

Bp Jacek Grzybowski

POTEŃGA KULTURY

KIELCE 2021

RECENZENCI

ks. dr hab. Tomasz Duma (Wydział Filozofii KUL)

REDAKCJA JEZYKOWA

Ewa Czumakow

PROJEKT OKŁADKI

Michał Strachowski

SKŁAD I ŁAMANIE

Tadeusz Maszewski

© Jacek Grzybowski

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska (BY-SA)

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/legalcode.pl>

ISBN 978-83-959055-6-8 (ebook)

**Dofinansowano ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury**



**Ministerstwo
Kultury
Dziedzictwa
Narodowego
i Sportu.**

KSIAŻKA UKAZUJE SIĘ DZIĘKI NAUKOWEMU TOWARZYSTWU TOMISTYCZNEMU



Naukowe Towarzystwo Tomistyczne

ul. Klonowa 2/2

PL 05-806 Komorów

www.tomizm.org

WYDAWCA

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

ul. Jana Pawła II 4

25-025 Kielce

POTEŃGA KULTURY

SPIS TREŚCI

WSTĘP	8
Kultura narracją cywilizacji. Rzecz o uwiedzeniu i interwencji kulturowej	16
Treści kulturowe a cywilizacja	18
Kultura – symbole, tekst i język	22
Średniowieczne interwencje kulturowe	27
Wolni od odpowiedzialności	34
Uwiedzenie kulturowe	38
Cywilizacja – zmiana – cel	44
Geneza i etos europejskiej filozofii polityki – od zadziwienia światem do organizacji życia społecznego	50
Filozofia a polityka: racjonalność i dynamizm wspólnoty	51
Sakralna siła mitu i odwaga filozofii	53
Między agorą a misterium – geneza filozofii	57
Θυμός i θέμυς – gniew u początku ładu	62
Szlachetny zapach	66
Doskonałość <i>pólis</i> i narodziny dojrzałej wspólnoty	68
Polityczne dylematy mędrca	71
Filozofia polityki – wiedza czy zaangażowanie?	75
Grecy wymyślili politykę	78
Polityka a sprawiedliwość. O przewrotnym rozumieniu miłosierdzia i zaprzepaszczeniu cnoty sprawiedliwości	82
Polityka jako zadanie	82
Kto sprawiedliwy, jest dobrym człowiekiem	84
Akt sprawiedliwości jako „odwet, podłość i rewanz”	88
„Naszą zemstą jest brak zemsty”	95
Fałszywa logika miłosierdzia	100
Bez sprawiedliwości nie ma przyzwoitości	103
Mesjanizm ponowoczesności	106
Ideologiczne roszczenia władzy	108
Bezpieczeństwo dyscyplinuje wolność	115
Społeczeństwo na uwięzi	120
Ryzyko społecznych prorocत्व	124
Laicka eschatologia liberalizmu	127
Ponowoczesne zagrożenia	133

Subiektywny sąd czy głos prawdy? – współczesna dyskusja o sumieniu	142
Koniec filozofii, początek gry znaczeń	144
Filozofia i kultura – obszary bez odniesień	149
„Pierwszeństwo demokracji przed filozofią”	155
Moralność wolna od autorytetu	158
Sumienie – wiedza, sąd, decyzja	162
Autonomia moralności a obiektywizm poznania	170
Poszukiwanie prawdy i dobra	176
Sumienie – subiektywizm czy głos prawdy?	180
Spór o społeczne znaczenie wartości.	
Polityczna asymilacja zdobywcy hermeneutyki	188
Wartości a wspólnota i polityka	188
Językowość filozofii i polityczność języka	192
Interpretacyjna polemika na temat wartości	199
Degradacja rozumu, banalizacja debaty	202
Społeczeństwo spektaklu i kapitału	204
Prawo – moralność czy legislacja?	211
Nadzieja w religii i kulturze	216
Dlaczego Justin Bieber, a nie Matka Teresa?	
Świętość i autorytet w kulturze idoli i celebrytów	222
Postępująca sekularyzacja	222
Twórcze naśladownictwo – idole i święci	227
Świętość świadków	228
Kim są idole popkultury i dlaczego fascynują?	231
Media bramą popularności	238
Idol – produkt i infantylna tożsamość kulturowa	241
Odrealnienie i brak wiedzy	246
Autentyczni święci w realnym świecie	249
Nikt nie chce przegrać – wszyscy chcą używać	252
Sztuka jako piękno świętości	254
BIBLIOGRAFIA	258
INDEKS NAZWISK	282

WSTĘP

Książek na temat roli, znaczenia i oddziaływania kultury wydano już bardzo wiele. Dość wspomnieć *Kłopoty z kulturą* Jamesa Clifforda, *Kultura jest ważna* Rogera Scrutona czy Chrisa Barkera *Studia kulturowe – teoria i praktyka*. Szczególnie w środowiskach lewicowych wciąż żywa jest teza, że zanim zrealizuje się zadania i cele polityczne, najpierw należy dokonać zmian kulturowych – w obyczajach, edukacji, symbolach, postawach i zachowaniach. Kto panuje nad kulturą, ten staje się społecznym hegemonem. Prawdziwość tej tezy dostrzegamy szczególnie dziś, gdy medialne i cyfrowe narzędzia zdominowały naszą codzienność. Ci, którzy wypełniają treściami najróżniejsze nośniki informacji, decydują o tym, co mają widzieć, czytać, przeżywać, czuć i myśleć miliony odbiorców precyzyjnie sformatowanych motywów i tematów.

Zauważmy, że spośród promowanych w kulturze postaw jedną z najważniejszych są emocje. Dziś kultura – szczególnie medialna – oddziałuje na nasze uczucia. Nie uczymy się krytycznego myślenia, analizowania, refleksji, dyskusowania, ale nakłaniani jesteśmy do szybkiego, emocjonalnego reagowania. Nie powinno nas zatem dziwić, że wśród młodzieży i szerzej w całych społecznościach urzeczywistniają się coraz większe braki kompetencyjne, ujawnia się irracjonalność postaw, brak przygotowania do przedstawienia, wygłoszenia i obrony swoich racji. Żyjemy w świecie nieprawdopodobnej ilości słów, opowieści, komunikatów, obrazów i wiadomości, jednak tylko część z nich ma charakter racjonalny. Większość z tego, co do nas dociera, to emocje pełne euforii i zachwyty bądź gniewu czy irytacji. Okazało się, że w świecie cyfrowych mediów, mimo iż zalewani jesteśmy większą niż kiedykolwiek ilością informacji, nie potrafimy rze-

czowo, spokojnie i przede wszystkim racjonalnie ze sobą rozmawiać. Funkcjonujemy pośród szybko rozwijającej się techniki, otoczeni wypowiedziami ekspertów i doradców, a mimo to zachowujemy się tak, jakbyśmy się wyrzekli rozumnej dociekliwości. Dobrze opisuje tę problematykę amerykański biskup Robert Barron, pokazując, że najpotężniejszą i najbardziej wpływową ideą współczesności jest woluntaryzm – zabijanie intelektu przez wolę. Uznajemy za prawdę lub nieprawdę to, co chcemy. Oto jedyny warunek słuszności¹. Wpływ kultury, jaki wywiera ona w sferze naszych emocji, sprawia, iż sądzimy, że ma być tak, jak ja chcę, jak ja sobie wyobrażam, jak ja widzę, czuję, pragnę. Na nic dowody, racje, tłumaczenia – moja wola ponad wszystko. Trafnie wyraża to łacińska formuła: *sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas* – „tak chcę, tak nakazuję, w miejsce rozumu – wola”². Ukształtowane przez takie tendencje *woluntarystyczne* ja ma moc tworzenia wartości i prawdy. Wolność ludzka jest na pierwszym miejscu. To ona, na swoich warunkach, określa znaczenie, wartość i cel istnienia. W tej perspektywie dobre życie polega nie na poznaniu prawdy, rozpoznaniu dobra oraz podporządkowaniu ich wymogom wszelkich pragnień i emocji, ale na osiągnięciu autentyczności – subiektywnego poczucia spełnienia³.

Jednak na dłuższą metę nie da się tak żyć, mamy bowiem wtedy do czynienia z nieustannymi zderzeniami mocnych pragnień bądź (i to częściej) z nieustannym manipulacyjnym, wręcz przemocowym podporządkowywaniem woli innych. Już kilkadziesiąt lat temu zarówno filozofowie, jak i politycy zauważyli, że w społecznościach złożonych

¹ Por. R. Barron, *Jak rozmawiać o wierze*, tłum. M. Wiertelwska, Poznań 2021, s. 45.

² Por. R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2012, s. 117.

³ Por. R. Barron, *Jak rozmawiać o wierze*, dz. cyt., s. 50.

z liberalnie nastawionych jednostek, gdzie każdy ma prawo do wyznawania swojej religii, ogłaszania swoich racji i komunikowania swoich poglądów, trzeba zorganizować warunki wzajemnej koegzystencji – stworzyć jedność w różnorodności. Dlatego w tak skonstruowanych zbiorowiskach indywidualnych pragnień najważniejszą cnotą jest tolerancja. Ona ma sprawić, że mimo często dramatycznych różnic, będziemy swoiście zespoleni, osiągniemy szansę na bycie razem. Jest to jednak myślenie utopijne, nie da się żyć w świecie indywidualnych woli, ponieważ cały czas realne jest niebezpieczeństwo, że spełni się to, o czym pisał Thomas Hobbes, cytując rzymskiego komediopisarza Plauta – *homo homini lupus est* – „człowiek człowiekowi wilkiem”. Demiurzy życia społecznego o tym wiedzą, dlatego każą nam oswajać wolę tak, aby podporządkowała się dominującej narracji, panującym trendom. I tu właśnie kluczowa jest rola kultury. Współczesne składowe kulturowych opowieści – język, media i państwo – wspierają, a jednocześnie swoiście zespalają, ten aksjologiczny relatywizm. Są podstawowymi pasmami transmisji woluntaryzmu i subiektywizmu, ale w wyznaczonych przez cywilizację granicach.

Nie jest to oczywiście nic nowego. Tę potrzebę opowieści, która uwiedzie masy, dostrzegli już wiele wieków temu Platon i Arystoteles. W *Gorgiaszu* – dialogu, który najpełniej oddaje sprzeciw Sokratesa wobec sofistów – słyszymy poważne obawy filozofa wobec skutków, jakie przynosi retoryka jako sztuka przekonywania⁴. Z innej, metajęzykowej perspektywy, opisał to Arystoteles w *Retoryce*, gdzie dowiódł, że sztuka przemawiania, przekonywania i perswadowania ma taką moc, jak walka ludzi na pięści czy umiejętność strategicznego

⁴ Por. Platon, *Gorgiasz* 453A-455C.

dowodzenia wojskiem⁵. Sama sztuka retoryki-perswazji-walki wydaje się neutralna. Jest, jak mówi Karłowicz, umiejętnością niejako militarną, która wykorzystywana właściwie przynosi sprawiedliwość, realizowana niegodziwie otwiera drogę tyranom⁶. Platon nie jest jednak takim optymistą jak Arystoteles. Zdaje sobie sprawę z mocy retorycznych przekazów, które mogą sprawić, że pokonani ich wymową przyjmą niewolę jako dobro.

Ja, wiesz, Sokratesie, słyszałem od Gorgiasza nieraz, że sztuka nakłaniania o wiele przewyższa wszystkie inne sztuki. Ona przecież każdego i wszystko do niewoli wziąć potrafi, i to nie gwałtem, ale po dobremu; zatem bez żadnego porównania góruje nad wszystkimi innymi umiejętnościami⁷.

Owo „branie do niewoli po dobremu siłą wypowiedzanego słowa” to bardzo lakoniczna, ale jednocześnie posępna charakterystyka zagrożeń, jakie niesie ze sobą sztuka przekonywającej retoryki, która przekształca się w manipulację. Jednak smutnym skutkiem ukształtowania świata przez retoryczne narracje, w którym rządzi formatowany przez trendy kulturowe woluntaryzm, jest fakt, iż w tak stworzonym świecie nie sposób toczyć sporu na argumenty, bo wszelkie racje i jakiegokolwiek uzasadnienia nie mają sensu. Zanika dialog, debata, racjonalna rozmowa – zwyciężają emocje, sofistyka, ideologia i ostatecznie naga siła. Kiedy wola każdego jest absolutna, zindywidualizowana i zrelatywizowana, jedyne co pozostaje, to zderzenia poszczególnych wolności⁸.

⁵ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1355 b.

⁶ Por. D. Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna*, Kraków 2004, s. 136–137.

⁷ Platon, *Fileb* 58 A-B, tłum. W. Witwicki.

⁸ Por. M. Gierycz, *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Warszawa 2021, s. 14-15.

W oddawanej do rąk Czytelnika książce chcę się przyjrzeć tak właśnie opisanym zjawiskom. Zaczynam swoje rozważania od ukazania, że kultura – jej treść, stanowiące ją sensory i symbole – zawsze kształtuje kierunek rozwoju cywilizacji. Jeśli jednak kultura jest sercem życia cywilizacyjnego, to dokonując „uwiedzenia kulturowego”, można spacyfikować całą cywilizację. Stąd tak ważne jest odnalezienie uniwersalnych, trwałych, klasycznych treści, które modelując kulturę, dają szansę na jej właściwe uformowanie i utrzymanie. Wzorem są dla nas starożytni Grecy, którzy przez politykę sprawiedliwości i mądrość filozofii próbowali odkryć i wprowadzić w życie nieprzemijający etos prawdy i dobra. Te greckie wzorce powinny nam przyświecać także współcześnie. Niestety, upadek komunizmu i powstanie III Rzeczypospolitej zostały skażone zarówno niesprawiedliwością, jak i dokonaniem przez część ówczesnych elit wysiłkiem odrzucenia etosu mądrej i odpowiedzialnej polityki. Zrealizowało się wtedy, na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, smutne i przewrotne w swych skutkach przeinaczenie idei sprawiedliwości i miłosierdzia. Efekty tego odczuwamy do dziś (szczególnie po katastrofie smoleńskiej), bo kłamstwa, które legły u fundamentu ustroju, nie pozwoliły na stworzenie transparentnych reguł politycznej gry. Następstwem porzucenia idei sprawiedliwości staje się zdeformowanie rozumienia wolności i bezpieczeństwa. Różnorakie mesjanizmy zniewalają życie społeczne, wykrzywiając znaczenia słów, pojęć i symboli. Stąd już tylko krok do relatywizacji sumienia, które uwięzione w skończoności języka i oderwane od prawdy, staje się miarą absolutną. Debata na temat powinności, wartości i zadań, jakie wynikają z nakazów moralnych, przeradza się w dyskusję o absolutnej doniosłości wolności. Ostatecznie kultura przeniknięta relatywizowanymi symbolami i treściami słów promuje postawy, które

nie mają i nie muszą już mieć nic wspólnego z autentycznością postaw i heroicnością postępowania według zasad. Święci – ludzie żyjący wedle odkrytych obiektywnych racji miłości, sprawiedliwości i wolności – nie są popularni, nie cieszą się uznaniem i szacunkiem. Kultura przeniknięta akceptacją dla swobody obyczajów promuje zupełnie inne wzorce i postawy. Wniosek, jaki powinniśmy wyciągnąć z tak opisanej społecznej i medialnej rzeczywistości, jest jasny – kultura jest ważna i potężna, a jej wpływy dalekosiężne. Ci, którzy zdali sobie sprawę z potęgi kultury, wiedząc że jest ona miejscem kształtowania światopoglądów, jasno komunikują chrześcijanom – zostawcie kulturę nam, realizujcie swoje kościelne praktyki w kruchtach i zakrystiach, ale nie dotykajcie kultury. Złowrogość tego przesłania staje się czytelna wtedy, gdy uświadomimy sobie, że praca nad kulturą jest formowaniem duszy. Kto to zobaczy, zrozumie również, że kształtowanie, uszlachetnianie i obiektywizowanie treści kulturowych jest najpilniejszym obowiązkiem wspólnoty.

Teksty niniejsze powstawały w ciągu ostatnich 10 lat, obecnie nadałem im jednak nowy kształt, bowiem kulturowe i polityczne wydarzenia, których wszyscy jesteśmy świadkami, są tak szybkie, że jedna dekada przynosi ogromne zmiany.

Każda nasza praca zawsze ma wymiar wspólnotowy, zatem kilka słów podziękowań: dla Dariusza Karłowicza, który ma dar nazywania rzeczy skomplikowanych jedną trafną frazą, za wymyślenie tytułu niniejszej książki; dla Ewy Czumakow niestrudzonej czytelniczki moich filozoficznych i podrzędnie złożonych zdań, których jest niezłomną korektorką; dla Tadeusza Maszewskiego, który potrafi złożyć tekst nawet najbardziej najeżony przypisami; dla Małgorzaty Czajkowskiej za mądre i trafne podpowiedzi dotyczące meandrów współczesnej kultury; dla Michała Strachowskiego za projekt okładki; dla Martyny i Jana Sędków za trud pracy nad bibliografią; dla prof. Artura Andrzejuka i Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, którego jestem członkiem, za współfinansowanie tej książki i pomoc w realizacji grantu; dla ks. prof. Tomasza Dumy za naukową recenzję niniejszej pracy; dla ks. Leszka Skorupy, Dyrektora Wydawnictwa Jedność, za ogromną życzliwość i gotowość do współpracy; dla wszystkich, którzy nie przeszkadzali, a przez to pomagali. Dziękuję!

Na koniec akcent bardzo smutny. Kiedy piszę te słowa, od kilkunastu dni trwa wywołana przez Rosję wojna na Ukrainie. Żołnierze bronią swojej ziemi, giną niewinni – dzieci, kobiety, osoby starsze i chore. Imperialna pycha Władimira Putina pcha czołgi na ukraińskie miasta, wsie, pola i place. Z jego rozkazu artyleria ostrzeliwuje bloki mieszkalne, szpitale, szkoły i fabryki. Rosyjscy żołnierze popełniają

zbrodnie wojenne i pacyfikują ludność cywilną. Jaka kultura popycha rosyjską cywilizację ku wojnie, co stało się ze słowiańską wrażliwością ludzi Wschodu, co zniewoliło „szeroką rosyjską duszę”, że stała się posłuszna rozkazom tyrana? Odpowiedź tkwi głęboko w procesach, które zaczęły się znacznie wcześniej, może wiele wieków temu, a które ukrywając się w mrokach historii, odkrywane są jedynie przez historyków i filozofów⁹. Ich analiz jednak mało kto słucha. Uwiedzeni przez informacyjne newsy zgadzamy się na spłaszczone i banalne interpretacje. Potęga kultury, stworzona przez pozostających w cieniu demiurgów idei, władza niezauważona. Dziś widzimy jednak bardzo wyraźnie, że kształtuje ona oblicza cywilizacji. Oddana w ręce ludzi bezwzględnych staje się drapieżna i złowroga.

*bp Jacek Grzybowski,
Warszawa, marzec 2022*

⁹ Zob. A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2012; A. Nowak, *Putin. Źródła imperialnej agresji*, Warszawa 2014, K. Kurczab-Redlich, *Wowa, Wołodia, Władymir. Tajemnice Rosji Putina*, Warszawa 2022.

Kultura narracją cywilizacji.

Rzecz o uwiedzeniu i interwencji kulturowej

Trzeba, Sokratesie, posługiwać się wymową, jak sztuką zapaśniczą. Przecież i wszelkiej sztuki zapaśniczej nie powinno się zaraz przeciwko wszystkim ludziom stosować dlatego, że się ktoś nauczył bić na pięści i chodzić na zapasy, i walczyć tak, że mocniejszy jest od nieprzyjaciół. Nie należy przyjaciół bić i kłuć, i mordować. Jeśliby ktoś do szkoły gimnastycznej chodził, rozwinął się fizycznie i wyszedł na mistrza w walce, a potem by ojca bił i matkę, toż z tego powodu nie należy nauczycieli gimnastyki ani tych, którzy uczą walki w pełnej zbroi, nienawidzić ani ich z miasta na wygnanie skazywać. Bo tamci mu swoją sztukę dali na to, żeby jej sprawiedliwie używał przeciwko nieprzyjaciołom i zbrodniarzom; do obrony, a nie do zaczepki. A ten się obraca i używa siły i sztuki niegodziwie. Toż nie nauczyciele są niegodziwcy ani sztuka.

Platon, *Gorgiasz* 456 D-E

Znaczenie, rola i oddziaływanie kultury są nie do przecenienia. Wydaje się, że wszyscy o tym wiemy, a jednak zwykle to, co oczywiste i powszechne, sprawia wrażenie banalne. Zanurzeni w kulturę, poruszając się w niej jak ryby w wodzie, nie dostrzegamy jej przemożnej siły, wzmocnionej obecnie przez wszechobecną technologię. Słusznie zauważa Jacek Dukaj, że w stechnicyzowanym i przeładowanym medialnymi ekspresjami świecie technologia stała się systemem operacyjnym kultury¹. Zasadniczy problem polega jednak na tym, iż ten

¹ Por. J. Dukaj, *Tak wymienia się rdzeń duszy. Esej Jacka Dukaja*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota”, 9-10.05.2020, nr 108.9387, s. 19.

wszechogarniający, ale paradoksalnie niezauważalny wpływ kultury tworzy i ożywia cywilizację. I chociaż oba pojęcia – cywilizacji i kultury – są często traktowane jako synonimy, to jednak głębsza analiza wskazuje nie tylko na ich odmienność, ale także szczególną zależność. Najgłębszy nurt cywilizacji i jej historii jest bardziej kulturowy niż polityczny i ekonomiczny. W perspektywie kulturowej bowiem historia, jako przestrzeń rozwoju cywilizacji, nie jest jedynie wynikiem walki o władzę i wpływy na świecie. To kultura ożywia historię cywilizacji, której rozwój i kierunek zależy od przenikających ją trendów i idei. Celnie ukazał to Fernand Braudel (1902-1985), autor wyrażenia „długie trwanie” (fr. *longue durée*). Zaproponowana przez niego w badaniach nad ludzkimi dziejami fraza oznacza szeroką perspektywę czasową, w której dokonują się znaczące przemiany cywilizacyjne i religijne. W metodologicznej koncepcji Braudela wydarzenia polityczne (bitwy, wojny, katastrofy) stanowią najpłytszą warstwę historii, na głębszym poziomie znajdują się procesy gospodarcze, natomiast przemiany kulturowe i religijne budują poziom najgłębszy, który jest zarazem najważniejszy dla zrozumienia całości dziejów. Z perspektywy długiego trwania większość wydarzeń politycznych jest zatem nieistotna, a wręcz niezauważalna, sedno historii stanowi bowiem rozwój idei i ich celowa realizacja². W tym ujęciu to właśnie kultura – zawarte w niej symbole, znaki, pojęcia i paradygmaty – nadają dynamikę cywilizacjom. Ukryty, niejako niewidoczny, nurt kultury i stanowiących ją idei staje się przyczyną wielkich wydarzeń globalnych³.

² Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 46-86; *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, red. Z. Cackowski, J. Wojczakowski, Warszawa 1986.

³ Relację pomiędzy kulturą a cywilizacją dobrze ukazuje Huntington, który przez cywilizację rozumie pewną całość kulturową. W jego ujęciu „cywilizacje są organami kulturowymi”, określonymi głów-

Treści kulturowe a cywilizacja

Z precyzyjną definicją pojęć kultury i cywilizacji od dawna jest pewien problem. Kulturę najczęściej (nie wdając się w szczegółowe analizy) ujmuje się jako owoc i dopełnienie działalności i sprawności rozumu człowieka – wartości i normy, wyuczone zachowania (symboliczne bądź nawykowe), praktyki, symbole, znaki i relacje międzyludzkie. Oczywiście kultura to także język, zwyczaje, sztuka, wierzenia, sposób życia, system wychowania.

Terminem „cywilizacja” zaś określa się specyficzny rozwój państwa i życia obywatelskiego, które pełny wyraz znajdują w zorganizowanej zbiorowości. Słowo „kultura” odnosi się zatem do życia rozumnego i moralnego, słowo „cywilizacja” zaś – do politycznego i organizacyjnego, stanowiących metodę zbiorowej egzystencji ludzi, których łączą wspólne wartości⁴.

Cywilizacja rozumiana w taki właśnie, dość ogólny i powszechny, sposób jest zawsze nośnikiem jakichś treści i przestrzeni powstawania określonych narracji, którymi żyje społeczność. Już Feliks Koneczny, działający przed II wojną światową historyk krakowski, zauważył, że cywilizacje są pojemniejsze od kultur, ale zawsze pozostają bytami kulturowymi. Treścią najistotniejszą struktur cywilizacyjnych jest bowiem religia, język, obyczaje, literatura, sztuka, in-

nie przez język, historię, religię, instytucje społeczne, co umożliwia jednostkom dokonanie samoidentyfikacji. Stąd też podstawą zróżnicowania cywilizacyjnego są głównie założenia filozoficzne, systemy wartości, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy. W tych zasadniczych kategoriach przejawia się odmienność kręgów kulturowych. Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 41-48.

⁴ Z pojęciami „kultura” i „cywilizacja” jest oczywiście definicyjny kłopot, którego tu nie rozstrzygniemy. Pojęcie kultury – podobnie jak wszystkie pojęcia abstrakcyjne – wykształciło się stopniowo. Rozróżnienie między biologicznymi a kulturowymi źródłami zachowania zostało ujęte w starożytnej Grecji przez pojęcia: νόμος, φύσις, φύσεως, które mają wieloznaczne konotacje.

Słowo φύσις można rozumieć jako początek, pochodzenie, urodzenie, ale także jako natura, przyroda, fizyka, porządek i ład natury, zaś słowo νόμος oznaczało pierwotnie zwyczaj, obyczaj, konwencję a ostatecznie prawo stworzone przez człowieka. Pierwotne rozumienie kultury wywodzi się od łacińskiego słowa *colo, colare*, które znaczy tyle, co „uprawiać”, i odnosiło się do czynności ludzkich związanych z rolnictwem, uprawą ziemi. Określało świadome i zorganizowane działanie mające swój cel. W tym pierwotnym ujęciu *cultura* jest rozumiana jako rezultat działań odniesionych do zjawisk naturalnych, ale w pewien sposób przeciwstawiających się naturze – jako ład narzucony przyrodzie przez aktywność człowieka. Od znaczenia słowa „uprawiać”, czyli „kultywować” wywodziło się także słowo *cultus* – „kult”, określające czynność religijną podejmowaną w odniesieniu do bogów czy przodków. Wspólnym rdzeniem słownym tych pojęć jest wyrażenie *cult*, z czego można wnioskować, że geneza łacińskiego wyrażenia *cultura* ma konotacje zarówno przyrodniczo-fizyczne (uprawa roli), jak i religijno-metafizyczne. W tym drugim znaczeniu słowa „kultura”, w wyrażeniu *cultura animi*, używa Marcus Tullius Cicero. *Kultura ducha* czy też *kultura umysłu* to dla rzymskiego stoika po prostu filozofia – wysiłek kształcenia, doskonalenia, ale także kultywowania myślenia. Ciceron był więc pierwszym starożytnym autorem, który użył słowa „kultura” w rozumieniu bardzo bliskim klasycznym i współczesnym ujęciom. Słowo to jest więc oryginalnym wytworem ducha łatyńskiego, najmocniej akcentowanym przez Cyncerona, który traktował filozofię jako sumę wszystkich zdobyczy kulturowych, doprowadzających ludzi od stanu zwierzęcego do cywilizowanego – *cultus humanus civilisque*. Pojęcie kultury już od początku związane jest więc z opozycją wobec tego, co nazywano naturą. Konsekwencją takiej opozycji jest wiązanie kultury z działalnością, która nie ma charakteru utylitarnego, z tego względu jest bliska temu, co wyraża filozofia jako *recta ratio speculabilium* – bezinteresowny namysł nad światem, wynikający z czystej chęci poznania. Nie dla zysku, nie dla korzyści, ale jedynie z ciekawości świata. Zob. P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975; *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłosowska, Warszawa 1975; *Filozofia kultury*, tom 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021, s. 41-153; R. Augustyn, *Wykłady o kulturze*, tom. 1, Kraków 2021, s. 17-50; T. Duma, *Kultura a natura*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu pracy naukowej na KUL profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Lublin 2014, s. 97-117; B. Berger, *An Essay on Culture: Symbolic Structure and Social Structure*, Berkeley 1995; C. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, w: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis, *Culture, Media, Language*, London 1981; S. Hall, *The Centrality of Culture. Notes on the Cultural Revolutions of Our Time*, w: K. Thompson, *Media and Cultural Regulation*, London 1997. Termin cywilizacja pochodzi od łacińskiego słowa *civis* „obywatel”, a stworzony od tego rzeczownika przymiotnik *civilis* oznacza to wszystko, co odnosi się do spraw obywatela, stąd *civitas* to społeczność obywatelska – państwo. Czym tak naprawdę jest cywilizacja? W podstawowych opisach mianem cywilizacji obejmuje się wszelkie ludzkie działania naukowo-badawcze i przemysłowo-techniczne, dlatego często mówi się, że cywilizacja jest związana ze sferą „praktycznej inteligencji”, co koresponduje ze znaczeniem greckiego terminu τέχνη. Ponieważ jednak słowo cywilizacja jest wieloznaczne, jego rozumienie i interpretacje są dość szerokie. George Simmel określał cywilizację jako najniższą formę kultury, gdyż koncentruje się ona na wartościach ekonomiczno-materialnych i przyjemnościowych. Cywilizacja to kultura rzeczywistości obejmująca naukę i technologię, urzędnicy i instrumenty, narzędzia i umiejętności skierowane na osiąganie celów (systemy technologiczne, ekonomiczne, polityczne). Zatem jest to całokształt dobroku w zakresie techniki, nauki i urzędów politycznych, będący wskaźnikiem stopnia opanowania sił przyrody i wyzyskania jej bogactw dla potrzeb ludzkości w określonej epoce historycznej. Można więc powiedzieć, że to właśnie cywilizacja sprawia, iż świat dzisiejszy jest różny od pierwotnego. Ta propozycja rozumienia cywilizacji jest związana z techniką, aczkolwiek są to dwie różne sfery. Terminu „cywilizacja” używamy bądź na określenie wielkich społeczności scalanych dzięki uzgodnieniom w zakresie życia publicznego, bądź szeregu mniej lub bardziej pokrewnych kręgów kulturowych, związanych w pewnej mierze z partykularnymi doświadczeniami historycznymi (stąd pluralizm cywilizacji). Mianem tym określa się zatem szerszy w wymiarze geograficznym kompleks kultur o zbliżonym charakte-

stytucje, symbole społeczne i polityczne – czyli to, co powszechnie nazywa się także słowem „kultura”. Każda cywilizacja zawiera szereg poszczególnych kultur różniących się między sobą, lecz nie w sposób zasadniczy. Fakt przynależności do jednej cywilizacji przesądza bowiem o kulturowym pokrewieństwie. Cywilizacja zatem to odłam ludzkich zbiorowości o największym zakresie, decydujący o metodzie życia społecznego i kodyfikujący różnorodne przejawy ludzkiej aktywności. Tworzy tym samym całość autonomiczną, samowystarczalną i broniącą się przed zawłaszczającym wpływem innych kultur i cywilizacji. W tym ujęciu każda z wielu historycznie wytworzonych cywilizacji jest sumą swych odmian zwanych kulturami⁵.

Kulturę można zatem postrzegać jako swoiste medium – sensów, symboli, idei, założeń i paradygmatów. Nie są one jednak ściśle jednoznaczne. Jak każda przestrzeń symboliczna podlegają ocenie i inter-

rze. Cywilizacja w tym rozumieniu jest rzeczywistością specyficznie zintegrowaną, której poszczególne elementy tworzą spójną całość. Według A.J. Toynbee'ego u podstaw wszystkich tak rozumianych cywilizacji leży inspiracja religijna, dotycząca zarówno kultury duchowej, jak i materialnej. Religia tworzy i umacnia etos danej cywilizacji, ustanawiając kodeks oraz system wartości i formułując normy społeczne. Tak rozumiane pojęcie cywilizacji do pewnego stopnia zaciera różnice pomiędzy narodami i państwami: kładzie nacisk na to, co wszystkim ludziom powinno być wspólne. Jeszcze inną propozycję definicyjną znajdujemy u francuskich badaczy, którzy do cywilizacji zaliczają nie tylko przejawy organizacji życia społecznego – jak praworządność, ustroje, przemysł, handel, komunikacja itp. – lecz także wytwory duchowe człowieka, obejmujące trzy wielkie dziedziny: naukę, moralność i sztukę. Istotą tak pojętej cywilizacji jest kultura. Życie społeczne nie może się bowiem doskonalić bez rozwoju poszczególnych jednostek ludzkich i bez tworzenia przez nich wartości duchowych. Zob. P. Bagbay, *Kultura i historia*, dz. cyt.; F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996; F. Braudel, *Problemy historii cywilizacji*, Warszawa 1971; L. Mumford, *Technika a cywilizacja*, Warszawa 1966; A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952; A. L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1973, s. 270-277; G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005, s. 3-67; tenże, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 29-52; A.J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 59-155; Tenże, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Toruń 2002, s. 16-28; M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012, s. 10-94; S. Sassen, *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi pieniędzy*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, s. 4-17; U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Kraków 2006, s. 71-100; P. Tarasiewicz, „Kultura” i „Cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2 (2011), s. 74-77.

⁵ Por. J. Skoczniński, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003, s. 53-72; L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002, s. 53.

pretacji. To zaś sprawia, że historia cywilizacji i ludzkich społeczności staje się przestrzenią, w której toczy się nieustanny spór o znaczenie. Rozumienie idei, znaków i wartości nie jest wszak ustalone raz na zawsze i zagwarantowane w sposób absolutny – wszystko staje się rezultatem ciągłego procesu mediacji i artykulacji. Pojęcia są bowiem wyrażane zawsze w danym kontekście historycznym i w trakcie określonego dyskursu. W zmiennym, wielowątkowym i multikulturowym świecie współczesnym znaczenia ulegają zmianie wraz z kontekstami artykulacji, bo okazuje się, że zawsze są wytworami tego, co społecznie popularne⁶. Dlatego metajęzykowy opis kultury jako tekstu lub symbolu ujawnić może główne treści, które przenikają cywilizację i społeczeństwo. Takie kulturowe narracje to rodzaj zwartych opowieści, skonstruowanych między innymi po to, by stanowiły próbę wyjaśnienia sposobów funkcjonowania świata, wyboru wartości, organizacji struktur społecznych i podstaw cywilizacyjnych. Używany przeze mnie termin „narracja” oznacza uporządkowany ciąg pojęciowy, który ma być opisem celu i sposobów makrospołecznych (cywilizacyjnych) zachowań. Narracja dostarcza zarówno struktur rozumienia, jak i reguł odniesienia dla konstrukcji świata społecznego, formułując tym samym odpowiedzi na najważniejsze ludzkie pytania: co jest moim celem, czym jest szczęście, jak żyć?⁷. Kultura, uczestnicząca w życiu i funkcjonowaniu tworców makrospołecznych, nie jest tu zatem jedynie katalogiem artefaktów i zjawisk historii, ale określoną całością, w której dostrzec można wewnętrzną strukturę oraz logiczną i dyna-

⁶ Zob. szerzej: M. Adamska-Staroń, *Kultura popularna jako przestrzeń edukacyjna*, Katowice 2015; *Kultura popularna*, red. W. Godzic, A. Fulińska, M. Filiciak, Kraków 2002; *Literatura i kultura popularna. Badania, analizy, interpretacje*, red. A. Gemra, Wrocław 2015; J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.

⁷ Por. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 32; R. Augustyn, *Wykłady o kulturze*, tom 2, Kraków 2021, s. 669-696.

miczną siłę. W tak zdefiniowanej narracji rola kultury jest taka, jaką odgrywała mitologia, a współcześnie dla wielu ludzi pełni religia – wyjaśnia, porządkuje i orientuje świat, dając tym samym odpowiedzi na podstawowe pytania i problemy światopoglądowe⁸.

Kultura – symbole, tekst i język

Bogactwo treści kultury sprawia, że nie jest ona czymś, co się po prostu wchłania: kultury trzeba się uczyć. Odbywa się to oczywiście przez kontakty z innymi ludźmi, dzięki którym człowiek stopniowo staje się samoświadomą, zdolną do poznawania siebie istotą, wprowadzaną w sposoby postępowania charakterystyczne dla danego środowiska. Taka podstawowa socjalizacja obejmuje opanowanie języka, kształtowanie własnej tożsamości, znajomość i rozpoznawalność symboli, zachowań oraz poznanie funkcjonowania cywilizacji⁹. Stąd rodzi się edukacja jako proces uczenia się kultury w sferze asymilacji symbolicznej. Zadanie to jednak komplikuje się, kiedy istnieją odmienne narracje kulturowe. Jeden kulturowy system symboli i znaczeń może zostać narzucony na system innej grupy społecznej, co Pierre Bourdieu nazywa „przemocą symboliczną”¹⁰. Sytuację taką można rozumieć jako miejsce zmagania o to, co postrzega się jako prawdziwe i sensowne w zachowaniach społecznych (cywilizacyj-

⁸ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998; Tenże, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Rodak, Warszawa 2009; R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 199-233; T. Paleczny, *Cywilizacja, religia, kultura*, Kraków 2004.

⁹ Zob. I. Chłodna-Błach, *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin 2016, s. 170-186; R. Augustyn, *Wykłady o kulturze*, tom 2, Kraków 2021, s. 981-1008; M. Golka, *Socjologia kultury*, Warszawa 2008, s. 61-90.

¹⁰ R. Bourdieu, J-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 2006, s. 331.

nych). Jeśli teksty kulturowe opowiadają określone historie, są skorelowane z odpowiednią symboliką uzasadniającą zachowania i stają się narracjami stymulującymi całe cywilizacje, to walka i ekspansja cywilizacji dokonuje się przez zmaganie i ekspansję kultur¹¹.

Według badaczy przekazu kulturowego owa konfrontacja dokonuje się zawsze w symbolu/języku, ponieważ na wszystkie wytwory kultury należy spoglądać jak na teksty. Nawet jeśli coś nie jest napisane, to i tak składa się ze znaków – wizualnych, dźwiękowych czy dotykowych. Znaki zaś należy „czytać”, a czytanie to zawsze interpretacja. Żaden znak nie ma bowiem jedyne, zgodnego z prawdą, „naturalnego” znaczenia. Dopiero odczytany, zostaje określony. Dlatego symbole mają zawsze charakter sytuacyjny i kontekstowy, co jest przyczyną ciągłego przemieszczania się znaczeń wraz ze zmianą ich interpretacji¹².

Dwudziestowieczny zwrot *lingwistyczny*¹³ pogłębił jeszcze to

¹¹ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe. Bizantyzm niemiecki*, Londyn 1982, s. 225; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 122.

¹² Zob. M. Czerwiński, *Kultura, dyskurs, znak*, Kraków 2015, s. 110-126.

¹³ „Zwrot lingwistyczny” (ang. *linguistic turn*) to swoisty „przewrót metodologiczny”, który dokonał się w ramach filozofii analitycznej. Tworząca się w nurcie analitycznym filozofia osiągnęła status nauki, jednak nie po to, by dostarczać „wiedzy o świecie”, tak jak nauki przyrodnicze czy społeczne. Jej zadaniem stało się natomiast dokonywanie logicznej analizy języka tych nauk pod względem ścisłości opisu i wyjaśniania zjawisk. W centrum zainteresowania znalazł się szeroko rozumiany język – jego istota i zadania. Stąd można też mówić o narodzeniu się wtedy filozofii języka i paradygmatu lingwistycznego. Ulokowanie wiedzy w kontekście językowym zdecydowało o tym, że istotnym problemem (nie tylko filozoficznym) stało się to, jak mówimy o świecie, nie zaś – jak poprzednio – co o nim mówimy. Podstawowym założeniem było uznanie logiki za system prymarny wobec wszystkich innych. Dowodów na to miał dostarczyć m.in. projekt zredukowania matematyki do logiki, którego podjęli się Bernard Russell i Alfred N. Whitehead w trzytomowym dziele *Principia mathematica*. Analizując język, docieramy do myśli, w której konceptualizuje się rzeczywistość. Jest to jedna z najważniejszych cech filozofii analitycznej: docieranie do *prawdy* poprzez analizę logiczną zdań. Jeżeli uznać, iż tradycyjna filozofia dotyczyła pojęć (a za ich pośrednictwem – rzeczy), w szczególności zaś pojęć ogólnych, jak prawda, piękno czy dobro, to przedmiotem filozofii po *linguistic turn* stają się wyrażenia językowe. Ukrytą przesłanką filozofii lingwistycznej jest zatem, zdaniem Rycharda Rorty’ego, „metodologiczny nominalizm”, ponieważ w obu jej odmianach, bez przesądzania kwestii sposobu istnienia uniwersaliów, zgodnie przyjmuje się, że „na wszystkie pytania filozofów dotyczące pojęć, bądź też istniejących poza nimi powszechników czy natur, na które nie można znaleźć odpowiedzi poprzez empiryczne badanie zachowania albo własności indywidualów podpadających pod te pojęcia, powszechniki czy natury, można odpowiedzieć jedynie poprzez badanie użycia wyrażen językowych”. Zob. R. Rorty, *Wit-*

doświadczenie, powodując między innymi zwątpienie w jednoznaczność i uniwersalistyczną interpretację znaczeń wypowiedzianych treści.

To zaś z kolei zdelegalizowało siłę kryterium obiektywności poznania jako publicznej praktyki uzasadniania swoich racji¹⁴. Celnie ujął to Jürgen Habermas:

Otóż zwrot lingwistyczny pozwala na bardziej przyziemną interpretację skończoności naszej egzystencji i jej zależności od „Innego”. Jako istoty historyczne i społeczne zawsze już zastajemy siebie w językowo ustrukturuowanym świecie życia¹⁵.

Tekst jawi się jako początek długiego procesu porozumienia, a każda próba czytania go okazuje się krokiem na nigdy niekończącej się drodze odczytywania i interpretowania¹⁶. Wszelka kolejna chęć językowego wyrażenia rzeczywistości otwiera się na nową interpretację. Naszą orientację w świecie, jak przekonuje uczeń Martina Heideggera, Hans-Georg Gadamer, ustawicznie kształtuje i podtrzymuje język¹⁷. Medium języka zapośrednicza nas w poznaniu świata. W tej perspektywie jesteśmy zamknięci w skończoności władzy mówienia – język/tekst jest naszą jedyną ojczyzną. „Zamieszkujemy

tgenstein i zwrot lingwistyczny, w: „*Homo Communicativus*”, nr 1 (2007) 2, s. 13-28; *A Companion to the Philosophy of Language*, red. B. Hale, C. Wright, A. Miller, Malden 2017; *Philosophy of Language*, red. A.P. Martinich, New York 2008; *Współczesna filozofia języka – inspiracje i kierunki rozwoju*, red. P. Stalmaszczyk, Łódź 2013; W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000; M. Piekarski, *Mechanizmy predykcyjne i ich normatywność*, Warszawa 2020, s. 144-145.

¹⁴ Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, s. 261.

¹⁵ J. Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2019, s. 151-152.

¹⁶ „Wzajemna zgoda ludzi co do interpretacji rzeczywistości decyduje o tym, co jest prawdą, a co fałszem? Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia”. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne § 241*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.

¹⁷ Por. H. G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 10, 23.

w języku” – jak pięknie ujął to Gadamer¹⁸ – dlatego przeznaczeni jesteśmy niejako do bycia „obywatelami” języka, do przyjęcia jego praw i zasad, w ramach których podejmujemy grę objaśniania świata. W tym sensie intuicja Heideggera, że „język jest domostwem bycia”, i przekonanie Gadamera, iż bytem, który może zostać zrozumiany, jest język, stawia nas wobec ważnego pytania o próbę uchwycenia kultury jako sposobu wyrażania i przekazu treści¹⁹. Nie powinno zatem dziwić, że interpretacja tekstów, także, a może szczególnie, kulturowych, wprowadza nas w obszar hermeneutyki. Ona zaś jest już zadaniem nie tyle z dziedziny semiotyki językowej, ile raczej filozofii, nie wszyscy bowiem zdajemy sobie sprawę, że teksty kultury wykraczają poza roszczenia językoznawcze. Wniosek nieoczywisty dla odbiorców treści kulturowych, ale jasny dla filozofów prowadzi do uznania, że w funkcjonowaniu, odczytywaniu i zrozumieniu kulturowej warstwy cywilizacyjnej kluczowy jest jej opis i interpretacja. Od nich zależy kierunek kulturowych, a w rezultacie i cywilizacyjnych zmian²⁰.

Trudny do uchwycenia, ale realny proces powstawania narracji jako zwartych treści kulturowych, konsekwencji, jakie on ze sobą niesie, i zagadnienie instancji, która podejmuje się interpretacji kulturowych zdarzeń, wszystko to chciałbym zobrazować przez porównanie dwóch europejskich sytuacji cywilizacyjnych i tworzonych przez nie „kulturowych opowieści” – chrześcijańskiej cywilizacji śre-

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ O roli, znaczeniu i konsekwencjach filozofii języka pisałem szeroko w: *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 397-442. W tej książce wracam do tego ważnego, ale trudnego tematu w rozdziale Spór o społeczne znaczenie wartości.

²⁰ Semiotyka zajmuje się sposobem, w jaki teksty wytwarzają znaczenia dzięki określonej uporządkowaniu znaków i kodów kulturowych, filozofia kultury zaś zajmuje się metajęzykową analizą tego, co „zdarza się” w kulturze i co wyrażane jest przez semiotykę kultury. W ten sposób filozofia może pomóc w odkryciu faktu, że kultura przez to, że jest językowa, jest najbardziej podstawową warstwą cywilizacyjną. Por. R. Augustyn, *Wykłady o kulturze*, tom. 2, Kraków 2021, s. 758-769.

dniowiecza, jako cywilizacji celu, i współczesnej cywilizacji liberalnej (demokratyczno-liberalnej), w której dominuje (oficjalnie deklarowane) przeświadczenie o jednakowej ważności i równości wszystkich możliwych znaczeń (szczególnie obyczajowych) postaw, propozycji i wartości.

Filozoficzna refleksja nad fenomenem treści kulturowych, jako miejscem rodzenia się dominacji pewnych założeń, sensów i idei, oraz porównanie tak powstałych narracji kulturowych mogą pomóc w zidentyfikowaniu uprawomocnień obowiązujących w cywilizacji. Mogą być także przydatne w ujawnianiu charakteru tekstów kulturowych oraz tkwiących w nich mitów i ideologii. Dzięki takiemu ujęciu można zrozumieć, po pierwsze, że kultura jest miejscem, gdzie rodzi się hegemonia jakichś treści, i zapytać, dlaczego tak się dzieje, i po drugie, że historia i kultura nigdy nie mogą być ujmowane separatywnie – jako oddzielone od siebie treści²¹.

²¹ Bardzo wyraziście dowodzi tego Koneczny, mówiąc, że dzieje historii powszechnej to „nic innego, jak dzieje walk cywilizacji, prób syntez cywilizacyjnych, dzieje ekspansji i zaników, dzieje powstawania kultur i wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej, własnej cywilizacji lub też ulegania obcej i ciągłych wzajemnych wpływów, dobrych i złych”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997; Zob. tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996; L. Gawor, *O wielości cywilizacji...*, dz. cyt., s. 33.

Średniowieczne interwencje kulturowe

Europejskie średniowiecze stanowi tysiącletni okres dynamicznej historii naszego kontynentu. W Wiekach Średnich w kręgu Eurazji istniały trzy cywilizacje – bizantyjska i łacińska oraz arabska. *Christianitas* to podręcznikowe określenie średniowiecznej cywilizacji łacińskiej. Nazwa ta ma historyczne i merytoryczne uzasadnienia. Początkowo, w okresie wczesnego średniowiecza, słowo to oznaczało „wiarę chrześcijańską” lub „to, co czyni chrześcijanina”. Stopniowo jednak pojęcie to ulegało terytorializacji, zaczęło oznaczać granice zakreślone przez obecność chrześcijaństwa w Europie – *fines christianitas* i nabrało sensu geograficznego. Odtąd słowa tego używano na określenie takiego terytorium cywilizacji i kultury chrześcijańskiej, jakie jest charakteryzowane, a wręcz definiowane przez religię – obejmuje wszystkie królestwa, w których czci się Chrystusa²².

Ta terytorialna i kulturowa struktura, jaką wypracowała *Christianitas*, choć bardzo zróżnicowana, miała jednak w sobie dominującą narrację kulturową. Analizując dzieje chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecznej, widzimy, że niewątpliwie jej cechą charakterystyczną była służebność czynnika doczesnego wobec czynnika duchowego. W cywilizacji średniowiecznej sprawy „należące do Cesarza”, odróżniane od rzeczy „należących do Boga”, miały funkcję służebną w stosunku do prerogatyw duchowych. Średniowieczna współpraca obu ówczesnych wielkich przywódców Europy (Cesarza

²² Por. R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, tłum. G. Waługa, Poznań 2003, s. 377; W. Sawicki, *Prawo międzynarodowe średniowiecznej „Christianitas”*, Lublin 1967; G. Kucharczyk, *Christianitas – od rozkwitu do kryzysu*, Warszawa 2015.

i Papieża) wyraźnie wskazuje, że kultura i cywilizacja doczesna były w swej najgłębszej istocie podporządkowane eschatologicznym tezom duchowym – szczęśliwości wiecznej²³. Najwyższe, uniwersalne, ale autonomiczne wobec siebie władze miały ze sobą współpracować, by zapewnić rodzajowi ludzkiemu pokój na ziemi i zbawienie w niebie. Pierwsza dzięki rozumowi i sprawiedliwości, druga dzięki zawartemu w Biblii słowu Boga i miłosierdziu²⁴. Cywilizacja ta, jeśli się jej dokładnie przyjrzymy, nie była zatem prostym wyrażeniem koncepcji porządku teokratycznego. „Służebność” Cesarza wobec Papieża była motywowana nie tyle prostą podległością, ile zatroskaniem ich obu o dobro wspólne całej społeczności politycznej i budowaniem określonego przez *Christianitas* świata wspólnych celów, zadań i wartości²⁵.

Z religijnego rozumienia celu cywilizacji – zbawienia człowieka – wynika w średniowiecznym świecie posługiwanie się aparatem państwowym dla duchowego pożytku społeczności i na rzecz duchowej jedności ustroju społecznego. W tej perspektywie środki doczesne, rozumiane jako środki widzialne i zewnętrzne, wśród których kluczową rolę w średniowieczu odgrywał przymus społeczny, nacisk opinii publicznej, sankcje karne i związana z tym przemoc, były zaprzęgnięte do realizacji idei religijnych. Stąd w tak rozumianej narracji kulturowej – średniowiecznym modelu Świętego Imperium – heretyk był postrzegany nie tylko jako ten, który posiada

²³ Por. J. Grzybowski, *Miecz i pastorał*, Kęty 2006, s. 396-407.

²⁴ Zob. M. Benniard, *Geneza kultury europejskiej*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1995; W. Lipoński, *Dzieje kultury europejskiej. Średniowiecze*, Warszawa 2000; É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1966; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2002; Tenże, *Apogeum chrześcijaństwa*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2003; Tenże, *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007.

²⁵ Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 2004, s. 82.

i głosi odmienne poglądy, ale przede wszystkim jako ten, który zagraża doczesnej wspólnoty w jej żywotnych źródłach religijno-społecznych²⁶. W sytuacji herezji środki polityczne zostają wykorzystane do obrony przed utratą jedności duchowej, jaką w średniowieczu gwarantowała spójność jednego wyznania wiary. Stąd heretycy, których w średniowieczu nie brakowało (albigensi, katarzy, waldensi, kwietyści, millenaryści, spirytualiści, beginki, begardzi), postrzegani byli jako poważne zagrożenie nie tylko dla ortodoksji wiary, ale także dla całej chrześcijańskiej cywilizacji. Herezja bowiem miała w sobie siłę – jak wszystkie idee kulturowe – by zmienić bieg cywilizacyjny, wybić narrację kulturową chrześcijańskiego średniowiecza z jej drogi, skierowując tym samym ład całej zbiorowości na zupełnie inne tory. Dla wierzących chrześcijan – a taka społeczność tworzyła ówczesną europejską *Christianitas* – Kościół i państwo miały obowiązek podtrzymywać wiarę oraz troszczyć się o jej dyscyplinę i jedność, a tym samym o zachowanie cywilizacji łacińskiej. Stąd powszechne przyzwolenie średniowiecznej społeczności na nakładanie na heretyków kar duchowych (klątwa czy ekskomunikowanie z Kościoła), jak i fizycznych (wykluczenie, więzienie, kary cielesne, zesłanie, kara śmierci). W realizacji tego zadania Kościół niewątpliwie potrzebował „organów władzy świeckiej”

²⁶ Przypomnijmy, że słowo „herezja” pochodzi z języka greckiego – αἵρεσις (łac. *haeresis*) – i oznacza „wybierać”, ale także „odłam”, „stronnictwo”, „zdobycie”, „upodobanie” lub „skłonność”. W klasycznej grece antycznej pojęcie αἵρεσις stosowano dla opisywania odrębnej szkoły lub partii, a w epoce hellenistycznej było używane na określenie grupy filozoficznej. Negatywnego charakteru termin „herezja” nabrał w czasie debat i dyskusji dogmatycznych pierwszych chrześcijan. Począwszy od tekstów św. Pawła, słowo to weszło do słownika religijnego i zaczęło oznaczać błąd teologiczny, formalne zaprzeczenie albo wątpliwość co do prawdziwości zdefiniowanej nauki wiary. Zob. *Słownik grecko-polski*, tom 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 55.

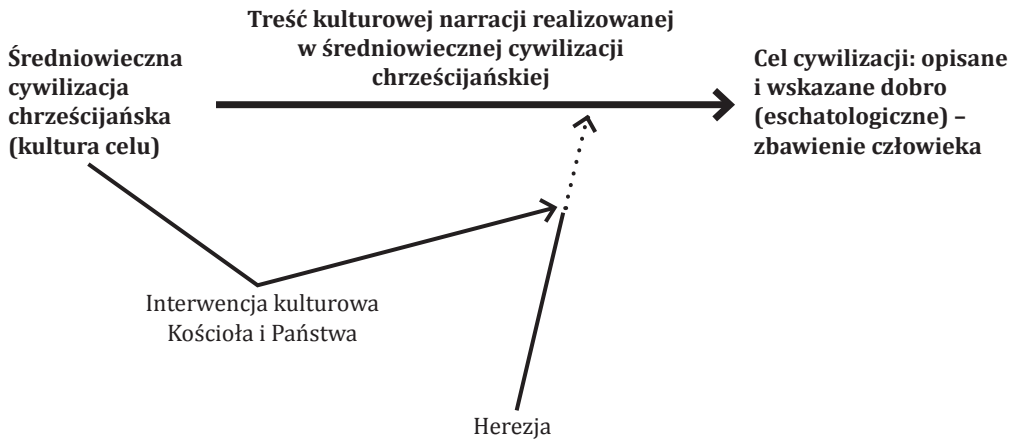
i wykorzystywał je w walce przeciwko grzechowi herezji²⁷. Tak, w XII wieku, opisywał tę relację Jan z Salisbury w swoim dziele *Policraticus*:

Przeto nie bez powodu nosi on [książę] u boku miecz, z jego to bowiem pomocą bez winy nijakiej krew przelewa i częstokroć śmierć ludziom zadaje, nie plamiąc imienia swego i nie popełniając zbrodni mężobójstwa [...] Zaprawdę miecz władzy książęcej jest niby miecz gołębic, co toczy bój bez żółci, zadaje ciosy bez gniewu, a kiedy walczy, to bez nijakiej zawziętości. [...] Ów miecz zatem książę otrzymuje z rąk Kościoła, aczkolwiek Kościół nie nosi miecza splamionego krwią. Pomimo to posiada ów miecz, jednak używa go, posługując się ramieniem księcia, któremu powierza moc stosowania cielesnego przymusu, zachowując sobie władzę nad sprawami duchowymi sprawowaną przez biskupów. Książę zatem jest jakby sługą władzy kapłańskiej i sprawuje tę część świętych obowiązków, która wygląda na niegodną rąk stanu duchownego. Albowiem wszelki urząd istniejący pod rządami świętych praw i przeznaczony do ich wykonywania jest w istocie rzeczą urzędem religijnym, jednak niższym, kiedy zajmuje się karaniem zbrodni²⁸.

Taki sposób reagowania na cywilizacyjne problemy można zobrazować za pomocą następującego wykresu:

²⁷ Por. R. Pernoud, *Inaczej o średniowieczu*, tłum. K. Husarska, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 123. Należy pamiętać, że pierwszym, który podjął problem pomocy państwa i instytucji politycznych w zachowaniu wiary i moralności chrześcijańskiej, był św. Augustyn. Praktyka ochrony Kościoła jako obowiązku moralnego władz państwowych zrodziła się nie tyle z pism chrześcijańskich apologetów, ile z daleko idącej troski, jaką cesarze chrześcijańscy wykazywali w sprawach religii, popierając Kościół. Augustyn był przeciwny teokratycznemu podporządkowaniu państwa instytucjom kościelnym, mimo iż dopuszczał pomoc państwa w wypadkach herezji, jednak tylko w wymiarze ochrony moralnej społeczności *stricte* chrześcijańskiej. Sądził bowiem, że obowiązkiem władz publicznych jest obrona Kościoła i administracyjne wspieranie go w utrzymaniu jedności wiary, ponieważ herezje zagrażają porządkowi społecznemu i społecznej jedności. Szerzej zob: É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 227-240; W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 241.

²⁸ Jan z Salisbury, *Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008, s. 65-66.



Rys. 1: Schemat obrazujący interwencję kulturową, której dokonuje władza, aby chronić bieg i cel całej cywilizacji.

Wyrażenie „interwencja kulturowa” może opisywać ważny, ale jednocześnie najbardziej kontrowersyjny wymiar chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecza. Zgoda na interweniowanie kulturowe stawia bowiem bardzo poważne pytania: czy w ogóle i na ile Kościół, jako depozytariusz dóbr duchowych, mógł i miał prawo wykorzystywać siłę władzy politycznej dla ochrony wiary?

Omawiając ideową historię średniowiecza, należy zatem rozważyć kontrowersyjną, ale przybliższej analizie charakterystyczną dla tego typu cywilizacji tezę, że władza decydowała się na interwencję nawet tak daleko posuniętą, jak skazanie na karę śmierci za zbrodnię herezji. Dlaczego?

W tego typu cywilizacji starano się interweniować w przypadkach zagrożenia jej ciągłości, stojąc na stanowisku, iż godność społeczeństwa ludzkiego winna być chroniona przed takimi zmianami w kulturze, które negowałyby szacunek i wierność wobec prawdy.

Stąd państwo, które potrafi karać tylko za zbrodnie popełnione przeciwko przyrodzonemu porządkowi społecznemu, niejako tylko za zbrodnie ciała, okazuje mniej troski o przyszłość człowieka²⁹.

Ze strony heretyków popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą klątwy wyłączeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc świeccy władcy z miejsca sprawiedliwie karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można z miejsca, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać klątwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić. Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero: *Po pierwszym i drugim upomnieniu*; po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych Kościołów karą klątwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim: *Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby cały dom nie spłonął, nie popsuła się cała masa, nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda. Ariusz w Aleksandrii był tylko iskrą; a że nie stłumiono jej zawczasu, jej ogień cały świat spustoszył*³⁰.

Zanim z dzisiejszej perspektywy potępimy tak sformułowane zdania, spróbujmy zrozumieć, że takie myślenie podyktowane było troską o dobro duchowe człowieka i społeczności w czasach, w których osiągnięcie zbawienia wiecznego uważano za priorytet, sprawę

²⁹ Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy, Luter, Descartes, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 230; J. Maritain, *Humanizm integralny, Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 111; M. Lambert, *Średniowieczne herezje. Ruchy ludowe od reformy gregoriańskiej do Reformacji*, tłum. W. Popowski, Gdynia 2017, s. 17-57.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, II-II, q. 11, a. 3 resp. Cytat ze św. Hieronima pochodzi z: S. Eusebii Hieronymi, *Commentaria in Epistolam ad Galatas*, lib. 3, cap. V, w: J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, tomus 26, kol. 403, Petit-Montrouge 1845.

ważniejszą, niż powodzenie w życiu doczesnym. Akceptowalna zatem była „ingerencja kulturowa” po to, by chronić bieg i cele całej cywilizacji ukierunkowanej na eschatologiczne dobro. Łacińska cywilizacja średniowiecza była ożywiana narracją kulturową, w której dostojność Kościoła jako władzy duchowej pozwalało, poprzez działania polityczne *Christianitas*, na „interwencję kulturową”, tak aby został osiągnięty cel najważniejszy – stworzenie warunków do zdobycia cnoty chrześcijańskiej. Leszek Kołakowski bardzo krytycznie odniósł się do tej, nie ukrywajmy, kontrowersyjnej tezy, że ci, którzy za herezję karali śmiercią, okazali większą troskę o człowieka, niż ci, co karzą tylko za przewinienia ziemskie. Kołakowski (zresztą nie tylko on) zauważył, że samo to stwierdzenie otwiera pole dla wielu działań wprost sprzecznych z nauczaniem Nowego Testamentu i przykazaniem miłości bliźniego. Działania Kościoła są tym bardziej trudne do zaakceptowania, ponieważ domagają się przyjęcia za prawdę tego, co nie jest sprawdzalne empirycznie. Wiara bowiem wymaga uznania za prawdę tego, czego rozum dojść nie może, jak podpowiada św. Tomasz z Akwinu w *Summie contra gentiles* (I, 3). Domaganie się zatem społeczno-politycznego posłuszeństwa wobec czegoś, co wymyka się racjom rozumu, jawi się jako niesprawiedliwe, a nawet może zakrawać na ocieranie się o totalitaryzm³¹.

Omawiając tę problematykę, należy więc zaznaczyć, że właśnie w dziedzinie posługiwania się środkami doczesnymi, po to, by promować i chronić dobra duchowe, czynnik ludzki dopuścił się najcięższych nadużyć i popełnił najwięcej niegodziwości. Błędy, jakie wystąpiły w zakresie realizacji ideałów królestwa Bożego, najczęściej

³¹ Zob. Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Kraków 2014; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.

wywodziły się z przekonania, że świat już teraz, w swym doczesnym istnieniu, powinien być w pełni zbawiony. Właśnie z takiej pomyłki zrodziła się średniowieczna koncepcja *Sacrum Imperium*, będąca długo potem pokusą towarzyszącą dziejom średniowiecznej walki o władzę³². W myśl formułowanej przez skrajny teokratyzm zasady, że wszelkie, zarówno duchowe, jak i świeckie, panowanie należy do papieża, który jako jedyny może go udzielić cesarzowi, powstał powołany w XII wieku z inspiracji duchownych, a później przejęty przez rządy cywilne, aparat prawodawstwa inkwizycyjnego. Niestety już w wieku XIV instytucja inkwizycji służyła władcom, królom i cesarzom w realizacji walk politycznych i eliminowaniu frakcyjnych przeciwników (także Żydów i Maurów), co całkowicie zmieniło pierwotny sens pilnowania przez inkwizytorów doktryny wiary. W tym czasie także liczba ofiar działań inkwizycyjnych była największa³³.

Wolni od odpowiedzialności

Współcześnie sytuacja jest zupełnie inna. Jeśli dokonano się, jak opisałem wyżej, uznanie kultury za tekst, który wymaga interpretacji, zaś jej uczenie się i poznawanie jest rezultatem rozpatrywania językowych znaczeń, a nie docierania do samej „rzeczy”, to zarówno nauka, jak i moralność stają się faktami kultury, a nie natury. Pośród

³² Dobrze ukazuje to książka: A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.

³³ Na temat historycznej oceny inkwizycji zobacz ważne monografie: *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale*, red. A. Borromeo, *Studi e testi*, t. 417, Citta del Vaticano 2003; *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, Toulouse 1971, s. 361–378; G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 2020; H. Kamen, *Inkwizycja hiszpańska. Rewizja historyczna*, tł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006.

nieprzebranej ilości postaw, wartości, stylów życia i sposobów realizacji własnej tożsamości dostrzegamy przemożną siłę wolności. Francuski myśliciel, promotor i inspirator idei postmodernizmu Jean-François Lyotard pisał o kryzysie narracji, który uniemożliwia uprawomocnienie współczesnej wiedzy. Nic już nie wskazuje na to, żeby można było formułować metanakazy wspólne dla wszystkich gier językowych oraz by podlegający rewizji konsensus, na przykład rządzący w danym momencie w naukowej wspólnocie, mógł ogarnąć całość zasad regulujących wszystkie krążące w społeczeństwie wypowiedzi³⁴. Isaiah Berlin tak wyrażał tę świadomość:

Przekonanie, iż istnieć muszą ostateczne, obiektywne rozwiązania wszelkich problemów normatywnych oraz prawda, która da się dowieść lub bezpośrednio intuicyjnie uchwycić, iż możliwe jest w zasadzie odkrycie harmonijnego wzoru godzącego wszystkie wartości i że zmierzać winniśmy do tego jedyne go celu; że odsłonić potrafimy jakąś centralną zasadę kształtującą tę wizję, która, raz wykryta, pokieruje naszym życiem – to stare i niemal powszechnie podzielane przekonanie, na którym opiera się tak wiele tradycyjnych myśli, działań i doktryn filozoficznych, wydaje się bezzasadne, musi ono czasem prowadzić i prowadzi do teoretycznych absurdów i do barbarzyńskich konsekwencji w praktyce³⁵.

Z utratą tej wiary łączy się dzisiejszy schyłek metod uprawomocnienia, niezależnie od tego, czy będą one tradycyjne, czy nowoczesne. Gry językowe pozostają już tylko heteromorficzne i wywodzą się z pragmatycznych reguł przyjętych przez językową wspólnotę. Wszyscy rozmówcy zgadzają się bowiem co do reguł

³⁴ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

³⁵ I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London-New York 1969, s. IV-VI.

lub norm powszechnie obowiązujących we wszystkich grach językowych³⁶.

W takiej sytuacji wielkie humanistyczne kryteria estetycznego i praktycznego osądu danej cywilizacji zostają umieszczone w systemie wyobrażeń i znaków. Wszystko staje się niedecydowalne. Jest to charakterystyczny efekt dominacji kodu językowego podlegającego nieustannej reinterpretacji. Nauka, poznanie, prawda są poddane kulturowo zmiennym wzorom myślenia. Prawda jest raczej wypracowywana niż odkrywana, stanowi rezultat mediacji, zgody osiągananej jako konsensus pomiędzy grupami, a metodą jego osiągnięcia jest oczywiście demokracja. W kwestiach spornych i problematycznych należy więc uruchomić procesy „wynegocjowania stanowisk”³⁷. Wszystkie przedmioty są nie tyle odkrywane, ile tworzone poprzez strategie interpretacyjne, które kultura wprawia w ruch. W tej perspektywie wielość prawd i przekonań zdecydowanie przeciwstawia się pretensjom do wyznaczania jakichś wzorców bądź wartości, które powinny obowiązywać wszystkich. Każde poznanie jest zatem uwikłane w kulturę, która nie jest już dziś „uprawą duszy” – jak chcieli tego starożytni – lecz grupową, etniczną, seksualną, ideologiczną ofertą dającą przynależność, ale nie prawdę. Jakakolwiek próba obiektywizacji kultury i jej treści ma bowiem prowadzić jedynie do autorytaryzmu³⁸. Musimy zatem uznać istnienie licznych rzeczywistości kulturowych, wielu różnych gier językowych rozgrywających się w odmiennych kontekstach społecznych i antropologicznych. Ta dokonująca się w naszym świecie

³⁶ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 295.

³⁷ Tamże, s. 296.

³⁸ Por. R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 75.

Zachodu dekonstrukcja i emancypacja znaczeń wielu ludziom wydaje się naturalna i zrozumiała, ponieważ nie jest atakiem na znaczenie jako takie, lecz jedynie słuszną próbą uniemożliwienia wynoszenia jakiegoś znaczenia czy jakiejś interpretacji do rangi absolutnej i obowiązującej wszystkich³⁹.

Mimo jednak doświadczenia różnorodności i wolności silna, utrzymywana i promowana narracja kulturowa ma dla cywilizacji znaczenie kluczowe, może bowiem spowodować jakościową zmianę życia społecznego. Jeśli bowiem istnieje wielość interpretacji i nie ma instancji, która w jakikolwiek sposób mogłaby zobiektywizować, sprawdzić, a wręcz zrecenzować tendencje kulturowe, ryzyko „wybicia” cywilizacji z jej żywotnego nurtu jest olbrzymie. Cywilizacja, jako metoda życia zbiorowego, opiera się na wynegocjowanej we wspólnocie zgodzie na sposób stanowienia i stosowania prawa oraz wynikających z niego i wyznawanych wartości. Ciągłość tych elementów składa się na swoisty paradygmat kulturowy tworzący podstawową więź społeczną, której zadaniem jest wzmacnianie stabilności i trwałości danej cywilizacji.

Cywilizację kreuje zobiektywizowany, intersubiektywny system społeczny, stanowiący przestrzeń realizacji życia zbiorowego i każdorazowo relatywizowany przez historię. W danej cywilizacji taki system składa się z różnych zjawisk kulturowych i wielu dziedzin: nauki, religii, moralności, ekonomii, norm prawnych regulujących życie tak prywatne, jak i publiczne oraz z tradycji⁴⁰.

³⁹ Zob. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 143.

⁴⁰ Por. L. Gawor, *O wielości...*, dz. cyt., 56.

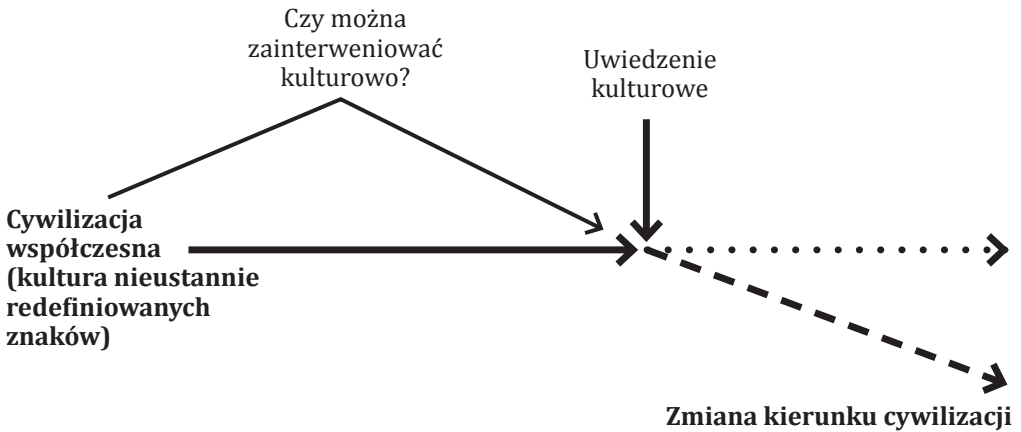
Uwiedzenie kulturowe

Kultura i jej treść stanowią zatem fundamenty i filary cywilizacji. Jednak istotną częścią kultury, jej szkieletem, jest zbiór wyznawanych i realizowanych wartości, te zaś najczęściej, ale oczywiście nie zawsze, mają źródło w religii⁴¹. To często inspirowany religijnie uniwersalizm aksjologiczny wyznacza cywilizacyjne i kulturowe ramy dopuszczalnych postaw, jakie akceptuje. Dlatego zmiany w systemie wartości powodują wybicie kultury z jej biegu i mogą być przyczyną poważnej zmiany cywilizacyjnej. Wynika to z genetycznej zależności prawa od etyki, zależności złożonej, ale niezwykle istotnej, gdyż pomiędzy etyką a prawem rozgrywa się znaczna część życia prywatnego i cała sfera publiczna. Zarówno więc etyka, jak i prawo dzielą wspólny obszar występowania w życiu zbiorowym, a ich więź, tworząca się na podstawie autonomicznych i pierwotnych w stosunku do bytu społecznego wartości, sprawia, że spajana przez nią cywilizacja przybiera postać aksjologicznie fundowanego systemu społecznej organizacji⁴². Dlatego kultura pozwalająca wybić się z pola wartości (także tych, a może szczególnie tych inspirowanych religijnie) traci to, co ją chroni przed naciskami z zewnątrz – wpływem innych kultur i cywilizacji – zatracając w ten sposób rdzeń swego trwania i siły w globalnej grze cywilizacyjnej. Koneczny w swojej refleksji zaznaczał, że takie „zmieszane”, a więc podległe wpływom z zewnątrz, cy-

⁴¹ Feliks Koneczny traktuje religię jako immanentny składnik każdej zbiorowości, czego dowodzi zarówno jego przekonanie o religijnych inspiracjach cywilizacyjnych, jak i często snutych przez niego refleksjach nad religiami i ich znaczeniem w życiu społecznym. Zob. F. Koneczny, *Religie a cywilizacje*, Krzeszowice 2011; T. Wituch, *Religia jako rdzeń cywilizacji*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000, s. 79-84; Religię jako istotne zjawisko społecznotwórcze postrzega także Toynbee, zobacz: A.J. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 71-93.

⁴² Por. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 200.

wilizacje nie tyle mutują, ile po prostu umierają, ustępując miejsca silniejszemu⁴³.



Rys. 2: Schemat obrazujący współczesny spór o interweniowanie w kulturę w świecie, w którym panuje przeświadczenie o równości wszystkich możliwych znaczeń i sądów wartościujących.

Kto jednak jest odpowiedzialny za decyzje interpretacyjne? Kto ma prawo do opisu i recenzowania tekstów kulturowych, ich tendencji, konsekwencji i ewentualnych zagrożeń? Jeśli przekazy kulturowe muszą być interpretowane, czy winna istnieć instancja (instytucja) odpowiedzialna za właściwą wykładnię tego, co zdarza się w kulturze? Czy kultura, jej ekspresja i różnego rodzaju przesłania mają być celowe? A jeśli tak, to kto miałby określać ten cel? Czy można zawłaszczać kulturę, wyznaczać jej zadania, cele, kierunki? Kto określa i ocenia, na czym polega autentyczny postęp i rozwój ludzkości?

⁴³ Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Londyn 1977, s. 10-22; J. Skoczyński, *Koneczny – teoria cywilizacji*, Warszawa 2003; P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia”, nr 15 (2008), s. 65-83; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 11-13; P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2004.

Dylematy te wydają się współcześnie nierozstrzygalne – kto ma bowiem prawo objawiać cel i wartość kultury, jednocześnie wskazując na jej cywilizacyjne konsekwencje? Wedle jakich kryteriów ocenia się „stawkę kulturową”, o jaką toczy się cywilizacyjna gra? Postawienie takich pytań jest jednak istotne, bo umożliwia refleksję nad tym, co zapala i gasi cywilizacje. Koneczny przekonywał, że cywilizacje nie giną ze starości. Uważał, że to, co może prowadzić do procesu ich obumierania i wręcz wyginięcia, to „odkrycie” i „zaniechanie”. Owe *odkrycia* i *zaniechania* polegają na zanegowaniu pewnych istniejących w kulturze i cywilizacji norm i przekonań, a to zawsze zaczyna się od „kulturowych ruchów dysydenckich”⁴⁴. W świecie kultury obowiązuje bowiem zasada lęku przed próżnią – cywilizacja jest bądź jednoznaczna (np. łacińska, islamska, chińska), bądź zmieszana. Zmieszanie jest jednak ostatecznie nie do utrzymania, ponieważ albo jakieś tendencje kulturowe biorą górę, albo cywilizacja się rozpada i umiera. Stąd, twierdzą niektórzy historiozofowie, tak ważna jest obserwacja mniejszościowych (dysydenckich) zmian kulturowych. Pod wpływem „uwiedzenia” normy cywilizacyjne i kulturowe zostają najpierw zmiękczone, zrelatywizowane, a potem zmienione, by w końcu zniknąć z praktyki społecznej. Powodem może być rodzaj cywilizacyjnej apatii (braku reakcji), zubożenia na to, co stanowi etos kultury, a co ostatecznie przekracza doczesny horyzont witalnych potrzeb człowieka. Owo zubożenie skutkuje brakiem refleksji nad dziejowymi konsekwencjami kulturowych zmian. Już wiele wieków temu Platon zdiagnozował taką postawę jako rodzaj „choroby duszy” – ślepotę na wartości⁴⁵.

⁴⁴ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 212; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny...*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁵ „To musi być rozpad i walka wewnętrzna pewnego rodzaju między tymi trzema pierwiastkami, i łą-

Dominikanin o. Józef Bocheński OP, wnikliwy a jednocześnie krytyczny obserwator procesów społecznych, twierdził wręcz, że cywilizacje gniją i umierają z powodu zaniku religii i degradacji prawa (anarchii społecznej). Przejawem tych chorób, które dotyczą cywilizacji, jest zawsze najpierw silny wzrost sceptycyzmu wobec wierzeń religijnych i pojawiający się wraz z nim upadek moralności, potem lenistwo, marazm, relatywizm, czyli rozkład myślenia teoretycznego ujawniających się w niechęci do prawdy, dobra i piękna przejawiających się w czystej formie, a ostatecznie zanik poczucia obowiązku, porządku, prawa i zasad sprawiedliwości. Wtedy właśnie, gdy nasilą się symptomy sceptycyzmu, gnuśności, znużenia i porzucenia przekonania o obowiązywalności prawa, pojawia się moralna oraz życiowa anarchia. Ona wypełnia treść życia cywilizacyjnego. Dodatkowym negatywnym bodźcem jest niewątpliwie industrializacja i urbanizacja życia społecznego. Organiczne społeczeństwo ulega zniszczeniu i powstaje zbiór autonomicznych jednostek (atomów), zamierają międzyludzkie relacje i pragnienie życia⁴⁶. Bocheński za francuskim socjologiem Emilem Durkheimem zaznacza, że rozpad struktur społecznych zaczyna się od erozji religii, później przychodzi zepsucie moralne, dalej rozkład teoretyczny, sceptycyzm i wreszcie rozkład prawa – chaos⁴⁷. Początek upadku rozpoczyna się zatem od utraty religijności, człowiek pozbawiony

czenie wielu funkcji w jednym ręku, i zajmowanie się nie swoimi rzeczami, i bunt jakiejś części przeciwko całości duszy. Ten bunt zmierza do tego, żeby w niej władzę objęło nie to, co władać powinno. [...] Zgodzimy się, myślę, że to coś takiego, że zamieszanie i błąkanie się tych pierwiastków to jest niesprawiedliwość i rozpusta, i tchórzostwo, i głupota, i w ogóle wszelkie podłe rysy charakteru". Platon, *Państwo*, 444 A-B, tłum. W. Witwicki.

⁴⁶ Por. J.M. Bocheński, *Polski testament. Ojczyzna, Europa, cywilizacja*, Komorów 1999, s. 93.

⁴⁷ Zob. E. Durkheim, *Próba określenia zjawisk religijnych*, tłum. S. Brzozowski, Warszawa 1903; P. Fabiś, *Emile Durkheim jako teoretyk kultury*, Poznań 2008; W. Jacher, *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 2 (1973) 9, s. 43-62.

jest wtedy odpowiedzi na najważniejsze zagadnienia egzystencjalne, nie potrafi postawić sobie celów przekraczających świat doczesny, a tym samym nie ma wewnętrznego przekonania do prowadzenia życia prawego i sensownego. Obrazując swoje poglądy, dominikanin w kilku miejscach przytaczał cytaty z rzymskiego stoika Seneki: „kiedy mężczyźni nie wierzą w bogów, a kobiety noszą przeźrocyste szaty, to jest początek końca⁴⁸”. Autor *Logiki religii* pod koniec swojego życia z mocą przestrzegają, że najgroźniejszy dla cywilizacji jest sceptycyzm i odejście od myślenia teoretycznego: „Kiedy grupa ludzka staje się niewierna ideałom własnej cywilizacji, przychodzi śmierć⁴⁹”.

Okazuje się zatem, że rewersem wzrostu technologiczno-cywilizacyjnej mocy człowieka staje się pogłębiająca się kulturowa i moralna zapaść. Feliks Koneczny dzielił przejawy tej indywidualnej i społecznej postawy na apatię i hiperaktywność. Apatyk nie jest w stanie dokonać racjonalnych wyborów moralnych (aksjologicznych), wciąż dyskutuje i bez końca rozważa, zaś hiperaktywny reaguje szybko, pod wpływem impulsu, tak jak mu podpowiada chwilowa zachcianka⁵⁰.

Ów marazm bądź nadaktywność nie dotyczy jednak spraw błahych. Zmiana kulturowa (uwiedzenie) zawsze zaczyna się od etyki i religii. Apatia najlepiej widoczna jest w systemie edukacyjnym, w którym wartości przestają pełnić funkcję międzypokoleniowej ciągłości kulturowej. Młodzi ludzie przestają realizować cele wykraczające poza jedną generację, poza nich samych. Cywilizacyjny dynamizm, jako system aksjologiczno-normatywnej organizacji ludzkich wspólnot

⁴⁸ Por. J.M. Bocheński, *Polski testament...*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁹ Tamże, s. 104.

⁵⁰ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 292; tenże, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. I, Poznań 1921, s. 130; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny...*, dz. cyt., s. 129.

i ich aktywności, polega bowiem na ustosunkowaniu się do obszaru zadań moralnych. Ostatecznie to one kształtują wewnętrzną tożsamość danej cywilizacji i wpływają na kierunek jej rozwoju. Obojętność wobec obowiązywalności kluczowych wartości skutkuje nieuświadomieniem sobie konsekwencji zmian, na które tymczasowo, niejako „tu i teraz”, godzi się dana generacja ludzi. Z pola widzenia znika przeszłość, a wraz z porzuceniem dalekosiężnych celów ginie z oczu także przyszłość. W ten sposób „zapaści aksjologicznej” towarzyszy „zapaść czasowa”⁵¹.

Cywilizacja wystawiona na ryzyko zmiany kulturowej narracji, uwiedziona przez „kulturowych dysydentów”, nieobroniona przez moralną aktywność obywateli i instytucji, sama siebie skazuje na klęskę. Następuje inercja aksjologiczna, a w dalszej kolejności demograficzna oraz przestrzenna i w konsekwencji rozpad określonego paradygmatu kulturowego, pociągający za sobą rozprzężenie struktury społecznej⁵². Gdy nastąpi naruszenie hierarchii wartości, zatarcie naturalnych granic między zachowaniami amoralnymi a godziwymi, upadek obyczajów, bierność, ztrata poczucia sensu i celu egzystencji – cywilizacja obumiera⁵³.

⁵¹ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 44.

⁵² Por. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny...*, dz. cyt., s. 130. Można dostrzec podobieństwo tego, co o umieraniu cywilizacji mówili Koneczny i Bocheński, z tezami Arnolda J. Toynbee'ego i Erica Voegelina. Zdaniem tych myślicieli cywilizacja ginie, gdy następuje dezintegracja powodująca utratę spójności społecznej oraz jednolitego i harmonijnego poczucia tożsamości kulturowej. Cywilizacje, które nie są w stanie sprostać kolejnemu „wyzwaniu”, wytwarzają wyodrębnioną „rządzącą mniejszość”, która przeciwstawia się „wewnętrznemu proletariatu”. Zjawisko to jest bezpośrednim symptomem upadku cywilizacji. W obu więc przypadkach wszyscy wymienieni wyżej myśliciele poszukują źródeł śmierci cywilizacji w czynnikach natury duchowej – w rozbiu paradygmatu kulturowego. Zob. szerzej: A.J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 729-767; E. Voegelin, *Nietzsche, the Crisis and the War*, „The Journal of Politics”, nr 2 (1944) vol. 6, s. 177-212; F. Koneczny, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 16; J.M. Bocheński, *Polski testament*, dz. cyt., s. 104-106.

⁵³ Por. J. Skoczyński, *Koneczny*, dz. cyt., s. 161-162.

Cywilizacja – zmiana – cel

Tak sformułowane interpretacje budzą jednak ostre kontrowersje. Jest w nich obecna (wydaje się, że dziś zaskakująca) teza o prawie dziejowym, zgodnie z którym każda cywilizacja ulega stopniowemu rozkładowi w konsekwencji kryzysu kultury. To specyficzny rodzaj diagnozy zmian przejawiających się w sferze społecznej, politycznej i ekonomicznej, a następujących w wyniku destrukcji moralnej, ostatecznie zaś marazmu i relatywizmu powodujących zagubienie cywilizacyjnej tożsamości. W przedstawionej koncepcji Koneczny ukazuje reguły zapewniające cywilizacjom funkcjonalność i historyczną trwałość. Głównie chodzi tu o spełnienie warunku współmiernych wartości, który zapewnia spójną i harmonijną jedność cywilizacyjną. W planie szczegółowym, dotyczącym cywilizacji łacińskiej, remedium na stan kryzysowy krakowski historyk upatrywał w renesansie katolicyzmu, a zwłaszcza katolickiej etyki w każdej dziedzinie życia społecznego⁵⁴.

W ujęciu Konecznego i Bocheńskiego w Europie istnieje zatem pewien rodzaj cywilizacyjnej wspólnoty wartości, praw i sposobu kształtowania społecznych zachowań wypracowywany w ciągu wieków, a wiążący całą historię tego kontynentu. Jest to synteza

⁵⁴ Koneczińska nauka o cywilizacji jest typową dla początku XX stulecia filozofią kultury, z dwiema swoistymi tezami – o kryptochrześcijańskim charakterze i z historiozoficzną wizją. Patrząc zatem z punktu widzenia współczesnych rozważań nad kulturą, śmiało można refleksję Konecznego nad cywilizacją potraktować jako próbę sformułowania teorii kultury globalnej. Kultura taka, czyli w jego nomenklaturze – cywilizacja – staje się przedmiotem badań historycznych ze względu na holistyczny sposób ujmowania wszelkich zjawisk życia ludzkiego, wraz ze wskazaniem na ich cele i zagrożenia. Por. L. Gawor, *O wielości...*, dz. cyt., s. 30-31, 55. Podobnie – choć chronologicznie wcześniej niż Koneczny – pisał o tych zagrożeniach polski filozof i historyk Wojciech Dzieduszycki. Zob. A. Lao, *Krytyka idei „bezwyznaniowości” w ujęciu Wojciecha Dzieduszyckiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 1 (2020) 56, s. 27-51.

kultury attyckiej, hellenistycznej, rzymskiej i chrześcijańskiej, a także oświeceniowej. Właśnie cywilizację europejską charakteryzują trzy fundamentalne cechy – grecki stosunek do czystej formy (pragnienie wiedzy dla niej samej i piękna dla niego samego), rzymski etos prawa i ujęcie w nim spraw społecznych oraz żydowsko-chrześcijańskie podejście do zagadnień moralnych. Grecy jako pierwsi wytworzyli pojęcie czystej formy w stosunku do nauki i sztuki, Rzymianie po raz pierwszy realizowali projekt społeczeństwa opartego na sprawiedliwości, własności i prawie, zaś chrześcijaństwo wniosło do kultury jako *novum* – kategorię osoby z jej niepowtarzalnością, godnością i wypływającą z religii moralnością. Jeśli na główną treść każdej cywilizacji składają się cztery podstawowe elementy: intelektualny, moralny, estetyczny oraz religijny – to najpełniej ujawniają się one właśnie poprzez myśl grecką, Ewangelię i rzymskie prawo. Jednak zarówno Koneczny, jak i Bocheński, rozważając treściowy potencjał cywilizacji łacińskiej, zauważyli, że jej wyjątkowość i szczególna rola opiera się na kluczowym warunku leżącym u samych podwalin łacińskiego modelu społecznej organizacji – jest to uznanie nieśmiertelności duszy ludzkiej⁵⁵.

Dla obu filozofów ten właśnie warunek i związana z nim aktywność cywilizacyjna są najważniejsze w historii, a dalszy rozwój społeczności musi następować w ramach tak zdefiniowanej narracji kulturowej. Jednak – i tego dotyczą nasze rozważania – jedną z ważnych cech tak rozumianej cywilizacji jest rodzaj „interwencji kulturowej”, która następuje wtedy, gdy żywotne cele owej cywilizacji (czyli w istocie ona sama) są zagrożone. Owa interwencja powinna

⁵⁵ Zob. J.M. Bocheński, *Polski testament*, dz. cyt., s. 86, 118; F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos...* dz. cyt., t. I, s. 103; tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 292, tenże, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 175.

się opierać na przekazie o kluczowej roli *Logosu* w świecie Zachodu, *Logosu* rozumianego jako racjonalny rodzaj cywilizacyjnej dynamiki. Jest on wtedy gwarantem pewności (sięgającej głębokiej tradycji greckiego racjonalizmu), że prawda to coś więcej niż wiedza – celem odkrycia prawdy jest poznanie, zrozumienie i realizacja dobra. Taki jest sens wciąż aktualnego pytania Sokratesa: jakie dobro czyni nas lepszymi, jaka prawda sprawia, że stajemy się dobrzy, a dobro, które czynimy – jest prawdziwe?⁵⁶

Wielobiegunowość współczesnej kultury globalnej sprawia, że obecny stan multicywilizacyjny niewątpliwie cechuje duża dynamika. Jesteśmy świadkami licznych i różnorodnych oddziaływań, konkurencji i rywalizacji narracji kulturowych⁵⁷. Być może formą równoważenia płynności i ruchu kultur byłoby przypomnienie roli *Logosu*, który domaga się od nas pytania o rację, a przede wszystkim

⁵⁶ „Można powiedzieć, jak sądzę, że prawdziwą, głęboką przyczyną powstania uniwersytetu jest wielkie pragnienie wiedzy, które cechuje człowieka. Pragnie on dowiedzieć się, czym jest to wszystko, co go otacza. Pragnie prawdy. W tym sensie można uważać pytania Sokratesa za impuls, który doprowadził do narodzin zachodniego uniwersytetu. Mam na myśli, na przykład – by wymienić tylko jeden tekst – dysputę Sokratesa z Eutyfronem, który broni religii mitów i jej typu pobożności. Sokrates replikuje pytaniem: «Czy rzeczywiście uważasz, że bogowie wojują ze sobą i że są w okropnej nieprzyjaźni, że ze sobą walczą... Czy mamy rzeczywiście powiedzieć, Eutyfronie, że to wszystko jest prawdą?» (6 B-C). W tym pytaniu, na pozór świadczącym o małej pobożności – które u Sokratesa wynikało jednak z religijności głębszej i czystszej, z poszukiwania Boga prawdziwie boskiego – chrześcijanie pierwszych wieków rozpoznali samych siebie i swoją drogę. Nie przyjęli swej wiary w sposób pozytywistyczny czy jako ucieczki od niezaspokojonych pragnień; dla nich oznaczała ona rozwianie mgieł religii mitologicznej, ustępującej miejsca odkryciu tego Boga, który jest stwórczym Rozumem i zarazem Rozumem-Miłością. Dlatego stawianie przez rozum pytania o większego Boga, jak również o prawdziwą naturę i prawdziwy sens bytu człowieka nie było dla nich problematyczną formą braku pobożności, lecz należało do istoty ich typu pobożności. Nie potrzebowali zatem unieważniać bądź odsuwać Sokratesowych pytań, lecz mogli, a wręcz musieli je przejąć i uznać za element swej tożsamości walkę rozumu o poznanie całej prawdy. Zatem mógł, a nawet musiał na gruncie wiary chrześcijańskiej, w świecie chrześcijańskim, narodzić się uniwersytet”. Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, „L'Osservatore Romano”, nr 3 (2008), s. 14.

⁵⁷ Ten wielopoziomowy i wielowątkowy stan kultury dobrze pokazuje w swojej monografii R. Augustyn, *Wykłady o kulturze*, tom 1 i 2, Kraków 2021.

konsekwencje podejmowanych działań społecznych, które kształtują kulturę. Tu widzę szczególne miejsce dla refleksji filozoficznej. Fenomen dogłębnego myślenia abstrakcyjnego, który narodził się w Grecji na wybrzeżach Jonii, to rodzaj odwagi, a jednocześnie przywilej – prawo do stawiania pytań o rozumne i sprawdzalne źródła społecznych metanakazów i interpretacji, do czytania kulturowych tekstów i poszukiwania ich uzasadnienia. Jeśli tego zabraknie, misja filozoficznej refleksji zostanie zawieszona bądź sprowadzona do nierozstrzygalnego, bo podlegającego nieustannej reinterpretacji, sporu o efekt dominacji kodu językowego. Najważniejsze prawdy, zasady i wartości staną się nieuchwytnie i niedecydowalne.

Namysł taki jest istotny także dlatego, że „zabawa kulturą” czy „manipulowanie przy kulturze” są niezwykle ryzykowne. Pozornie tylko wydaje się, że w dzisiejszym wielokulturowym i wieloetnicznym społeczeństwie europejskim nie ma żadnej głównej narracji, która zdominowałaby rozwój cywilizacyjny Europy. Stawka jest dziś bardzo wysoka. Zmiany w kulturowej narracji mogą doprowadzić do zmiany cywilizacji, te zaś są już w zasadzie nieodwracalne – żeby je odwrócić, trzeba by bowiem znów zmienić całą cywilizację, co oczywiście jest możliwe, ale nie takie proste.

Jakąś próbą uniknięcia tego cywilizacyjnego ryzyka jest niewątpliwie powrót do (obecnego już przecież wcześniej w myśli europejskiej) rozumienia kultury jako nie tylko zbioru symboli, wierzeń i idei, ale swoistej opowieści, która uczy nas poznania prawdy, dobra, piękna, stanowiąc jednocześnie obraz celów, wartości i wizji świata, jakimi przeniknięte są codzienne ludzkie praktyki. W takiej perspektywie kultura Zachodu zawsze była i jest niepowtarzalna oraz uniwersalistyczna. Tym bardziej wydaje się to zasadne dziś, gdy

uczestniczymy w debacie o przyszłości i kształcie Unii Europejskiej oraz jej roli w globalnej dynamice międzynarodowych ekspansji i konfliktów. Unia jako struktura makrospołeczna bazuje na źródłach i doświadczeniach europejskiej tożsamości i o ile wydaje się precyzyjnie zdefiniowana ekonomicznie i administracyjnie, o tyle staje wobec takich problemów i wyzwań, które zmuszają ją coraz bardziej do podejmowania ważnych rozstrzygnięć moralnych, obyczajowych, aksjologicznych⁵⁸. Europa musi zatem wciąż wracać do swych pięknych początków – do tego momentu, w którym kształtował się etos zarówno wspólnotowości, jak i filozoficzności jej uniwersum. Aby dobrze to ukazać, przypomnijmy sobie filozoficzno-polityczne narodziny europejskiej cywilizacji.

⁵⁸ Dla uważnych obserwatorów nie jest żadną tajemnicą, że UE zaczęła świadomie spychać ochronę i promocję wartości religijnych na margines swojej aktywności. Promuje inne niż religijne prawa, wartości i obyczaje w szczególności te, które dotyczą środowisk LGBT. Dowodem na to jest analiza strategicznych dokumentów politycznych UE, w których zostały określone priorytety i narzędzia polityki Unii. Zob. P. Laszuk, *Ochrona i promocja wolności religijnej w polityce zewnętrznej Unii Europejskiej*, w: P. Mazurkiewicz, P. Laszuk, U. Góral, *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021, s. 147-148.

Geneza i etos europejskiej filozofii polityki – od zadziwienia światem do organizacji życia społecznego

A największą karą: dostać się pod rządy człowieka gorszego, jeśliby ktoś nie chciał rządzić sam. Mam wrażenie, że z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą. Wtedy idą do rządów nie jak do jakiegoś dobra i nie dlatego, żeby tam mieli opływać, tylko jak do czegoś, co robić muszą. Gdyby istniało państwo ludzi dobrych, toby w nim walczone o to, żeby móc nie rządzić – tak jak teraz się walczy o rządy. Tam by się pokazało, że istotnie, kto rządzi prawdziwie, ten nie ma tego w naturze, żeby własnego interesu patrzeć, tylko pilnuje interesów poddanego.

Platon, *Politeia* 347C-D

Filozofia, zarówno jako nauka, jak i życiowa postawa, ma aspiracje szczególne – pragnie objąć refleksją wszystko, co nas otacza, wszystko, co jest treścią naszego życia, poznania, aktywności i pracy. To odwaga, jak pisał niemiecki myśliciel Leo Strauss, dowiedzenia się o naturze wszystkich rzeczy – Boga, świata, przyczyny, człowieka. Ta zaskakująca może ambicja wyrasta z faktu, że od samego początku filozofowie mają śmiałość bezkompromisowo i w sposób wolny poszukiwać wiedzy¹. I choć, jak wiemy, ostateczne spełnienie tego dążenia jest niemożliwe, bo nasze poznanie zawsze pozostanie częściowe i obejmujące tylko fragmenty rzeczywistości, to jednak kolejne po-

¹ Por L. Staruss, *Czym jest filozofia polityki*, tłum. P. Maciejko, w: *Sokratejskie pytania*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1998, s. 63.

kolenia wciąż poszukują syntezy, która pozwoli lepiej zrozumieć zarówno świat, jak i samego człowieka. Rozwój i narastanie tej syntezy nazywamy właśnie dobrami kultury i cywilizacji. Jeśli jednak przypomnimy sobie historyczne początki starożytnej Grecji, zobaczymy, że aspiracje filozofii są nie tylko metafizyczne rozpoczynające się od pytania: czym jest byt jako byt. Pragnie ona także komentować, oceniać, ale i kształtować idee, poglądy oraz działania polityczne.

Filozofia a polityka: racjonalność i dynamizm wspólnoty

Niektórzy badacze stawiają tezę, że filozofia sprzężona jest z polityką z istoty swego posłannictwa. Chce, przeciwstawiając się obiegowym opiniom, dotrzeć do wiedzy o naturze, celu i istocie działań politycznych. Tak właśnie zrodziła się filozofia polityki: z jednej strony jako próba całościowej refleksji nad różnymi teoriami, z drugiej jako nauka ukazująca warunki i umiejętności zajmowania się sprawami społecznymi. Dlatego filozofia polityczna ujawnia się jako otwarta zarówno na prawne, jak i kulturowe, cywilizacyjne, aksjologiczne i instytucjonalne aspekty ludzkiej aktywności politycznej. W ten sposób staje się najwyższą formą zestrojenia odwagi myślenia teoretycznego z praktycznymi wskazówkami działań wspólnotowych i społecznych². Nic w tym dziwnego – już w czasach starożytnych polityka była postrzegana jako domena najpełniejszej realizacji człowieczeństwa. Podobnie jest i dziś, właściwie wszystko, co człowiek czyni, ma charakter wspólnotowy – jest zależne od innych a jednocześnie wpływa

² Por. P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008, s. 37.

na życie i postawy członków społeczności. Polityczność przesądza o tym, jak ludzie układają sobie wzajemne relacje.

Wielu historyków filozofii zastanawiało się i współcześnie wielu wciąż się zastanawia, kiedy rozpoczęło się myślenie filozoficzne. Jak pojawił się ten geniusz, który w sposób niepowtarzalny zmienił kształt cywilizacji Zachodu? Analiz i monografii na ten temat znajdziemy mnóstwo, ale mimo licznych opracowań, komentarzy, interpretacji i kontrowersji jedno pozostaje bezsporne – filozofia rozpoczęła się od postawienia pytań. To pytania otworzyły drogę podróży intelektualnej, która zaprowadziła Greków ku *logosowi* – odmitologizowanej racjonalności, radykalnie zmieniającej postrzeganie i pojmowanie świata. Myślenie dyskursywne i szczególne pragnienie uzyskania rozumnej odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania, swoista odwaga *logosu* pragnącego inteligibilnym zamysłem ogarnąć świat, wyróżniły najpierw mieszkańców starożytnej Jonii, a z czasem pozostałych Greków spośród wszystkich ówczesnych cywilizacji. Wszystko zaczyna się od pytań. Filozofia rozpoczyna się od tkwiącego głęboko w duszy zdziwienia światem, jego „byciem”, jego niepodważalną, zdroworozsądkowo wyczuwaną obecnością, która domaga się odpowiedzi. Świat budzi bowiem w niektórych osobach (często zwanych filozofami) rodzaj swoistego niepokoju poznawczego, ukrytego niejako w dręczącym pytaniu o „nie-ja”, o „coś”, co jest poza-mną, a co koniecznie trzeba wytłumaczyć³.

³ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7-9.

Sakralna siła mitu i odwaga filozofii

Z historii filozofii wiemy, że owo dręczące duszę ludzką pragnienie odpowiedzi na najważniejsze pytania – kim jestem, po co żyję, kto kieruje moim losem? – najpierw znalazły wyraz w micie. Jednak mit opowiada, ale nie odpowiada. Jest narracją, która odwołując się do interwencji transcendentnych, objaśnia to, co spotyka człowieka w świecie. Dlatego dla społeczności mit nie jest jedynie opowieścią, jest realnością, która ma przemożny wpływ na decyzje i postawy⁴. Stąd jego rola jest kluczowa – mit poniekąd inicjuje ruch kulturowy i poznawczy, umożliwia zdefiniowanie rzeczywistości, staje się źródłem wiedzy, a jednocześnie sam w sobie nie wymaga głębszych uzasadnień⁵. Jak mówi Walter Burkert:

Mit, w postaci tradycyjnej opowieści zbudowanej na podstawie pewnej sekwencji wydarzeń odgrywanych przez antropomorfizowane postaci, jest najstarszą i najbardziej rozpowszechnioną formą *mówienia o bogach* w starożytnym świecie, zakorzenioną w tradycji ustnej⁶.

Mityczna opowieść mówi o tym, co tajemnicze, a jednocześnie święte, niepodważalne, pierwotne. Nie dziwi więc, że szczególną rolę odgrywają mity kosmologiczne, ujawniające dramatyczność początków i narodziny rzeczywistości, opisując jednocześnie sytuację człowieka w świecie. Mity przedstawiają kosmos za pomocą analogii przez przekształcenie metafory w metonimię. Dzięki temu zjawiska natury stają się analogiczne do zjawisk kultury jako swoista personifikacja

⁴ Zob. K. Kerényi, *Prometheus: archetypal image of human existence*, Princeton 1997, s. 89-90.

⁵ Por. M. Eliade, *Myth and Reality. Religious Traditions of the World*, tłum. W.R. Trask, Illinois 1998, s. 18.

⁶ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge 1987, s. 75.

tego, co obserwuje się w ludzkim środowisku, a relacje obserwowane w przyrodzie uzyskują charakter intencjonalny. To zaś sprawia, że surowy, tajemniczy i groźny świat zostaje „oswojony” w kulturze i „zsakralizowany” w religii i magii⁷.

Zawarte w przekazywanych przez pokolenia opowiadaniach różnorodne wersje mitu określały cały system wzajemnych odniesień, ustanawiając tym samym relacje społecznego współdziałania i podporządkowania⁸. W micie odnajdziemy zatem czynniki porządkujące i obejmujące szeroki kontekst kulturowy i egzystencjalny organizacji społeczeństw wszystkich ludów starożytnych⁹. Mit stanowił formułę mądrości imperatywnej, ukazując zasady postępowania jako nadrzędną konieczność. Każda zdolność działania, rządzenia i ustalania praw musiała mieć uzasadnienie w micie. Z tego powodu w początkach tworzenia się kultur starożytnych – jak również szczególnie interesującej nas kultury greckiej – mity odgrywały rolę kluczową: przynosiły prawdę o rzeczywistości, dawały doświadczenie *sacrum*, wyznaczały cele działań jednostkowych i wspólnotowych¹⁰.

Na takim tle – mitologiczno-sakralnej opowieści – w VII wieku przed Chrystusem na wybrzeżu Jonii pojawił się fenomen myślenia spekulatywnego, poszukującego uzasadnień dla pytań o powstanie świata, jego budowę, organizację, zjawiska meteorologiczne i struktury społeczne. Była to próba wyjaśnienia, w inny sposób niż w dramatycznych widowiskach mitologicznych teogonii i kosmogonii,

⁷ Por. J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, tłum. P. Hilty, London 1963, s. 104-107.

⁸ Por. J.P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece. European Philosophy and the Human Sciences*, tłum. J. Lloyd, New York 1996, s. 113.

⁹ Por. *Der Wechselspiel von Mythos und Logos. Die Dialektik der griechischen Aufklärung als europäisches Paradigma*, red. L. Dreyer, Diesterweg 1998, s. 4.

¹⁰ Por. B. Snell, *The discovery of the mind. In Greek Philosophy and Literature*, New York 1982, s. 138.

tego, co doświadczane w przyrodzie. W śmiałości myślenia racjonalnego nie ma odwołania do czynników nadprzyrodzonych¹¹.

Możemy więc powiedzieć, że filozofia, jako odwaga racjonalnej refleksji, zrodziła się z *ciemności* i w *ciemności*. Grecki termin σκοτός, który pojawia się w pierwszym zwartym tekście filozoficznym, czyli poemacie Parmenidesa Περί φύσεως, wyraża swoistą sytuację „niejasności” i „nieświadomości”. Umiłowanie mądrości, wysiłek, jakim stała się φιλοσοφία, można zatem określić jako poszukiwanie światła w ciemności. Ślepotą zostaje przewyciężona przez władzę widzenia – najpierw jako „oko zmysłowe”, a potem jako „oko duszy”. Narodzony w Grecji fenomen myślenia logocentrycznego można więc ująć w metaforze przejścia od stanu ciemności i nocy, symbolizujących pierwotną nieokreśloność mitu i jego opowieści, do światła, wyrażającego stan uporządkowania i harmonii rozumu¹².

¹¹ Por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 144-163. Trzeba jednak pamiętać, że – jak mówi Werner Jaeger – trudno byłoby wyznaczyć w historii linię, od której zaczyna się myślenie racjonalne: przebiegałaby ona zapewne już przez epos Homerycki, ale przemieszanie elementów racjonalnych z tzw. myśleniem mitycznym sięga tam tak głęboko, że ich rozgraniczenie nie jest chyba w ogóle możliwe. Jednak analizując historię kultury greckiej, musi się w niej dostrzec stopniowe racjonalizowanie się pierwotnego obrazu świata, ujętego w micie. Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 228. Copleston twierdzi, że naukowa pasja Greków mogła się ujawnić również dzięki temu, że w Grecji nie było klasy kapłańskiej z silnymi tradycjami, doktrynami i gnostyczną koncepcją władzy. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 30. Z kolei według Vernanta – jeśli słowo *mythos* znaczy „mowa”, „opowiadanie” – to nie przeciwstawia się ono w sposób bezwzględny słowu *logos*, którego pierwotnym sensem (zanim zacznie ono wskazywać na inteligencję i rozum) jest także mowa, dyskurs. Dopiero od V wieku przed Chrystusem pojęcia te są uważane za przeciwstawne. Zob. szerzej: J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 15; J.P. Vernant, *The Greeks*, tłum. Ch. Lambert, T.L. Fagan, Chicago 1995, s. 258. „Nie mit i logos stanowią przeciwieństwo, ale mit i kosmologia, przy czym mitologia stanowi stopień pośredni. Istotna różnica pomiędzy mitologią a kosmologią dotyczy przedmiotu tego, co ujmuje logos: w pierwszym przypadku są to działania bogów i herosów, w drugim byt i działanie się mocą nieosobowych zasad świata – jak woda Talesa czy powietrze Anaksymenesa”. Zob. C. Osborne, *Presocratic philosophy*, Oxford 2004, s. 34; B. Sandywell, *Presocratic reflexivity: the construction of philosophical discourse c. 600–450 BC*, Routledge 1996, s. 57.

¹² Por. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 97.

To dzięki owemu „przejściu” rozpoczął się proces, który zmienił, i nadal zmienia, kształt ludzkiej kultury umysłowej i twórczej. Myślenie filozoficzne stało się przestrzenią „wyzwalania i oczyszczania” – jak to ujął Sokrates w Platońskim *Fedonie* – a tym, co oczyszcza w sposób najpełniejszy, jest sama prawda¹³. Nic trafniej nie oddało swoistej aletheicznej i ejdetycznej „pracy” greckiego *logosu*, niż filozofia rozumiana jako rodzaj *katharsis*, dzięki któremu „widzimy” świat takim, jaki jest on naprawdę¹⁴.

Krytyczny i odważny namysł zaczyna się zatem od postawienia pytania, od rzucenia wyzwania rzeczywistości, z jednoczesnym podjęciem ryzyka, że odpowiedź może być nieoczekiwana i zaskakująca, może być wkroczeniem na drogę, która później zostanie nazwana *dialektyką* i na której *zarówno tak, jak i nie* będą próbą racjonalnego uchwycenia tajemnicy świata. Ci, którzy pojawili się na greckim wybrzeżu Jonii 700 lat przed Chrystusem, zdobyli się na odwagę i wolność racjonalnego myślenia i podjęli *περί φύσεως ἱστορία* – „dociekanie natury wszechrzeczy”¹⁵.

Owi wcześnie myśliciele greccy mieli społeczną śmiałość wystąpić z pewną propozycją racjonalnej interpretacji rzeczywistości, co – jak się potem okazało – stało się rozstrzygającym zwrotem w historii ludzkiej myśli. Opowiadania mitologiczne stanowiły kosmogonie typu religijnego, ukazujące historię jako arenę walki między upersonifikowanymi bytami, tworząc tym samym rodzaj opisowej genezy

¹³ τὸ δ' ἀληθὲς τῶ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρισμός τις ἦ. „Prawda to w rzeczywistości pewien rodzaj oczyszczenia ze wszystkich tych rzeczy, tak samo opanowanie, sprawiedliwość, męstwo, a i sama mądrość jest jakimś sposobem osiągnięcia czystości”. Zob. Platon, *Fedon*, 69B, tłum. R. Legutko.

¹⁴ Por. K.A. Morgan, *Myth and philosophy from the pre-Socratics to Plato*, Cambridge 2006, s. 106-108.

¹⁵ Por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków, s. 19; O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Francke 1959, s. 14-18.

świata, swoistej księgi pokoleń mającej przypominać ludowi o jego przodkach i połączyć go z siłami kosmicznymi oraz boskimi. Podjęte przez filozofów swego rodzaju *odczarowanie* polegało na próbie objaśnienia świata, ale już nie za pomocą opowieści o mocy mitologicznych sił i żywiołów. Stało się ono cechą zasadniczej zmiany punktu widzenia na taki, w którym świat został dostrzeżony w realnym oglądzie tego, czym jest i jaki jest prawdziwie, a co dobrze oddaje greckie słowo φυσικς – natura rzeczy¹⁶.

Między agorą a misterium – geneza filozofii

Jean Pierre Vernant wskazał, że najlepszy klimat, by powstało wolne, bezinteresowne, racjonalne i niczym nieskrępowane pytanie o przyczynę świata, pojawił się w Jonii za sprawą wspólnoty politycznej ówczesnych Greków. Co jednak pozwoliło właśnie Grekom, pośród dobrze już przecież rozwiniętych cywilizacji i kultur Morza Śródziemnego, rozpocząć fundamentalną dla ziemskiego globu przygodę filozofii? Historycy filozofii domniemywają, że to społeczny ład *pólis* stał się dla myślicieli tego czasu obrazem kosmosu jako przestrzeni, o której rację i przyczynę można zapytać bez odwoływania się do mitologicznych opowieści. Starożytni Grecy byli – jak mówił Burckhardt – spontaniczni, oryginalni, świadomi i wolni tam, gdzie u innych wciąż rządził tępy przymus¹⁷. To w Grecji bowiem zaczyna dominować obraz społecznego κόσμος, w którym pośród najważniejszych podmiotów rozumnych, jakimi są ludzie, znaczenia nabiera kategoria

¹⁶ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 34; I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 13.

¹⁷ J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, dz. cyt., s. 54.

równości – ἰσονομία. Nowy model świata, wypracowany przez fizyków z Jonii, dokonał zeświecczenia, racjonalizacji i geometryzacji myśli, wyzwalając postawę krytyczną i rozwój ducha wynalazczości¹⁸.

Można więc chyba zaryzykować tezę, że to pomiędzy misteriami religijnymi a agorą *pólis* zrodził się szczególny rodzaj poznania – filozofia. Jest w niej element publiczny, podlegający dyskusji, oraz jakiś rodzaj sekretu powierzonego wybranym, co szczególnie uwidoczniło się we wspólnocie pitagorejczyków. Wynika to być może z faktu, że porządek polityczny *pólis*, niejako z istoty, stanowił jedność z wymiarem religijnym. W religii są dwa elementy: jawny, który wyraża się w wierzeniach dotyczących bogów, oraz ukryty, zawierający w sobie coś, co jest niedopowiedziane, tajemnicze, coś, czego nie da się wyrazić ludzkimi słowami i opisać mitologicznymi gestami¹⁹. Podobne inspiracje odnajdujemy także u początków filozofii. Eksponowany jest element racjonalizacji, ale istnieje także przestrzeń swoiście ukryta i utajniona. Klasyczny wyraz tego odnajdziemy zarówno w Pitagorejskim sekrecie, niepisanej nauce Platońskiej, jak i religijno-mistycznych wspólnotach neoplatońskich²⁰.

¹⁸ Por. J.P. Vernant, *Źródła myśli...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ Na temat znaczenia misteriów w starożytnym świecie greckim zobacz: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, s. 456-480.

²⁰ Przypomnę tylko, że w jednej z interpretacji platonizmu obecna jest teza, iż filozof jest prawdziwie filozofem tylko wtedy, gdy rzeczy większej wagi nie zapisuje, lecz zachowuje je dla przekazu ustnego. Sam Platon był głęboko przekonany, że pismu powierzyć można bardzo wiele spraw, ale nie te nieliczne najważniejsze, których przekazywanie odbywać się może wyłącznie ustnie. Stąd obecny w dialogach zwrot τιμιωτερα (rzeczy wartościowe). Zostają one ujawnione jedynie w ustnym przekazie filozofa – swoim uczniom przekazuje on tematy najważniejsze, to, czego nie chce powierzyć pismu jako reprezentacji słowa. W centrum Platońskiego mówienia o naukach niepisanych jest słynna opowieść z *Fajdrosa* o bogu Theucie i królu Thamusie. Stąd przekonanie wielu komentatorów o wadze Platońskiej ezoteryki jako nakazie filozoficznej roztropności. Wiedza filozoficzna to nie środek do osiągnięcia celu, to cel sam w sobie, dlatego powinna być przekazywana innym z konieczną ostrożnością, a nie rozpowszechniana mechanicznie. Krótko mówiąc: ezoteryka ma na uwadze rzecz, a zachowanie tajemnicy władzę. Dlatego Platon nie uważa pisma ani za właściwą okazję, ani za właściwy środek

A zatem, choć mówimy, że w społeczności greckiej filozofia pojawiła się w opozycji do mitu religijnego, to jednak nie tyle jako próba unieważnienia go, ile raczej jako chęć podjęcia tego samego, co mit, tylko zadawanego bezinteresownie pytania $\delta\iota\alpha\ \tau\iota$ (*dlaczego?*). I choć religia była integralną dziedziną życia wspólnotowego tamtej kultury, nie uniemożliwiło to faktu, żeby wolność polityczna rozumnych Greków stała się początkiem filozofowania²¹. Życie naukowe, do którego poprowadzi filozoficzne poznanie świata, na początku zostało zorientowane wokół paradygmatów polityki. Na filozoficzne samopoznanie nałożono typowo grecki ład społeczny. Stało się to możliwe, ponieważ dyskurs filozofii zaistniał dzięki swoistemu sprzężeniu: porządek odkryty w architekturze politycznej pozwolił fizykom jońskim dokonać refleksji i racjonalizacji świata, jednak już nie jako wspólnoty politycznej, ale jako całościowej struktury rzeczywistości – wszystkiego, co jest. Jońscy mędrcy – taka była ich rola w historii – wyzwolili w swoim świecie refleksję prowadzącą do odkrycia ładu kosmicznego, którym rządzi, jak powie potem Heraklit, Absolutny *Logos*²². Uchwycenie na osi czasu

do przekazania spraw najwyższej wagi w stopniu zupełnym: do tego celu potrzebny jest inny środek – ustny przekaz dialektyczny. W interpretacji szkoły tybindzkiej Platon zdaje się mówić niejako: nie upowszechniajcie wśród większości ludzi spraw mających dla was wielką wagę, bo większość albo ich nie zrozumie, albo je wyśmieje. Zachowajcie je dla tych nielicznych, którzy je zrozumieją we właściwy sposób i we właściwym czasie. T.A. Szlezák, *Reading Plato*, Routledge 1999, s. 39–48; H.J. Krämer, *Plato and the foundations of metaphysics: a work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents*, tłum. J.R. Catan, Albany 1990, s. 67; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, *Platon i Arystoteles* tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 65–71; M. Miller, „Unwritten Teachings” in the *Parmenides*, „The Review of Metaphysics”, nr 3 (1995) vol. 48, s. 591–633; M. Rashed, *An Unnoticed Analogy between the Timaeus and the Laws*, w: Ch. Jorgenson, F. Karfik, Š. Špínka, *Plato’s „Timaeus”. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden 2021, s. 187–212.

²¹ Zob. J.P. Vernant, *The Greeks*, dz. cyt., s. 56.

²² „Nie mnie wysłuchawszy, lecz Logosu, mądrze jest zgodzić się, że jedno jest wszystkim”, tłum. wg: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004. W monografii Dielsa-Kranza: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 50, t. II, Berlin 1951, s. 161; M. Johnstone, *On “Logos” in Herac-*

dokładnego momentu, w którym to nastąpiło, jest jednak bardzo trudne. Jak mówił Christian Meier, powstanie greckiej polityczności można wyjaśnić jedynie w kategoriach historycznych. Chodzi bowiem o pewien przebieg zdarzeń, powodowany przez wiele sił, które przecinały się ze sobą w sposób kontyngentny i pod wpływem wielu specyficznych uwarunkowań²³.

Wydaje się więc, że obraz greckiego kosmosu społecznego, gdzie wśród bogów, mitologicznych podmiotów rozumnych, pojawili się ludzie, zaczął nabierać znaczenia dzięki szczególnej, wspomnianej już, kategorii równości (ἰσονομία)²⁴. Równość wolnych obywateli Grecji i mądrość rodząca się najpierw w wymiarze politycznym i społecznym, a potem owocująca w nauce, była początkiem zdziwienia, które dało impuls dla późniejszych racji filozoficznych. Można chyba zatem śmiało powiedzieć, że filozofia jońska, a potem wolna refleksja grecka są dziećmi tamtego, zarówno politycznego, jak i religijnego czasu, w którym element jawności i równości oraz

litus, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, nr 47 (2014), s. 2-29; A. Kenny, *Ancient philosophy. A new history of Western philosophy*, vol. I, New York 2006, s. 42; K. Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 157-158.

²³ Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 20.

²⁴ W okresie poprzedzającym ukształtowanie się izonomii decydujący był fakt, że handel, piractwo oraz kolonizacja stały się udziałem dość szerokich rzesz ludzi. Było tak wiele *póleis*, a także tak wiele jednostek, grup, klanów, również niearystokratów, że zdobycze, bogactwa i prestiż stawały się często udziałem wielu różnych ludzi, a nie tylko nielicznych monarchów lub oligarchów zdolnych zmonopolizować wszelkie korzyści. Początkowo dał tutaj o sobie znać niemal brak zróżnicowania w sytuacji poszczególnych Greków oraz ich wyjątkowa ruchliwość zamorska. Ich wielka energia mogła się realizować stosunkowo swobodnie, z jednej strony wolna od prostych ograniczeń wynikających ze statycznego życia i działania tu i teraz, z drugiej – od uwarunkowań narzuconych przez scentralizowaną władzę polityczną. Ta wolność utwierdziła się dzięki ich zamorskim przedsięwzięciom. Królowie, nawet jeśli istnieli u początków nowych kolonii, szybko byli obaleni. Abstrahując od wielu szczegółów, wszystko, co możemy zaobserwować oraz wydedukować, pozwala na przyjęcie jednego ogólnego wniosku: początek intensywnego procesu budowania greckiej kultury charakteryzuje się słabą centralną władzą polityczną, przede wszystkim władzą królów. Wyjątkowe możliwości działania, wolność podejmowania wielu przedsięwzięć, wreszcie świadomość możliwości dokonania wielu rzeczy, szerokie horyzonty, upowszechnianie wiedzy oraz dostępność zarówno środków, jak i możliwości – wszystko to było udziałem stosunkowo wielu w całej Grecji. Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności...*, dz. cyt., s. 74-75.

element tajemnicy i misterium religijnego stworzyły niepowtarzalną symbiozę. Owocem tego stało się, wyrastające ze zdziwienia światem, pytanie poszukujące racjonalnej, koherentnej i transparentnej odpowiedzi, pytanie o byt, politykę i religię. Nie jest zatem nadużyciem twierdzenie, że refleksja społeczna, polityka oraz rzeczywistość greckiej *pólis* wyrosły z połączenia wiedzy i poglądów niewielkiej grupy ludzi oraz oczekiwań większości. Ten rodzaj myślenia i postaw musiał być silnie związany z konkretną rzeczywistością polityczno-społeczną. Był oczywiście głównie procesem anonimowym, częścią historii społecznej: intelektualnym przekroczeniem własnego horyzontu przez to, co obiektywne, wyzwolone od mitu. W tym sensie myśl ta „pleniała się sama” – jak mówi Meier – nawet jeśli miały w niej udział takie szczególne osobowości, jak Solon, Pizystrat czy inni spośród tzw. „siedmiu mędrców” wczesnych dziejów Grecji. Refleksja polityczna była początkowo szczególnie mocno uwarunkowana niezależnością tych, którzy w niej uczestniczyli, brakiem zakreślonych granic, otwartością, a także stopniem, w jakim była praktykowana. Na skutek rozproszenia władzy nie było możliwe, aby ośrodki refleksji politycznej skupiły się na dworach monarchów czy w kręgach potężnych kapłanów. W ówczesnej Grecji nie było tak mocnej kasty, która mogłaby stać się strażnikiem wiedzy i wiary, lub choćby stworzyć osobny ośrodek myślenia. Inaczej niż w Egipcie i Babilonii – żadnego klanu urzędników oraz władzy duchowej, która narzucałaby własne rozwiązania. Jedyni, którzy wyróżniają się spośród tego wielce zróżnicowanego środowiska, to poeci i mędrcy, proponujący własne rozstrzygnięcia²⁵.

²⁵ Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności...*, dz. cyt., s. 87.

Θυμός i θέμις – gniew u początku ładu

Tak możemy nakreślić początki filozofii. Co jednak zaistniało i ujawniło się u fundamentu greckiej myśli i twórczości politycznej? W literaturze przedmiotu można znaleźć koncepcje, według których początkiem polityki jest gniew – w znaczeniu pewnej irytacji, niezgody, jaka pojawia się w społeczności, gdy dzieje się w niej coś złego. Polityka rodzi się zatem z protestu wobec dostrzeżonego napięcia między tym, jak jest, a tym, jak powinno być, jak byśmy chcieli, żeby było. Gniew jest początkiem tego fermentu, który sprawia, że filozof podejmuje tematy polityczne. Gniew, ale nie nienawiść.

Według archaicznej ontologii Greków świat jest sumą walk, jakie trzeba w nim stoczyć. Epicki gniew widoczny we wczesnych utworach kultury greckiej jawi się jako pierwotna energia, która nabrzmiewa sama z siebie, stając się nieredukowalną siłą pierwotną. Jak przekonuje Peter Sloterdijk, nawiązując do Homeryckiego eposu – „gniew to pierwsze słowo Europy”. *Iliada* Homera, boski i ludzki gniew Greków, Żydów, a potem apokaliptycznych chrześcijan ukształtował ἀρετή i θυμός Europy.

Achilles przepełniony jest gniewem na niesprawiedliwość, jakiej wobec niego dopuścił się Agamemnon²⁶. Podobne są inspiracje

²⁶ *Gniew Achilla, bogini, głoś, obfity w szkody,
Który ściągnął klęsk tyle na greckie narody,
Mnóstwo dusz męźnych wcześniej wtrącił do Erebu,
A na pastwę dał sępom i psom bez pogrzebu,
Walające się trupy rycerskie wśród pola.
Tak Zeusa wielkiego spełniała się wola
Odtąd, gdy się zjutrzyli sporem niebezpiecznym
Agamemnon, król męźów, z Achillem walecznym.
Od kogóż tej niezgody pożar zapalony?
Od Feba, co go Kronid z pięknej miał Latony.*

Heraklitańskie. Dla filozofa z Efezu πόλεμος (walka) stał się ojcem wszystkiego, nadając rzeczywistości właściwą tożsamość: w przypadku ludzi – jednych czyni śmiertelnymi niewolnikami, a innych nieśmiertelnymi panami. Dla Heraklita πόλεμος jest specyficznym objawieniem się prawa – kosmicznego *Logosu*²⁷.

Bój jest wszystkich ojcem, wszystkich królem, i jednych ukazuje bogami, innych ludźmi, jednych czyni niewolnikami, innych wolnymi²⁸.

Stąd proces zmienności/stawania się jest tu rozumiany jako rezultat „walki” (πόλεμος) przeciwstawnych elementów, które pozostają w nieustannym napięciu, a „rozładowują” się przez zmianę.

Zarówno w *Iliadzie*, jak i w *Odysei* widzimy zmaganie się ludzi i bogów. Ich gniew, opisany przez Homera, jest siłą destrukcyjną i zarazem konstruktywną, zmieniającą świat. Homerycki θυμός to siła, żar umiejscowiony w piersi (w sercu) człowieka i stanowiący źródło jego afektów. U Homera w takim uczuciowym kontekście θυμός pojawia się 416 razy, między innymi oznaczając emocjonalno-intelektualne stany ludzkiej duszy – namiętność, wolę, odwagę, nienawiść, strach, słuszny gniew. Jak przekonuje Werner Jaeger, etymologicznie słowo to można skojarzyć z łacińskim *fumus* – dym oraz greckim θύω

*Gniewny na króla, wojsku straszłą kłeskę zadał,
Rozszerzył mór w obozie, codziennie lud padał;
Mścił się, że był zelżony jego kapłan święty.*

(Homer, *Iliada*, I, 1-13, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990). Zob. P. Sloterdijk, *Gniew i czas: esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2011, s. 7; C.P. Caswell, *A study of Thumos in early Greek epic*, Leiden-New York 1990, s. 3-4.

²⁷ Por. K. Mrówka, *Heraklit*, dz. cyt., s. 167.

²⁸ Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.. H. Diels, F. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 B 53, t. II, Berlin 1951, s. 162, tłum. wg: K. Mrówka, *Heraklit*, dz. cyt., s. 167.

– składać w ofierze. Owo greckie pojęcie sugeruje wręcz pulsowanie gorącej krwi, emocje, odwagę, gniew bądź namiętność²⁹.

Wydaje się więc, że już u Homera gniew ma prawo do predykatu „samoistny”. Bohater Homerycki i jego gniew tworzą nierozłączną parę. Agamemnon i Achilles, Patroklos i Hektor są przepełnieni gniewem³⁰. Ale choć bohaterowie są zagniewani i przez niezgodę zmieniają świat, to w Homeryckiej eposie nie ludzie, lecz bogowie wymierzają ostateczną sprawiedliwość. Poeta określa ją greckim słowem *θέμις*³¹, oznaczającym rozstrzygnięcie, które ustala regułę postępowania mającą – zgodnie z wolą bogów – obowiązywać wśród ludzi. Królom ludzkim Zeus udzielił „berła oraz sądu [rozstrzygnięcia], σκῆπτρόν τ’ ἠδὲ θέμιστας” – pisze Homer³². Bogowie są źródłem praw i według mitu właśnie oni stoją na straży sprawiedliwości. Symbolizuje to Temida gwarantująca ład i sprawiedliwość. Słowo określające tę boginię oznacza „utwierdzona”, „niewzruszona”, gdyż jest ona znakiem zarówno porządku, jak i praw utrwalonych

²⁹ Zob. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 143-144; T. Zieliński, *Psychologia Homerycka*, „Heksis”, nr 1-2 (1999) 18-19, s. 11-16; T. Kobierzycki, *The Place and Role of Feelings in Homer’s Description of the Corporeal and Non-Corporeal Soul*, „Heksis. Philosophy, Psychology, Art”, nr 4 (2010), s. 7-9.

³⁰ Zob. P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, dz. cyt., s. 16-17.

³¹ Homer, *Iliada*, XVI, 790-795; Homer, *Odyseja*, XIV, 56. W mitologii Temida była uosobieniem sprawiedliwości albo odwiecznego prawa jako doradczyni Zeusa. Czuwała nad tym, by spełniało się przeznaczenie każdego bytu wynikające z jego natury, strzegła szacunku dla prawa. Wznoszono jej ołtarze w miejscach zgromadzeń publicznych, nad którymi sprawowała opiekę. Zob. szerzej: W. Burkert, *Griechische Religion...*, dz. cyt., s. 303; J.E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London 1977; P. Donleavy, A. Shearer, *From Ancient Myth to Modern Healing: Themis: Goddess of Heart-Soul, Justice and Reconciliation*, London-New York-Routledge 2008; P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001, s. 206.

³² Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη; οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη; εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεὺς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω σκῆπτρόν τ’ ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσι. „Dobrze to nie jest, gdy rządzi zbyt wielu – niech jeden panuje, jeden król tylko, którego Kronosa syn tajemniczy berłem i sądem obdarzył, ażeby królował nad nami”. Homer, *Iliada*, II, 203–204, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.

powszechnym zwyczajem, a nie ludzkim dekretem³³. Można ten termin również tłumaczyć jako „ustanowienie”, bowiem w czasach patriarchalnych sędzia wyrokował na podstawie pochodzącego od Zeusa ustanowienia, którego zasady czerpał z tradycyjnych norm prawa zwyczajowego i własnego rozeznania³⁴. W klasycznym języku greckim mówi się: θεῖμς ἔστ – „jest słuszne, jest godziwe”. Sugeruje to, że w prawie zwyczajowym rozpoznawano wieczne prawo boskie, przez które wypełnia się właściwe naturze każdego bytu przeznaczenie. Gwałt zadany prawu oznacza więc rozchwianie rzeczywistości, nieutrzymanie się w granicach ustalonego przez bogów ładu – kosmosu. Określenie θεῖμς jest zatem najstarszym greckim pojęciem normy prawnej, sprowadzającej się w swojej treści do woli boskiej, opatrzonej sankcją religijną. Jednak w miarę upływu czasu θεῖμς nabiera coraz bardziej świeckiego charakteru. Zaczyna wyrażać świadomość tkwiących w człowieku możliwości działania oraz rozumienia. W ramach owej refleksji politycznej pojawia się coraz silniejsza tendencja ku temu, by pośród innych celów politycznych mocno stawiać postulat stworzenia sprawiedliwego – nie tyrańskiego – porządku władzy³⁵.

³³ Por. E. Hamilton, *The Greek way*, New York 1993, s. 45.

³⁴ Werner Jaeger tłumaczy grecki wyraz θεῖμς jako oznaczający ustalony zwyczaj, a co za tym idzie – prawo zwyczajowe, autorytatywnie wiążące i ustalone z góry. Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 170-171.

³⁵ Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności...*, dz. cyt., s. 98.

Szlachetny zapał

Θυμός polityczny nie jest więc nieopanowanym i ślepym szałem (μῆνις) Achillesa, ale to gniew ujęty w ramy rozumu i prawa. W świecie greckim przymiot ten chyba najlepiej wyraża opisana w Platońskiej *Politei* kasta strażników (ludzi ze srebra)³⁶. Grupa strażników, których głównym charyzmatem jest θυμός – zapalczywość, szlachetny zapał, pasja, nawet porywczność, czasem energia – symbolizuje słuszny gniew w polityce i reakcję na zło. Z żywym i gwałtownym temperamentem żołnierz musi łączyć łagodność w stosunku do innych żołnierzy i do obywateli własnego państwa, tak jak to widać u dobrego psa, który pilnuje domu i trzody. Gniew jest tu społecznie ujarzmiony po to, by strzec wspólnoty. W polityce ów gniew pomaga mieszkańcom *pólis* żywo ująć się za tym, co dobre i właściwe. Bez owej „odważnej zapalczywości/godziwego wzburzenia” – tak chyba powinniśmy przekładać na język polski słowo θυμός – polityka jest nie do pomyślenia. Co więcej, możliwość przyjaźni pomiędzy dojrzałymi mężczyznami zależy od tymotejskich przesłanek, ponieważ jako przyjaciel pośród przyjaciół, jako równy pośród równych, swoją rolę może odgrywać tylko ten, kto we współobywatelach mocno ceni ogólnie szanowane cnoty³⁷. Chciałoby się móc być dumnym nie tylko z samego siebie, lecz także ze swego *alter ego*, przyjaciela, wyróżniającego się w oczach członków poważanej komuny. Dobra opinia współzawodniczących ze sobą mężczyzn funduje tymotejską podstawę wspólnoty. Θυμός jednostki może zatem wyobrażać siłę, która nadaje formę wspólnej woli sukcesu – zarówno tego indywidualnego, jak i społecz-

³⁶ Platon, *Politeia*, 374E–375A.

³⁷ Por. C.P. Caswell, *A study of Thumos in early Greek epic*, dz. cyt. s. 58.

nego. Postawa ta implikuje zachowania, których treścią jest właściwie rozumiana niezgoda na świat: wygłaszanie opinii politycznych, warunkowanych i realizowanych również przez trwałe odniesienie do tymotejskich impulsów, oraz rozwija retorykę jako naukę o sztuce kierowania gniewliwymi afektami w politycznych wspólnotach³⁸.

Także Arystoteles, będąc dzieckiem politycznego, naukowego i artystycznego złotego wieku Wielkiej Grecji, wystawił przychylnie świadectwo temu afektowi. Gniew jest dobry, czasem wręcz pożądany, o ile sprzymierza się z odwagą i budzi do godziwego sprzeciwu wobec niesprawiedliwości. Według filozofa ze Stagiry uzasadniony gniew słyszy „głos rozumu”, nawet jeśli jest poddany afektom. Gniew staje się nieszczęściem tylko wówczas, gdy idzie w parze z brakiem wstrzemięźliwości, skutkiem czego występuje z brzegów.

Gniew bowiem zdaje się słyszeć poniekąd nakazy rozumu, lecz nie dosłyszeć ich dobrze, podobnie jak służący-gorliwiec, który zanim wysłucha do końca, co mu pan poleca, wybiega i wypełnia potem fałszywie polecenie, i jak psy, które skoro tylko usłyszą jakiś szmer, szczekają, zanim sprawdzą, czy osoba nadchodząca nie jest przyjacielem; tak też i gniew z powodu swej zapalczowości i porywczowości swej natury, chociaż usłyszał, jednak nie wysłuchał polecenia [rozumu] i rzuca się, by dokonać zemsty. Bo rozum i wyobraźnia ukazują człowiekowi, że doznał krzywdy lub zniewagi, on zaś jak gdyby za pomocą sylogizmu wnosi, że należy przeciwstawić się czemuś takiemu – i natychmiast szuka pomsty; gdy natomiast żądza, skoro tylko rozum lub zmysły powiedzą, że rzecz jakaś jest miła, rzuca się na używanie. Tak więc gniew słucha w pewnej mierze rozumu, a żądza tego nie czyni. Żądza jest więc czymś haniebniejszym; kto bowiem nie umie opanować gniewu, ten ulega jednak do pewnego stopnia rozumowi, kto natomiast nie umie opanować żądzy, jej tylko ulega, a nie rozumowi³⁹.

³⁸ Zob. J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, s. 53-55.

³⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VII, 1149a-1149b, tłum. D. Gromska, Warszawa 1964.

Tak rozumiany gniew jest otwarty, jawny publicznie, podlega ocenie i dyskusji, żądza zaś jest ukryta i podstępna. Stąd u źródeł narodzin wolnych wspólnot politycznych legła słuszna niezgoda na brak i niesprawiedliwość, ustanawiająca jednocześnie jawne prawa, granice, przywileje i sankcje społeczne. Gniew pozwala ukazać to, co złe, a poddany rozumnym przesłankom – pomaga wprowadzić ład i transparentność w relacje. Uprawnia do walki ze złem i mężnego bronienia dobra.

Doskonałość *pólis* i narodziny dojrzałej wspólnoty

Arystotelesowska teza, że „człowiek z natury jest zwierzęciem społecznym/politycznym”, nie ogranicza się jednak do wskazania na istnienie pierwotnej skłonności do organizowania się, której podstawą jest między innymi (obok pomocniczości, moralności i mowy) mniej lub bardziej rozwinięty sprzeciw, gniew, niezgoda na zastane sposoby funkcjonowania społeczności. Stagiryta zauważa, że człowiek jest absolutnie niezdolny do życia w izolacji i aby być sobą, musi rozwijać relacje z innymi ludźmi. Sama natura wskazuje na tę potrzebę życia społecznego: mężczyzna i kobieta, łącząc się ze sobą, tworzą pierwszą podstawową wspólnotę o charakterze społecznym – rodzinę⁴⁰. Ponieważ jednak rodzina nie wystarcza sama sobie, powstaje szersza wspólnota – wioska gwarantująca systematyczne zaspokajanie ogólnych potrzeb życiowych. Mimo jednak tej osadniczej samowystarczalności zaistniała w ludziach potrzeba dalszej organizacji, gdyż rodzina i wio-

⁴⁰ Por. Arystoteles, *Polityka*, I, 1252b.

ska (osada) nie zapewniały jednostkom warunków życia doskonałego, zarówno w porządku moralnym, jak i duchowym. Takie pragnienia i dążenia mogą być – wedle Arystotelesa – zaspokojone jedynie przez prawa, urzędy i instytucje zorganizowane w ramach *pólis*. Miasto-państwo, w ujęciu filozofa, istnieje więc dla ściśle określonego celu, a jest nim najwyższe dobro człowieka – jego doskonałość moralna i intelektualna⁴¹. Można powiedzieć, że rola *pólis* wyraża się w trzech symbolicznych budynkach – akademii, teatrze i świątyni. Ujawniają one, także w sferze metaforycznej, że prawdziwa wspólnota konstytuuje się przez rozpoznanie i ukochanie dobra w jego doskonałościowo-intelektualnej i moralnej postaci – w nauce, sztuce i religii.

Dzięki tak rozumianemu i realizowanemu dobru jednostka zaczyna żyć nie według tego, co subiektywnie dobre, ale uczy się poznawać i wybierać to, co dobre obiektywnie⁴². Dlatego też dla Stagiryty państwo jako społeczność różni się od rodziny i wsi nie tylko ilościowo, ale także jakościowo. Jedynie w *pólis* człowiek może wieść życie w pełni dobre, a ponieważ jako takie jest ono naturalnym celem człowieka, dlatego państwo stanowi dla Arystotelesa – inaczej niż w koncepcjach sofistycznych – środowisko naturalne⁴³. Filozof

⁴¹ „Pólis jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczального bytowania”. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten V*, 2, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1973. W greckim słowie *κόινονία* Stagiryta wyraża ówczesne konotacje pojęcia społeczności i tego, co jej przysługuje. Trzeba pamiętać więc, że *pólis* Arystotelesa nie da się sprowadzić ani do pojęcia społeczeństwa, ani do pojęcia państwa, tak jak rozumiemy je dzisiaj. Zob. szerzej: P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 39.

⁴² Por. *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M.L. Gill, P. Pellegrin, Malden-Oxford 2009, s. 395-397.

⁴³ „Miasto-państwo należy do twórców natury, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (człowiek jest istotą państwową)” [πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον]. Arystoteles, *Polityka*, I 2, 1253a, tłum. L. Piotrowicz. „Kiedy Arystoteles określa człowieka jako zwierzę polityczne, podkreśla właśnie to, co dzieli Rozum grecki od dzisiejszego. Jeżeli *homo sapiens* jest w jego oczach *homo póliticus*, to dlatego, że sam Rozum jest w swej istocie polityczny”. J.P. Vernant, *Źródła...* dz. cyt., s. 152. Niektórzy komentatorzy tłumaczą zwrot *πολιτικὸν* jako „polityczny”, pochodzi on bowiem od rzeczownika *pólis*; jego treści nie należy jednak utożsamiać z dzisiejszym rozumieniem

łączy więc rozwój człowieka z jego przynależnością do wspólnoty. Nie można się rozwijać i żyć poza społecznością, człowiek jest istotą społeczną i jest nią – jak podkreśla Arystoteles – z natury. W ten sposób państwo, które w aspekcie chronologicznym zajmuje miejsce ostatnie, w aspekcie ontologicznym należy ująć jako pierwsze, ponieważ ukazuje się jako całość, której częściami są rodzina i wioska⁴⁴.

Skoro doskonałość intelektualno-moralna jest możliwa do osiągnięcia tylko w tak zbudowanej wspólnocie, to znaczy, że państwo nadaje sens ludzkiemu działaniu i jedynie ono jest bytem samowystarczalnym⁴⁵. Dla Arystotelesa nie stanowi więc społeczności na wzór roju pszczoł (który również powstaje z konieczności i jest samowystarczalny), bowiem człowiek jest istotą rozumną i świadomą celów swego działania. A ponieważ najwyższym ludzkim celem jest dobro, to państwo – i tylko ono – może być prawną-obyczajową społecznością urzeczywistniającą dobre życie obywateli⁴⁶.

słowa „polityczny”. U Arystotelesa słowo to oznacza przede wszystkim przynależność do niewielkiej społeczności pełnoprawnych obywateli jednego miasta. Przytoczony fragment *Polityki* zawiera chyba najbardziej radykalną obronę państwa wymierzoną przeciwko wysiłkom niektórych sofistów, próbujących sprowadzić i zredukować *pólis* do owocu konwencji, jak również przeciwko poglądom cyników, głoszących skrajną negację państwa. Giovanni Reale tłumaczy pomysł o naturalnym pochodzeniu państwa – który Arystoteles wygłasza, mimo że zdroworozsądkowo czujemy, że przekracza on granice słuszności – specyficzną sytuacją polityczną i społeczną ówczesnej Grecji. Hellenowie, nie mając zhierarchizowanego Kościoła, nieuchronnie uznawali społeczność *pólis* jako mającą cele pozabiologiczne i duchowe oraz utożsamiali ją z państwem. Rozróżnienie między społecznością i państwem było jeszcze Arystotelesowi obce. Jako Grek nie był w stanie pojąć, że mogą istnieć inne poprawne formy państwa, które nie byłyby *pólis* typu helleńskiego. Człowiek Arystotelesowski był przeznaczony do życia w *pólis* i tam urzeczywistniało się jego człowieczeństwo. Zob. szerzej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, dz. cyt., s. 510-511; R. Kraut, *Aristotle: political philosophy. Founders of modern political and social thought*, Oxford 2009, s. 34; T. Duma, *Natura miarą sensu kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1 (2015) 58, s. 37-40.

⁴⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, dz. cyt., s. 514-515.

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *Polityka*, I, 1252b, 8; Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1094 b, 7-10.

⁴⁶ Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 89.

W księdze VII *Polityki* autor przypomina jeszcze raz, że celem ustroju jest osiągnięcie dobrego życia, a wspólnota dobrze rządzona ma ten cel urzeczywistnić, umożliwiając rozwój osobowości obywateli. Cel ustroju wyznacza warunki, jakie powinni spełniać ci, którzy będą go realizować. Największe znaczenie powinni więc mieć uczeni i wykształceni obywatele, ponieważ oni najbardziej przyczyniają się do dobrego życia⁴⁷. A zatem naturalnym następstwem polityczności, nawet zrodzonej z niezgody i gniewu, jest jasny cel życia wspólnotowego – wskazanie tego, co dobre, i upodobanie w nim.

Polityczne dylematy mędrca

Powyższe rozważania uświadamiają nam to, co wiedzą znawcy starożytności, a co nie zawsze rozumiane jest powszechnie: że w fenomenie greckiego świata filozofia niemal od początku swoich dziejów była związana z polityką. Jednak nie we wszystkich podręcznikach historii filozofii można przeczytać, że funkcja ta, chociaż nieunikniona, stanowi dla filozofii poważny dyskomfort. Filozof niejako z definicji powinien przecież mieć na uwadze znacznie poważniejsze problemy, aniżeli troskę o porządek społeczności. Historia jednakże z nieubłaganą konsekwencją ukazuje, że nie może on rozmyślać w próżni politycznej. Powodzenie działań politycznych oznacza wysiłek tworzenia takiego ustroju, w którym życie jednostki wiąże się z podporządkowaniem dobru ogólnemu, a także z pewnym ograniczeniem indywidualnej wolności. Z teorii filozoficznych wyrastają wielkie wizje idealnych koncepcji ustrojowych, za pomocą których

⁴⁷ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa, Warszawa 2000, s. 350.

filozofowie chcą rozwiązywać partykularne problemy społeczności. W ten sposób filozofia na zawsze zostaje sprzężona z polityką i układ ten, chociaż dla filozofii niewygodny, dla polityki staje się zadziwiająco płodny⁴⁸.

Filozof zatem musi się zająć polityką (wydaje się, że takie są intuicje niektórych badaczy i historyków filozofii), ponieważ powodzenie działań politycznych zależy właśnie od tej mądrości, która rodzi się z filozofii, ze zdziwienia, z bezinteresowności pytania διὰ τί (dlaczego?), z próby ukazania najlepszych rozwiązań i uzasadnienia tego, co dla ludzi wydaje się najważniejsze. Jeśli zrozumiemy, że – jak wykazałem – już u presokratyków widać, iż status greckiego *pólis* wynika z postawy samego filozofa, który włącza refleksję nad polityką w plan swojej kontemplacyjnej aktywności, to stanie się jasne, iż filozof jest nie tyle wizjonerem ładu politycznego, ile raczej – w imię realizowanych przez siebie koncepcji metafizycznych i antropologicznych – promotorem racjonalnie uzasadnionych rozwiązań, które według niego są najlepsze z możliwych⁴⁹. Przemownym patronem tak odważnego przejścia od metafizyki ku polityce jest oczywiście Platon, którego *Politeia* wciąż pozostaje wspaniałym przykładem połączenia medytacji ontologicznej z projektem politycznym idealnego państwa. Z kolei u Arystotelesa, choć nie znajdujemy, jak mówi Eric Voegelin, systematycznego podejścia z nowego, kontemplacyjnego punktu widzenia do polityki, to widzimy takie podejście do różnych problemów, które pojawiają

⁴⁸ Zob. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: *Czym jest filozofia polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1999, s. 21.

⁴⁹ Por. M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 250-251.

się w jego otoczeniu i jawią się jako pochodne życia wspólnotowego⁵⁰. W ten sposób *pólis* i kwestie z nim związane stają się elementem medytacji nad sprawami podstawowymi i ostatecznymi. Są dziedziną aktywności człowieka wolnego – tego, który może wznieść się ponad przyziemną użyteczność oraz ma zdolność i odwagę pytania o przyczyny ostateczne. Zarazem, jak sugeruje Marek Szulakiewicz, trzeba podkreślić, że to na przełomie XIX i XX wieku filozofowie wymarzyli sobie możliwość przemiany świata za sprawą polityki i działań w jej obszarze. Szukając „nowego świata”, „nowego człowieka” i „nowej przyszłości”, właśnie przez politykę wkraczał filozof na grunt historii, stając się głóścicielem oraz twórcą ideologii. Odczuwał potrzebę działania politycznego wyrażającego się w chęci zdobycia władzy (inaczej zwanej możliwością prowadzenia ku lepszej rzeczywistości) czy też włączania się w przekształcanie świata i przyspieszania wydarzeń historycznych⁵¹.

A zatem filozofia polityczna jako domena ludzkiej aktywności, związana z namysłem nad istotą ludzkich wspólnot i trudem wynikającym z ich natury, jest – mówią niektórzy badacze – w jakiś sposób niebezpieczna. Dlaczego? Ponieważ właśnie owe „słuszne rozwiązania”, jakie proponuje filozof, wielokrotnie zaowocowały wypaczonymi wzorami i zbrodniczymi ideami. Jeśli z teorii filozoficznych wyrastają wielkie wizje idealnych koncepcji rozwojowych, za pomocą których filozof, jako mędrzec, pragnie rozwiązywać partykularne problemy społeczności, to zawsze wiąże się to z pewnym ryzykiem. Można tu więc dostrzec dyskomfort wynikający ze spotkania filozofii z konkretnymi, zdefiniowanymi

⁵⁰ Zob. E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 55.

⁵¹ Por. M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie*, dz. cyt., s. 257, 272.

i określonymi sposobami realizacji projektów politycznych. Polityka często bowiem ubierała się w szaty filozoficzne, by – przez naśladowanie filozofii – „przekroczyć czas”. W tej parze filozof był tym, który dokonywał krytyki struktur społecznych (jak Sokrates) lub próbował naprawić władzę, „wiedząc lepiej” (jak Platon), albo też wychowywał i doradzał władcom (jak Arystoteles), budował teoretyczne projekty (jak Hobbes i Locke), czy też dokonywał zbrojnej rewolucji (jak pouczony przez Marksa i Engelsa – Lenin). Filozof nie zastępował jednak polityka, jego politycznego osądu i geniuszu. Tacy „uczni filozofowie” nie tylko poddają surowej ocenie panujące ideologie, ale potrafią też, myśląc idealistycznie i modelowo, mieć utopijne poglądy polityczne, dostosowując rzeczywistość do owych „modeli”⁵².

Racja polityczna wikła więc filozofa w poważną dyskusję, a przecież polityka to sposób tworzenia ładu społecznego i refleksji nad celami wspólnoty. To wzajemne sprzężenie jest tyleż fascynujące, co niepokojące. Kto zatem sądzi, że ma filozoficzne powody do dystansowania się wobec polityki, ten zdradza niedostateczną znajomość początków filozofowania. Filozofia może stać się swego rodzaju zwierciadłem samopoznania polityki i jej rezultatów: pozwala rozpoznać dobro i zło, tworząc świat, w którym człowiek będzie żył po ludzku. Pytanie zatem, jakie się pojawia, to nie „czy?”, ale „jak?” uprawiać dziedzinę nazywaną dziś filozofią polityki.

⁵² Zob. Tamże, s. 255.

Filozofia polityki – wiedza czy zaangażowanie?

Pytanie, które stawiam w tytule paragrafu, uświadamia, że dziedzinę wiedzy nazywaną filozofią polityki należy traktować jako rodzaj refleksji nad racjami przemawiającymi za bądź przeciw konkretnym rozwiązaniom społecznym. Jawi się ona jako domena naukowej aktywności związanej z namysłem nad istotą wspólnotowej natury ludzkiej oraz ze sposobami wprzęgnięcia tej aktywności w realną troskę o człowieka. Stąd, jak pisał Marcin Król, myśl polityczna ma nie tylko techniczny charakter, odpowiadając na pytanie „jak?“, ale z zasady zadaje pytanie w rodzaju „dlaczego?“ i „po co?“, ukazując swoje filozoficzne inspiracje i fundamenty⁵³.

W moim przekonaniu europejska filozofia polityki powinna być rozumiana jako historia filozofii, historia idei i ludzkich przymysłów nad problemami politycznymi. Ma zadania opisowe, a nie normatywne. Stanowi niewątpliwie, jak każdy namysł mądrościowy, przestrzeń demitologizacji, swoistego „odczarowywania” bieżącego widowiska politycznego. By jednak tak pojmowana refleksja mogła właściwie spełnić swe zadanie, historyk filozofii musi dysponować bardzo dobrym warsztatem i uchwycić metajęzykowe tendencje, jakimi rządzą się idee polityczne. Tylko dzięki temu będzie to filozofia, a nie jedynie politologiczny opis publicystyczny. Żeby dobrze zrozumieć tę tezę, należy sobie uświadomić, że historia filozofii jest czymś więcej niż tylko rejestracją systemów, idei i osób, wykładem przebrzmiałych problemów i zagadnień, obrazem funkcjonowania w kulturze danych twierdzeń. Znajomość historii filozofii jest swoistym kunsztem, bez któ-

⁵³ Por. M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 6.

rego żaden filozof stawiający pytania i ukazujący problemy współczesności nie może efektywnie pracować. Warsztat ten pomaga zrozumieć zarówno historyczne, jak i współczesne konsekwencje twierdzeń filozoficznych, w perspektywie których przedstawia się metafizyczne i antropologiczne, światopoglądowe i polityczne idee. Historia filozofii jest tu rozumiana jako swoista suma filozoficznego doświadczenia, dzięki któremu możemy sprawdzić konsekwencje określonych tez filozoficznych, a także politycznych. W ten sposób historię filozofii może badać i oceniać kierunki, zgodnie z którymi są formułowane dane rozwiązania, wskazując na ich racjonalną godziwość bądź też społeczną niedopuszczalność. Tylko na takiej płaszczyźnie może się zdobyć na ryzykowne oceny, stawiać odważne tezy i proponować rozwiązania⁵⁴.

Bez owego warsztatu historyczno-filozoficznego praca badawcza jest niemożliwa, a filozofia polityki staje się albo zręczną publicystyką, albo moralizatorstwem wykorzystywanym jako oręż ideologiczny. Brak kompetencji historyczno-filozoficznych sprawia, że filozofia polityki

⁵⁴ Por. M. Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, w: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, „Opera Philosophorum Medii Aevi”, tom. 10, red. M. Zembruski, A. Andrzejuk, Warszawa 2011, s. 53-56. Inaczej widzi to J.P. Hudzik, dowodząc, że wszyscy, zarówno analitycy, jak i filozofowie o orientacji klasycznej, korzystają naturalnie z historii – zajmują się *historią filozofii polityki* oraz *historią myśli politycznej* (zwaną czasem *historią idei*) i konfrontują wyniki swych badań z własnym współczesnym rozumieniem pewnych idei, kształtowanych przez określoną praktykę polityczną. Dane o tej praktyce gromadzi na ogół historia wspólna z naukami o polityce, takimi jak np. socjologia polityki, teoria partii politycznych czy teoria prawa, wykorzystując właściwą sobie pozytywistyczną metodologię, taką jak indukcyjne uogólnienia, encyklopedyczny przegląd teorii, tudzież badania statystyczne: sondażowe lub laboratoryjne. Ogólnie rzecz biorąc, filozofowie zdobywają wiedzę na temat polityki w różnych proporcjach: a) z doświadczenia, obserwacji życia społecznego i ludzkich zachowań w ogóle; b) z semantycznej analizy doniosłych politycznie, używanych w języku potocznym pojęć, takich jak np. „wolność”, „tolerancja”, „sprawiedliwość” czy „władza”; c) z języka oraz ze sposobów analizowania i kategoryzowania badanego przedmiotu przyjętych we własnej tradycji filozoficznej; d) z analizy różnego typu światopoglądów, ideologii, dokumentów instytucji państwowych i międzynarodowych, programów partii; e) z opracowań tych zjawisk dokonywanych przez odpowiednie nauki szczegółowe. Zob. J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 12.

staje się rodzajem erudycji i publicystycznego marketingu. Stanowi swoiste przygotowanie do tworzenia teoretycznych modeli inżynierii politycznej lub obserwacji nastrojów publicznych. Staje się niejako branżową sprawnością wyłapywania trendów społecznych, kreowania ich i ukierunkowywania. Tak rozumiana filozofia polityki jest w moim mniemaniu właściwie refleksją politologiczną, ale w znaczeniu publicystycznej oceny aktualnych wydarzeń, bez metafizyki, który jest konieczny w rzetelnej pracy naukowej. W takiej formie może być wykorzystana do opisu bieżącej sytuacji politycznej i użyta jako treść etyczna. Obarczone jest to jednak poważnym niebezpieczeństwem – tak postępujący filozofowie polityki ryzykują, że mogą stać się akolitami jakiejś jedynie słusznej wizji. Źródłem tego jest złamanie pewnego archetypu, który oddziela uczonych od komentatorów, publicystów, polityków, moralizujących kaznodziei czy ekspertów zachowań etycznych pojawiających się dziś bardzo często w przestrzeni medialnej. Złamanie i zniekształcenie historyczno-filozoficznego etosu filozofii polityki wyraża się w użyciu tej nauki jedynie jako maski przy ocenach postaw moralnych poszczególnych osób i instytucji. Dokonuje się wtedy realizacja aktualnego zadania polityki niejako pod szyldem filozofii polityki bądź historiozofii. Taką ocenę wydaje się potwierdzać także Leo Strauss, mówiąc, że przekonanie, iż filozof polityki nie może być radykalnie stronnicy i pragnący społecznego zwycięstwa, ma także źródła polityczne. Filozof polityki winien bowiem najpierw dać się poznać jako dobry obywatel, który wypełnia swe zadania w najlepszy sposób i na najwyższym poziomie. Wtedy pytanie o metodę i uzasadnienie działań politycznych staje się pytaniem fundamentalnym w najbardziej istotnym sensie tego słowa. Wymaga to jednak od filozofa nieustannego wysiłku intelektualnego,

którego owocem będzie spójna refleksja nad sytuacją historyczną, pozwalająca uwolnić się, na tyle, na ile jest to możliwe, od uprzedzeń swoich czasów⁵⁵.

Dlatego, w moim przekonaniu, tylko wtedy, gdy filozofia polityki będzie ściśle zespolona z historią filozofii, historią idei i refleksji nad politycznymi problemami, będzie mogła właściwie pełnić swoje zadanie, nie porzucając rzetelnej refleksji filozoficznej oraz urealniasjąc aktualne oceny polityczne. Bez spełnienia tych warunków filozofia polityki podąży w kierunku publicystycznej politologii, zdradzając w ten sposób swój pierwszy człon – filozofię jako głęboko mądrościową refleksję nad tym, kim jesteśmy, a w związku z tym, jak powinniśmy postępować.

Grecy wymyślili politykę

Wniosek jednak, jaki wynika z tak postawionych tez, może dla wielu (szczególnie w obecnych czasach) wydawać się kontrowersyjny. Filozof zajmujący się problematyką wspólnotowo-polityczną musi umieć przekroczyć nie tylko wymiar opinii powszechnej lub opinii publicznej, lecz przede wszystkim udowodnić, że ostatecznego celu życia politycznego nie można osiągnąć przez aktywność polityczną, lecz jedynie przez życie poświęcone kontemplacji. Uświadomienie sobie tego, mówi Leo Strauss, ma znaczenie decydujące dla zrozumienia, czym jest „filozofia polityki”. Ostatecznie bowiem w tak ukazanej perspektywie najwyższym przedmiotem filozofii politycznej jest życie

⁵⁵ Por. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 150, 178. Dogłębnie na temat rozumienia zadań i wyzwań filozofii polityki w ujęciu Leo Straussa pisze Paweł Armada w *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*, Kraków 2021, s. 196-226.

filozoficzne, życie kontemplatywne. Kontemplacja filozoficzna (βίος θεωρητικός) rozumiana jako widzenie mądrościowe (θεωρία) stanowi właśnie „prawdziwe umiejętności polityczne” w duchu klasycznych inspiracji Sokratesa, Platona i Arystotelesa⁵⁶.

Zgoda więc na frazę „filozofia polityczna” – jest zgodą na taką postawę i taką metodologię, które uchronią przed pomieszaniem ról filozofa i polityka. Sądzę, że fundamentem owego niepomieszania jest najpierw dobra znajomość historii filozofii i jej badawczego warsztatu. Dzięki temu uda się być może uniknąć najgorszego – filozofii polityki jako politycznej i moralizatorskiej narracji nacechowanej ideologicznie i spełniającej doraźną publiczną rolę mesjasza bądź sędziego. Filozofia bowiem, jeśli chce zachować swój naukowy i spekulatywny etos, nie może być zmieszana z dyskursem etycznym. Może zaś, a nawet powinna, wskazywać racjonalne uzasadnienia politycznych, etycznych, kulturowych i cywilizacyjnych konsekwencji poszczególnych rozwiązań. Tego też, jak starałem się dowieść, nauczyli nas Grecy.

Filozof zatem, broniąc egzystencji filozoficznej, powinien zaangażować się w pewien rodzaj pedagogiki filozoficznej skierowanej w sfery niefilozoficzne, których zadaniem jest: nauczanie polityków cnoty, obywateli sposobów dobrego postępowania, a wszystkich kontemplacji natury życia wspólnotowego i politycznego. Tylko dzięki takiej postawie filozof, jako zwolennik życia refleksyjnego, usprawiedliwi filozofię przed trybunałem wspólnoty politycznej i na poziomie politycznych dyskusji⁵⁷.

⁵⁶ Por. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny*, dz. cyt., s. 160-161.

⁵⁷ Por. Tamże, s. 163.

Nam, Europejczykom, tak formułowane postulaty i tezy wydają się szczególnie ważne. Jeśli Europa w swoich ideowych źródłach narodziła się w Grecji, to jej kultura, a potem coraz potężniejsza cywilizacja stworzyły podstawy euroatlantyckiej jedności i siły nie tylko w sferze wynalazczości, sztuki czy filozofii, ale także w sposobie myślenia o społeczeństwie, państwie i polityce. Greckie doświadczenie *pólis* – wspólne życie, w którym jest poczucie wspólnego celu, zobowiązań i wdzięczności wyrastających z trudu odpowiedzialnego życia – jest historycznym horyzontem naszych zobowiązań. Dlatego terminy i konstrukcje ideowe starożytnych mają do dziś podstawowe znaczenie zarówno w polityce, jak i prawie⁵⁸. Jeśli Grecy jako pierwsi świadomie wypowiedzieli słowa: πόλις, δῆμος, κράτος, demokracja, oligarchia, obywatel, oznacza to, że właśnie oni „wynaleźli” politykę. Współczesna kultura europejska, jeśli nie chce zagubić swej tożsamości, winna pozostać intelektualną spadkobierczynią Greków, którzy opracowali podstawy myślenia o państwie jako wspólnocie obywateli mających swoje prawa i zadania.

Dziś, w bogatym w dobra i doświadczenia XXI wieku, zapomnieliśmy, że zaskakująco wiele pojęć przejęliśmy z dorobku Hellady. Słowa *polityczny* i *polityka* pochodzą od greckiego wyrazu πόλις i należą w naszej cywilizacji do zakresu pojęć potocznych, przypominając tym samym, że dopiero wraz z owym greckim pierwowzorem pojawiło się to, co nazywamy państwem – zorganizowanym (obywatelskim) społeczeństwem⁵⁹. W Grecji dokonały się narodziny „humanizmu politycznego”, który charakteryzował ten ideał kulturowy w ścisłym związku

⁵⁸ Por. A.J. Toynbee, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Toruń 2002, s. 240-241.

⁵⁹ Por. P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008, s. 76.

z życiem społecznym tamtych czasów. Tu też narodziła się pierwsza wolna refleksja nad samą polityką, dokonywana mocą filozofii ocena postaw społecznych, dając początek temu, co wiele wieków później nazwano „filozofią polityki”. Bez tej refleksji zdani jesteśmy na arbitralność i ideologizację tego, co powinno stanowić podstawę życia obywatelskiego. Tak niestety stało się u początków III Rzeczypospolitej – piękny polityczny etos „Solidarności” został najpierw wypaczony, a potem zdradzony. Odpowiedzialni za to stali się ci, którzy uwikłali się w politykę, zapominając o ideałach obywatelskich wywodzących się z filozofii.

Polityka a sprawiedliwość.

O przewrotnym rozumieniu miłosierdzia i zaprzepaszczeniu cnoty sprawiedliwości

Bo brak miłosierdzia zabija, ale i jego nadmiar – również.
Kazałeś im pójść z miasta, nie czyniąc wyrzutów i nie
karząc nikogo, tak jakby się tutaj zgoła nic nie stało.
A przecież stało się! I chcesz najgoręcej, aby to, co było,
nie było – przecież jest inaczej!

Andrzej Szczypiorski, *Msza za miasto Arras*

Polityka jako zadanie

Polityka, czy tego chcemy, czy też nie, jest mocno zrośnięta z naszym życiem. Od zarania dziejów ludzkiej populacji, odkąd człowiek stał się istotą społeczną, a tym samym kulturową, zaczął tworzyć relacje i więzi, które potem nazwano politycznymi. Oto – jak pokazałem – część naszej historii. Wiele wieków temu za sprawą Greków ludzie wkroczyli w obszar definiowany jako społeczna próba stworzenia pewnych zasad i form, dzięki którym będzie się żyło lepiej i godniej. Tak pojawiła się polityka. Obecna w doświadczeniu człowieka już od tysiącleci, wciąż proponuje i promuje określone wzory postaw i działań, przedstawia cele i wartości, które należy realizować. Tym samym obok religii – przemożnej siły ludzkich zachowań – polityka wskazuje społeczności określone modele egzystencji i osobowości

człowieka, promując zarazem związany z tym styl życia, który uważa za godny naśladowania.

Jesteśmy jednak polityczni, także dlatego, że dzięki temu możemy wejść w głębsze, dojrzsze, ale jednocześnie ryzykowniejsze doświadczenie wspólnoty. Na pewnym etapie społecznej komunikacji nie da się realizować naszych celów i spraw bez doświadczenia polityczności. Jedną bowiem z podstawowych kategorii życia wspólnotowego, a co za tym idzie, także politycznego, jest pojęcie społecznego pożytku. To istotna, a w pewnych momentach kluczowa, forma wskazania, co jest ważne, twórcze, rozwijające – po prostu korzystne dla wspólnoty. Brak mądrej i zasadnej odpowiedzi na pytania o powinności i wartości, które zobowiązują społeczność, właściwie unieważnia możliwość realizacji zadań polityki. Wspólnota musi wiedzieć, co jest dobre dla niej jako całości. W starożytnej Grecji, gdzie narodził się etos europejskiej polityki, aktywność społeczna uznawana była za obowiązek oraz cnotę i zawsze łączona z refleksją nad skutecznością i pożytecznością. W Grecji było to tak ważne, że aktywność obywatelska oznaczała wręcz pełnię człowieczeństwa – bycie osobą wolną, czynną politycznie, posiadającą możliwość społecznego działania, publicznej wypowiedzi i przywilejów, czyli coś, co dzisiaj nazwalibyśmy prawami publiczno-politycznymi. Bycie obywatelem stanowiło wyróżnienie, przywilej i nobilitację¹. Grecka społeczność tworzyła *κοινωνία των πολιτών* – jak mówili mieszkańcy Hellady – wspólnotę obywateli decydującą o istnieniu ówczesnych miast-państw. *Pólis* tworzyło w świecie starożytnym fenomen szczególny, nowy rodzaj publicznej przestrzeni, której symbolem staje się rynek (gr. *ἀγορά*),

¹ Por. E. Voegelin, *Świat polis*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013, s. 333-345.

gdzie wolni i równi obywatele dyskutują pośrodku swojego społecznego świata². Dlatego – jak opisuje starogreckie ideały Homer – Odyseusz mówi, iż cyklopi są godni pogardy i potępienia, ponieważ nie uprawiają ziemi, nie mają agory (ryнку – miejsca debaty i dyskusji) i θέμις (prawa, sądu)³. Właśnie Homera możemy nazwać poetą heroicznych początków greckiej społeczności: gloryfikował on kulturę arystokratyczną, wskazując na najlepsze ideały tradycji szlacheckich i rycerskich. W swojej poezji wyrażał przekonanie o konieczności zaszczerpienia w słuchaczach doskonałości ogólnych zasad politycznych i obywatelskich, bez których żaden naród i żadne państwo – niezależnie od swojego ustroju – nie może się ostać⁴.

Kto sprawiedliwy, jest dobrym człowiekiem

Warunkiem spełniania tych idei politycznych – uczyli nas starożytni Grecy – jest realizowanie fundamentalnej postawy społecznej i wspólnotowej: sprawiedliwości. Greckie rozumienie sprawiedliwości (δικαιοσύνη) nawiązuje w swym językowym brzmieniu do imienia bogini Díke. I choć słowo δίκη w kulturze egejskiej zawsze miało konotacje religijne, to jednak stosowane było także na oznaczenie postawy i zasady sprawiedliwości. Semantycznie przeszło z porządku etyczno-społecznego pierwszych plemiennych kultur greckich do dojrzałego słownika politycznego helleńskiej cywilizacji. Już od cza-

² Por. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003, s. 326.

³ „Nie pracują nic w roli, ni sieją, ni orzną [...] Zresztą wieców nie znają, prawo tam nie włada”. Οὐτε φυτεύουσιν χερσίν φυτὸν οὐτ’ ἀρόωσιν [...] τοῖσιν δ’ οὐτ’ ἀγοραὶ βουλευφόροι οὐτε θέμιστες. Homer, *Odyseja*, pieśń IX, 112,116, tłum. L. Siemieński.

⁴ Por. J. Goodwin, *Mystery Religions in the Ancient World*, London 1981, s. 67.

sów starożytnych δικαιοσύνη jest znajomością (wiedzą – ἐπιστήμη) obowiązku oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, bądź wolą oddawania każdemu tego, co mu się od nas należy⁵. W tradycji rzymskiej zostało to klasycznie ujęte w *Corpus iuris civilis* cesarza Justyniana: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.* („Sprawiedliwość to stała i niezmienna wola oddania każdemu tego, co mu się należy. Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, drugiemu nie szkodzić, każdemu oddać, co mu się należy”)⁶.

Tak ujęta sprawiedliwość jest tożsama z doskonałością etyczną, jednakże nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi. Dlatego w pewnym momencie Grecy uświadamiają sobie, że sprawiedliwość jest najważniejszą i największą z cnót. W *Melanippe mądrej* pięknie wyraża to Eurypides: „ni zorza wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna”⁷, a w swoich strofach trafnie ujmuje to Teognis:

Cała cnota zawiera się tylko w sprawiedliwości. Kto sprawiedliwy, ten właśnie jest dobrym człowiekiem⁸.

Stąd Arystoteles jako pierwszy wyraźnie zaznaczył, iż sprawiedliwość jest nie tyle postawą i cnotą indywidualną, ile społeczną, bo odnosi się zasadniczo do innych ludzi i wskazuje na to,

⁵ Joannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, fr. 262; fr. 266, Lipsiae et Berolini 1923.

⁶ *Corpus iuris civilis*, vol. I, *Digesta* 1.1.10 pr.; 1.1.10.1 reg., red. P. Krueger, Beroloni 1889.

⁷ *Tragicorum Graecorum fragmenta* frg. 486, red. A. Nauck, B.G. Teubneri, Lipsiae 1926, s. 513. Fragment ten cytują zarówno Arystoteles (*Etyka Nikomachejska* 1129b), jak i Plotyn: „...jak piękne jest oblicze sprawiedliwości i powściągliwości, a nie jest zaiste ani wieczorna, ani ranna gwiazda tak piękna”, Plotyn, *Enneady*, I, 6, 4, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 134.

⁸ *Theognidis reliquiae*, fr. 147, ed. F. T. Welcker, H.L. Broenneri, Francfurti ad Moenum 1826, s. 6.

co innym od nas lub co nam (na mocy prawa bądź ludzkiej natury) się należy.

Najlepszy zaś jest nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni w stosunku do innych, to bowiem jest właśnie trudnym zadaniem⁹.

Tym samym Stagiryta uczynił sprawiedliwość cechą ludzi obdarzonych rozumem (logosem), zdolnych do refleksji, którzy sprawność moralną, jaką jest oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy, przenoszą do życia politycznego. W *Liście do Aleksandra Wielkiego* tak to ujmuje:

Powinieneś osiągnąć najwyższy stopień sprawiedliwości, by stać się przez to wzorem dla innych. Albowiem sprawiedliwość jest sławiona i zajmuje pierwsze miejsce u mędrców, ale też u większości nieoświeconych¹⁰.

Także republikański etos, obecny w starożytnym Rzymie w czasach Cyncerona, Salustiusza, Tytusa Liwiusza, Tacyty, Polibiusza czy Plutarcha, oparty był w swych najważniejszych tezach między innymi na cnocie sprawiedliwości. W jednym ze swych listów Seneka nazywa sprawiedliwość rzeczą świętą (*sacra res*), która jako jedyna potrafi baczyć na cudze dobro. Dla Seneki sprawiedliwość to rozdzielanie tego, co trzeba oddać: *reddenda distribui*, dlatego sprawiedliwego zawsze cechuje wytrwałość, gorliwość oraz pracowitość¹¹.

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1130a, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom. 5, Warszawa 2002.

¹⁰ Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego* 6, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom. 6, Warszawa 2001, s. 828.

¹¹ L.A. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, liber XIX, Ep. 113, 31, London 1925; D. Budzanowska, *Cztery cnoty władcy w „De clementia” Seneki Młodszeo*, Warszawa 2012, s. 193.

Można więc chyba śmiało stwierdzić, że starożytny świat Grecji i Rzymu dał przykład rodzącej się w swych politycznych ideach Europie, że bez sprawiedliwości, choćby uchwyconej tylko intuicyjnie, niemożliwe jest osiągnięcie wspólnotowego ładu, realizacja szczęścia i rozeznanie tego, co konieczne i pożyteczne dla jakiegokolwiek zbiorowości. Tezę tę potwierdza Arystoteles: należy uznać sprawiedliwość za pierwszą, najważniejszą i główną cnotę życia społecznego i politycznego. Jeśli we wspólnocie nie ma co do tego praktycznej zgody i trwałej dyspozycji do przyjęcia zasady sprawiedliwości, nie będzie również podstawy koniecznej do życia politycznego¹².

Nie da się zatem budować godziwego życia społecznego bez sprawiedliwości. Ona jest treścią, która właściwie wypełnia i układa relacje społeczne. Wielcy Grecy (Platon, Arystoteles, Sofokles, Eurypides) uświadamiają nam, iż owo δικαιοσύνη musi się stać racją wspólnoty, by mogła ona działać słusznie i pożytecznie. Jest to zatem postawa nieprzemijająca, co oznacza, że kultywowanie obiektywizmu i sprawiedliwości powinno być także wymagane współcześnie, nie tylko od zawodowych sędziów (strażników praworządności w społeczeństwie demokratycznym), ale również – pisze Stephen Macedo – od każdego z obywateli¹³. Z tą fundamentalną, ale jakże trudną, postawą wiąże się szereg ważnych zachowań społecznych: skłonność do refleksji, samokrytyka, formułowanie i obrona argumentów moralnych, szerokie zrozumienie dla innych i przede wszystkim etyczna i intelektualna uczciwość.

¹² Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 433; Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018, s. 31-38.

¹³ Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 340.

Akt sprawiedliwości jako „odwet, podłość i rewanz”

Przywołuję kategorię sprawiedliwości, mocno akcentując jej wewnętrzną treść, ponieważ sądzę, że choć od ponad 40 lat żyjemy w Polsce, która uczy się polityczności i obywatelskości, a dar wolności wrósł już głęboko w życie społeczne (stając się dla nowych pokoleń normalną formą ich osobistej, zawodowej i wspólnotowej aktywności), to jednak w tym wywalczonym z ogromnym trudem triumfie polskiej wolności jest pewne bardzo poważne pęknięcie. W naszym społeczeństwie tkwi dziś obecna zasadnicza skaza, która w moim przekonaniu, nie pozwala na pełną realizację obywatelskiego etosu politycznej wspólnoty. Tą skazą jest niedopełnienie, w wolnym już od komunistycznej ideologii społeczeństwie, racji sprawiedliwości. Pod wpływem rewolucyjnej i ostatecznie niegodziwej dla porządku obywatelskiego tezy, że wobec nomenklatury komunistycznej, jej partyjnych przywódców, działaczy i decydentów, należy zastosować cnotę miłosierdzia, a nie zasadę sprawiedliwości, nie dopełniła się w polskim społeczeństwie racja przyzwoitości. Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, tuż po odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie, środowiska „Gazety Wyborczej”, „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi” i „Znaku” akcentowały, upowszechniały i szczególnie promowały tezę, że chrześcijańskie miłosierdzie powinno przeważać nad sprawiedliwością. Ci, którzy pragną utopii sprawiedliwości – mówiono powszechnie – deprecjonują w nowej Polsce chrześcijańskie miłosierdzie. Ważny polski polityk i działacz opozycyjny Bronisław Geremek, przywołując postać Estery „Etty” Hillesum, żydowskiej dziewczynki, która w geście heroicznej soli-

darności dobrowolnie zgodziła się na deportację do Auschwitz i tam oddała swoje życie, przekonywał wtedy, iż nienawiść do katów jest degradująca moralnie dla ofiary, a nakazem etyki chrześcijańskiej jest akceptacja własnego losu. Przedmiotem nienawiści może, i powinna, być tylko sama nienawiść¹⁴. Wtedy, w latach dziewięćdziesiątych, gdy kraje posttotalitarne stanęły wobec rozpadu lub obalenia starego systemu, musiały także zająć stanowisko wobec politycznego dylematu, który swoimi korzeniami tkwi w dramatycznym wyborze pomiędzy nienawiścią do nienawiści a nienawiścią do wrogów. I choć – dodawał Geremek – akt sprawiedliwości wobec winowajców jest fundamentem przywrócenia ładu prawnego i etycznego, to jednak społeczne frustracje, bieda, poczucie beznadziejności nie mogą znajdować ujścia w zemście i niechęci. „Nienawiść do zła w praktyce działań politycznych może wszak stać się złem nienawiści”¹⁵.

Zauważmy, że sprawiedliwość w tej perspektywie nie jawi się jako cnota, ale jako logika rewanżu, powodowana psychologią zemsty i nienawiści. Remedium na to powinna być norma etyczna, jaką jest przebaczenie (gest miłosierdzia), z którego nie wolno zrezygnować w imię politycznych mirażów. Manichejska wizja dobra i zła, mechanicznie przeniesiona na racje społeczne, sprawia, że moralność jawi się jako fanatyzm. Spełnienie racji sprawiedliwości ma doprowadzić do zemsty, odwetu i krzywdy wobec tych, którzy dawnej sami krzywdzili, a sam akt osądu przekształci się – przekonywał w 1991 roku Adam Michnik – w akt odwetu i element politycznej gry o władzę. By uniknąć tych dramatycznych wyborów,

¹⁴ Por. B. Geremek, *Polityka i nienawiść*, „Gazeta Wyborcza”, wydanie z dnia 2.01.1992, nr 1 (1992) nr 773, s. 11.

¹⁵ Tamże, s. 11.

należy poniechać realizacji cnoty sprawiedliwości w imię pojednania, przebaczenia i miłosierdzia. Właściwa postawa społeczna to zatem nawoływanie do wielkoduszności zwycięzców wobec zwyciężonych, w imię odrzucenia dyskryminacji i nietraktowania działaczy dawnego komunistycznego reżimu i jego nomenklatury jak ludzi drugiej kategorii¹⁶.

Dążenie do sprawiedliwości często przeobrażało się w odwet na krzywdzicielach. Dlatego też jednak spadały głowy monarchów – Stewartów, Bourbonów, Romanowych. A potem spadały głowy tych, którzy byli przeciw egzekucji monarchów. A potem tych, którzy byli przeciw egzekucji obrońców monarchów. I tak bez końca. Istnieje jakaś okrutna logika rewolucji. Pożera ona swych oprawców, a potem swoje dzieci. Nikt tego najpierw nie chce, najpierw wszyscy chcą wolności i zgody, a potem odwetu nikt już nie jest w stanie kontrolować. Akt sprawiedliwości przekształcony w akt odwetu staje się fragmentem gry politycznej i walki o władzę. Powstają nowe niesprawiedliwości i nowe krzywdy. Zagrożona zostaje wolność, zagrożone zostaje prawo. Ludzie przestają czuć się bezpiecznie, wkrada się strach. Walka o demokrację kończy się wojną wszystkich ze wszystkimi. Pojawia się widmo chaosu, a wraz z nim widmo nowej dyktatury. [...] Mam lęk przed procesem politycznym, w którym zwycięzcy sędzić będą pokonanych. Parę razy oglądałem takie procesy, nie chciałbym tego więcej zobaczyć. Czasem myślę, że do głodu sprawiedliwości, który jest obecny w żądaniach potępienia stanu wojennego, dołącza się głód zemsty¹⁷.

¹⁶ Zob. A. Michnik, *Diabeł naszego czasu*, Warszawa 1995, s. 268-271, 330, 365, 374. Zaznaczmy tylko, że z całą mocą sprzeciwiał się takiemu ujęciu przebaczenia francuski myśliciel Vladimir Jankelevitch, pisząc o odpokutowaniu i przebaczeniu Niemcom zbrodni nazistowskich. „Żeby ubiegać się o przebaczenie, trzeba by uznać siebie za winnego – bez zastrzeżeń ani okoliczności łagodzących”. Zob. V. Jankelevitch, *Bez przedawnienia*, tłum. M. Krasicki, Warszawa 2013, s. 32.

¹⁷ A. Michnik, *W imię przebaczenia...*, „Gazeta Wyborcza”, z dnia 7.12.2001, nr 285 (2001) 3889, s. 11 (<https://wyborcza.pl/7,76842,596341.html>, dostęp: marzec 2022). Zarówno wobec Wojciecha Jarużelskiego, jak i stanu wojennego, który on wprowadził, Michnik wielokrotnie manifestował swoje oczekiwanie abolicji. „Opowiadam się za amnestią dla twórców stanu wojennego. Należę wszelako do formacji i generacji, która na własne oczy zobaczyła cud: oto twórcy stanu wojennego przeobrazili się w architektów Okrągłego Stołu. W ten sposób stali się współtwórcami polskiej pokojowej drogi ewolucji – od komunizmu do demokracji i niepodległości. Zamknięty został czas dyktatury i epoka państwa satelickiego. Także czas krzywd i bezprawia”. A. Michnik, *Co mówią dokumenty – komentarz Adama*

Ta fałszywa logika bardzo mocno wybrzmiewa w słynnej już dziś rozmowie trzech ważnych postaci lat dziewięćdziesiątych – Adama Michnika, ks. Józefa Tischnera i Jacka Żakowskiego – która ukazała się w 1995 roku w książce *Między Panem a Plebanem*. Rozmówcy, już po obaleniu komunizmu, dyskutują o historii, Polsce, sytuacji politycznej i oczywiście o problemie dekomunizacji. To tam w kilku miejscach Adam Michnik mówi z mocą:

Przede wszystkim nie widzę sensu w szukaniu odwetu, natomiast widzę sens w szukaniu nadziei na przyszłość. [...] Papież [Jan Paweł II] mówił na Łotwie: „Niechaj nie będzie zwycięzców i zwyciężonych”. Kiedy się wyznaje taką filozofię – a ja taką wyznaję – siłą rzeczy trzeba się godzić na życie z paradoksem sprawiedliwej niesprawiedliwości. Można przeprowadzić ocenę etyczną, historyczną, filozoficzną, literacką – a prawnej nie można. [...] Ja z tej niekonsekwencji zdaję sobie sprawę. I wolę wziąć ją na siebie, niż brać udział w rozpętaniu piekła nienawiści. Szczerze mówiąc, wobec zomowców z kopalni Wujek też bym zastosował amnestię. Niechby ich osądzili, niechby ich skazali wedle prawa, niech sprawiedliwość zostanie wymierzona, ale w imię pojednania darujmy im karę. Te rachunki krzywd trzeba zakończyć dla wspólnego dobra. [...] Uważam, że przebacząc moim prześladowcom, staję się kimś lepszym. Jestem lepszy, kreując w sobie zdolność do przebaczenia¹⁸.

Michnika, „Gazeta Wyborcza” z dnia 14.12.1992, nr 293 (1992) 1066, s. 2. „Przede wszystkim mamy do czynienia z innym Jaruzelskim. Wtedy Jaruzelski był dyktatorem, który wprowadził stan wojenny i go realizował. Oceniam to – mówiąc najogólniej – bardzo negatywnie. Dziś mamy do czynienia z Jaruzelskim, który był współarchitektem Okrągłego Stołu, demokratyzacji, pokojowego przekazania władzy i rynkowej transformacji. [...] Zobaczyłem Kiszczaka jako człowieka, który już wszedł w logikę kompromisu i miał świadomość, że powodzenie tego kompromisu będzie sukcesem Polski, ale także jego własnym. [...] Zaczęłam go szanować za jego rolę przy Okrągłym Stole i później w trakcie demokratycznej transformacji, kiedy został ministrem w rządzie Tadeusza Mazowieckiego. Od tego czasu utrzymuję z Kiszczakiem stosunki i bardzo je sobie chwalebę”. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Warszawa 2019, s. 533, 652-653. Zazyłość z Jaruzelskim i antyilustracyjne poglądy Adama Michnika dobrze opisuje Roman Graczyk w książce: *Demiurg. Biografia Adama Michnika*, Warszawa 2021, s. 426-522, 546-579. O prawdziwej roli Jaruzelskiego w inspirowaniu i przeprowadzaniu stanu wojennego zob. *Stan wojenny w Polsce 1981-1983*, red. A. Dudek, Warszawa 2003; W. Polak, S. Galij-Skarbińska, M. Damazyn, *Nikczemność i honor. Stan wojenny w stu odśtonach*, Kraków 2021.

¹⁸ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 377, 534, 732-733.

Ówczesny redaktor „Gazety Wyborczej” uzasadniał swoje tezy z jednej strony imperatywem chrześcijańskiej miłości przebaczącej, zarzucając jej brak hierarchom Kościoła katolickiego:

Spodziewałem się, że polskim komunistom, którzy w końcu zdobyli się na pokojowe przekazanie władzy, polscy biskupi powiedzą przynajmniej tyle, ile powiedzieli Niemcom w 1964 roku, pisząc list do biskupów niemieckich – „przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. [...] Kiedy komuniści uznali demokratyczną logikę i rewolucjoniści ostatniej godziny zaczęli wołać o odwet, głosu biskupów wzywających do pojednania w Polsce zabrakło¹⁹.

Z drugiej strony tłumaczył swoją opinię bardzo prawdopodobnym ryzykiem triumfu nienawiści, a nie właściwie rozumianej sprawiedliwości:

Logika zemsty nigdy nie zatriumfowała. Rosła, była potężna, groźna, ale nie wygrała. To jest wieki sukces, w którym mamy udział. Przecież niewiele brakowało. Gdyby w 1992 roku Macierewicz wygrał operację lustracyjną, bez – symbolicznie mówiąc – szubienicy by się raczej nie obeszło²⁰.

W przywołanej rozmowie Jacek Żakowski zauważył wprawdzie, że wykluczenie z nowo powstającego społeczeństwa demokratycznego idei sprawiedliwości sprawia, iż ci, co jeszcze kilka lat temu uciskali i prześladowali dążenia wolnościowe, dziś usłyszeli: „nic nie było, nic się nie stało”. W potocznym rozumieniu – konstatował dziennikarz – oznacza to, że „nie ma sprawiedliwości na tym świecie”, co stanowi zachętę do czynienia zła, na które odpowiedzią i tak będzie najpierw – czyli może już zawsze – miłosierdzie. Na tę słuszną

¹⁹ Tamże, s. 687.

²⁰ Tamże, s. 721.

uwagę Adam Michnik odpowiedział, że nie ma prostej i łatwej drogi wychodzenia z dyktatury.

Trzeba jasno mówić, że jeśli chce się z komunizmu wyjść bez krwi, bez rewolucji, bez barykad – trzeba zapłacić i tę cenę, że jakiejś sprawiedliwości nie stanie się zadość. Rezygnacja z części sprawiedliwości jest ceną płaconą za wychodzenie z dyktatury drogą negocjacji, kompromisu i pojednania²¹.

W twórczości Michnika mocno wybrzmiewa obawa rewanżu i zemsty na osobach, które w trudnych i niezrozumiałych z naszej perspektywy czasach komunizmu zmagaly się z totalitaryzmem.

A przecież to wszystko byli wspaniali ludzie, którzy mieli odwagę zaangażować się przeciwko dyktaturze. Żaden lustrator nie jest wart wiązać tym ludziom sznurowadła. Dlatego też, zamiast wiązać im sznurowadła, szykuje się dla nich pętle szubienicze z dawnych policyjnych raportów²².

Ci, którzy w zmaganiu o wolną Polskę pozostawali bezpiecznie z boku, teraz ferują wyroki, szybko i chętnie wchodząc w rolę sędziów. Przedstawiając skomplikowaną biografię gen. Józefa Zajączka opisaną w książce Mariana Brandysa *Generał Arbus*, nawiązywał Michnik do dylematów i sprzeczności czasów po upadku komunizmu:

Przez lata całe żyliśmy w milczącym upokorzeniu między służalstwem, cynizmem a zakłamaniem. Dlatego właśnie dziś chcemy wierzyć, że wszyscy byliśmy dzielnymi konspiratorami i heroicznymi powstańcami. Dlatego też namiętnie szukamy winnych, zaprzańców i kolaborantów, zdrajców, agentów obcych sił. Taki jest nasz pomysł na pozbycie się świadomości grzechu, na wyrzucenie zła poza

²¹ Tamże, s. 731-732.

²² A. Michnik, *Rana na czole Adama Mickiewicza*, w: A. Michnik, *W poszukiwaniu utraconego sensu*, Warszawa 2007, s. 14.

obręb własnej odpowiedzialności. Znaleźć i ukarać winnych – oto pomysł na oczyszczenie własnego sumienia²³.

Z kolei w słynnym eseju historycznym *Rana na czole Adama Mickiewicza* twórca „Gazety Wyborczej” pisał:

Lustrator – nowy bohater naszych czasów – łączy w sobie fanatyczny zapał inkwizytora z chłodnym cynizmem dociekliwego oficera śledczego. Jego filozofia jest prosta: dajcie mi człowieka, a ja już znajdę sposób, by go oskarżyć. Lustrator wie, że niemal nikt – on także – nie był święty w nieświętych czasach. Lepiej tedy być lustratorem niż lustrowanym²⁴.

Redaktor „Gazety Wyborczej” podkreślał mocno, że lustracja jest dziełem umysłu zwichniętego, ponieważ oddaje ludzkie losy w ręce agentury policyjnej. Miała prowadzić do moralnego oczyszczenia po latach tyranii, a prowadzi do permanentnego polowania na czarownice czyli na kolejne ofiary policyjnych archiwów. Lustracja to prostacka walka o władzę, instrument niszczenia ludzi niewygodnych dla władzy. I chociaż – przyznaje Michnik – podłość i zdrada powinny być napiętnowane, a każdy obywatel ma prawo wiedzy o ludziach, którzy go niszczyli, o autorach donosów, szpiclach, zdrajcach i prowokatorach, to jednak nie ma zgody na igrzyska Wielkiego Lustratora. Pomiędzy tymi prawami a lustracją jest różnica, jak między działaniem wymiaru sprawiedliwości a śledztwem inkwizycji, która wydaje na tortury heretyków i czarownice²⁵.

²³ A. Michnik, *Szkice z polskiego piekła*, „Gazeta Wyborcza”, 31.12.1999-02.01.2000, nr 305 (2000) 3301, s. 15.

²⁴ A. Michnik, *Rana na czole Adama Mickiewicza*, dz. cyt., s. 120.

²⁵ Por. Tamże, s. 147.

„Naszą zemstą jest brak zemsty”

Tak mocne i kontrowersyjne tezy wzmocniał niestety swoim autorytetem także ks. prof. Józef Tischner, stosując w debacie publicznej dotyczącej rozliczenia zbrodni komunistycznych podobnie przedziwną logikę miłosierdzia. W ważnych tekstach z lat dziewięćdziesiątych pytał:

Czy ci, którzy zawinili okrucieństwem, także zasługują na miłosierdzie? Czy raczej należy ich potraktować tak, jak oni traktowali innych? [...] Ich widok napawa odrazą. A przecież także tutaj istnieje problem miłosierdzia. Ale czy także? A może właśnie przede wszystkim?²⁶.

Tischner w ocenie racji sprawiedliwości posuwał się nawet do bardzo kontrowersyjnych porównań:

Cała ideologia „walki o sprawiedliwość”, w której sprawiedliwość urasta do rzędu wartości absolutnej, jest żywcem wzięta z leninowskich podręczników pod podobnym tytułem. Wobec niemożliwości sprawiedliwego podziału szczęścia te same próby sprawiedliwego rozdziału nieszczęść²⁷.

Pojednanie i miłosierdzie musi więc zatriumfować nad sprawiedliwością i jedynym sposobem przewyciężenia komunizmu jest dotarcie do płaszczyzny pojednania. To nie sprawiedliwość jest wartością absolutną – taka jest świadomość chrześcijan – lecz przebaczenie, bo Bóg nam wybaczył, kiedy byliśmy grzesznikami. Zbawienie jest aktem miłosierdzia, które przewyższa sprawiedliwość. Ci zatem, którzy biegną za utopią sprawiedliwości – pisał Tischner – re-

²⁶ J. Tischner, *Ksiąźeczka pielgrzyma*, Kraków 1990, s. 27-28.

²⁷ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 2016, s. 308.

latywizują miłosierdzie. Ale to, wedle krakowskiego filozofa, już nie jest chrześcijaństwo²⁸.

Słusznie zauważa Zbigniew Stawrowski, że właśnie wtedy filozof i szanowany twórca *Etyki solidarności* dał się wmanewrować w dyskusję o wzajemnych relacjach miłosierdzia i sprawiedliwości. Jeśli w świecie totalitarnym w stosunkach międzyludzkich rządziła logika zła, podejrzliwości i zdrady, to po upadku komunizmu zrobiło się miejsce na logikę dobra, na agatologię. Która jednak z tych logik jest ważniejsza? Miłości czy sprawiedliwości?²⁹. Tischner stanął po stronie miłości i przebaczenia, pisał wręcz:

Niektórzy z tych „polityków sprawiedliwości” powołują się na naukę Jana Pawła II. Sugerują, że wedle tej nauki zasada sprawiedliwości jest najwyższą zasadą życia społecznego, natomiast zasada przebaczenia jest ważna wyłącznie w obszarze bezpośrednich stosunków międzyludzkich. Tym, którzy rzeczywiście tak sądzą, podsuwam pod rozwagę następujące słowa Ojca Św.: „trudno wskazać nie zauważyć, iż bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu”³⁰.

Stawrowski zaznacza, że niestety Tischner swoiście, niejako dla własnych potrzeb, zinterpretował myśl Jana Pawła II wyrażoną w *Dives in misericordia*, bo w encyklice papież pisał właśnie:

Oczywiście, że to tak szczerze wymagane przebaczenie *nie niweczy* obiektywnych *wymagań sprawiedliwości*. Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi poniekąd cel

²⁸ Tamże, s. 309.

²⁹ Por. Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. AD 2020*, Kraków 2020, s. 231.

³⁰ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015, s. 210.

przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorzenia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorzenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia³¹.

Przekonanie, że sprawiedliwość wymaga, by komunistom została wymierzona kara, Tischner obraca w oskarżenie o fałszywą wyższość moralną chrześcijan, którzy jakoby komunikują:

Wy – komuniści – jesteście godni pogardy, sam akt identyfikacji z komunizmem w postaci legitymacji partyjnej jest wystarczającym powodem odmowy wszelkiego szacunku. Ale... my – chrześcijanie – nie jesteśmy jako wy. Wy skazywaliście nas kiedyś na obozy pracy, pozbawialiście praw obywatelskich, wyście nas mordowali. My dziś moglibyśmy tak samo. Ale... nie jesteśmy jako wy. My pozwalamy wam żyć. Powinniście jednak pamiętać, że jesteście godni pogardy. Dlatego nie chcemy abyście nami rządzili. Naszą zemstą jest brak zemsty – brak, o którym powinniście jednak pamiętać³².

Za publicznym żądaniem sprawiedliwości kryje się mroczne pragnienie zemsty oraz pragnienie moralnego poniżenia przeciwnika. Etyka sprawiedliwości ma na celu usprawiedliwić akt pogardy. W przywoływanej już rozmowie Adama Michnika, Jacka Żakowskiego i właśnie ks. Tischnera słowa księdza filozofa brzmią jeszcze mocniej: „Mnie się wydaje, że ci zwolennicy karania za komunizm, których znam, są małymi ludźmi”³³.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*. *Tekst i komentarze*, nr 14, red. S. Nagy, Lublin 1983.

³² J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 2016, s. 301.

³³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 736.

Te moralizatorskie głosy ludzi, którzy w tamtych czasach byli dla części społeczeństwa niekwestionowanymi autorytetami, sprawiły, że w początkowych latach wolnej Polski postawiono przewrotny w swej istocie dylemat – sprawiedliwość czy miłosierdzie, zemsta czy pojednanie, rekonkwista czy rekuncylacja?³⁴ Powołując się na wiarę w Jezusa Odkupiciela, laicka lewica przekonywała, że bez rezygnacji z odwetu zwycięzców wobec zwyciężonych i z próby rozliczenia komunizmu chrześcijaństwo nie wypełni swej misji, a wolna Polska będzie antydemokratyczna³⁵.

³⁴ Por. A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*, Warszawa 2003, s. 252.

³⁵ Por. A. Michnik, *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005, s. 244-246. Swoistą makiaweliczność tej tezy można uzasadnić nie tylko filozoficznie, co staram się czynić, ale jej fałszywość obaliła sama historia. Dziś już wiemy z dokumentów, filmów, wywiadów i wspomnień, że w marcu 1989 roku na posiedzeniu Biura Politycznego KC PZPR Czesław Kiszczak mówił wprost: „Równoległe z szeroką falą rozmów w zespołach i podzespołach Okrągłego Stołu ukształtował się odrębny, poufny nurt dialogu. Miał on formę spotkań roboczych w wąskim gronie z udziałem Wałęsy oraz obserwatorów strony kościelnej”. Kiszczak miał na myśli rozmowy prowadzone w „obiekcie specjalnym” numer 135. Wiosną 1989 roku rozmowy te stały się jeszcze bardziej konstruktywne, kiedy zaczął w nich uczestniczyć Adam Michnik. Według władz PRL, w tym szefa bezpieki gen. Henryka Dankowskiego, Michnik – obok Bronisława Geremka i Tadeusza Mazowieckiego – stał się w tym czasie głównym architektem polityki opozycji w trakcie obrad Okrągłego Stołu. Był radykalnym rzecznikiem porozumienia z komunistami. Już pod koniec lutego '89 tłumaczył kolegom z „Solidarności” konieczność rezygnacji z tzw. rozliczania czasu stanu wojennego, aby nie psuć atmosfery i nie dawać broni do ręki partyjnej konserwie. Sławomir Cenckiewicz przywołuje argumentację Władysława Frasyniuka, która wybrzmiała podczas pierwszych rozmów w Magdalence: „Trzeba jasno powiedzieć, że my siadając razem z panami do stołu, działamy nie we własnym interesie: zabiegamy w ten sposób o wasz interes. Dla dobra kraju, dla dobra społeczeństwa, które wam nie wierzy i które nie chce was słuchać, staramy się zapewnić waszą wiarygodność”. Z kolei Jacek Kuroń już w 1977 roku wyznał podczas spotkania z kolegami, że „w wolnej Polsce listy agentów i pracowników SB powinny być dokładnie opracowane przez opozycję, ale nie można ich ujawniać, aby nie stwarzać sytuacji prześladowania przez otoczenie tych ludzi”. Nie powinno zatem dziwić, że późniejsza abolicja dla zbrodniarzy komunistycznych, przyzwolenie na niszczenie archiwów tajnych służb i partii oraz *gruba kreska* są jedynie tego potwierdzeniem i konsekwencją. Zob. S. Cenckiewicz, *Magdalena. Teoria spiskowa, która okazała się prawdą*. „Rzeczpospolita Plus Minus” 19-20.10.2013, nr 42 (1077), s. P6-P7. Polemicznie wobec też Cenckiewicza pisze J. Skórzyński, *Spisek z Magdaleny. Teoria, która okazała się zmyśleniem*, „Rzeczpospolita Plus-Minus” 26-27.10.2013, nr 43 (1078), tenże, *Okrągły Stół. Wynegocjowany upadek PRL*, Kraków 2019. Szeroko i precyzyjnie o dyskusjach i paradoksach związanych z lustracją pisze Paweł Śpiewak w swojej książce *Pamięć po komunizmie* (Gdańsk 2005, s. 104-123).

Celnie opisał to Jan Rokita, mówiąc o losach raportu sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Zbadania Działalności MSW w czasie stanu wojennego, która prowadziła swoje prace w latach 1989-1991:

Zabójstwa w czasie demonstracji ulicznych, pozorowane samobójstwa, zabójstwa z broni palnej, niewyjaśnione zgony w więzieniach, pobicia ze skutkiem śmiertelnym. Sprawa po sprawie, zbrodnia po zbrodni, nazwisko po nazwisku... To prawdziwa typologia bezprawia. Z 1394 kart raportu dowiadujemy się kto z funkcjonariuszy bezpieczeństwa, prokuratorów i sędziów wytwarzał fałszywe dowody, zastraszał świadków, celowo tworzył fikcyjne tropy śledztw, umarzał postępowaniakarne, w jakich to czynił okolicznościach i jakie czerpał z tego profity. Ten dokument to ponury indeks ludzkiej niegodziwości, robiący tym większe wrażenie, że jego podsumowaniem jest „czarna lista” ludzi ówczesnego aparatu ścigania i wymiaru sprawiedliwości, którzy – jak to formułuje komisja – „nie mają moralnej zdolności do tego, aby służyć niepodległemu państwu polskiemu”. Na tej „czarnej liście” nie ma przywódców politycznych, ani czołowych „puczystów” i działaczy komunistycznych. Tam są tylko „wykonawcy”, czyli ci, bez których nie mogłaby istnieć żadna tyrania, ani żadna dyktatura. I to tylko ci, którzy w latach władzy „puczystów” wzięli udział albo w popełnianiu, albo tuszowaniu zabójstw. Ta lista – to blisko dwieście nazwisk³⁶.

Parlament wolnej Polski przyjął ten raport 4 października 1991 roku, jednak nie było to ani sprawcze, ani wiążące. Wnioski raportu okazały się niemożliwe do wprowadzenia w życie, nie było takiej siły, która zmusiłaby prokuratury i sądy do pozbycia się ludzi odpowiedzialnych za stan wojenny rozpoczęty w '81. Jak konstatuje Rokita, odpowiedzialni za zrealizowanie i przebieg „wojny polsko-polskiej” umarli w swoich obszernych willach i zazwyczaj grzebani

³⁶ J. Rokita, *Polska lekcja bezkarności. W 40-lecie stanu wojennego w Polsce*: <https://teologiapolityczna.pl/jan-rokita-polska-lekcja-bezkarnosci-w-40-lecie-stanu-wojennego-w-polsce> (dostęp: marzec 2022)

byli na warszawskim Cmentarzu Wojskowym na Powązkach, w kwarterach poświęconych ludziom wybitnym i zasłużonym. „Wykonawcom” stworzonego przez nich systemu przemocy po latach obniżono emerytury, ale tylko jeśli byli funkcjonariuszami Służby Bezpieczeństwa. Prokuratorzy i sędziowie opisani w raporcie Sejmowej Komisji mieli z reguły dostatnią starość, a to z racji olbrzymich korporacyjnych przywilejów. Dzięki temu przez lata – mówi z goryczą Rokita – utwierdzili się w przekonaniu o swojej bezkarności i mieli w tym całkowitą rację. Dzięki publicystycznej pracy dziennikarzy, inteligencji, a także niektórych ludzi Kościoła, udało im się także coś, czego nie dokonali ludzie „Solidarności” – udało im się wychować i ukształtować własnym przykładem swoich następców, którzy zapamiętali na całe życie, ile jest warta siła prokuratorsko-sędziowskiej korporacji, gwarantującej bezkarność w każdej, nawet wydawałoby się najbardziej beznadziejnej sytuacji. Nawet takiej, gdy ktoś z imienia i nazwiska wskazany zostaje przez parlament jako moralnie współodpowiedzialny za zbrodnie na niewinnych³⁷.

Fałszywa logika miłosierdzia

Przypominając sobie źródła i początki polityczności u Greków, a tym samym wielkie społeczne znaczenie postawy sprawiedliwości, dostrzegamy fałsz i przewrotność tez o abolicji i niegodziwym przebaczeniu. Chytrze przekonano polskie społeczeństwo, że miłosierdzie, a nie sprawiedliwość, jest w sytuacji rozliczenia się wspólnoty

³⁷ Por. J. Rokita, *O dwoistości, czyli jak pracowała Komisja Nadzwyczajna do zbadania zabójstw z okresu dyktatury Jaruzelskiego*, w: J. Rokita, A. Dudek, *Raport Rokity. Sprawozdanie Sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Zbadania Działalności MSW*, Kraków 2005, s. 14-17.

narodowej z komunizmem konieczną cnotą społeczną. Przeciwnicy dekomunizacji i lustracji niejako zadali społeczności imperatyw heroicznej cnoty miłosierdzia, stosując swoisty szantaż moralny chrześcijańską postawą wybaczenia nieprzyjaciołom. Tym samym część wolnościowej elity czasów „Solidarności”, aby zapewnić komfort członkom komunistycznej nomenklatury, odwołała się do chrześcijańskiej zasady przebaczenia, chcąc, by państwo i społeczeństwo zastosowały miłosierdzie i odstąpiły od sprawiedliwości³⁸.

Opisując tę podstępną „logikę pojednania”, trzeba jednak powiedzieć wyraźnie, że państwo, które na płaszczyźnie politycznej nie stawia jasnych kryteriów racji sprawiedliwości, wycofuje się z terenów aksjologii i porzuca uwrażliwienie na to, co jest dobre, a co złe. Przez zrelatywizowanie zasady i cnoty sprawiedliwości dokonuje się zamazanie trudnej prawdy o społecznych doświadczeniach. Nikczemność i zbrodnie komunizmu zostały więc zrelatywizowane i zbanalizowane. Bezkarność totalitarnego zła naruszyła etos odpowiedzialności i sprawiedliwości, winy i kary, to zaś podważyło kluczowy filar ładu zbiorowego, jakim jest najnormalniejsze i zdroworozsądkowe poczucie sprawiedliwości. Takie błędy nie pozostają jednak bezkarne, a ich skutki zaciążą, i już zaciążyły, na kolejnych pokoleniach, ponieważ życie wspólnotowe zostało napiętnowane niesprawiedliwością, kłamstwem i obłudą.

Jeśli ktoś wierzy, że świat można kształtować, apelując jedynie do miłosierdzia i miłości bliźniego, ten prędzej czy później znajdzie się w konflikcie z polityką, instytucjami państwa, prawem i sądownictwem. Manipulacją jest hojne szafowanie pojęciem

³⁸ Zob. J. Walc, *Z dziejów infamii w Polsce*, „Wokanda”, 17 lutego 1991, w: *Spór o Polskę 1989-99. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 174.

miłosierdzia, by zakryć czyjeś haniebne zbrodnie. Co więcej, gest „taniej łaski”, by użyć wyrażenia Dietricha Bonhoeffera, czyli zapomnienia i wygodnego przemilczenia okrutnych prawd o ludzkich niegodziwościach, jest wręcz wypaczeniem chrześcijańskiej postawy miłosierdzia. Skutkuje rezygnacją ze skonfrontowania się z trudną tezą o czynach człowieka i ich konsekwencjach, bez prawdy bowiem ten gest łaski czy miłosierdzia staje się zupełnie pusty – traci swą treść i siłę³⁹.

Można zatem – odwołując się do starożytnych ideałów życia obywatelskiego – wyraźnie powiedzieć, że zabrakło nam w Polsce, przez niewdrożenie w życie społeczne cnoty sprawiedliwości, aksjologicznego domknięcia wspólnoty jako politycznego i środowiskowego bycia razem. Poczucie niesprawiedliwości, jakie pojawiło się z powodu braku rozliczeń z komunizmem, zniszczyło etos obywatelski i sądzę, że nie pozwoli nam, mimo zaklęć polskich i europejskich liberałów, na zbudowanie prawdziwego obywatelskiego państwa. Jak bowiem twierdził Arystoteles, jeśli we wspólnocie nie ma praktycznej zgody co do pojęcia sprawiedliwości, nie będzie również postawy koniecznej dla godziwego życia politycznego. Oznacza to, uczył Stagiryta, iż należy uznać sprawiedliwość za pierwszą, najważniejszą i główną cnotę życia społecznego i politycznego⁴⁰.

I choć jest oczywiste, że w społeczności chrześcijańskiej konkretne jednostki mogą, a może nawet powinny wybaczać, zdobywając się na heroiczną cnotę miłosierdzia, to jednak państwo musi kierować się zasadą sprawiedliwości, inaczej społeczne wartościowanie dobra i zła

³⁹ *Sprawiedliwość jako warunek pojednania. Rozmowa z Joachimem Gauckiem*, „Teologia Polityczna”, nr 1 (2003/2004), s. 30, 40.

⁴⁰ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 433.

zostanie zupełnie zatracone. Bez wprowadzenia prawnej i instytucjonalnej sprawiedliwości nie jest możliwe pojednanie, dialog i wychowanie ku obywatelskim postawom i zachowaniom⁴¹. Nie jest także możliwe właściwe rozeznanie tego, co dla wspólnoty pożyteczne, korzystne, po prostu dobre. Akt miłosierdzia jest zawsze niejako gestem jednostkowym, zaś zasada sprawiedliwości powinna być krzewioną cnotą społeczną. Okazuje się bowiem – mówią nam starożytni myśliciele – że gdy chce się zbudować prawe społeczeństwo, nie można obejść zasady (a ja mówię: cnoty) sprawiedliwości.

Bez sprawiedliwości nie ma przyzwoitości

Sprawiedliwość rozumiana, w swej najgłębszej istocie, jako obowiązek oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, jest zatem wielkim wyzwaniem. Tak też tę postawę widział Seneka, twórca obywatelsko-republikańskiego etosu Rzymu, gdy w swoich nieocenionych *Listach do Lucyliusza* pisał, że powinniśmy być sprawiedliwi bezinteresownie i cieszyć się, że do tej najpiękniejszej cnoty przykładamy się dobrowolnie. Nawet nie wypada nam wyczekiwać nagrody za sprawiedliwe przekonania i działanie. Nasza największa nobilitacja zawiera się bowiem już w samej cnotie sprawiedliwości⁴². Sądzę więc, mając na uwadze całe wielkie dziedzictwo politycznej refleksji starożytnych, że nie da się zbudować etosu obywatelskiego, osiągnąć postaw i cech pięknych i społecznie dziś pożądanых – pokoju, wolności, zrozumienia, łagodności, tolerancji, dialogu – bez sprawiedliwości

⁴¹ Por. *Sprawiedliwość jako warunek pojednania*, dz. cyt., s. 38.

⁴² Zob. Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, XIX, Ep. 113, 31, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 604.

jako moralnego fundamentu wspólnoty. Intelktualiści i politycy początku lat dziewięćdziesiątych, zwiedzeni fałszywą tezą o wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością w relacjach społecznych, chcieli jednocześnie wielkich i dojrzałych postaw państwowych i obywatelskich, zapominając jednak, bądź nie chcąc pamiętać, że jedynym obszarem pojednania jest prawda, a nie nawet najlepiej brzmiące kłamliwe banały. Bez mocy świadomości i moralnej wrażliwości, jaką daje sprawiedliwość, nie uda się zapewnić wspólnocie szacunku dla prawdy. Ostatecznie oznacza to, że warunkiem istnienia dojrzałej społeczności nie może być – jak mówi Dariusz Karłowicz – egzekucja dokonana na rozumie, pamięci i sumieniu⁴³. Komentując pielgrzymkę Jana Pawła II do Polski w 1997 roku, Karłowicz podkreślał, że nadzieja pojednania, którą przywiózł wraz ze swoim orędziem papież, nie dokonała się przez zamazanie. Ojciec Święty nie ominął żadnego z trudnych tematów ówczesnej Polski.

Kat nie zmienił się w ofiarę, PRL w ojczyznę wolności, a spreczne opinie nie zyskały statusu równoprawnych idei światopoglądowych. Mimo to Jan Paweł II nie musiał spoufalać się z Kiszczakiem i Jaruzelskim, żeby dowieść, iż nienawiść niszczy, a misją chrześcijaństwa jest miłość. [...] Nie zastępując Pana Boga w funkcji Sędziego, papież potrafił nas przekonać, że jedynym obszarem pojednania jest prawda – nie szeroki kompromis półprawd, lecz prawda jedna i niepodzielna. Okazało się, że pamięć i wartości nie muszą być obszarem politycznych kompromisów, i że dla obu stron będzie lepiej, jeśli polityka uszanuje autonomię prawdy⁴⁴.

Starożytna Grecja, choć zanurzona w mrokach dawnych dziejów świata, wciąż powinna być przypomiana jako przestrzeń

⁴³ Por. D. Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004, s. 210.

⁴⁴ Tamże, s. 215.

wolnych postaw obywatelskich, gdzie mężni politycznie obywatele w horyzoncie swych działań stworzyli nieprzemijające dobro ludzkiej wspólnoty. Pamiętajmy jednak, że jak mówi Arystoteles, najczęściej takich jednostek jest w społeczeństwach, w których dopełniła się racja sprawiedliwości, gdzie gnuśni i tchórzliwi są zniesławiani, a mężni honorowani i nagradzani⁴⁵. Tylko tak może powstać polityczność jako etyczna wspólnota przebudzonych sumień – jak to wyraził w latach osiemdziesiątych nieukąszony jeszcze makiaweliczną „logiką miłosierdzia” ks. Józef Tischner – wspólnota ludzi świadomych swej i innych niezbywalnej godności, własnej prawdy o życiu społecznym i własnej podmiotowości obywatelskiej. Tylko bowiem ten, kto jest podmiotem prawdy, może stać się później podmiotem polityki, władzy, obywatelskości⁴⁶.

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1116 a.

⁴⁶ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 150.

Mesjanizm ponowoczesności

Przezwyciężyć świat za pomocą panowania nad światem
– wzbudzić grozę dla zbawienia świata i dla osiągnięcia
tego, co było celem Zbawiciela: bezpieczeństwa i bezkla-
sowe synostwo boże.

Tomasz Mann, *Czarodziejska góra*

Kilka razy podkreśliłem już w tej książce, że żyjemy w czasach pluralizmu światopoglądów, kultur, religii i sposobów życia. Pytanie jednak o źródła tego pluralizmu wydaje się dziś podejrzanym. Jest on po prostu podstawą współczesnej społeczności globalnej – liberalizmu wielokulturowego¹. W tej perspektywie każdy uniwersalizm trakto-

¹ Słowo „liberalizm” jest bardzo pojemne i używane współcześnie w bardzo wielu kontekstach. Może oznaczać postawę życiową charakteryzującą się otwartością i postępowością w obyczajach, stylach życia i zachowaniach społecznych, może definiować program partii politycznej bądź frakcji, dla wielu zaś oznacza przede wszystkim doktrynę ekonomiczną. W niniejszym opracowaniu używam słowa liberalizm najczęściej w pierwszym znaczeniu, gdzie demokratycznie wybrana władza polityczna i tworzone przez nią prawo nie promują jakiejś jednej koncepcji dobra. Liberaliści odrzucają paternalizm jako formę despotyzmu, bo celem władzy nie jest narzucanie dorosłym obywatelom jakiejś definicji dobra, ale ochrona uprawnień jednostkowych oraz stworzenie warunków trwałego i pokojowego współżycia ludzi, których dzielą kwestie etyczne, religijne i światopoglądowe. Liberalizm jest zatem indywidualistyczny, bo uznaje moralny prymat jednostki nad jakimkolwiek roszczeniem ze strony społeczeństwa; egalitarny, przyjmuje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; uniwersalistyczny, ponieważ głosi niezmienną naturę ludzką i nadaje drugorzędne kontekstom historycznym oraz formom kulturowym; i jest meliorystyczny twierdząc, że instytucje społeczne i polityczne zdolne są do samoregulacji i do samodoskonalenia. Stąd państwo powinno być neutralne i bezstronne wobec religijnych i filozoficznych przekonań, pozostawiając wolność swoim obywatelom, tak aby to oni określali cele własnego życia, zapewniając jednocześnie wszystkim realizację zasady, wedle której wszyscy inni obywatele mogą robić to samo. Z tymi społecznymi zasadami ściśle wiążą się liberalne idee wolności sumienia, wyznania, myśli, druku, zrzeszania się, nauczania, tolerancji religijnej oraz zasada rozdziału religii od państwa. Oczywiście żadna z nich nie wyklucza posiadania przekonań religijnych czy filozoficznych przez jednostki oraz tworzone przez nie wspólnoty. Zob. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków-Warszawa 1994; A. Ryan, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 2002, s. 381-389; J. Sochoń, *Wolność w liberalizmie – dawniej i dziś*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 39 (2003) 2, s. 257-271.

wany jest jak zakamuflowany imperializm (czasem wręcz jak totalitaryzm), a moralność jak próba zniewolenia. Świat poszukuje raczej sposobów podkreślania i zachowywania różnic i odmienności, ponieważ ponowoczesna wrażliwość jest szczególnie wyczulona na zagrożenia wyplývające z homogenicznych koncepcji².

Poszukiwanie prawdy zostało zastąpione przez społeczną *praxis*, przez dialog i komunikację, dekonstrukcję i hermeneutykę, grę językową i swobodny wybór stylów życia, przez indywidualną i kolektywną ekspresję. Oparte na logice realnego bytu i zdrowych zasadach poznawczych myślenie metafizyczne zostało podważone przez nową, postmodernistyczną mentalność. Dominuje w niej zróżnicowanie i partykularność, mnogość i różnorodność³. Współczesny świat – kultury, mediów, internetowych wypowiedzi i facebookowych wpisów, instagramowych obrazów i tweeterowych sloganów – znamionuje sprzeciw wobec jasnych, obowiązujących i jednolitych zasad postępowania. Ale jeśli nawet tak jest, należy – i jest to obowiązek filozofii

² Już wiele lat temu Ryszard Legutko zauważył, że współczesny folklor polityczny jest oparty na pojęciu tolerancji, które uzyskało rangę dominującą. Światopogląd liberalny uczynił z tolerancji pojęcie ostateczne i probierz moralności – podstawową wartość nowożytniej demokracji pluralistycznej. Zob. szerzej: R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 155. Terminy: „ponowoczesność”, „postnowoczesność”, „późna nowoczesność”, czy oczywiście „postmodernizm”, są obecne w kulturze dzięki takim myślicielom, jak J.-F. Lyotard, J. Derrida, G. Vattimo czy J. Habermas. Przedstawiam je tak, jak je tłumaczy ks. Jan Sochoń, mówiąc, że obecnie poniekąd wszyscy jesteśmy ponowoczesni, gdyż żyjemy i działamy w żywiole tego, co aktualnie mówi się i pisze, jednocześnie dekonstruując wyrażone uzasadnienia. Ponowoczesność oznacza więc epokę schyłku nowoczesności, która wszedłszy w fazę samokrytycyzmu, samopotępienia i samorozbiórki poszukuje uzasadnień w sobie oraz dla siebie. Ponowoczesność obejmuje więc całość kulturowych doświadczeń obecnego czasu, wraz z czasem nowoczesności, wyraźnie nie odgraniczając tego, co nowoczesne, i tego, co ponowoczesne. Zob. J. Sochoń, *Powrót do religii ponowoczesnych filozofów*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2 (2004) 40, s. 241-257; tenże, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 29-40. Zob. także: E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 36-38; B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Poznań 1998, s. 12-14; S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.

³ Por. R. Legutko, *Etyka absolutna*, dz. cyt. s. 170.

– zadać pytanie: czy dzisiejsza kultura nie jest (niejako wbrew swym deklaracjom) miejscem rodzenia się nowej ideologii, która mimo globalnego bogactwa słów i znaczeń może stać się jedynym horyzontem dla coraz bardziej zagubionego człowieka?

Ideologiczne roszczenia władzy

Jednym z najważniejszych zadań filozofii, które podejmuje ona od wieków, jest szukanie odpowiedzi na pytania o znaczenie i siłę wykraczającego poza doczesność, nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości. Zauważmy, że zrodzony w środowisku protestanckim liberalizm początkowo czerpał uzasadnienia z biblijnych i chrześcijańskich źródeł. Dopiero później nastąpiło coraz bardziej radykalne oddzielanie porządku spraw doczesnych (politycznych) od zasad zakotwiczonych w tym, co wieczne i nadprzyrodzone⁴. To napięcie, które symbolicznie wyraża spór pomiędzy Tronem a Ołtarzem, najmocniej dostrzegalne jest właśnie w kulturze, edukacji i wychowaniu. Tam bowiem rodzą się i wzrastają idee, które nie tylko inspirują myślenie społeczne, ale przede wszystkim – jak wykazałem w pierwszym rozdziale – utrwalają postawy i sposoby życia całych pokoleń⁵. W społecznościach liczy się zawsze to, co najlepiej nadaje się do zdobycia, utrzymania i sprawowania władzy, stąd nie należy ulegać naiwnemu złudzeniu, że jeśli upadły totalitarne systemy, to świat nie jest podatny na ideologiczne uzurpacje⁶.

⁴ Szeroko i precyzyjnie proces formowania się idei liberalizmu w środowisku protestanckiej Europy i Północnej Ameryki oraz jego skutki opisuje Nina Gładziuk w swojej książce: *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005.

⁵ Por. R. Legutko, *Etyka absolutna*, dz. cyt. s. 117.

⁶ Por. M. Kłusak, *Między historią a polityką*, Gdańsk 2003, s. 102.

Niewiele jednak osób zauważa, że mimo pozornej różnorodności idee polityczne stają się dla społeczeństwa rodzajem ożywczego mitu o charakterze nadprzyrodzonym, takiego, który *de facto* nie da się spełnić aktualnie, w wymiarze doczesności. Filozofia polityki, którą tworzy władza, pragnie owe polityczno-światopoglądowe mity wprowadzić w ruch, niwelując jednocześnie w świadomości obywateli różnicę pomiędzy wiedzą a przekonaniem i wiarą. To, co przekracza doczesność, wymaga bowiem wiary, ponieważ zawsze ma w sobie jakiś element irracjonalności, niewytłumaczalności, który każe dokonywać aktu zawierzenia. Dziś już wszyscy widzimy, że polityka żąda wsparcia nie tyle ze strony rozumu, ile przede wszystkim ze strony emocji. Ta tendencja pogłębi się jeszcze, ponieważ obecnie, przy tak mocnym pocovidowym upadku kompetencji edukacyjnych, rozumowe racje tracą coraz bardziej na znaczeniu. W polityce rozpoznajemy jednak także motywacje, które można by nazwać eschatologicznymi⁷. Jak pisał Ortega y Gasset, totalitarne systemy XX wieku wyrosły z ducha kultury masowej, której podstawową cechą była próba powszechnej uniformizacji życia, standaryzacji myśli kształtowanej przez propagandę i jej środki masowego przekazu – ideologizacja właściwie wszystkich sfer egzystencji. Dlatego współczesne społeczeństwa, choć osadzone w realiach demokratycznego państwa liberalnego i teoretycznie neutralne światopoglądowo (z definicji laickie i wolne), są wciąż narażone na wpływ idei nadprzyrodzonych, w imię których władza ma śmiałość wyznaczać obywatelom cele eschatologiczne. Stąd jednak (a pokazuje to wiele przykładów historycznych) już tylko krok ku podporządkowaniu państwa wymiarowi nadprzyrodzonemu

⁷ Zob. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: *Czym jest filozofia polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1999, s. 20.

i dominacji prorocत्व mesjanistycznych nad doczesnością⁸. Oznacza to, że nowoczesna polityka w wydaniu oświeceniowym, chociaż pragnie być uważana za laicką oraz autonomiczną wobec wszelkich wpływów religijnych czy sakralnych i nie chcąc mieć zakotwiczenia swej legitymizacji w transcendencji (wręcz podkreślając silny rozdział religii od zadań państwa), jednocześnie, niejako „tylnymi drzwiami”, akceptuje i wpuszcza idee o wyraźnym zabarwieniu mesjanistycznym. Jeśli zatem demokracja, używając wyrażenia Helmuta Dubiela, jest „zinstytucjonalizowaną formą publicznego obejścia się z niepewnością”, to ryzykując odniesienia do sfery religijnej, można ją zdefiniować wręcz jako „posttradycyjną religię obywatelską”⁹. Przypomnijmy, że po doświadczeniach XX wieku, z analiz Karla Poppera, Raymonda Arona i Erica Voegelina wiemy, że świeckie mity są bardziej szkodliwe niż ich religijne pierwowzory¹⁰.

⁸ „Pod postacią syndykalisty czy faszysty po raz pierwszy w Europie pojawia się typ człowieka, który nie chce drugiemu przyznać racji ani nie pragnie sam mieć racji, lecz po prostu jest zdecydowany narzucić swoje poglądy innym. I to właśnie jest owa nowość: prawo do tego, by nie mieć racji, podstawa do bezpodstawności. Widzę w tym najbardziej wyczuwalny objaw nowego stylu bycia mas, które zdecydowane są kierować społeczeństwem, nie mając po temu ani zdolności, ani kwalifikacji. Struktura duchowa nowego człowieka objawia się w sposób najbardziej widoczny i brutalny w jego działalności politycznej, ale kluczem do całej sprawy jest hermetyczność intelektualna”. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2004, s. 76-77. Zob. także: G. Kurp, *Ocalenie jakie daje zdehumanizowana sztuka. Próba nowego odczytania społecznej roli sztuki w twórczości José Ortegi y Gasset*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL”, nr 4 (2015), s. 43-56.

⁹ H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, s. 178.

¹⁰ Zob. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, Warszawa 1993, s. 203; R. Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawa 2000, s. 295; P. Burrin, *Political Religion: The Relevance of a Concept*, „History and Memory”, nr 1-2 (1997) 9, s. 34; E. Gentile, R. Mallett, *The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism*, „Totalitarian Movements and Political Religions”, nr 1 (2000) 1, s. 18-55; E. Voegelin, *The Political Religions*, w: *Modernity without Restraint: Collected Works*, Columbia 2000, s. 19-74; V. Tismăneanu, *Diabeł w historii. Komunizm, faszyzm i inne lekcje wieku dwudziestego*, tłum. K. Michałowicz, Warszawa 2018, s. 23-45; R. Legutko, *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, s. 20. Przejmująco o komunizmie jako religii, która uwiodła wielu pisał polski jezuita zaangażowany w sprawę chrześcijan obrządku wschodniego o. Jan Urban SJ (1874-1940), zob. szerzej: J. Urban, *Socjalizm jako religia. Wybór pism*, red. B. Szlachta, Kraków 2019, s. 69-84.

Mocno akcentował to Carl Schmitt, gdy mówił, że wszystkie znaczące pojęcia nowoczesnej teorii państwa to zsekularyzowane pojęcia teologiczne¹¹. W jego ujęciu nowoczesne koncepcje polityczne stanowią odwzorowanie idei religijnych, a przemiany polityczne są wynikiem zsekularyzowanej herezji religijnej. W religijnych ideach eschatologicznych pragnienie osiągnięcia doczesnego zbawienia jest powściągane przez uznanie nieusuwalnej skazy, jaka tkwi w sercu człowieka, jego wewnętrznej niedoskonałości, wręcz nienaprawialności, metaforycznie wyrażonej w biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym. Jeśli przypomnimy sobie, że nowożytna myśl liberalna wyrosła z chrześcijańskich prób zaprowadzenia pokoju w czasach wojen religijnych i obyczajowych sporów, tak by uszanować godność człowieka w obliczu światopoglądowych konfliktów, to jej powrót w radykalnie zeświecczonej formie może się okazać karykaturalny¹². Zdaję sobie oczywiście sprawę, że ta Schmittowska teza wciąż brzmi kontrowersyjnie – świeckimi społecznościami liberalnymi rządzi ukryty mit religijny¹³. Co więcej, mit ten zmutował

¹¹ „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 52.

¹² W anglosasko-protestanckiej wizji świata człowiek nie może swojej, danej mu przez Boga, wolności od arbitralnej władzy ziemskiej zrealizować inaczej, jak tylko poprzez dobrowolne zorganizowanie się w ciało polityczne. Dlatego w imię samozachowania ludzie zaczęli organizować się w ligi, miasta, rzeczospolite, państwa. Wolność pozostaje bowiem powołaniem człowieka upadłego. Skażony „transgresją Adama” człowiek musi zatem stworzyć polityczne mechanizmy kontrolne. Takimi mechanizmami stają się parlamenty i rządy. Por. N. Gładziuk, *Druga Babel*, dz. cyt., s. 47.

¹³ Carl Schmitt przekonuje, że Hobbesowskie rozumienie władzy wykorzystuje idee prawa rzymskiego i wprowadzone w obręb chrześcijaństwa przez papieża Leona I Wielkiego rozróżnienie na *auctoritas* i *potestas*. Schmitt wskazuje, że Lewiatan – jako „śmiertelny bóg” – jest suwerenny, a owa suwerenność, „która obowiązuje w nowoczesnym państwie prawa, zawiera w zsekularyzowanej postaci kalwińskie pojęcie Boga razem z charakterystyczną dlań zasadą *legibus solutus* (niezwiązany prawami)”, czyli czystą *potestas* – mocą. *Summa potestas*, czyli najwyższa władza, utożsamiona zostaje z *auctoritas*. Hobbesowski Lewiatan, niczym protestancki Bóg, jest wszechpotężny, jednak owa potęga ma inne pochodzenie – „jest dziełem człowieka i powstaje dzięki umowie zawartej między ludźmi”. Dlatego deistyczne korzenie współczesnej nauki o państwie tłumaczą liberalną wiarę w harmonijny świat po-

ze swej pierwotnej protestanckiej formy i powrócił w idei doczesnego zbawienia, które się dokona mocą zaangażowania społecznego i polityki, mocą realizowania wolności wyboru na różnych polach emancypacji, swobody działań ekonomicznych, a także kultu nauki, postępu i technologii. Dziewiętnastowieczny pozytywizm, a potem idealistyczny marksizm sprawiły, że w świadomości wielu ludzi rozwój wiedzy i techniki zespolił się z postępem w etyce i polityce, a skok technologiczny pozwolił uczynić życie ludzkości efektywnym i udanym. Siła mitologicznego przekazu rosła: oto wraz ze wzrostem wiedzy dokonuje się moralny postęp ludzkości, żyje się sprawniej, łatwiej i ogólnie szlachetniej w sensie egzystencjalnym. Dlatego we współczesnym liberalizmie wyczuwalne jest napięcie wyczekiwania pomyślnej przyszłości, w której wszystkich ludzi jednoczyłyby demokratyczny ideał społeczny i nasycony komfortem sposób życia.

Oczywiście dziś – w drugiej dekadzie XXI wieku – zarówno konflikty wojenne na Bliskim Wschodzie (Irak, Iran, Syria, agresywny islam), jak i realne zagrożenie w Europie Wschodniej (agresja Rosji na Ukrainę, kryzys migracyjny w południowo-wschodniej Europie), a przede wszystkim epidemia COVID-19, sprawiły, że ten mit pomyślności został zakłócony. Mimo to pragnienie pokoju i powrotu do normalności motywuje nas wszystkich. W tych nadziejach łatwo uchwycić echo chrześcijańskiej obietnicy zbawienia i raju, która we współczesnym liberalizmie odrodziła się jako forma politycznego projektu powszechnego wyzwolenia, dobrobytu i szczęścia. Dostrzegamy tu

lityki. Światem tym kierują bowiem racjonalne i onnipotentne normy prawne, dlatego ostatecznie rozdział pomiędzy normami a rzeczywistością, który prowadziłby do zaistnienia sytuacji nieprzewidzianej i krytycznej, jest niemożliwy. Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 28; J. Chmielniak, *Epoka techniki, pokoju i depolityzacji: wstęp do lektury Carla Schmitta*, „Dialogi Polityczne”, nr 13 (2010), s. 65; M. Brański, *Cienie polityki. O „Teologii politycznej i innych pismach” Carla Schmitta*, „Kultura Liberalna”, nr 3 (2013), s. 211.

głęboko prometejskie przekonanie, że nowy, szczęśliwszy świat można stworzyć mocą ludzkiej woli i będzie on jakościowo lepszy¹⁴. Jak w wyśnionym przez rzymskich stoików imperium, tak samo w liberalno-demokratycznym projekcie ma się spełnić idea świata bez granic, ucieleśnienie wspólnoty połączonej w jeden system polityczny¹⁵.

Zapominamy dziś, że już w połowie XIX wieku Alexis de Tocqueville, mając na uwadze bogactwo rodzące się w Ameryce Północnej demokratycznego społeczeństwa, twierdził, iż despotyzm może się obejść bez wiary, ale wolność nie. Religia jest zatem bardziej potrzebna republice niż monarchii, a demokratycznej postaci państwa znacznie bardziej niż jakiegokolwiek innej.

Człowiek znajduje upodobanie w uczciwym i słusznym poszukiwaniu dobrobytu, zachodzi jednak obawa, że może w końcu utracić zdolność posługiwania się swymi najwspanialszymi talentami i, pragnąc wszystko wokół siebie udoskonalić, sam się w końcu zdegraduje. Właśnie w tym i tylko w tym tkwi niebezpieczeństwo. Prawodawcy krajów demokratycznych oraz wszyscy żyjący w nich uczciwi i świątli ludzie powinni więc niestrudzenie starać się, by przydawać wzniosłości duszom i by kierowały się one ku niebu. Wszyscy zainteresowani przyszłością krajów demokratycznych muszą się zjednoczyć i wspólnymi siłami nieustannie upowszechniać w swych społeczeństwach zamiłowania do tego, co nieskończone, poczucie wielkości i upodobanie dla przyjemności niematerialnych. [...] Demokracja sprzyja pociągowi do przyjemności materialnych. [...] a większość religii to tylko ogólne, proste i praktyczne sposoby pouczania ludzi o nieśmiertelności duszy. Oto największy pożytek, jaki demokratyczna społeczność może wynieść z wierzeń, i właśnie dlatego są jej one potrzebne bardziej aniżeli wszystkim innym¹⁶.

¹⁴ Szerzej piszę o tym: J. Grzybowski, *Niezauważalna erozja. O mitach i pokusach liberalizmu*, „Teologia Polityczna”, nr 11 (2018/2019), s. 191-202.

¹⁵ Por. P. Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Gdańsk 2014, s. 426-427.

¹⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2019, s. 564.

Jaka to ma być jednak religia? Jaka eschatologia wyznaczać ma sensy współczesnej historii liberalno-demokratycznego społeczeństwa? Dla Alexis de Tocqueville'a było oczywiste, że chodzi o chrześcijaństwo. Jednak dziś już tak nie jest. Czy się komuś to podoba, czy nie, kultura chrześcijańska marginalizuje się i przestaje mieć wpływ na ludzkie postawy i zachowania. Czy nie nastąpi zatem, jak pisał o. Maciej Zięba OP, „teokratyczne roszczenie współczesnej demokracji”?¹⁷.

Niewielu z nas zauważa te tendencje. Wiele osób sądzi, że teologiczna podatność obecnej geopolityki wynika bardziej z lęku niż nadziei. Zasady, jakie dziś proponuje się społeczeństwu, a które chce się uzasadnić społecznie, są niejako „ukryte w cieniu zbawienia”, w ideach naznaczonych mesjanistycznym piętnem. Realizacja tego procesu dokonuje się zawsze wtedy, kiedy władza uwidacznia społeczeństwu dominujący cel, wokół którego ma się ono zjednoczyć. Polityce do realizacji wyznaczonych celów zawsze bowiem potrzebna jest jakaś idea jednocząca, która pod wpływem inżynierii społecznej może stać się miarą wewnętrznej jedności. W ten sposób władza pragnie udowodnić konieczność realizacji wyznaczonego celu strategicznego dla całego życia społecznego, a jednocześnie nie dopuścić do wewnętrznego rozdarcia u jednostki, która tego celu jeszcze nie zaakceptowała. Siłą skuteczności polityki staje się wtedy takie ukazanie konieczności osiągnięcia ideałów społecznego życia (nawet jeśli mają one charakter eschatologiczny), aby obywatele dobrowolnie podporządkowali się ograniczeniom wolności w imię realizacji nadrzędnego celu¹⁸.

¹⁷ M. Zięba, *Chrześcijaństwo, polityka, ekonomia*, Kraków 2003, s. 113.

¹⁸ Por. *Filozofia a demokracja*, red. P.J. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2001, s. 27.

Bezpieczeństwo dyscyplinuje wolność

W drugiej dekadzie XXI wieku widzimy, jak bardzo przyśpieszają procesy globalizacji i narasta tempo przemian ponadnarodowych, a jednocześnie rosną ogólnoświatowe zagrożenia. Seria ataków terrorystycznych, jakie miały miejsce w Europie, jak również niebezpieczeństwa wynikające z polityki migracyjnej państw zachodnich sprawiły, że państwo (władza, administracja, służby specjalne) uzyskało społeczną zgodę na daleko idącą ingerencję w prywatne życie obywateli. Po kilkunastu latach od ataków na World Trade Center w Nowym Yorku przyzwyczailiśmy się już do narastającej i często ukrytej „opiekuńczości państwa”, usprawiedliwiając to ideą zapewnienia bezpieczeństwa strukturom społecznym. Stało się to możliwe nie tylko z powodu narastającego lęku przed terrorystycznym zagrożeniem, ale także dlatego, że społeczeństwo masowej demokracji, ożywione duchem liberalnego indywidualizmu, wytwarza specyficzny typ jednostki – człowieka masowego. Już na początku XX wieku pisali o tym szeroko zarówno Gustave Le Bon, jak i Ortega y Gasset. To człowiek często pozbawiony własnych głębokich przekonań, który dostosowuje się do wyznaczonych trendów i wzorców, woli się niewłaściwie nie wyróżniać. Poddaje się temu, co wyznacza władza, ponieważ chce czuć się bezpiecznie w nowoczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie¹⁹. Swoją przyszłość powierza mediom i aparatowi państwa, które z kolei ukazują wciąż nowe globalne zagrożenia. Jest

¹⁹ „Człowiek masowy to człowiek, którego życie nie ma wytkniętego celu, a on sam bezwładnie i bezwolnie dryfuje. Dlatego też niczego nie tworzy, choć jego możliwości, jego władza może być olbrzymia. [...] Człowiek masowy nigdy nie odwołuje się do czynników zewnętrznych, o ile nie zostaje do tego gwałtownie zmuszony przez okoliczności. Jako że obecnie okoliczności do tego go nie zmuszają, odwieczny człowiek masowy, zgodnie ze swoim temperamentem, nie odwołuje się do nikogo, czuje się w pełni panem swojego życia”. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2004, s. 51, 65.

oczywiście indywidualistą, ale na zasadzie hermetycznego zamknięcia się we własnych sprawach, które pragnie realizować, od państwa żąda natomiast, aby uczyniło wszystko, by zapewnić mu właściwą do tego przestrzeń. Jednocześnie ma to być przestrzeń jak najbardziej bezpieczna. W ten sposób społeczeństwo nabiera cech omnipotentnych, a masa staje się intelektualnym autorytetem²⁰.

Jak słusznie zaznacza Francis Fukuyama, swoistym proroctwem dla współczesnej kultury okazały się dwie XX-wieczne książki – *Rok 1984* George’a Orwella i *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya. W pierwszej Orwell przewidział to, z czym mamy do czynienia na porządku dziennym – dominację informatyki i wszechobecność kamer, które choć niezauważalne, wciąż nas obserwują. W drugiej Huxley stworzył wizję świata oddanego pod władzę powszechnie dominującej seksualności i technologii. W Orwellovskim świecie sukcesem wielkiego totalitarnego imperium było umieszczenie w każdym domu, w każdym pomieszczeniu, na każdej ulicy urządzenia nazwanego teleekranem, które zdolne było odbierać i nadawać obrazy. W ten sposób Wielki Brat stawał się stale obecny w każdym miejscu i przy każdym człowieku. Zauważmy, jak dalekosiężne było myślenie brytyjskiego pisarza. Mimo ekonomicznego i politycznego skompromitowania się marksistowsko-komunistycznej ideologii proroctwo to nie straciło na znaczeniu. Dzisiaj, w imię innych idei i innego systemu, jesteśmy świadkami spełniania się zapowiedzi Orwella – wyeliminowania prywatności przez monitorowanie życia obywateli. Powszechność owego śledzenia, jakie odbywa się na

²⁰ Por. J. Tokarski, *Moment Tukidydesa. Eseje o rewolucji, demokracji i naturze człowieka*, Warszawa 2019, s. 227; L. Grudziński, *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*, w: *Czym jest filozofia polityki*, dz. cyt., s. 154.

ulicach, kamery w telefonach, dane przechowywane na iPhonech, komputer osobisty połączony z Internetem – wszystko to jest urzeczywistnieniem Orwellovskiego teleekranu, na którym sprytni hakerzy i ludzie służb mogą spokojnie obserwować każdego²¹. Nie ma przesady w powiedzeniu, że historia naszego telefonu i naszej w nim aktywności wie o nas więcej niż my sami wiemy o sobie. My bowiem zapominamy nasze aktywności lub wręcz chcemy je wymazać z pamięci, BIG DATA zaś nie zapomina niczego²².

²¹ W Polsce uświadomienie sobie realności powszechnej obserwacji dokonało się na początku 2022 roku, gdy szpiegowski program Pegasus stał się przedmiotem bardzo poważnej polityczno-społecznej debaty. Pegasus to program przeznaczony do elektronicznej inwigilacji smartfona lub komputera. Potrafi przechwycić właściwie każdą zawartość szpiegowanego urządzenia. Jest to program sprzedawany służbom rządowym z całego świata przez izraelską firmę NSO Group, która zajmuje się rozwijaniem oprogramowania do śledzenia oraz zapobiegania działalności terrorystycznej i przestępczej. Pegasus osadza się na danym urządzeniu bez wiedzy i zgody właściciela i zaczyna komunikować się ze swoim operatorem, umożliwiając mu wykonywanie różnego rodzaju czynności. Co ważne, program może być zainstalowany zarówno na urządzeniach Android, jak i Apple, co oznacza, że za jego pośrednictwem można zaatakować miliardy różnych urządzeń elektronicznych. Program może być zainstalowany na danym urządzeniu bez udziału jego posiadacza lub bez wiedzy operatora GSM. Dokonuje się to poprzez wysłanie na urządzenie tzw. wiadomości push, która bez wiedzy operatora sama automatycznie instaluje program. Taki system dystrybucji aplikacji to jedna z głównych zalet Pegasus, bo zmniejsza ryzyko zaalarmowania osoby, która ma być inwigilowana. Dlatego Pegasus to kompleksowe narzędzie pozwalające na totalną kontrolę nad zainfekowanym urządzeniem, z którego program potrafi przechwycić właściwie każdą zawartość. Od zdjęć i nagrań wideo, przez e-maile, SMS-y, listę kontaktów, aż po śledzenie lokacji, nagrywanie otoczenia smartfona w wersji audio oraz wideo, aż po podsłuchiwanie szyfrowanej transmisji dźwięku oraz odczytywanie zaszyfrowanych wiadomości z różnorodnych aplikacji na urządzeniu. Wydaje się, że Pegasus nie jest wykorzystywany do inwigilowania przypadkowych osób lub obywateli na masową skalę. Jest to bowiem program bardzo drogi – każda nowa licencja, czyli śledzenie jednej osoby to koszt ok. 100 tys. złotych. Śledzenie „przeciętnego Kowalskiego” byłoby zatem zbyt drogie. Samo NSO Group zaznacza, że jej produkty są dostępne jedynie dla służb specjalnych/wywiadowczych walczących z przestępczością oraz terroryzmem. Zob. <https://www.komputerswiat.pl/artykuly/redakcyjne/jak-dziala-system-pegasus-to-totalna-inwigilacja/e4rkez2> (dostęp: marzec 2022); zob. też: I. Kacprzak, *Witamy w świecie inwigilacji*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus”, 15-16. 01. 2022, nr 11 (2022) 12166, s. 10-11; T. Schwartz, *A Public Service. Whistleblowing, Disclosure and Anonymity*, New York-London 2019, s. 150-170.

²² BIG DATA – termin odnoszący się do dużych, zmiennych i różnorodnych zbiorów danych, których przetwarzanie i analiza jest bardzo trudna, ale jednocześnie wartościowa, ponieważ prowadzi do zdobycia dużej ilości wiedzy. BIG DATA ma zastosowanie wszędzie tam, gdzie dużej ilości danych cyfrowych towarzyszy potrzeba zdobywania nowych informacji lub wiedzy. Szczególne znaczenie ma tu wciąż postępujący wzrost dostępności Internetu oraz usług świadczonych drogą elektroniczną, które w naturalny sposób są przystosowane do wykorzystywania baz danych. Dziś zarówno w gospodarce, jak

Ludzie są oczywiście świadomi tych zagrożeń oraz licznych przykładów naruszeń wolności i prywatności, ale państwo także wie, że tym, co może zjednoczyć rozproszone i zatomizowane społeczeństwa, jest idea bezpieczeństwa absolutnego, które staje się, według powiedzenia Johna Graya, „solidarnością ludzi cywilizowanych”. W tej logice im system więcej wie o człowieku, tym bardziej chronione jest całe społeczeństwo i tym lepiej można je obsłużyć, zapewniając lepszą przyszłość. W ten sposób technologia staje się – jak mówi Jacek Dukaj – „system operacyjnym ludzkiej egzystencji i kultury”, a kategoria bezpieczeństwa jest tu rozumiana jako spoiwo solidarności cywilizacyjnej liberalizmu²³. Pragnienie osiągnięcia całkowitej pewności, poczucia gwarancji wobec zbrodniczych zakusów terro-

i w życiu społecznym dostęp do informacji nabiera coraz większego znaczenia, dlatego rządy wielu państw starają się wykorzystywać możliwości teleinformatyki nie tylko do wspomagania gospodarki, ale także do śledzenia obywateli oraz manipulowania informacjami. Zob. M. Kiedrowicz, *Dostęp do publicznych zasobów danych – Big data czy Big brother*, w: *Internet. Publiczne bazy danych i big data*, red. G. Szpor, Warszawa 2014, s. 15-38; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 15. Niewątpliwie epoka cywilizacji przemysłowej zaczęła ustępować miejsca poprzemysłowej cywilizacji informacyjnej i cyfrowej, której podstawowym elementem jest globalne społeczeństwo informacyjne. Hasło to utożsamiane jest często z samym tylko rozwojem teleinformatyki. W istocie jednak posiada ono o wiele szersze znaczenie, gdyż o rozwoju społeczeństwa informacyjnego decyduje fakt, że informacja staje się podstawowym zasobem produkcyjnym. Proces formowania się cywilizacji informacyjnej postępuje nieuchronnie w skali globalnej i niedocenianie go jest krótkowzrocznością. Aktualne tendencje światowej gospodarki wskazują, że warunkiem rozwoju gospodarczego jest powszechny dostęp do informacji i bardzo szybka obsługa danych. Zwycięża ten, kto ma dane i potrafi nimi operować. Zaplecze politycznego wykorzystywania danych, w szczególności poprzez algorytmy i program Cambridge Analytica, w ramach walki politycznej, ukazują książki: Ch. Wylie, *Mindf*ck. Cambridge Analytica, czyli jak popsuć demokrację*, tłum. M. Strąków, Kraków 2020, s. 139-241; J. Assange, *Cypherpunks. Wolność i przyszłość Internetu*, tłum. M. Machnik, Gliwice 2013, 51-145. Zob. także: B. Kaiser, *Dyktatura danych: kulisy działania Cambridge Analytica, jak big data, Trump i Facebook zniszczyły demokrację i dlaczego może się to powtórzyć*, tłum. P. Cieślak, Warszawa 2020; *Big Data and Democracy*, red. K. Macnish, Edinburgh 2020; L. Ruan, *When the winner takes it all. Big data in China and the battle for privacy* (Issues paper report, nr 5/2018) Australian Strategic Policy Institute; *Big data: shaping knowledge, shaping everyday life*, w: R. Schroeder, *Social Theory after the Internet. Media, Technology, and Globalization*, London 2018, s. 126-148.

²³ Por. J. Dukaj, *Tak wymienia się rdzeń duszy. Esej Jacka Dukaja*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota”, 9-10.05.2020, nr 108.9387, s. 20.

ryzmu jest rodzajem śmiałej próby wyznaczenia liberalnemu społeczeństwu celu ostatecznego. Jest to zarówno marzenie, jak i pragnienie świata, w którym państwo stworzy warunki do osiągnięcia coraz bardziej dostatniego i oczywiście bezpieczniejszego życia²⁴. Friedrich August von Hayek – jeden z najbardziej znanych zwolenników wolności rynkowej i politycznej – ostrzegał przed zbyt dużą swobodą, która w zagrożonym terroryzmem i anarchizmem społeczeństwie mogłaby zburzyć wypracowany ład²⁵.

Pojęcie „bezpieczeństwa” nabrało zatem szczególnego znaczenia. Dostrzegliśmy to wszyscy po 11 września 2001 roku i po dokonanych zaskoczenia i uderzających w zupełnie niewinne ofiary aktach terrorystycznych, jakie miały miejsce w latach 2011-2021 w Stanach Zjednoczonych i w Europie²⁶. Bolesne uderzenia w środku miast

²⁴ Por. J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 89.

²⁵ Zob. F.A. von Hayek, *Droga do niewolnictwa*, Wrocław 1989, s. 27-34.

²⁶ Nawet pobieżne zestawienie zamachów terrorystycznych, jakie miały miejsce w ostatnich kilkunastu latach, robi wrażenie: 15 kwietnia 2013 roku podwójny zamach bombowy na uczestników Maratonu Bostońskiego, sprawcami okazali się islamiści. 7-9 stycznia 2015 roku w Paryżu atak islamistów na redakcję tygodnika „Charlie Hebdo”, sprawcami okazali się islamiści. 4 lutego 2015 roku seria strzelanin w centrum stolicy Danii, Kopenhadze. 26 czerwca 2015 w Saint-Quentin-Fallavier we Francji islamski terrorysta odciął maczetą głowę niewinnemu człowiekowi. 13 listopada 2015 roku seria ataków w centrum Paryża przeprowadzonych przez Państwo Islamskie. W marcu 2016 w Belgii seria trzech skoordynowanych terrorystycznych zamachów bombowych (dwa na lotnisku w Zaventem i jeden przy stacji metra Maalbeek w Brukseli). W atakach zginęły 32 osoby i trzech zamachowców samobójców, a ponad 316 osób zostało rannych. Do zamachów przyznało się Państwo Islamskie. 14 lipca 2016 w Nicei, jadąc ciężarówką, zamachowiec potrącił osoby spacerujące po Promenadzie Anglików. W wyniku zamachu zginęło 87 osób, a ponad 200 osób zostało rannych. 12 czerwca 2016 roku strzelanina w klubie nocnym Pulse w Orlando, w amerykańskim stanie Floryda. Zginęło w niej 50 osób, a 53 osoby zostały ranne. Zamachu dokonał afgański islamista zwolennik Państwa Islamskiego. 19 grudnia 2016 roku islamista Anis Amri dokonał ataku na jarmark Bożonarodzeniowy w Berlinie, zabijając 13 osób. 22 marca 2017 roku na Westminster Bridge w Londynie zamach z użyciem samochodu – napastnik wjechał samochodem w tłum ludzi, a potem rzucił się z nożem na policjantów. 7 kwietnia 2017 roku zamach z użyciem samochodu i strzelanina w Sztokholmie. 22 maja 2017 roku zamach bombowy w dokonany w Manchesterze, w Wielkiej Brytanii w czasie koncertu dla młodzieży. 3 czerwca 2017 roku zamach z użyciem samochodu i atak nożowy na London Bridge w Londynie. 17 sierpnia 2017 roku zamach z użyciem samochodu – kierowca furgonetki wjechał na promenadę Las Ramblas w Barcelonie i taranował ludzi na swojej drodze. 15 września 2017 roku w wagonie

w bezbronnych ludzi stały się oznaką wojny, jaką terroryści rozpętali wobec cywilnego społeczeństwa Zachodu. Jest to wojna podstępna, rozpoczęta bez wypowiedzenia, prowadzona z ukrycia, nieprzewidywalna, mająca za zadanie zdestabilizowanie państw i wprowadzenie poczucia niepewności a ostatecznie strachu²⁷. Reakcją zarówno władzy, jak i samych obywateli jest zgoda na „dyscyplinę bezpieczeństwa”, to zaś skutkuje akceptacją dla technologii, która zapewni poczucie spokoju w urzędach państwowych, środkach komunikacji, na ulicach, placach i w zwykłych domach. „Absolutne bezpieczeństwo” staje się ideą, w ramach której organizuje się życie społeczne.

Spółeczeństwo na uwięzi

Korzystając z dobrodziejstw społeczeństwa liberalno-konsumpcyjnego, nie zdajemy sobie sprawy, że zwieńczeniem liberalizmu są dwa ontologiczne procesy: wyzwolona jednostka i kontrolujące państwo. Już prawie 400 lat temu (o czym zapomnieliśmy) doskonale sportretował to Thomas Hobbes – państwo to zbiór autonomicznych jed-

londyńskiego metra na stacji Parsons Green w zachodnim Londynie eksplodował ładunek wybuchowy. 11 grudnia 2018 roku zamach w Strasburgu, we Francji podczas jarmarku Bożonarodzeniowego. Sprawcą ataku był Francuz pochodzenia algierskiego. 18 marca 2019 roku strzelanina w tramwaju w Utrechcie, w Holandii, w ataku zginęły co najmniej 3 osoby, a 9 osób odniosło obrażenia. 2 listopada 2020 roku mężczyzna otworzył ogień z karabinu w centrum miasta, 5 osób zginęło, a 23 inne zostały ranne. Napastnik był sympatykiem Państwa Islamskiego. Polemicznie wobec tezy kojarzenia terroryzmu z islamem pisze Monika Bobako: *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.

²⁷ Zdefiniowanie pojęcia terroryzmu jest niezwykle trudne, jest to bowiem rodzaj fanatycznej, podstępnej walki, której ofiarami nie padają żołnierze wroga w regularnej walce, a często niewinni i przypadkowi ludzie. Na temat współczesnych koncepcji terroru zob. szerzej: M. Stańczyk-Minkiewicz, *Terroryzm międzynarodowy jako globalne zjawisko ideologiczne i polityczne we współczesnym świecie*, Gdańsk 2009; *Terroryzm we współczesnym świecie*, red. J. Pawłowski, Warszawa 2001; B. Hołyst, *Terroryzm*, tomy 1-2, Warszawa 2009; D. Duda, *Terroryzm islamski*, Kraków 2002; M. Zimny, *Terroryzm samobójczy*, Warszawa 2006; K.S. Jałoszyński, *Terroryzm fundamentalistów islamskich*, Warszawa 2001; *Oblicza współczesnego terroryzmu*, red. K. Kowalczyk, W. Wróblewski, Toruń 2010.

nostek, których egoizm jest powstrzymywany przez władzę mocą wiążącą wszystkich umowy społecznej. Owa kontrola jest dziś realizowana przez technologię, stąd obecnie nikogo nie dziwi, że na większości przejść granicznych skanuje się tęczówkę oka, fotografuje owal twarzy i pobiera odciski palców, aby zidentyfikować podróżnych, a wszyscy przemieszczający się są rejestrowani w specjalnych bazach danych²⁸. Strach wobec terroryzmu wywołał lawinę działań, które jeszcze kilka lat wcześniej oceniano by jako niedopuszczalną inwigilację obywateli. Dziś niezliczona ilość kamer jest już nie tylko w urzędach państwowych, ale także w sklepach (dużych supermarketach i małych sklepikach), instytucjach użyteczności publicznej (bibliotekach, basenach, muzeach, zabytkach), w środkach transportu (autobusach, tramwajach, pociągach), na wszystkich właściwych miejskich ulicach. Cyfrowe techniki przyglądania się, wręcz podglądania zaczynają być wszechobecne, a postęp technologii jest w stanie stworzyć kamery i mikrofony wielkości guzika, które mogą być użyte praktycznie zawsze i wszędzie. Dochodzą do tego oprogramowania rozpoznające i identyfikujące głos, tak by można było moni-

²⁸ Współcześnie służy temu biometria – technika rozpoznawania i identyfikacji osób, która opiera się zarówno na mierzalnych cechach fizycznych, jak i behavioralnych cechach człowieka, do których zalicza się między innymi charakterystykę linii papilarnych, kształty twarzy, kształty dłoni, unikatowość tęczówki oka, pisma ręcznego, sposobu uderzania w klawisze, mowy, a nawet układu żył palca, dłoni czy nadgarstka. Biometryka może być tym samym wykorzystana do bardzo wielu codziennych praktyk: dostępu do bankomatów, komputerów osobistych, telefonów komórkowych, systemów alarmowych, itd. Rosnąca ilość przetwarzanych informacji powoduje, że ważnym problemem staje się kontrola zarówno dostępu do pomieszczeń, jak i dostępu do danych lub programów. Czynnikiem biometryczny opiera swoje działanie o indywidualne dla każdego człowieka specyficzne cechy jego organizmu. Techniki biometryczne są obecnie jednym z najbardziej dynamicznie rozwijających się działów teleinformatyki. Rozwiązania biometryczne działają już na lotniskach w Stanach Zjednoczonych, Australii, Francji czy Wielkiej Brytanii. Zob. L. Lobo-Guerrero, F. Kuntz, *Connectivity as problem: security, mobility, liberals, and Christians*, w: *Security/Mobility. Politics of Movement*, M. Leese, S. Wittendorp, Manchester 2017, s. 17-34; G.C. Grinnell, *The Social Life of Biometrics*, New Brunswick 2020; R. Stupnicki, *Biometria*, Warszawa 2005; M. Sobota, A. Kapczyński, *Kryptografia kwantowa i biometria jako rozwinięcie klasycznych metod ochrony informacji*, Gliwice 2009.

torować rozmowy telefoniczne. Coraz więcej krajów decyduje się na wprowadzanie tzw. paszportów biometrycznych, które cyfrowo kodują i przechowują unikatowe cechy indywidualnego człowieka: ton i barwę głosu, odciski palców, charakterystyczne rysy i układ twarzy, kształt tęczówki oka. Technologia opracowała także biochipy (Digital Angel VeriChip) wielkości ziarnka ryżu, które pracują, wykorzystując naturalną ciepłotę ludzkiego ciała. Teoretycznie (do tej pory nie jest to jednak technicznie możliwe) VeriChip, podobnie jak samochody czy zegarki, mógłby zostać wyposażony w nadajnik GPS, co pozwalałoby bardzo precyzyjnie zlokalizować człowieka. Oczywiście wiele osób i organizacji broniących praw człowieka ostrzega, że „cyfrowy anioł stróż” może posłużyć do inwigilowania ludzi. Mimo tych obaw tylko w USA już kilkadziesiąt tysięcy osób wszczepiło sobie implanty²⁹. Dlaczego tak się stało? Niewątpliwie strach napędza maszynę bezpieczeństwa, bo w zagrożonym terroryzmem świecie, gdzie każda porzucona torba czy siatka powinny zobligować nas do powiadomienia służb bezpieczeństwa publicznego, pragnienie ochrony zaczyna być absolutne.

Jeżeli globalny terroryzm sprawia, że nikt z nas nie może czuć się bezpieczny, to wzmożona inwigilacja obywateli, obserwowanie

²⁹ Już w 1997 roku amerykański artysta Eduardo Kac jako pierwszy człowiek otrzymał podskórny implant z mikrochipem RFID. W mieście Meksyk wdrożono kilkadziesiąt znaczników radiowych RFID, implantując je pod skórę funkcjonariuszy z policji do kontroli dostępu do baz danych, a także do lepszego ich zlokalizowania w przypadku uprowadzenia. Kilkanaście klubów i dyskotek wykorzystuje chipy podskórne z częstotliwością radiową by zaoferować swoim klientom elektroniczną funkcję portfela, realizowaną tylko za pomocą ciała (dotyk dłoni do terminala dokonuje przelewu). Zob. B.A. Arrigo, B.G. Sellers, *The Pre-Crime Society. Crime, Culture and Control in the Ultramodern Age*, Bristol 2021; J. Sconce, *The Technical Delusion: Electronics, Power, Insanity*, Durham 2019; P.M. Schwartz, *Property, Privacy, and Personal Data*, „Harvard Law Review”, nr 7 (2004) vol. 117, s. 2056-2128; N. Nisbet, *Resisting Surveillance. Identity and Implantable Microchips*, „Leonardo” (Massachusetts Institute of Technology in Cambridge), nr 3 (2004) vol. 37, s. 210-214; *I've Got You Under My Skin: Tracking Technology Gets Personal*, „The New Atlantis”, nr 7 (2004/2005), s. 133-135.

aktywności ludzi w różnych miejscach, permanentne naruszanie prywatności, łamanie tajemnicy korespondencji, monitorowanie e-maili, SMS-ów, telefonów oraz gromadzenie i przetwarzanie danych na temat obywateli zdają się być w pełni uprawnione. Jeśli bowiem celem zbiorowości ma być osiągnięcie jej ochrony, to wolność staje się rodzajem zorganizowanej dyscypliny w ramach przyjętego systemu. Społeczeństwo cywilne powoli przekształca się w obronne i zyskuje uznanie teza, że komfort życia wart jest takiej ceny: niech władza czuwa nad nami, niech widzi nasze czyny i czyta nasze e-maile, bylebyśmy tylko czuli się bezpiecznie. Dlatego pozwalamy jej wkraczać w sferę prywatności. Jeśli zagrożenia destabilizacji liberalnych społeczności są realne i mogłyby zakłócić naszą wygodną egzystencję, to trzeba ponieść ofiarę, by zrealizować ideę życia w spokoju. Funkcjonowanie z mniejszą bądź większą świadomością inwigilacji jest ceną wolności. Pytanie, które rzadko sobie zadajemy (a szczególnie ludzie młodzi), brzmi: czy to jeszcze jest wolność?³⁰. Co ciekawe, mając dziś świadomość takiej ingerencji w życie ludzkie, umyka nam fakt, że szczególnie w państwach postkomunistycznych (w Polsce, na Węgrzech, w Czechach czy na terenach byłej NRD) to, co jeszcze trochę ponad 40 lat temu, w czasach PRL-u, budziłoby wyraźny sprzeciw społeczny jako rodzaj niedopuszczalnej inwigilacji przez służby specjalne, dziś zostaje uznane za normalny element codzienności. Wszyscy to akceptujemy i się na to zgadzamy. Żyjemy w cieniu Wielkiego Brata, on wie o nas właściwie wszystko, nasze

³⁰ Radykalnie ukazują te niebezpieczeństwa różne środowiska, stąd nie brakuje też kontrowersyjnych teorii na temat wielkiego procesu unifikacji. Nie przesądzając o prawdziwości tych tez warto śledzić to, co wydarza się w kulturze, ekonomii i polityce. Zob. *Wielki reset. Jaką przyszłość planuje nam globalna władza. Dokumenty z komentarzem*, red. M.A. Zamorski, K. Komeda, R. Przekora, Wrocław 2021, s. 156-170.; M. Ziętek-Wielomska, *Imperium Klause Schwaba. Jedna planeta, jedna ludzkość, jeden zarządcy*, Warszawa 2021.

życie pod okiem kamer i systemów jest „nagie”, ale zupełnie nam to nie przeszkadza. Cieszymy się, że jesteśmy ochraniani, możemy konsumować, korzystać z wynalazków technologii. Inwigilacja i śledzenie stały się trwałym elementem codzienności.

Ryzyko społecznych proroctw

Jak pokazałem, filozofia zrodziła się w kontrze do mitów i utartych tez przyjętych przez różnorodne społeczności. Jej siła polega na tym, że odważa się zadawać pytania i podejmować kontrowersyjne kwestie: czy rzeczywiście społeczeństwo dzięki różnorodnym metodom inwigilacji staje się bezpieczniejsze? czy identyfikacja lub skanowanie tęczówki oka zapobiegnie samobójczemu atakowi młodego terrorysty, którego personaliów nie ma w bazach danych służb bezpieczeństwa? Już 20 lat temu w 2002 roku, brytyjski resort spraw wewnętrznych (notabene w Anglii przeciętny londyńczyk jest fotografowany przez różnego rodzaju kamery co najmniej 300 razy dziennie) dowiódł, że zastosowanie ulicznych i urzędowych kamer miało niewielki wpływ na poziom przestępczości w Londynie i w ogóle nie miało wpływu na terroryzm. Aby kamery przydały się realnie w walce z terroryzmem, trzeba by było całej armii policjantów, którzy przeglądaliby zdjęcia. Jeśli ładunek wybuchowy może być umieszczony wszędzie (w śmietniku, plecaku, ramie od roweru, torbie, a śmiercionośny proszek w kopercie) i zdetonowany na odległość przy pomocy telefonu komórkowego, to permanentna czujność obywateli nabiera cech paranoi i wywołuje paniczny strach na widok każdej paczki, torby lub nie-

znanej furgonetki na parkingu czy pod biurem³¹. Dlatego uważam, że idea absolutnego bezpieczeństwa, idea dyscyplinowania wolności w imię bezpieczeństwa i ochrony państwa przed terroryzmem ma znamiona idei nadprzyrodzonej. Władza, stawiając sobie za cel uniknięcie wszelkich ataków, zamachów i zagrożeń, przekształca społeczeństwo liberalne w społeczeństwo bezpieczne, w którym ma prawo kontrolować obywateli w imię walki z globalnym terroryzmem. Bezpieczeństwo staje się spoiwem społeczeństwa liberalnego, ideą, wokół której jednoczą się wszystkie instytucje, służby i wszyscy obywatele.

Problem jednak w tym, że „absolutne bezpieczeństwo” nie jest ostatecznie możliwe, nie można go zrealizować w sposób doskonały. Zawsze jest wyzwaniem i zadaniem, zawsze jest wystawione na próbę, ponieważ ukryty wróg może zaatakować zniemacka. Pojęcie absolutnego bezpieczeństwa jest rodzajem „eschatologicznej obietnicy”, nowej idei zbawczej. Pragnienie realizacji tej myśli i stawianie jej jako celu współczesnemu światu przez rządy wielu państw nazywam ponowoczesnym mesjanizmem. Jest to rodzaj przesłania wykraczającego poza doczesność, ostatecznie niespełnialnego, ale wskazywanego społeczeństwu jako cel, w imię którego rządzący coraz bardziej podporządkowują sobie to, co jest „tu i teraz”. Idea ta, ożywiająca dziś działania władz i pociągająca za sobą ogromne koszty, jest rodzajem społecznego proroctwa, które pragnie się przedstawić społeczeństwu jako cel, do którego powinno dążyć zarówno całe państwo, jak i jego obywatele. Społeczne uznanie tego celu jest oczywiście możliwe, ponieważ bezpieczeństwo postrzega się jako jedyne słuszne rozwiąza-

³¹ Por. B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999, s. 130-133.

nie narastającego problemu globalnego zagrożenia ze strony terroryzmu, czy to fundamentalistycznego, czy też anonimowego. Ludzie chcą czuć się bezpieczni i tego oczekują od władzy. Jednak czy w niektórych przypadkach bezpieczeństwo i dyscyplina nie są sposobem uszczęśliwiania ludzi na siłę? Czy taki ideał nie jest niebezpieczny? Prowadzi przecież, jak udowodniał w swojej monografii Karl Popper, do nieuchronnego narzucenia woli władzy wszystkim, do wskazania przez rządzących „wyższych wartości”, tak by skłonić obywateli do tego, co wydaje się najistotniejsze dla osiągnięcia bezpieczeństwa. To propozycja swoistego „zbawienia” ludzi w obliczu zagrożeń. A przecież historia uczy, że takie pragnienia mogą prowadzić do utopizmu i mesjanizmu, bo próba stworzenia bezpiecznego „nieba na ziemi” może doprowadzić do rozpętania piekła³². Kołakowski w napisanym w 1979 roku wstępie do monografii Poppera zauważa krytycznie, że wszystkie ideologie totalitarne, powołując się na liberalną ideę bezpieczeństwa i na obronę słabszych środkami prawodawczymi, zaczynają w pewnym momencie bezwzględnie zwalczać swoich wrogów³³. Sam Popper przestrzega przed konstruowaniem przez władze celów formułowanych jako „święte wyroki historii”. Utopizm jest racjonalizmem w najbardziej skrajnej i niebezpiecznej formie, która ostatecznie wiedzie do fanatyzmu i totalitaryzmu³⁴. Bierdiajew określa to krótko i precyzyjnie – „społeczeństwo rozumiane mistycznie zawsze ma skłonność do tyranii”³⁵.

³² Por. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tom II, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następców*, tłum. H. Krahelska, red. A. Chmielewski, Warszawa 1993, s. 249.

³³ Por. L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, w: K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, *Urok Platona*, Warszawa 1987, s. VII.

³⁴ Por. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki: powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Rzeszów 2009, s. 154.

³⁵ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i Królestwo Cezara*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 31.

Laicka eschatologia liberalizmu

Brytyjski logik i matematyk Bertrand A. Russell twierdził, że władza techniczna czy nawet technokratyczna zmierza ku wytworzeniu nowej mentalności, przy której coraz większe znaczenie będą miały sposoby kontrolowania przez rządzących. Jeśli nie nauczymy się bronić naszych praw i swobód, rozwój technik inwigilacji sprawi, że prawdziwe wolności obywatelskie i demokracja mogą się stać bardzo trudne w realizacji. Władza władająca ogromną siłą techniczno-informatyczną, gdy nie będzie kontrolowana przez społeczeństwo, zacznie uważać się za boga, za wszechmocnego wyznacznika wszystkich ludzkich życiowych perspektyw. Taka władza staje się wtedy jakimś rodzajem *credo*, które jest źródłem siły, jedności społecznej i absolutnym gwarantem bezpieczeństwa³⁶.

Dziś nikt już nie zaprzeczy, że media są integralnym i najważniejszym elementem środowiska politycznego, biorąc aktywny udział w kreowaniu wydarzeń politycznych, determinując charakter publicznego myślenia i społecznego działania. Rozproszone, zróżnicowane i pluralistyczne – pod względem moralnym, ekonomicznym, światopoglądowym i religijnym – społeczeństwo globalne nie jest w stanie wyłonić z siebie jakiejś uniwersalnej, scalającej doktryny, ale za to jednoczy się w odbiorze medialnym. To właśnie szeroko rozumiane środki masowego przekazu kształtują globalny wizerunek rzeczywistości i mogą uwieść społeczeństwo, wskazując wspólne cele i wspólnych wrogów. Gdy jednak tak się dzieje, to społeczeństwo obywatelskie i demokracja, które w swym najbardziej fundamentalnym założeniu opierają

³⁶ Por. B.A. Russell, *Władza. Nowa analiza społeczna*, tłum. M. Kędzielski, R. Gołębiowski, Warszawa 2001, s. 33.

się na różnorodności i zgodzie, ponoszą porażkę. Obywatelskie i demokratyczne reguły zostają bowiem zastąpione przez medialny show, który działając na emocje, manipuluje ludzkimi decyzjami i wyborami. W ten sposób władza, podobnie jak cała kultura, coraz bardziej staje się rzeczywistością symboliczną, a przez to zależną od globalnego marketingu. Gdy tak się staje, zaczynamy mieć do czynienia już nie tyle z obywatelską demokracją, ile raczej z działającą na emocje i poddaną zmiennym prawom reklamy i rynku – telekracją³⁷.

Można zatem odnieść wrażenie – mówi Fukuyama – że współczesna demokracja to zlaicyzowana wersja chrześcijańskiej doktryny uniwersalnej ludzkiej równości³⁸. Zalęknionemu i pragnącemu spokoju społeczeństwu łatwo można pokazać wroga, a wtedy obrona przed nim staje się celem życia społecznego i elit, które nim kierują. Po drodze może jednak nastąpić powolna, ale skuteczna utrata wolności na rzecz absolutnego dobra ogółu, a wolni dotychczas obywatele mogą stać się poddanymi. Władza ma bowiem skłonność do uspołeczniania obywateli, a wręcz do ich ubezwłasnowolniania w imię nadrzędnych idei. Oznacza to jednak zdradę wartości, które stały u początku społeczeństwa liberalnego, a których najistotniejszym i najważniejszym walorem był dokonywany w wolności wybór różnych sposobów życia, zawsze będący szansą na rozwój i unikanie konfliktów³⁹.

Na zagrożenia wynikające z chwytliwych idei uwodzących tłumy zwracał też uwagę Jacob Leib Talmon, który w swoim dziele *Źródła demokracji totalitarnej* dowodził, że niepokojący jest fenomen systemu zniewolenia rodzący się w sercu nowoczesnej cywilizacji, głąbo-

³⁷ Por. J. Grzybowski, *Szukając światła w nocy świata*, Kielce 2019, s. 29-31.

³⁸ Por. F. Fukuyama, *Nowoczesny świat na celowniku*, „Newsweek Polska”, nr 16-17 (2001), s. 162.

³⁹ Por. M. Kłusak, *Między historią a polityką*, dz. cyt., s. 175.

ko przesiąkniętej ideami oświecenia oraz wiarą w przysługujące każdemu człowiekowi prawa. Jest to możliwe – pisał żydowski myśliciel – gdy w polityce zakładamy istnienie jednej, wyłącznej prawdy, którą można nazwać politycznym mesjanizmem, postulującym z góry ustalony, harmonijnie doskonały układ. Polityka staje się wtedy zakładniczką filozofii, ale nie tej rozumianej jako poszukiwanie mądrości czy dyskurs racjonalności, lecz filozofii organizowania społeczeństwa tak, by polityka rozciągnęła swoje przemożne panowanie na wszystkie sfery życia. Stąd paradoks – mówi Talmon – demokracja, która miała być wyrazem nadziei na powstanie społeczności ludzi wolnych i równych, staje się społecznością tych, którzy potrafią już tylko działać w warunkach samorzutnej i doskonałej harmonii. W ten sposób lud jest całością, wola jest jednością, wolność oznacza posłuszeństwo⁴⁰. Ciekawą literacką formą ukazania absurdów doskonałej harmonii i porządku (szczególnie dziś, w czasach pandemii) jest powieść Juli Zeh *Corpus delicti. Proces* (Wydawnictwo WAB, Warszawa 2011). Autorka opisuje społeczeństwo, w którym każda choroba jest już zjawiskiem minionym (historycznym), a ideologiczno-polityczne podłoże tego iluzyjnego systemu wyłożone jest w księdze *Zdrowie*, która stanowi naczelną zasadę legitymizacji państwa. W tak opisanej utopii palenie papierosów, jako nadużycie substancji toksycznych, podlega surowej karze z paragrafu ustawy o ochronie zdrowia, niedozwolone jest nawet „jedenrazowe przekroczenie poziomu kofeiny we krwi”, każdy obywatel posiada w domu maszynę dezynfekującą i bakteriometr, a w biceps ma wszczepiony chip, monitorujący i rejestrujący informacje o zużyciu kalorii, procesach przemiany materii

⁴⁰ Por. J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków 2015, s. 9-15.

i sprawności fizycznej⁴¹. To oczywiście literacka fantazja, ale obrazująca poziom ogłupienia i zniewolenia, jaki może zrealizować się w społeczności.

Mesjanizm ponowoczesności polega więc na przyjęciu mitologicznego usprawiedliwienia dla prewencyjnych działań państwa wobec obywateli. Jest swoistym uprawomocnieniem stosowania przymusu wobec poddanych i poszukiwaniem społecznej legitymizacji dla zastosowania podjętych środków. W ten sposób współczesna polityka zaprzecza jednak swoim liberalnym źródłom, które przecież, jak mówiła Hannah Arendt, definiują władzę jako zdolność łączenia się ludzi w działaniu bez użycia przymusu, bez bezmyślnego i manipulacyjnego narzucania swej woli innym⁴². Niestety dziś rządzi ten, kto wprowadza masy ludzkie w stan hipnozy. W tym procesie media odgrywają obecnie kolosalną rolę – stają się miejscem wulgarnej manipulacji, która uwodzi całe społeczności⁴³. Stąd zadaniem państw, rządów i korporacji jest usprawiedliwianie ograniczenia wolności indywidualnej w imię bezpieczeństwa, które staje się „wolnością szczególnego rodzaju”, niejako wolnością wyższego rzędu, która określa granice podejmowania decyzji⁴⁴.

Nie powinno zatem dziwić, że składową współczesnej inżynierii społecznej staje się „dyscyplina”, o której Michel Foucault pisał, że jest władzą produktywną *par excellence*, dąży bowiem nie tylko do zniewalania tych, którzy jej podlegają, lecz także do rozwijania i wykorzystywania ich zdolności. Dyscyplina opiera się na przekonaniu

⁴¹ Juli Zeh, *Corpus delicti. Proces*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2011. Zob. T. Gabiś, *Zapiski manarchy*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka”, nr 157-158 (2020), s. 222.

⁴² Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tom 1, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 330.

⁴³ Por. M. Bierdajew, *Królestwo Ducha*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁴ Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 261.

rzządzających, że jednostki i zbiorowości można uważać za przewidywalne i podatne na rozmaite sugestie i manipulacje. Współcześnie łączy się techniki nadzoru, reglamentacji i klasyfikacji, czyniąc je normalnymi cechami nowoczesnych społeczeństw i traktując jak ogólną technologię rządzenia. Szczegóły życia każdego z mieszkańców zapisane są w bazach danych urzędów, korporacji, służb. Jesteśmy czasem wręcz przyuczani do tego, by traktować nadzór, inwigilację, reglamentację i klasyfikację jako rzecz oczywistą tak, by osobowości i zachowania były odpowiednio urabiane. Foucault konkluduje, że nie do końca zdając sobie z tego sprawę, zaczynamy żyć w świecie projektów, których celem jest zdyscyplinowane i bezpieczne społeczeństwo. Tyle tylko, że rządowa troska o bezpieczeństwo przeradza się w zbyt nachalne zainteresowanie wolnością jednostek⁴⁵. Obecnie na myśl przychodzi pandemia COVID-19 i kontrowersyjne działania władz w różnych krajach świata. Włoski filozof Giorgio Agamben w swojej najnowszej książce *Quando la casa brucia (Gdy dom płonie)* pisze, że w rzekomo racjonalnych społeczeństwach Zachodu obserwujemy pojawienie się nowej religii – religii medycyny, konkurującej z religią chrześcijańską i kapitalistyczną religią pieniądza. Wywołana covidem religia medycyny – pisze Agamben – przejęła z jednej strony eschatologiczny impuls chrześcijaństwa (zbawienie człowieka), a z drugiej od kapitalistycznej religii pieniądza zaczerpnęła charakter nigdy niekończącego się kryzysu. Wytęsknione zbawienie (uzdrowienie) nigdy nie jest ostateczne, lecz zawsze tymczasowe i prowizoryczne, ponieważ wirus nie daje się raz na zawsze pokonać,

⁴⁵ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 56; zob. także: B. Hindess, *Filozofie władzy*, s. 130.

nieustannie mutuje, przyjmując coraz to nowe i groźniejsze formy⁴⁶. Niewątpliwie, choć napisano już na ten temat bardzo wiele, jest to odejście od fundamentów społeczeństwa liberalnego, wśród których podstawowym celem państwa powinna być obrona wolności jednostki, a nie pogoń za „szczęściem bezpieczeństwa”.

Gdzie tu jednak mesjanizm? Zauważmy, że w tej propozycji utrwalania bezpieczeństwa jednostka ponosi największe koszty i podlega największym naciskom, a właśnie w systemach mesjanistycznych los zwykłego człowieka jest zależny od poziomu mechanizmów politycznych oraz organizacji procedur i struktur, które w imię wyższego dobra, realizują sobie właściwą ideę. Społeczeństwo liberalne, paradoksalnie zachowując dystans wobec religii, czasem nawet pragnąc zdemaskować religię jako niepotrzebną ideologiczną nadbudowę konkretnych zachowań społecznych, samo w niektórych interpretacjach rzeczywistości formułuje przesłania pozadoczesne, stawiając wprost „eschatologiczne warunki i obietnice”⁴⁷. Tym samym, jak zauważa Johann Baptist Metz, społeczeństwo współczesne narażone jest na niebezpieczeństwo „świeckiej eschatologii”, mitu, który wyraża się wiarą w planowanie, dobrobyt, bezpieczeństwo. Jest to rodzaj demokratycznej religii, ideologicznego absolutyzmu wolności, parafrazy historyczno-społecznego procesu dokonującego się w świecie, a zakończono go gorąco oczekiwanym tysiącletnim królestwem sprawiedliwości.

⁴⁶ Agamben dowodzi, że dzięki epidemii władza polityczna może legitymizować się poprzez stan zagrożenia i ochronę nagiego biologicznego życia – ponieważ w samym sercu liberalnej demokracji panuje pustka. Jedyne, co pozostaje, to w gruncie rzeczy legitymizacja Hobbesowska – ostateczna, najbardziej pierwotna legitymizacja władzy: suweren obiecuje poddanym, że uchroni ich przed gwałtowną śmiercią, grożącą im z rąk śmiertelnych wirusów. W obliczu śmierci poddani uznają prawowitość władzy mającej źródło w obietnicy zapewnienia im elementarnej, egzystencjalnej bezpieczeństwa. Zob. G. Agamben, *Quando la casa brucia*, Macerata 2020; <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia> (dostęp: marzec 2022).

⁴⁷ Por. J.B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Morusek, Kraków 2000, s. 23.

Osiągnięcie tego stanu może stać się zastosowanym w globalnej polityce uniwersalnym sensem historii⁴⁸. Ostatnio niezwykle zwięźle wyraża to Tim Crane, wskazując drogi poszukiwania i odnajdywania sensu oraz doświadczenie realizacji moralnej dyscypliny bez uciekania się do klasycznych religii czyli bez pomocy Boga⁴⁹.

Ponowoczesne zagrożenia

Obecnie żyjemy w epoce, w której nastąpił (szczególnie na Zachodzie) proces demitologizacji, odczarowania, neutralizacji, autonomii i sekularyzacji, a jego rezultatem jest wielokulturowe społeczeństwo liberalne. Autonomia porządku świeckiego nie podlega już dyskusji – człowiek i tworzony przez niego świat jest głównym twórcą historii. Po wyzwoleniu się z konstytuujących go wcześniej wspólnot (rodzina, sąsiedztwo, Kościół, naród) i opanowaniu sił natury (technika) wydaje się, że człowiek osiągnął obszar autonomicznej wolności prawie od wszelkich determinantów i potrafi rozszerzać go w sposób nieograniczony⁵⁰. W ponowoczesnej rzeczywistości, w laickiej kulturze liberalizmu miejsce, które wcześniej całe kultury i cywilizacje przeznaczały dla Mesjasza, dziś musi być puste.

Puste krzesło czeka na Mesjasza. Jeśli ktoś zajmie to krzesło, można być pewnym jednego: chodziłoby tu wtedy o perwersyjnego czy też zakłamanego Mesjasza. Jeśli ktoś to krzesło usunie, przedstawienie się zakończy, a duch opuści wspólnotę. Polityka nie potrzebuje tego niezajętego krzesła, ale dopóki pozostawi się je tam, gdzie jest – dokładnie tam,

⁴⁸ Por. Tamże, s. 107.

⁴⁹ Por. T. Crane, *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*, tłum. A. Appel, Warszawa 2019, s. 25.

⁵⁰ Por. R.P. George, *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2019, s. 28-29.

pośrodku przestrzeni, gdzie pozostaje zakotwiczony w swojej ostrzegającej być może nawet patetycznej pustce – dopóty aktorzy sceny politycznej wciąż będą musieli liczyć się z jego istnieniem, a przynajmniej to od nich zależy, czy będą się z jego istnieniem liczyć. Wszystko inne jest pragmatyzmem⁵¹.

Czy jednak pustego miejsca Mesjasza nie zawłaszczają dziś idee pretendujące do miana nadprzyrodzonych? Laicki wymiar „religii” francuskiego twórcy dekonstrukcji Jacques’a Derridy, wiąże się w sposób nierozzerwalny z pragnieniem ocalenia (zbawienia), które pojawia się jako skutek istnienia w świecie zła, zła radykalnego. Mesjanizm ujawnia się tutaj jako warunek społecznej więzi, otwarcie na przyszłość, w której może spełniać się sprawiedliwość. Mesjanizm przenika warstwy kultury, przemawia obietnicą i nadzieją na panowanie światowej sprawiedliwości, która jednocześnie nie zlikwiduje różnorodności i odmienności poglądów. Jednak wiara w tak pojętą mesjańskość nie wiąże się z żadnym objawieniem, jest ujęta jako pozbawiona logicznej dowodliwości i pierwotnej „powinności”, jest kreśleniem podłoża dla nowego doświadczenia wiary, jakichś nowych form świeckiej religii, zamkniętej w ramach racjonalnej immanencji, pozbawionej pomyślenia tego, co transcendentne⁵².

⁵¹ A. Heller, *Politik nach dem Tod Gottes*, „Jahrbuch Politische Theologie”, vol. 2. Bilderverbot (1997), s. 87, tłum. s. Sabina Depta ISSM. Zob też. P. Zeillinger, M.-E. Morin, *Perhaps the Impossible, therefore, Will have been Necessary. Reflections before Friendship*, w: *Theory after Derrida. Essays in Critical Praxis*, red. K.C. Baral, R. Radhakrishnan, London 2018, s. 151-170. Kołakowski zauważył, że przekonanie twórców społeczeństwa otwartego, że owo miejsce zostanie na zawsze puste, jest złudne. Wychowanie do tolerancji, solidarności, bezinteresowności, pokonania obyczajów plemiennych na rzecz ogólnoludzkiej współpracy wymaga bowiem sił, które mogą pochodzić tylko z tradycji, a których źródłem w kulturze były do tej pory wielkie religie chrześcijańskie. Liberalne hasła, według których mamy dążyć do doskonałego uwolnienia się od tradycji i autorytetu historii, a fundamentalne dla liberalizmu wartości traktować jako wartości wrodzone, naturalne, stają się intelektualnym złudzeniem. Zob. szerzej: L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, dz. cyt., s. IX.

⁵² Zob. T. Crane, *Sens wiary*, dz. cyt., s. 110-129; J. Gray, *Siedem typów ateizmu*, tłum. A. Wilga, Warszawa 2020, s. 109-142; J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 191-194.

Może dlatego, choć zdają sobie sprawę, że trudno udowodnić tak stawiane tezy, współczesna odmiana postliberalizmu pod wpływem kultury ponowoczesnej przekształca się w uniwersalistyczną filozofię, która chce zdominować społeczną praktykę. Niestety działa destrukcyjnie na struktury, nawyki i obyczaje, osłabia prawdziwą, opartą na ludzkiej refleksji i zdolności godzenia rozbieżnych celów, demokrację liberalną. Staje się – używając wyrażenia Ryszarda Legutki – „liberalną nomenklaturą” i wywołuje skutki, jakie ma przewaga idei nadprzyrodzonej nad doczesnością⁵³. W tym sensie liberalny mesjanizm, a raczej mesjanizm ponowoczesności, staje się szkodliwy dla społeczeństwa i jałowy jako filozofia, powieli bowiem schematy, w których idee nadprzyrodzone podporządkowują sobie życie obywateli i państwa. Rządzący, poszukując w trudnych sytuacjach – dziś w obliczu zagrożenia terroryzmem, pandemią, wojną – jakiegoś uniwersalizmu (o charakterze eschatologicznym), wyzwalają siły, nad którymi do końca nie panują – przewagę niesprawdzalnych i nierealizowalnych idei nad doczesnością. Moment stanu zagrożenia i niebezpieczeństwa jest dla porządku demokratycznego ważnym sprawdzianem rozstrzygnięcia okrutnego dylematu: dać się pokonać nieliberalnym i niedemokratycznym siłom czy uciec się do środków przemocy, które ograniczają wolność? Czyż nie jest to, jak zauważa Kołakowski, przerażający wybór między porządkiem totalitarnym a dyktaturą wojskową?⁵⁴.

W wielu publikacjach dotyczących rozdziału instytucji duchowych (Kościołów, Zborów, Cerkwi rozumianych jako te siły, które są zdolne do wyznaczania społeczeństwu celów pozadoczesnych)

⁵³ Por. R. Legutki, *Etyka absolutna*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁴ Por. L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, dz. cyt., s. XI.

od państwa (instytucji politycznych) mesjanizm ponowoczesności przedstawia się jako szczególne osiągnięcie świata Zachodu. Liberalne społeczeństwo nie wymaga powszechnej wiary w jakiegokolwiek Objawienie, nie domaga się uznania podwójnej (duchowo-cieleśnej) natury człowieka, nie mówi o eschatologii. To prawda, ale ogłoszenie państwa czy idei politycznej jako wcielenia prawdy objawionej, świadka absolutnej rzeczywistości, niweczy cały ten wysiłek. Gdy bowiem przyjrzymy się napięciu pomiędzy pragnieniem bezpieczeństwa a pragnieniem wolności, to widzimy, że projekt liberalny nie daje żadnych gwarancji, iż uda się go ochronić przed dezintegracyjną siłą, jaką jest rodzaj świeckiej eschatologii. Państwo, które zaczyna nakazywać swoim obywatelom prawowierną interpretację codziennych wydarzeń, musi również dyktować interpretację całych dziejów i przeznaczeń człowieka⁵⁵. Narzuca tym samym społeczeństwu hermeneutykę rozumienia przyszłości. Jak mówi Patryk J. Deneen, naj-

⁵⁵ Por. J. Gray, *O rządzie ograniczonym: ograniczone uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, tłum. W. Madej, Warszawa 1995, s. 113. John Grey stara się wykazać, że oświeceniowe i postoświeceniowe idee – np. komunizm i neoliberalizm – w większości były obsesyjnie świeckie, a zarazem dogłębnie kształtowane przez religię. Por. J. Gray, *Herezje. Przeciwko postępowi i innym iluzjom*, tłum. M. Kotowski, Wrocław 2015, s. 8, 36. Z kolei Habermas ujmuje to bardziej delikatnie, mówiąc, że samooswieczone postsekularne społeczeństwo obywatelskie kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu, tyle tylko, że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejęcia, ale po to, by przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu. Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 9 (2002) 568, s. 20. Warto może przypomnieć, że jeszcze w czasach realnego komunizmu ks. Tadeusz Styczeń i ks. Andrzej Szostek podjęli polemikę z soteriologicznymi tezami marksizmu, wedle których jeśli Boga nie ma i człowiek nie jest od Niego zależny, to właśnie marksizm ma szansę stworzyć człowieka-autokreatora, uwolnionego od więzów zobowiązującej go moralnie prawdy o nim samym. Tyle tylko, zaznaczają autorzy, że gdy ujmiemy człowieka jako wolnego do tworzenia prawdy o sobie, to w obliczu konfliktu drugi nieuchronnie zostaje rywalem, a metodą społecznej egzystencji staje się walka. Tak oto wolność tworzenia prawdy o sobie prowadzi mocą własnej logiki do usprawiedliwienia przemocy jako jedynej zasady w walce wszystkich ze wszystkimi. Liczne zatem próby skonstruowania umowy społecznej – od Thomasa Hobbesa do Jürgena Habermasa – są próbą złagodzenia tej okrutnej reguły. Zob. T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny”, nr 3 (1986), s. 26-43

trudniejszym wyzwaniem, jakie stoi dziś przed nami jest odrzucenie przekonania, że bolączki społeczności liberalnych można uleczyć tylko przez jeszcze mocniejsze urzeczywistnianie liberalizmu⁵⁶.

Wszystko to sprawa, że przed ludźmi wolnymi i broniącymi godziwych sposobów rządzenia stoi trudne zadanie ustrzeżenia się przed niebezpieczeństwem, by jakaś świecka instytucja, organizacja bądź sama administracja państwowa nie zaczęły interpretować minionych, obecnych i przyszłych wydarzeń jako przejawu mesjanizmu, który wyznaczy cele naszym działaniom społecznym. Musimy sobie uświadomić, jak ważna jest odpowiedź na pytanie: kto zna mesjanistyczny zamysł dziejów, plan eschatologii przyszłości? Wszelkie oceny wymykają się racjonalnej interpretacji, ponieważ oparte są na prorocत्वach. Potrzebne jest więc jakieś objawienie, które ujawni zamysł ponowoczesnego mitu, potrzebne jest poznanie religijne i teologiczne, które odsłoni historię zbawienia społeczeństwa wraz z jego eschatologią. Tylko tyle, że w tej perspektywie władza jest rodzajem boskiego zamysłu wyznaczającego cel-zadanie, jakie na przestrzeni dziejów ma się stać powołaniem człowieka ponowoczesnego. Zaproponowany cel – absolutnie ostateczny, końcowy cel dziejów – znajduje się poza dziejami, a władza pretenduje do miana nadprzyrodzonej czy nawet boskiej, ukazując społeczeństwu to, co *de facto* znajduje się „poza horyzontem historii”. Dziś taką społecznie eschatologiczną, niebezpieczną ideą może być, w moim przekonaniu, utopia bezpieczeństwa i postępu. Mamy się stać niezniszczalni i wolni, swobodni i bezpieczni w swej impresji. Mamy zwalczyć nasze wady, osiągając w ten sposób

⁵⁶ Por. P.J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 53.

absolutną doskonałość natury w wymiarze doczesnym. Przyczynia się do tego zarówno medycyna, jak i technologia, a wreszcie coraz bardziej popularna idea transhumanizmu⁵⁷. To są cele wyznaczone całym społeczeństwem, a na ich realizację przeznaczają się ogromne środki finansowe. Nie ma tu miejsca na religię, która odsyłałaby nas do świata nadprzyrodzonego. Stawiane przed ludźmi zadania mają obecnie siłę przyciągania iluzji, a jednocześnie nietrwałość doczesności, ale *de facto* są całkowicie poza naszym zasięgiem. Jesteśmy jednak nieustannie mobilizowani do przekraczania własnej natury i kondycji poprzez różnego rodzaju działania. Promotorami i motywatorami tych idei są reklamy i media społecznościowe. Wmawia się nam, że jeszcze tylko trochę wysiłku, a osiągniemy absolutne spełnienie. Tyle tylko, że już teraz psychologowie alarmują o narastającej, szczególnie wśród ludzi młodych, fali frustracji i depresji⁵⁸. Coraz więcej osób ucieka przed trudami jakie niesie życie w nałogi, stając się niewolnikami różnorodnych pragnień i marzeń. W pewnym momencie tracą wszystko, nawet to, co najcenniejsze – nadzieję. Mimo jednak tych ostrzegawczych znaków bogate,

⁵⁷ Szczególne znaczenie ma dzisiaj zarówno neurobiologia, jak i transhumanizm, ponieważ główne gałęzie technologii i biotechnologii, nazwane w skrócie GRIN (ang. *genetic, robotic, information, nanotechnology*) oferują, wraz ze swoim instrumentarium, możliwości nie tylko powierzchniowego oddziaływania na człowieka, ale umożliwiają już głęboki wpływ, który sięga modyfikacji genetycznych i prowadzi do określonych i pożądaných zmian w ludzkiej naturze. Wszystko to sprawia, że transhumaniści są przekonani, iż wskutek zastosowania różnych wyrafinowanych ingerencji można będzie dokonać takich przemian, dzięki którym (w bliżej nieokreślonej przyszłości) powstanie społeczeństwo nowych postludzi – osób udoskonalanych fizycznie i moralnie. Niezwykle ciekawie pisze o zagrożeniach genetycznych zmian w populacji ludzkiej Michel Sandel w książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* (Warszawa 2014). Zob. także: J. Grzybowski, M. Zembrzuskі, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2021, s. 259-305.

⁵⁸ Przejmująco pisze o tym J.M. Twenge w swojej analizie pokolenia iPhona i smartphona. Zob.: J.M. Twenge, *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne i mniej szczęśliwe*, tłum. O. Dziedzic, Sopot 2019, s. 114-135.

konsumpcyjne społeczeństwo cyfrowe pragnie, byśmy wszyscy podporządkowali się wyznaczonemu przez komercję i media kierunkowi. Ostatecznie mesjanizm ponowoczesności, pragnący ocalić człowieka przed współczesnymi zagrożeniami, wyznacza sobie miejsce właściwe dla idei religijnych i staje się swoistym historycznym prorocstwem, zgodnie z którym wolność sprowadza się do dyscypliny bezpieczeństwa, a człowiek jest tylko środkiem w realizacji nowego, postmodernistycznego objawienia ludzkości. Nie będzie to już jednak świat swobodnych debat, szerokiej dyskusji, wspólnotowego poszukiwania środków i uzgadniania celów, tak by uszanować podmiotowość każdego. Być może będzie to świat sterylny i bezpieczny, ani nie demokratycznie, ani wspólnotowo wolny.

Stąd sytuacja obecnie jest dość paradoksalna – staliśmy się jesteśmy niewolnikami sukcesu swobodnego wyzwolenia – zysaliśmy poczucie zabezpieczenia i opieki ze strony państwa kosztem powszechnej inwigilacji oraz kontroli naszych zachowań. Zwiększa się wolność realizowania konsumpcyjno-hedonistycznych pragnień, ale zmniejsza poczucie panowania nad sobą, wolności wewnętrznej⁵⁹. Dochodzi do tego coraz mocniejsze zniewolenie i kontrola dokonywana przez technikę, co Daniel Borstin nazwał „światem coraz większych niedobrowolnych zobowiązań⁶⁰”.

Jak pisze Jan Tokarski, analizując zsekularyzowane idee polityczne, pierwszym wyrazem mesjańskiej demokracji totalitarnej, jej historycznym wcieleniem, był jakobinizm ze swoimi „rządami cnoty”, wiarą w człowieka, w jego dobroć i zdolność osiągnięcia doskona-

⁵⁹ Por. P.J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, dz. cyt., s. 166.

⁶⁰ Por. D.J. Boorstin, *The Republic of Technology: Reflections on Our Future Community*, New York 1978, s. 9.

łości bez Boga i religii, bez księży i kościołów. Dziś wciąż mamy do czynienia z nadzieją na całkowite wyzwolenie człowieka z jarzma krępujących go sił, z nadzieją na odczytanie uniwersalnego porządku świata i wprowadzenie go w życie. Tyle tylko, że w tym wszystkim jest zarówno mesjańska wielkość, jak i samooszustwo na wielką skalę. Okazuje się, że demokracji liberalnej nie da się oddzielić od groźnych impulsów totalitaryzmu, który stanowi, jak się wydaje, jej mroczny rewers⁶¹.

⁶¹ Por. J. Tokarski, *Moment Tukidydesa...*, dz. cyt., s. 62.

Subiektywny sąd czy głos prawdy? – współczesna dyskusja o sumieniu

Po przeczytaniu tomu,
w którym Waław Hryniewicz
mówi o rzeczach najważniejszych,
zapraęam wrócić do Nowego Testamentu,
ale nie potrafiłem go znaleźć
w mojej nieuporządkowanej bibliotece.
W księgarni rozejrzałem się uważnie,
sprawdziłem, czy nikt mnie
nie słyszy i zapytałem
o Nowy Testament. Sprzedawca
(T-shirt z napisem „Mrówki zwycięzą”)
wyruszył na poszukiwanie,
wkrótce jednak powiedział, sorry,
niestety, wygląda na to,
że chwilowo zabrakło nam
Nowego Testamentu.
Nie wiem, co znaczy chwilowo,
jak długo może trwać ta chwila.
Jakie mogą być skutki
tej nieobecności.

Adam Zagajewski, *W księgarni*

W XXI wieku mamy już świadomość, że jako ludzie przekroczyliśmy uznane i akceptowalne kanony i ograniczenia, nie tylko w dziedzinie technicznej, ale także, co ważniejsze, kulturowej. Współczesne odniesienia międzyludzkie i społeczne cechuje zmienność i tymczasowość. Doświadczamy już nie tylko odejścia od jakichkolwiek zasad czy ortodoksji, ale wręcz jawnej ich negacji. Na tym etapie dziejów, jak stwierdzał Zygmunt Bauman, nie ma już awangardy, która przeciwstawia się akceptowanej i szanowanej tradycji. Nie ma, bo po traumatycznych doświadczeniach XX-wiecznych totalitaryzmów

żadnych uniwersalnych systemów, głoszących jedną prawdę, być nie może. Każdy uniwersalizm – polityczny, religijny czy moralny – postrzegany jest jako zagrożenie dla największych osiągnięć współczesności – pluralizmu, swobody i tolerancji¹.

Teoretycy ponowoczesności głoszą koniec epoki, w której dominowała kultura oświeceniowa. Dokonało się przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności. Kultura, która jest główną osią naszych rozważań, została postawiona na gruncie posthistorii. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm, a rozum został zdemaskowany jako władcza, choć zarazem ujarzmiona podmiotowość, jako wola instrumentalnego panowania nad kulturą². Tę siłę i władzę racjonalizmu narzucającego swe rozumienia trzeba zniszczyć, a może raczej – używając terminologii francuskiego filozofa Jacques’a Derridy – zdekonstruować. W tej perspektywie świat pojęć, wartości i znaczeń przestaje już być przejrzysty, jest raczej *rhizomą*: czymś nieokreślonym, splątanim, pozbawionym struktury, co powoduje, że ostatecznie żadna komunikacja tożsamościowa nie jest już możliwa. Jak jeszcze dla Heideggera mowa była „domostwem bycia”, tak już dla Derridy wszelka „mowa”, jakkolwiek komunikacja i każda świadomość jest „nomadyczna”, nigdy bowiem nie jest zakończona, nie osiąga swego celu, nie dociera do ostatecznych rozwiązań a tym samym do ostatecznych treści³.

¹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 156.

² Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 12.

³ We współczesnej filozofii można wskazać różne źródła dekonstrukcji: z jednej strony jako swoistej metody krytyki literackiej, z drugiej sposobu filozoficznej próby interpretacji tekstu. Symbolizują je: Fryderyk Nietzsche jako krytyk języka pojęciowego maskującego swoją retoryczną naturę, Zygmunt Freud jako krytyk substancjalnego i jednorodnego pojęcia podmiotu oraz Martin Heidegger krytykujący metafizykę jako regulatywny dyskurs. Dekonstrukcja oznacza pewien koniec humanistycznej

Koniec filozofii, początek gry znaczeń

W szeroko rozumianym życiu kultury i społecznych działań oznacza to dominację postaw antydogmatycznych, wyrażanych w przekonaniu, że prawda nie jest odkrywana, ale wytwarzana przez człowieka, a kultura jako teoria jest jedynie przypisem do minionych tekstów, w praktyce zaś stała się absolutyzacją obyczajowej swobody i artystycznej twórczości. Absolutnego charakteru nabiera eksponowanie prawa do ekspresji własnych myśli, uczuć i doznań. Postrzegamy siebie jako konsumentów, nie zdając sobie sprawy z manipulacyjnej roli i mocy cyfrowych mediów, które uczyniły z nas niewolników reklamy. Język rynku przenika dziś bowiem we wszystkie warstwy społecznej egzystencji i niejako włącza międzyludzkie stosunki w schemat kierowania się jedynie własnymi preferencjami. W konsekwencji podstawowym celem współczesnego społeczeństwa jest zadowolenie wszystkich grup i próba powszechnego zaspokojenia oczekiwań i pragnień. Każdy domaga się praw dostosowanych do niego, do jego sposobu życia i realizowanej przezeń kultury. Takie żądanie wydaje się jednak w pełni zasadne: skoro nie istnieje już ogólna pewność dotycząca dobra wspólnego, prawa powinny odpowiadać interesom poszczególnych grup.

samowiedzy. Pod wpływem dekonstrukcji racjonalizm staje się po prostu bezdomny, staje się racjonalizmem, który niejako przewyciężył „metafizykę obecności”. Dekonstrukcja unieważnia bowiem wszelką mediację, stanowi odroczenie, nieustanne odwlekanie „paruzji” rozumianej jako spełnienie się rozumienia, próbę dotarcia do „istoty” przekazywanej treści, sprzeniewierza się temu, co nazwać by można „logocentryczną tradycją myślenia”. Dekonstrukcja Derridy przekonuje nas, że gdy pojawia się znak „pismo”, zatarciu ulega różnica między prezentacją a reprezentacją, obecnością a nie-obecnością. Znak jest tylko i wyłącznie swoją własną reprezentacją. Zob. szerzej: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997; V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003; B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Szczecin 2007, s. 132-212; G. Deleuze, F. Guattari, *Kłóczy*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, z. 1-3 (1988), s. 221-238; *Teoria literatury XX wieku*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2006, s. 361.

To powoduje jednak, że współcześnie trudno znaleźć taki przejaw ludzkiego życia, który nie stałby się towarem⁴.

W świecie pluralizmu, w kulturze, w której wszystkie sądy wartościujące są równoważne, a zdaniom i poglądom przypisuje się ten sam ciężar, nie ma miejsca dla jakiegokolwiek filozofii, która pretendowałaby do miana „filozofii pierwszej”, czyli takiej, która mogłaby wskazać na inteligibilne, niezmiennie zasady świata – na *arché* wyznaczającą fundament rzeczywistości⁵. Takiej roli, według amerykańskiego pragmatyka Richarda Rorty’ego, nie ma już prawa pełnić ani metafizyka, ani ontologia, ani filozofia nauki. Współczesny człowiek nie ma już bowiem zaufania do metanarracji wielkich

⁴ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 111. Zob. także: Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 143.

⁵ Już na początku XXI wieku zwrócił na to uwagę Francis Fukuyama, przekonując, że pojęcie natury zostało już wyczerpane i jako takie zdezaktualizowało się. W świetle badań nad genotypem ludzkim i ludzkimi zachowaniami nie da się już obronić twierdzenia, że istnieją prawdziwie uniwersalne cechy ludzkie, które można wywieść z natury ludzkiej. Zob. szerzej: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 175. Do opinii publicznej z trudem docierają informacje z laboratoriów genetycznych, a przecież już w 2008 roku genetycy z Uniwersytetu w Newcastle stworzyli pierwszy ludzko-zwierzęcy embrion (dokładnie: ludzko-krowi). Pojawiły się oczywiście protesty i wyrazy oburzenia wśród ludzi nauki, etyków i lekarzy, ale sprawa szybko została wyciszona. Laboratoria nie lubią rozgłosu, stąd opinia publiczna bardzo często nie wie, na jakie badania wydawane są środki publiczne, a już zupełną tajemnicą okryte jest to, co dzieje się w klinikach i ośrodkach genetycznych w Chinach, Indiach, tajnych laboratoriach Stanów Zjednoczonych Ameryki. W lipcu 2019 roku poinformowano o stworzeniu, przez zespół Hiromitsu Nakauchi’ego z Uniwersytetu w Tokio we współpracy z Uniwersytetem Stanforda z USA, kolejnych ludzko-zwierzęcych hybryd. Celem prac było wyhodowanie metodą hybrydową tkanek i organów, które w procedurze transplantacyjnej nie byłyby odrzucone przez pacjenta. Eksperyment polegał na tym, że do zwierzęcego zarodka zostały wprowadzone indukowane pluripotenne komórki macierzyste chorego, który czeka na transplantację (komórki te wytwarza się z komórek somatycznych). Z takiej ludzko-zwierzęcej hybrydy rozwija się istota zwierzęca, w której wytworzy się pożądana ludzka tkanka lub narząd (np. nerka lub wątroba), których z kolei użyje się w przeszczepie. Hiromitsu Nakauchi w ramach prowadzonych prac wyhodował hybrydę myszy, której wyrosła trzustka szczura i uzyskał chimerę myszy z nerką drugiej myszy. Poinformował również o wyhodowaniu chimery świni z trzustką innej świni. Przed udoskonaleniami genetycznymi w ludzkim genomie ostrzega Michael Sandel we wspomnianej już książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* (Warszawa 2014).

systemów filozoficznych⁶. Podobnie mówi niemiecki myśliciel Jürgen Habermas:

Dopóki filozofia wierzyła, że może wypowiadać się w sposób pewny o całości przyrody i historii, rozporządzała rzekomo stałymi ramami, zdolnymi ogarnąć ludzkie życie jednostek i wspólnot. Budowa kosmosu i natura ludzka, stadia dziejów świata i historie zbawienia dostarczały faktów nasyconych wymową normatywną, podsuwających, jak się zdawało, także wskazówki co do właściwego życia moralnego. Przez wieki wielkie religie przedstawiały życiową drogę swoich założycieli jako drogę zbawienia, podobne wzory życia prezentowała również metafizyka. Wydaje się jednak, że polityczny liberalizm wyznacza krańcowy punkt tej ewolucji. Jest reakcją na pluralizm światopoglądów i postępującą indywidualizację stylów życia. Gwarantuje się każdemu na równi wolność wyrobienia sobie etycznej samowiedzy, by urzeczywistniać osobistą koncepcję *dobrego życia* wedle własnych zasad, możliwości i pragnień⁷.

W jakiś sposób sytuację tę opisuje i wyraża stworzona przez Jacques'a Derridę kategoria *différance*, oznaczająca wieloznaczność i niedookreśloność filozofii. *Différance* określa przestrzeń filozofii jako:

nieustannie dzielący się odstęp, który neguje czystą teraźniejszość i czystą obecność. Doświadczenie filozoficzne opiera się na nierozstrzygalności, która oznacza, że doświadczenia tego nie można ostatecznie usytuować, oscyluje ono pomiędzy wnętrzem i zewnątrz, na granicy, wiąże się z zastanym terytorium, projektując równocześnie nową przestrzeń. Doświadczenie filozoficzne staje się doświadczeniem granicy

⁶ Nowe społeczeństwo, które będzie, jak mówi Rorty, całkowicie pozbawione metafizyki, a jego obywatele uwolnieni od kłopotliwych pytań: *Dlaczego?, Co jest istotą?*, stanie się całkowicie pragmatyczne. Metafizyka będzie traktowana jako swoista choroba, do której niegdyś przywiązywało się dużą wagę, błędnie sądząc, że jest ona fundamentem etyki życia społecznego. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki: powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Rzeszów 2009, s. 151.

⁷ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, dz. cyt., s. 10.

filozofii, ponieważ rozgrywa się ono zawsze w miejscu, w którym filozofia otwiera się na to, co wobec niej inne, stając się swego rodzaju *myślą otwarcia*⁸.

Derrida, wprowadzając neologizm *différance*, chce zakreślić transcendentalne sfery sensu, a właściwie swoisty warunkujący horyzont, w którym dokonuje się gra różnic. Owa *różnia* (takie jest jedno z tłumaczeń tego francuskiego neologizmu⁹) nie jest ani bytem, ani przedmiotem czy substancją. Ona w ogóle nie podlega żadnemu „wysławianiu”, a nawet próbie opisu. Można tylko odkrywać jej transcendentalne funkcje, niejako „warunki możliwości” zaistnienia.

⁸ J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 389; zob. także: *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 15.

⁹ Proponowanych jest wiele sposobów translacji na język polski Derridiańskiego neologizmu: *différance*. Jan Hartman przekonywał, że przyjęte u nas tłumaczenie *différance* jako „różni” (różnicy) wydaje się błędem. Derrida wyraźnie podkreśla, że zależy mu na efekcie jednakowego brzmienia *différence* i *différance* (a więc na różnicy czysto graficznej) oraz na rażącym błędzie ortograficznym. W języku polskim pozostaje nam więc „ruźnica” lub „rórznica”. Zob. J. Hartman, *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997, s. 231. Jeszcze inną propozycję zgłosił Adam Chmielewski, podpowiadając, że bardziej adekwatnym przekładem *différance* byłby termin „różnięcie”, wynikający z połączenia różnicy i odsunięcia. Zob. A. Chmielewski, *Rzeczy czyli słowa*, „Odra”, nr 10 (1997), s. 37. Natomiast Tadeusz Rachwał i Tadeusz Sławek proponują termin „roźNICa”, aby oddać zjawisko zwane przez nich zjawiskiem „zapadającej się granicy”. Zob. T. Rachwał, T. Sławek, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques’a Derridy*, Warszawa 1992, s. 238, przypis 11. Markowski mówi, że *différance*, jako homofon pojęcia *différence*, jest niemożliwy do dokładnego przełożenia na język polski. Oznacza mechanizm wytwarzania znaczeń w systemie języka i w rzeczywistości, umożliwiający likwidację ich zróżnicowania. *Différance* to quasi-transcendentalne źródło wszystkich różnic. Zob. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja*, w: *Teorie literatury XX wieku*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007, s. 363. Z kolei Banasiak uważa, że słowo to jest nieprzekładalne w tradycyjnym sensie przekładu, a pytanie, czym jest *différance*, wydaje się chybione – wciąga nas w przestrzeń obecności (przez termin „jest”), a chcąc nadać znaczenie, zawłaszcza. Stąd *différance* nie jest ani pojęciem, ani nazwą i nie może pojawić się jako słowo. Nie jest bardziej idealna niż realna, zmysłowa niż umysłowa. Termin ten powstał jako swego rodzaju „wykroczenie wobec ortografii”, jako „rażący błąd ortograficzny”; nie jest „czystą jednostką nominalną”, a więc nie jest – w tradycyjnym sensie ani „nazwą”, ani „wyrazem”, ani „pojęciem”, raczej „wiązką”, „splotem” czy „zgęstnieniem”; nie stanowi zatem nawet zwykłego przejawu inwencji językotwórczej, nie jest „neologizmem”, lecz co najwyżej „neografizmem”. W swoim tłumaczeniu dzieła Derridy *De la grammatologie* Banasiak proponuje tłumaczenie *différance* – różnicność. Zob. B. Banasiak, *Róż(ni(o)ś)ć*, w: J. Derrida, *O grammatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1998, s. 5-6. Szeroko o znaczeniu i roli różni w filozofii piszę w *Uciec z krainy zapomnienia*, dz. cyt., s. 294.

W jej głębi wciąż wytwarzają się różnice, systemy odmienności tego, co pozytywne i negatywne. Dlatego *różni* nie można określić, a jeśli już, to jedynie negatywnie, wszelki znak jest bowiem nieustannym odracaniem obecności, czyli podważaniem przekonania o referencyjności języka¹⁰.

Ona sama bowiem nie może być wyłożona. Może jedynie wyłożyć to, co w pewnej chwili obecne, jako byt obecny w swej prawdzie, w prawdzie czegoś obecnego lub w obecności czegoś obecnego. Otóż jeśli różnia (*différance*) **jest** (słowo „jest” przekreślam) tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna. Nikomu¹¹.

Filozofia Derridy wyraża więc niejako współczesny sposób postrzegania nauk humanistycznych, który kwestionuje esencjalistyczne przekonanie o możliwości sformułowania ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czym jest filozofia. W tym wypadku każde doświadczenie filozoficzne jest tak naprawdę doświadczeniem języka i pisma. Filozofia pozwala się niejako unicestwić, zrzeka się własnych praw, zaciera się w różnorodnych językach i kodach. Zostaje sprowadzona do procesu nakładania na rzeczywistość określonego modelu lingwistyczno-artystycznego. Nie jest to w żadnym razie poznawanie, odczytywanie czy kontemplacja rzeczywistości, raczej jej niszczenie. Dekonstrukcja świata obiektywnego to zatem jego ludzka (prawdziwa czy fałszywa) interpretacja, która nigdy ostatecznie nie dotrze do obiektywnej rzeczywistości, a jedynie do wielkiego, ogólnego *tekstu-rzeczywistości* wciąż otwartego na niekończącą się interpretację.

¹⁰ Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 109.

¹¹ J. Derrida, *Różnia (Différance)*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, 375. Zob. także: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 15; J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

Filozofia i kultura – obszary bez odniesień

Skoro myślenie, pisanie, a zatem również uprawianie myśli filozoficznej polega na otwieraniu przestrzeni, tworzeniu wciąż nowej topografii, to nie ma filozofii samej w sobie, ściśle związanej z określonym rejonem wiedzy czy typem dyskursu – *filozofia jest zawsze w trakcie przemieszczania własnych granic*. Choć brzmi to smutno, a nawet strasznie, filozofia w projekcie postmodernistycznym istnieje, o ile kwestionuje siebie samą jako filozofię – jest doświadczeniem przekraczania granic, nieustannie się powtarzającym i za każdym razem innym. Myślenie filozoficzne jest, według Derridy, pozbawione nie tylko właściwego sobie rejonu czy dyskursu, lecz także przedmiotu. Pozostaje tylko ciągłe, wciąż ponawiane poszukiwanie, które nigdy nie dociera do tego, co upragnione, do źródła, do prawdy¹². Pozostaje nieustanny, nieliniarny ruch – cykliczny i kolisty:

Nieustannie docieramy tylko tam, gdzie już od dawna byliśmy, zgodnie z prawie niemożliwym do pomyślenia ruchem, pewnego rodzaju powrotem, w czasie którego wychodząc ku zewnątrz, które zawsze już jest tym, co wewnętrzne, nie pozostajemy ani na *zewnątrz*, ani *wewnątrz*¹³.

Taka perspektywa sprowadza filozofię i jej fundamentalne pytania o byt i prawdę raczej do roli literatury niż życiowych drogowskazów. Filozofia staje się przemieszaniem myśli i fikcji, prawdy i fałszu, jest wciąż niedookreśloną, niedokończoną interpretacją, nie ma celu ani kształtu. Dekonstrukcjonizm podaje w wątpliwość ludzkie zdolności poznawcze. Dlatego zamiast szukać substancji, *arché*, absolu-

¹² Por. A. Leśniak, *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003, s. 50.

¹³ P. Lacoue-Labarthe, *Bajka (Literatura i filozofia)*, tłum. A. Leśniak, „Principia”, nr 34 (2003), s. 50.

tu, bytu – te Derridzie jawią się jako widma, za którymi przez wieki uganiali się metafizycy – należy dokonywać „afirmacji różni”. Stąd dekonstrukcja zmierza raczej do tego, aby zburzyć samo przekonanie o możliwości przedstawienia czegokolwiek i uobecnienia bytu poprzez znak. Przedmiot bowiem jest zapośredniczony przez znak¹⁴.

Racjonalność – choć może należałoby porzucić to słowo – która rządzi rozszerzonym i zradykalizowanym pismem, nie pochodzi już od *logosu* i rozpoczyna destrukcję – nie burzenie, lecz *roz-warstwianie*, *de-konstrukcję* wszelkich znaczeń mających swe źródło w *logosie*. Zwłaszcza znaczenia pojęcia prawdy, ponieważ wszelkie metafizyczne określenia prawdy są mniej lub bardziej nieodłączne od instancji *logosu*¹⁵.

Dzieje się tak, bo nie istnieje możliwość poznawczego dotarcia do świata jako takiego. Wszystko, co jest, podlega działaniu *różni* (różnicowaniu) i nie daje się ujmować w porządku substancjalnym. Stąd też filozofia powinna fenomenologicznie opisywać zjawiska i omijać pułapki zastawiane przez tradycyjną metafizykę Zachodu, opanowaną przez „logocentryzm”¹⁶.

Derridiańska dekonstrukcja ignoruje więc kategorię prawdy, jest raczej podsuwaniem przez czytelnika w miejsce myśli autora komentowanego dzieła obcych mu znaczeń. Faktycznie dekonstrukcja to demontaż zachodniej filozofii, zamiast której Derrida proponuje tzw. *gramatologię*, czyli analizę pisma¹⁷.

W tej perspektywie rodzi się filozoficzne (a w konsekwencji i kulturowe) przekonanie, że wszystkie wersje rzeczywistości mają

¹⁴ Por. J. Derrida, P.J. Labarriere, *Altérités*, Paris 1986, s. 82.

¹⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 30.

¹⁶ Por. Szeroko o roli i znaczeniu dekonstrukcji piszę w książce *Byt, tożsamość, naród*, Kęty 2012, s. 480-505.

¹⁷ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 37.

charakter fikcyjny. Świat jest postrzegany jako wytwór znaków bez odniesień, kopii bez oryginałów, map bez terytoriów. Jest światem wirtualnym – światem na niby, nieobecnym, nie-rzeczywistym¹⁸. A skoro świat jest tylko symulacją, wytwarzaną w znacznym stopniu przez media, to wolno go traktować jak grę czy zabawę¹⁹. Dzięki temu zostaje zachowana różnorodność i wielowarstwowość sensu poszczególnych wytworów kultury, zawierających nie tylko teksty pisane, ale wszelkie instytucje czy sytuacje polityczne, wszystko, co niesie przynajmniej możliwość „semantycznej gry” i daje efekt subiektywności. Stąd działania dekonstrukcyjne powodują nie tylko destrukcję niesionych przez dany tekst sensów, ale też ruinę klasycznych opozycji ontologicznych oraz jakichkolwiek różnic, na przykład między literaturą a filozofią, mężczyzną a kobietą, wspólnotą a podziałem, umysłem a ciałem, dobrem a złem²⁰.

¹⁸ Por. J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos”, nr 1-2 (1996) 33-34, s. 176. Można by powiedzieć, używając wyrażenia Georga Ritzera, że jest nie-światem, w którym dokonuje się nie-mówienie, nie-polityka, ponieważ te tradycyjne formy organizacji społecznej ulegają głębokiej pauperyzacji, globalizacji i jak on to nazywa – macdonaldyzacji. W konsekwencji we wszystkich zakątkach świata obecne są te same symbole, te same treści, te same znaki jako globalna koncentracja niczego: nie-rzeczy, nie-ludzi, nie-miejsc. Zob. G. Ritzer, *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2003; tenże, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2001. Dziś wymuszone przez pandemię nauczanie zdalne jeszcze pogłębiło doświadczenie nierzeczywistości.

¹⁹ W czasie pandemii COVID-19, zmuszeni lockdownami do pozostania w domach, zostaliśmy jednocześnie przymuszeni do nauki i pracy zdalnej. W dziedzinie edukacji okazało się szybko, że ci nauczyciele, którzy w realnych warunkach klasy czy sali wykładowej byli świetnymi mówcami, dobrze prowadzili lekcje czy zajęcia, mieli dobry kontakt ze słuchaczami i potrafili przekazać wiedzę, czarując słowem, zmuszeni do mówienia przed kamerą, bez realnego kontaktu ze słuchaczami wypadali drętwo, a przekaz wiedzy był bardzo słaby. Wideoczaty czy wideokonferencje zastępujące lekcje w szkole, wykłady czy ćwiczenia na uniwersytetach są protezą realnych spotkań, gdzie przekaz wiedzy oparty jest na erudycji mówcy, jego ekspresji, sile perswazji i wyobraźni. Siedząc przed kamerkami laptopów, tracimy cały bogaty świat bezpośredniego przekazu wiedzy. Niewątpliwie odbija się to bardzo negatywnie na wspomnianych już kompetencjach edukacyjnych dzieci i młodych ludzi. Zob. <https://www.rp.pl/gospodarka/art32664831-zdalna-nauka-szkodzi-naszym-dzieciom> (dostęp: marzec 2022)

²⁰ Por. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 180-182.

Słusznie zauważa Chantal Delsol, że europejski relatywizm wyrósł z obawy przed nietolerancją. Późna nowoczesność opisuje zatem prozelitę jako dyktatora przyszłego porządku moralnego, Kościół jako sektę w załączku, wiarę jako zamach na wolność. Ta niechęć wobec uniwersalnych przesłań odbywa się pod szyldem tolerancji. Zakłada się, że jednostka bez wierzeń pozwoli innym żyć zgodnie z ich upodobaniami, ponieważ nie będzie miała niczego, co mogłaby im narzucić²¹. Podobną konstatację wyraża John Gray, gdy mówi, że nie zmierzamy w stronę świeckiej monokultury, przeciwnie, epoka później nowoczesności jest nieodwracalnie spluralizowana i nie ma już szans na zbudowanie homogenicznego świata. Dlatego głównym zadaniem rządów jest wypracowanie takiego skutecznego modelu pokojowego współistnienia różnych religii, wyznań, poglądów i sposobów życia, który będzie ucieleśniał typ tolerancji mającej na celu nie prawdę, lecz pokój²². Stąd nacisk na uznanie relatywizmu jako praktycznego wyrażania *filozofii bez odniesień*, kwestionującej klasyczną koncepcję prawdy jako odpowiedniości. Rorty wprost zaznacza, że prawda nie może istnieć na zewnątrz – nie może egzystować w oderwaniu od ludzkiego umysłu, ponieważ zdania nie mogą bytować w ten sposób. Świat jest na zewnątrz nas, nie ma tam jednak opisów świata. A tylko opisy mogą być prawdziwe bądź fałszywe²³.

Opozycja Rorty'ego wobec klasycznej teorii prawdy jest konsekwencją jego przekonania, że do istoty człowieka nie należy

²¹ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017, s. 74.

²² Por. J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 340.

²³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 21.

racjonalność i pragnienie poszukiwania prawdy. Mówienie o niej jest reliktem filozofii platońskiej, zapomnianym już głosem Sokratesa w dyskusji z Protagorasem i Gorgiaszem. Konkretny człowiek jest usytuowany w określonych warunkach czasoprzestrzennych i społeczno-kulturowych, dlatego nie jest on zdolny do rozpoznania prawd ponadhistorycznych i uniwersalnych²⁴. Pozostaje więc nie tyle inteligibilne rozpoznanie rzeczywistości, ile jej tworzenie. Tym, co nas łączy z rzeczywistością, jest język uwikłany w subiektywność i przygodność. Rorty'emu chodzi o upowszechnienie pewnych metafor, które nie muszą odpowiadać prawdzie (bo takowej nie ma), ale po prostu mają być skuteczne. Jego neopragmatyzm przejawia się w skrajnym relatywizmie. Sądzi on, że poszukiwanie prawdy nie stanowi egzystencjalnej konieczności, zapisanej w budowie świata i kondycji człowieka, ale jest kulturowym luksusem, budowaniem nowych idei przez proponowanie nowych słów i znaczeń²⁵. Uznanie przygodności wszelkich poglądów, norm i ocen umożliwia uniknięcie dogmatyzmu i fundamentalizmu. Należy osiągnąć zatem – mówił amerykański pragmatyk – przygodność języka, sumienia, wyborów i opisów, oraz społeczeństwa, by osiągnąć obywatelstwo w idealnym społeczeństwie liberalnym²⁶. Moralność jest częścią darwinowskiej walki o przetrwanie. Nie sposób więc wprowadzić prostych dystynkcji: sprawiedliwe – praktyczne, niegodziwe – niestosowne. Sztuka polega na tym, jak zmniejszyć ludzkie cierpienie, a zwiększyć równość, a tym samym szansę na szczęście. Rorty sądzi, że jeśli dobrze wytłumaczy się te pragmatyczne zasady moralne, to nie trzeba ani wierzyć

²⁴ Por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Szczecin 2007, s. 46-47.

²⁵ Por. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980, s. 13.

²⁶ Por. R. Rorty, *Przygodność...* dz. cyt., s. 74.

w Boga, ani uznawać Kantowskiego rozumu praktycznego czy sił nadprzyrodzonych, by w razie konieczności oddać za takie zasady życie²⁷.

Takie myślenie silnie łączy się ze współczesnym obrazem i rozumieniem świata, w którym dominuje mentalność większościowa. Demokracja – wielki ruch dziejowy, proces historyczny, który przemienił krajobrazy niezliczonych społeczności – unieważnia granice stanów, kultur, religii i obyczajów, sprawiając, że prawda staje się przedmiotem społecznego sporu i politycznego przetargu, w którym prawo do jej ustalania posiada większość. Wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy, że właśnie ten proces sprawił, iż dziś nie ma innej prawdy niż prawda większości. Wszelkie próby narzucenia wszystkim prawdy, którą uznaje jedynie grupa obywateli, jawią się jako chęć zniewolenia sumień. W ten sposób pojęcie prawdy połączyło się z pojęciem nietolerancji i postaw antydemokratycznych. Takie rozumienie sprawia, że prawda nie jest dobrem publicznym, lecz dobrem prywatnym lub dobrem tej czy innej grupy. Stąd nowoczesne pojęcie demokracji wydaje się nierozdzielnie związane z relatywizmem, przyjęciem przekonania o równoważności wszystkich tez moralnych. Tylko tak formułowane poglądy jawią się jako właściwy gwarant wolności, w tym również wolności stanowiącej o sprawach wiary i sumienia.

²⁷ Por. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, dz. cyt., s. 244.

„Pierwszeństwo demokracji przed filozofią”

Dochodzi więc do sytuacji, w której jednostka poparta demokratycznymi wyborami większości, sama określa normy moralne, działając zgodnie tylko ze swoimi wewnętrznymi przekonaniem, czyli własnym sumieniem. Uważa się za prawodawcę, a niekiedy określa także prawo decydowania o istnieniu innych ludzi, stając się sędzią drugiego człowieka. Najstraszniejszym znakiem tej ponowoczesnej logiki jest prawo aborcyjne w Europie, niektórych stanach USA i Kanadzie, gdzie odmawia się człowieczeństwa dzieciom nienarodzonym, osobom terminalnie chorym lub starszym. W ten sposób jednostka czyni się absolutnym panem własnej egzystencji i egzystencji innych. Konsensus zastępuje umowę. Z braku jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości transcendentnej – prawdy, dobra, sprawiedliwości – wszystko podlega negocjacji. Z chwilą gdy same normy stają się przedmiotem stałej pertraktacji, nie ma już norm obejmujących jednostki. Nie ma już prawdy, pozostają jedynie interpretacje²⁸. Reguła większości jest ograniczona przez *sui generis* ideologię postępu, którą dyktuje panująca opinia. Rozwój dojrzałości społecznej określa się kryteriami większości. To zaś coraz silniej upowszechnia przekonanie, że demokracja, jako zasada większościowego rozwiązywania sporów i konfliktów społecznych, nie może opierać się na etyce absolutnej, reprezentującej niewzruszone normy moralne. Wszystko bowiem jest kwestią umowy i społecznego konsensusu. Demokracja zatem ze swej natury musi być relatywistyczna i sprzeciwiać się jakimkolwiek roszczeniom do posiadania prawdy. Jeśli jednak odrzucimy ideę etyki absolutnej, wówczas jakie-

²⁸ Zob. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 211.

kolwiek doskonalenie pojęć i postaw moralnych staje się pozbawione sensu. Bezpodstawne jest dokonywanie wartościowania, ponieważ rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem zakłada istnienie wzorca, do którego można się odwołać. Kto jednak będzie decydował, co jest dobre, a co złe, jeśli nie ma bezwzględnych, niewzruszonych norm, które stanowiłyby punkt odniesienia dla postaw i zachowań?²⁹.

W tej sytuacji, jak twierdził Michel Foucault, o prawdziwości myśli decyduje system panujących idei. Pojęcia, teorie, sensory i rozmaite racjonalności narzucają społeczeństwu różne gremia i instytucje. One decydują o ich obowiązywalności i tylko one mogą je zanegować³⁰. Rorty posuwa się jeszcze dalej, stanowczo odrzucając tezę o istnieniu Boga i utrzymując, że zniewala ona nasz umysł przez nakłanianie do poszukiwania czegoś absolutnego, czemu winniśmy być posłuszni.

Chcielibyśmy nie musieć mieć poglądu na temat Boga. Nie chodzi o to, iż wiemy, że słowo *Bóg* jest terminem pozbawionym znaczenia, albo że pełni ono rolę w grze językowej niemającej na celu ustalania faktów. My po prostu bolejemy nad tym, że słowo to jest tak często używane³¹.

Kiedy społeczeństwo stanie się na wskroś oświecone i świeckie, nie pozostanie w nim żaden ślad Boskości, a zatem i idea świętości powinna być inaczej zinterpretowana. Dyskurs polityczny oczyszczony z elementów retoryki religijnej nie będzie potrzebował zasad duchowych czy mitu wierności Prawdzie. Tym samym sensu życia nie

²⁹ Por. G. Górny, *Demon południa*, Warszawa 2007, s. 289.

³⁰ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 45.

³¹ Por. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. Cz. Karkowski, Warszawa 1988, s. 141. Zob. także: R. Rorty, *Religia jako kres konwersacji*, tłum. M. Klebs, M. Jaranowski, „Znak”, nr 1 (2001) 548, s. 56-64.

będzie określało to, co duchowe i nieskończone, ale to, co skończone, śmiertelne i przygodne. Uwolnieni od Boga, jesteśmy zarazem uwolnieni od religii i moralności³². Zanika zatem nawet próba rozróżniania dobra i zła, ponieważ pojawiają się inne rozróżnienia – pomiędzy tym, co szkodliwe, a tym, co dobre dla mediów, oligarchów, beneficjentów powszechnej konsumpcji. Te bowiem gremia wyznaczają przestrzeń społecznego i osobistego wartościowania³³.

Tę tendencję dostrzegął i sygnalizował Jan Paweł II. Podkreślał, że w takiej perspektywie kulturowej Bóg jest przedstawiany jako Ten, który ogranicza wolność człowieka i aby wyrwać się z tego stanu zniewolenia, należy zanegować Jego obecność, a także konstytutywną więź pomiędzy wolnością a prawdą³⁴. Osąd prawdy i decyzja o kategoriach moralnych są podejmowane w podmiocie, a konsekwencją tego jest zanegowanie prawdy w wymiarze absolutnym, transcendentnym, czyli także odrzucenie obiektywnej wartości dobra i zła jako obowiązujących kategorii. Również Joseph Ratzinger podkreślał:

KiedyniemożemyrozpoznaćprawdyoBogu,torównieżprawda o tym, co jest dobre, a co złe, pozostaje dla nas niedostępna. Wówczas nie ma dobra i zła, jest jedynie kalkulacja następstw. Etos zostaje zastąpiony przez wyrachowanie³⁵.

³² Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 74; *Między pragmatyzmem a postmodernizmem – wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szachaj, Toruń 1995, s. 138.

³³ „Wszystko wszystkiemu jest równe i wszystko po równo jest warte, a każdy wybór jest równie dobry lub równie zły jak inny, i wszystkie razem są możliwe. Postawy lub sposoby bycia są rodzajem towaru, który wykląda się by mógł być wybrany przez konsumentów. Nie ma żadnej jakościowej różnicy pomiędzy sposobami zachowań i sposobami życia”. Por. K. Rutkowski, *Ostatni pasaż. Przypowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006, 32, s. 159.

³⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 33.

³⁵ J. Ratzinger, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, tłum. R. Zajączkowski, Kraków 2020, s. 125-126.

Negacja etyki normatywnej oznacza suwerenność sumienia jako absolutnego sędziego. W konsekwencji jego arbitralna wolność ustanawia fundamentalne racje człowieczeństwa³⁶.

Moralność wolna od autorytetu

Wielość poglądów i przekonań, tak charakterystyczna dla kultury pluralizmu, wyznacza więc specyficzny sposób rozumienia słowa „moralność”, które w ponowoczesnej atmosferze nabiera przede wszystkim sensu zwyczajowego i pragmatycznego. Rozumienie moralności bez uniwersalistycznych odniesień etycznych jest – jak zauważyliśmy – typowe dla charakteru filozofii postmodernizmu i klimatu społeczno-kulturowego, jaki ona tworzy. Kultura, która rozprawiła się z uniwersalizmami, przekonuje, że nie da się filozoficznie uzasadnić żadnych powszechnych norm etycznych opartych na obiektywnym ujęciu dobra i zła. Rorty wyraża to jasno:

Możemy zachować termin *moralność* pod warunkiem, że moralność przestaniemy uważać za głos boskiej części nas samych i uznamy, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka³⁷.

Amerykański pragmatyk zrywa z klasyczną kategorią sumienia jako „głosu transcendencji w nas samych” i widzi to podstawowe dla etyki pojęcie jako *wiązkę idiosynkretycznych przekonań i emocjonalnych pragnień*, w których rozum nie jest odśrodkowym i uniwersalnym składnikiem człowieczeństwa oraz źródłem powinności mo-

³⁶ Por. M. Wolicki, *Koncepcja wolności a postawa wobec życia*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL-Lublin*, Lublin 1997, s. 322.

³⁷ R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 92.

ralnych³⁸. Wolność pojęta jako samorozwój, samodoskonalenie jest możliwa tylko wtedy, gdy zagwarantuje się *wolność od*, czyli wtedy, gdy wszelkie instytucje publiczne, media, sądownictwo, uczelnie są wolne. Stąd wolność pojedynczego człowieka pochodzi od instytucji państwowych, przychodzi niejako z zewnątrz. Prawdziwa wolność pojawia się, gdy w społeczności istnieje sfera nieingerencji oraz są środki i możliwości, by z tej wolności korzystać³⁹.

Moralność po rozstaniu z ideą powszechności staje się moralnością autonomicznych podmiotów, z których każdy ma swoją prawdę, swoje kryteria etyczne i swoje cele. W tej sytuacji tradycyjnie obowiązujące prawo moralne pozostaje w niemocy.

Obowiązuje raczej zawieszenie prawa. Wszędzie na planecie ludzie żyją w cieniu jakiegoś prawa i jakiejś tradycji, ale cień ten staje się bledszy z każdym dniem, a nawet już z każdą godziną. Na coraz większych połaciach globu obowiązują jeszcze prawa, które jednak przestały cokolwiek znaczyć⁴⁰.

Spółeczeństwa, religie i kultury znalazły się obecnie w stanie kryzysu wiarygodności, a Prawo: Tora, Ewangelie, Koran, obowiązują, owszem, ale jako „niebyt objawienia”. Obowiązują, ale coraz mniej znaczą. Kilkanaście lat temu celnie ujął to Zygmunt Bauman, mówiąc, że współcześnie: „akt moralny rozpoczyna się w samotności

³⁸ Por. Tamże, s. 261. Zob. szerzej: J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 138.

³⁹ W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, dz. cyt., s. 135-136. Rorty twierdzi nawet, że w przyszłości ludzkość zbuduje społeczeństwo, w którym wszystkie autorytety zostaną odrzucone, ponieważ ufundowane są na micie uprzywilejowanej perspektywy. W nowym, demokratycznym społeczeństwie, w którym nikt już nie wierzy, że można spoglądać na życie i świat z boskiego punktu widzenia, nie są już potrzebne monumentalne postaci. Zob. R. Rorty, *Wstęp: pragmatyzm a filozofia w: Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 37.

⁴⁰ K. Rutkowski, *Ostatni pasaż*, dz. cyt., s. 284.

i posiada charakter indywidualno-osobisty⁴¹”. To, co jednostkowe, jest mocniejsze od tego, co zbiorowe. Człowiek wyzwolony z gorsetu zbiorowych reguł i schematów musi pojąć, że nie istnieją żadne prawa naturalne, żadne dobro wspólne, żadne uniwersalne kodeksy. Istnieje suwerenny podmiot i jego wolne, niezależne decyzje moralne, których gwarantem jest indywidualny *impuls moralny*, tradycyjnie nazywany sumieniem.

Czym jest jednak ów *impuls*? Osobistym przeżyciem emocjonalnym, oddzielnym od obiektywnych kryteriów? Jeśli tak, to stanowi jedynie rodzaj przelotnego, nieuzasadnionego odczucia, na bazie którego trudno mówić o autentycznej odpowiedzialności za własne życie, a tym bardziej za życie innych, w kategoriach takich jak małżeństwo, rodzina, naród, państwo. Czy wobec tego jesteśmy jeszcze w ogóle egzystencjalnie zainteresowani przynależnością do jakiejś wspólnoty moralnej? Czy chcielibyśmy – jak pyta Habermas – mieć status członka wspólnoty, która domaga się jednakowego szacunku dla każdego i solidarnej odpowiedzialności za wszystkich? Wydaje się, iż to, że powinniśmy postępować moralnie, jest sensem (rozumianej deontologicznie) moralności. Gdy jednak religijne i metafizyczne obrazy świata utraciły powszechną moc obowiązywania, wówczas – po uznaniu pluralizmu światopoglądowego – pozostaje tylko trzymać się binarnego kodu sądów moralnych, które ratują godność człowieka jako indywiduum i jako gatunku⁴². Kto jednak wyznacza zasadność tych sądów, kto decyduje o zawartych w nich kategoriach dobra i zła? Wydaje się, że w dzisiejszym, etycznie zrelatywowanym świecie kultury ponowoczesnej jedynym głosem moralnej

⁴¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 84.

⁴² Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, dz. cyt., s. 81.

kategorii pozostaje wspomniany już głos sumienia, absolutyzowany przez współczesnych jako głos ostateczny i nadrzędny. Figura autorytetu i prawodawcy jest postrzegana jako ograniczenie dla wolności, dlatego sumienie jest jedyną i ostateczną ostoją swobodnego wyboru. Promowany model moralności oparty zostaje na absolutnej autonomii sumienia, stanowiącego naczelną normę postępowania, do której człowiek winien się stosować bezwzględnie – nawet wbrew autorytetowi Boga, prawa, Biblii czy Kościoła⁴³. Kardynał John Henry Newman dostrzegł to zjawisko już w kulturze XIX wieku, zaznaczając, że kiedy ludzie popierają prawa sumienia, w żadnym wypadku nie mają na myśli Praw Stwórcy ani obowiązków względem Niego, ale prawo do myślenia, mówienia, pisania i działania zgodnie z własnym osądem i nastrojem, bez jakiegokolwiek myśli o Bogu⁴⁴.

Postawa takiej absolutyzacji wyrasta albo z utożsamienia całości osobowego życia człowieka z wolnością, albo z postawienia wolności jako ideału (naczelnej wartości) istniejącego przed czy poza człowiekiem. Prowadzi to w praktyce do tego, że indywidualnemu sumieniu przyznaje się prawo ustanawiania, co jest dobre, a co złe. Osąd moralny jest prawdziwy już na mocy tego, że pochodzi z sumienia, a tym samym powszechna staje się teza, że sumienie we wszystkich swych osądach jest nieomyślne⁴⁵. W wolnym postępowaniu znikł wymóg prawdy, a w jej miejsce weszło kryterium szczerości,

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 26.

⁴⁴ Por. J.H. Newman, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002, s. 45.

⁴⁵ Jak podaje Joseph Ratzinger, pierwszy taką tezę postawił Fichte w swoim dziele *System der Sittenlehre*, twierdząc, że „sumienie nigdy nie błądzi i nigdy błędzić nie może, ponieważ samo jest sędzią wszystkich przekonań i nie uznaje żadnego innego sędziego nad sobą. Sumienie rozstrzyga w ostatecznej instancji i nie może być apelacji od jego wyroków”. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1798, s. 214-215.

autentyczności, zgodności z samym sobą. Doprowadziło to do zaniku pytania o transcendentną prawdę i obiektywne zasady moralne⁴⁶. Tendencje te stały się powszechne i globalne. Zadajmy jednak pytania: czy sumienie ze swej definicji ma charakter absolutny i trwały? czy sąd sumienia zawsze jest trafny, zawsze nieomylny?

Sumienie – wiedza, sąd, decyzja

Pojęcie sumienia niejako z definicji wyraża przekonanie, że w głębi każdej ludzkiej duszy dostrzegamy pewną rzeczywistość, która „określa elementarne, oczywiste dla każdego człowieka przeświadczenie, że należy czynić dobro, a unikać zła”⁴⁷. Tę własność, która dana jest każdemu człowiekowi, określa się greckim terminem *συνδεδεσμεύω* lub polskim *prasumienie*⁴⁸.

Ta podstawowa, „poznawcza” cecha sumienia jest możliwa, ponieważ decyzje człowieka wyznacza dzięki intelektualnemu rozpoznaniu rzeczywistości. Intelpekt i wola znajdują się niejako na początku ludzkiej wolności. Człowiek reaguje na świat i spotkane osoby, rozeznając, jak powinien się zachować. Sumienie jest więc utrwaloną zdolnością do kierowania się pod wpływem intelektu ku

⁴⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., s. 309. Jak zauważa Delsol, ludzka egzystencja wyraża się w aspekcie surowym, a nawet dzikim – emocja jako jedyna podpora moralności i satysfakcja płynąca ze stwierdzenia, że pod tym względem przypominamy małpy. Ta zbiorowa regresja psychologiczna świadczy o wyłanianiu się *homo silvaticus* – człowieka dziczejącego, odrzucającego ogromne obszary świata, z którym nie potrafi się pogodzić. Zob. szerzej: Ch. Delsol, *Esej...*, dz. cyt., s. 50; J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu...*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁷ A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993, s. 137. Syndereza nakłania do dobra w myśl łacińskiej sentencji: *bonum est faciendum et malum vitandum* (dobro należy czynić, a zła unikać). Na temat synderezy jako sprawności zob. A. Maryniarczyk, *Czym jest syndereza? Analiza pierwszego artykułu kwestii De synderesi*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 16 i 17*, tłum. A. Białek, red. W. Daszkiewicz, Lublin 2018, s. 99-109.

⁴⁸ *συνδεδεσμεύω* – wiązać, łączyć; *συνδέω* – łączyć, wiązać razem

prawdzie i dobru, a tym samym do unikania fałszu i zła. Sąd intelektu oraz wyznaczona rozumieniem świata, osób i relacji decyzja woli stanowią przejaw sumienia⁴⁹. W encyklice *Dominum et Vivificantem* Jan Paweł II określa sumienie jako „kluczową wartość osobowego podmiotu zaszczerpioną w nim przez Stwórcę, [a wyrażającą się w] zdolności nakazywania dobra i zakazywania zła”⁵⁰.

Sumienie jawi się jako funkcja całej osoby ludzkiej w konkretnej sytuacji, w której w sposób suwerenny dochodzi się do przekonania o moralnej powinności, co należy zrobić w danej sytuacji. Mamy tu do czynienia z całkowicie ludzkim doświadczeniem, które tkwi w centrum osoby, ogarnia całego człowieka w jego poznaniu, chceniu i odczuwaniu i stawia mu swe wymagania. Jest wyprowadzeniem z ogólnych zasad rozumu sądu praktycznego odnoszącego się do moralności⁵¹.

Czy jest to jednak jedynie intelektualno-wolitywna „podpowiedź”, jaką człowiek daje sam sobie? Biblia i nauczanie Kościoła przekonują, że sumienia nie da się zamknąć jedynie w podmiocie i jego decyzjach. Sumienie ma w sobie jakieś odniesienie do transcendencji. Jest w nim niejako coś z *zewnątrz*.

W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia do dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: *czyń to, tamtego unikaj*. Człowiek bowiem ma w swym sercu wpisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego

⁴⁹ Por. M. Gogacz, *Wolność jako przejaw sumienia*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., s. 434.

⁵⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 43.

⁵¹ Por. F. Scholz, *Autorytet kościelny a sumienie*, „Więź”, nr 10 (1971), s. 144; zob. także: C.J. Wichrowski, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 71.

będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa⁵².

Sumienie odkrywa więc prawo, którego samo sobie nie tworzy. Owo „prawo” pochodzi nie z arbitralnych decyzji wolnego człowieka, ale z „czegoś na zewnątrz”. Dlatego Jan Paweł II powie:

Sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka, składanym samemu człowiekowi, ale zarazem jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy⁵³.

Wynika z tego, że czynnikiem kontrolującym i wspomagającym sumienie, bez łamania jego wolności, jest norma mająca to samo źródło, co sumienie, czyli prawo Boże. Bóg wyraża prawo w wymiarze działania natury ludzkiej i przez Objawienie, by wspomóc i ukierunkować wybory sumienia zniekształcone działaniem grzechu⁵⁴. Nie należy oczywiście ograniczać religijnego Objawienia (którego Kościół jest depozytariuszem) do zwykłego wznowienia prawa naturalnego. A jednak jest prawdą, że Objawienie, choć odrębne od nauki natury i istniejące poza nią, nie jest od niej niezależne ani nie pozostaje bez związków z nią. Stanowi jej dopełnienie, zapewnienie, wynik, wcielenie i interpretację⁵⁵.

Rzeczywistym i suwerennym podmiotem, który tworzy i wpisuje w rzeczywistość owo prawo, jest Ten, który stworzył całość rze-

⁵² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II Gaudium et spes*, nr 16.

⁵³ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 58.

⁵⁴ Por. S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. III, *Wartościowanie moralne. Prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988, s. 104.

⁵⁵ Por. J.H. Newman, *O sumieniu*, dz. cyt., s. 45.

czywistości natury. Sumienie jest zatem świadkiem i strażnikiem związku człowieka z Bogiem. Przede wszystkim jest ono świadkiem prawdy o człowieku, który pomimo grzechu zachowuje podobieństwo do Boga-Miłości. Równocześnie sumienie jest strażnikiem nawołującym do nieustannego umacniania w sobie podobieństwa do Boga. Uzasadnieniem nakazów sumienia i ich ostateczną normą jest prawda o Bogu – Prawzorze każdej osoby ludzkiej. Dlatego odkrycie zamysłu Stwórcy wobec świata i człowieka jest zobiektywizowaniem własnych sądów o świecie. Jest odniesieniem się do tego, co na zewnątrz⁵⁶. Papież stwierdza, że jest to pierwsza zasada rozumu praktycznego i należy ona do prawa naturalnego, stanowiąc wręcz jego fundament, wyraża bowiem pierwotne rozumienie istoty dobra i zła⁵⁷.

Tę intuicję obrazuje również grecki termin *ἀνάμνησις* używany w opisie fenomenu sumienia. Pojęcie *anamnesis* wyraża to, co można by nazwać pierwotną pamięcią o dobru i prawdzie, która jest wewnętrzną umiejętnością każdej istoty ludzkiej. Celnie ujął to św. Augustyn:

Nie moglibyśmy uważać jednego dobra za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie⁵⁸.

Podobnie wyrażali to myśliciele średniowieczni, widząc w *synderezie* władzę habitualną, ujawniającą się zarówno jako władza, jak i sprawność działania. Owo *habitus* sumienia jest wrodzonym

⁵⁶ Por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, s. 125.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 58.

⁵⁸ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* VIII, III, 4, tłum. M. Stokowska, red. J.M. Szymusiak, Kraków 1996, s. 266.

przekonaniem o zobowiązaniach moralnych wynikających z podstawowych zasad. Tak jak w porządku spekulatywnym poznajemy zasady intelektualne, nie ucząc się ich, tak też w porządku praktycznym z natury obdarzeni zostaliśmy ogólnymi zasadami moralnego postępowania. Zasadami tymi są przede wszystkim powszechne prawa sprawiedliwości, o których w kontekście bieżącej polityki piszę w tej książce, omawiając polski problem rozliczenia się z komunizmem. I chociaż sprawność ta jest wrodzona, to w zastosowaniu prawa moralnego do konkretnego działania staje się wartością nabytą⁵⁹.

Podstawową jednakże funkcją sumienia jest to, co tradycja średniowieczna ujęła jako *conscientia*, czyli aspekt dotyczący sądzenia i decydowania, wyrażający współdziałanie funkcji kontrolnej i decyzyjnej. Wewnętrzna jedność sumienia wyraża się w tym, że *conscientia* jest w sensie ścisłym, w odniesieniu do każdego szczegółowego problemu moralnego, wnioskiem, jaki rozum praktyczny wyciąga z dwóch przesłanek – większej, którą jest *συνδεσμεύω* wsparte na *ἀνάμνησις*, czyli stałego pojmowania pierwszych zasad praktycznych, i mniejszej, jaką jest szczegółowy sąd rozumu praktycznego. Połączenie tych dwóch aspektów sprawia, że wewnętrzny akt sumienia łączy w sobie podstawową świadomość dobra z oceną konkretnej sytuacji życiowej, podejmując rozeznanie i osądzenie, co uczynić, a czego uniknąć⁶⁰.

W takim wymiarze rzeczywisty charakter sumienia wyraża się w „instancji moralnego osądu człowieka” i jego czynów: jest to

⁵⁹ Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Zalewski, Warszawa 1987, s. 263.

⁶⁰ Zob. szerzej: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, q. 16, a 1-3, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Kęty 1998; tenże, *Suma teologiczna*, I-II, q. 100, a. 1 respondeo.

osąd uniewinniający lub potępiający, w zależności od tego, czy czyny człowieka są zgodne, czy niezgodne z prawem Bożym zapisanym w jego sercu⁶¹. Dzięki własności, jaką opisuje pojęcie *conscientia*, staje się zrozumiałe, że:

Osąd sumienia jest osądem praktycznym, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać. Umożliwia także ocenę czynu już dokonanego. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. Sumienie zatem formułuje obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek przez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz⁶².

Z tego względu osąd sumienia rozumiemy jako ostateczną instancję przy podejmowaniu decyzji i dlatego bezwzględnie należy podporządkować się jego nakazom. Ma on bowiem charakter imperatywny: człowiek powinien działać zgodnie z nim w praktyce i w konkretnej sytuacji rozpoznawać prawdę o dobru moralnym wyrażonym w prawie rozumu, co z kolei prowadzi do przyjęcia odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło⁶³.

Czy jednak w związku z tym uprawnione jest przekonanie, że decyzje i osądy sumienia pozostają całkowicie arbitralne i wolne? Czy wolność sumienia ma charakter absolutny? Takie przekonania dominują współcześnie, również w chrześcijańskiej debacie o wolności sumienia. Sugeruje się bowiem, iż wierność sobie, własnemu obrazowi rzeczy, zasadniczo rozstrzyga o prawości lub

⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 59.

⁶² Tamże, nr 59.

⁶³ Tamże, nr 60.

niegodziwości człowieka. Sugerowana autonomiczność wewnętrzna w wymiarze moralnym jawi się jako kryterium dojrzałości osoby ludzkiej rozstrzygającej o dobru dobra i złu zła. Należy zatem postępować tak, jak mówi sumienie, a nie jak mówią inni, instytucje czy kryteria moralne. W tym zaś kontekście następuje przejście od moralności prawnej (jurydycznej, opartej na etycznych kanonach i kodeksach) do moralności rozumianej indywidualnie⁶⁴. Jak zaznaczał Andrzej Maryniarczyk, indywidualnemu sumieniu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Tym samym znikł wymóg obiektywności prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, zgodności z samym sobą, co oczywiście doprowadza do skrajnego subiektywizmu i woluntaryzmu⁶⁵.

⁶⁴ A. Szahaj, *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka”, nr 26 (1993), s. 110-111. Podobną próbę relatywizacji sumienia proponował o. Ludwik Wiśniewski OP w broszurce *Blask wolności*. Przekonuje w niej, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, że człowiek wierzący powinien z powagą zapoznać się z nauczaniem Kościoła, ale jeśli jego sumienie nie jest w stanie zobaczyć w nim dobra, powinien postąpić wbrew niemu. Sumienie będące w kolizji z Magisterium Kościoła (np. dotyczącego antykoncepcji czy związków jednoptciowych) nie musi być błędne. Wszyscy jesteśmy w drodze, pisze o. Wiśniewski, i Boże wezwania widzimy coraz pełniej. Duch Święty może zatem przemówić do indywidualnego człowieka i inaczej będzie on interpretował prawdy moralne czy prawdy wiary. Co więcej, o. Wiśniewski uważa zatem, że wszelki język „powinnościowy” powinien zniknąć z refleksji etycznej. Zob. L. Wiśniewski OP, *Blask wolności*, Kraków 2015, s. 12-13. Ojciec Jacek Salij OP, pisząc o sumieniu zaznacza, że istotne, abyśmy zauważyli, iż duchowa suwerenność nie polega na tym, żeby się izolować od społecznego doświadczenia prawdy. Czym innym jest owczy pęd, a czym innym poszukiwanie prawdy wraz z innymi, czerpanie z ich doświadczeń oraz szacunek dla tej mądrości, jaka nagromadziła się poprzez całe stulecia. Ten społeczny wymiar naszego zakorzenienia w prawdzie dotyczącej spraw najważniejszych, podkreślony jest nawet w języku. Jak zaznaczyłem wyżej po grecku „sumienie” znaczy *syneidesis*, czyli „współwidzenie”; po łacinie zaś *conscientia*, czyli „współwiedza”. Kto sam jeden szuka prawdy na temat dobra i zła nie oglądając się na tych, co szukali przed nim, ani na tych, co szukają obok niego, jest prawdopodobnie duchowo niedojrzały, bo bardziej niż znalezienie prawdy interesuje go celebrowanie własnej niezwykłości. Zob. J. Salij, *Diela wybrane*, tom 3, *Nasza wiara*, Warszawa 2021, s. 81.

⁶⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu*, dz. cyt., s. 7.

Realizm poznawczy podpowiada jednak, że wolność nie może być wyższa ani doskonalsza od bytu ludzkiego. Nie może być też utożsamiona z jakimkolwiek działaniem niezdeterminowanym i oderwanym od bytu. Wolność bowiem jest sposobem działania człowieka jako osoby. Samostanowienie i samoopanowanie człowieka jest znakiem jego życia osobowego. Tak rozumianej wolności nie zbuduje się jednak w oderwaniu od poznania prawdy i dobra bytu. Byt realny jest bowiem tym, co aktualizuje nasze życie wolitywne i wyznacza przestrzeń wolności⁶⁶. Nasze sumienie może zatem zbłądzić i jeśli tak się dzieje, zazwyczaj nie jesteśmy tu bez winy. Zdaniem św. Tomasza trudności, jakie dla czynienia dobra pochodzą z rozumu, przewycięża się nie tyle wysiłkiem, co zwyczajnym otwarciem się na światło moralnej prawdy, tyle tylko, że wielką trudnością w takim otwarciu jest pycha⁶⁷. Dlatego sąd sumienia w wolności swoich postanowień odnosi się do tego, co określa przestrzeń wolności – do prawa istniejącego w bycie i odczytywanego z bytu. Toteż Ojcowie II Soboru Watykańskiego stwierdzili, że:

Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się stosować do obiektywnych norm moralnych. Często jednak zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak powiedzieć tego w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie

⁶⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, dz. cyt., s. 309.

⁶⁷ Por. J. Salij, *Dzieła wybrane*, tom 2, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021, s. 61.

prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu⁶⁸.

Sobór zaznaczył zatem, że w poszukiwaniu racji swych działań i w konkretnych decyzjach sumienie może się pomylić – stać się sumieniem błędnym. Zapobiec temu może dbałość o rozwijanie w sobie relacji do obiektywnej prawdy, do odpowiedzi na pytanie, jak się rzeczy mają i jakie realne relacje moralne je wiążą.

Autonomia moralności a obiektywizm poznania

Kluczowe jest zatem pytanie: jaka relacja zachodzi pomiędzy sumieniem, jako osobistym doświadczeniem człowieka, a obiektywną prawdą o dobru i godziwości czynów moralnych? Jeśli osobisty sąd sumienia pozostaje w sprzeczności z osądami innych osób, oznacza to, że istnieje jedynie prawda podmiotu, redukująca oceny tylko do wewnętrznej prawdziwości. W takiej sytuacji żadna droga nie prowadzi poza podmiot ku całości rodzaju ludzkiego, ku wspólnocie. Pozostaje więc zasadne pytanie, czy istnieje jeszcze wolność, skoro najintymniejszy głos sumienia jest odbiciem jedynie partykularnych sądów, uwarunkowanych społecznie, kulturowo lub politycznie. Jeśli tak, to sumienie nie otwiera przed człowiekiem drogi ku ocalającej prawdzie, która w tej perspektywie albo w ogóle nie istnieje, albo stawia podmiotowi nadmierne wymagania. W ten sposób sumienie jedynie usprawiedliwia subiektywizm (który nie pozwala się kwestionować) oraz konformizm społeczny (który jako wyśrodkowanie subiektywizmów ma umożliwiać ich wzajemne współzycie). Gi-

⁶⁸ *Gaudium et spes*, nr 16.

nie obowiązkiem poszukiwania prawdy. Człowiek zostaje zredukowany do swych subiektywnych przekonań⁶⁹.

Jednak doświadczenia życiowe i historyczne przekonują nas, że fakt, iż ktoś był trwale i subiektywnie przekonany o słuszności swych czynów i wskutek tego nie miał żadnych wątpliwości i skrupułów w swoim wnętrzu, nie może być i nie jest usprawiedliwieniem dla zbrodni. Nie jest winą, że człowiek postępuje zgodnie z przekonaniem własnego sądu sumienia, ale może być winą, że doszedł do tak wypaczonych przekonań, nie będąc otwartym na głos prawdy o sobie, drugim człowieku i świecie⁷⁰.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda...*, dz. cyt., s. 31.

⁷⁰ Przekonuje o tym Proces Norymberski czy pamiętniki działaczy partii komunistycznej w sowieckiej Rosji, gdzie opisy zbrodni dokonywanych na niewinnych przez konkretne osoby, często dobrze wykształcone, nie wiązały się z przekonaniem o niegodziwości tych czynów i krzywdzie wyrządzonej zarówno konkretnym ludziom, jak również całym nacjom czy narodom. Znamienne są tutaj zeznania jednego z największych zbrodniarzy hitlerowskich II wojny światowej – Adolfa Eichmanna – który po wysłuchaniu oskarżeń, relacji świadków, obejrzeniu kilkunastu filmów ukazujących okropności ludobójstwa ani jednym słowem nie wyraził osobistego żalu za to, co się stało, i nie dał wyrazu wyrzutom sumienia. Stwierdził jedynie, że Traktat Wersalski narzucił Niemcom wojnę, tak samo jak narzucono im walkę przeciwko Żydom w Europie. Do końca uważał, że złożona przezeń przysięga na wierność Hitlerowi uwalnia go od wszelkiej odpowiedzialności za popełnione przez niego czyny i całkowicie usprawiedliwia jego postępowanie. Uparcie twierdził, że był tylko małą śrubką w maszynie zagłady, a jego praca ograniczała się jedynie do technicznych spraw dotyczących przewiezienia pięciu milionów Żydów na miejsce egzekucji. Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 2010, s. 30-48, 363-387; Lord Russell of Liverpool, *Proces Eichmanna*, tłum. T. Wójcik, Warszawa 1966, s. 231-287. Podobnie na Procesie Norymberskim wypowiadali się Hermann Goering, Joachim Ribbentrop, Rudolf Hess i inni zbrodniarze hitlerowscy. Jedynie Hans Frank, generalny gubernator okupowanych ziem polskich, po zakończeniu norymberskich rozpraw w swoim ostatnim słowie powiedział: „Tak więc przez odwrócenie się od Boga zostaliśmy strąceni w przepaść i musieliśmy zginąć. Wojnę przegraliśmy nie jedynie z powodu technicznych niedostatków i nieszczęśliwego zbiegu okoliczności ani nie na skutek niepowodzeń lub zdrady. Przede wszystkim bowiem Bóg ogłosił i wykonał wyrok na Hitlerze i systemie, któremu służyliśmy odwróceniu od Boga. [...] Droga Hitlera była drogą bez Boga, drogą odwrócenia się od Chrystusa, a przy bliższym przyjrzeniu się drogą politycznego szaleństwa, drogą klęski, drogą śmierci. Droga, którą kroczył Hitler, stawała się coraz bardziej drogą straszliwego awanturnika bez sumienia i uczciwości, co mi jest jasne teraz, przy końcu tej rozprawy. [...] Tysiąc lat nie wymaże winy naszego narodu z powodu sposobu, w jaki Hitler prowadził tę wojnę. [...] Wieczna boska sprawiedliwość jest tą ostoją, na której oprze się nasz naród, której ja się z ufnością poddam”. *Protokoły z Posiedzenia Norymberskiego*, w: *Sprawy polskie w procesie norymberskim*, red. T. Cyprian, J. Sawicki, Poznań 1956, s. 495-496. Zob. także: *Materiały norymberskie*, Warszawa 1948; T. Cyprian, J. Sawicki, *Nie oszczędzać Polski!*, Warszawa 1965.

To ryzyko zagubienia oznacza, że sumienie – jakkolwiek norma subiektywna i bezpośrednia, ale nie autonomiczna – winno się odnosić do jakiegoś nośnika obiektywnej prawdy i zakorzenionego w niej prawa wiążącego ostatecznie wolne decyzje. Chodzi tu o prawdę warunkującą postępowanie moralne i ukierunkowującą na zrozumienie i osiągnięcie pełnej godności człowieka jako osoby. Jest to funkcja o charakterze wybitnie jednostkowym, ale przez to sumienie nie jest normą autonomiczną i wyłączną. Wprost przeciwnie, pozostaje ono w bezpośrednim związku z prawem, normą obiektywną, a nawet stanowi jej funkcję. Prawo wpisane w naturę rzeczy, świata i ludzi obowiązuje nas w sumieniu. Dzięki poznaniu intelektualnemu, którym człowiek został obdarzony na mocy swej natury, może on poznać prawdę. Nie widzieć prawdy i nie działać wedle niej, mając światło rozumu, rozeznanie oraz wolną wolę, jest winą moralną⁷¹.

Dla sumienia prawo wpisane w naturę świata ma charakter prawdy stanowiącej odbicie tej Prawdy, która obecna jest w Bogu i którą On objawia człowiekowi. Istnieje więc ścisły związek wolności z aktywnością ludzkiego rozumu. To właśnie intelekt jest aktywny w procesie odkrywania prawdy o człowieku. Ludzki rozum odkrywa prawdę, ale jej nie tworzy, dlatego nie można mówić o jego absolutnej autonomii w kształtowaniu wartości moralnych. Jan Paweł II mówił o „słusznej autonomii rozumu”, lecz równocześnie zaznaczał, że nie należy jej rozumieć jako „tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych”⁷². Człowiek nie jest więc kreatorem norm etycznych, lecz jedynie tym, który dzięki swej rozumności potrafi je

⁷¹ Por. J. Ratzinger, *Prawda...*, dz., cyt., s. 34.

⁷² Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 40.

odczytać. Sumienie jest aktem rozumu świadczącego i wzywającego do wierności prawdzie o człowieku, który jest obrazem Boga. Doświadczenie głosu transcendencji – mówiącego do człowieka niezależnie od jego rozumu i woli – nie pozwala spłaszczyć sumienia, a co za tym idzie człowieka, ani do poziomu uświadomionego niewolnika, któremu wszystko dyktuje rozum praktyczny, ani do absolutnego egoisty, który przed nikim nie odpowiada, jedynie przed samym sobą, przed trybunałem własnego rozumu⁷³.

Tak dziś ważne i obecne we współczesnym dyskursie pojęcia tolerancji, relatywizmu i woluntaryzmu opierają się właśnie na próbie swoistej absolutyzacji racjonalności. Ontycznie jednak rola intelektu jest służebna wobec całości osoby, jest możliwościowa, ponieważ powinien on być zawsze wierny poznaniu i rozumieniu świata. Nie można zatem zaakceptować racjonalizmu jako niezależności intelektu od istoty bytu i jego istnienia. Intelekt w procesie poznania winien być wierny realnej rzeczywistości i poddany faktom, jakie odczytuje⁷⁴. Człowiek nie jest bytem absolutnym, nie funkcjonuje przeciw prawom przyrody lub poza nimi. W swym wymiarze somatycznym i biologicznym podlega prawom fizyki, biologii, fizjologii – jest ograniczony przez wiele zmiennych. Również w wymiarze psychiczno-duchowym człowiek odkrywa wewnętrzną potrzebę respektowania imperatywów moralnych.

Prawo naturalne (którego źródłem, w ujęciu nie tylko chrześcijan, jest Bóg-Stwórca) stanowi więc dla sumienia ugruntowany punkt odniesienia, nie zastępując go jednak ani nie zwalniając od odpo-

⁷³ Por. J. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., s. 332.

⁷⁴ Por. M. Gogacz, *Wolność jako przejaw sumienia*, dz. cyt., s. 436.

wiedzialności⁷⁵. Prawda dochodząca do głosu w ludzkim sumieniu zasadza się w takim razie na autorytecie i mądrości Stwórcy. Gdy autonomia rozumu prowadzi do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Boskiego Stwórcy i Prawodawcy, gdy wskazuje na wolność tworzenia norm moralnych, zależnych jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb różnych społeczeństw i kultur, wówczas taka rzekoma autonomia *de facto* sprzeciwia się prawdzie o człowieku zawartej w jego naturze⁷⁶.

Przyjmując zatem autonomiczną koncepcję sumienia, ostatecznie negujemy uniwersalny charakter prawdy i jej centralne miejsce w życiu człowieka. Taka wykładnia stwarza nowe ramy wolności, niebezpieczny obszar jednostkowego bądź społecznego decydowania o dobru i złu⁷⁷. Nie taka jest jednak rola sumienia. Ma ono być postrzegane w swej pierwotnej rzeczywistości jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i o tym, jaki sposób postępowania należy tu i teraz uznać za słuszny. Jan Paweł II określał tę relację następująco:

Prawda pełni tutaj rolę zasady weryfikującej w sumieniu prawo i wolność, i w ten sposób prowadzi do ich syntezy, powodując, że więź między wolnością i prawem jest zawsze oparta na prawdzie⁷⁸.

⁷⁵ Zob. J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 2 (2007) 26, s. 103-110; T. Duma, *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2 (2012) 48, s. 11; Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018, s. 97-137.

⁷⁶ Por. T. Duma, *Problem sumienia w encyklice Veritatis splendor*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu*, dz. cyt., s. 270.

⁷⁷ Por. M. Bodziak, *Odpowiedź św. Tomasza z Akwinu na współczesną utratę świadomości grzechu*, „Studia Sandomierskie”, tom 27 (2020), s. 254.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor* nr 56.

W tej perspektywie sumienie ma zdolność poznania prawdy bazującą na wrodzonych mu zdolnościach poznawczych (*anamnesis*) w wymiarze teoretycznym i praktycznym. W pierwszym przypadku prawda jawi się jako specyficzna *adaequatio rei et intellectus*, gdzie ową *res* jest osoba ludzka w swej naturze i stanowiąca bezpośrednio źródło uniwersalnej prawdy. Jest to prawda transcendentalna w stosunku do sumienia, jakkolwiek zamknięta w głębi natury osoby lub z nią korespondująca jako objawiona w sposób nadprzyrodzony⁷⁹. W drugim przypadku jest to praktyczna prawda o konkretnym czynie, ujawniająca się w postaci wewnętrznie przeżywanego świadectwa sumienia. Dlatego Jan Paweł II zaznaczył: „Osąd sumienia jest osądem praktycznym [...] konkretnej sytuacji, ale opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro a unikać zła”⁸⁰. Omawiając tak przedstawioną strukturę sumienia, papież doszedł do znaczącej konkluzji, że „nie sposób przeceniać tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości [...] jest to dialog człowieka z Bogiem”⁸¹. Doniosłość owego stwierdzenia polega na wyraźnym zaznaczeniu, iż ostatecznym kryterium prawdy, do której odnosi się sumienie w swych osądach, jest sam Bóg. Ludzka wolność nie jest wolnością nieograniczoną, nie jest wolnością od prawa moralnego, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości dopiero przez przyjęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia⁸².

⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, tłum J. Merecki, „Ethos”, nr 3/4 (1991) 15-16, s. 180.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 56.

⁸¹ Tamże, nr 56.

⁸² Tamże, nr 35.

Poszukiwanie prawdy i dobra

Nowoczesnemu człowiekowi, który w swym myśleniu zwykł traktować autorytet i wolność jako przeciwieństwa, trudno jest jednak zrozumieć takie ujęcie. Obecnie ludzie, społeczeństwa, kultury i całe cywilizacje stawiają sumienie po stronie subiektywizmu i stanowi ono dla nich wyraz wolności podmiotu, podczas gdy autorytet jawi się zawsze jako ograniczenie wolności czy wręcz jej zagrożenie i zaniegowanie. Nie chodzi jednak tylko o samą współczesną tendencję autonomizacji. Aby właściwie zrozumieć kwestię uwalniania się sumienia od normy, należy zauważyć, że centralną kategorią, która może zobiektywizować partykularne sądy sumienia, jest właśnie kategoria prawdy, której rozumienie wyznacza zdrowy rozsądek i codzienne realistyczne doświadczenie. Prawda oznacza odwołanie się do racjonalnej argumentacji przy sprawozdaniach z tego, czego doświadczamy, co widzimy, co przeżywamy. „A nie jest tożsame z nie-A” – taka logika wyznacza schematy zasadnego rozumowania i odrzucenie jej wydaje się zaakceptowaniem absurdu. Rozumowanie prawdziwe jest zasadne wtedy, gdy z prawdziwych przesłanek wypływają wyłącznie prawdziwe wnioski. W klasycznej filozofii zagadnienie prawdy zawsze było, jest i będzie kluczowe, bo dotyczy naszego poznania i jego adekwatności wobec rzeczywistości. Oznacza to jednak, że wyjątkowa pozycja sumienia przy podejmowaniu decyzji pozostaje w ścisłym związku z naczelną pozycją prawdy i daje się właściwie zrozumieć, jak i uzasadnić tylko w takiej, „prawdziwościowej” perspektywie. Dominacja w kulturze ponowoczesnych idei i promocja autonomii sumienia, ujmowanego jako ostateczna instancja, stoi w kontrze do żmudnych poszukiwań obiektywnej prawdy o świecie

i człowieku. Należy więc wciąż powtarzać, że sumienie oznacza dostrzegalną i nakazującą obecność głosu prawdy w samym podmiocie, bo właśnie w kontakcie pomiędzy wnętrzem człowieka i prawdą rozpoznawaną w rzeczywistości sumienie znosi subiektywność.

W konsekwencji takiego ujmowania sumienia człowiek odkrywa w sobie powinność, że należy dawać większy posłuch rozpoznanej prawdzie niż własnym upodobaniom, odczuciom, zobowiązaniom politycznym lub więziom przyjaźni czy wspólnoty⁸³. Człowiek sumienia to ktoś, kto nigdy nie rezygnuje z prawdy dla ugody, dobrego samopoczucia, sukcesu, poważania czy opinii, w obliczu przesładowań, a nawet po to, by zachować swoje życie. I nie chodzi tu o jakąkolwiek prawdę abstrakcyjną, ale przede wszystkim o prawdę przynależącą do porządku moralnego, gdyż pozostającą w bezpośrednim związku z wartością moralną konkretnego czynu, orzekaną w sumieniu. Dlatego też to właśnie Bóg jest ostatecznym źródłem prawdy, stanowiącej punkt odniesienia dla sumienia i jednocześnie mobilizującej sumienie tylko w jednym kierunku – ku dobru⁸⁴.

Regułą i miarą obowiązku sumienia nie jest ani pożytek, ani praktyczność, ani szczęście największej rzeszy, ani wygoda państwa, ani przyzwoitość, porządek. Sumienie nie jest ani dalekowzrocznym egoizmem, ani pragnieniem bycia konsekwentnym względem samego siebie – jest posłańcem Tego, który zarówno w swej naturze, jak i łasce, mówi do nas zza zasłony i uczy nas oraz rządzi nami. Sumienie jest pierwotnym namiestnikiem Chrystusa⁸⁵.

⁸³ Por. R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 414.

⁸⁴ Por. J. Wróbel, *Sumienie a prawda*, w: *Veritatis splendor a przesłanie moralne Kościoła – materiały z sympozjum KUL*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 60.

⁸⁵ J.H. Newman, *O sumieniu*, dz. cyt., s. 44.

W najbardziej podstawowym wymiarze moralność konkretyzuje się w postaci dziesięciu przykazań, jednak nie jest narzucona człowiekowi z zewnątrz, ale od początku w nim tkwi, co wyraźnie podkreśla św. Bazyl:

W samej naturze człowieka spoczywa pewna siła umysłu, jakby nasienie zawierające w sobie zdolność oraz konieczność miłowania⁸⁶.

Zamysł dobra jest w nas wyciśnięty i obowiązuje w sumieniu. Na taki aspekt wskazuje przywołane już ujęcie sumienia jako anamnezy. Pomoc zewnętrzna dla sumienia, jaką stanowią różne kodeksy etyczne, jest jedynie ukonkretnieniem w języku określonych wymogów moralnych. Pełnią one raczej funkcję majeutyczną – nie narzucają anamnezie niczego obcego, lecz urzeczywistniają jej wewnętrzną otwartość na prawdę⁸⁷.

Aby jednak głos sumienia był autentyczny, musi być głosem, który odkrywa człowiekowi normatywną prawdę o nim samym i nakazuje mu postępować zgodnie z rozpoznanymi racjami. Sumienie jest wówczas niejako sercem moralności i w nim odkrywa człowiek obiektywne oraz uniwersalne normy i prawa. Staje się ono wtedy miejscem spotkania wolności człowieka i prawa moralnego wpisanego w rzeczywistość. Tak ujęte sumienie może być obiektywnym sędzią – gdy opierając się na prawdzie, pozwala spełnić się człowiekowi jako osobie. Spełnienie to dokonuje się na podstawie samostanowienia, czyli wolności. Wolność zaś zawiera w sobie zależność od prawdy,

⁸⁶ Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe, reguły krótsze*, II, 1, tłum. J. Naumowicz, w: *Pisma ascetyczne*, t. II, red. J. Naumowicz, Kraków 1995.

⁸⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda...*, dz.. cyt., 51.

co z całą wyrazistością objawia się w sumieniu. Tak pojmowane sumienie nie tylko dopomina się od swego podmiotu, by poznał prawdę o sobie, ale domaga się także postępowania na miarę poznanej prawdy. Próby zaś zagłuszenia tego głosu w imię rzekomej wolności prowadzą do istotnego zdeprawowania człowieka⁸⁸.

Warunkiem właściwego reagowania sumienia na dylematy moralne jest wystrzeganie się błędnego lub nieadekwatnego pojmowania wartości. Jak przypominał Jan Paweł II:

sumienie jako osąd czynu nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu [...] człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić [...]. Sumienie nie jest sędzią nieomylnym: może zbłądzić⁸⁹.

Świadome zaniedbanie poszukiwania prawdy i realizacji dobra prowadzi do tego, że sumienie ludzkie traci swą godność i wypacza obraz osoby i wspólnoty. Jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi⁹⁰. W sytuacji gdy nie istnieje żadna ostateczna

⁸⁸ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności...*, dz. cyt., s. 333.

⁸⁹ „W tym procesie dla osób wierzących we właściwym kształtowaniu sumienia pomocne jest odniesienie się do nauczania Kościoła, któremu została powierzona misja i udzielony chryzmat nieomylnego przekazywania tego, co wynika z Objawienia, jak i z prawa naturalnego. W człowieku bowiem nieodparcie obecna jest ta sama prawda, która została objawiona i spisana w toku historii zbawienia. Wynika z tego, że potrzebna jest nieustanna formacja sumienia, tak by stało się ono przedmiotem ustawicznego „zwracania się” człowieka ku prawdzie i dobru. W komunii z innymi, a przede wszystkim w komunii z Transcendencją, sumienie osoby jest sobą. Prawo wyrażone przez rozum musi być mierzone sumieniem, ale sumieniem komunalnym, a nie jednostkowym. W Nowym Testamencie działanie sumienia opisuje czasownik σύννοια (oznaczający współ-poznanie, wiedzę dzieloną razem z kimś), a po łacinie sumienie to wspomniana już *conscientia* (współ-wiedza). Sumienie jest zatem komunalne i eklezjalne (czyli zwrócone ku wspólnotcie religijnej opierającej zasady swego życia na prawdach objawionych), a odkryta prawda objawia się jako dobro, które imperatywnie przemawia do woli”. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 62.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44-46; Encyklika *Veritatis splendor*, nr 99.

prawda, łatwo niestety o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Dlatego obrona sumienia jako głosu prawdy w nas samych jest obroną wolności, ponieważ wolność jest w pełni dowartościowana jedynie dzięki przyjęciu prawdy. W świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na próby manipulacji i kłamstwa – staje się przedmiotem bezwzględnej politycznej, rynkowej i społecznej gry.

Odbierzcie człowiekowi wszystkie jego ideały, ośmieszcie symbole, z których składa się jego świat kulturowy, przekonajcie go, że nie ma nic, na co powinien czekać, i nic, co powinien czcić, a będzie wielbić produkty otaczające go w życiu codziennym⁹¹.

Jeśli sumienie jest głosem wzywającym wolny podmiot do uznania prawdy o sobie i świecie, to szczególnie kłamstwo i przemoc mogą spowodować uniemożliwienie poznania tej prawdy, niszcząc godność sumienia u samych podstaw. Stąd nie można zapomnieć, że sumienie stoi na straży nie tylko prawdy o wolności podmiotu w jego działaniach, ale prawdy o samym człowieku – jego roli, zadaniach i powinnościach. Zdrada prawdy mści się najdotkliwiej na tym, kto się jej dopuścił⁹².

Sumienie – subiektywizm czy głos prawdy?

Utożsamianie sumienia z powierzchowną i dowolną świadomością moralną oraz redukcja człowieka do jego subiektywności nie prowadzą ostatecznie do wyzwolenia, lecz do zniewolenia. Czynią go bowiem całkowicie zależnym od dominujących opinii, a współcześnie

⁹¹ Ch. Delsol, *Esej...*, dz. cyt., s. 151.

⁹² Por. A. Szostek, *Sumienie a prawda i wolność*, „W drodze”, nr 10 (1982) 45, s. 51.

ich zmienność i pauperyzacja sprawiają, że sumienie może zostać, i często zostaje, zdegradowane do roli mechanizmu usprawiedliwiającego rozstrzygnięcia i własne działania. A przecież w rzeczywistości powinno ono być postrzegane jako otwartość podmiotu na obiektywny wymiar prawdy, która stanowi o autentycznej wielkości i godności człowieka. I chociaż wiemy, że powinniśmy postępować nawet za głosem błędzącego sumienia, to jednak uprzednie odsunięcie się od prawdy mści się i jest rzeczywistą winą. Głos ten daje człowiekowi fałszywą pewność, aby na koniec pozostawić go całkowicie samotnym⁹³.

W próbach uzdrowienia relacji pomiędzy sumieniem a prawdą szczególnie chrześcijaństwo, od wieków nauczające absolutnych prawd i ukazujące fundamentalne powinności moralne, pozostaje w radykalnym konflikcie ze sceptycyzmem, którego wymaga relatywizm. Dlatego wielu współczesnych uważa, że religia prowadzi do niewolniczego ujęcia osoby, podczas gdy liberalizm i demokracja oznaczają jej absolutną autonomię. Relatywistyczna wizja oznacza również, że sednem wspólnoty jest wolność, a nie obiektywne dobro, które może się jawić jako zagrożenie idei wolności. Wola większości staje się w takiej perspektywie rodzajem bóstwa, od którego decyzji nie ma odwołania. W tej sytuacji już tylko krok do dyktatu większości wobec mniejszości, zwycięstwa woli nad prawdą. Aby jednak nie ziszczyła się taka totalitarna wizja, w której wolność i prawda zostaną ostatecznie ujarzmione przez nakaz subiektywnych przekonań większości, trzeba pamiętać o tezie pięknie wyrażonej przez Platona: prawda nie jest wytworem polityki⁹⁴.

⁹³ Por. J. Ratzinger, *Prawda...*, dz, cyt., s. 36.

⁹⁴ Platon pisze o tym w swojej *Politei*, gdy opisuje jak Sokrates opowiada słuchaczom o degradacji ustro-

Obserwując jednak dzisiejszą kulturę społeczną, można odnieść wrażenie, że nieustannie lansuje się wizję aksjologicznej neutralności jednostki, przekonując, iż ona sama może wymyślać i decydować, kim chce być i jak chce żyć⁹⁵. Komentując ten stan rzeczy, Chantal Delsol nie broni się przed radykalną oceną: taka jednostka jest spadkobiercą ideologa – demiurga, który sądzi, że można od nowa wymyślić ludzkość i pozbawić ją wszelkich określeń. Dlatego relatywizm późnej nowoczesności wcale nie zwiastuje przyszłej tolerancji, ale oznaczać może jedynie zmianę przyczyn konfliktów. Koniec wiary w uniwersalne przesłania nie zapowiada pokoju w stanie radosnej obojętności, ale koniec wizji jedności gatunku ludzkiego, która stanowiła podstawę odwiecznego europejskiego uniwersalizmu.

W istocie chodzi o to, by człowiek sam tworzył wszystko, co jest ważne, wszystko, co go dotyczy. Nie ma już niczego,

jów – od arystokracji poprzez timokrację, oligarchię, demokrację aż do tyranii. Właśnie w tej opowieści wybrzmiewa wątek, że to, co prawdziwe i piękne, nie jest zależne od ustroju państwa tylko od szlachetności obywatelskich cnót. Zob. Platon, *Państwo*, 545A-569C. Joseph Ratzinger, opisując nadrzędność etyki nad polityką, odwoływał się do rozważań Helmuta Kuhna, niemieckiego filozofa zajmującego się myślą polityczną, który źródeł nowożytnego podporządkowania moralności polityce upatrywał w heglizmie. „Wraz z triumfem heglizmu w Niemczech, który najpierw sprzyjał rozwojowi narodowego socjalizmu, a następnie przetrwał [...] filozofia historii i dobra zajęły miejsce etyki i dobro zostało utożsamione z tym, co jest zgodne z duchem czasu”. J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom III/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021, s. 571.

⁹⁵ Mocno mówi o tym papież Franciszek: „Przeżywamy wydarzenie unicestwienia człowieka jako obrazu Boga. [...] W Europie, Ameryce, Ameryce Łacińskiej, Afryce, niektórych krajach azjatyckich istnieje prawdziwa kolonizacja ideologiczna. Jedną z nich – mówię to jasno z imienia i nazwiska – jest gender! Dzisiaj dzieci w szkole – właśnie dzieci! – uczą się, że każdy może wybrać sobie płeć. A dlaczego tego uczą? Ponieważ podręczniki narzucają te osoby i instytucje, które dają pieniądze. Jest to kolonizacja ideologiczna, popierana również przez bardzo wpływowe kraje. I to jest straszne. Kiedy rozmawiałem z Papieżem Benedyktem, który ma się dobrze i ma jasną myśl, powiedział mi: „Wasza Świątobliwość, to epoka grzechu wobec Boga Stwórcy”. To mądre! Bóg stworzył mężczyznę i kobietę; Bóg stworzył świat, w taki to konkretny sposób, a my czynimy coś przeciwnego. Bóg obdarzył nas stanem *pierwotnym*, abyśmy uczynili go kulturą; a następnie z tą kulturą czynimy rzeczy, które sprowadzają nas do stanu *pierwotnego*. Słowa wypowiedziane przez Benedykta XVI powinny skłonić nas do myślenia: „To epoka grzechu wobec Boga Stwórcy”. Papież Franciszek, *Ewangelia bliskości. Rozmowa z polskimi biskupami w katedrze na Wawelu (27 lipca 2016)*, „L'Osservatore Romano”, nr 7-8 (2016) 384, s. 11.

co byłoby dane, wszystko jest konstruowane. [...] Tak właśnie wygląda szaleństwo totalnej przemiany, która jest perwersyjnym wyrazem nowoczesności – figurą nowoczesności, która odrzuciwszy cały porządek świata, niewątpliwie także i transcendencję, wierzy, że jest wolna od wszelkich ograniczeń. Totalitaryzm jest hiperbolą, kreacją totalnego państwa, które ma przynieść ludziom zbawienie, na mocy tej czy innej doktryny pseudoreligijnej. [...] Totalitaryzm zniknął, gdyż zniknęły terror i przemoc fizyczna. Powstała jednak ta sama ideologia, która jest zdecydowana narzucić się nam... w inny sposób⁹⁶.

Jedno jest pewne: odrzucenie prawd powszechnych nie zagwarantuje nam pokoju. Czy jednak radykalny woluntaryzm, wyrażający się absolutyzacją zasady większości, nie niesie ze sobą ryzyka przeobrażenia się w nihilizm, grożący podeptaniem praw jednostki i przeistoczeniem się w dyktaturę? Nihilizm bowiem nie uznaje żadnych celów⁹⁷.

Jak już kilka razy zaznaczyłem w tej książce, dekonstrukcyoniści, podążając śladem Jacques'a Derridy czy Richarda Rorty'ego, starają się przekonywać, że wypracowane przez kulturę Zachodnią klasyczne pary pojęciowych przeciwieństw (obecność – nieobecność, dusza – ciało, głos – pismo, istota – zjawisko, dosłowne – metaforyczne, filozofia – literatura) ulegają rozpadowi i zaczynają rządzić się inną, czysto subiektywną logiką. Wtedy jednak filozoficzna dekonstrukcja nie jest już tylko analizą czy interpretacją, lecz zaczyna być swoistym sposobem istnienia/nie-istnienia rzeczywistości. Dekonstrukcja sta-

⁹⁶ Ch. Delsosł, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017, s. 18, 21.

⁹⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda...*, dz. cyt., s. 64. Tokarski stwierdza wręcz, że zwolennicy demokracji są zazwyczaj manichejczykami. Ich pozorna otwartość, tolerancja, chęć uwzględniania odmiennych poglądów i obyczajów napotyka na nieprzekraczalną granicę, gdy w ramach tych odmienności zgłoszona zostaje pretensja do uniwersalnej ważności. Rzekoma różnorodność jest pozorem. Por. J. Tokarski, *Moment Tukidydesa...*, dz. cyt., s. 217.

je się inwencją: wynajduje nowe sposoby mówienia/nie-mówienia o świecie (i literaturze), które umożliwiają pojawienie się czegoś niespodziewanego. W tym sensie nie pozwala na ostateczną stabilizację – wprawia kulturę i moralność w stan permanentnego kryzysu. Rzeczywistość bowiem dekonstruuje się sama, zaś każdy z nas powinien ten nieskończony proces wciąż odsłaniać. To zaś powoduje, że poznanie (kluczowy przecież akt rozumnego podmiotu) nie należy już do podmiotu, który używałby języka do własnych celów poznawczych, lecz do samego języka⁹⁸.

W takim kontekście zarówno pojęcie sumienia, jak i klasyczne (czy można jeszcze używać takiego sformułowania?) kategorie: dobro – zło, prawda – fałsz, godziwe – niegodziwe, powinność – dowolność, ulegają kulturowej i moralnej erozji. Na gruncie językowej interpretacji, czy też krytyki literackiej, takie zanikanie/dekonstruowanie tekstu jest sposobem uprawiania swoistej filozofii języka. Uwiedzeni swobodą przemieszczania się znaczeń nie zauważamy obecnie, jak dekonstrukcja tekstów kultury wywołuje w konkretnych sytuacjach społecznych i życiu codziennym chaos i anarchię w ocenie, a także w egzekwowaniu podstawowych ludzkich postaw. Niewątpliwie należy przyznać, że znajdujemy się u kresu pewnej epoki, u schyłku mocnej metafizyki – używając sformułowania Giannięo Vattimo⁹⁹.

Jeśli ma nastąpić odrodzenie kultury, to może się ono dokonać jedynie poprzez wysiłek formacji sumienia, będącego zawsze formą subiektywną i bezpośrednią. Nie jest ono bowiem, jak starałem się wykazać, autonomiczne i absolutne, gdyż ostatecznym kryterium

⁹⁸ Por. *Teoria literatury XX wieku...*, dz. cyt., s. 377.

⁹⁹ Por. G. Vattimo *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma, „Teksty Drugie”, nr 5 (2003), s. 124-136; A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Giannięo Vattimo*, Warszawa 2014.

i źródłem prawdy, do której odnosi się sumienie, jest sam Bóg. A ponieważ prawda ta przynależy do porządku moralnego (pozostaje w bezpośrednim związku z powinnością moralną), to stanowi punkt odniesienia dla sumienia, bo Bóg jest jej źródłem. Prawda mobilizuje sumienie, aby poprzez osobistą formację poznało dobro i kierowało się nim w działaniach, nie ulegając filozoficznym czy literackim głosom przekonującym, że dokonano się zamazanie, odroczenie czy wręcz zdekonstruowanie wszelkich znaczeń i wartości. Jeśli bowiem pozwolimy, by pośród rhizomatycznych interpretacji zniknęła prawda i obiektywne ujmowanie dobra oraz tego, co absolutne i niezbywalne, to kto zaręczy, że my sami nie ulegniemy destrukcji, stając się dla ludzi i instytucji jedynie „śladami”, a nie osobami? W mocy zrealizowanych sumień podważony zostaje sam fakt istnienia, a tym samym niezbędne i niepodlegające interpretacji dobro osoby. Wtedy jednak teoretyczne dywagacje ustępują miejsca przerażającej praktyce deptania godności osoby w imię woli większości. Demokracja, liberalizm, parlamentarne prawo i ostatecznie codzienny obyczaj zachowań stają się „jawnym bądź zakamuflowanym totalitaryzmem”¹⁰⁰. Aby nie ziściła się ta straszna

¹⁰⁰ „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i *podmiotowości* społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonania dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46, Kraków 2014.

wizja, zawładnięcia człowiekiem przez ideologie totalne, wciąż musimy pamiętać, że pojęcie wolności z samej swej istoty domaga się uzupełnienia przez kategorię prawa i dobra. Do wolności należy zdolność sumienia do postrzegania podstawowych i dotyczących wszystkich wartości człowieczeństwa¹⁰¹.

¹⁰¹Por. J. Ratzinger, *Wolność, prawo i dobro. Zasady moralne w społeczeństwach demokratycznych*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom III/1, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021, s. 480.

Spór o społeczne znaczenie wartości. Polityczna asymilacja zdobyczy hermeneutyki

Oświecenie, nauki przyrodnicze, a przede wszystkim astronomia uczyniły z dostojnej sceny, gdzie Bóg i szatan walczyli o upragnioną władzę nad stworzeniem, obojętną małą planetę i zniweczyły wspaniałą kosmiczną pozycję człowieka.

Tomasz Mann, Czarodziejska góra

We współczesnych, coraz bardziej spluralizowanych i wielokulturowych społeczeństwach jedną z najważniejszych przestrzeni dialogu jest sposób ustalania, opisu i funkcjonowania wartości. Życie społeczne, ekonomiczne i polityczne, choć ma swoją utrwaloną dynamikę, to chcąc nie chcąc, musi się opierać na przyjęciu pewnych podstawowych paradygmatów, także takich, które dotyczą problematyki moralnej i etycznej. I chociaż polityka zawsze jest raczej próbą realizacji konkretnych zadań i sposobem rozwiązywania wspólnotowych problemów, to jednak ostatecznie nie ucieknie od rozstrzygnięć natury ogólniejszej, dotyczących wartości – ich ustalania, hierarchii i obowiązywalności.

Wartości a wspólnota i polityka

Pytanie o wartości, zadawane w kontekście życia wspólnotowego (które stanowi przecież doświadczenie powszechne), jest zatem nie-

jako pytaniem politycznym. Widać to szczególnie w interpretacjach i rezolucjach, jakie instytucje Unii Europejskiej (Parlament Europejski, Komisja Europejska) podejmują wobec regulacji prawno-moralnych krajów członkowskich. Obecnie w UE proponuje się zasadę legalizacji i legislacji opartą na idei synkretyzmu wartości. W Unii, jako swoistym konglomeracie narodowo-państwowych wpływów i tradycji, funkcjonują i konkurują ze sobą różne równoprawne systemy i oceny moralne. Stąd wiodąca staje się zasada dyskursu i konsensusu, oparta na próbie uzgodnienia wspólnych stanowisk. Rezultatem tego jest polityczna, społeczna i publiczna debata na temat wartości. Osią zaś tej dyskusji i sporu jest, jak mi się wydaje, pytanie o swoisty społeczny status wartości – czy są one uniwersalne (stałe), czy też relatywne (umowne, zmienne). Jeśli polityka dotyczy ludzkich wspólnot, takich jak rodzina, gmina, region czy państwo, to dla przyjęcia jej rozwiązań potrzeba racji, w ramach których buduje się teorie społeczne. Czy jednak racje te wyznaczają jakiś uniwersalny fundament, czy też mogą być całkowicie poddane kontekstom terytorialnym i historycznym?

Problem ten staje się szczególnie ciekawy i ważny, gdy uświadomimy sobie, że współcześnie spełnia się powoli, ale nieuchronnie, Nietzscheańskie proroctwo mówiące, że wartości tracą wartość, a przestając obowiązywać, zaprzepaszczają swą funkcję porządkującą¹. Szczególnie dostrzegalne jest to obecnie, gdy w życiu publicznym obserwujemy masowe odejście od zdrowej ascezy, samoograniczenia czy opanowywania siebie na rzecz swobody, rozrzutności i wypoczynku. Wysiętek zachowania dawnego,

¹ Por. K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 17.

klasycznego etosu edukacji i kultury wydaje się skazany na porażkę. Świat norm, w którym żyjemy i do którego przywykliśmy, stopniowo bowiem koroduje i znosi to, co dawne².

W takim kontekście kulturowym refleksja nad pytaniem, czy etyka polityczna, będąca zawsze przestrzenią dla odniesień społecznych, winna mieć charakter zmienny, czy też uniwersalny, wydaje się kluczowa. Czy konieczne jest stworzenie wspólnego kanonu wartości społeczno-politycznych, czy też winniśmy się zgodzić na relatywność aksjologiczną w duchu tak mocno dziś promowanego pragmatyzmu? Jakie wizje świata, a tym samym polityki, kryją się za uniwersalnymi, a jakie za relatywnymi propozycjami aksjologicznymi?

Zanim podejmiemy te pytania, spróbujmy się zastanowić: czy i dlaczego wartości są istotne dla życia społecznego? Niewątpliwie sfera polityki i sposób jej uprawiania przez państwo, oprócz działań typowo funkcjonalnych, to również przestrzeń uczenia się kultury i etyki. Polityka niejako wyrasta z kultury, ale kiedy utrwali się w obyczajach i prawie, zwrotnie determinuje oblicze kultury, kształtując tym samym zarówno wyznawane wartości, jak i model cywilizacji, w której dokonują się działania polityczne. Polityka, chcąc nie chcąc, funkcjonuje w obszarze sugerowanych, proponowanych czy wręcz promowanych sposobów życia, temu zaś winna towarzyszyć świadomość praktycznych zasad i reguł służących człowiekowi (obywatelowi) jako podstawa (legitymacja)

² Dziś sprzyja temu, postępujący za sprawą spowodowanego pandemią COVID-19 nauczania zdalnego, bardzo szybki upadek kompetencji edukacyjnych. Już niedługo będziemy zmagać się z wtórnym analfabetyzmem. Młodzi ludzie, choć ukończą szkoły, będą mieli świadectwa i dyplomy, nie będą posiadać podstawowych kompetencji – nie będą umieli ze zrozumieniem czytać tekstów pisanych, płynnie i ładnie czytać na głos, mówić w sposób logiczny, sensowny, ciekawy. Zob. szerzej: E.A. Pichola, *Symulator rzeczywistości – uwagi o procesie nauczania zdalnego*, „Rocznik Tomistyczny”, nr 10 (2021), s. 223-233.

jego wyborów i ich konsekwencji³. Wynika z tego, że cele polityki – realizowane zadania i proponowane dobra – zależą (jak dowodziłem wyżej) od rodzaju cywilizacji. Ta zaś, dziś przede wszystkim pod wpływem polityki, może się zatrzymać na którymś z etapów swego naturalnego rozwoju bądź wyakcentować jeden z czynników kultury – religię, prawo, naukę lub pragmatykę – nadając mu rolę wiodącą.

Jak słusznie zauważył Hans-Georg Gadamer, etyka jest częścią polityki, bo zawsze jest, przejawiającą się w cnotach i postawach, konkretyzacją nas samych, sięgając głęboko w to, co wspólne dla społeczności, a co Grecy nazwali *pólis*. Za właściwe kształtowanie tego etosu wszyscy stawali się współodpowiedzialni⁴. W cywilizacji klasycznej tym, co wspólne, czyli miarą słuszności decyzji podejmowanych przez ludzi, jest dobro człowieka-osoby. Innymi słowy, obowiązkiem polityki w tym etosie jest dobór takich narzędzi społecznych i takiej ich organizacji, która pozwoli każdemu obywatelowi – na miarę posiadanych możliwości – stworzyć szansę życia zgodnego z jego własną osobową naturą. Przypomnijmy, że dla Zachodu to Grecy odkryli, iż celem polityki jest człowiek. Mimo jednak wielkiej debaty historycznej, jaka stała się ich udziałem, nie rozstrzygnęli oni problemu, co jest ostatecznym horyzontem politycznego i społecznego trudu. Odkrycie tego równałoby się znalezieniu właściwego kryterium oceny samej polityki, a dokładnie mówiąc – neutralnego kryterium oceny tworzonej przez nią cywilizacji i proponowanych w jej ramach wartości⁵.

³ Por. E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 13.

⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *O możliwościach etyki filozoficznej*, w: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. A. Mergler, red. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 138.

⁵ Por. H. Kiereś, *Polityka a religia*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 2001, s. 489.

Owo nierozstrzygnięcie sprawia, że do dziś polityka i kształtowana przez nią przestrzeń kulturowa oraz cywilizacyjna są obszarem konfrontacji wartości. W opisanym w pierwszym rozdziale modelu cywilizacji łacińskiej, która przez wiele wieków była spadkobierczynią bogactwa, jakie stworzyli Grecy i Rzymianie, wzbogaconym niezwykle przesłaniem Ewangelii, państwo funkcjonuje jako pewien organizm nadbudowany na ludzkiej społeczności, po to, by ułatwić człowiekowi egzystencję i chronić go przed złem, z którym on sam nie może sobie poradzić⁶. Skuteczna realizacja tak pojętego celu wymaga jednakże osadzenia i wkomponowania polityki w jakiś obszar aksjologiczny. Ten jednak nie pojawia się sam z siebie. Jest pochodną religii, literatury, mitologicznych narracji, tradycji, rozwijających się we wspólnocie obrzędów, ale również działań państwa, jego struktur i realizowanych przez nie celów. W decydującej mierze wartości są pochodnymi kultury i cywilizacji, w ramach których pojawiają się wspólnoty, narody i państwa. Żyją i działają one, opierając się o aksjologiczny porządek kultury i składowe danej cywilizacji⁷.

Językowość filozofii i polityczność języka

W moim przekonaniu jednak współczesna debata o polityce, kulturze, cywilizacji i wypracowywanych w ich ramach wartościach odwołuje się nie tyle do filozoficzno-politycznej refleksji, ile do języka. Skoro bowiem globalne spotkanie kultur i cywilizacji wymaga stworzenia przestrzeni dla spójnej teorii społecznego porozumienia, tak

⁶ Por. E. Voegelin, *Świat polis*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013, s. 90-100.

⁷ Zob. A.A. Toynbee, *O stosunku historia do religii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 46nn.

by wypracowywać właściwe pole wspólnego działania, to obecnie może się to stać jedynie na gruncie języka. Podczas gdy kultura tworzy miejsce, w którym żyjemy, a język jest sposobem opowiedzenia sobie nawzajem o rozumieniu symboli i znaków przyjętych w społecznych zachowaniach, polityka uczy, jak żyć, by powiązać ze sobą te dwa obszary. Język, a raczej zrozumienie, jak ważnym jest on medium, uświadamia nam rolę refleksji nad projektami politycznymi i sposobem wypracowywania debaty o wartościach.

Problem polega jednak na tym, że wspomniany już dwudziestowieczny „zwrot lingwistyczny” sprawił, iż poznanie jest od tej pory postrzegane jako rezultat rozpatrywania językowych znaczeń, a nie docierania do samej rzeczy. Oznacza to również, że wiedza winna być pozbawiona zakładanych z góry, milczących przesądzeń co do świata. Podejmowane w poznaniu filozoficznym, a szczególnie aksjologicznym, wszelkie próby „wydobycia się” poza obręb danej kultury i danego języka z góry skazane są na niepowodzenie i uznane za nieuprawnione. Filozofia nie jest już normatywną nauką orzekającą o tym, „jak się rzeczy mają”, i próbującą zbudować „prawdziwy obraz rzeczywistości”. Filozofia przestaje zajmować się rzeczywistością, by zainteresować się językiem, przestaje być normatywna i dogmatyczna, by stać się opisem i konstatacją. Pozostaje, jak twierdził Ludwig Wittgenstein, tylko opis⁸. Dopóki jesteśmy na etapie wiedzy pojęciowej (a więc zdobywanej intelektem), nie posiadamy ani żadnych środków, ani możliwości dotarcia do czystej, prawdziwej rzeczywistości. Poznanie odbywa się zatem nie w odniesieniu do obiektywnych wzorców czy norm, ale rozgry-

⁸ Por. M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty'ego jako spełnienie snów Ludwiga Wittgensteina*, „Homo communicativus. Filozofia - komunikacja - język - kultura”, nr 1 (2008) 3, s. 73-74.

wa się jako wewnętrzny dyskurs wspólnoty, a dokładnie dyskurs kultury. Stąd wszystko, co stanowi kulturę, jej symboliczną, aksjologiczną czy społeczną treść, staje się historycznie zmienne. Nie można przejść od tego, co naturalne, uniwersalne, stałe, do prób wyrażania tego w języku i interpretacji. Jedyne, co pozostało, to uchwycenie tego, co zmienne, lokalne, subiektywne i podległe hermeneutycznym debatom. W ten właśnie sposób treści i słowa stają się doskonale polityczne. Ponowoczesny trud myślenia sprawił, że racjonalna debata, której trwałym fundamentem zawsze była filozofia jako przestrzeń pytań i merytorycznych uzasadnień, została najpierw zachwiana a potem ostatecznie zanegowana⁹. W filozofii i kulturze dokonała się – jak to ujął Gianni Vattimo – dekonstrukcja tzw. myśli mocnej, która rozpatrywała i tłumaczyła świat w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Zakładała ona możliwość bezpośredniego – pozbawionego kulturowych, historycznych i językowych mediacji – dostępu do bytu przez wysiłek racjonalizmu. W tradycji tego, co Vattimo nazywa myślą mocną, punktem wyjścia był zawsze problem początku i ufundowania, czy to w tradycyjnej wersji metafizyki Arystotelesowskiej (akcentującej znaczenie pierwszych zasad), czy też w wersji historycystycznej (Heglowskiej), operującej kategoriami spełnienia, zwieńczenia, finalności¹⁰.

Okazało się jednak, że w ponowoczesnej atmosferze współczesności paradoksalnie to dwudziestowieczna filozofia przekonywała, iż prawda nigdy nie jest obiektywnością, lecz zawsze międzyosobowym dialogiem toczącym się w obrębie pewnej językowej przestrzeni. Ta zaś oznacza nie tyle *wspólnotę w obiektywności*, ile po-

⁹ Zob. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Szczecin 2007, s. 42-49.

¹⁰ Por. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 61.

rozumienie w odniesieniu do zasad i wartości. Owo porozumienie, osiągnięte dzięki postmodernistycznym preferencjom, może z kolei doprowadzić do wyłonienia się nowego paradygmatu, rozpoczęcia nowej „gry językowej”¹¹.

Wydaje się jednak – mówi Gianni Vattimo – że nie ma innej drogi, ludzkość wkroczyła bowiem w „wiek interpretacji”¹². Żyjemy w kulturze dyskursu – prawda nie jest czymś absolutnym, co można by zrozumieć i ocenić z jakiejś ponadhistorycznej perspektywy (jak gdyby oczami Boga). Prawda jest dzieckiem „dyskursu”¹³.

Dlaczego tak się stało? Źródła i powody tej sytuacji są bardzo złożone. Jak sygnalizowałem w rozdziale poświęconym kategorii sumienia, na bazie lingwistycznych i hermeneutycznych rozwiązań – z jednej strony Ludwika Wittgensteina, a z drugiej Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera – pojawiło się pragnienie stworzenia uniwersalistycznej teorii języka. To w ramach ówczesnej refleksji nad językiem dokonało się, zarówno w filozofii, jak i w naukach społecznych, szczególne zespolenie, a wręcz jedność „ludzkiego bycia” i znaczenia słów. Przeprowadzony przez Gadamera ontologiczny zwrot hermeneutyki (ontologizacja hermeneutyki) polegał na osadzeniu poznania i rozumienia w językowym wymiarze ludzkiego bycia¹⁴.

¹¹ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 22.

¹² G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, tłum. T. Olszewski, „Przestrzenie teorii”, nr 20 (2013), s. 237-246.

¹³ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowe koiné*, „Teksty Drugie”, 37 (1996) 1, s. 121-126.

¹⁴ W Gadamerowskiej hermeneutyce prawda dzieje się w trybie nieustannego budowania wspólnot, między którymi dochodzi do „stopienia horyzontów” (*Horizontverschmelzung*) i w których nie sposób wytyczyć jakichkolwiek nieprzekraczalnych „obiektywnych” granic (takich jak rasa, język czy „naturalna” przynależność). We współczesnym post-metafizycznym myśleniu coraz bardziej oczywiste staje się przekonanie, iż prawda nie polega na odpowiedniości między sądami a rzeczami. Nawet mówiąc o odpowiedniości, mamy na myśli twierdzenia sprawdzalne jedynie w kontekście określonych paradygmatów, których prawdziwość wynika z uznawania ich przez pewną wspólnotę. Zob. H. G. Gadamer, *O możliwościach...*, dz. cyt., s. 127; G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość...*, dz. cyt., s. 62.

Ontologizacja i zarazem uniwersalizacja hermeneutyki była w rozwoju filozofii języka krokiem poniekąd naturalnym i koniecznym, jeśli przyjąć, że u podstaw rozwiązań metodologicznych i epistemologicznych znajdują się ustalenia ontologiczne¹⁵. Pozwala to rozumieć filozoficzną hermeneutykę jako teorię poznania w sensie metafizyki poznania lub metafizykującej teorii poznania. Stąd główną dziś kategorią filozoficzną jest nie tyle rozumienie, ile interpretacja. Fakty istnieją, są jednak interpretacjami (czy też rezultatami interpretacji), to znaczy ujęciem czegoś zewnętrznego w przyjętych ramach metodologiczno-językowo-kategorialnych¹⁶. Tego rodzaju projekt *odnowy filozofii przez przekroczenie metafizyki* pociąga za sobą przekonanie, że ludzkie doświadczenie jest ukonstytuowane przez językowe *a priori*. A skoro jest ono ze swej istoty językowe, nasza egzystencja zaś z istoty swej historyczna, to niepodobna wykroczyć poza język, by sięgnąć do rzeczywistości pojmowanej jako „całość”. Na przeszkodzie staje sam język, działający zawsze w przestrzeni, w której nie napotkamy faktów innych niż językowe: w przestrzeni interpretacji¹⁷.

W kontekście politycznym jest to niewątpliwie konsekwencja przemian społeczeństwa postindustrialnego. Jego struktura i sposób funkcjonowania spowodowały, że nie wypada już mówić o obiektywności świata, lecz wyłącznie o pluralistycznie porzrzucanych elementach tekstowych, scalanych imperatywem ciągłego i nieodpartego ponawiania wysiłku interpretacji, deinterpretacji, dekon-

¹⁵ Chodzi oczywiście o tzw. ontologię słabą, przeciwstawiającą się całej tradycji metafizycznej, tradycji myślenia naznaczonego „przemocą”, gdyż opartej na kategoriach „mocnych”, które uprzywilejowują to, co ogólne, unifikujące, wsparte na niewzruszonych i pewnych fundamentach. Zob. A. Zawadzki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁶ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 130.

¹⁷ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość...*, dz. cyt., s. 14.

strukcji. Skoro cała współczesna filozofia, na czele z Heideggerem, Gadamerem, Derridą, Lyotardem i Baumanem, przekonała nas, że nie ma dostępu do rzeczywistego świata, to nie może być żadnej pewności poznawczej. Nauka ze swoimi roszczeniami ostatecznościowego wyjaśnienia wszystkiego, religia i światopoglądy odwołujące się do stałych norm i zasad moralnych, nie mają już racji bytu¹⁸. Pluralizm, indywidualizm, sprowadzenie Prawdy (pisanej dla podkreślenia jej obiektywności wielką literą) do poziomu „małej prawdy” określonych grup wspólnotowych, włączenie jej w zmienne konteksty różnych społecznych dyskursów, a także pochwała lokalnej interpretacji tego, czym jest wolność, sprawiedliwość czy moralność – wszystko to sprawiło, że utraciliśmy łączność z rzeczywistością niezależną od ludzkich możliwości poznawczych. Jak wspomniałem, klasyczne opozycje, które są fundamentem poznania, sądów i klasycznej racjonalności: idealny – realny, podmiotowe – przedmiotowe, fakt – teoria, rozumowe – zmysłowe, literatura – filozofia, logika – retoryka, empiryczne – mityczne, zostały gruntownie zakwestionowane¹⁹.

Nic zatem dziwnego, że w tej perspektywie kluczową rolę społeczną odgrywa kultura dyskursu, a w niej sztuka i siła interpretacji. Dlatego dziś hermeneutyka jest czymś więcej niż *koine* kultury

¹⁸ W tej sytuacji wydaje się, przekonują niektórzy, iż współcześnie zarówno ateizm, jak i teizm stają się zbędny. Dekonstrukcja metafizyki oczyściła bowiem pole dla kultury wyzbytej z tego rodzaju dualizmów znamionujących naszą dotychczasową tradycję zachodnią. W warunkach ponowoczesnych wiara, niewzorowana już na Platońskim obrazie nieruchomego Boga, łagodzi tego rodzaju dualizmy, nie znajdując w nich dłużej jakiegokolwiek zarzewia konfliktu. Współcześni postmoderniści konstatują – nastąpiła śmierć Boga, a w związku z tym nastąpiło zeświecczenie świętości tkwiącej u podstaw procesu, za którego sprawą zachodnia cywilizacja osiągnęła dojrzałość. Śmierć Boga jest bowiem fenomenem ze swej natury nie tyle antychrześcijańskim, ile postchrześcijańskim, żyjemy bowiem w epoce śmierci Boga, w której zeświecczenie stało się normą wszelkich dyskursów teologicznych. Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ Por. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 304; V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 81.

ponowoczesnej i szeroko pojmowanej humanistyki, jest ona również autentyczną „ontologią aktualności”, filozofią późno nowoczesnego świata, w której w istocie dzieli się on w coraz większym stopniu na rozmaite *gry interpretacyjne*²⁰.

Uchwycenie tak opisanego kontekstu pozwala stwierdzić, że demokracja jest dla świata politycznego tym, czym postawa hermeneutyczna dla świata intelektualnego. Oba podejścia można traktować jako alternatywne sposoby mówienia o najważniejszych problemach współczesności. W konsekwencji ład polityczny zostaje uznany za system oparty nie tyle na obiektywnym porządku prawdy, ile raczej na opiniach, przekonaniach i interpretacjach. Legitymacja demokratyczna stanowi przecież rodzaj konsensusu (jako formy uzgodnienia stanowisk) osiąganego po to, by doprowadzić do ustanowienia regulacji, zasad, a także i norm²¹.

W tak opisaney perspektywie można chyba postawić tezę, że polityka, kultura i społeczna debata przejęły (a może raczej zasy-milowały) zdobycze hermeneutyki. Osiągnięcia hermeneutyki filozoficznej, polegające na ujawnieniu dziejowości i językowości jako uniwersalnych aspektów każdego rozumienia i sposobu poznania, zostały w praktyce zastosowane w działaniach politycznych. Ontologiczny zwrot hermeneutyki polegający na podkreśleniu, że poznanie i rozumienie, jako sposób istnienia człowieka, istotnie mają charakter dziejowy i językowy, zszedł z piedestału idei i stał się narzędziem konkretnych działań społecznych²². W tym kluczową racją współczesnej polityki.

²⁰ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość ...*, dz. cyt., s. 14.

²¹ Por. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010, s. 153.

²² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 434.

Interpretacyjna polemika na temat wartości

W takiej sytuacji, jeśli znaczenie społecznych relacji jest kwestią „intersubiektywnego porozumienia językowego” dokonującego się między ludźmi, a nie adekwatnej reprezentacji rzeczy, to ostatecznym celem poznawczym i politycznym po *końcu metafizyki* nie jest już stykanie się z czymś istniejącym od nas niezależnie, lecz jest nim jedynie kultura – nigdy niekończący się proces kształtowania języka i jego znakowych odniesień. Jeśli norm moralnych nie ustanawia, ale też nie unieważnia żadna obiektywna racja, to wykazanie ich zasadności bądź nieobowiązywalności stanowi problem dla demokratycznego projektu i tworzonych w jego ramach prawa. Skoro bowiem polityka w kształtowaniu życia społecznego nie może się obejść bez określonych norm, a jednocześnie jako przestrzeń debaty oparta jest na współczesnych zasadach interpretacji, to chcąc nie chcąc, musi stanąć wobec problemu wskazania i zdefiniowania wartości i celów wspólnotowego życia. Każdy bowiem system instytucjonalny musi działać „w imię czegoś”. Aby powstało owo „w imię”, układ złożonych połączeń musi wytworzyć wyobrażenia mające zdolność realizacji subiektywnych i społecznych skutków poprzez różne, głęboko mitologiczne i tradycyjne, racje²³. I jak w filozofii interpretacja stała się cechą debaty intelektualistów ponowoczesności, tak w polityce zaczęła być przedmiotem sporu, szczególnie dotyczącego zasad i norm moralnych życia publicznego.

Istotą tej kontrowersji jest interpretacyjne określenie takich pojęć ogólnych, jak dobro, cel, godziwość, zło, sprawiedliwość, mo-

²³ Por. B. Dupert, *Prawo w naukach społecznych*, tłum. J. Stryczyk, Warszawa 2010, s. 126.

ralność, niemoralność. Polityka spotyka się więc z moralnością, a moralność z polityką. Realizują one, stosownie do własnych kompetencji, ten sam cel – służą optymalnej aktualizacji życia człowieka, ale posługują się odmiennymi, właściwymi sobie metodami. Po-lem wspólnym jest człowiek i tworzone przez niego społeczeństwo, a ponieważ te dobra winny być dla kultury i cywilizacji nadrzędne, to wydaje się, że pomiędzy polityką a wartościami (zdefiniowanymi dobrami) nie zachodzi kolizja, a jeśli już do niej dochodzi, jej źródłem są wyłącznie błędy poznawcze. Jeśli celem polityki jest dobro realnego człowieka, to – jak wskazałem w rozdziale dotyczącym genezy polityki u Greków – nie ma w życiu ludzkim sfery pozapolitycznej czy apolitycznej²⁴. Tworzenie takiej sfery byłoby zabiegiem sztucznym. Zaznaczam to, ponieważ wielu współczesnych jest przekonanych, że kwestie odnoszące się do dobra, prawdy, wartości i ludzkich celów są pozbawione politycznej doniosłości. Tłumaczy się nam, że politykę da się dziś uprawiać niezależnie od aksjologicznych tradycji.

Oczywiście faktem jest, że wynikające z „braku wiary w istnienie prawdy” przekonanie, iż „wszystkie opinie mają równe znaczenie”, zdaje się stanowić największy sukces, jaki udało się osiągnąć dzięki dekonstrukcji metafizyki. Tym samym *kres metafizyki* sprawił, że celem działalności intelektualnej, a przez to także politycznej, stało się już nie tyle poznawanie prawdy, ile „konwersacja”, w ramach której każdy argument może zyskać uznanie na równych prawach, bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek autorytetu, tradycji i wartości. Co więcej, „prorocy ponowoczesności” wyraźnie zaznaczają: przestrzeni opuszczonej przez metafizykę nie wolno

²⁴ Zobacz w tej książce rozdział: *Geneza i etos europejskiej filozofii polityki – od zadziwienia światem do organizacji życia społecznego*.

zapełnić jakimiś nowymi projektami filozoficznymi i politycznymi, które roszczą sobie pretensje do odsłonięcia jakichkolwiek podstaw zewnętrznych wobec owej „konwersacji”. W tych warunkach aksjologia (wywodząca się na przykład z religii bądź metafizyki) nie może pełnić dłużej swej moralizatorskiej, dyscyplinarnej czy wręcz doktrynerskiej funkcji. Może co najwyżej z nadzieją uczestniczyć w dialogu pomiędzy kulturami i religiami²⁵.

Degradacja rozumu, banalizacja debaty

Mimo jednak zwycięstwa *demokracji nad filozofią*, jak stanowczo ujął to Richard Rorty²⁶, aktualne pozostaje pytanie o źródło, statut i obowiązywalność wartości. Jak wspomniałem wyżej, polityka chcąc nie chcąc, tworzy przestrzeń ludzkich działań określaną przez normy prawne jako dobre bądź złe. Jak zatem – w dobie filozofii i polityki interpretacji – wyznaczyć zakres aksjologicznej prawomocności? Najbardziej adekwatny wydaje się rozumny namysł.

Jedną z jego odmian jest Kantowski formalizm etyczny, odwołujący się do pojęcia prawa, jednak nienarzucanego z zewnątrz (na przykład przez naturę bądź religię), ale określonego przez źródła tkwiące w ludzkiej rozumności i wolności. Owocem tej propozycji jest wizja społeczeństwa opartego na zasadach kolektywnych, gdzie

²⁵ Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tom I, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 32. W praktyce jest to oczywiście nieprawda – twardą, narzucaną całym nacjom i wspólnotom narrację realizują dziś zarówno wielkie koncerny informatyczne i medialne, jak i politycy. W paragrafie *Kultura narracją cywilizacji* opisuję ten mechanizm dokładnie. Zob. także: J. Grygieńć, *Od dyktatury ekspertów do demokracji nieoliberalnej. Podejście systemowe do demokracji deliberacyjnej i jego braki*, „Civitas. Studia z filozofii i polityki”, nr 28 (2021), s. 15-40.

²⁶ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. J. Margański, w: R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 285.

konfliktowe sytuacje wyjaśnia się przez rozwój konsensualnego modelu społecznego, w którym akcent położony jest na roztropną kooperację²⁷. Do tej Kantowskiej tradycji nawiązują poglądy Jürgena Habermasa, który przekonuje, że dyskurs toczący się w przestrzeni publicznej winien mieć charakter konstruktywnej i rzeczowej wymiany poglądów. Jest w tym projekcie pragnienie, aby tak skonstruować sferę demokracji, by wszystkie dysputy toczyły się w niej zgodnie z rozsądnymi regułami debaty. Habermas jest bowiem przekonany o konieczności oparcia porządku konstytucyjno-prawnego państwa na wspólnych dla wszystkich obywateli, uniwersalnych ideach i wartościach, zawartych w wypracowanym przez nich idealnym modelu komunikacji społecznej²⁸.

Teoria ta ma także inny ważny dla środowisk liberalnych element. Podstawowym wyznacznikiem oświeceniowej wykładni społecznej racjonalności jest przekonanie, że sam człowiek jest w stanie odnaleźć we własnym umyśle ostateczne kryterium wszelkiej prawdy o sobie, innych i o świecie²⁹. Oznacza to, że może on samodzielnie wypracować rozwiązania wszelkich problemów społecznych. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, że fundamentem tego obywatelskiego

²⁷ Zob. S. Wróbel, *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Poznań 2002, s. 52.

²⁸ Por. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 43; Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 475; tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 92; Tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 384; tenże, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 166; J. Grzybowski, *Hermeneutyka jako współczesny język komunikacji społecznej – propozycja Jürgena Habermasa i Gianniego Vattima*, w: tenże, *Ucieczka z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 367-395; J. Grzybowski, *Jürgen Habermas – nieustanne pragnienie racjonalności*, w: *Teologia Polityczna Co Tydzień*, „Świat według Habermasa”, nr 168 (2019): <https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-j%C3%BCrgen-habermas-nieustanne-pragnienie-racjonalnosc/> (dostęp: marzec 2022)

²⁹ Por. P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 501.

porządku jest wymóg światopoglądowej neutralności państwa i całej sfery publicznej oraz idea tolerancji³⁰.

Propozycja ta wskazuje z nadzieją na możliwość ukształtowania (dzięki roli i naturze prawa) społeczności opartej na racjonalności praktycznej, odpowiadającej modelowi działań regulowanych przez normy, którym towarzyszą wypowiedzi normatywne i których celem jest nadanie statusu powinności relacjom zachodzącym w ramach danej wspólnoty. Prawo jest tu rozumiane jako forma wypowiedzi normatywnej wyjaśniającej wybór określonej racjonalności praktycznej oraz nadającej tej wypowiedzi ważność przez wskazanie na jej słuszność i uprawomocnienie. Całość tej wykładni wydaje się zasadna i spójna, ale przecież samo ogólne pojęcie prawa i norm poddane jest zawsze ocenie interpretatora. W ten sposób czyni się z niego, z jednej strony, podmiot komunikacji, taki sam, jakim jest osoba, której wypowiedzi chce zrozumieć, z drugiej strony stawia się go w roli sędziego, który uznaje za prawomocne te, a nie inne normy i wartości³¹. W Kantowskiej i Habermasowskiej tradycji można

³⁰ Ten bliski wszystkim prawdziwym intelektualistom racjonalizm żyje jednak utopijnym przekonaniem, że kiedy wyłożą się wszystkie racje, pokaże argumenty i uzasadni tezy, nastąpi pokój i pojednanie. Tak myślący intelektualiści zapominają, że ludzkie światopoglądy są sobie głęboko przeciwstawne, a pomiędzy wartościami etycznymi istnieją nieprzezwyciężalne konflikty i niestety żadna debata oraz dyskusja nie doprowadzi do ich rozwiązania. Zapominamy wszyscy, że czasem debata nie tylko nic nie wyjaśnia, ale pogłębia rozbieżności i podziały. Tu tkwi najsmutniejszy i jednocześnie najbardziej trafny zarzut wobec teorii komunikacyjnej Habermasa. Zob. P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa, 2010, s. 65-70.

³¹ Zdaniem Pierre'a Bourdieu prawo jest zmonopolizowanym przez jedną klasę – prawników – dyskursem władzy związanym z konstrukcją państwa oraz jego legalizacją. Świat przeżywany przez prawników musi być rozumiany jako świat praktyki, to znaczy złożony z dialektycznej kombinacji determinantów subiektywnych (struktury uwewnętrzzone lub *habitus*) oraz obiektywnych (struktury właściwe polom społecznym). W centrum tej praktyki znajdują się więc pojęcia *habitus* oraz pole. Pole jest „siecią lub konfiguracją obiektywnych relacji między pozycjami. Istnienie pozycji oraz sposób, w jaki determinują zajmujących je agensów i zajmujące je instytucje, można obiektywnie zdefiniować poprzez ich obecne i potencjalne umiejscowienie w strukturze podziału typów władzy (lub kapitału), którego posiadanie wymaga dostępu do specyficznych korzyści będących stawką w danym polu, a także poprzez ich obiektywną relację wobec innych pozycji, takich jak dominacja czy podporządkowanie”. Zob. B. Dupert, *Prawo...*, dz. cyt., s. 110, 112.

uznać za prawomocne jedynie te reguły, które mogą być racjonalnie zaakceptowane przez wszystkich obywateli w dyskursywnym procesie kształtowania opinii i woli. Habermas rozpatruje prawo w świetle swego modelu komunikacyjnego. Ponieważ prawo jest komunikacją, to reprezentuje jakiś „wybór” społeczny, który nigdy nie jest ustalony z góry, a zawsze pozostaje otwarty na historyczną przypadkowość oraz na intersubiektywną aktualizację. Norma prawna jawi się tutaj zatem jako *gatunek socjologiczny*, który w analizie nie da się oddzielić od doświadczanych kontekstów komunikacyjnych. Dlatego dyskursywna rozumność jest w tej propozycji dla społeczeństw demokratycznych zasadą i fundamentem prawomocności prawa. Chodzi o ogólną tezę o racjonalności proceduralnej, dzięki której można zastosować wobec prawa Habermasowską teorię komunikacyjnego działania³².

Spółeczeństwo spektaklu i kapitału

Czy jednak rozumna debata nad projektem politycznej aksjologii jest dziś możliwa? W dobie szerokiego rozwoju i kulturowej ekspansji mediów elektronicznych słowo stało się suplementem obrazu, a myślenie (szczególnie krytyczne) czymś niemodnym i niewygodnym³³. Wszyscy jesteśmy świadkami rozkładu społecznego dyskursu i przestoczenia się debaty w *show*. Dokonała się ekspansja semantyki obrazu narzucającej priorytet skrótowi i uproszczenia. Przewagę uzyskują

³² Por. A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 85; S. Kandulski, *Językowe procesy konstituowania rozumu i wiedzy na podstawie teorii krytycznej szkoły frankfurckiej*, „Homo Communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura”, nr 1 (2008) 3, s. 42-43.

³³ Por. N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2002, s. 22.

reguły zręcznego obrazowania. Nie ma już miejsca na sztukę słowa, precyzję i dogłębność myśli, a tym bardziej merytoryczne uzasadnienia³⁴. Spokojny namysł nad argumentami jest utrudniony nie tylko dlatego, że utraciliśmy poczucie obiektywizmu, ale także dlatego, że żyjemy w czasach deformacji słowa. W przestrzeni publicznej i cyfrowej jest nieprawdopodobna ilość niesprawiedliwych ocen, fałszu, agresji, fake newsów. Treści wygłaszane w różnorodnych mediach często służą manipulacji, wprowadzeniu w błąd, pozyskaniu uznania społecznego czy politycznego³⁵. Porzuciliśmy rozumność, logikę, inkluzywność poznania, siłę argumentów. Współczesna narracja publiczna i kulturowa nie toczy się zatem w przestrzeni racjonalno-merytorycznej i nie kreuje idei etycznych, ale jest sterowana i określana przez różnego rodzaju interesy grup społecznych, instytucji światopoglądowych, grup biznesowych. Pragnienie racjonalności falsyfikuje się w spotkaniu z dyskursem, w którym niestety obecny jest element przemocy, mający niewiele wspólnego z rozumną komunikacją³⁶. Przykładem są niewątpliwe monopolistyczne i zupełnie nie-

³⁴ Por. S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007, s. 79.

³⁵ Janusz Grygieńć w swojej analizie bolączek współczesnych społeczeństw demokratycznych podaje przykłady manipulacji, jakich obecnie dopuszczają się czołowi politycy i decydenci państw Zachodu. Zob. J. Grygieńć, *Od dyktatury ekspertów do demokracji neoliberalnej*, dz. cyt., s. 38.

³⁶ Literatura na temat cyfrowej manipulacji, przemocy i narzucania narracji jest już dość bogata, jednak tezy ekspertów wciąż nie mogą przebić się do szerszej opinii publicznej. Zob. Ch. Wylie, *Mindf*ck. Cambridge Analytica, czyli jak popsuć demokrację*, tłum. M. Strąkow, Kraków 2020, s. 139-241; J. Assange, *Cypherpunks. Wolność i przyszłość Internetu*, tłum. M. Machnik, Gliwice 2013, 51-145; B. Kaiser, *Dyktatura danych: kulisy działania Cambridge Analytica, jak Big Data, Trump i Facebook zniszczyły demokrację i dlaczego może się to powtórzyć*, tłum. P. Cieślak, Warszawa 2020; *Big Data and Democracy*, red. K. Macnish, Edinburgh 2020. Szeroko pisze o tym Jacek Dukaj, wykazując, że zmieniła się sama świadomość tego, czym jest dyskusja, twórczość artystyczna, jakkolwiek aktywność publiczna. Dziś nie chodzi już o wyświetlenie idei, o wspólne poszukiwanie prawdy czy praktycznych rozwiązań określonych problemów, o lepsze opisanie kondycji ludzkiej, o organiczne pragnienie podzielenia się swoimi przeżyciami. Wszystko to są fałszywe usprawiedliwienia. Jest to iluzja utrzymywana, aby tym skuteczniej wpływać na ludzi jej nieświadomych. Obecnie „influencer” to kategoria militarna, jest to najlepszy rodzaj wojownika. W myśl *Sztuki wojny* Sun Tzu to jest ten, kto sprawia, iż przeciwnik

demokratyczne działania największych potentatów techniki cyfrowej, zwanych symbolicznie GAFA (Google, Amazon, Facebook, Apple) lub GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple, Meta Platforms), albo jeszcze inaczej FAANG (Facebook, Amazon, Apple, Netflix, Google). To te prywatne koncerny zarządzają treściami w całym globalnym Internecie, a ich kapitalizacja niezwykle wzrosła szczególnie w czasie pandemii³⁷.

Urzeczywistnienie w politycznej i społecznej praktyce teorii racjonalizmu, chociaż ma on głębokie zakorzenienie w społeczeństwach o europejskiej tradycji racjonalnej samowiedzy, wyrastającej z ideałów oświeceniowych, jest w moim przekonaniu raczej mrzonką. Dyskurs, którego jesteśmy obecnie świadkami – społeczny, polityczny czy kulturowy – dawno przestał mieć charakter rzetelnego i uczciwego sporu na argumenty, a stał się przestrzenią niewybrednej walki o wpływy, władzę i pieniądze. Oderwanie demokratycznych procedur i wyborów od racjonalnej refleksji upodabnia politykę do konsumpcji. Staje się panowaniem narcystycznego konsumenta, zmieniającego preferencje wyborcze podobnie jak swoje marketingowe upodobania³⁸. To sprawia, że współcześnie przekaz naukowy

ponosi klęskę bez walki, gdyż z własnej woli działa dla ciebie, a przeciwko samemu sobie. Oto nowy krajobraz wartości. Por. J. Dukaj, *Wolność myśli albo demokracja*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota”, 5-6 czerwca 2021, nr 128.9712,1, s. 12.

³⁷ Por. J.-H. Lorenzi, M. Berrebi, *Przyszłość naszej wolności. Czy należy rozmontować google'a... i kilku innych?*, tłum. J. Nowakowska, Warszawa 2019, s. 166-181; P.J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, M.J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 145-167.

³⁸ Literatura opisująca paradoksy i zagrożenia związane z liberalną demokracją jest już w Polsce bardzo bogata. Zob. szerzej: F. Zakaria, *Przyszłość wolności. Nieliberalna demokracja w Stanach Zjednoczonych i na świecie*, tłum. T. Bieroń, Warszawa 2018; Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008; J. Ranciere, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 32; E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2021; D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007; W. Whitman, *Demokracja i personalizizm*, tłum. B. Gacka, Lublin 1994; W.J. Stankiewicz, *Demokracja w teorii i praktyce*, Wrocław 2010, s. 83-90, 127-142; P. Schmitter, *Demokracja – zagrożenia i problemy*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak,

i rozumowy jest mało prawomocny. W strategii neoliberalnej albo postpolitycznej rolę mediatora i swoistego arbitra (także wobec wartości) spełnia rynek, media i marketing, które wchłonęły kulturę, aksjologię, a nawet naukę i religię³⁹. Obecnie nabiera to charakteru szczególnego. Okazało się bowiem, iż w świecie informacyjnego szumu najcenniejsze i najskuteczniejsze są legendy i narracje. Narracja, a więc właściwie ukazana, określona i ukierunkowana opowieść, zatrzymuje uwagę, wzbudza emocje i uruchamia wyobraźnię, kierując tok myślenia w odpowiednim kierunku. Okazuje się więc, że w polityce to nie idee, ale dobrze opowiedziana i przedstawiona historia jest kluczem do sukcesu. Czytelnie rozrysowane i proste narracje układają świat widzom, odbiorcom, konsumentom, wyborcom⁴⁰.

Może właśnie dlatego demokracja nie cieszy się dziś zaufaniem. Może ten rodzaj sprawowania władzy – odwoływania się do powszechności przy równoczesnym dramatycznym spadku kompetencji społecznych i edukacyjnych – nie zdaje egzaminu? Z jednej strony wszyscy słyszymy piękne hasła o demokratyzacji polityki i władzy, z drugiej zaś dostrzegamy rosnące nierówności, naruszenia prywatności, bezkarność władz i służb, potęgę wielkich niedemokratycznych firm i korporacji, zalew fake newsów i manipulację, jaka realizuje się w mediach. Wszystko to sprawia, że

tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 13-37; M. Gierycz, *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Warszawa 2021, s. 70-78.

³⁹ Zauważmy, że ekonomiczny kryzys to ostatecznie kryzys wartości – szczególnie pojęć lojalności, zaufania, uczciwości, prawdy (prawdomówności), rzetelności, przyzwoitości i pracowitości.

⁴⁰ Zob. szerzej: *The propaganda model today. Filtering Perception and Awareness*, red. J. Pedro-Caraña, D. Broudy, J. Klaehn, London 2018; *The Politics of Social Media Manipulation*, red. R. Rogers, S. Niederer, Amsterdam 2020; *The Global Organization of Social Media Disinformation Campaigns*, „Journal of International Affairs”, vol. 71 (2018) nr 1.5, s. 23-32; M. Crain, A. Nadler, *Political Manipulation and Internet Advertising Infrastructure*, „Journal of Information Policy”, vol. 9 (2019), s. 370-410; M. Karnowski, E. Misiewicz, *Anatomia władzy*, Warszawa 2010, s. 139-140.

normalni ludzie czują się rozczarowani i bezradni⁴¹. O paradoksalnej dychotomii – albo będzie demokracja, albo wolność myśli – sugestywnie pisze Jacek Dukaj:

Albo chcemy mieć wolność myśli (a może i wolność słowa), albo chcemy mieć wewnątrzsterowne państwo z demokratycznymi wyborami. [...] Stąd dziś spór idzie o cenzurę tego, co w ogóle może wejść do umysłu: o filtr dla twoich myśli. Gdy władzę przejmą pokolenia urodzone i wychowane już w świecie doświadczeń zapośredniczonych [media cyfrowe – JG], taka kontrola obrazu rzeczywistości stanie się nieunikniona we wszystkich wspólnotach państwowych. [...] Na końcu tej drogi znajduje się swoiste *perpetuum mobile* legitymizacji władzy. Tak jak kapitalista marzy o monopolu, tak polityk marzy o samolegitymizacji władzy. Kiedy władza cieszy się poparciem ludu, gdyż sama kontroluje jego percepcję rzeczywistości pozbawia kwestię „demokratyczności” władzy jakiegokolwiek logicznego sensu⁴².

Paradoksalnie zatem zwrot, jaki nastąpił w filozofii za sprawą hermeneutyki, podkopał wiodącą pozycję dyskursu naukowego, niewiele jednak proponując w zamian. Współczesna polityka musi sobie poradzić z fenomenem rozwoju społeczeństwa postsekularnego – z jednej strony – i osłabieniem komunikacji uprawomocniającej władzę i wartości – z drugiej. Rozwiązaniem tego paradoksu stała się propozycja neoliberalna, by rolę mediatora przejął rynek i środki społecznego przekazu⁴³.

⁴¹ Por. P. Marczewski, *Zderzajmy się*, „Tygodnik Powszechny”, nr 34 (2021) 3763, s. 21-22.

⁴² J. Dukaj, *Wolność myśli albo demokracja*, dz. cyt., s. 11-12

⁴³ Jednak w sytuacji, gdy rządzi podaż i emocje, nie ma szans na epistemokrację (wyrażenie Marcela Wissenburga z pracy *Antropocene and Republic*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy”, nr 5 (2021) t. 24, s. 779-796), czyli podporządkowanie naszych decyzji naukowej racjonalizacji i technokratycznej dyscyplinie. Zob. E. Bendyk, *W stronę Eko-Rzeczpospolitej. Zielona transformacja i przyszłość demokracji* (<https://www.batory.org.pl/2021/07/14/esej-w-strone-eko-rzeczpospolitej/> dostęp: marzec 2022).

Sprawia to jednak, iż sprawdza się formuła Guy Debord'a: „spektakl jest kapitałem, który osiągnął taki stopień akumulacji, że stał się obrazem”⁴⁴. Spektakl jest jednakże wyłącznie czystą formą iluzji – świat rzeczywisty przeistoczył się w obraz, a obraz stał się rzeczywisty. W świecie rządzonym za pośrednictwem mediów, w którym formy państwowe i ekonomiczne wzajemnie się nakładają, absolutnie suwerenny status osiąga ekonomia rynkowa, zrzekając się jednocześnie wszelkiej odpowiedzialności za całość życia społecznego. Postpolityczny świat oparty jest na emocjach, zyskach i internetowych algorytmach. Manipulując zbiorową percepcją, władza społeczną pamięcią i komunikacją, przekształcając je w spektakularny towar, gdzie zakwestionować można wszystko z wyjątkiem samego spektaklu, który powtarza w nieskończoność. To, co pokazujemy, jest dobre, a to, co dobre, pokazujemy. Tym samym, moim zdaniem, rozumność straciła polityczną obowiązywalność, a wartości straciły wartość. Zredukowały się do treści tworzonych na doraźne potrzeby polityczne i medialne⁴⁵.

⁴⁴ Zob. G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 34.

⁴⁵ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 84. Giorgio Agamben mocno wyraził to w swojej książce *Quando la casa brucia*, oceniając w niej postawy władz Włoch wobec pandemii. Radykalnie skrytykował biopolityczną maszynę państwa i twierdził, że demokracja burżuazyjna ustępuje miejsca „nowemu despotyzmowi”. Zdaniem włoskiego filozofa ten „nowy despotyzm” zaprowadzony w imię biologicznego bezpieczeństwa i ochrony zdrowia, będzie, pod względem form i metod wszechobecnej kontroli, czymś gorszym niż totalitarne reżimy znane z przeszłości. Prawa podstawowe, proklamowane jako niezbywalne, stają się tymczasowe i odwoływalne; następuje też faktyczne zniesienie zasady trójpodziału władz: egzekutywa i legislatura zlewają się w jedno ciało. Obserwujemy jak, ogłoszony niemal na całej planecie, stan wyjątkowy przekształca się w normalny paradygmat rządzenia, a do jego usprawiedliwienia służy walka z pandemią choroby koronawirusowej. Bezpieczeństwo w sprawach zdrowia, które wcześniej pojawiało się na marginesie politycznych kalkulacji, stało się istotnym składnikiem państwowych i międzynarodowych strategii politycznych. Zob. G. Agamben, *Quando la casa brucia*, Macerata 2020; T. Gabiś, *Zapiski manarchy*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka”, nr 157-158 (2020), s. 212-214. W polskim środowisku refleksja na temat skutków pandemii stała się żywo obecna w 2020 i 2021 roku. Zob. *Pandemia jako znak czasu*

Przekonywanie wszelkimi sposobami, że nie mając już żadnego metafizycznego oparcia, a jednocześnie dysponując darem nieograniczonej wolności, społeczeństwo będzie kierowało się racjonalnością, świadczy raczej o naiwności bądź specyficznej „społecznej nadziei”, jak mówi Bogdan Baran, która jednak wydaje się coraz bardziej heroiczna⁴⁶. Racjonalna debata jest możliwa tam, gdzie ludzie chcą wysłuchać drugiej strony, uzgodnić racje, rozumnie się spierać aż do ustalenia płaszczyzny porozumienia i przestrzegać zawartego konsensusu. A to oznacza swoistą „pewność racjonalności” komunikacyjnej i oparte na niej porozumienie. Wizja taka wydaje się dziś jednak raczej utopijnym marzeniem. Coraz powszechniejsze są głosy, że społeczno-racjonalnych uprawomocnień nie przenosi się do politycznej rzeczywistości. Mówi się raczej o nadziei na to, że opinia publiczna zechce podążać ku ideałom rozumności⁴⁷. Tymczasem Richard Rorty w swojej książce *Philosophy as Cultural Politics* zauważa i uznaje nieobecność racjonalności w życiu publicznym. Tylko profesorowie filozofii – pisze – traktują jeszcze serio Kartezjańską tezę „naturalnego porządku rozumu”⁴⁸. Winę za to (jeśli tak można powiedzieć) ponoszą media i ich społeczne znaczenie. Nie gwarantują one przebiegu publicznej debaty zgodnie z racjonalnymi regułami modelu idealnej komunikacji. Wręcz przeciwnie – wcale im na tym

dla Kościoła w Polsce, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2021; J. Grzybowski, *Jak koronawirus nas zmienił?*, „Tygodnik Idziemy”, nr 40 (2020) 780, s. 12-13; *Wielki reset. Jaką przyszłość planuje nam globalna władza. Dokumenty z komentarzem*, red. M.A. Zamorski, K. Komeda, R. Przekora, Wrocław 2021, s. 156-170; H. Hofbauer, S. Kraft, *Lockdown 2020. Wie ein Virus dazu benutzt wird, die Gesellschaft zu verändern*, Wiedeń 2020.

⁴⁶ Por. B. Baran, *Szczyt Rorty’ego*, w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 16.

⁴⁷ Por. E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos...* dz. cyt., s. 95, 387.

⁴⁸ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., s. 75.

nie zależy, żyją bowiem z rozniecania, eskalowania i podtrzymywania emocji, osiągając w ten sposób to, co stało się ich nadrzędnym celem – ciągle skupianie na sobie uwagi i zainteresowania⁴⁹.

Prawo – moralność czy legislacja?

Konsekwencją tego jest fakt, iż publiczny dyskurs ustalający reguły zachowań, w tym także reguły moralne, nie tylko nie zawsze kieruje się merytorycznymi argumentami, ale niejednokrotnie wręcz przemycia ukryte przesłanki ideologiczne bądź światopoglądowe. Pragmatyczny kompromis, jaki proponuje się dla relatywnej (a zatem wolnej od transcendentnych odniesień) idei indywidualizmu etycznego, nie przebiega według zasad racjonalności⁵⁰.

Jakie są tego konsekwencje? Wydaje się, że w „dobie interpretacji” skutecznie udaje się przekształcić aksjologię w sprawę prywatną, związaną wyłącznie z jednostkowymi przekonaniem. Ponowoczesny człowiek (jak wykazałem w rozdziale dotyczącym sumienia) staje się podmiotem odpowiedzialnym już nie wobec Boga czy własnej rozumnej natury, ale wobec siebie samego oraz innych członków wspólnoty, czyli wobec projektu demokratycznego jako ideału interpretacji. Współczesne rozumienie ustroju, jakim jest demokracja, wymaga nie tyle obiektywistyczno-metafizycznej

⁴⁹ Zob. N. Carr, *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek, Gliwice 2013; M. V. Weiss, *Digital Dementia*, Createspace Independent Pub 2014; B. Huddleston, *Digital Cocaine: A Journey Toward iBalance*, Christian Art Publishers 2016; *Social Media and the Transformation of Interaction in Society*, ed. J.P. Sahlin, IGI Global 2015.

⁵⁰ Habermas zwracał uwagę na ogromną rolę mediów w komunikacyjnych strukturach interakcji społecznej. Przypisywał im szczególnie rolę edukacyjną i opiniotwórczą, kształtującą możliwość wzmacniania zdolności krytycznego myślenia i chęci do nauki. Zob. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007, s. 156, 183.

koncepcji prawdy, ile odwagi interpretacyjnej we wciąż zmieniających się kontekstach społecznych⁵¹.

Jak to wpływa na relację pomiędzy polityką a moralnością? Bezspornie rozdzieleniem sfer prawa, moralności oraz religii i zapoczątkowaniem ich definiowania jako aktów zdeterminowanych społecznie. Prawo jawi się jako całość norm, które nie pochodzą od faktów, lecz od innych norm. To autonomiczny system powiązany nie zasadą przyczynowości, ale zasadą przypisania. Prawo zatem, którego źródła są w faktach społecznych oraz ich praktyce, ustanawiane jest na drodze konwencji, stąd też przysługuje mu warunek rozdzielności (*separability thesis*), czyli przekonanie, że nie istnieje pojęciowy związek pomiędzy prawem a moralnością. Standardy moralne nie muszą zatem mieć wpływu na kryteria obowiązywania prawa⁵². Stąd tak istotna, wspomniana już, rola języka. Jako system komunikacyjny język stanowi fundament prawa, a interpretacja jego językowych zapisów decyduje o „wartości wartości”. Nie istnieje więc żadna konieczna relacja pomiędzy prawem a moralnością. Oczywiście obowiązki prawne i moralne mają pewne cechy wspólne – obowiązek jest niezależny od woli jednostki (jest ona zobligowana go spełnić), ma charakter rekurencyjny, a nie okazjonalny i odnosi się do wymogów życia zbiorowego. Jednak reguła prawa, aby była obowiązująca, nie musi się pokrywać z normami moralnymi. Z tego punktu widzenia prawo obejmuje wszystkie przepisy, które według formalnych kryteriów systemu reguł prymarnych i wtórnych stają się obowiązujące, nawet jeśli niektóre z nich naruszają moralność charakterystyczną dla danego społeczeństwa (np. prawna zgoda na związki homoseks-

⁵¹ Zob. A. Kołakowska, *Wojny kulturowe i inne wojny*, Warszawa 2010, s. 286.

⁵² Por. J. Stelmach, B. Brożek, *Metody prawnicze*, Kraków 2006, s. 271.

sualne, przyzwolenie na aborcję bądź eutanazję). W ten sposób pojęcia moralne tracą aksjologiczną suwerenność⁵³.

Konsensus demokratyczny, który przez formalne zachowanie procedur tworzy prawo, oznacza, że to, co przyjęte i zadecydowane, jest obowiązujące. Stanowisko to (można je nazwać nominalistycznym) traktuje państwo jako wyzwanie intelektualne, w którym dynamikę i legitymizację prawa wyznacza społeczny proces racjonalizacji. O legalności prawa i wyborów decyduje nie zgodność z prawem naturalnym czy koncepcją człowieka jako osoby (czyli racje zakotwiczone poza dyskursem językowym), ale względy formalne – zgodność z procedurą i logiczność (niesprzeczność). Prawo w tej swoistej *ontologii państwa i prawa* jest potraktowane przede wszystkim jako wyzwanie proceduralne. Dynamikę i legitymizację wspólnoty społecznej wyznacza w tej koncepcji niekończący się proces „racjonalizacji”, rozumianej jako trafna substytucja materialnej rzeczywistości jednostkowych faktów przez wytwory intelektu (w tym – pojęcia ogólne). O praworządności społecznej decydują względy formalne: logiczność i trafność zastępowania faktów jednostkowych. Zaznaczmy jednak wyraźnie – nigdy nie-

⁵³ Por. B. Dupert, *Prawo...*, dz. cyt., s. 141, 144, 148. O całkowitej uznaniowości pojęć, a ostatecznie zachowań moralnych świadczy orzeczenie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z 1992 roku w sprawie *Planned Parenthood przeciw Casey* dekretnujące nieograniczone prawo do aborcji. Uzasadnieniem tego wyroku było zdanie, że do natury wolności należy określanie sensu życia, istnienia i wszechświata (Zob. <https://www.nytimes.com/1992/06/30/us/the-supreme-court-excerpts-from-the-justices-decision-in-the-pennsylvania-case.html> dostęp: marzec 2022). Trudno wyobrazić sobie bardziej radykalne wyrażenie woluntaryzmu. W styczniu 2019 roku władze Nowego Jorku podpisały Ustawę o Zdrowiu Reprodukcyjnym, która zezwala na legalną aborcję nawet w 9 miesiącu ciąży (ang. *late-term abortion* lub *third trimester*). Zostało to nazwane „licencjonowaną praktyką medyczną”. Władze Nowego Jorku usunęły aborcję z kodeksu karnego i umieściły ją całkowicie w sferze prawa o zdrowiu publicznym. W świetle tych rozwiązań legislacyjnych dokonanie późnej aborcji było wcześniej przestępstwem, obecnie jednak, zgodnie z nowymi przepisami w Nowym Jorku, każdy człowiek ma fundamentalne prawo, aby wybrać lub odmówić antykoncepcji lub sterylizacji, a każdy, kto zajdzie w ciążę, ma fundamentalne prawo do decyzji o donoszeniu ciąży do końca, urodzeniu dziecka lub dokonaniu aborcji nawet w tak zaawansowanym stadium, jak 9 miesiąc. Zob. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-46994583> (dostęp marzec 2022)

spełnionego do końca zastępowania znakami i pojęciami wytworzonymi przez intelekt. Taka sytuacja nie tylko radykalnie autonomizuje i uspołecznia państwo i prawo, ale przede wszystkim odrywa je od sfery etyki. W ten sposób w nominalizmie porządek społeczny ujawnia się w procesie „zastępowania”, (sformułowanie Jadwigi Staniszkis), rzeczywistości materialnej przez rozwiązania instytucjonalne i prawne. „Racjonalizacja” oznacza tu stopniowe doskonalenie relacji pomiędzy racjonalnością formalną i racjonalnością substancjalną⁵⁴.

W rezultacie normy prawne są legitymizowane nie w zgodzie z moralnymi zasadami życia, ale z modelem logiki właściwym samej formie prawnej i jej językowi. Prawo i moralność stopniowo zostają rozdzielone, do tego stopnia, że sama idea ich połączenia w nowoczesnych systemach prawnych stanowi zagrożenie dla fundamentów dominacji i suwerenności prawa. Innymi słowy, w tym paradygmacie ponowne połączenie prawa z moralnością byłoby zagrożeniem dla autonomii konstrukcji prawnej, a przez to dla żywotności systemu prawnego jako formy kontroli społecznej⁵⁵.

W tej perspektywie widać wyraźnie, że filozofia współczesna, między innymi za sprawą hermeneutyki, przekonała nas, iż źródłem moralności i kultury nie muszą już być założenia dziedziczone z tradycji, ale coraz to nowe „samopisy”, znajdujące zwieńczenie w egzystencjalnym „samostwarzaniu”, usuwającym w cień ideał wiedzy przekazywanej przez pokolenia. Dlatego dziś treści zachowań, obyczajów, norm i zasad, którymi żyją młodzi ludzie, nie pochodzą z refleksji nad ich

⁵⁴ Por. J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 53-55.

⁵⁵ Jednak wraz z pojawieniem się państwa opiekuńczego można znów obserwować wzajemne przenikanie się prawa i moralności, ponieważ system prawny jest stale wykorzystywany przy rozstrzyganiu pomiędzy różnymi sektorami społeczeństwa na podstawie koncepcji takich, jak solidarność, uczciwość i sprawiedliwość społeczna. Zob. B. Dupert, *Prawo...*, dz. cyt., s. 156.

własną tożsamością, lecz z tego, co za pomocą wszelkich dostępnych kryteriów (głównie cyfrowo-medialnych) zdają się rozpoznawać jako dobre, przyjemne czy pożyteczne⁵⁶. Szczególnie istotne jest dostrzeżenie erozji tożsamości religijnej. Zauważmy, że wychowanie religijne od wieków w bardzo niewielkim stopniu zajmuje się doktryną. Jego zasadnicze przesłanie jest zawarte w rytuałach, maksymach i opowieściach, których cel stanowi wychowanie moralne – nauczanie wychowanków, co mają robić, a przede wszystkim, jak powinni się zachowywać w codziennych okolicznościach życia. Celem nauczania religijnego jest zatem kształtowanie serca, nie głowy, i wpajanie doktryn, które wyjaśniają inną wiedzę – wiedzę, którą łatwiej przyswajamy sobie przez rytuały, święte słowa, metaforyczne opowieści i przykłady, niż przez jakąkolwiek formę teorii. Stąd erozja religijności jest automatycznie erozją kultury, wychowania i norm⁵⁷.

Interpretacyjna etyka porzuca metafizyczne mrzonki o uzasadnieniu ostatecznym. Jest etyką „na ludzką miarę”, świadomą ludzkiej skończoności. Dlatego mówi się tutaj raczej o uzasadnieniu „pragmatycznie ostatnim”, które jednak zawsze może podlegać reinterpretacji, pogłębieniu lub odrzuceniu. Wtórnemu wypełnieniu przestrzeni otwartej przez *kres metafizyki* treścią kolejnej silnej filozofii zapobiega hermeneutyka, ale nade wszystko nie dopuszcza, by ostatecznym celem dociekań filozoficznych mogło być zetknięcie się z czymś istniejącym niezależnie od nas, czymś, co nie jest poddane grom językowym, uznając tym samym za etycznie dopuszczalne tylko to, co kształtuje samo siebie⁵⁸.

⁵⁶ Por. R. Spaemann, *Tożsamość religijna*, tłum. A. Kopacki, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II, red. K. Michalski, Warszawa-Kraków 2010, s. 193.

⁵⁷ Por. R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2010, s. 56.

⁵⁸ Zob. R. Moń, *Warto czy należy?*, Warszawa 2011, s. 411.

Tym samym prawo jawi się jako niezależny od otoczenia, autopojetyczny system, zamknięty zbiór normatywnych oczekiwań, w tym sensie, że ono samo przypisuje swoim elementom jakość normatywną i jako takie je tworzy. System ten oparty jest na swoistym kodzie binarnym legalne – nielegalne, a nie moralne – niemoralne, godziwe – niegodziwe. Prawo, jako samodzielny podmiot epistemologiczny, tworzy własną rzeczywistość wspólnotową, stając się nie tyle produktem, ile wytwórcą rzeczywistości społecznej⁵⁹.

Nadzieja w religii i kulturze

Przeprowadzone rozważania pokazują nam, że w ostatnich czasach nastąpiło w procedurach społecznych swoiste przesunięcie – z normatywności na legislację. W aktach politycznych i moralnych godziwe i zasadne staje się to, co legalne. Okazało się to możliwe, ponieważ ani religia czy kultura, ani cywilizacja czy tradycja, tylko język (a dokładnie hermeneutyka) decyduje dziś o polityce i wartościach. „Pierwszeństwo demokracji przed filozofią” – o które zabiegał Richard Rorty – zostało zastąpione inną relacją pierwszeństwa: zasadniczo otwartych i niemających końca aktów interpretacyjnych przed interpretacjami określonymi i zawsze ograniczonymi. Nie ma potrzeby brania demokracji w obronę przed filozofią, jeśli tylko filozofię pojmie się jako teorię praktyk hermeneutycznych wyznaczających ludzkie bycie-w-świecie. Idea demokracji jest konsekwencją nie „światopoglądu empiryczno-relatywistycznego”, ale raczej interpretacyjnej relacyjności, charakteryzującej naszą życiową praktykę.

⁵⁹ Por. B. Dupert, *Prawo...*, dz. cyt., s. 170.

Demokracja jawi się tu zatem jako taki system, który najlepiej odpowiada interpretacyjnemu charakterowi publicznych aktów życia. Konsekwencją tego jest między innymi to, że wykładnie, które w danym momencie nie znajdują uznania większości, mogą je zdobyć w przyszłości. Decyzje społeczne nie są bowiem oparte na absolutnej, niedającej się podważyć wiedzy rzeczowej, lecz ich charakter jest zobowiązujący jedynie w pewnym momencie czasowym⁶⁰.

W zaprezentowanych tezach wybrzmiewają zaklęcia oświeceniowych humanistów starających się przekonać nas wszystkich, że dzięki nowoczesności, nauce, demokracji i tolerancji możemy stać się miarą wszystkiego. Kiedy jednak uznamy językowe sposoby ujmowania doczesności za jedyny fundament, bo nie potrzeba już odniesień transcendentnych, to czy naszej ludzkiej podmiotowości i wspólnotom, które tworzymy, nie usuwamy jakiegoś niewzruszonego fundamentu? Czy wtedy wszystko nie staje się efemeryczne, płynne, miąłkie, a oświeceniowy humanizm i pozytywistyczne przyrodnawstwo nie spłaszcza człowieka do jednego wymiaru, do poziomu istot podobnych zwierzętom, pozbawionych iskry Bożej i wyjątkowej godności?⁶¹.

Jeśli zastanowimy się nad istotą norm i praw, to wydaje się dość oczywiste, że prawo nie może być tylko rodzajem legislacyjnej logiki. Obowiązkiwanie prawa nie zależy jedynie od spójności i sensowności systemu, ale przede wszystkim od jego charakteru normatywnego jako idei wskazującej wartości. Obowiązkiwanie tkwi ostatecznie w zdolności prawa do wysuwania racjonalnych żądań w dyskursie, którego

⁶⁰ Por. A. Przyłębski, *Etyka...*, dz. cyt., s. 156.

⁶¹ Por. J. Tokarski, *Moment Tukidydesa. Eseje o rewolucji, demokracji i naturze człowieka*, Warszawa 2019, s. 71.

celem jest zapewnienie i obrona dóbr właściwych naturze człowieka. System prawny musi więc być zarazem skuteczny z punktu widzenia społecznego oraz słuszny z punktu widzenia etycznego⁶². Stąd właściwe rozpoznanie tego, jakie jest naprawdę dobro osoby i wspólnoty, zawsze pozostaje najistotniejszym wyzwaniem i zadaniem.

Jak je jednak rozpoznać? Wydaje się, że ukazanie priorytetowej roli i znaczenia wartości oraz powinności w polityce mogłoby być zrealizowane w dialogu z głęboką naturalną i religijną tradycją życia społecznego, obficie czerpiącą z tego, co wspólne wielu pokoleniom. I choć w wysoko uprzemysłowionych, nowoczesnych społeczeństwach religia straciła władzę nad zbiorową wyobraźnią, to jej zadania może przejąć kultura. To ona wydaje się dziś najbardziej niezawodnym kanałem, którym idee etyczne i moralne mogłyby dotrzeć do ludzkich umysłów. Jak pokazałem w rozdziale pierwszym, kultura jest źródłem wiedzy, moralności i emocji – kategorii dotyczących tego, jak należy postępować, co należy czynić i czuć. Każda kultura ma jednak korzenie w religii, przez tysiąclecia inspirującej przecież zarówno myślenie, jak i sztukę⁶³. W czasach kryzysu religii w różnorodnych, wielokulturowych i polifonicznie zdefiniowanych społecznościach to kultura może – i powinna – stać się obszarem nakazu: należy być przyzwoitym. Jeśli tak się nie stanie, moralność zostanie zepchnięta do „niszy egzystencjalnej”, stając się – by użyć metafory późnego Wittgensteina – „rzadko graną grą językową”, w której uczestniczą coraz mniej liczni. W ostatecznej konsekwencji tego procesu moralność zostanie zredukowana do legalności⁶⁴.

⁶² Por. B. Dupert, *Prawo...*, dz. cyt., s. 110.

⁶³ Por. R. Scruton, *Kultura...*, dz. cyt., s. 11, 42.

⁶⁴ Por. A. Przyłębski, *Etyka...*, dz. cyt., s. 177.

Obserwując jednak regres, a wręcz manipulacyjne i ogłupiające tendencje współczesnej kultury można, nawet w środowiskach liberalnych, dostrzec pragnienie edukowania nowych pokoleń do zrozumienia i asymilacji podstawowych wartości świata Zachodu. Okazuje się bowiem, że filozofia praktyczna uprawiana w duchu hermeneutycznym nie wyposaża nas w niepodważalne, aprioryczne zasady etyczne. Jej zadaniem jest raczej ćwiczenie w nas etycznego „poczucia taktu”⁶⁵. To tak jakby sekularyzm chciał zachować chrześcijańską etykę, a przede wszystkim wynikający z niej sposób postępowania, ale bez doktryny i wypływających z niej zobowiązań, po to, by w społeczeństwie przetrwało „poczucie sympatii” dla dobra i zasad uczciwego życia, jednak bez żadnych powiązań z transcendentnymi uzasadnieniami⁶⁶.

Być może szansą zachowania aksjologii w przepisach prawnych i zachowaniach moralnych jest refleksja ukazująca ten związek w sposób umiarkowany, uznając z jednej strony „minimalną treść prawa natury” jako wspólnego substratu prawa i moralności, z drugiej religijną tradycję chrześcijaństwa. Refleksja nad naturalną kondycją ludzkiego bycia może stanowić właściwe kryterium oceny tego, co jest sprawiedliwe, godziwe, słuszne. Poważny namysł (podjęty nawet w medialnej debacie) nad obowiązywalnością norm, zasad i wartości w przestrzeni politycznej uświadamia, że demokratyczna większość i demokratyczny dyskurs nie mogą stanowić jedynej i ostatecznej legitymizacji normatywnej prawa. Uzasadnienie to sięga

⁶⁵ E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002, s. 284.

⁶⁶ Por. G. Smith, *A Short History of Secularism*, London 2008, s. 34. Podobnie pisze w swojej obszernej monografii John Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2020, s. 259-343.

we współczesnych państwach najpierw principiów konstytucyjnych, te zaś z kolei powinny być zawsze interpretowane w świetle praw człowieka i podstawowych praw jednostki, odsyłających przecież tak naprawdę do tradycji *ius naturale*⁶⁷.

Także religia odgrywa doniosłą rolę wspólnototwórczą i korygującą wypaczenia życia społecznego. To przecież w chrześcijańskich tekstach odnajdziemy nacisk na poszanowanie ludzkiej godności, niezależność osoby od absolutyzmu władzy, solidarność czy nawet długofalową odpowiedzialność za to, co odziedziczą po nas przyszłe pokolenia, a co obecnie staje się tak ważne dla wielu ruchów ekologicznych⁶⁸. Dlatego cywilizacja, która ogranicza życie społeczne do walki o materialny zysk i przyjemności, tworzy kulturę o niskiej jakości i nie ma wielkich szans na przetrwanie. Ustrój społeczny musi być otwarty na cele wyższe, będące spontanicznym wyrazem transcendencji człowieka wobec świata, winien także nadać życiu społecznemu formę osiadłą (*stabilitas loci*), która jest niezbędnym warunkiem zbudowania niszy kulturowej. Stąd szansą na trwałe i zasadne powiązania polityki z wartościami są wciąż ważne i obowiązujące prawa rozumu. Aby jednak właściwie ująć jego naturę, należy na nowo związać go z bytem i wówczas okaże się, że jest on częścią inteligibilności samego bytu, jest świadomością urobioną przez dzieje i osadzoną w dziejach, a nie odrębną od świata samoświadomością⁶⁹. Ponieważ świadomość hermeneutyczna jest formowana przez dzieje,

⁶⁷ Por. E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos...*, dz. cyt., s. 205-206.

⁶⁸ Por. S. Sowiński, *Twórcze napięcie między religią a polityką i epistemologiczne pokusy jego redukcji na gruncie nauk o polityce*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, nr 25 (2021), s. 129.

⁶⁹ Por. T. Duma, *Natura miarą sensu kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1 (2015) 58, s. 35-49.

jej treści i prawa nie są apriorycznymi formami (w rozumieniu Kanta), lecz treściami i prawami samej rzeczywistości, która jest przez nas odkrywana jako ostateczna miara rozumienia⁷⁰. Ono zaś sprawia, że dostrzegamy nieredukowalność i nieprzemijalność takich społecznych wartości, jak sprawiedliwość, dobro wspólne, uczciwość, zaufanie, poświęcenie czy solidarność. I choć, jak pokazałem, balans pomiędzy legitymacją czysto proceduralną a substancjalną (etyczną, wypływającą z pozaprawnych norm prawa naturalnego bądź Boskiego) jest społecznie zadaniem niezwykle skomplikowanym, to być może dzięki wysiłkowi racjonalności ten trudny konsensus stanie się możliwy.

Kiedy jednak obserwujemy dynamikę życia społecznego, widzimy, że prekursorami zmian kulturowych i moralnych są jednostki, a nie zbiorowości czy abstrakcyjne idee. To jednostki – liderzy, wodzowie, przewodnicy, święci, autorytety, bohaterowie – zmieniają całe społeczności oraz narody i potrafią wprowadzać w życie nawet najtrudniejsze idee. Ostatni rozdział naszych rozważań rozpoczętych analizą narracji kulturowych musi zatem dotyczyć współczesnych osobowych wzorców kulturowych. Kto dziś i w imię czego, zmienia świat ukazując modele postaw i zachowań? Jacy liderzy przewodzą kulturze, wprowadzając nowe paradygmaty moralności, upowszechniane już nie skomplikowanym językiem filozoficznego dyskursu, ale prostym językiem esemesowych emotikonów, TikTokowych filmików i instagramowych zdjęć? Jacy bogowie i święci kształtują obecnie świat naszych obyczajów i naszej kultury?

⁷⁰ Zob. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 134.

Dlaczego Justin Bieber, a nie Matka Teresa? Świętość i autorytet w kulturze idoli i celebrytów

Święci to także ludzie, a nie żadne gąsienice dziwaczki
nie rosną krzywo jak ogórki
nie rodzą się ani za późno ani za wcześnie
święci, bo nie udają świętych
na przystankach marząc przestępują z nogi na nogę.
Śpią czasem na jedno oko
wierzą w miłość większą od przykazań
w to, że są cierpienia, ale nie ma nieszczęść
wolą klękać przed Bogiem niż płaszczyć się przed
człowiekiem.

ks. Jan Twardowski, *Trochę plotek o świętych*

Postępująca sekularyzacja

Różnorodne opinie, oceny i prognozy dotyczące współczesności coraz mocniej uświadamiają nam, że jesteśmy na progu epoki postchrześcijańskiej. Wpływ i moc tradycyjnych religii, a szczególnie chrześcijaństwa, słabnie. W socjologicznej refleksji nad znaczeniem wiary zjawisko to nazwano „odczarowaniem”. Metaforycznie charakter tego procesu ujął włoski pisarz Carlo Magris:

Odczarowanie oznacza świadomość, że paruzja nigdy nie nastąpi, że nasze oczy nigdy nie ujrzą Mesjasza, że następnego roku nie spotkamy się w Jerozolimie, że bogowie nie tylko są na wygnaniu, ale ich siedziba – niebo – okazało się zimnym dalekim bezkresem przestrzeni¹.

¹ Por. C. Magris, *Utopia i odczarowanie*, tłum. E. Kabatc, „Literatura na Świecie”, nr 2/3 (2001), s. 222.

Wydaje się, że Zachód żyje coraz bardziej pod znakiem tak właśnie formułowanego odczarowania. Jego patronem najpierw był Max Weber², a dziś staje się ateista i naukowiec Daniel C. Dennet. To świat racjonalności i empirycznej siły faktów, odmitologizujący wszystkie duchowe, religijne i światopoglądowe idee³. Jednakże źródłem tego procesu nie jest jedynie nowożytno-naukowa rewolucja mentalna, ale również silne zmiany polityczne – wzrost wolności i autonomia współczesnych demokracji. Z roku na rok, co pokazują badania, mocno spada religijność ludzi młodych, ich zainteresowanie religią i zaangażowanie w praktyki religijne, nie mówiąc już o przestrzeganiu wymogów związanych z moralnością proponowaną przez różne wyznania⁴. W Polsce informuje o tym *Komunikat z badań CEBOS* (nr 63/2020): *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach* (opracowanie Marta Bożewicz), na świecie zaś monitoruje to między innymi organizacja Pew Research Center (<https://www.pewresearch.org>).

Ateizm nowożytny jest zatem wyraźnie antyreligijny i właśnie przez przewyższenie religii chce zaprowadzić nowy stopień rozwoju ludzkiego ducha. Proces ten jest szczególnie dostrzegalny w Europie – mówił Joseph Ratzinger – która korzystając z władzy politycznej, w imię jednoczenia ludzkości przymierza się do przewyższenia

² „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza tylko wzrostu powszechnej wiedzy i warunków życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym lub wiarę w to, że gdyby człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja. To właśnie oznacza przede wszystkim intelektualizacja jako taka”. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 122.

³ Por. D.C. Dennet, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 41.

⁴ Por. D. Wadowski, J. Szulich-Kałuża, *Pandemia i życie religijne. Dyskurs medialny i katolicy o komunikacji Kościoła katolickiego w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 6 (2021) 69, zeszyt specjalny, s. 209-223.

wielości kultur narodowych w jedności europejskich form cywilizacyjnych. Stąd współczesny, szczególnie zachodni, ateizm ma się stać formą nowoczesnego myślenia, dzięki któremu może się porozumieć cała ludzkość. W ten sposób cywilizacja zyskuje wspólną płaszczyznę wartościowania i proponuje ludziom ostateczną, negatywną oczywiście, odpowiedź na pytanie o Boga⁵.

Warto zatem z pozycji osób wierzących, świadomych głębi treści, jakie przez wieki chrześcijaństwo wniosło w kulturę oraz cywilizację Europy i świata, pokusić się o ocenę, dlaczego dziś chrześcijańska wiara, symbolika i święci nie stanowią wzoru postępowania i życia? Szczególnie interesuje mnie tu przykład błogosławionych i świętych. Przez wiele stuleci opowieść o ludziach dobrych, heroicznym, cnotliwych i prawym stanowiła punkt odniesienia dla poważnie traktowanego życia. Jednak w rozważaniach o idei świętości nie można pominąć współcześnie zachodzących zmian i ich kulturowej siły. Widzimy, że technologiczne zaawansowanie i industrialny rozwój społeczeństw same w sobie niosą silne dążności sekularyzacyjne. Związane to jest niewątpliwie z pluralizmem idei, postaw, światopoglądów, kultur i etnicznych wpływów, sprawiających, iż w polu ludzkich wyborów pojawia się wiele, często rozbieżnych legitymizacji etyki, prawa czy sposobów życia. Religia traci, i w licznych przestrzeniach straciła już, funkcję „świętej kosmizacji”, choć przez wieki dla rzesz ludzi była podstawą życia społecznego, obyczaju i prawa. Sekularyzacja systematycznie zmniejsza prestiż, wpływ i władzę instytucji religijnych. Towarzyszy temu zastępowanie motywacji religijnych, na których dotąd opierało się społeczeństwo, rozwiązaniami

⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom III/1, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021, s. 140.

świeckimi⁶. Innym czynnikiem wzmacniającym tendencje sekularne jest z pewnością kryzys wiarygodności religii i prezentowanych przez nie definicji rzeczywistości, skandale seksualne z udziałem osób duchownych i rezerwa wobec ujawniania sprawców nadużyć seksualnych. Ludzie stali się chwiejni, niezdecydowani i obojętni wobec konfesyjnych obrazów świata, a religia straciła moc uzasadniania postaw i zachowań⁷. Kultura konfesyjna, poddana religijnym narracjom, oddziaływała w najróżniejszych przejawach na jednostki, rodziny, wspólnoty i życie społeczne⁸. Dziś jak pokazałem wyżej, w ogóle kultura, nie tylko religijna, utraciła znaczenie pedagogiczne. Nie ma już w nas postawy wdzięczności wobec przeszłości i zobowiązań względem przyszłości. Zostaliśmy zarażeni natychmiastowym pragnieniem satysfakcji i nagrody. Jak kilkakrotnie podkreśliłem w tej książce, porzuciliśmy (przede wszystkim w edukacji i wychowaniu) dzielenie się mądrością i doświadczeniem przeszłości, co umożliwiałoby uczenie się samokontroli i empatii. Kultura stała się miejscem hedonistycznych atrakcji i emocjonalnych przeżyć, często bardzo prostackich⁹.

Oczywiście proces ten nie jest zupełnie nowy. Od rewolucji francuskiej, przez wzrastające w społecznościach znaczenie scjentyzmu, pozytywizmu, materializmu, ateistycznego marksizmu, widzimy, jak w Europie religie instytucjonalne (Kościoły) ewakuują się z terenów uprzednio podlegających ich kontroli. Czytelnym znakiem tego jest

⁶ Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008, s. 36.

⁷ Por. L. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, tłum. W. Kurdziel, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 100.

⁸ Por. A. Grumelii, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, tłum. D. Pawłowska, w: *Ateizm...*, dz. cyt., s. 143.

⁹ Por. P.J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 78.

usankcjonowany już od dawna rozdział Kościoła od państwa, zwłaszcza posiadłości kościelnych, emancypacja treści edukacyjnych w szkolnictwie spod władzy kościelnej. Postępująca laicyzacja ogarnia także życie kulturalne i twórcze – powoduje zanik religijnych treści w sztuce, muzyce, mediach czy literaturze. Trend ten – nie nowy, ale wciąż postępujący – sprawił, iż współczesny Zachód w ciągu kilkudziesięciu lat wychował setki milionów ludzi nieodwołujących się do Boga jako idei transcendentnej i absolutnej, patrzących na świat i na własne życie z pominięciem aspektów religijnej interpretacji¹⁰. Oznacza to więc, że w miejsce religii, z jej opartym na obrazie i objawianiu się Boga przekazem etycznym, wraz z niezgodą na tworzenie społecznych struktur na fundamencie religijnych przesłanek, podejmuje się próbę stworzenia ateistycznych uzasadnień dla określonych indywidualnych i społecznych postaw moralnych.

Z drugiej jednak strony, mimo tendencji sekularyzacyjnych i zmniejszającego się wpływu religii na osobiste życie ludzi, jednocześnie dostrzegalna jest tęsknota za duchowością i wzorami osobowościowymi. Okazuje się – mówi Marek Szulakiewicz – że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na ideały i wzory, które pociągają człowieka. Człowiek współczesny wciąż żyje w okresie wielkich potrzeb i tęsknot duchowych, bo tendencje te są związane z procesem przełamywania nihilizmu, w który w XX wieku popadała kultura¹¹. Choć zatem w wielu europejskich środowiskach wygasają inspiracje religijne, to jednak wciąż mocno obecne jest pragnienie realizowania (różnie pojętych i opisywanych) ideałów.

¹⁰ Por. M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm...*, dz. cyt., s. 154.

¹¹ Zob. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 149-156.

Twórcze naśladownictwo – idole i święci

Tęsknota za kulturowymi ideałami wyraża się w fakcie, że każde pokolenie poszukuje swych idoli, bohaterów, swoich gwiazd – postaci, których życie może stać się wzorem dla rzesz ludzi. Oczywiście ta predylekcja nie jest związana z postępującą sekularyzacją, zjawisko to zawsze towarzyszyło ludzkim wspólnotom i społecznościom. W aspekcie antropologiczno-cywilizacyjnym dobrze opisał je wspomniany już kilkakrotnie brytyjski teoretyk cywilizacji Arnold J. Toynbee. Badając pierwotne, wspólnototwórcze zachowania człowieka, twierdził, że krok ku wyższym formom cywilizacyjnym nie polegał na stworzeniu instytucji, są one bowiem zawsze nośnikami bezosobowych relacji międzyjednostkowych, ale na naśladownictwie – *mimesis*. Jest to cecha rodzajowa wszelkiego życia społecznego, stąd też funkcjonowanie *naśladownictwa* jako bodźca działań można zaobserwować zarówno w społecznościach pierwotnych, jak i w cywilizacjach technicznych, z tą tylko różnicą, że w każdej z tych wspólnot ludzkich *mimesis* działa w różnych kierunkach. W grupach pierwotnych jest ona skierowana w stronę starszego pokolenia i ku zmarłym przodkom, którzy niewidzialni, ale aktywni, kryją się za poczynaniami starszyny, podkreślając jej prestiż i autorytet. W takich wspólnotach, w których naśladownictwo jest skierowane wstecz, ku przeszłości i rządzą reguły zwyczajowe, społeczność pozostaje statyczna. Natomiast w społecznościach objętych procesem cywilizacyjnym *mimesis* jest ukierunkowana na kreatywne osobowości – postaci, które są pionierami. Dzięki nim grupy pierwotne zostają „wyrwane” ze stagnacji i utartych zwyczajów, zaczynają podążać drogą przemian i rozwoju. Twórcze naśladownictwo bohaterów i herosów polega na

wyzwoleniu się ze stanu statycznego i przejściu do dynamicznej aktywności, która jest zaczątkiem działań rodzących bardziej zorganizowane formy życia¹².

Można chyba powiedzieć, że także w medialno-informacyjnym świecie XXI wieku tendencja ta, oczywiście w zmienionej formie, wciąż jest obecna. Jaką jednak rolę i kształt przyjmuje współcześnie – wskazane w badaniach Toynbee’ego – twórcze naśladownictwo? Czy dziś świat gwiazd, idoli i bohaterów nie stanowi jednak istotnej przeciwwagi dla tradycyjnych wzorców osobowości, które człowiek odkrywał w rodzinie (rodzice, bohaterscy przodkowie, krewni), wspólnocie społecznej (bohaterowie narodowi), lekturach, jakie proponowała szkoła, i wreszcie we wspólnocie religijnej (święci)? Wzorce osobowe kształtujące człowieka w latach szczególnie ważnych dla uformowania się trwałego światopoglądu (wiek od 10 do 30 lat) za sprawą współczesnej popkultury docierają dziś szeroko do młodych ludzi. Tym samym załamaniu i erozji ulega wpływ i siła tradycyjnych autorytetów. I choć sam fakt naśladownictwa zostaje, to jednak w jego formie i treści zachodzą głębokie zmiany i przeobrażenia.

Świętość świadków

Taka sytuacja kulturowa jest niewątpliwym wyzwaniem dla rodziny, ale także dla chrześcijańskich wspólnot religijnych. Przez wiele wieków religia dostarczała i wciąż dostarcza wzorów życia, ide-

¹² Zawsze znajdzie się ktoś, kto chce przekroczyć utarte granice, zaspokoić chęć poznania czegoś zupełnie nowego, żyć inaczej, robić rzeczy nowe i nie chce dać się ujarzmić schematom. Pragnienie to zaczęło wyzwalać się wówczas, gdy dokonała się transformacja, dzięki której ludzie wychodzili z małego społeczeństwa pierwotnego, by tworzyć szersze „społeczeństwa polityczne”. Por. A.J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 69-78.

ałów i przykładów postaw zawartych w obrzędowo-liturgicznych przekazach, obrazach i księgach. W jakiej jednak kondycji jest dziś ta propozycja Kościoła? Czy biblijne i kościelne postacie historyczne (Apostołowie, święci, męczennicy, wyznawcy) mogą dziś stanowić realną alternatywę dla popkulturowych idoli i gwiazd? Oczywiście owa „konkurencja” nie jest dla chrześcijaństwa niczym nowym. Biblia w wielu miejscach ukazuje napięcie pomiędzy kultem idoli a wiarą w Boga żywego i wynikającymi z tego heroicznymi postawami. I choć sam grzech idolatrii, czyli oddawania czci demonom czy pogańskim bożkom, jest doskonale znany zarówno w staro-, jak i nowotestamentalnej tradycji, to jednak współcześnie nabiera on innego wymiaru. Nie ma charakteru bałwochwalczo-okultystycznego, ale materialny, przejawiając się w czci skierowanej ku człowiekowi jako jedynemu „Panu”. Teraz bogiem staje się sam człowiek, jego pieniądze, bogactwo, ciało i seks, prestiż, znaczenie, władza¹³. By jednak dostrzec współczesną perspektywę tego problemu i wskazać powody, dla których w zeświecczonej i poddanej sekularnym tendencjom Europie święci nie stają się wzorami dla milionów ludzi, należy najpierw przypomnieć, czym w kulturze chrześcijańskiej jest świętość i kim są święci.

W definicyjnym ujęciu świętość to:

przymiot bytu, który całkowicie spełnia cel swego istnienia i dzięki temu jest sam w sobie zjednoczony. Stąd, tylko Bóg

¹³ Zob. M. Zawada, *Zręczność idolatrii*, „W drodze”, nr 2 (2006), s. 87-96; S. Ewertowski, *Idea Antychrysta w kulturze współczesnej: studium teologiczne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Olsztyn 2010, s. 171-310; S. Dębowiec-Witkowski, „Wielki Babilon” w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogię Bogu świata, Kraków 2012; *Judges 2:6-3:6: Israel's idolatry and its Consequences*, w: K. Spronk, *Judges*, Leuven-Bristol 2019, s. 82-97; J. Faur, *The Biblical Idea of Idolatry*, „The Jewish Quarterly Review”, nr 1 (1978) vol. 69, s. 1-15.

jest święty, ponieważ jest On *Tajemnicą budzącą przerażenie i zachwyt (mysterium tremendum et fascinans)*. Całkowicie inny niż ludzie i święty w sposób niemożliwy do opisanego (zob. Iz 6,3.5), jest jednocześnie źródłem całej naszej duchowej i moralnej doskonałości¹⁴.

Fundamentem i ideałem świętości jest więc Bóg, a w chrześcijańskiej propozycji najważniejsza jest oczywiście świętość odnoszona do osoby Jezusa z Nazaretu, który już od momentu Zwiastowania jest nazwany świętym („Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”, Łk 1,35), a potem wielokrotnie identyfikowany ze świętością Boga i świętością swojej istoty („Wiem, kto jesteś – Święty Boga”, Mk 1,24; Łk 4,34). Bardzo mocno, w swoich tekstach i rozważaniach, podkreślał to Apostoł Paweł¹⁵. On też terminem „święci” określa członków chrześcijańskiej gminy.

Jednak oprócz tego, że pojęcia te pełnią funkcję formalno-językową, opisy świętości i postaw świętych przywoływane są w Nowym Testamencie w kontekście ukazywania świadków (Dz 9,13; 1 Kor 6,1; 16,11; Hbr 12,1; 13,7; Ap 6,9-11). Stąd z czasem w Kościele pierwotnym świętość została powiązana z osobami, które zachowały heroiczną postawę wiary – stały się, jak mówiono po grecku μαρτυρία – świadkami Chrystusa, za którego oddały życie. Dlatego w Kościele, już w pierwszych wiekach jego historii, miała miejsce szczególna cześć wobec męczenników-świadków i rozpoczął się ich kult. Życie i śmierć wyznawców stawały się wzorem i dowodem autentycznej wiary. Opowiadano o ich dokonaniach, czczono relikwie i miejsca pochówku, stawiano świątynie, by ich postawę ukazać jako wzór do

¹⁴ G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 340-341.

¹⁵ Zob. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, s. 67-68.

naśladowania¹⁶. Tak narodzili się święci – wyrosli, jeśli można tak powiedzieć, z istoty i mocy życia chrześcijańskiego, z posuniętej aż do męczeństwa miłości do prawdziwie świętego Boga-Chrystusa. Stąd grecki sądowo-procesowy termin *μαρτυς*, najpierw oznaczający świadka, zaczął określać osoby, które aż do przelania krwi zaświadczyły o wierze w Chrystusa. Ich postawa i śmierć stały się świadectwem prawdy, a dla innych zaczęły mieć charakter dowodu na wiarygodność religijnych i egzystencjalnych wyborów.

Kim są idole popkultury i dlaczego fascynują?

Powiedzmy jednak szczerze – w dzisiejszej narracji kulturowej święci nie są definiowani ani przez pryzmat dowodu (na cokolwiek), ani świadectw. Opowieści o życiu chrześcijańskich świętych nie stanowią aktualnie przedmiotu społecznego zainteresowania, a oni sami nie są postrzegani jako wzory czy ikony ważnych postaw i sposobów na życie, które warto naśladować. Nie znaczy to jednak, że kultura nie potrzebuje wzorów osobowości, ideałów czy bohaterów. Wręcz przeciwnie, dynamizm i potrzeba naśladownictwa nie wygasły w ponowoczesnych społecznościach. Każde pokolenie, każda kultura, każda wspólnota potrzebuje „świętych”, ale niekoniecznie będą oni

¹⁶ Zob. szerzej: D. Nicholl, *Świętość*, tłum. M. Borkowska, Warszawa 1998; N. Lash, *Pytanie o Boga: świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009; P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007; *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, 29-66; *Chrześcijaństwo i ich ideały*, w: *Metody z Olimpu, Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Warszawa 1980; D. Kasprzak, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym*, „Itiniera Spiritualia”, nr 3 (2010) 45-69; *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, ss. 300-335; *Encyklopedia Kościoła*, tom 2, red. F. L. Cross, tłum. zbiorowe, Warszawa 2004, s. 928. Bardzo ważną monografią ukazującą rodzący się kult męczenników, jego istotę i znaczenie dla pierwotnego Kościoła jest książka Dariusza Karłowicza, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2021, s. 121-194.

ujęci w konfesyjne narracje. Dlatego wyłaniają się inni „święci”, inne wzory i ideały, tyle że nie z głębi religijnej wspólnoty, ale z medialno-popkulturowych obrazów, filmów i opowieści. Bohaterowie są potrzebni, bo młodzi żyjący w konsumpcyjnym i sekularnym świecie bardziej cenią przeżycie niż wiarę, nie ufają zbyt instytucjom i przywódcom. I choć kładą nacisk na osobiste spełnienie, to jednak usilnie pragną wspólnoty, przynależności i ideałów¹⁷.

Przyczyny tej sytuacji są oczywiście bardzo złożone, ale niewątpliwie jej najgłębsze leżą właśnie w kulturze. Konsumpcyjny styl życia, pożądaný, wypracowywany, upowszechniany, a ostatecznie lansowany już od połowy XX wieku, wpłynął na zmianę przekonań, symboli i przekazów religijnych. Sprawił, że nawyki kulturowe i związany z nimi obraz świata kształtują się obecnie pod wpływem cywilizacji informatycznej i rynkowej. To ona, przez media, technikę i rynek, dostarcza treści, które formują (niektórzy mówią wręcz – formatują) całe pokolenia. Trudno z tym polemizować. Liberalno-konsumpcyjny sposób życia stał się kulturową normą w wysoko rozwiniętych krajach Zachodu. Zwięźle ujął to Zygmunt Bauman:

Kultura składa się dziś z ofert, nie nakazów, z propozycji, a nie norm. Nie posiada „ludu” do oświecania i uszlachetniania; posiada natomiast klientów do uwodzenia¹⁸.

Oczywiście tego rodzaju idole stanowią niemal zawsze zjawisko kulturowo efemeryczne. Postacie te często przemijają tak szybko, jak

¹⁷ Por. V.J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2007, s. 133.

¹⁸ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 27.

zostały wypromowane. Jednak dla ludzi młodych stanowią realne wzorce i stają się wiarygodnymi przykładami tego, jak postępować, zachowywać się, mówić, żyć. Kto zatem gra dzisiaj globalno-medialną rolę przewodnika, wzoru do naśladowania, społecznego ideału? Jakie postawy fascynowały, pociągały i inspirowały przez ostatnie 10 lat? Wymienię kilka najbardziej znanych i rozpoznawalnych postaci, które paręnaście lat temu lub współcześnie są przez rzesze fanów traktowane jak bożyszczka.

Miley Cyrus (właściwie: Destiny Hope Cyrus, ur. 1992), amerykańska aktorka, wokalistka i gwiazda popkultury. Przez wiele lat w niezwykle popularnym sitcomie „Hannah Montana”, którego emisja trwała od 2006 do 2011 roku, kreowała ważny dla milionów dziewcząt wizerunek nastoletniej gwiazdy pop – Hannah Montany. Serial był wtedy najchętniej oglądaną produkcją Disney Channel i bił rekordy popularności. Cyrus, grająca w nim tytułową rolę, stała się przez to wzorem dla milionów nastoletnich odbiorców na całym świecie. Jej postawy, relacje z ojcem i bratem, grupa przyjaciół, miłości i codzienne kłopoty szkolne stanowiły swoistą matrycę zachowań dla fanów na wszystkich kontynentach¹⁹. Dziś natomiast – w 2022 roku – jest wciąż bardzo popularna, ale już jako skandalizująca, wulgarna i kontrowersyjna wokalistka muzyki pop. Ostatnie lata to radykalne zerwanie z wizerunkiem „grzecznej dziewczynki z Disneya” – tatuaże, seksualne gesty i pozy na scenie, wulgarne teksty w piosenkach, mówienie w wywiadach wprost o dobrodziejstwach płynących z zażywania narkotyków. Dla fanów

¹⁹ Zob. J. Magid, *Miley Cyrus/Hannah Montana Today's superstars*, Entertainment Gareth Stevens, Pleasantville 2009; J. Robb, *Miley Mania! Behind the Scenes with Miley Cyrus*, New York 2008; A. Lauren, *More mad for Miley: an unauthorized biography*, New York 2009.

jej disnejowskiego wizerunku wyznanie: „nareszcie mogę być tą złą suką, którą jestem w rzeczywistości” – musi być szokujące²⁰.

Justin Bieber (ur. 1994), kanadyjski wokalista popowy. W 2011 roku był na drugim miejscu listy najlepiej opłacanych postaci showbiznesu poniżej 30 roku życia, jednocześnie jako najmłodszy w tym zestawieniu. Z kolei w 2012 roku znalazł się na trzeciej pozycji wśród najbardziej wpływowych artystów popkultury, z rocznym dochodem w wysokości 55 milionów dolarów. W 2011 roku brytyjski „The Observer” opublikował raport mówiący, że Justin Bieber był ówczesnie w sferze sieci społecznej bardziej wpływowy, niż Barack Obama czy Dalajlama. Oczywiście jego popularność wyrosła z Internetu, a przyczynili się do tego nastoletni fani muzycznych filmików Justina na kanale YouTube i jego wpisów na Twitterze, które pod koniec grudnia 2011 roku obserwowało prawie 6 milionów użytkowników²¹. W sierpniu 2010 klip *Baby* był oglądany na YouTube 246 milionów razy. Wielkim wydarzeniem stał się występ Justina w jednej z najważniejszych sal widowiskowych świata – w nowojorskiej Madison Square Garden – gdzie prezentowani są najwięksi artyści. Figury woskowe młodego Kanadyjczyka znajdują się w muzeach Madame Tussauds w Nowym Jorku, Londynie i Amsterdamie. Nastoletni wtedy wokalista otrzymał szereg nominacji i nagród muzycznych (statuetka dla Artysty Roku, zdobyta podczas gali 2010 American Music Awards,

²⁰ Por. J. Zaborowski, *Co się stało z Hannah M?*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus”, 9-11.11.2013, nr 45 (1080), s. P8-P9. Zobacz też: <https://www.rmfm.com/magazyn/news,44159,miley-cyrus-pokazuje-biust-na-koncertcie-skandaliczna-stylizacja-goraca.html> ; <https://www.rmfm.com/magazyn/news,43341,rozesmiana-miley-cyrus-pozuje-topless-z-nowa-miloscia-ogien-zdjecia.html> (dostęp marzec 2022).

²¹ “Justin Bieber is more influential online than the Dalai Lama or US president”, <http://www.theguardian.com/media/2011/jan/02/klout-social-media-networking>. “Justin Bieber Hits 6 Million Twitter Followers”, <http://www.mtv.com/news/articles/1651843/justin-bieber-hits-6-million-twitter-followers.jhtml> (dostęp marzec 2022).

nominacja do Nagrody Grammy w kategoriach: Best New Artist i Best Pop Vocal Album)²². Co ważne, Bieber przez kilka lat miał jasno zdefiniowany profil kulturowy: prezentował się jako naturalny, słodki, niewinny i zwyczajny chłopak z sąsiedztwa. Jednak jego postawa uległa radykalnej zmianie. Zamiast miłego chłopaka fani i odbiorcy kultury zobaczyli wulgarnego, nieprzyzwoitego i mocno wytatuowanego playboya, mającego kłopoty z narkotykami, prawem i w relacjach z kolejnymi sympatiami²³. Być może management piosenkarza przedefiniował jego medialny wizerunek, by dotrzeć do starszego już pokolenia nastoletnich wielbicieli gwiazdy pop²⁴.

Lady Gaga (właściwie: Stefani Joanne Angelina Germanotta, ur. 1986) – amerykańska piosenkarka pop, autorka tekstów piosenek, kompozytorka i aktorka. Nieodłącznym elementem scenicznego show Lady Gagi są jej różnego rodzaju kontrowersyjne i dziwaczne kreacje, projektowane m.in. przez Giorgia Armaniego czy Aleksandra Macqueena. Jako inspiracje dla swojej muzyki Lady Gaga wymienia takich artystów glamrockowych, jak David Bowie czy Queen, oraz wykonawców popowych, jak Michael Jackson i Madonna. W latach 2010-2020 zdobyła wiele nagród muzycznych, kilkakrotnie na liście „Timesa” i „Forbesa” była wymieniana wśród najbardziej wpływowych celebrytów świata. W lipcu 2019, gdy otrzymała Oscara w kategorii „Najlepsza piosenka”, jej profil na Facebooku śledziło 11 milionów ludzi, a teledysk do piosenki *Bad Romance* na portalu

²² Zob. R. Bloom, *Justin Bieber: An Unauthorized biography*, New York 2010.

²³ Por. I. Nyc, *Dzieciak, słodziak, idol*, „Wprost”, nr 33 (2010), s. 86-87; K. Kłopotowski, *Bibermania*, „Tygodnik Solidarność”, nr 9 (2011), s. 22-23.

²⁴ <http://www.mtv.pl/newsy/44541-bieber-zostanie-deportowany>; <http://www.mtv.pl/newsy/44669-justin-bieber-ma-klopoty-w-kanadzie> (dostęp: marzec 2022)

YouTube w krótkim czasie obejrzało 250 milionów użytkowników²⁵. Swego czasu Łukasz Orbitowski w „Gazecie Wyborczej” napisał, że „ta dziewczyna stała się popkulturą”, a jednocześnie paradoksalnie „mamy do czynienia z najlepiej zainwestowanym kuku na muniu w historii”²⁶. Dziś jest laureatką Oscara za aktorską rolę i najlepszą piosenkę w filmie *Narodziny gwiazdy*.

Podobnie jak wizerunki wymienionych artystów, są również budowane opowieści, narracje i legendy wokół różnorodnych muzyków czy zespołów (The Beatles, Led Zeppelin, Nirvana, The Cure, Deep Purple, Amy Winehouse, Kurt Cobain), liderów społecznych (Dalajlama czy Nelson Mandela). Ale we współczesnej kulturze idolami stają się także postacie fikcyjne. Takim przykładem są herosi amerykańskiej popkultury (Kapitan Ameryka, Spider Man, Avengers). Jednym z nich jest bohater komiksów i filmów, Iron Man (alter ego Anthony’ego Edwarda „Tony’ego” Starka) – fikcyjna postać (superbohater) znana z licznych serii komiksowych wydawanych przez „Marvel Comics” oraz różnych, bazujących na komiksowych publikacjach, adaptacji filmowych (Iron Man, Avengers, Spider-Man, Hulk). Twórcami tych opowieści są scenarzyści Stan Lee, Larry Lieber, oraz rysownicy Don Heck i Jack Kirby. Po raz pierwszy Iron Man, jako bohater Stanów Zjednoczonych Ameryki, zadebiutował w magazynie „Tales of Suspense” (vol. 1/39, marzec 1963). Na podstawie komiksów Marvela powstały cztery filmy fabularne o ekscentrycznym, ale szlachetnym bohaterze²⁷. Gdy mówimy o wzorach osobowych, jakimi są

²⁵ Zob. A. Malinowska, M. Marcela, *The Queer of Pop: chwast w ogrodzie popkultury*, „Opcje”, nr 2 (2010), s. 44.

²⁶ Ł. Orbitowski *Dziewczyna, która została popkulturą*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format”, nr 23 (2010) 139, s. 18; M. Staniszewski, *Lady Gaga – produkt idealny*, „Dziennik Gazeta Prawna”, nr 90 (2010), s. A10.

²⁷ Zob. B.J. Oropeza, *The Gospel According to Superheroes: Religion and Pop Culture*, New York 2005, s. 12-18; R.J. Gray, B. Kaklamanidou, *The 21st Century Superhero: Essays on Gender, Genre and Globalization*

popkulturowi herosi, zauważmy, że zarówno Neo z Matrixa (*Matrix Rewolucje*, 2003), jak i Tony Stark (*Avengers: Koniec gry*, 2019), walcząc o uwolnienie ludzi od tyranii, realizują mit mesjański – oddają życie, by uratować cały wszechświat i przywrócić porządek uniwersum²⁸. Muzycznie i poetycko oddał to zespół Fisz Emade Tworzywo w piosence „Boomer”, ukazując obecność fikcyjnej postaci Iron Mana w mentalności popkulturowej wielu ludzi: „Nic z tego nie będzie, to już koniec, za jaki świat zginął Tony Stark?”.

Innym przykładem postaci wymyślonej, ale mającej przemożny wpływ na kulturowe postawy i wyobrażenia, jest lalka Barbie. To swoista, funkcjonująca od ponad pół wieku na rynku zabawek dla dzieci, ikona stylu i sposobu życia. Barbie narzuca jej odbiorcom (głównie małym dziewczynkom) wyobrażenia kobiecości i kreuje określony ideał nastolatki czy młodej kobiety: szczupłej, pięknej, miłej, dobrze ułożonej, dla której jednak przede wszystkim liczy się zabawa i atrakcyjne spędzanie czasu wolnego. Stąd, jak mówi Mary F. Rogers, Barbie jest heroiną świata konsumpcji: to hiperkonsumentka z nieograniczonymi możliwościami posiadania rzeczy, dzięki temu w jej świecie nie brakuje niczego – jest pełny, jasny i szczęśliwy²⁹.

To tylko kilka najbardziej wymownych współczesnych przykładów społecznych idoli, kilka najbardziej rozpoznawalnych postaci, do których można by jeszcze dodać piłkarzy czy bohaterów gier komputerowych. Oczywiście często – zauważy ktoś przytomnie

in Film, McFarland 2011, s. 15-20 ; M. DiPaolo, *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*, McFarland 2011, s. 28-30.

²⁸ Por. M.D. Stucky, *He is the One. The Matrix Trilogy's Postmodern Movie Messiah*, „Journal of Religion & Film”, nr 2 (2005) vol. 9.

²⁹ Por. M.F. Rogers, *Barbie jako ikona kultury*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2003, s. 30-33; 96-99.

– są to ideały i ikony sezonowe, obecne w medialno-popowym mainstreamie przez kilka, może kilkanaście lat. Potem ich czas przemija, zainteresowanie fanów słabnie, nastoletni wielbiciele dorastają, nie traktując już poważnie wcześniejszych idoli. Niemniej jednak faktem pozostaje, że przez kluczowe dla młodych ludzi lata dorastania i budowania świata wartości owi gwiazdorzy stanowią dla nich wzór postaw i zachowań, wyznaczając trendy i style życia.

Co powoduje, że postacie te są globalnymi bohaterami dla milionów młodych ludzi? Co sprawia, że ich postawy, ubiór, styl, zachowania są naśladowane przez rzesze nastoletnich odbiorców popkultury? W moim przekonaniu można wskazać trzy najważniejsze powody, dla których dziś – w ponowoczesnych społecznościach – muzycy, twórcy, celebryci, sportowcy i komiksowi bohaterowie stanowią wzór życia i postępowania.

Media bramą popularności

Po pierwsze zauważmy, że dziś popularność popkulturowych idoli jest przede wszystkim wynikiem działań całego przemysłu twórczego współczesną scenę show-biznesu. Globalne decyzje, dotyczące produkcji, konsumpcji, ekonomii, popytu i podaży, kształtują określoną kulturę, a tym samym już zdefiniowane koncepcje życia. Konsumizm (jak nazywają to zjawisko niektórzy badacze społecznych zachowań³⁰) nakreśla horyzonty, kształtuje potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania. Nie tworzy integralnej wizji człowieka i społeczności, ale bazując na emocjach, pożądaniami i materialnej

³⁰ Por. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2004; Z. Bauman, *Życie na przełomie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.

(cielesnej) idei człowieka, buduje i popularyzuje model wygodnej, pięknej, szczęśliwej – a zatem udanej – egzystencji. Takie życie od razu, z racji osiągniętych sukcesów, nabiera aksjologicznego charakteru: jest dobre i wartościowe samo w sobie. Idole są piękni i bogaci, a przez to dobrzy (reprezentują dobre, ważne treści) i – co najważniejsze – szczęśliwi. Ich życie jest spełnione i stanowi wzór dla innych. Krokiem ku takim ideałom jest naśladownictwo, a środkiem do ich osiągnięcia – tak przekonuje kultura popularna – konsumpcja. Dlatego ideologię konsumeryzmu można postrzegać jako jedną ze strategii promowania nowych bohaterów kultury. Konsumpcja w tej perspektywie staje się lekarstwem, ma czynić nas całymi, pełnymi i harmonijnymi, ofiarowując tym samym wymarzoną treść tożsamościową³¹.

Po drugie, idole są przede wszystkim popularni. Ich egzystencja jawi się jako spełnienie marzenia o byciu docenionym, zauważonym i znanym. Obok bogactwa i konsumpcji, nadających tożsamość, ważną cechą staje się bycie popularnym. Ma to kluczowe znaczenie dziś, kiedy głównym elementem kulturowego zwrotu ku ponowoczesności stała się globalizacja kina, telewizji a przede wszystkim wszechobecność Internetu. A ponieważ 70% eksportowych programów i gier, niosących określone wzorce zachowań i postaw, pochodzi ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, to ten niewątpliwy i dominujący potentat rynku medialnego promuje określone (idealne) postawy kulturowe³². Ważne jest jednak zrozumienie, iż władza nad środkami przekazu leży głównie w rękach prywatnych inwestorów, którzy

³¹ Zob. J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 109.

³² Por. K. Pankowska, *Kultura-sztuka-edukacja w świecie zmian. Refleksje antropologiczno-pedagogiczne*, Warszawa 2013, s. 87-89.

tworząc wielkie korporacje, są w stanie kontrolować cały światowy rynek mass mediów. Ta dominacja jest oczywiście częścią, opartej na poszukiwaniu nowych towarów i nowych rynków, logiki kapitalizmu. I to właśnie media nadają kapitalistycznej ekspansji ideologicznego charakteru. Stają się przestrzenią popularyzacji określonych postaw i tym samym skutecznym i najlepszym nośnikiem ideowego marketingu³³. Medialna globalizacja ułatwia rozpowszechnianie na całym świecie podobnych form narracyjnych: programów informacyjnych i sportowych, teleturniejów i wideoklipów, sitcomów i seriali, z zawsze określonymi „matrycami” bohaterów i idoli. W ten sposób promuje się sprecyzowane wzorce osobowe i kreuje na wzory społeczne.

³³ Na zagrożenia związane z amerykańską (nazywaną już w 1993 roku przez Georga Ritzera macdonaldyzacją) zwraca dziś uwagę kanadyjski socjolog z Quebecu Mathieu Bock-Côté. Pokazuje, że nasz system wyobrażeń jest skolonizowany przez amerykański sposób widzenia świata, amerykańskie wartościowanie i kody kulturowe. W swojej książce *La révolution raciale: et autres virus idéologiques* (Paris 2021) pokazuje, jak na amerykańskich uniwersytetach, na bazie idei rodzących się w naukach filozoficznych i społecznych, powstaje nowa forma totalitaryzmu – totalitaryzm różnorodności. Zadaniem tej idei jest przebudowanie wszystkich relacji społecznych, zmiana świata pojęć, które są nam bliskie i w których się poruszamy, a które stanowią antropologiczne i historyczne podstawy naszej cywilizacji. Owa dekonstrukcja dotyczy tak fundamentalnych pojęć, jak: mężczyzna, kobieta, rodzina, małżeństwo, płciowość, naród, tradycja, relacje, odpowiedzialność, przyszłość. Już dziś te kategorie przepoczwarczone przez amerykańską kulturę dominują w dyskursie publicznym. Totalność owego procesu polega na tym, że kto mu się nie podporządkuje, ten dozna społecznej śmierci, obywatelskiej degradacji, medialnej dyskwalifikacji – to nowy rodzaj wykluczenia, pozbawienia praw wolnościowych, obywatelskich przywilejów. Ten sposób działania, zaznaczony przez mnie w rozdziale *Mesjanizm ponowoczesności*, nie potrzebuje jakiś specjalnych struktur do nękania niepokornych. To rodzaj podporządkowania społeczeństwa jednej, słusznej ideologii, która ma ambicje przemodelowania wszystkich najważniejszych idei i relacji, w tym nawet najintymniejszych odczuć. Jako przykład Mathieu Bock-Côté podaje wokizm (od ang. *woke* – obudzony, świadomy) jako fanatyczną formę dyskursu różnorodnościowego i narzucania wszystkim sakralizacji mniejszościowego punktu widzenia. Niewiele osób wie o tej ideologii, ale wokizm jest doszukiwaniem się rasizmu oraz wykluczenia w każdej tradycyjnej idei i koncepcji, to ideowa broń poprawności politycznej. Zob. szerzej: M. Bock-Côté, *La révolution raciale: et autres virus idéologiques*, Paris 2021; Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 391-395. Na temat wokizmu zobacz: C. Rhodes, *Woke Capitalism. How Corporate Morality is Sabotaging Democracy*, Bristol 2022; F. Vis, S. Faulkner, S.U. Noble, H. Guy, *When Twitter Got #woke. Black Lives Matter, DeRay McKesson, Twitter, and the Appropriation of the Aesthetics of Protest*, w: *The Aesthetics of Global Protest: Visual Culture and Communication*, Amsterdam 2020, s. 247-266.

Prywatne i indywidualne życie gwiazd staje się modelem dla milionów, a naśladownictwo zachowań medialnych idoli ma zapewnić popularność, sukces, rozpoznawalność, miłość i powodzenie³⁴.

Idol – produkt i infantylna tożsamość kulturowa

Kolejnym powodem sukcesu popkulturowych postaci i przyczyną ich społecznego znaczenia jest świadome promowanie określonych postaw jako rynkowej marki. Krytyczny obserwator współczesnej cywilizacji Zachodu, Benjamin Barber mówi, że dokonuje się to przez infantyлизację zaszczepianą dorosłym i oznacza proces wprowadzania w dorosłość cech i zachowań dziecięcych. Istotnym atrybutem owych „dużych dzieci” pozostaje możliwość (władza) kupowania i konsumowania. Odwraca to zastany i wypracowany porządek kultury ludzi dojrzałych, którzy pragną upowszechnić odpowiedzialność wobec siebie i innych, racjonalność, ład, panowanie nad sobą. Infantyлизacja kultury i cywilizacji przedkłada impuls nad rozwagę, uczucie nad rozum, dogmatyzm nad wątpliwość, zabawę i wypoczynek nad pracę, obrazy nad słowa, wrażenia nad ideę, egoizm nad altruizm, prywatne nad publiczne, ignorancję nad wiedzę³⁵. To zaś generuje określone postawy społeczne i określoną wizję człowieka – antropologię konsumpcjonizmu. Etos, jakiego potrzebuje tak zdefiniowana kultura, zawiera w sobie infantylność, traktując odbior-

³⁴ Zob. W. Danilewicz, „Być” czy „mieć” w wyobrażeniach współczesnych dzieci, w: *Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka*, red. J. Izdebska, Białystok 2008, s. 85-90.

³⁵ Dziś świadectwem osobistego sukcesu jest posiadanie różnorodnych dóbr, ponieważ w konsumpcyjnym i materialistycznym społeczeństwie, jeśli nie jesteś w stanie kupować, jesteś postrzegany jako wyrzutek i nieudacznik. Por. B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 130-131.

ców jak dzieci, którym należy się wszystko, czego chcą, ponieważ gwarantuje im to liberalnie rozumiane prawo wolności.

Jean M. Twenge bardzo celnie pokazuje ten problem charakteryzując pokolenie młodzieży urodzonej koło roku 2000, która obecnie (na początku drugiej dekady XX wieku) ma koło 20 lat. Jak mówią badania właśnie to pokolenie – i-Generation – pokolenie iPhona, iPada i Internetu, przyklejone do swoich smartfonów jest niedojrzałe (nastąpiło przedłużenie wieku dziecięcego), obecne bardziej w wirtualu niż w realu (większość czasu spędza korzystając ze smartfonów i komputerów), wirtualne (mniej kontaktów osobistych), niespokojne (depresja, traumy, samotność, nerwice), niereligijne (młodzi nie widzą znaczenia religii w swoim życiu), odizolowane (spadek zaangażowania obywatelskiego), nieograniczone (otwartość na nowe postawy seksualne i obyczajowe) i inkluzywne (akceptujący, otwarci, wolnościowi)³⁶. Tak scharakteryzowana grupa jest jednocześnie poddawana mocnemu wpływowi dostatku, komercji i konsumpcji. Postrzegają wszystko (zachowania społeczne, wzorce etniczne, trendy kulturowe czy postawy religijne) jako przedmioty wyboru i produkty na sprzedaż. To sprawia, że ludzie szukają wzorców w ideach i idolach, jakie proponuje im kultura. Nie są to jednak autentyczne treści, ale tożsamości stworzone, wypracowane i wykreowane przez marketerów. Pokazują nie tyle charakter (etos), ile sposób funkcjonowania, styl życia, wydawania pieniędzy, metody kreacji siebie i swojej tożsamości w globalnym supermarkecie kultury³⁷.

³⁶ Por. J.M. Twenge, *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne i mniej szczęśliwe*, tłum. O. Dziedzic, Sopot 2019, s. 11-12.

³⁷ Por. G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2005, s. 26-27.

Dlatego w społecznej przestrzeni kultury katalog autorytetów i bohaterów zmienił się tak diametralnie. Instytucje, które do tej pory wyznaczały wychowawcze idee – rodzina, szkoła, Kościół, państwo, inteligencja – dawne elity, „dyscyplinujące” i „pielęgnujące” byt społeczeństwa w stabilnych ramach kategorii kulturowych, zostały osłabione i zdeklasowane. Wszystko, co niegdyś spajało społeczności z ich kulturowymi porządkami – prawo i regulacje, przemówienia i kazania, narracje i tradycje – uległo głębokiej erozji. Podmiot wyłaniający się z ponowoczesnego świata odczuwa wewnętrzny dystans i niechęć do zewnętrznych w stosunku do niego systemów ideowych (oraz ich infrastruktury), które przypisują sobie rzekome prawo do wychowywania go i regulowania jego życia. Instytucje, systemy i wynikające z nich praktyki zostały zastąpione przez medialny rynek idei dostarczający nieograniczonej ilości wzorów i postaw, towarów i tożsamości³⁸.

Powiedziano mi: Wymyślaj siebie sam, sam wymyślaj swoje własne życie i urządzaj je, jak chcesz, zarówno w każdej aktualnej minucie jak i od początku do końca³⁹.

Kim jest ów globalny, nabywający idee i tożsamości człowiek? Używając, oczywiście jako pewnej metafory, powiedzenia Ludwika Feuerbacha, można stwierdzić: „jest tym, co kupuje”. Przemocną (a może całkowitą) odpowiedzialność za to ponoszą szeroko rozumiane media. Rolę zbioru kulturowych toposów pełni bowiem globalny hiperrynek kulturowy, w którym homeostaza, budowanie po-

³⁸ Por. K. Grabias, *Rynkowo-konsumpcyjny model cywilizacji – „kulturowa schizma” czasów ponowoczesnych*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie!*, red. J. Grzybowski, O. Wojtasik, Warszawa 2013, s. 225.

³⁹ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007, s. 42.

czucia obowiązku i przywiązania, zostają zastąpione przez pobudzenie do poszukiwania indywidualnej satysfakcji wewnątrz ciągle przyspieszającej cyrkulacji osób i towarów. Kultura wspólnych spotkań i posiłków rodzinnych, uroczystości religijnych oraz debat na agorze ustępuje kulturze indywidualnych klientów i internautów, centr handlowych i informacyjnych globalnej hiperprzestrzeni, w której proponowane są już określone i zdefiniowane wzorce⁴⁰. Doskonałym obrazem tego są muzyczne stacje telewizyjne i internetowe, nadające teledyski przez całą dobę, a także popularność chińskiej mobilnej aplikacji internetowej TikTok, której główna funkcjonalność polega na możliwości wysyłania bardzo krótkich materiałów wideo, treścią zbliżonych do teledysków (w kwietniu 2020 z TikToka korzystało dwa miliardy użytkowników). Obrazy i filmiki istnieją w bezczasowej terażniejszości, a ich twórcy mieszają gatunki filmowe i kierunki artystyczne różnych epok, aby zamazać historyczne granice i samo poczucie historyczności. Tożsamość i historia zostają rozbite na części, hierarchie i kierunki estetyki ulegają zakłóceniu przez mieszanie gatunków sztuki wysokiej, form popularnych i komercyjnych, przemieszanie tragiczności, humoru i powagi⁴¹. Nieprzerwany strumień rozmaitych obrazów trudno połączyć w znaczący przekaz: intensywność i nasycenie przełamują systematyzację i narracyjne uporządkowanie, a jednak jakiś model postaw i antropologicznych wzorów jest tam wyraźnie obecny. Jest to ideał osób młodych, bardzo atrakcyjnych seksualnie, zamożnych, roześmianych, żartujących

⁴⁰ Por. K. Grabias, *Rynkowo-konsumpcyjny...*, dz. cyt., s. 226.

⁴¹ Zob. szerzej: E.A. Kaplan, *Looking for the other: feminism, film, and the imperial gaze*, New York 1997; A.E. Kaplan, *Rocking around the clock: music television. Postmodernism and consumer culture*, New York 1987.

i cały czas bawiących się bądź zasmuconych utraconą miłością, lub też poszukujących nowego i pięknego partnera⁴².

Oto trzeci powód, dla którego święci nie stanowią dziś wzorców do naśladowania – medialna kultura XXI wieku buduje własne przykłady postaw i osobowości, konstruuje określone normy zachowań, modele antropologiczne i ideały. Cyfrowe media sprawiły, że dzisiejsze społeczeństwo jest zupełnie inne niż to, jakie funkcjonowało w XIX i na początku XX wieku. Obecnie jest ono oparte nie na autorytecie, lecz na modzie. Dla części młodych ludzi tradycja i obyczaje nie mają już prawie w ogóle znaczenia, choć niegdyś przez wiele wieków były dla pokoleń busołą życia. Skutkuje to oderwaniem się od przeszłości. Moda, czyli naśladowanie wszelkich nowości, tego, co tu i teraz ma moc decydowania o tym, jak jesteśmy postrzegani i odbierani, zdominowała kulturę. Moda jako naśladownictwo stała się przyczyną i powodem budowania większości więzi społecznych, gdzie wszystko, co nowe, staje się od razu wartościowe. