). Czy jest ono słuszne? Po pierwsze, wystarczy odnotować, stosując elementarną logikę, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne - stwierdza ono obiektywnie, że nie istnieje poznanie... obiektywne, oraz jest niezgodne z naszym doświadczeniem, zgodnie z którym poznanie poprzedza wybór i -jeśli jest ono prawdziwe - gwarantuje celowość naszemu działaniu. Po drugie, prawdą jest, że nasze poznanie jest różnorodnie uwarunkowane, ale prawdą jest również, że uwarunkowania te poznajemy i eliminujemy, aby nie zniekształcały nam obrazu świata; poznaliśmy przecież np. cztery konieczne warunki bezpośredniości doświadczenia. Może się więc zdarzyć, że popełnimy błąd lub że bezkrytycznie ulegniemy przesądowi, ale jedno i drugie można poznać i zneutralizować. Natomiast inaczej ma się sprawa, kiedy ktoś - znając prawdę - rozmyślnie zniekształca obraz przedmiotu; ten ktoś rozpowszechnia fałsz w imię tryumfu jakiejś ideologii.

Radio - Siłą jego wiarygodności jest zasada tzw. bezpośredniej relacji, dzięki której jesteśmy świadkami rozgrywających się *hic et nunc* wydarzeń, które -jak się nań wydaje - możemy nawet wbrew intencjom oficjalnego komentarza, ująć obiektywnie. Z pewnością radio jest medium o większym stopniu przezroczystości, ale zauważmy, że za jego sprawą przedmiot jest nam dany tylko w aspekcie dźwiękowym - „resztę” dotwa-rzamy! i że następuje zmiana Jego charakterystyki przestrzennej. Ponadto zachodzi możliwość błędu ze strony dziennikarza, np. uwypukli on nieistotne strony faktu, albo możliwość manipulacji, np. poprzez selekcję aspektów poznawczych lub - dzięki „poślizgowi czasowemu” oraz zasadzie „nożyc i kleju” - przetworzenie lub wręcz sfingowanie faktu. - Czym jest manipulacja? Słowo to pochodzi od łac. *manus*, -us - ręka oraz *manipulatio* - podstęp, fortel, a sama manipulacja jest sztuką wywoływania złudzenia rzeczywistości, a więc także iluzji prawdy, sztuką polegającą na zręcznym ukryciu środków, za pomocą których tworzy się określony fakt. Stanowi ona istotę sztuki cyrkowej, gdzie wydarzeń nie bierzemy na serio, podziwiamy zręczność, którą wynagradzamy oklaskami. Czym innym jest jednak cyrk, a czym innym realny świat, bowiem w wyniku manipulacji społecznej jesteśmy przekonani, że to - czego jesteśmy przecież naocznymi świadkami - dzieje się naprawdę, że obcujemy z realną rzeczywistością. W rezultacie jesteśmy przeświadczeni, że nasza ewentualna ważna życiowo decyzja jest decyzją suwerenną, a tymczasem jesteśmy niczym innym jak wyłącznie narzędziem w cudzym ręku, nie realizujemy naszego dobra, lecz niewspółmierny do kosztów, jakie ponosimy lub z gruntu obcy nam cel!

Manipulacja jest perfidną i ostatecznie samooszukańczą formą kształtowania życia społecznego, bowiem kto manipuluje drugim człowiekiem, ten - jako człowiek - manipuluje samym sobą. Pojawia się ona wtedy, kiedy życie społeczne ulega ideologizacji, a więc wówczas, kiedy celem polityki, jej dobrem właściwym przestaje być człowiek-osoba, a staje się nim człowiek jako funkcja „interesu partyjnego”. Tak spreparowany człowiek za cenę rozbudzanych w nim nadziei na tzw. „lepsze jutro”, godzi się na terror społeczny: na eksterminację, na planowe „zapominanie” przeszłości czy na demokratyczne głosowanie nad prawdą i fałszem. A przecież żadna liczba głosów nie unieważni prawdy, a żadna „wola mocy” nie zamieni fałszu w prawdę.

I wreszcie telewizja -Jeśli porównalibyśmy media do okna na świat, telewizja byłaby oknem najszerzej otwartym, najbardziej przeźroczystym. Przypomina ona okulary, a więc pośrednik

typu *quo*, przynależący integralnie do organu - oka i nie ingerujący w akty poznawcze i obraz przedmiotu. Czy tak jest?

Przy założeniu zasady „bezpośredniej relacji” TV stwarza bez wątpienia największe złudzenie bezpośredniości, a przynajmniej - wiarygodności obrazu przedmiotu. Jednakże przedmiot ten nie jest nam dany samoobecną: obcujemy tylko z jego obrazem; wbudowaniu tego obrazu uczestniczą dwa podstawowe zmysły - wzrok i słuch, ale „resztę” sobie dotwarzamy; następuje także zmiana lokalizacji przestrzennej obiektu. Ponadto, telewizja jest narażona na błąd oraz fałsz i manipulację, a więc przypadkowe lub rozmyślne wprowadzanie w strukturę poznania i obraz przedmiotu różnych uprzedzeń, opinii i sądów wcześniej uznanych.

Podsumujmy. Media społeczne -w różny sposób, ale - nie spełniają warunków koniecznych poznania bezpośredniego i właśnie dlatego mogą być wykorzystane jako narzędzia kreacji faktów. Po drugie, wiedza przekazywana przez nie jest zapośredniczona ich narzędnym charakterem, wiedzą o świecie i o mediach posiadaną przez ich użytkownika, wreszcie samą umiejętnością ich użytkowania. -Tak więc media niejako same z siebie nie gwarantują prawdy, a ponadto ich współczesny kontekst polityczny jest skażony ideologizmem. Co proponują strony konfliktu o media publiczne -już wiemy. Poddajmy te propozycje ocenie. Likwidacja mediów publicznych i ich prywatyzacja jest możliwa, ale jest złym pomysłem. Dlaczego? Media prywatne posiadają charakter komercyjny, bazują na sensacji, gdyż są nastawione na tzw. oglądalność i zysk finansowy, są one mało zainteresowane kwestiami ogólnospołecznymi, a jeśli, to z uwagi na określone korzyści. Po drugie, media publiczne, oficjalne, a dokładnie mówiąc, społeczne to forum dialogu społecznego pomiędzy państwem a narodem; naród jest podmiotem moralnym działań społecznych, a tworzy on struktury państwowe po to, aby w sposób racjonalny budować własną cywilizację i kulturę; zerwanie tej więzi grozi alienacją państwa i anomią społeczną, czyli barbarzyństwem⁵. A zresztą, prędzej czy później musiałby pojawić się jakiś ośrodek ideowy, wypełniający w sposób naturalny próżnię społeczną i problem powróciłby do punktu wyjścia.

Kolejną możliwość zawiera - realizowana już - propozycja utworzenia ciała społecznego, instytucji sprawującej pieczę nad mediami. Ten pomysł napotyka jednakże na dwie nieprzezwyciężalne trudności, a mianowicie, kto powinien pełnić tę funkcję oraz, jak ustalić obiektywne kryteria oceny pracy mediów? Czy np. w takiej komisji powinni zasiadać przedstawiciele partii politycznych, a jeśli tak, to jakich partii? Jeśli nie wszystkich, to dlaczego właśnie tych? A jeśli wszystkich, to jakie przyjąć proporcje personalne? Jeśli tylko partie, to dlaczego nie stowarzyszenia społeczne, instytucje naukowe, wyznaniowe? Jak ustalić, kiedy media są obiektywne, a jednocześnie neutralne wobec ideologii poszczególnych partii? itp. itd. Pytania można mnożyć w nieskończoność, ponieważ zawarte w nich problemy są nierozstrzygalne w każdym przypadku prowadzą do tzw. *regressus ad infinitum*. Dlaczego? Bo fałszywe jest założenie tego pomysłu i całej dyskusji wokół mediów, a mianowicie, że „jedynie słuszną” formą życia społecznego jest współczesna demokracja - wolny rynek ideologiczny!! Ideologie wykluczają się nawzajem, są z założenia totalitarne i zawsze pozostaną w konflikcie z człowiekiem poddanym ich presji, dlatego muszą walczyć o niepodzielne panowanie nad mediami, a przynajmniej -jak dziś - o ich optymalną kolonizację. I ostatnia propozycja - dziennikarstwo czysto informacyjne, apolityczne. Czy jest możliwe? Mówiliśmy wcześniej, że każdy przejaw życia społecznego jest *ex definitione* polityczny, a to z tej racji, iż jest on częścią dobra wspólnego, żywiołu i przedmiotu troski polityki.

Filozoficzna analiza mediów i ich poznawczych funkcji wykazała, że nie istnieją tzw. nagie fakty czy też neutralne opisy faktów, że wiedza to rezultat nawzajem przenikających się zabiegów poznawczych: opisu i wyjaśniania poprzez ostateczne przyczyny. Wiemy również, że poznanie wymaga spełnienia szeregu warunków gwarantujących mu obiektywizm i że jednym z nich jest nieustanna wrażliwość na te pośrednik!, które wypaczają jego sens i fałszują wiedzę o przedmiocie, a więc w trudnym i żmudnym procesie zdobywania wiedzy

dokonujemy również oceny sposobu, w jaki poznajemy. Innej drogi nie ma, jeśli zależy nam na uniknięciu błędu i fałszu, a zależeć nam powinno, bo na fałszu nikt niczego nie zbudował. Tak więc pomysł na media apolityczne jest kolejnym mitem. Trzymają się go dziennikarze, którzy nie chcą być tubą ideologii - za co im chwała, ale którzy nie dostrzegają, że ich koncepcja jest naiwna i ignorancka oraz niemoralna, bo za jej pomocą chcą się oni zwolnić z odpowiedzialności za życie społeczne. Mówi się u nas o „brudnej polityce”, określa się politykę mianem „cyrku”, „szamba”, „paranoi”. Te epitety nie są przypadkowe, ich obecność w języku społecznym świadczy o tym, że oczekuje się od mediów, aby uporządkowały tę sferę naszego życia, aby pomogły ją rozumieć oraz ocenić moralnie. Nie od rzeczy będzie przypomnieć osobom zawodowo związanym z mediami społecznymi, że koncepcja dziennikarstwa apolitycznego najbardziej odpowiada tym politykom, którzy lansują wyłącznie własną ideologię i dlatego boją się obecności prawdy i sumienia w życiu społecznym.

Na zakończenie powróćmy do pytania postawionego w tytule wykładu: *Czy media społeczne są źródłem wiedzy o świecie?* - Bez wątpienia są. Pod jakimi warunkami?

Spór o media jest wypadkową sporu o rodzaj cywilizacji, a toczy się on - nie tylko u nas - pomiędzy personalizmem a socjalizmem, tym razem soc-liberalizmem. Personalizm jest kręgosłupem cywilizacji łacińskiej, a socjalizm z jego wizją świata jako internacjonalistycznej „wieży Babel” wyrasta z błędów filozofii. Jej główny błąd to oderwanie poznania od realnego świata i zamiana poznania na myślenie, na tworzenie systemów myślowych. Z tego wyrósł utopizm - próba pomyślenia idealnego państwa, a z utopizmu wyszedł socjalizm jako ideologia, czyli doktryna polityczna o profilu „eschatologicznym”. Nieprzypadkowo socjalizm zaszczerpił się na gruncie cywilizacji turańsko-bizantyjskich, bo te mają charakter aprioryczny i mechaniczny, a żyją z podboju i rozboju. Tak powstał komunizm i nazizm-faszyzm, ideologie Jedynie słuszne”. Po ich upadku wrócono do socjalizmu liberalnego - wolnego rynku ideologii⁸. Co liberalizm niesie z sobą - widzimy na przykładzie nierozstrzygalności sporu o media, którego źródłem jest kryptotalitaryzm jego wizji demokracji. - Natomiast personalizm i cywilizacja łacińska mają u swych podstaw cztery konieczne warunki dyskursu społecznego.

Kto chce uczestniczyć w życiu społecznym, musi te warunki respektować. Oto one: 1) nasze wypowiedzi muszą być wewnętrznie niesprzeczne, 2) muszą one być zgodne z realnym światem, czyli prawdziwe, 3) musimy przewidywać ich praktyczne konsekwencje, 4) musimy znać naszą tradycję cywilizacyjną i kulturową oraz cywilizacje konkurencyjne.

Twórcy mediów moderują życie społeczne, są za jego jakość odpowiedzialni, dlatego właśnie wymienione warunki owocności dialogu społecznego obowiązują ich w stopniu szczególnym, są „katechizmem” dziennikarstwa, do tego muszą posiadać prawą wolę i odwagę cywilną głoszania prawdy, muszą się wystrzegać pokusy manipulacji, gdyż jest ona ostatecznie samooszustwem. Muszą pamiętać, że racją bytu mediów jest społeczne zaufanie do nich i że tego kredytu nie wolno trwonić. Wynika z tego, że - i niech to będzie ostateczna konkluzja wywodu - że media będą takie, jaki będzie człowiek.

¹ Por. *Ideologizacja polityki*, w: H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 23-35.

² Zob. M.A. Krąpiec, *Suwerenność - czyja?*, Łódź 1990.

³ Niezależnie od tego, czy jest ona prawdziwa czy fałszywa, czy ją sobie uświadamiamy jako motyw naszego działania, czy też jesteśmy jej nieświadomi. Zob. B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni*, w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 117-145.

⁴ Zob. A.B. Stępień, Rodzaje bezpośredniego poznania, „Roczniki Filozoficzne” KUL 19(1971) nr 1, s. 95-126.

⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998.

¹¹ Zob. *Zródła myślenia utopijnego*, w: H. Kiereś, *Służyć kulturze*, j.w., s. 45-58.

WOLNOŚĆ JAKO TZW. WARTOŚĆ A DOBRO WSPÓLNE

Wykład na Międzynarodowej Konferencji nt. Wolność a odpowiedzialność, Instytut Filozofii VAM, Poznań 27-29 listopada 2000.

1. Wolność dziś

Wolność jest idolem dnia dzisiejszego. Spotkamy ją w naukach szczegółowych przyrodniczych w postulatcie wolności eksperymentowania, w filozofii, teologii, naukach szczegółowych humanistycznych i społecznych w hasle tzw. pluralizmu metodologicznego, wyrażającego się w zawołaniach „Different times call for different philosophies!” czy „Istnieją tylko interpretacje!”. Z kolei w sferze moralności, której naturalną formą jest polityka jako etyka życia społecznego, ma być wolnością stanowienia o dobru i o złu, w religii natomiast już nie tyle wolnością „do” czy „od” (= jako odrzucenie wszelkiej) religii, co wolnością kształtowania oblicza tzw. *sacrum*, wreszcie w sztuce jej synonimem jest kreatywność (*creativity*)¹. Przez wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli, polityków i artystów wolność jest podnoszona do rangi wartości absolutnej, czyli takiej, która „rozwiązuje” (łac. *absolvere*), a więc która porządkuje i hierarchizuje pozostałe wartości. Dzisiejszą wiarę w wolność można by streścić parafrazą znanego powiedzenia postmodernistów: „Dajmy człowiekowi wolność, a reszta wartości przyjdzie do niego sama”. Stanowisko absolutyzujące wolność określa się tradycyjnie mianem woluntaryzmu. Jego istotę wyrażają znane formuły, dawniejsza „Esse sequitur operari” czy pokartezjańska „Volo ergo sum”, a osnową obu jest teza; wolność (*resp.* wybór) logicznie poprzedza sposób bytowania. Istnieć to znaczy wybierać i dlatego -jak powie J.-P. Sartre - „Egzystencja poprzedza esencję”. Współczesny woluntaryzm jest natarczywie obecny w dyskursie społecznym, przenika wszystkie działy kultury, nie jest więc przelotną modą, lecz ideologią oraz technologią społeczną: pilotuje mu określona idea (koncepcja) wolności, według której - w przekonaniu jej wyznawców - należy kształtować życie społeczne, czyli budować nową cywilizację, cywilizację globalną (internacjonalistyczną). Jaka to idea? Dzisiejszy woluntaryzm jest wielorodny oraz wieloznaczny, ale jego wspólną cechą jest postulat takiej liberalizacji życia społecznego, aby każdy mógł w sposób suwerenny kształtować swoje własne życie. Ten postulat nie wyjaśnia, czym jest wolność, niemniej jednak suponuje on myśl, iż jest ona koniecznym warunkiem realizacji życia ludzkiego jako ludzkiego i jednocześnie jawi się cel życia społecznego, a *zarazem* jako kryterium oceny celowości tego życia, jego zmierzania we właściwym kierunku. Jednym słowem, kiedy woluntarysta mówi, że wolność jest wartością absolutną, widzi w niej dobro wspólne (*bonum commune*). Jednakże choć troska o wolność jest dla człowieka czymś naturalnym, jest bowiem powinnością płynącą z jego rozumnej natury, woluntaryzm budzi niepokój, gdyż jest on redukcjonizmem antropologicznym. Człowiek jest wolny, bo wybiera, ale wybiera rozumnie - na tle posiadanej wiedzy o dobru - i dlatego ponosi odpowiedzialność za własny wybór: każdy wybór wnosi realne zmiany do otaczającego nas świata, a w polu tych zmian znajdują się inni ludzie. Woluntaryzm nie bierze pod uwagę, że rozum jest światłem woli, a ponadto - czy właśnie dlatego - staje przed dylematem rozwiązania tzw. konfliktu wolności. W woluntaryzmie wolność jest podzielna: każdy wybiera własną wolność; wybór cudzej wolności jest samozniewoleniem, wyparciem się własnej. A przecież dobro wspólne jest niepodzielne, jest bowiem dobrem wspólnym, należy w całości do wszystkich i jednocześnie do każdego. Czy dzisiejszy woluntaryzm rozstrzyga ten dylemat? Spójrzmy na główne koncepcje wolności z intencją rozpoznania tych, które leżą u podstaw woluntaryzmu.

2. Główne koncepcje wolności

Wolność przynależy człowiekowi, zatem jej pojęcie zakłada koncepcję człowieka. Kultura Europy wypracowała przynajmniej pięć wielkich wizji człowieka, są one obecne w niej i konkurują z sobą po dziś dzień, a każda z nich operuje własnym pojęciem wolności. Według pierwszej z nich człowiek jest elementem jakiejś nadrzędnej całości i jej swoistą wypadkową, podlega więc determinacji zupełnej, a determinacje te mają charakter bądź przyrodniczy

(naturalizm), bądź społeczny (etnocentryzm, socjologizm), bądź religijny (necessytaryzm, „teologizm”). Tworzą one ludzką naturę, a więc człowiek nie jest żadnym centrum decyzyjnym, lecz jedynie „miejsce”, w którym artykułują się w sposób konieczny określone prawa. Wszystko dzieje się koniecznie, a człowiek stoi przed zadaniem odkrycia i rozpoznania natury konieczności, z czego wynika, że prawdziwa wolność to uświadomiona konieczność, to dobrowolna akceptacja poznanych determinacji i uwarunkowań. Wszystko, co dzieje się w zgodzie tymi prawami, jest konieczne, a więc dobre; działanie przeciwko konieczności jest działaniem przeciwko dobru, a zatem przeciwko człowiekowi. Jakie są trudności teoretyczne i praktyczne konsekwencje determinizmu? Jest on redukcjonizmem, ujmuje fakt ludzki na tle określonego -przyrodniczego, społecznego czy „teologicznego” - *a priori* i nie bierze pod wzgląd faktu transcendowania determinacji i uwarunkowań w wolnych aktach decyzyjnych. Akty te, dane nam w naturalnym doświadczeniu, są swoistym skandalem dla determinizmu, dlatego dzieli on wolność ludzką na dobrą, czyli samoświadomie poddaną konieczności oraz złą, czyli nie respektującą koniecznych praw. Praktyczną konsekwencją „ukoniecznienia” wolności jest całkowita likwidacja odpowiedzialności człowieka, bowiem decyzje i czyny nie są jego decyzjami i czynami, pozostając wyłącznie ilustracją tzw. obiektywnych praw i prawidłowości².

Druga z wielkich koncepcji wolności wyrasta z dualistycznej wizji bytu ludzkiego. Człowiek to przypadkowa lub zamierzona (przez wyższy ontologicznie czynnik) fuzja ciała i duszy-ducha. Ciało podlega wegetatywno-sensytywnym determinacjom, zaś duch - czyli ostatecznie: człowiek - jest rozumny i dlatego wolny. Rozum poznaje prawdę, a jej poznanie równa się wyzwoleniu (intelektualizm). A gdzie wola? Działanie woli, czyli akt decyzyjny pojawia się tam, gdzie poznawszy prawdę człowiek-dusza rozstrzyga kwestię wolności, a dokładnie mówiąc, wyzwolenia, a ma do wyboru albo dążenie do niej poprzez harmonię sprzecznych czynników, ciała i duszy, w ramach państwa i prawa lub w ramach określonej ascezy, albo dzięki aktowi samobójczemu³. - Czy ta wizja oddaje sprawiedliwość człowiekowi i jego wolności? Słabością tej koncepcji jest *a priori* dualizmu ontologicznego. Naturalne doświadczenie pokazuje nam, iż człowiek jest jednością psychofizyczną i że w związku z tym jego wolność jest niepodzielna. Ponadto dualizm prowadzi do dwóch pojęć wolności, mianowicie, wolności jako wyzwolenia duchowego dzięki poznaniu prawdy oraz wolności jako wyzwolenia ze stanu zniewolenia doczesnością. Zaletą pierwszego pojęcia wolności jest odkrycie istotnej roli, jaką w życiu ludzkim odgrywa rozum: poznaje on prawdę, ale jego wadą jest supozycja, iż poznanie prawdy przynosi wolność, a więc że rozum jest podmiotem wolności. Poznaje on prawdę, także prawdę o dobru, czym otwiera pole wolności, ale to wola wybiera dobro, to ona wyzwala akt decyzyjny o działaniu lub jego zaniechaniu. Natomiast drugie pojęcie wolności wskazuje na stan zupełnego, absolutnego wyzwolenia człowieka, czyli eliminacji zła. Pojęcie to ma charakter religijno-eschatologiczny, a więc przekracza kompetencje wyjaśniania filozoficznego.

Kolejna koncepcja wolności ma u swych podstaw teorię bytu ludzkiego jako jedności psychofizycznej: człowiek to *dzoön logikón* - zwierza rozumne. W ramach tej jedności dominuje *resp.* powinien dominować rozum, gdyż jest on elementem boskim, poznaje on prawdę i kieruje w rozumnym dążeniu do dobra. Według tego ujęcia wolność to właśnie rozumna realizacja dobra, rozumna - to znaczy poniekąd „wymuszana” przez rozum na woli. Ta ostatnia jest czymś w rodzaju ślepej, czysto biologicznej siły, której rozum nakłada arkana: Człowiek wolny to taki, który żyje podług rozumu. Życie „podług rozumu” to życie według „zasady złotego środka”. Człowiek prawdziwie wolny znajduje miarę we wszystkim. Stąd tak istotną rzeczą dla realizacji wolności jest praktyka „cnót”, czyli sprawności gwarantujących wolne działanie. Tak więc wola -jako władza - nie przynależy do rozumnego porządku bytowania, nie działa autonomicznie, lecz z nakazu rozumu i za sprawą cnót-dzielności: roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa, cnót pedagogicznie utrwalonych i

poniekąd mechanicznie porządkujących ludzkie działanie. - Niewątpliwą zaletą tego ujęcia jest koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej, jako jedności poznania i działania, rozumu i woli, ale jej wadą jest, by tak rzec, animalistyczna (instynktowo-popędowa) teoria woli, co wolę ludzką jakby odczłowiecza i redukuje człowieka do poziomu „wyższego zwierzęcia, partycypującego na moment w życiu boskim” dzięki rozumowi⁴. Następna wizja wolności, która w swych skrajnych postaciach nasuwa skojarzenia z dzisiejszym woluntaryzmem, wyrasta z negacji wszelkich racjonalistycznych i mechanistycznych koncepcji bytu ludzkiego, a więc z odrzucenia wszelkiego rodzaju determinizmu w sferze działalności człowieka. Według tej wizji człowiek to wolność, co należy rozumieć, że człowiek to nie rozum, lecz wola. Rozum jest funkcją woli. Ta ostatnia jest więc czynnikiem konstytutywnym bytu ludzkiego, a jest zasadniczo pojmowana jako możliwość możliwości, jako dowolność wyboru. Człowiek, który odkrył istotę wolności i -jak powie F. Nietzsche - przewartościował w jej świetle wszystkie wartości, zyskuje pozycję Nadczłowieka (Księcia Ciemności, Zaratustry, Antychrysta), który dostrzega, że świat i inni ludzie są polem wielkiego eksperymentu artystycznego. - Mówiliśmy już o słabościach woluntaryzmu, dodajmy, że stanowisko to odrywa ludzkie decyzje (akty woli) od rozumu, a więc od racjonalnie rozpoznanego celu, a w to miejsce wprowadza dyktaturę woli: indywidualnej lub zbiorowej oraz skazuje ludzkie działanie na przypadek! Do problemu tego powrócimy, a teraz krótko zreasumujmy przegląd teorii wolności. Nie jest to pełen przegląd, istnieje bowiem jeszcze jedna koncepcja wolności, która była podstawą krytyki prowadzonej *ad hoc* i której zręby przedstawimy na zakończenie niniejszego paragrafu.

Jak widzieliśmy, spór o wolność rozgrywa się na osi dwóch par przeciwstawnych ujęć: determinizmu i indeterminizmu oraz racjonalizmu i woluntaryzmu. Kombinatoryka tych ujęć jest raczej prosta, a mianowicie, determinizm idzie zawsze w parze z racjonalizmem, a indeterminizm z woluntaryzmem. Rzecz jasna, wewnętrzne zróżnicowanie tych ostatecznie dwóch stanowisk jest ogromne, występują one bowiem w skrajnych oraz umiarkowanych postaciach, ale jeśli uzna się, że istotą bytu ludzkiego jest rozum, rozum będzie podmiotem wolności czyjej źródłem, będzie on bowiem „czytał” determinacje i stosownie do tego układał działanie woli; jeśli natomiast przyjmie się, że człowiek to wola, rozum będzie jedynie funkcją wyboru czy też wtórnym narzędziem jej autonomicznej pozycji. Co ciekawe, oba stanowiska, niezależnie od ich wewnętrznego *zróżnicowania*, mówią o wolności dwuznacznie, jest ona albo aktem autonomicznego rozumu, albo autonomicznej woli oraz stanem ostatecznego wyzwolenia człowieka, wyzwolenia od zła. Charakterystyczne, że to drugie pojęcie wolności dominuje w dociekaniach, a wybór racjonalizmu czy woluntaryzmu, determinizmu czy indeterminizmu to poszukiwanie recepty na jej realizację! Mówiliśmy już, że pojęcie wolności jako wyzwolenia suponuje kontekst religijny i określoną eschatologię, co nasuwa podejrzenie, że omówione filozoficzne teorie człowieka i wolności wkraczają w kompetencje religii i teologii, chcą bowiem *zarazem* wyjaśnić wolność, czyli określić jej istotę i wskazać na jej źródła oraz chcą zbudować strategię radykalnego wyzwolenia człowieka. Inny, godzien uwagi aspekt tego pojęcia wolności dotyczy koniecznego związku wolności ludzkiej z dobrem. Jeśli bowiem ma ona być wyzwoleniem od zła, musi być wolnością do dobra. Odnotujmy jeszcze lojalnie, że choć omówione teorie są jednostronne, to przecież poruszają ważne kwestie, a mianowicie, problem autonomii resp. heteronomii rozumu i woli w aktach decyzyjnych człowieka; problem naturalnych i kulturowych determinacji i uwarunkowań działania ludzkiego; problem wolności jako braku determinacji lub aktu negacji uwarunkowań, a wreszcie kwestię związku pomiędzy wolnością jako aktem decyzyjnym a wolnością jako stanem ostatecznego wyzwolenia od zła⁵. Mając powyższe zagadnienia na uwadze, przejdźmy do prezentacji zrębów ostatniej koncepcji wolności. U jej podstaw leży klasyczna definicja człowieka: *dzoön logikon*—zwierzę rozumne, jedność życia wegetatywnego, sensorywnego i intelektualno-wolitywnego. Życie zwierzęce

(wegetatywne i sensoryczne) podlega naturalnym determinacjom i uwarunkowaniom, lecz jest także w polu kultury doskonalone pod kątem poznanego i uznanego ostatecznego celu życia człowieka. Zatem człowiek transcenduje zastany świat, tworzy kulturę, czyli rozumnie uprawia świat w świetle wyższych celów. Analiza dynamizmu kulturowego człowieka pokazuje, iż wylania on z siebie akty, które manifestują jego transcendencja i zakreślają przestrzeń jego gospodarowania. Akty te nie są ani dziełem natury (= przyrody), bo ta jest wewnętrznie zdeterminowana prawami i prawidłowościami, ani dziełem kultury, bo to właśnie dzięki nim powstaje kultura: nauka, religia, moralność i sztuka. Są one człowiekowi zadane (darowane), są aktualizacjami możliwości: poznania, miłości, wolności i religijności, które wskazują na to, że człowiek jest podmiotem praw oraz bytem suwerennym (odrębnym i pełnym). Wymienione możliwości i wylaniające się z nich akty tworzą życie osobowe człowieka. Jednym z aspektów tego życia jest wolność. Czym jest wolność? Jako *zadana* jest możliwością, zaś zaktualizowana manifestuje się w akcie decyzji, z czego wynika, że człowiek jest wolny wyłącznie w momencie wyboru, a kiedy nie wybiera (choć ponosi konsekwencje wcześniejszych decyzji) ma wolność w możliwości. Możliwość nie *oznacza* możliwości (dowolności) wyboru, ponieważ możliwość, obok konieczności i prawdopodobieństwa, to przedmiot rozumu; przedstawia on woli to, co poznał, a wola wybiera. Przedstawia jednak krytycznie, dokonując osądu (sumienie) możliwości przed oraz po akcie decyzji. Można powiedzieć, że rozum jest światłem woli, ale to nie on wybiera, wybiera wola, a dokładnie mówiąc, wybiera człowiek, bo chce właśnie tak a tak. Jest tak dlatego, bowiem rozum poznaje w sposób ogólny, a dobro, które aktualizuje wolę, jest zawsze jednostkowe. Prawda o dobru jest jednak nieodzownym składnikiem osobowego życia człowieka. Rozum poznaje dobro: że jest ono przedmiotem pożądania oraz wyróżnia i hierarchizuje jego rodzaje: dobro właściwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*). Za pracą intelektu winna iść praca woli, czyli autodeterminacja do prawych wyborów, wyborów zgodnych z dobrem rzeczy. Prawa wola (*recta voluntas*) to wola akceptująca kryterium samooceny własnych wyborów. Jakie to kryterium? Kryje się ono za wyrażeniem *bonum honestum*, a dobrem tym - i jednocześnie dobrem wspólnym! - jest człowiek. Jest to dobro najwyższe, jedynie ono może pretendować do roli uniwersalnego oraz neutralnego kryterium oceny wolności. Jest powszechne, ponieważ dotyczy każdego i wszystkich, jest neutralne, bowiem jest niezależne od rasy, płci, wieku, pozycji społecznej, stanu zdrowia itp. Zatem życie każdego człowieka, a szczególnie troska o właściwą aktualizację jego potencjalności osobowych zakreśla granice wolności i określa jej celowość. Wolność realizuje się w każdym rodzaju dobra, ale spełnia się w dobru osobowym. Czy z tego wynika, że praca dla tego dobra stanowi jakąś rękojmię wyzwolenia człowieka od zła? Z pewnością wyzwala, bo realizuje wolność zgodnie z jej naturą, ale nie wyzwala ostatecznie. Człowiek transcenduje świat, czego najwyższym wyrazem jest kluczowy problem zawarty w pytaniu: Kim jest Bóg? Ten problem, różnie artykułowany, jest obecny w omówionych wcześniej wizjach wolności, każda bowiem poszukuje jakiegoś absolutnego punktu odniesienia dla bytu ludzkiego, czyli takiego odniesienia, które rozwiązuje wszystko. Do sprawy tej jeszcze powrócimy, ale tytułem podsumowania ostatniej z teorii wolności odnotujmy, że filozofia (metafizyka) klasyczna wyjaśnia, iż ostateczną racją istnienia świata oraz celem-kresem życia ludzkiego jest Osobowy Absolut, ale dodaje, że filozofia jest zaledwie jedną ze składowych kulturowego *consilium*, za którym stoi suwerenny akt decyzji, czyli wolność ludzka⁶.

3. Wolność jako wartość

Czy wolność jest wartością? Jeśli zgodzimy się, że słowo „wartość” jest synonimem słowa „dobro”, możemy bez wahania powiedzieć, że wolność jest wartością. Sprawa jednak nie jest taka prosta, ponieważ za słowem „wartość” i nauką o wartościach - aksjologią - stoi określona tradycja myślowa, która- co warto podkreślić - po dziś dzień boryka się z podstawowymi

pytania-mi-aporiami w rodzaju: czym jest wartość? jak istnieje? jaki jest jej związek z bytem? jakie są rodzaje wartości? Dlaczego - i jakie - wartości należy realizować? Można sądzić, że pomimo wielu doniosłych prób rozstrzygnięcia zasygnalizowanych kwestii, nie wyszły one poza pytania postawione przez R. Ingardena w jego słynnym artykule *Czego nie wiemy o wartościach*⁷. U źródeł modnego dziś, choć trapionego kryzysami nurtu aksjologicznego leży myśl I. Kanta. Jest on kolejnym wielkim reformatorem tradycji filozoficznej pokartezjańskiej, zmagającej się z - nierozstrzygalnym - problemem dualizmu bytu i myśli, poznania i działania. Najprościej rzecz ujmując, Kant obok sfery przyrody, której istota stanowi rozciągłość-mierzalność, oraz sfery bytu ludzkiego, którego istotę określa wolność, jako postulat rozumu praktycznego i konieczny warunek moralności wyróżnia sferę wartości-powinności. Dlaczego?

Otóż działanie ludzkie jest celowe, a celowość ta nie bierze się ani z przyrody, bo ta podlega determinacjom, ani z człowieka, bo ten jest wolnością i może cokolwiek (co -jak sam Kant zauważa -prowadziłoby do szaleństwa), wobec tego źródłem celowości jest sfera Sollen-powinności. Tworzy ona dobrą wolę, ta zaś jest dobra, kiedy podporządkowuje się prawu moralnemu bezwzględnie zabiegającemu o dobro osobowe człowieka. Pozostaje jednak problem, jak to prawo - imperatyw wypełnić treścią?

Należałoby uzasadnić powinność, wiążąc ją z bytem-Sein, a ten jest niepoznawalny! W konsekwencji cała etyka Kanta i teoria wartości-powinności kulturowych pozostaje w sferze „myślenia życzeniowego”, a w aksjologii po dziś dzień mówi się o „świecie wartości” i o wartościach jako czymś do zrealizowania, czymś, co gwarantuje jedność i celowość poczynaniom człowieka. O jakie wartości chodzi? Wartością może być praktycznie wszystko, zależy to od tzw. opcji, czyli w y b o r u, a więc - wracamy do Kanta - od wolności. Jeśli człowiek j e s t wolnością, to w rezultacie on sam stanowi, co jest wartością⁸.

Z powyższej krytyki nie wynika, że słowo „wartość” jest „na cenzurowanym”, wprost przeciwnie, chodzi o przywrócenie mu jego właściwego znaczenia, a przy okazji o rozpoznanie źródła trudności na gruncie nurtu aksjologicznego. Czym jest wobec tego wartość? Można sądzić, że wartość jest oceną. W wyróżnionym powyżej pierwszym znaczeniu słowa „wartość” jest ono synonimem słowa „dobro”, np. kiedy mówimy, że coś jest wartością, możemy równie dobrze powiedzieć, że coś jest dobrem. Natomiast jest ono użyte w funkcji oceny, kiedy mówimy, że coś jest wartościowe. To użycie ma trzy konteksty: a) wartość jako cena - przy wymianie dóbr, b) wartość jako użyteczność - ocena środka ze względu na cel, c) wartość jako ideał -jako coś zrealizowanego lub jako coś do zrealizowania. Każde z wymienionych kontekstów zakłada jakieś właściwe sobie kryterium oceny: ekonomiczne - rzadkość; pragmatyczne -użyteczność; aksjologiczne - odległość od ideału *resp.* idei czegoś, czyli stopień ucieleśnienia określonych właściwości, np. idealny nauczyciel jest wykształcony, sumienny, zrównoważony, otwarty itp. -Wróćmy do problemu wolności. Stwierdziliśmy, że wolność jest wartością-dobrem. Jest ona dobrem życia osobowego człowieka, bowiem dzięki niej człowiek, podmiot wolności i jej jedyny cel, urzeczywistnia swoją własną osobowość, wyciska jej piętno na życiu społecznym, czym - we własnym przekonaniu - życie to ubogaca. A ubogaca, tworząc ideały. O takich ludziach lub ich wytworach mówimy, że są nośnikami lub że ucieleśniają wartości. Ideały są niezbywalnym składnikiem kultury, zawierają bowiem ważne akty percepcyjne, poszerzające subiektywne doświadczenie o określone obiektywne, choć niekiedy tylko intencjonalne stany rzeczy. Stanowią one tzw. przypadki graniczne i *zarazem* wzorce (paradygmaty) danej kultury, jej swoiste znaki rozpoznawcze i kryteria oceny realnego życia, wykorzystywane w pedagogii społecznej. Nasuwa się jednak pytanie, wymuszone przez doświadczenie, czy ideały (wartości) zawsze realnie ubogacają życie? Odpowiedź negatywna odda sprawiedliwość doświadczeniu. Ideały bywają rozmaite, wiele z nich, np. niektóre ideały wolności, rozmiągają się z człowiekiem i celem jego życia, a zaakceptowane społecznie poddają człowieka

określonej technologii: dopasowują go do ideału. Skoro wolność jest dla człowieka, a nie człowiek dla wolności, skąd się bierze dzisiejszy woluntaryzm, co decyduje o jego popularności?

4. Ideowy kontekst współczesnego woluntaryzmu

Chociaż dzisiejszy woluntaryzm jest zróżnicowany ideowo, jego istota zawiera się w postulatcie, aby każdy człowiek mógł *resp.* miał prawo do suwerennego kształtowania własnego życia. Jeśli mówimy „każdy”, jesteśmy na gruncie teorii społecznej, a tutaj woluntaryzm przekłada się bądź na anarchizm (gr. *an* - bez; *arche* - zasada, pryncypium), bądź na liberalizm (*lat. libertas* - wolność). Pomiedzy tymi odmianami woluntaryzmu (i rzecz jasna jego tradycyjnymi przeciwnikami) toczy się dziś spór o wykładnię wolności. Jego spektakularnym terenem jest scena polityczna i media społeczne, ale jego właściwym tłem myślowym jest filozofia postmodernizmu. Czym jest postmodernizm? Na znacznych polaciach świata i Europy ma miejsce proces tzw. transformacji ustrojowej, czyli zmiany metody życia społecznego (cywilizacji), a zmiana ta polega na odejściu od tzw. modernizmu, którego istotę określa-jak to metaforycznie ujmuje J.-E. Lyotard - „wiera w meta-narracje”⁹. Czym są meta-narracje? Są to wizje cywilizacji nacechowane aprioryzmem (racjonalizmem), mechanicyzmem i totalitaryzmem, które skonkretyzowały się w komunizmie, nazizmie i faszyzmie. Wymienione ideologie zawłaszczwały wolność ludzką, wtłaczały ją w ramy, jedynie słusznych” Idei Człowieka, w rezultacie czego stała się ona funkcją tej Idei, czyli „uświadamioną koniecznością”. Kto nie pasował do Idei, ten podlegał duchowej i fizycznej eksterminacji. Postmodernizm deklaruje odrzucenie metanarracjonizmu (centryzmu), a w jego miejsce lansuje zasadę Różnicy, którą wyraża w zmodyfikowanym hasle modernizmu (!): „Wolność - Pluralizm - Tolerancja”. Celem nowej cywilizacji pozostaje Wolność, ale nie w Jedności, tylko w Różnorodności (Tolerancji dla Różnicy). Jednakże w łonie postmodernizmu wyłaniają się obozy nietzscheanistów, czyli anarchistów oraz „systematyków”, czyli socjalistów liberalnych. Anarchiści postulują zniesienie bądź notoryczne przewyższanie idei państwa, gdyż ta jest w konflikcie z ideą wolności, zaś liberałowie są zdania, że państwo jest konieczną formą życia społecznego. Głoszą, że anarchizm jest utopią, czyli jest nierealizowalny, ponieważ zakłada ideę życia społecznego pozbawionego konfliktu wolności, czemu przeczy doświadczenie, a ponadto wyklucza on *ex definitione* wszelkie życie społeczne. Rzeczywistym problemem jest zatem rozwiązanie konfliktu wolności, a tu stoimy przed alternatywą: przemoc lub dialog. Modernizm uciekał się do przemocy, a więc jedynym wyjściem jest dialog społeczny. W związku z tym liberalizm dzieli życie ludzkie na dwie sfery: prywatną, gdzie człowiek jest wolny absolutnie, a wolności tej strzeże zasada tolerancji podniesiona do rangi prawa oraz społeczną, gdzie ma miejsce konflikt wolności, który jest przewyższany w dialogu tzw. demokratycznym, a więc według zasady większości *resp.* maksymalizacji wolności. Demokratyczny dialog nie łamie fundamentu życia ludzkiego - wolności - jest on bowiem wyborem optymalnej opcji (tendencji społecznej). Ze strony modernizmu, obecnego w programach partii o profilu komunistycznym usłyszymy zarzut, że liberalizm błędnie stawia problem metody wyzwolenia człowieka, opierają bowiem na politycznym i gospodarczym indywidualizmie, który - jak tego dowiodła i dowodzi historia -prowadzi do powstania społeczeństwa klasowego, pozbawionego jedności celu (dobra wspólnego) i skonfliktowanego wewnętrznie (wyzysk, bezrobocie). Riposta socjalizmu liberalnego jest prosta: kolektywizm gospodarczy i towarzyszący mu totalitaryzm społeczny nie sprawdził się, wbrew szczytnym hasłom wyzwolenia człowieka doprowadził do alienacji państwa, terroru fizycznego i duchowego oraz nędzy materialnej, zatem ideowo i historycznie jest on *out of date*.

Przytoczone argumenty pozwalają teoretykom liberalizmu głosić, iż jest on optymalnym, a nawet ostatecznym rozwiązaniem problemu ludzkiej wolności, co -jak sądzą - usprawiedliwia

jego roszczenia do roli kamienia węgielnego polityki i „ostatniego słowa” w zakresie teorii społecznej. Czy tak jest?

Odnotujmy wpierw, że autokrytyka socjalizmu jest słuszna, z czego wynika, że żadna jego odmiana, ani modernistyczna (komunizm, *nazizm*, faszyzm), ani postmodernistyczna (liberalizm, anarchizm) nie jest w stanie rozwiązać problemu wolności, a na drodze do tego stoi aporia: jednostka a państwo *resp.* superpaństwo. Do tej autokrytyki i przywołanych wcześniej zastrzeżeń dodajmy, że liberalizm nie rozwiązuje konfliktu wolności, wprowadza bowiem - co go różni od modernizmu - dyktaturę większości demokratycznej. Dyktatura ta jest wprowadzana na zasadzie tzw. konsensu, a w praktyce - przewagi głosów, co pociąga za sobą kolejny zarzut: z żadnej przewagi głosów nie wynika słuszność decyzji! Liberalizm poszerza społeczną bazę polityki, ale redukuje politykę do areny walki opcji, czyli ideologii (utopii) społecznych, co sprawia, że wolność staje się przedmiotem propagandy (manipulacji) i niejako towarem czy funkcją opcji, w praktyce: doktryn poszczególnych partii. Cywilizacja wielopartyjna, jaką w istocie jest socjalizm liberalny, jest mieszaniną rozmaitych, niekiedy wykluczających się metod życia społecznego, czyli próbą zbudowania tego życia za pomocą kilku metod jednocześnie¹⁰. Ostatecznie, sam liberalizm jest poglądem wewnętrznie sprzecznym, będąc bowiem dziełem rozumu ogranicza jego udział w aktach decyzyjnych człowieka. Zarzuty można by mnożyć, demaskując socjalistyczny rodowód liberalizmu, np. że zakłada, iż konsumpcja materialna jest koniecznym i wystarczającym warunkiem moralnej przemiany człowieka, czyli właśnie ostatecznego wyzwolenia od zła, a teza ta jest fałszywa logicznie (*non sequitur*) i empirycznie; operuje - jak każdy socjalizm - perfidną kombinacją propagandy i terroru społecznego, czyli *roztacza* wizję wspomnianego wyzwolenia, ale żąda ofiar jako ceny za to wyzwolenie (różne formy eksterminacji osób nie pasujących do założonej Idei Człowieka); stosuje cenzurę tzw. politycznej poprawności, czyli bezwzględного wymogu akceptacji aktualnych decyzji państwa; redukuje kulturę do poziomu tzw. „Barbie-culture” żyjącej sensacją! wulgarnością, tworzącej infantylną „coca-cola mentality”; operuje on negatywną koncepcją wolności, według której, jak pisze klasyk tego ujęcia A. Schopenhauer: „Pojęcie wolności, rozważane ściśle, jest negatywne. Używając go myślimy wyłącznie o braku przeszkód i zawad, one więc występują jako siła, muszą być zatem czymś pozytywnym”¹¹, a negatywna wizja wolności prowadzi do likwidacji odpowiedzialności za indywidualne i społeczne decyzje¹².

5. Konkluzje

Analiza wolności ludzkiej każe wyróżnić jej trzy wymiary: a) wolność jako możliwość życia osobowego, b) wolność jako akt decyzji, c) wolność jako stan ostatecznego wyzwolenia człowieka od zła. Wolność aktualizuje się w akcie wyboru dobra, a dobrem tym - i zarazem dobrem wspólnym życia społecznego - jest każdy realny, konkretny człowiek. Wolność nie jest dobrem wspólnym *resp.* wartością absolutną, lecz częścią tego dobra, a jej pełna aktualizacja równa się osiągnięciu celu (dobra) ostatecznego życia człowieka. Kultura, wyrażająca się w nauce, moralności, sztuce i religii to społeczna praca nad identyfikacją tego celu i proporcjonalnym ułożeniem działania ludzkiego pod jego kątem¹³. Nowożytna i współczesna aksjologia wolności nadaje jej rangę wartości absolutnej, pojmując ją jako stan ostatecznego wyzwolenia człowieka i poszukuje uniwersalnej strategii (technologii) jej osiągnięcia. Tłem „teoretycznym” tej strategii są rozmaite utopie, czyli wizje państw doskonałych, które mają człowieka wyzwolić (komunizm, faszyzm i nazizm) lub bronić jego wolności (liberalizm, anarchizm). Wyrażenie „wolność jako wartość absolutna” suponuje, że wolność jest ponad realnym konkretnym człowiekiem, że jej zakładana idea (wizja) jest absolutnym kryterium oceny wszelkich działań człowieka, a więc że lansowana przez wymienione socjalizmy metoda życia społecznego (cywilizacja) jest w każdym przypadku aprioryczna i mechaniczna. Wynika z tego, że absolutyzacja wolności prowadzi do deterioryzacji człowieka.

¹ Zob. *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL - Lublin 20-25 VIII 1996*, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 1997.

² Por. H. Daudin, *IM liberie de la volonte*, Paris 1950. C. Lamont, *Freedom of Choice affirmed*, Boston 1969. P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983.

³ Koncepcja ta i związana z nią problematyka przewija się w pismach Platona. Jego porte-parole, Sokrates stoi na gruncie intelektualizmu etycznego, ale rozum, który odkrywa ideę państwa doskonałego, nie potrafi rozstrzygnąć kwestii celu życia ludzkiego! Mity poetyckie są bałamutne, państwo jest formą zniewolenia, dlatego prawdziwy filozof powinien chcieć umrzeć, aby wreszcie poznać całą prawdę. Zob. *Obrona Sokratesa* 40 A-42A.

⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 33. A. Maryniarczyk, *Wolność na miarę człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 47(1992) nr 2, s. 179-196.

⁵ Por. R. Ansen, *Freedom. Its Meaning*, London 1942. J. Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago 1975. C. W. Grindel *Concept of Freedom*, Chicago 1955. B. Lake-brink, *Freedom in the western World*, New York 1963. M. D. Towe, *Freedom in the Modern World*, Notre Dame 1989. H. Muller, *Die europäische Idee der Freiheit*, Leiden 1968.

⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Wolność ludzka i jej granice*, Warszawa 1997. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000.

⁷ *Studia z estetyki*, t. 3., Warszawa 1970.

⁸ Por. M.A. Krąpiec, j.w., s. 142 i n.

⁹ *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

¹⁰ Co ostatecznie prowadzi do stanu acywizacyjnego, por. F. Koneczny, *O ład historii*, Wrocław 1999.

¹¹ *O wolność ludzkiej woli*, tłum. A. Stógbauer, Warszawa 1991, s. 13.

¹² S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995. H. Kiereś, *Trzy socjali-zmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

¹³ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*. Warszawa 1996. H. Kiereś, *Stużyć kulturze*, Lublin 1998.

LOGOS CZY MYTHOS PODSTAWĄ KULTURY?

Wykład na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. Wizje człowieka i Kultury. Literatura - Folklor - Kultura, Zakład Teorii Literatury ILP Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 16-18 marca 2000.

I. *Status quaestionis*

Można sądzić, że postawione w tytule pytanie alternatywne jest pytaniem zasadnym oraz trafnym, jeśli bowiem stworzymy kulturę - co jest przecież faktem - to jest ona ugruntowana w czymś, co określa jej istotę, rację jej istnienia oraz jej cel. Co więcej, wyrażony w nim problem sięga początków myśli europejskiej, a jego ponad dwu i pół tysiącletnie dzieje są nie tylko historią akademickiego sporu o podstawy kultury, lecz są zarazem historią samej kultury, bo przecież wybór którejś z wyróżnionych w tytule alternatyw równa się zgodzie na jej realne konsekwencje w życiu człowieka. Odnotujmy jednak lojalnie, że chociaż racje rzeczowe, historyczne i praktyczne przesądzą o zasadności debaty nad kulturą, pozostaje niepokojące pytanie, czy problem kultury jest problemem rozstrzygalnym? O trafności tego pytania świadczy wielość konkurujących z sobą, rozbieżnych wyjaśnień faktu kultury i związanych z nimi recept na jej uzdrowienie. Inflacja koncepcji zmienia spór o podstawy kultury w metaprzmiotową debatę nad naturą i kompetencjami poznawczymi nauk, dyscyplin i sztuk odpowiedzialnych za jej oblicze i właściwy bieg, a ten stan rzeczy skłania dziś - choć nie od dziś - do sceptycyzmu i siania opinii o kryzysie kultury. Czym jest kryzys? W odniesieniu do kultury -jakości ducha ludzkiego - kryzys jest brakiem rozumienia. Rozumienie, czyli znajomość ostatecznych przyczyn świata rzeczy i osób jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, jest znakiem jego egzystencjalnej tożsamości oraz racją i rękomią celowości jego działania; utrata rozumienia spycha kulturę na manowce przypadku, czyni z niej żywioł niebezpiecznej metody „prób i błędów”. Trudno nie przyznać, że skrajna rozbieżność ujęć problemu kultury jest symptomem zagubienia jej sensu, ale samo istnienie dyskursu nad kulturą to wymowna manifestacja niezgody na kryzys. Ważnym warunkiem owocności tego dyskursu jest poznanie wszystkich stanowisk, ich tła myślowego i

argumentacji, a także konsekwencji praktycznych. - Czym cechuje się współczesny spór o podstawy kultury?

Tytuł artykułu suponuje, iż osią polaryzacji stanowisk jest alternatywa, a właściwie dysjunkcja: albo *logos* - albo *mythos*, a więc że ścierają się ze sobą dwa przeciwstawne i wykluczające się ujęcia. Czy tak jest? Byłoby tak, gdyby słowa *mythos* i - szczególnie - *logos* były wolne od wieloznaczności. Jest ona faktem, a kryje się za nią jeszcze jeden trop poznawczy i trzecia, zapoznana i zepchnięta do defensywy tradycja filozoficzna, według której kulturę tworzą, proporcjonalnie: według określonej hierarchii i wzajemnej zależności -*logos*, *ethos* i *mythos*. Warto tę tradycję przywołać, bowiem oferuje ona neutralne, czyli ponadświatopoglądowe (wolne od ideologii) kryterium oceny celowości poczynąń człowieka i na jego kanwie buduje uniwersalną teorię kultury i cywilizacji. Modne dziś, konkurujące z sobą ujęcia są skażone redukcjonizmem poznawczym i dlatego są nieuchronnie kryzysogenne.

2. Modernizm przyczyną kryzysu kultury

Chociaż uczestnicy dyskusji mówią językami różnych tradycji myślowych, wszyscy zgodnie przyznają, iż korzenie kryzysu współczesnej kultury tkwią w tzw. modernizmie.

Fundamentem modernistycznego modelu kultury jest Logos- autonomiczny (transcendentalny) rozum ludzki, twórca „wielkich narracji”, czyli wizji myślowych nacechowanych holizmem: zamysłem ogarnięcia całości życia ludzkiego w ramy „jedynie słusznego” światopoglądu (ideologii) oraz totalitaryzmem społecznym: praktykowaniem „Jedynie słusznej” metody życia społecznego (supercywilizacji). Zdaniem krytyków modernizmu - często byłych modernistów! - model ten wyczerpał zawarte w jego idei możliwości generowania kultury, jest „martwy” logicznie¹, a ponadto zastosowany jako technologia społeczna (program partii) skompromitował się ludobójstwem, diadostwem materialnym i nędzą moralną poddanego technologii człowieka; adresatem tej krytyki jest komunizm oraz *nazizm* (fasyzm).

Jednakże zgodność diagnozy nie pociąga za sobą zgodności co do recepty, wspólny przeciwnik nie ze wszystkich czyni przyjaciół i dlatego drogi krytyków modernizmu rozchodzą się. Powstaje wewnętrznie zróżnicowany postmodernizm oraz również niejednolity nurt, którego przedstawiciele nie akceptują ani modernizmu, ani postmodernizmu². Co proponują postmoderniści?

3. Recepty postmodernizmu

W obozie postmodernistów powstają dwie orientacje: „systematyków” oraz nietzscheanistów. Łączy je teza, według której całe dotychczasowe dzieje kultury europejskiej są historią rozmaicie artykułowanego modernizmu, ale dzieli stosunek *do Logosu*, czyli rozumu ludzkiego i jego roszczeń do roli fundamentu kultury i ostatecznej instancji oceny jej celowości. Zdaniem nietzscheanistów modernistyczny *Logos* to w istocie *Mythos*, bowiem wszelki twór rozumu transcendentalnego jest z konieczności mitem *resp.* utopią³, a więc czymś nierealizowalnym, alienującym się i społecznie opresywnym. Modernizm pośrednio, lecz boleśnie dowiódł, że rozum jest skażony „pokusą metanarracji” i totalitarnym „centryzmem”, że realne i prawdziwe jest dla niego wyłącznie to, co podpada pod jego tyle aprioryczne, co urojone idee. I dlatego właśnie realny człowiek jest dla modernizmu jedynie „nawozem Historii”, „surowcem” totalitarnego państwa-maszyny. - Diagnoza ta jest bez wątpienia słuszna, ale pozostaje problem remedium na modernizm. Zdaniem nietzscheanistów jest nim tzw. dekonstrukcja⁴: nie unikniemy rozumu, jesteśmy skazani na konstruowanie „metanarracji” i „centrycznych” Modeli, ale aby uniknąć konsekwencji „pokusy metanarracjonizmu” winniśmy demaskować kryjący się w nich holizm i totalitaryzm. Fundamentem kultury nie powinien być Logos kreujący Konieczne, ale logosy zorientowane na Możliwe, nie Jedność, lecz Różnica (*resp.* Różnią). Kultura nie jest Tekstem o „jedynie słusznej” logice, lecz niekończącą się Grą równosilnych poznawczo interpretacji o

odmiennych, gramatykach. Zasadą życia społecznego powinno być hasło „Wolność - Pluralizm -Tolerancja”, a każdy człowiek winien być swoim własnym mitem, egotopią. „Systematycy” akceptują humanistyczne przesłanie programu nietzscheanistów, ale zachowują rezerwę wobec jego ideologii „anty”. Słusznie głoszą, że: 1) na negacji nie zbuduje się kultury, 2) wszystkie tezy nietzscheanizmu są beznadziejnie uwikłane w tzw. paradoks samoreferencji (tradycyjnie zwany błędem *tu quoque*): nie można głosić, że „Prawda zabija!”, bo tym samym głosi się prawdę, a więc się zabija, 3) za nietzscheanizmem kryje się anarchizm społeczny, a ten *ex definitione* wyklucza istnienie jakichkolwiek więzi natury społeczno-państwowej; 4) gdyby rozum ludzki tworzył wyłącznie mity, czyli nie transcendował własnych wytworów, nie wiedziałby, że cokolwiek tworzy, bo skąd! - Co „systematycy” proponują w zamian? Są oni zdania, że zarówno modernizm, czyli skrajny racjonalizm, jak i nietzscheanizm, czyli irracjonalizm są w równej mierze, choć a *rebours* metanarracjami, co rzecz jasna unieważnia ich pretensje kulturowe. Tę funkcję powinien pełnić *logos*, ale nie *logos* oślepiiony wiarą w zbawczą moc Konstrukcji czy Dekonstrukcji, lecz *logos* dialogiczny i demokratyczny, nie *Logos* filozofii, tworu „totalitarnej mentalności ateńskiej”, lecz *logos* Polityki oparty na konsensie „stałych” kulturowych, pełniących rolę doraźnie użytecznych kryteriów oceny wspólnych decyzji. *Logos* Polityki winien kierować się zasadą „złotego środka”, której probierzem jest dialogizm, pragmatyzm i konwencjonalizm mitygowane ideą tolerancji i solidarności⁵. -Tyle deklaracje. Czy rozstrzygają one kwestię ideowych podstaw kultury?

4. Dlaczego nie postmodernizm?

Postmodernizm jest bezpośrednim zapleczem ideowym zachodzącego aktualnie, dwupłaszczyznowego procesu tzw. transformacji ustrojowej, który przebiega inaczej w krajach „postkomunistycznych”, a inaczej w krajach „demokracji Zachodniej”. Te pierwsze były we władaniu modernizmu, którego ideowym reprezentantem był marksizm, a transformacja polega na odejściu -1) w gospodarce od kolektywizmu do kapitalizmu (liberalizmu gospodarczego) oraz 2) w życiu społecznym od demokracji socjalistycznej (totalitaryzmu) do demokracji liberalnej. Natomiast kraje „demokracji Zachodniej”, które są kolebką liberalizmu i postmodernizmu, *zmierzają* ku integracji państw Europy w jeden organizm polityczno-gospodarczy, urzeczywistniają więc ideę eurokomunizmu, a w perspektywie - globalizmu (czyt. Internacjonalizmu). Czy zatem nie chodzi o to samo, co bezskutecznie realizował modernizm? Czy postmodernizm jest modernizmem „inaczej”? Spójrzmy na tzw. scenę polityczną.

Siły polityczne wszystkich państw zainteresowanych integracją są z grubsza podzielone na tzw. lewicę i tzw. prawicę. Akceptują one zgodnie kapitalizm (indywidualną przedsiębiorczość plus pieniądź) jako metodę gospodarowania oraz zamysł globalizacji kultury i cywilizacji (metody życia społecznego), są jednak skłócone co do podstaw ideowych integracji. Lewica akceptuje liberalizm, uznając go za synonim wolności, pluralizmu i tolerancji oraz gwaranta obrony przed „pokusą metanarracjonizmu”, natomiast prawica widzi w liberalizmie zwyczajny relatywizm poznawczy i moralny. Pierwsi szermują pojęciem wartości tzw. humanistycznych (świeckich, ogólnoludzkich, europejskich), zaś drudzy pojęciem wartości tzw. chrześcijańskich bądź tradycyjnych lub narodowych. Konkuruje z sobą rodzaje wartości mają stanowić uniwersalną wykładnię kultury i neutralny probierz oceny jej celowości, a więc pretendują do roli fundamentu kultury. Trudno nie spytać, kto ma rację? Wróćmy do problemu postmodernizmu z intencją rozpoznania, na ile jest on POST-modernizmem - co odrzuca z modernizmu, a na ile jest post-MODERNIZMEM -co dziedziczy po modernizmie.

Jak już wiemy, modernizm określają holizm i totalitaryzm. Jakie są jego źródła historyczne i ideowe? Otóż pojawia się on już w greckiej starożytności wraz z myśleniem utopijnym. Towarzyszy ono dziejom Europy, a nieprzypadkowo zyskuje na popularności na progu XVI

w., wraz z tłumaczeniem *Państwa* Platona, klasyka utopizmu, którego nowożytnym naśladowaniem jest dziełko T. Morusa *Utopia*⁶. Tytułowe słowo „utopia” oznacza miejsce, które realnie i aktualnie nie istnieje (istnieje intencjonalnie, jako fikcja literacka), ale użyte w tytule „powiastki filozoficznej” prowokuje pytanie: jeśli możliwe jest pomyślenie idealnego państwa, czy możliwa jest jego realizacja? - Jakie są racje pojawienia się utopizmu w czasach nowożytnych? Przyczyn jest wiele, ale bodaj najważniejszą z nich jest kryzys kultury chrześcijańskiej spowodowany pogłębiającym się rozziwem pomiędzy moralnym przesłaniem Ewangelii a postępowaniem Europejczyka, czego skutkiem jest zło społeczne: złe prawa, prywata możnych, lichwa, nędza materialna. Obecność zła jest skandalem, ale i wyzwaniem. Rodząca się kasta intelektualistów-humanistów dostrzega bezsilność i brak możliwości egzekucji zasad moralnych chrześcijańskich w życiu społeczno-państwowym i w związku z tym podejmuje próbę pomyślenia idealnego państwa, czyli państwa, którego fundamentem jest powszechne i jednoznaczne prawo⁷. Mnożące się utopie stają się nie tylko narzędziem pedagogii społecznej, ale także środkiem heurystyki w teorii społecznej, a następnie - od Rewolucji Francuskiej - „sercem” programów politycznych (ideologii) i działań politycznych (technologii społecznych). Istotą wszelkiego utopizmu jest „eschatologiczny” zamysł zbudowania supercywilizacji, która ogarniałaby swoim zasięgiem cały rodzaj ludzki i - dzięki doskonałemu i jednoznaczniemu prawu - „zbawiała” człowieka, czyli wyzwalała go ze zła moralnego. Charakter supercywilizacji zależy od rodzaju utopii, ale wszystkie utopie „marzą” o idealnym super-państwie. I w ten sposób wraz z utopizmem i ideologizmem rodzi się SOCJALIZM. Czasy nowożytne to zasadniczo okres inkubacji rozmaitych utopii socjalizmu, a wiek dwudziesty jest wiekiem jego fanatycznej realizacji. I tak, z jednej strony mamy komunizm, liberalizm, *nazizm*, faszyzm i anarchizm, a z drugiej konserwatyzm i wszelkie socjalizmy chrześcijańskie, które na gruncie tzw. wartości chrześcijańskich chcą zbudować na ziemi *ciuitas Dei*. Każdy socjalizm jest we własnych oczach socjalizmem, jedynie słusznym”, dlatego traktuje inne socjalizmy jako herezje i sekty, a jeśli wchodzi z innymi w koalicje, są to twory taktyczne, obliczone za zdobycie tzw. władzy. - Podsumowując dokonania modernizmu odnotujemy, że: 1) modernistyczne „metanarracje” to rozmaite utopie socjalizmu, 2) „centryzm” (holizm i totalitaryzm) utopii polega na zastąpieniu moralności prawem i lansowaniu tzw. moralności socjalistycznej: moralne jest to, co jest zgodne z prawem (legalizm); 3) socjalizm ideologizuje politykę: dobro wspólne pokrywa się z tzw. interesem partyjnym, a realny człowiek podlega technologii, czyli „przeróbce” na modłę utopii⁸.

W łonie socjalizmu - modernizmu i postmodernizmu - przyjął się podział sił politycznych (ideologicznych) na lewicę i prawicę. Jaka jest jego podstawa? Jest nią stosunek do religii chrześcijańskiej czy szerzej do kultury klasycznej wywodzącej się - nie tylko! - z chrześcijaństwa. Tzw. prawica nawiązuje do niej bezpośrednio (partie tzw. chrześcijańskie) lub pośrednio (konserwatyzm, *nazizm*, faszyzm), natomiast lewica eliminuje ją fizycznie (komunizm) lub propagandowo (liberalizm, anarchizm). A zresztą socjalizm doznaje nieustannych transformacji, po upadku kolejnej utopii jego wyznawcy gorączkowo poszukują socjalizmu „z ludzką twarzą”, dlatego nie muszą dziwić takie hybrydy jak np. socjalizm (komunizm, anarchizm) chrześcijański czy rozmaite koalicje⁹. - Wróćmy do problemu postmodernizmu.

Przełom modernizmu - postmodernizmu to wyłącznie wewnętrzna sprawa socjalizmu. Aktualnie, po formalnym upadku faszyzmu, nazizmu i komunizmu, na „arenę dziejów” wraca, a dokładnie mówiąc: triumfalnie powraca liberalizm, który opowiedział się za skuteczną metodą gospodarowania - za kapitalizmem¹⁰ i który może wreszcie urzeczywistnić - na drodze ewolucji największe pragnienie socjalizmu, a mianowicie, zbudować supercywilizację, na razie w ramach eurokomunizmu, a następnie - globalizmu. Dla pełni obrazu dodajmy, że każdy socjalizm w ramach własnej technologii społecznej posługuje się

perfidną kombinacją propagandy i terroru: *roztacza*, przed człowiekiem miraż raju na ziemi, i obiecuje jego realizację, ale za cenę zgody na terror społeczny (różne odmiany ludobójstwa) według kryteriów klasowych, rasowych lub - jak w liberalizmie - politycznej poprawności. Pułapką utopii jest jej nierealizowalność! Utopizm błędnie zakłada, że dobrobyt materialny jest koniecznym i wystarczającym warunkiem moralnej metamorfozy człowieka (*non sequitur*), a ponadto jest on skażony błędnym kołem w uzasadnianiu (*circulus vitiosus*): nie wiadomo, co jest przyczyną doskonałości człowieka - on sam czy państwo, jego twór? Dlatego właśnie fanatyczni wyznawcy utopii, ślepi na uwikłanie własnej myśli w fałszywe założenia oraz kołowaciznę, zawsze ubolewają, że idea - czyli utopia - jest słuszna i piękna, tylko ludzie do niej nie dorastają. A przecież już Arystoteles, wróg utopizmu i autor dociekań indukcyjnych nad rodzajami ustrojów społecznych (cywilizacji) ostrzegał: „Ignorancja w połączeniu z władzą rodzi szaleństwo”. Tym szaleństwem jest socjalistyczna „cywilizacja śmierci”. Dlatego nie tylko modernizm (komunizm, *nazizm*, faszyzm), lecz także postmodernizm (liberalizm, anarchizm) nie stanowią alternatywy dla problemu kultury. Na nic się zdadzą szlachetne deklaracje solidarności i miłości bliźniego (*nota bene* cnót chrześcijańskich!), bowiem który socjalizm nie działał „W imię człowieka” i który nie traktował go jako „nawozu Historii”. Także w liberalizm jest wpisany aprioryzm (redukcjonizm), mechanicyzm, sakralizacja własnej utopii, terror fizyczny i ideologiczny *brainstorming*. Inną jego pułapką jest- przedmiot jego dumy! - demokracja tzw. większościowa, która sprowadza kulturę do areny zmagania się rozmaitych opcji światopoglądowych (ideologii). Zwolennicy tej koncepcji życia społecznego zapominają, że nie można cywilizować człowieka na kilka sposobów jednocześnie, bo taka praktyka prowadzi w konsekwencji do stanu acywilizacyjnego i zwycięstwa tego, co gorsze (miernoty)¹¹. Zapomina się także, że z żadnej - nawet stuprocentowej - większości głosów nie wynika prawda! Prawdę się poznaje, a nie ustanawia. -Jakie jest filozoficzne tło socjalizmu?

5. Filozoficzne korzenie modernizmu i postmodernizmu

Wszyscy postmoderniści podzielają przekonanie, iż dzieje kultury europejskiej są historią modernizmu. Teza ta poraża swą ignorancją, a bezkrytycznie zaakceptowana skazuje na Charybde postmodernizmu, czyli więzi rozum w micie i utopii liberalizmu. Znakiem rozpoznawczym Europy i europejskości jest kultura klasyczna, która jest syntezą greckiej filozofii (jednego z jej nurtów!), dorobku Rzymian w zakresie prawa z Biblią Starego i Nowego Testamentu. Jak wspominaliśmy, kultura klasyczna oddaje sprawiedliwość mitowi -jako chwytowi poznawczemu - i jest całkowicie obca utopii. Tworzy ona cywilizację łacińską resp. perso-nalistyczną¹². Jakie jest tło filozoficzne kultury klasycznej i jej konkurentki - kultury socjalizmu? Otóż filozoficznym zapleczem wszelkiej myśli europejskiej są trzy rozbieżne, ale konkurujące z sobą po dziś dzień nurty filozoficzne. Osią ich podziału są różne odpowiedzi na kluczowe pytanie filozofii zawarte w greckim, lapidarnym „DIA TI?": „Dzięki czemu świat istnieje i jest kosmosem -ładem?", „Czym jest Byt - Natura - Arche?". I tak, według statyzmu ontologicznego depozytem bytowym kosmosu jest Idea-Tożsamość-Niezmienność (Parmenides, Platon), a według jego antypody- ontologicznego mobilizmu (wariabilizmu) tym depozytem jest Ruch -Zmiana - Nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander). Dla obu skrajnie przeciwstawnych ujęć wspólny jest DUALIZM ontologiczny i poznawczy: dany nam w doświadczeniu - i jak sądzimy: realny świat -jest w istocie bytową i poznawczą ułudą, cieniem świata prawdziwego. Co z tego wynika dla kultury? Otóż to, że jeśli ma ona mieć jakiś sens, musi stać się naśladowaniem Świata Prawdziwego. W konsekwencji ze statyzmu wyrośnie modernizm kulturowy, czyli skrajny racjonalizm i totalitaryzm społeczny, natomiast z mobilizmu wyłoni się postmodernizm w jego dwóch odmianach: nietzscheańskiej -jako irracjonalizm i anar-chizm społeczny oraz „systematyków” - jako empiryzm i nominalizm (konceptualizm) i społeczny liberalizm¹³. 1 doświadczenie, i

logika pokazują, że modernizm i postmodernizm - ich koncepcje kultury - są nie do zrealizowania, z czego wynika, że u ich podstaw leżą błędne koncepcje świata, poznania i człowieka. Spór o kulturę powinien się zatem przenieść na grunt sporu o filozofię: o jej przedmiot, metodę i cel. Spór ten zaprowadzi do trzeciej koncepcji filozofii, a mianowicie, do realistycznej (dorzecznej) i racjonalnej metafizyki bytu (Arystoteles, Tomasz z Akwinu)^u. Spójrzmy na nią pod kątem teorii kultury.

6. Logos kultury klasycznej

Kultura (łac. *colo*, erę - uprawiam) jest uprawą natury, czyli zastanego świata wraz z człowiekiem. Człowiek jest bytem rozumnym (*animal rationale*), zatem kultura w swym źródłowym sensie jest racjonalizacją (humanizacją) natury. Rozumność człowieka aktualizuje się - spontanicznie oraz metodycznie (w sposób samoświadomie pokierowany) - w *THEORIA*, *PRAXIS* oraz *POJESIS*. *Theoria* obejmuje poznanie przyrodzone (naukowe) oraz nadprzyrodzone (religijne), a jej probierzem jest prawda: zgodność poznania z rzeczą. *Prcasis* to domena poznania moralnościowego, związanego dobrem: tym, co jest pożądane. *Pojesis* określa poznanie wytwórcze, którego żywiołem jest piękno: doskonałość bytowa. Z wymienionych aktywności poznawczych wyrastają cztery działy kultury: nauka, religia, moralność i sztuka. Kultura jako czynność i jako wytwór jest obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem woli doskonalenia świata. Jej jakością jest pochodną prawdziwości wiedzy i prawości woli jej twórcy i jedynego adresata: człowieka. Samoświadome budowanie kultury wymaga rozpoznania jej aspektów i działów, rozpoznania zachodzących pomiędzy nimi związków i zależności, a następnie roztropnego ułożenia współpracy między nimi, stosownie do ich miejsca i roli w życiu człowieka. Człowiek to także zwierzę społeczne, dlatego żyje on zawsze w ramach społeczności, zgodnie z jej cywilizacją (ustrojem, metodą życia społecznego). Działem kultury klasycznej jest cywilizacja łacińska, w ramach której wypracowano uniwersalną oraz neutralną światopoglądowo miarę oceny wszelkich działań człowieka zawartą w tzw. zasadzie personalizmu: „Człowiek-osoba jest dobrem wspólnym kultury”. Według personalizmu człowiek jest jednością natury rozumne (*individua substantia rationalis naturae*), a podstawą jego życia osobowego są: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość prawa, odrębność - suwerenność oraz godność religijna. Osobą jest każdy człowiek, od poczęcia aż do naturalnej śmierci, niezależnie od rasy, płci, wieku, uzdolnień, pozycji społecznej, stanu zdrowia i poglądu na świat. Życie osobowe jest człowiekowi zadane, aktualizuje się ono w kulturze i cywilizacji, dlatego jest ono dobrem wspólnym i *zarazem* neutralnym kryterium samooceny człowieka. Każde działanie naruszające depozyt osobowy, czyli człowieczeństwo człowieka jest działaniem moralnie nikczemnym. Struktury społeczne mają charakter służebny, są przejawem polityki: sztuki roztropnej realizacji dobra wspólnego, zabiegają o dobrobyt materialny oraz zdrowie obywateli, a także o prawdę: naukę i religię, dobro: moralność i prawo, piękno: sztukę. Całe życie ludzkie wchodzi w zakres dobra wspólnego, dlatego nie istnieją neutralne politycznie (apolityczne) sfery kultury i cywilizacji. Podstawą polityki są stany społeczne, powiązane naturalną więzią pracy¹⁵. Jaki jest związek kultury klasycznej z chrześcijaństwem i jej stosunek do problemu religii i jej pozycji w kulturze?

Analiza struktury osobowej człowieka pokazuje, że jednym z aspektów życia człowieka jest naturalna (zadana) religijność. Jest ona-jak całe życie osobowe - możliwością, domaga się aktualizacji i uprawy, a to jest obwarowane wieloma trudnymi warunkami. Doświadczenie poucza, że religijność jest naczelnym aspektem życia człowieka, że płyną z niej najgłębsze motywacje naszych decyzji, ale poucza także, że religijność może się zaktualizować w sposób niewłaściwy i to nie tylko z przyczyn subiektywnych, ale przede wszystkim z racji obiektywnych, czyli błędności doktryny religijnej lub kulturowej ekspansji ideologii, która -jak omówiony socjalizm -jest religią *resp.* eschatologią na opak. Kultura klasyczna zabezpiecza ten ważny - naczelny, bo dotyczący zbawienia - aspekt życia człowieka poddając

fenomen religijności i religii refleksji naukowej (filozofia, teologia, religioznawstwo, nauki humanistyczne i społeczne). Chrześcijaństwo, wspólnie z tradycją grecką i rzymską, zbudowało kulturę klasyczną i cywilizację personalistyczną, ale - co należy podkreślić - Kościół instytucjonalny nie jest strukturą państwową, lecz społeczną, nie zajmuje się urzędzeniami państwowymi, ale ich moralnym wymiarem, ich służebnością dla człowieka, co... chroni je przed alienacją lub ideologicznym zawłaszczaniem! Nie ma konfliktu pomiędzy polityką a religią chrześcijańską, może do niego dojść, ale tylko w przypadku błędu ingerowania w nie swoje kompetencje¹⁶. Dlatego cywilizacja personalistyczną nie zagraża niczym przekonaniom światopoglądowym i wyznawanej religii, wymaga ona jedynie bezwzględnej akceptacji zasad personalizmu. Wystarczy dostrzec i uznać, że każdy konkretny i realny człowiek jest celem kultury i cywilizacji, że jest podmiotem jej praw, że kultura realizuje się w nauce, religii, moralności i sztuce. Kto chce ją samoświadomie i odpowiedzialnie tworzyć, ten musi respektować następujące, konieczne warunki dyskursu kulturowego: 1) głoszone sądy muszą być wewnętrznie niesprzeczne, czyli sensowne; 2) muszą być prawdziwe, czyli zgodne ze swoim przedmiotem; 3) należy przewidywać ich realne (praktyczne) konsekwencje oraz 4) należy znać i rozumieć dorobek własnej tradycji oraz innych kultur (cywilizacji)¹⁷.

Jak „było mówione, fundamentem kultury klasycznej jest teoria aspektu:

theoria, praxis, poiesis. Wyróżnione aspekty dynamizmu ludzkiego nie tworzą autonomicznych sfer kultury, a jej fundamentem jest *logos-theoria*, która poznaje prawdę, także prawdę o dobru i pięknu, a poznaje nie tylko po to, aby rozumieć, lecz także po to, aby działać i tworzyć celowo. Poznane dobro i piękno są więc również domeną logosu praktycznego i poetycznego, czyli moralności i sztuki. Z tą drugą związany jest *mythos*.

6. Kultura klasyczna a *mythos*

Wymowne i pouczające są dzieje mitu. Dla Greka żyjącego w przedfilozoficznym okresie kultury starożytnej mit był jedyną postacią logosu, był pierwszym historycznie „chwytym” poznawczym, dzięki któremu mógł on podjąć próbę przezwyciężenia rozziwu poznawczego zachodzącego pomiędzy nadmiarem doświadczenia a niedomiarem rozumienia. Co stanowi istotę mitu? Jest on użytecznym upodobnieniem fikcji do prawdy. Nadmiar doświadczenia jest przezwyciężany na kanwie poetyckich konstrukcji, a konstrukcje te mają ogarnąć i uporządkować istotne aspekty poznawcze i egzystencjalne życia człowieka, mają dać opis świata-kosmosu oraz przepis na życie, czyli wskazać na jego sens-cel. Różnorodność mitów odzwierciedla bogactwo życia i wielość pytań trapiących Greka. Mit był zatem - patrząc z perspektywy dalszych dziejów kultury -rodzajem protofilozofii, zawierał w sobie cenną i uniwersalną intuicję poznawczą, tę mianowicie, że warunkiem rozumienia jest uchwycenie ostatecznych przyczyn świata i człowieka. Był także formą prototeologii, wyrażał bowiem naturalną religijność człowieka, a dzięki określeniu *hierós logos* - „świętej historii *resp.* porządku” zaspokajał poczucie transcendencji człowieka nad światem. Nie był jednak w stanie rozstrzygnąć problemu genezy religii i jej uniwersalności. Podnosił kwestię bogów, lecz raził racjonalnie usposobionych Greków swym antropomorfizmem i antropopatyzmem (Arystofanes, Platon); zdradzał swe poetyckie pochodzenie tym, że nad światem bogów panowała tajemnicza Konieczność; swym pesymizmem antropologicznym nie licował z godnością człowieka, który jawił się jako igraszka w rękę okrutnych, lecz niezrozumiale sprawiedliwych bogów i sił kosmicznych¹⁸. Rodząca się filozofia - racjonalizacja mitu! -odkrywa Demiurga, Nieruchomego Poruszyciela, Samomyślącą-się-Myśl, lecz ów racjonalnie odkryty Absolut, racja kosmosu, nic nie wie o człowieku! Co ciekawe, najwięksi greccy filozofowie - Platon i Arystoteles - nie rezygnują z mitu; traci on funkcję uniwersalnego „chwytu” poznawczego, podwaliny kultury, ale pozostaje w pedagogii społecznej, pełni on ważną rolę tam, gdzie kończą się kompetencje logosu filozofii greckiej. Obaj wykazują troskę o mit, postulują (każdy na swój sposób) jego ochronę, gdyż nie jest on

żywołem sensacji i rozrywki, lecz depozytem ważkich i uniwersalnych paradygmatów kulturowych i ociera się o tajemnicę¹⁹.

Odkrycie teorii aspektu (Aristoteles) unieważnia pretensje mitu do roli fundamentu kultury. Okazuje się, iż jest on pozbawiony świadomości aspektu, że jest mieszanką wiedzy i wizji, poznania, i konstrukcji, prawdy i zmyślenia. Mit jest metaforą, a więc jego macierzystym miejscem jest sztuka (*techne*)²⁰. Tę niewątpliwą zdobycz poznawczą myśli greckiej dziedziczy, wzbogacona o Objawienie judeo-chrześcijańskie, kultura klasyczna²¹. W jej łonie wykształca się, odkryte już przez starożytnych. Greków - poznanie humanistyczne, którego przedmiotem jest człowiek historyczny i jego wytwory, także mity. Mit jest odziany w szatę *fictum* (w analogię metaforyczną), ale jest on przyporządkowany prawdzie, chwytą on konieczne (*verum*), lecz - jak mówi Aristoteles - za pośrednictwem tego, co możliwe i prawdopodobne. Humanista racjonalizuje mity, poddaje je wielopłaszczyznowemu wyjaśnianiu (opisowi, interpretacji i ocenie) i w ten sposób odsłania jedność natury ludzkiej i bogactwo życia osobowego człowieka w jego różnorodnych uwarunkowaniach kulturowych i osobowościowych²².

Kiedy *mythos* dominuje w kulturze? Kiedy brak w niej świadomości aspektu (*theoria*, *praxis*, *poiesis*) lub - jak stało się w nowożytnej Europie - kiedy filozofia traci kontakt z realnym światem, a więc kiedy *theoria* jest zastąpiona przez *poiesis-techne*. Taka „filozofia” zmienia się w ideologię i technologię, płodzi wyłącznie mity (utopie) i chce do nich dopasować świat człowieka. Modernizm i postmodernizm ilustrują słuszność tezy, że kiedy mity zastępują *logos*, człowiek osuwa się nieuchronnie w barbarzyństwo G. Huizinga). *Mythos* jest formą *logosu* - pojetycznego, a przed nim jest *theoria*, która jest samoświadomością człowieka i jego kultury.

¹ Od F. Nietzschego modny jest w kulturze europejskiej nurt tanatologiczny, głoszący „śmierć” Boga, człowieka, kultury itd. Nietzsche polemizuje z Heglem, którego pan-logiczną i necessarystyczną ontologię traktuje jako symbol całej dotychczasowej filozofii, a głosząc konieczność „przewartościowania wartości” zapoczątkowuje ideologię „anty” i possybilistyczną wizję kultury. Istotą kultury nie jest Logiczne, lecz Estetyczne jako nieskończone pole kreacji sensów, kreacji bez transcendencji i teleologii. Zob. A. Me-igell, *Prophets of Exremity. Nietosche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Los Angeles, London 1985. H. Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Kraków 1995.

² Zaliczają się do nich przede wszystkim przedstawiciele filozofii klasycznej, wywodzącej się z nurtu aristotelesowo-tomaszowej metafizyki bytu oraz filozofowie analityczni. Zob. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.

³ P. Grimal określa mit jako „opowieść odnoszącą się do porządku świata dawniejszego niż porządek obecny i przeznaczoną... do wyjaśnienia organicznego prawa rzeczywistości... totalnego porządku świata” i postuluje, aby odróżnić mity od cykli heroicznych, nowel, legend aitiologicznych, baśni ludowych i anegdot (Słownik mitologii greckiej i rzymskiej, Wrocław 1990, t. 7. Utopię określa jako mit (wizję) idealnego państwa, jego konieczny porządek: podobnie jak mit utopia jest racją przyczynowania wzorczego w kulturze. Por. P. F. Mannel, *Utopian Thought in the Western World*, Camridge 1979

⁴ Synonimami metody dekonstrukcji są przynajmniej: mnemonika, schizoanaliza, paralogisylka, paratekstologia, „dzika” refleksja, pożyteczna „dywersja”, kontrontologia, rizometryka (klączologia), radosne błędzenie, metodologiczne szaleństwo, dia-lektyka negatywna, myślenie wirusowe, anagramatyzacja. Zob. H. Kiereś, *Trzy socja-lizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu, i postmodernizmu*, Lublin 2000.

⁵ Zob. *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Szahaj, tłum. D. Domagała, Warszawa 1996.

⁶ *De Optimo Republicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus vere Aureus*, Lova-nium 1516.

⁷ Zob. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 45-58

⁸ Ch. Welsh, *From Utopia to Nightmare*, New York 1962. R. Mucchielli, *Le Mythe de la cite ideale*, Paris 1960.

⁹ H. Kiereś, *Ideologizacja polityki*, w: tegoż, *Służyć kulturze*, dz. cyt, s. 23-35.

¹⁰ A kapitalizm niszczy tradycję, wprowadza pieniądź jako „miarę wszystkich rzeczy” oraz produkuje proletariát: bezrobocie!

¹¹ Zob. F. Koneczny, *O ład historii*, Wrocław 1993.

¹² Zob. „Człowiek w kulturze” 10(1998).

¹³ H. Kiereś, *Postmodernizm. Rzeczywistość jako kreacja*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 151-163.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia - co wyjaśnia?*, Warszawa 1997.

¹⁵ A nie partie-sekty, których podstawą działania jest światopogląd (ideologia)! Światopogląd jest prywatną sprawą jego wyznawcy, a kultura ma mu stwarzać optymalne warunki przemyślenia i uporządkowania własnych przekonań i decyzji.

¹⁶ Zob. H. Kiereś, *Polityka a religia. Na kanwie myśli F. Konecznego*, „Człowiek w kulturze” 13(2000).

¹⁷ M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin

¹⁸ Por. A. Festugiere, *De l'essence de la tragedie grecque*, Paris 1969.

¹⁹ G. Reale, *Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu i koncepcja wolności u Platona*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały VŚwiatowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL Lublin 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 71-81

²⁰ H. Riereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996; *Sztuka wobec natury*, Warszawa 1997.

²¹ H. Kiereś, *Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*, „Człowiek w kulturze” 11(1998) s. 235-250.

²² H. Kiereś, *Filozofia i humanistyka*, w: tegoż, *Służyć kulturze*, dz. cyl., s. 145-158.

SZTUKA - PRAWDA – WOLNOŚĆ

W tytule wykładu spotykają się ze sobą kluczowe, warunkujące się nawzajem i jednocześnie, nierozdzielne sfery życia duchowego: prawda stanowi jego fundament, piękno zaś, jako cel sztuki, oraz dobro, jako cel woli, zakreślają jego horyzont praktyczny. Chociaż niejednokrotnie podawano w wątpliwość związek sztuki i prawdy, łącząc sztukę z iluzją, fikcją czy nawet kłamstwem, i chociaż nierzadko zniewalano sztukę bądź zniewalano (manipulowano) za jej pomocą, to jednak broniła się ona swym nieustającym roszczeniem do prawdy i zawsze domagała się wolności. Oba wątki zmagania się sztuki o prawdę i o wolność, a tym samym o należne jej miejsce w kulturze, są obecne również w sztuce dnia dzisiejszego, zwłaszcza w sztuce nowoczesnej, w tak zwanej antysztuce (metasztuce, postsztuce), której twórcy i teoretycy głoszą z przekonaniem, że im większa wolność twórcza, tym większa prawda sztuki¹. - Czy przekonanie to jest słuszne?

Teoria sztuki nowoczesnej to przede wszystkim, choć nie wyłącznie, owoc krytyki, z którą w czasach nowożytnych, a zwłaszcza w XX wieku spotyka się tak zwana tradycyjna teoria sztuki. Jej oponenci są zdania, że według tej teorii sztuka była niewolniczym wytwarzaniem wedle powszechnych reguł, naśladowała zastaną naturę-przyrodę, przedstawiała i była piękna, a odbiorca miał ją bezinteresownie, to znaczy z pominięciem jej związku z prawdą, estetycznie kontemplować. Dodaje się, że wyrastające z teorii mimetycznej dzieła były niczym więcej jak osobliwą ilustracją jej rzekomej prawdziwości i uniwersalności². Antysztuka unieważnia tę teorię, głosząc, iż sztuka jest aktem wolności i poznawczo-twórczym wnikaniem w prawdę Natury.

Zanim poznamy historyczne i ideowe tło antysztuki, rozważmy wstępnie kwestię relacji pomiędzy prawdą, sztuką i wolnością.

Bez wahania przyznamy, że wolność jest koniecznym warunkiem dostępu do prawdy i że jest ona nieodzowna dla twórczego uprawiania sztuki. Równie bezwarunkowym dobrem jest prawda, bowiem dzięki niej człowiek uzgadnia się z otaczającym go światem i identyfikuje się z samym sobą. A jakim dobrem jest sztuka? Czy jest ona poniekąd *ex definitione* domeną wolności i prawdy? Wydaje się, że sztukę spontanicznie wiążemy z pięknem i że nie jest dla nas całkiem oczywiste, iż jest ona jednocześnie dziedziną adekwatnego realizowania się prawdy i wolności. Sztuka otwiera przed nami różne horyzonty poznawcze, ale dobrze wiemy, że prawda i wolność niejedno ma imię, zatem problem istotowych związków sztuki z prawdą i wolnością wymaga odwołania się do autorytetu teorii. Przecież artysta nawet wtedy, gdy jest suwerenny w wyborze rodzaju sztuki, w doborze jej form, tworzywa i tematów, stoi przed koniecznością teoretycznego poznania jej istoty, racji jej istnienia oraz jej związków z realną rzeczywistością, ze światem przyrody i kultury. Jedynie wtedy prowadzi droga do rzetelnego poznania, jakiego rodzaju dobrem jest sztuka, bowiem w porządku ludzkiego ducha prawda (*theoria*) jest logicznie pierwotna wobec działania (wobec *praxis i poiesis*)³. Zatem dopiero na tle prawdy o sztuce można odpowiedzialnie rozstrzygać problem prawdy sztuki oraz kwestię jej związku z wolnością, a więc również szukać ewentualnego potwierdzenia słuszności tezy, zgodnie z którą wolność -jak tego chcą zwolennicy antysztuki -jest osnowa sztuki, zaś jej ostatecznym celem, czyli racją jej istnienia jest poznawcze wnikanie w prawdę Natury. Znaleźnienie wspólnej perspektywy teoretycznej, uwzględniającej

proporcjonalnie aspekty historyczny i rzeczowy problemu sztuki, jest konieczne, bo przecież z krytyki tradycyjnej (mimetycznej) teorii sztuki (pomińmy istotną kwestię trafności tej krytyki) nie wynika automatycznie prawdziwość teorii antysztuki.

Choć zarysowana powyżej perspektywa poznawcza nie przesądza z góry o negatywnej ocenie wolnościowo-kognitywnej teorii sztuki-antysztuki, odnotujmy lojalnie, że zarówno miłośnik sztuki nowoczesnej, jak i jej profesjonalny znawca mogliby wytoczyć przeciwko niej zarzut banalności bądź aprioryczności, czyli nieliczenia się z faktami. Otóż, powie ktoś, każdy artysta rozporządza określoną, mniej czy bardziej oryginalną teorią sztuki oraz koncepcją prawdy i wolności w sztuce, a więc - nasuwa się konkluzja - nie ma o co kruszyć kopii i rozważać, która z nich jest prawdziwa, a która fałszywa, bowiem wydaje się, że wszystkie znane - i możliwe - teorie artystyczne są równoprawne! Za stanowiskiem takim przemawiają następujące argumenty: po pierwsze, teorie te i wyrosłe z nich dzieła są doniosłymi faktami kulturowymi; po drugie, należy wziąć pod uwagę pogląd, według którego sztuka i teorie sztuki są historyczne, a więc że dokonuje się w nich rozwój czy postęp - właśnie od sztuki do antysztuki. Gdyby się okazało, że przytoczone argumenty są trafne, to zaproponowana perspektywa teoretyczna przypominałaby przysłowiowe „zawracanie kijem Wisły”, a w ostateczym rozrachunku pociągałaby za sobą oportunizm i redukcjonizm w teorii sztuki⁴. W odpowiedzi na powyższe wątpliwości odnotujmy, że zasygnalizowany w tytule wykładu problem to w istocie wiązka zagadnień, a zatem jego pełne rozważenie wymaga nie tylko teorii sztuki, ale również zatrzymania się nad kwestią prawdy i wolności. Po drugie, jeżeli dostrzega się, że teoria sztuki (wolności i prawdy w sztuce) wpływa na charakter wyrosłych z niej dzieł - dzieła te są jej swoistą ilustracją - to z powyższego zdaje się wynikać, że własności logiczne teorii, czyli prawda oraz fałsz, przechodzą na wytwory. Po trzecie, fałszywe poznanie i idące jego śladem postępowanie moralne oraz wytwarzanie to z całą pewnością fakty kulturowe, które wpływają na kształt i bieg kultury, ale, z drugiej strony, wiemy dobrze, iż nie są to fakty rzetelnie kulturotwórcze! Z doświadczenia wiemy, że w dziedzinie poznania błąd i fałsz pociągają za sobą negatywne następstwa kulturowe. Po czwarte, postulowanie tak zwanego pluralizmu w filozoficznej teorii sztuki (nie w teorii doktryn artystycznych, bo tu pluralizm jest *rzeczą* naturalną!) prowadzi w prostej linii do relatywizmu poznawczego, a przecież relatywizm jest stanowiskiem wewnętrznie sprzecznym (bo nie może głosić tego, co głosi), wynikającym z niedokładnego opisu doświadczenia i negującym własne istnienie! Kto akceptuje wspomniany pluralizm, czyli relatywizm, ten świadomie lub nieświadomie suponuje, że sztuka jest autonomiczną dziedziną kultury, obecną w niej, by tak rzec, „na wariackich papierach”. Po piąte, postęp dotyczy ekonomicznego aspektu sztuki, techniki jako sztuki reprodukcji dóbr, teza zaś o historyczności sztuki, czyli o jej rozwoju, pociąga za sobą założenie w postaci określonej filozoficznej wizji świata (ontologii), a to -jak zobaczymy - przenosi spór o sztukę i teorię sztuki na płaszczyznę sporu o filozofię. I wreszcie, po szóste, zwolennicy teorii antysztuki nie głoszą, że tradycyjne, mimetyczne ujęcie sztuki jest anachroniczne, lecz że jest to ujęcie fałszywe i że promowana przez nich teoria przywraca sztuce jej właściwe oblicze oraz stosowne miejsce w kulturze. W następstwie powyższego przekonania są oni zmuszeni dodać, że teoria antysztuki zwieńcza historycznie i logicznie dzieje sztuki, a więc że jesteśmy świadkami „śmierci” zarówno sztuki, jak i jej teorii⁵. Zatrzymajmy się chwilę nad tym poglądem, gdyż to on właśnie niesie z sobą wolnościowo-kognitywną ideologię sztuki.

Jego zwolennicy utrzymują, że idea sztuki, w jej tradycyjnym rozumieniu, przestała pełnić funkcje kulturotwórcze, gdyż wyczerpała tkwiące w niej możliwości twórcze, tak iż obecnie mamy do czynienia ze „śmiercią logiczną” sztuki. Oczywiście - dodają - można uprawiać sztukę na tradycyjną modłę, ale takie postępowanie artysty będzie już nie tyle niemożliwe, co reakcyjne wobec koniecznych przemian, zachodzących w kulturze. Antysztuka jest przewyciężeniem sztuki, jest ona „wyjściem poza sztukę” w kierunku radykalnej wolności i

kreatywności, za którymi objawia się poszukiwana prawda Natury. Jak powiada M. Duchamp, niekwestionowany ideolog antysztuki, dawna sztuka była poddana niewoli uniwersalnych reguł i smaku, podczas gdy antyartysta (*antiartist, unar-tist*) kieruje się wyłącznie wyborem i z jego pomocą nadaje czemuś rangę dzieła (*manufactured objects promoted to the dignity of objects of art through the choice of the artist*); takie dzieła są przeciwko pięknu (*against aesthetic*) i przeciwko smakowi (*against taste*). Jaki jest cel antysztuki? Wyłącznie poznawczy: staje się ona miejscem dostępu do „doświadczenia źródłowego” (*primordial experience*) czy też -jak dodaje J. Beuys - „pra-doświadczenia” (*Urerfahrung*)⁶.

Choć podobne sądy były obecne w naszej kulturze już u progu nowożytności, jakkolwiek nie miały jeszcze tak radykalnej formy, to jednak od czasów Duchampa w sztuce i w jej teorii króluje „anty” wobec tradycji i „pro” w stosunku do wolności i prawdy przez duże „P”. Nasze wcześniejsze ustalenia na temat pochodności ludzkiego działania, a więc także wytwarzania, od poznania, oraz teza, że z (ewentualnej) fałszywości (*resp.* jednostronności) mimetycznej teorii sztuki nie wynika prawdziwość (uniwersalność) teorii antysztuki, a, nade wszystko, zdumiewająca osobliwość praktyk antyartystycznych i kategoryczność towarzyszących im roszczeń teoretycznych zmuszają do postawienia następujących pytań. Czy tradycyjna sztuka, pozostająca pod kuratelą mimetycznej teorii sztuki, jest rzeczywiście rezultatem „błędu” kulturowego? Czy „śmierć” tradycyjnej sztuki to skutek wyczerpania się możliwości tkwiących w idei tego rodzaju sztuki? Czy wolność jest istotą sztuki i czy sztuka jest rodzajem bezpośredniego poznania prawdy o Naturze?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, musimy, zgodnie z zarysowaną wcześniej perspektywą analizy problemu sztuki, rozstrzygnąć pytanie, *czym jest sztuka* ?

Kto współcześnie pyta o istotę sztuki, ten nie tylko musi uporać się z bogatym wachlarzem odpowiedzi, nagromadzonych przez ponad dwuipółtysiącletnią tradycję, ale także - i przede wszystkim - stawić czoło osobliwemu, lecz popularnemu pogładowi, który nazwano antyesencjalizmem i którego główna teza brzmi następująco: sztuka nie posiada niezменной istoty. Dodajmy, że pogładowi temu sprzyjają nie tylko antyartyści, którzy, choć poświęcili sztuce szmat życia, dalecy są od jednoznacznego określenia sztuki. Teoretycy i czołowi praktycy antysztuki, których działalność wpłynęła na pojawienie się antyesencjalizmu, głoszą, że „Sztuką jest to, co za sztukę zostanie uznane”, lub że „Sztuką jest wszystko”, lub że „Sztuka jest życiem” itp. Chociaż antyesencjalizm nie raz pojawiał się w dziejach teorii sztuki, to jednak za jego oryginalnych twórców uchodzą współcześni anglosascy filozofowie analityczni. Przyjrzyjmy się ich argumentom.

Zdaniem antyesencjalistów, dzieje teorii sztuki są pouczającą ilustracją daremności wszelkich wysiłków zmierzających do pojęciowego, jednoznacznego uchwycenia sensu sztuki.

Proponowano szereg jej definicji, na przykład że jest ona naśladowaniem natury czy wytwarzaniem według powszechnych reguł, że jest iluzją, kreacją, ekspresją, konstrukcją form, „znaczącą formą”, że jest służebnicą religii, moralności, obrazem wiedzy, służbą społeczeństwu, że bawi, uczy, że ćwiczy poznanie zmysłowe i wyobraźnię, że odzwierciedla ideały lub że jest rodzajem źródłowego poznania, ale określenia te - brane czy to z osobna, czy to addytywnie - nie są zdolne ogarnąć i oddać formalnego i treściowego bogactwa dotychczasowej sztuki, ponieważ jest ona podatna na ciągle reinterpretacje, a ponadto definicje te nie uwzględniają sztuki przyszłości, której kształtu nie sposób przewidzieć. Poznanie naukowe ma umożliwiać przewidywania, które w sztuce są niemożliwe z tego prostego powodu, że stanowi ona domena wolności człowieka. Już sam fakt istnienia olbrzymiej ilości konkurujących ze sobą definicji sztuki wystarczająco dowodzi słuszności tezy, że sztuka skutecznie wymyka się wszelkim próbom petryfikacji.

Powyższy stan rzeczy - kontynuują antyesencjaliści - skazuje wymienione definicje na nieustanne modyfikacje lub na odesłanie ich do lamusa teorii sztuki, co jednak nie przychodzi nam łatwo z powodu naszych nawyków estetycznych i inercji kulturowej. Właśnie

esencjalizm w teorii sztuki utrwala te nawyki, co prowadzi do błędu normatywizmu i redukcjonizmu, czyli do hamowania postępu w sztuce i w sferze smaku estetycznego oraz do zniewalania artystów, do przymuszania ich niejako, aby tworzyli zgodnie z obowiązującym kanonem. Esencjalizm jest ślepy na oczywistą konkluzję, płynącą z powyższych obserwacji, tę mianowicie, że pojęcie sztuki oraz inne pojęcia, których używamy w dyskursie o sztuce, są pojęciami otwartymi (*open concepts*), a zatem urobienie istotowej definicji sztuki jest po prostu logicznie niemożliwe (*logically precluded; logically vain attempt*)⁷.

Czy antyesencjaliści mają rację? - Przedstawiony nurt myślowy wyrasta z filozoficznej tradycji empirystyczno-nominalistycznej, a zatem dyskusja z nim musiałaby się z konieczności przerodzić w debatę z tą tradycją, z jej korzeniami ideowymi i uwarunkowaniami historycznymi. Na szczęście, nie musimy tego czynić, bowiem - *pro domo sua* - zadowoli nas polemika z antyesencjalizmem, którą przeprowadzimy na płaszczyźnie logicznej. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że na słuszność i atrakcyjność tego kierunku myślowego składają się takie momenty, jak trafna obserwacja sztuki i teorii sztuki oraz konkluzywność wyводу. Jak się jednak przekonamy, jego zwolennicy nie tylko nie dowiedli, że istotowa definicja sztuki jest niemożliwa logicznie (bowiem negacji nie można dowieść!), ale przy okazji sami popełnili kilka poważnych błędów logicznych. Przyjrzyjmy się najważniejszym.

Po pierwsze, antyesencjaliści posługują się niejasnym pojęciem tradycji, glajszachtującym jej różne przeciw odmiany - na przykład homerycką, platońską i plotyńską, arystotelesowską, stoicką - co z punktu uchyła uniwersalny charakter wysuwanych pod jej adresem oskarżeń. Po drugie, raczej niewielka znajomość dorobku filozofii w zakresie teorii sztuki pociąga za sobą bezkrytyczną akceptację uproszczonych i nietrafnych opinii - antyesencjaliści, na przykład, ufają pogładowi, że to Arystoteles określił sztukę jako naśladowanie natury czy też wytwarzanie wedle uniwersalnych reguł - co powoduje, że w polemice z tymi definicjami dowodzą niewłaściwej tezy. Po trzecie, sąd głoszący, że sztuka nie posiada istoty, jest sądem wewnętrznie sprzecznym, bowiem orzeka się w nim, że nie można niczego orzekać o tym, o czym się... orzeka, a ponadto jest to sąd ogólny, co prowadzi do jego samonegacji, bo jeśli ogólna wypowiedź o sztuce jako sztuce jest niemożliwa, to teza, która coś takiego głosi, neguje istnienie samej siebie. Po czwarte, nawet jeżeli się zgodzimy z antyesencjalistycznym poglądem, że dotychczas nie zbudowano zadowalającej, odpornej na krytykę definicji sztuki, to jednak nie wynika zeń, że definicja taka jest niemożliwa logicznie! Po piąte, analitycy podejmują wprawdzie próby rozważenia przydatności niektórych pojęć klasycznej teorii sztuki, na przykład pojęcia *mimesis* czy pojęcia *katharsis*, ale traktują je przy tym błędnie jako elementy istotowej definicji sztuki. Wyrywają je z właściwego dla nich kontekstu teoretycznego - z kontekstu wyjaśniania faktu sztuki - skutkiem czego spływają ich treść, gdyż poddają je naiwnemu zabiegowi empirycznego i Qub) analitycznego „przymierzania” ich do różnych przejawów sztuki czy sądów o sztuce. Rezultat takiego zabiegu jest łatwy do przewidzenia, gdy, na przykład, ujednoznaczymy interesujące nas pojęcie *mimesis*, rozumując je jako naśladowanie natury-przyrody: będzie ono wówczas zbyt wąskie, gdyż w jego zakresie nie będzie mieścić się tak zwana sztuka nieprzedstawiająca; gdy zaś powiemy, że chodzi o naśladowanie Natury czy Matki Natury, nadamy mu sens metaforyczny, deprecjonujący jego przydatność teoretyczną; gdy natomiast maksymalnie je uwieloznaczymy, kierowani intencją ogarnięcia wszelkiej sztuki, wówczas stanie się ono zbyt szerokie i straci wszelką moc wyjaśniającą⁸.

Do powyższej polemiki z antyesencjalizmem należy dodać, że, wbrew przekonaniu jego wyznawców, od dawna rozporządzamy istotową definicją sztuki, tyle tylko, że jest ona raczej mało *znana*, a przy tym, na skutek błędnych interpretacji, często bywa zniekształcana.

Definicję tę spotykamy u Arystotelesa: „Sztuka jest trwałą dyspozycją (cnotą rozumu praktycznego) do opartego na trafnym rozumowaniu wytwarzania, brak sztuki - przeciwnie...”

(*Etyka Nikomachejska*, VI41140b) oraz u komentującego jego myśl Tomasza z Akwinu, który zawarł ją w krótkiej formule „*as est recta ratio factibilium*” (*STh I-II* 57 3; 4) - *sztuka to rozumna realizacja tego, co zamierzone* (resp. sztuka to rozumne pokierowanie wytwarzaniem). Pośród estetyków, humanistów i artystów panuje przekonanie, że przytoczone określenie jest co prawda genialne w swej prostocie, ale *zarazem...* banalne, a może nawet, skutkiem tej banalności, niebezpieczne. Dlaczego? Dlatego, że jest tak szerokie, iż zrównuje dziedziny tak różne i tak odległe od siebie, jak rzemiosła, sztuki piękne, a nawet niektóre nauki, na przykład logikę i medycynę (które Arystoteles uważał za sztuki), co - jak się sądzi - skazuje je na bezużyteczność w praktyce badawczej! Czy zarzut ten jest trafny? A może jest on rezultatem kolejnego nieporozumienia? Przyjrzyjmy się bliżej klasycznej definicji sztuki. Lapidarne *recta ratio* znaczy: rozum pokierowany przez to, co zostało poznane jako zgodne (konieczne, możliwe, odpowiednie, właściwe) z zamierzonym celem; w sztuce bowiem należy najpierw poznać cel, aby w ogóle mogło coś powstać. Natomiast *factible* oznacza szeroko rozumiany przedmiot poznania wytwórczego (poetycznego), pod którego zakres podpadają, proporcjonalnie, koncepcja dzieła, tworzywo, a więc zastane byty materialne, życie duchowe człowieka, narzędzia, samo dzieło we wszystkich etapach jego powstawania oraz spełniane przez artystę czynności tworzenia, które przecież stają się coraz doskonalsze⁹. -Jakie zalety ma przytoczona definicja?

Odnotujemy przede wszystkim, że jest ona rezultatem opisu dowolnej sytuacji twórczej, a więc wyrasta w sposób naturalny z dostępnego każdemu człowiekowi doświadczenia, bo przecież każdy z nas jest w jakimś stopniu twórcą. To ugruntowanie w doświadczeniu chroni ją przed zarzutem esencjalizowania, czyli apriorycznego, pokierowanego jakąś presupozycją zawężania zakresu pojęcia sztuki: w jej świetle sztuką jest logika, medycyna, szewstwo i poezja, albowiem i logik, i lekarz, i szewc, i poeta coś rozumnie, czyli świadomie i celowo, wytwarzają. Klasyczna definicja sztuki widzi jej istotę w sprawności (cnocie) rozumu praktycznego do właściwego pokierowania wytwarzaniem, lecz - zwróćmy uwagę! - nie rozstrzyga ona (nie przesądza) o tym, co jest, a co nie jest dobrą sztuką! I właśnie tę niewątpliwą zaletę omawianej definicji traktuje się niesłusznie jako jej wadę, wadę banalności, no bo przecież - argumentuje się - co to za definicja, która nie podaje kryteriów pozwalających niezawodnie rozpoznać, co jest, a co nie jest dobrą sztuką?¹⁰.

W odpowiedzi zauważmy, że przedstawiony powyżej antyesencjalizm był uzasadniona reakcją na ten dość naiwny wymóg, ale - chociaż antyesencjaliści posługiwali się rozróżnieniem na znaczenie opisowe i znaczenie normatywne (oceniające) słowa „sztuka”, zdając sobie sprawę, że czym innym jest określenie istoty czegoś, a czym innym jest ocena tego czegoś - ich własna perspektywa filozoficzna, mianowicie empiryzm i nominalizm oraz, w konsekwencji, konwencjonalizm, wymusiła na nich paradoksalną teorię, zgodnie z którą każde użycie słowa „sztuka” jest z konieczności normatywne, to znaczy konwencjonalne, a jedynie *per accidens* opisowe, albowiem u podstaw jakiegokolwiek sądu o sztuce nie leży poznanie istotowe (sztuka nie posiada istoty!), lecz decyzja (sztuką jest dla mnie to a to), ponieważ zaś brak jakiegokolwiek ogólnego kryterium trafności (słuszności) takiej decyzji, przeto sztuką musi być to, co za sztukę zostanie uznane! Nie od rzeczy będzie w tym miejscu zauważyć, że tym sposobem antyesencjalizm niejako sankcjonuje teoretycznie wypowiedzi antyartystów, według których osnową sztuki jest wolność, czyli dowolna decyzja twórcy, a z dowolnej decyzji dotyczącej sztuki wynika, że „Sztuką jest wszystko, co za sztukę zostanie uznane” (przykłady: T. Tzara, M. Duchamp, J. Cage J. Kossuth czy A. Kaprów).

Przy okazji analizy i krytycznego komentarza do klasycznej definicji sztuki odkryliśmy jedno ze źródeł teorii głoszącej, że istotą sztuki stanowi wolność. Zanim poznamy inne źródła tego poglądu i zanim zatrzymamy się nad problemem ludzkiej wolności, spytajmy, skąd się wzięło w tej teorii drugie przekonanie, że mianowicie racją istnienia sztuki (jako aktu wolności) jest poznawcze wnikanie w Naturę?

Wiemy już, czym jest sztuka, ale wiemy również, że pytanie o jej istotę nie wyczerpuje zakresu problematyki teorii sztuki i że *musimy postawić pytanie: dlaczego sztuka? Inaczej mówiąc, chcemy wiedzieć, jaka jest ostateczna racja bytu sztuki? Po co istnieje sztuka?* Odpowiedz znajdziemy w łacińskiej formule: *ars imitatur naturom et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit* - sztuka naśladuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki. Myśl ta była dobrze znana autorom greckiej starożytności, a przytoczyliśmy ją za Tomaszem z Akwinu (*Sent.* 42 2 1c). Zawiera ona pełne wyjaśnienie faktu sztuki: *racją istnienia sztuki są braki bytowe, zastane i poznane przez człowieka, zaś sposobem ich eliminacji jest naśladowanie natury.*

W przywołanej tezie spotykamy trzy kluczowe pojęcia, które pozostają względem siebie w określonym porządku logicznym; pojęciem podstawowym jest pojęcie natury: sztuka - jako rozumne pokierowanie wytwarzaniem - naśladuje naturę i dzięki temu eliminuje braki *resp.* doskonali rzeczywistość. Od teorii natury zależy interpretacja pojęć naśladowania i braku. Krótko mówiąc, jaka będzie teoria natury, taka będzie teoria sztuki!

Jak widzieliśmy, pojęcie Natury nie jest obce teoretykom i praktykom antysztuki, co więcej, towarzyszy ono każdej teorii sztuki oraz każdej doktrynie artystycznej. Jak odnotowuje A. Riegl, „Każdy styl dąży do wiernego odtworzenia natury i tylko do tego, ale też każdy z nich posiada własną koncepcję natury”¹¹. Trudno nie spytać, jakie to koncepcje? Jest to pytanie niezwykle ważne, bo przecież od teorii natury zależy rozumienie celu sztuki, ale - co należy znowu specjalnie podkreślić, gdyż jest to niemal nieobecne w świadomości dzisiejszych teoretyków sztuki i artystów! - *pojęcie natury to jedno z centralnych pojęć filozoficznego wyjaśniania świata.* Wynika z tego, że u podstaw każdej teorii sztuki, również teorii humanistycznej czy doktryny artystycznej, leży filozoficzna teoria natury. Trudno w tej sytuacji nie *spytać jakie teorie natury (resp. sztuki) konkurują ze sobą w naszej kulturze.* Kultura Europy porusza się traktami żłobionymi przez trzy filozoficzne wizje świata. Według pierwszej z nich, określanej mianem wariabilizmu ontologicznego, natura-arche (to, co rzeczywiście jest) to ruch-zmiana-nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander); według drugiej, nazywanej statyzmem ontologicznym, naturą jest idea-tożsamość-niezmiennność (Parmenides, Platon); według trzeciej, *związanej* z nurtem realistycznej metafizyki bytu, jest nią forma substancjalna bytu-konkrety jako trwale podłoże zmian (Arystoteles)¹². - Gdzie za zasadę świata uznaje się ruch-zmienność-nieokreśloność, tam wyłoni się „maniczno-ekspresyjna” teoria sztuki; gdzie naturą jest idea-tożsamość, tam pojawi się teoria „ejdetyczna”, gdzie natomiast jego osnową jest forma substancjalna, będziemy mieli do czynienia z teorią „prywatywną”. Nim poznamy sens-cel sztuki, kryjący się za wymienionymi nazwami, zauważmy, że *wszystkie wymienione teorie (a, jak się wydaje, innych już nie ma) rozporządzają określoną koncepcją natury i że w każdej z nich sztuka jest naśladowaniem.* Wszystkie znane nam teorie sztuki są zatem - wbrew temu, co głoszą teoretycy antysztuki, chociaż niekoniecznie tylko oni! - teoriami mimetycznymi. Przytoczmy znamiennej w tej mierze wypowiedź J. Cage'a: „Sztuka, jeśli chcesz znać jej definicję, jest działaniem kryminalnym, ponieważ nie stosuje żadnych reguł”, jest „celową bezcelowością”, „strategią wolności”, wnিকamy dzięki niej w „nieskończoność i chaos jako prawdziwą naturę świata”, a zatem jest ona ostatecznie „naśladowaniem natury w sposobie jej działania”¹³. -Wróćmy do wymienionych teorii sztuki.

Teoria „maniczna” wyrasta z homeryckiej tradycji myślowej; według jej pierwszych ujęć, u podstaw sztuki leży szlachetny szał-mania (*entho-usiasmos, pneuma Theou*), który pojawia się w człowieku za sprawą olimpijskich bogów i muz. Artysta, w szczególności poeta, to medium w ręku bogów, to „przekaznik” ich woli i wiedzy. Mitologiczny kontekst wyjaśniania genezy i funkcji sztuki zostaje z czasem zastąpiony kontekstem religii objawionych, a w dzisiejszych czasach modne jest odwoływanie się do pozytywnie niezdeterminowanej sfery tak zwanego *sacrum*. Drugi nurt myślowy, towarzyszący teorii „manicznej”, a

zapoczątkowany przez stoików, widzi domenę sztuki w wolnej, nie skrępowanej zastaną rzeczywistością wyobraźni. Według trzeciego, równoległego i także posiadającego filozoficzny charakter nurtu źródłem sztuki jest kosmiczna *vis incognita*, której pierwsze atrybuty to ruch, wolność oraz wewnętrzne niezdeteminowanie; ta anonimowa siła generuje świat poznawalny zmysłami, a jej oblicze oddaje najpełniej gra (F. Schiller, L. Wittgenstein), wola mocy (F. Nietzsche), *elan vital* (H.. Bergson), *id* (Z. Freud), Bycie (M. Heidegger), Niewyrażalne (Th. Adorno), archepismo G- Derrida), „kwadrat semiotyczny” O.-F. Lyotard). W roli wspomnianej anonimowej siły napędowej często występuje również tak zwana osobowość twórcza. - Zgodnie z omawianym ujęciem, poznawany przez człowieka świat doświadczenia zmysłowo-intelektualnego jest światem niższym i gorszym bytowo, światem pozornym, całkowicie uzależnionym w swym charakterze od nieprzewidywalnego „kaprysu” natury, bo ta jest przecież - mówiąc słowami J.-P. Sartre'a - „czystym ruchem w nieznanie piękno”. Człowiek potrafi jednak do niej dotrzeć, również - a może przede wszystkim -dzięki sztuce, jeżeli siebie samego oraz własną sztukę podda kanonowi wolnej, bezinteresownej kreatywności. Naśladowanie natury to upodabnianie się do niej, co daje rękojmię podniesienia artysty na wyższy -ekstetyczny czy fronetyczny - poziom bytowania i prowadzi go do egzystencjalnej przemiany (*metanoia*). Sztuka jest więc domeną wolności poprzez nieskrępowaną kreację, a zarazem narzędziem czy źródłem poznania (współ-) kreowanej Natury, czyli wnikanania w jej Prawdę.

Podobnie wygląda to w teorii „ejdetycznej”, tyle tylko, że w niej -jak pamiętamy- zasada świata doksalnego, czyli świata-cienia oraz pozoru, jest zasadą statyczną, absolutną w swej bytowej pełni i jedności, a cel sztuki (i postępowania moralnego) polega na jej optymalnym zobrazowaniu poznawczym. Sztuka powinna odsłaniać to, co konieczne, na przykład idee (Platon, Plotyn); albo to, co idealne (Kartezjusz); albo to, co idealne (czyste jakości oraz ich układy) i „metafizyczne” (R. Ingarden).

Oczywiście, w rzeczywistości mamy do czynienia z wieloma wariantami przedstawionych teorii i nierzadko dochodzi do ich swoistej fuzji. Gdy, na przykład, przyjmuje się, że Natura jest historyczna, ale i teleologiczna - to znaczy: zmierza w sposób konieczny, wewnętrznie zdeterminowany w określonym kierunku - zadanie sztuki będzie polegać albo na urzeczywistnianiu „filozoficznych” (ideologicznych, utopijnych) recept na „prawdziwy” i w pełni ludzki świat, osiągalny w przyszłości, albo na swoistym „przewidywaniu” i projektowaniu tego, co idealne (konieczne) na danym etapie dziejów świata (G. W. Hegel, K. Marks, A. N. Whitehead), gdy natomiast z jakichś powodów odrzuca się obecność teleologii (celowości) w dynamizmie pierwotnej Natury, sztuka ma być rodzajem heurystycznej, utopijnej, lecz, generalnie, terapeutyczno-kompensacyjnej projekcji sensów czy wartości (ideałów) na rzeczywistość (odmiana optymistyczna: M. Dufrenne, A Moles, R. Bayer) bądź ekspresją absurdalności życia człowieka w obcym mu świecie (odmiana pesymistyczna: A. Camus, J.-R Sartre, O. Marquard, W. Weischedel, L. Kołakowski)¹⁴.

Pytaliśmy wcześniej, czy wolność definiuje istotę sztuki i czy jest ona jednocześnie poznawczym wnikananiem w prawdę Natury. W teorii „manicznej” sztuka, wolność i prawda schodzą się w jedno, są synonimiczne, natomiast według „ejdetycznego” ujęcia sztuki, zwłaszcza w jego czystej - platońskiej - postaci, w sztuce nie ma miejsca na wolność, gdyż sztuka jest jedynie uniwersalnym ucieleśnianiem „recept” bądź, po prostu, poznawczym, właśnie „ejdetycznym” wnikananiem w to, co konieczne, niemniej jednak jest w niej miejsce na Prawdę, bo sztuka jest przecież jej obrazem. Obie teorie różnią się swym pojmowaniem roli wolności w sztuce - co jest zrozumiałe, bowiem wynika to z odmiennych koncepcji Natury- ale obie są teoriami kognitywnymi, które ujmują sztukę jako źródło poznania Natury!

Łatwo się domyślić, iż to właśnie za sprawą powyższych teorii sztuka zyskuje nieproporcjonalnie wysoką rangę w całej kulturze nowożytnej, zwłaszcza w dzisiejszych czasach. Teoria „ejdetyczna”, znana przynajmniej od czasów Platona, odżywa pod wpływem

filozofii Kartezjusza, która swym racjonalizmem i pragmatyzmem zasiewa w kulturze ziarno ideologii tak zwanego modernizmu społecznego. Modernizm ów przybiera później rozmaite postaci- oświeceniowa, pozytywistyczna, marksistowska - a jego zwieńczenie stanowią totalitaryzmy polityczne. To właśnie ideologia modernizmu narzuca sztuce arkana uniwersalnych reguł twórczych i wymaga od niej pełnienia roli służebnej wobec polityki; sztuka nie podporządkowana tym wymogom podlega cenzurze. Te zaś odmiany teorii „ejdetycznej”, które nie są związane z modernizmem, lecz pozostają pod wpływem filozofii 1. Kanta, na przykład teoria sztuki R. Ingardena, przypisują sztuce funkcje czysto poznawcze, polegające na bezinteresownym wglądzie i oglądzie czystych jakości idealnych i ich możliwych układów (zestrojów)¹⁵. Natomiast teoria „maniczna”, która swymi korzeniami również sięga, jak stwierdziliśmy, greckiej starożytności, zyskuje ogromną popularność jako reakcja na modernistyczny racjonalizm i polityczne zniewolenie sztuki. Jej historyczne początki znajdujemy w renesansie (w teorii artysty jako podobnego bogom wizjonera i indywidualisty), a ukoronowanie w romantyzmie i szeroko rozumianej filozofii życia (egzystencja-lizm, hermeneutyka), która współcześnie przybrała postać tak zwanego postmodernizmu¹⁶. Z ideologią postmodernizmu związane są kierunki awangardowe, postulujące teorię antysztuki. Jak pamiętamy, antysztuka, jako miejsce, w którym realizuje się pradoświadczenie, owocujące tak zwaną *Artistenmetaphysik* i wyrażające *Seinserfahrung*, ma zająć miejsce dawnej filozofii (*theoria*), a także poprzedzać logicznie poznanie naukowe i teologiczne, dostarczając im różnorodnych wzorców (paradygmatów) poznawczych i interpretacyjnych. Teoretycy antysztuki głoszą ponadto, że jest ona także sferą doświadczenia religijnego, że jej uprawianie jest źródłem egzystencjalnej samoidentyfikacji człowieka, który w akcie wolnej - czyli boskiej - kreatywności lub w ekstatycznym kontakcie z „metafizycznym” czy z *sacrum* rozpoznaje swą prawdziwą naturę, że sztuka zakreśla pole doświadczenia moralnego, gdyż - jak ujął to 1. Kant - dzięki przeżyciu wzniosłości podnosi człowieka z porządku estetycznego w porządek etyczny¹⁷.

W teorii „manicznej” i „ejdetycznej” sztuka jest dziedziną autonomiczną względem rzeczywistości; stwierdziliśmy to wcześniej, czas więc na dopełnienie obrazu tego problemu. Spytajmy, dlaczego tak się stało?

Obie teorie sztuki wyrastają bezpośrednio z filozoficznych wizji świata, skażonych błędem dualizmu ontologicznego. Zarówno wariabilizm ontologiczny, jak i statyzm ontologiczny dzielą świat na świat niższy bytowo i świat wyższy bytowo, a prawdziwe poznanie i prawdziwe życie (postępowanie i wytwarzanie) wiążą, genetycznie i ideowo, ze światem „prawdziwym”. Jeśli zatem sztuka chce pełnić jakąś istotną rolę w kulturze, to musi być źródłem poznania świata wyższego, czyli Natury. Poznanie wyższego świata wymaga odwołania się do wyższego rodzaju doświadczenia - doświadczenia „ekstatycznego” czy doświadczenia „ejdetycznego” - co prowadzi do teorii nadającej artyście i jego wytworom szczególny status społecznego uprzywilejowania. - Artyści „manicy” i „ejdetycy” na ogół nie zdają sobie sprawy z tak głębokich uwarunkowań filozoficznych własnych poczynañ w sztuce, nie wiedzą, że poczynania te - choć bywają głośne, a przede wszystkim modne - są jedynie ilustracją fałszywych czy, przynajmniej, skrajnie jednostronnych teorii filozoficznych świata. Antysztuka jest faktem kulturowym, ale nie jest sztuką rzetelnie kulturotwórczą. Sprzyja jej cywilizacja pokartezjańska, której głównym błędem jest pomieszanie poznania świata z myśleniem o świecie. Zatrzymajmy się przy tej kwestii, gdyż także ona rzutuje na niewłaściwe, to *znaczy* wolnościowo-kognitywne, rozumienie sztuki.

Kiedy odkrywamy sztukę? Odróżnijmy poznanie świata od myślenia o świecie: poznanie dotyczy bezpośrednio świata i dostarcza nam wiedzy o świecie, natomiast myślenie nie jest poznaniem, lecz towarzyszy poznaniu, a polega na określonym opracowywaniu treści wziętych ze świata dzięki poznaniu. Owoce myślenia, czyli wszelkiego rodzaju dzieła, muszą być sprawdzone w konfrontacji z doświadczeniem! Myślenie jest operacją na treściach

oderwanych od realnego świata, która dokonuje się według kryteriów, według tego, co - jak mówi Arystoteles - konieczne, możliwe i prawdopodobne. Są to kryteria, z pomocą których wiążemy wspomniane treści w nowe układy - i tu właśnie odkrywamy sztukę jako rozumne pokierowanie wytwarzaniem (myślowe przekształcenie treści w nowe układy jest już sztuką!). Nowe układy treści budujemy niezależnie od świata, co więcej, wiążąc ze sobą różne treści, odkrywamy siebie jako wolnego wytwórcę! Zauważmy, że jeżeli zatrzymamy się w wyjaśnianiu faktu sztuki na tym poziomie opisu, łatwo będzie o oderwanie sztuki od rzeczywistości, o jej zaautonomizowanie, uczynienie z niej sfery autentycznie ludzkiej wolności, bo *przecież* właśnie w sztuce człowiek jest wolnym podmiotem praw twórczych. I wreszcie, stąd prowadzi prosta droga do przypisania sztuce funkcji narzędzia poznawania tego, co możliwe, idealne, „metafizyczne” itp., czyli, w sumie, jakoś rozumianej Natury. -Do omówienia pozostała nam teoria „prywatywna” sztuki, wróćmy zatem do niej, a także do problemu wolności i prawdy w sztuce.

Teoria „prywatywna” pojawia się na gruncie filozofii klasycznej, którą zapoczątkował Arystoteles. Buduje on teorię natury na tle analizy budowy bytów materialnych, składających się na świat przyrody, a równolegle opisuje ludzkie poznanie, wspomagając swe rozważania polemiką z zastanymi i przeciwstawnymi ontologiami - z wariabilizmem i statyzmem. Arystoteles stwierdza, między innymi, że każdy byt-konkret „składa” się z natury-formy substancjalnej oraz z materii. Czym jest owa natura-forma substancjalna? Najprościej mówiąc, jest ona w bycie-konkrete trwałym (niezmiennym) podłożem zmian, układem koniecznych relacji, w poznaniu zaś tym, co ujmujemy z bytu-konkrete, kiedy mówimy, na przykład, „koń”, „człowiek”, „drzewo” itp. Natura jest przez człowieka uchwytana w pojęciu ogólnym jako istota czegoś. Na tle tego wyróżnienia Arystoteles odnotowuje, że proces powstawania czegoś „z natury” polega na unifikacji formy z „pobudzającą” ją (oecz bierną) materią (pierwszą); ta dynamiczna, uwarunkowana okolicznościami zewnętrznymi współzależność może być powodem pojawienia się w konkretnie rozmaitych defektów. Wspomniane braki są złem ontycznym, niedostatkiem dobra przysługującego *rzeczy* na mocy jej natury, a umiejscawiają się w elementach integrujących i doskonałościowych danej *rzeczy*. Poznanie braków bytowych dokonuje się zawsze na tle wiedzy o istocie czegoś; bez wiedzy tej po prostu nie wiedzielibyśmy, co jest, a co nie jest - bezwzględnie bądź względnie - konieczne dla tego czegoś¹⁸. Rozpoznanie braku-zła otwiera przed człowiekiem możliwość jego eliminacji, a do tego nieodzowna jest sztuka! Z powyższego wynika, że *ostateczną racją istnienia sztuki jest fakt występowania braków bytowych*, albowiem gdyby natura urzeczywistniała wszystkie możliwości i możliwości, sztuka byłaby zbędna! - Dodajmy, że sztuka usuwa braki w dwojaki sposób: albo wspomaga działanie natury, albo transponuje *per analogiom* zasady jej działania na wytwór.

Sztuka nie jest więc poznaniem natury, lecz wytwórczością doskonałą zastany świat, wytwórczością opierającą się na poznaniu natury. Sztuka opiera się więc na tym, co konkretny człowiek poznał i co uznał za brak -i co postanowił wyeliminować ze świata, by go dzięki temu udoskonalić. Celem poznania jest prawda, ale dobrze wiemy, że na skutek różnorodnych uwarunkowań naszego poznania przydarza się nam błąd i fałsz, że nasze działanie (postępowanie moralne i wytwarzanie), wyrosłe z błędu i fałszu, rozmija się ze swym właściwym celem. Poruszyliśmy zatem problem poznania i prawdy w sztuce, ale zanim się nim zajmiemy, rozważmy najpierw problem „sztuka a wolność”.

Wiemy już, co to *znaczy*, *zears imitatur naturom et supplet defectum naturae*, ale -jak pamiętamy -Tomasz dodaje: „... in illis in quibus natura deficit”, z czego wynika, że sztuka usuwa braki tam, gdzie one faktycznie występują, czy też że powinna usuwać wyłącznie rzeczywiste braki. Wydaje się, że Tomasz - podążając zresztą w ślad za Arystotelesem - chce powiedzieć, iż sztuka jest limitowana przez wiedzę o rzeczywistości: wiedza ta musi pozostawać w zgodzie z realnym światem, ponieważ zawarta w nim (w naturze) celowość jest

jednocześnie kryterium celowości poczynań w sztuce! Spójrzmy na tę kwestię od strony pierwszej części tezy zawierającej wyjaśnienie faktu sztuki: *ars imitatur naturam* - sztuka naśladuje naturę. Co to znaczy: „naśladować naturę w sztuce”?

Arystoteles, kontrastując wytwórczość naturalną i sztukę, podkreśla, że łączy je aspekt celowości. Komentujący tę myśl Tomasz powie wprost: *Artifex utitur materia, quam natura facit* - posługujący się tworzywem artysta wytwarza tak, jak wytwarza natura. Artysta nie naśladuje zatem natury w samym wytworze, lecz w sposobie jej działania: *Ars imitatur naturam in sua operatione* (Phys. 2 974; STh 117 1; Polit. II). Zatem *naśladowanie w sztuce to celowość analogiczna do celowości natury*. Celem sztuki nie jest więc „kopiowanie” zastanego świata przyrody, lecz naśladowcze wytwarzanie, czyli wytwarzanie celowe. Innymi słowy: niezależnie od tego, czy artysta przedstawia w swej sztuce to, co - dosłownie - zastał w świecie, czy też tworzy fikcyjne, niemożliwe empirycznie światy, jego działalność ma charakter celowy, w czym właśnie naśladuje on naturę, która pozostaje zawsze kryterium oceny celowości sztuki! Dlaczego?

Z tej prostej przyczyny, że, jak już mówiliśmy, prawdziwe poznanie gwarantuje skuteczność i celowość działania. Sztuka jest obrazem wiedzy o świecie, którą posiadał artysta, i wyrazem jego woli (jego stosunku do świata); artysta jest zatem, jako artysta, odpowiedzialny za własną sztukę oraz, jako człowiek, za jej dzieła, albowiem dzieła te „wracają” do rzeczywistości i wywołują w niej realne zmiany! *Człowiek jest wolny wyłącznie w chwili wyboru określonego dobra, ale, wybierając to dobro i -jak w sztuce*

- realizując je, jednocześnie i nieodwołalnie ponosi za nic odpowiedzialność! Zatem przywilej bycia artystą nie zwalnia od odpowiedzialności, lecz nakłada na artystę obowiązek celowego zagospodarowania własnych wyborów. Wybór antysztuki to w istocie wybór dowolności, a dowolność nie chce respektować odpowiedzialności. - Na koniec zastanówmy się nad problemem prawdy w sztuce.

Wbrew temu, co głoszą zwolennicy teorii „manicznej” i teorii „ejdetycznej”, sztuka nie jest bezpośrednim poznaniem (Natury), natomiast wyrasta z poznania, a jej dzieła są - jak mówiliśmy - obrazem wiedzy artysty o świecie, o człowieku, o sztuce... Jeśli sztuka jest *związana* z poznaniem, to musi pozostawać również w związku z prawdą. W jakim sensie?

W badaniach poświęconych tej kwestii mówi się na ogół o tak zwanej prawdzie artystycznej dzieła, na którą składa się wszystko, co przyczynia się do jego udanej realizacji i co - ewentualnie - oddziałuje na odbiorcę, wywołując w nim określone postawy i przekonania.

Gdybyśmy, na tle tej opinii, przywołali znane teorie prawdy, to prawda artystyczna mieściłaby się w zakresie teorii prawdy jako koherencji, czyli - ogólnie rzecz biorąc - doskonałej, niesprzecznej zgodności elementów, a zatem wewnętrznej harmonii dzieła. Natomiast relację pomiędzy prawdziwością dzieła i jego odbiorcą opisywałyby teoria pragmatystyczna, która prawdę uważa za skuteczność czy użyteczność, oraz teoria dialogiczna, która prawdę uważa za coś, co jest stanowione w spotkaniu dzieła z odbiorcą. Teorie te wklajają się jednak w poważne trudności, gdyż suponują klasyczną teorię prawdy, według której *veritas est adaequatio intellectus et rei*, a ponadto mylą problem definicji prawdy z kwestią jej kryteriów (sprawdzianu prawdziwości) . W związku z tą, a także z wieloma innymi trudnościami teoretycy sztuki są skłonni głosić, że wszystkie wyróżniane znaczenia słów „prawda” i „prawdziwy” mają w zastosowaniu do sztuki tylko metaforyczny charakter, ponieważ dzieło nie jest sądem czy zespołem sądów, sądy zaś, które występują w dziełach literackich, są tylko -jak dowodnie wykazał R Ingarden - quasi-sądami, które konstytuują świat przedstawiony: badając je pod kątem ich kwalifikacji logicznej, czyni się to wyłącznie w horyzoncie tego świata¹⁹. Czy z powyższego wnika, że wytwór sztuki nie ma związku z prawdą w klasycznym sensie?

Wydaje się, że należy odróżnić trzy następujące aspekty relacji sztuki i prawdy: po pierwsze, aspekt tak zwanej prawdy artystycznej; po drugie, podmiotowo-poznawczy aspekt poznania

sztuki, związany zarówno z jej twórcą, który ucieleśnia w dziełach idee, zamysły, przekonania, tak zwane prawdy ogólne (aforyzmy, przysłowia, truizmy), jak i z jej odbiorcą, który poznaje i - naiwnie czy krytycznie - interioryzuje oraz ocenia wiedzę zawartą w dziele, czym poszerza własne doświadczenie i ubogaca wrażliwość. Wymienione aspekty związku sztuki i prawdy są przedmiotem poznania humanistycznego oraz szczegółowych nauk o sztuce, na przykład psychologii czy socjologii sztuki. I, wreszcie, trzeci aspekt omawianej relacji: stosunek sztuki do prawdy logicznej.

Według teorii „prywatywnej” sztuka wyrasta z poznania i wykorzystuje poznanie dla celów wytwarzania. Hę będzie prawdy w poznaniu leżącym u podstaw wytworu, tyle będzie prawdy w wytworze. Do prawdy tej możemy dotrzeć jedynie pośrednio. Co to znaczy?

Odróżnijmy dzieło jako cel sztuki od celu dzieła sztuki. Dobrem, które artysta chce osiągnąć, jest zamierzone przezeń dzieło, na przykład okręt

- budowniczy musi dobrać takie czynności oraz takie tworzywa i narzędzia, które niezawodnie doprowadza go do celu, jakim jest okręt. Prawdziwie artystycznie jest to, co pozwala osiągnąć cel sztuki jako sztuki, czyli dzieło. Zauważmy jednak, że okręt ma pływać, a więc pełnić określona funkcję i, rym samym, coś doskonalić. Ma się więc zrealizować cel tego dzieła, który zrealizuje się wtedy, gdy koncepcja dzieła będzie zgodna z realnym światem, a więc z jego prawami przyrodniczymi oraz z celem ostatecznym życia ludzkiego. - W tym właśnie momencie sztuka *resp.* jej wytwory spotykają się z prawdą *logiczną*: *jej prawda to zgodność koncepcji dzieła z realnym światem*²⁰. Teza ta dotyczy w równej mierze, choć *mutatis mutandis*, wszelkich wytworów człowieka. Dzieła, których koncepcja -jako racja ich zaistnienia w świecie! -jest zgodna z rzeczywistością i z celem życia ludzkiego, i które są prawdziwe (*resp.* piękne) artystycznie, są dziełami prawdziwie pięknymi, czyli - arcydziełami.

¹ Zob. H. Kiereś, *Demokracja a wolność artysty*, „Filozofia” 24(1995) s. 71-80.

² Ta błędna, lecz niestety, popularna opinia na temat dorobku tradycji w teorii sztuki jest rezultatem pomieszania platonizmu z kantyzmem, a na domiar złego wiąże się ją także z arystotelizmem.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, VI 7 1026 a. Komentarz do tego rozróżnienia zob. E. Gil-son, *Introduction aux arts du beau*, Paris 1963, s. 87 i n. J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 10 i n. M.A. Krapiec, *Metafizyka, Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 41-49.

⁴ Por. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna? (Wzwiązek z tzw. antysztuką)*, Lublin 1993, s. 69-76. Przytoczone argumenty spotykamy w *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2 (1993) nr 51, który jest poświęcony przeszłości i przyszłości estetyki.

⁵ Por. H. Kiereś, *Kryzys w sztuce*, „Człowiek w kulturze” 1(1993) s. 75-93.

⁶ Zob. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna*, dz. cyt., s. 28-37.

⁷ Zob. H. Kiereś, *Anglosaska estetyka analityczna*, w: *Propedeutyka estetyki*, red. A. Stępień, Lublin 1986, s. 143-175.

⁸ Por. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna*, dz. cyt., s. 117-122.

⁹ Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 270 i n.

¹⁰ Zarzut ten bierze się z pomieszania problemu definicji sztuki z kwestią kryteriów oceny dorobku w sztuce, a źródłem tego pomieszania jest wyróżnienie tak zwanych sztuk pięknych i, w konsekwencji, związanie istoty (dokładnie mówiąc: *differentia specificd*) sztuki z pięknem *resp.* wartością estetyczną, co pociągnęło za sobą konieczność jednoznacznego zdefiniowania piękna (wartości estetycznej). Zob. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna*, dz. cyt., s. 124 i n. Jak zobaczymy, wszelka sztuka jest z założenia piękna, bowiem racją jej istnienia jest usuwanie braków *resp.* doskonalenie świata, a jej piękno to nic innego jak indywidualne piękno każdego z jej dzieł. Kryteriów oceny dorobku w sztuce należy szukać w teorii sztuki, która ma wyjaśniać „dlaczego sztuka?”. Do kwestii tej niebawem powrócimy.

¹¹ Cyl. za E. Gombrich, *Art. And Illusion*, Oxford 1973, s. 16.

¹² Zob. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 301 i n.

¹³ Zob. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna*, dz. cyt., s. 36.

¹⁴ Szersze omówienie teorii sztuki, zob. j.w., s. 151-182.

¹⁵ Zob. H. Kiereś, *Sztuka a prawda*, w: *Sztuka, mimesis czy kracja*, Lublin 1992, s. 89 i n.

¹⁶ Zob. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263-273

¹⁷ Zob. O. Marquard, *Aesbetica und Unestetica. Philosophische uberlegungen*, Paderborn 1989.

¹⁸ W odniesieniu do filozoficznej analizy zła zob. M.A. Krapiec, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962.

¹⁹ W kwestii stanu badań nad problemem „sztuka a prawda” zob. A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, dz. cyt., s. 100-105.

²⁰ Por. H. Kiereś, *Sztuka a prawda*, dz. cyt., s. 93 i n.

PERSONALIZM CZY SOCJALIZM

Wykład na Sesji Plenarnej *Spotkanie dziedzictwa z nowoczesnością*, Kongres Kultury Polskiej, Teatr Narodowy, Warszawa 10 XII 2000

1. Jakie dziedzictwo?

Jesteśmy dziedzicami narodu, który tysiąc lat temu włączył się w historię powszechną jako suwerenny podmiot działań społecznych, odstąpił bowiem od tradycji plemiennej na rzecz cywilizacji współtworzonej przez dorobek starożytnej Grecji w zakresie filozofii, Rzymu w teorii prawa (*ordo recti ac boni*) i chrześcijaństwa z jego integralną wizją człowieka.

Oryginalna synteza tych formacji, dokonana na gruncie najmłodszego historycznie chrześcijaństwa, tworzy fundament cywilizacji łacińskiej, zwanej także cywilizacją personalistyczną. O tej cywilizacji mówi się, że zbudowała Europę - w ideowym sensie „europejskości”; w jej łonie powstała Polska i jej kultura. Czy jako Polacy jesteśmy wyłącznie jej spadkobiercami?

Obecne w tytule sesji zestawienie słów „dziedzictwo” i „ponowoczesność” (to ostatnie jest polskim odpowiednikiem romańskiego „postmodernizm”) suponuje, że zarówno dzieje, jak i dorobek ideowy Europy kryje się za słowem „modernizm”. Co więcej, suponuje, że tradycja Europy-jako tradycja modernizmu - odchodzi do lamusa Historii, a klimat duchowy współczesności określa przedrostek „post”. Czy tak jest? - Opinia ta jest błędna i bałamutna. Modernizm jest faktem historycznym, ale tworzy on własną, obcą Europie i Polsce tradycję, a tradycja ta jest aktualnie na etapie kolejnej transformacji: z modernizmu w postmodernizm. Modernizm zaszczerpił się na ciele cywilizacji łacińskiej jako zamysł zbudowania supercywilizacji radykalnie wyzwalającej człowieka od zła, a ponieważ ten (nienowory historycznie) projekt, wbrew szczytnym hasłom, zbudował „cywilizację śmierci”, jest on aktualnie poddawany „kuracji” postmodernistycznej, ta zaś - w przypadku Polski - zmienia metodę życia społecznego: z totalitaryzmu politycznego i gospodarczego kolektywizmu na liberalizm (mitygowany demokracją wielopartyjną) i kapitalizm, ale zachowuje cel modernizmu: wyzwolenie ludzkości od zła w ramach ideologii eurokomunizmu, a w perspektywie - globalizmu; postmodernizm jest więc modernizmem „inaczej”.

Dziedzictwo Europy i Polski jest zatem mieszaniną łacińskości i modernizmu, personalizmu i socjalizmu, a ponieważ spadek po modernizmie (komunizm, nazizm i faszyzm) i po jego spadkobiercy - postmodernizmie (liberalizmie i anarchizmie) jest aktywnym składnikiem życia duchowego łacińskiej Europy, ta mieszanina jest przyczyną kryzysu duchowego, czyli utraty rozumienia świata i człowieka, oraz przyczyną erozji kultury czynu. Powód tego stanu rzeczy jest prosty: nie można być cywilizowany na dwa sposoby jednocześnie. Dodajmy do tego tezę, że modernizm, także w swej modnej dziś wersji „post”, jest bezpłodny cywilizacyjnie. A w tej sytuacji warto sięgnąć do depozytu poznawczego tradycji łacińskiej, a przy okazji wyjaśnić, kiedy i dlaczego pojawił się modernizm i na czym polega jego transformacja w postmodernizm.

2. Filozofia a kultura i cywilizacja

Spór o kulturę jest nieodwołalnie sporem o filozofię. Tezę tę potwierdzają klasycy postmodernizmu głosząc, że korzenie modernizmu - kultu meta-narracji i centryzmu - tkwią w reprezentowanej przez filozofię „totalitarnej mentalności ateńskiej”. Ta intuicja jest słuszna, ale jej postmodernistyczne uogólnienie jest skażone błędami ignorancji oraz *pars pro toto*. Grecka filozofia jest wielorodna. Tworzą ją trzy nurty, które - dodajmy - zmagają się z sobą do dziś, kształtując bieg i oblicze kultury europejskiej. Są to: 1) statyzm ontologiczny (Parmenides, Platon), gdzie byt-arche to Idea-Tożsamość/Niesprzeczność, gdzie źródłem wiedzy prawdziwej (*episteme*) jest czysto racjonalna, noetyczno-ejdetyczna intuicja tego, co Niesprzeczne i Konieczne, a co - pod postacią uniwersalnych przyczyn wzorczych -

obowiązuje bezwzględnie w życiu społecznym i kulturze; 2) ontologiczny mobilizm-wariabilizm (Heraklit, Anaksymander), gdzie byt-arche jest Ruchem-Zmianą-Nieokreślonością, a najwyższym rodzajem poznania jest irracjonalna intuicja, która znajduje swe ujście w ekspresji i metaforze oraz metanoi egzystencjalnej, i gdzie normy kulturowe to konwencje; 5) realistyczna (dorzeczna) metafizyka (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), wyrastająca z naturalnego poznania (aflrma-cji) świata i poszukująca ostatecznych racji istnienia i struktury bytów, dostrzegająca nieodzowność filozoficznej *theoria* dla wolnej, lecz rozumnej i uzadaniowej *dobrempraxis* cywilizacyjnej i kulturowej.

Modernizm wyrasta ze statyzmu i skrajnego racjonalizmu, które przekładają się na totalitaryzm polityczny i uniformizm kulturowy, zaś postmodernizm tkwi korzeniami w mobilizmie, irracjonalizmie i - w konsekwencji - w kulturowym relatywizmie i nihilizmie. Łacińska teoria człowieka, kultury i cywilizacji ma u swych podstaw filozofię klasyczną, realistyczną.

3. Kultura klasyczna

Kultura (łac. *colo*, *-erę*) jest uprawą natury, zastanęgo świata wraz z człowiekiem i dla człowieka; człowiek jest bytem rozumnym (*animal ra-tionale*), zatem kultura jest racjonalizacją (humanizacją) natury, racjonalizacja ma charakter spontaniczny-jest człowiekowi „zadana” oraz metodyczny i społeczny: w ramach określonej cywilizacji (= metody życia społecznego). Kluczowe działy kultury mają źródło w trzech aspektach rozumności człowieka: *theoria*, *praxis* i *pojesis*. *Theoria* jest tam, gdzie jest nauka i prawda; *praxis* jest domeną poznania moralno-roztropności owego związanego dobrem, *apojesis* ogarnia poznanie wytwórcze, którego celem jest piękno (doskonałość). Z zarysowanego pola rozumności ludzkiej wyrastają cztery działy kultury: nauka, religia, moralność i sztuka. Samoświadome tworzenie kultury wymaga wyróżnienia przedstawionych aspektów i działów, rozpoznania ich niezbywalnych funkcji oraz roztropnego ułożenia współpracy pomiędzy nimi. Wytwory kultury są obrazem (znakiem) wiedzy o świecie oraz wyrazem (ekspresją, oznaką) woli doskonalenia świata, z czego wynika, że jakość kultury jest pochodną prawdziwości wiedzy i prawości woli jej twórcy.

4. Cywilizacja łacińska i personalizizm

Aktywność kulturowa jest logicznie pierwotna, ale człowiek jest także bytem społecznym (*animal sociale*), zatem jego kultura jest zwrotnie kształtowana przez cywilizację. Cywilizacja jest metodą życia społecznego, jego ustrojem, rozciąga się ona od rodziny, bazowego i naturalnego związku społecznego, przyczyny wzorczej pozostałych instytucji społecznych, aż do narodu - rodziny rodzin - i państwa, które ucieleśnia metodę życia społecznego i zabezpiecza dobro wspólne (*bonum communae*). Podmiotem polityki są stany społeczne, powiązane naturalną więzią pracy. Działania polityczne podlegają ocenie moralnej oraz prawnej.

Pojmowanie dobra wspólnego i rozumienie polityki zależy od typu cywilizacji. Wielość cywilizacji jest faktem, ale - wbrew modnej dziś opinii - z faktu wielości nie wynika ich równość i równoprawność. Zarówno doświadczenie, jak i badania naukowe dowodzą, istnienia cywilizacji ułomnych: apriorycznych (sztucznych), mechanicznych, gromadnych, sakralnych, które wyakcentowują jeden z czynników kultury i nadają mu tzw. rolę wiodącą, np. religii, prawu czy nauce. Są to cywilizacje redukcjonistyczne, pozostające w kolizji z rozumną naturą człowieka i dobrem wspólnym. Ten stan rzeczy stawia przed problemem uniwersalnego kryterium oceny cywilizacji i ich kultur, które wyraża pytanie: czy istnieje dobro ogólnoludzkie? Z analizy źródeł kultury wynika, że jej twórcą i *zarazem* jedynym celem jest człowiek. Dobrem-celem każdego człowieka jest jego życie; jest ono jednością, ale aktualizuje się w trzech integralnie powiązanych porządkach: biologicznym, psychicznym (zmysłowo-uczuciowym) oraz duchowym. Cywilizacja poprzez politykę - sztukę rozropnej realizacji dobra wspólnego - służy z konieczności życiu ludzkiemu: dba o dobrobyt

materialny i zdrowie obywateli; o prawdę - naukę i religię; dobro - moralność i prawo; piękno - sztukę. Życie materialno-biologiczne ma charakter służebny, a jego rozwój i jakość zależy od troski o życie psychiczno-duchowe.

Powyższe intuicje poznawcze znalazły swój wyraz w łacińskiej zasadzie personalizmu (łac. *persona* - osoba): człowiek jest jednością natury rozumnej, co przejawia się w poznaniu, miłości, wolności i odpowiedzialności, podmiotowości prawa, suwerenności (z racji własnego aktu istnienia) oraz godności religijnej. Osobą jest każdy człowiek: od poczęcia aż do naturalnej śmierci, niezależnie od rasy, płci, uzdolnień, pozycji społecznej, światopoglądu i stanu zdrowia. Życie osobowe jest człowiekowi zadane, a aktualizuje się ono w społeczności, dlatego jest ono dobrem wspólnym i zarazem uniwersalnym i neutralnym kryterium oceny wszelkich działań człowieka.

5. Socjalizm i jego odmiany

Błędy filozoficzne Europejczyka, zwyrodnienia cywilizacyjne oraz napór obcych wzorów cywilizacyjnych nadwerężyły etos tradycji łacińskiej. Pod koniec średniowiecza ożyła filozofia tzw. krytyczna - filozofia jako krytyka poznania, czyli jako krytyka filozofii! Warto przypomnieć, że u podstaw tego samobójczego aktu filozofii leżał fideizm - pogląd przypisujący aktowi wiary najwyższą moc poznawczą - broniący wiary chrześcijańskiej przed jej filozoficzną racjonalizacją. To ewidentne zideologizowanie poznania pociągnęło za sobą sceptycyzm i agnostycyzm teoretyczny, ale przesunęło filozofię w kierunku poznania praktycznego. Nastąpiła zmiana koncepcji poznania naukowego (z „dlaczego?” na „jak?”), pojawiły się nowe kryteria prawdziwości: pragmatyzm i utylitaryzm, a na ich tle ideologia pozytywizmu, scjentyzmu i postępu materialnego w pochodzie pokoleń. W żywiole tych przemian ożyły kwestie moralne, które wzięło na swe barki myślenie utopijne. Utopia jest próbą -jako „powiastka filozoficzna” - pomyślenia idealnego państwa, wolnego od zła, a więc „zbawiającego” człowieka. Znajdziemy ją już u Platona, ale jej tryumfalny renesans to próg XVI w. i wydanie *Utopii* T. Morusa. Od tego czasu utopie mnożą się, bowiem każdy liczący się myśliciel tworzy własny - idealny -system społeczny. Mamy więc utopie: plebejskie lub artystokratyczne; nacjonalistyczne internacjonalistyczne; statyczne (państwo *jakoperpetuum mobile*) - dynamiczne (według *zasady progresu indefinici*); religijne (silny wpływ protestantyzmu) - świeckie; ewolucyjne - rewolucyjne. Pomimo różnic wspólnym założeniem utopii jest teza, według której dobrobyt lub ascetyczna równowaga materialna jest źródłem moralnej przemiany człowieka, narzędziem eliminacji zła społecznego. Później, od A. Destutta de Trący aż do K. Marksa i teoretyków nazizmu i faszyzmu oraz liberalizmu, wyraża się ją pojęciach bazy i nadbudowy lub w aforyzmie: „Byt określa świadomość”. Pomimo iż teza ta jest empirycznie i logicznie fałszywa (jest skażona błędem *non sequitur*), co wciąga utopizm w błędne koło, utopizm rodzi socjalizm. Forma tego ostatniego zależy od przyjętej utopii, a więc jaka utopia, taki socjalizm. Wiele socjalizmów pozostało na papierze, nie wszystkie zrealizowały się w pełni. Utopia pierwszego historycznie liberalizmu zamyka się w trzech hasłach: ewolucja, kapitalizm (liberalizm gospodarczy) i liberalizm polityczny, czyli demokracja wielo-partyjna. Liberalizm sprawił, że pieniądź stał się „miarą wszystkiego” i wyprodukował proletariatus, czyli warstwę (klasę) osieroconą społecznie. Taką klasę społeczną zagospodarowały pozostałe socjalizmy: komunizm - na drodze rewolucji, kolektywizmu i totalitaryzmu politycznego (rządów monopartii); nazizm - na drodze rewolucji, totalitaryzmu politycznego (upaństwowienia narodu) i „drogi środka” w gospodarce, czyli dopuszczenia wszystkich form gospodarowania; wreszcie niespełniony faszizm, autor wspomnianej „drogi środka” (uniknięcia skrajności liberalizmu i komunizmu), internacjonalistyczny w zamiśle oraz „piąte koło u wozu” socjalizmu - anarchizm, ze swą teorią permanentnej krytyki państwa jako źródła zła. Spuścizną ideową po socjalizmach totalitarnych określa się dziś mianem modernizmu, a przeciwstawia mu się postmodernizm, który w teorii społecznej jest liberalizmem i anarchizmem. Postmodernizm filozoficzny jest wewnętrznie zróżnicowany na

nurt tzw. nietzscheański, właśnie anarchistyczny, głoszący „wiedza radosną” śmierci Boga, człowieka, kultury promujący wolność i kreatywność jako depozyt człowieczeństwa, zmieniający go w nomadę-konsumenta, autora gier kulturowych, który odnajduje swe autentyczne oblicze w ironii i nihilizmie: niemożności zrealizowania jakichkolwiek ideałów, natomiast postmodernizm tzw. „systematyków”, leżący u podstaw liberalizmu, chce budować kulturę na dialogu i konwencji społecznej, czyli decyzji większości, postuluje solidarność jako drogę minimalizacji zła społecznego.

6. Skutki społeczne socjalizmu

Życie pokazuje, że czym innym jest *wishful thinking* socjalizmu, także liberalnego, a czym innym jego skutki. Rzućmy okiem na ważniejsze. Po pierwsze, niezależnie od swej formy celem socjalizmu jest państwo, a dokładniej mówiąc -jego idea. Jest on podstawą ideologii i technologii -przerabiania realnego człowieka na człowieka idealnego; ten ostatni spełnia państwowe kryteria bycia człowiekiem: rasowe, klasowe lub światopoglądowe (w liberalizmie jest to wymóg tzw. politycznej poprawności). Technologia *resp.* „eschatologia” socjalizmu posługuje się skuteczną (bo demagogiczną), ale perfidną kombinacją propagandy i terroru: wzbudza wizję ostatecznego wyzwolenia od zła, ale za cenę zgody na terror państwowy (różne formy eksterminacji fizycznej i duchowej). - Po drugie, socjalizm ideologizuje politykę: dobrem wspólnym jest utopia i władza, co wyraża tzw. interes partyjny, a realny człowiek jest jedynie funkcją tego interesu. Nominalny upadek socjalizmów jawnie totalitarnych poszerzył tzw. społeczną bazę polityki, czyli dopuścił do głosu różne orientacje światopoglądowe. Czy ten retusz coś zmienia? Tzw. scena polityczna podzieliła się na lewicę i prawicę. Lewica szermuje wartościami tzw. świeckimi (ogólnoludzkimi, humanistycznymi) w duchu zmodyfikowanego hasła Rewolucji Francuskiej „Wolność-Pluralizm-Tolerancja”, zaś prawica, z ducha łaćkańska i personalistyczna, lansuje tzw. wartości chrześcijańskie. Lewica realizuje stary program socjalizmu: eurokomunizm i globalizm, zaś prawica naiwnie uznaje, że podział na lewicę i prawicę oddaje istotę polityki i demokracji: a przecież podział ten jest dziedzictwem socjalizmu, a ponadto występując pod szyldem wspomnianych wartości chrześcijańskich, ideologizuje politykę oraz religię chrześcijańską! Po trzecie, groźnym społecznie skutkiem ideologizacji życia ludzkiego jest tzw. „teologizacja” ulicy, polegająca na wmówieniu rzeszom ludzkim, że jedynym celem ich pracy jest konsumpcja materialna. Ta błędna „eschatologia” powoduje napór etyki roszczenia materialnego: godność człowieka i etos pracy mierzy się ilością pieniędzy. Na straży tej etyki stoją związki zawodowe, niechciane dziecko socjalizmu, które uderzają niezależnie od tego, jaka orientacja światopoglądowa aktualnie sprawuje rządy. Po czwarte, socjalistyczna wizja zbudowania superpaństwa światowego wyłącznie na podstawach ekonomicznych i biurokratycznych, wizja realizowana przez liberalizm, konserwuje redukcjonistyczną i destrukcyjną dla kultur y koncepcję człowieka jako konsumenta. Ta z istoty nierealizowalna i skompromitowana historycznie utopia pociąga za sobą głęboki upadek kultury, nie tylko w zakresie kultury życia gospodarczego, ale także w sferze nauki, która działa poza moralnością, religii, gdzie bełkocze się o tzw. *sacrum*, sztuki żywiącej się ideologią „anty”, a więc abstrakcjonizmem (uderzającym w figurę, podstawę dyskursu kulturowego) i antykallizmem, a także w napierającym (na skutek relatywizmu moralnego) bizantyjskim, biurokratycznym prawem. Socjalizm traktuje kulturę jako własne odbicie i obraz, zawsze zawęża jej zakres. Ten totalitarny egzekwował administracyjnie kanon tzw. realizmu socjalistycznego, a jednocześnie sprowadzał kulturę do sfery sztuki, masowej rozrywki oraz zwyczajów tzw. świeckich lub ludowych. W dzisiejszych dysputach kultura to też wyłącznie sztuka, rzadko kto wspomina o religii, moralności czy nauce. Liberalizm wprowadził sztuczny podział na kulturę tzw. wysoką i niską. Ta pierwsza, nazywana chętnie *anty-lub post-kulturą* żywi się gnostyckim dziwactwem wolności i kreatywności, prowadzi kulturę na manowce relatywizmu i irracjonalizmu, a więc niszczy z *założenia* wszelki dialog kulturowy. Ta druga, tzw. pop-

kultura, to swoista „guma do żucia dla zmysłów”, to rodzaj „Barbie-culture” produkująca infantylną „coca-cola mentality”.

7. Konkluzja

Stoimy przed pytaniem, czy będziemy kontynuować eksperyment z socjalizmem, czy powrócimy do tradycji, która zbudowała i nadal buduje Europę i Polskę. Jej wybór nie zagraża niczym przekonaniom światopoglądowym, nie trzeba być ateistą czy człowiekiem religijnym, żeby zaakceptować personalizm. Wystarczy uznać i egzystencjalnie zaakceptować, że realny, konkretny człowiek jest wyłącznym celem kultury, że człowiek aktualizuje swe życie osobowe w nauce, religii, moralności i sztuce, że kto chce świadomie i odpowiedzialnie tworzyć kulturę, ten musi respektować następujące konieczne warunki dialogu społecznego, głoszone sądy muszą być: 1) wewnętrznie niesprzeczne, czyli racjonalne, 2) prawdziwe, czyli zgodne z realnym światem i naturalnym doświadczeniem, 3) należy przewidywać ich praktyczne konsekwencje, a ponadto 4) obowiązuje hi-storyzm, czyli znajomość dorobku własnej tradycji cywilizacyjnej i kulturowej, jej osiągnięć i błędów, a także znajomość propozycji konkurujących z nią cywilizacji. Dodam na koniec, że ani modernizm, ani postmodernizm nie spełniają wymienionych warunków, dlatego żywią się wyłącznie ignorancją i fanatyzmem, a ich dziełem jest „cywilizacja śmierci”.

Tych którzy przywykli do myśli, że socjalizm już przeminął książka ta wyprowadzi z błędu. Próby realizacji marzenia o idealnych społeczeństwach najczęściej kończą się nieludzkim totalitaryzmem.

Obok marksistowskiego socjalizmu kolektywistycznego, hitlerowskiego socjalizmu narodowego, autor sytuuje nie mniej niebezpieczny liberalizm i globalizm. Utopie wprowadzane w życie z deklaracjami wybawienia i uszczęśliwienia ludzkości prowadzą jedynie do totalitaryzmu i degradacji człowieka.

Henryk Kiereś ur. 1934 w Księginicach k. Dzierżoniowa, polonista (UMK Toruń), filozof, profesor KUL, Kierownik Katedry Filozofii Sztuki na Wydziale Filozofii KUL, Przewodniczący Komitetu Naukowego Encyklopedii „Białych Plam”. Z zakresu teorii społecznej opublikował m.in.: „Służyć kulturze” (Lublin 1998), „Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu” (Lublin 2000).

ISBN 83-912068-9-0

Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne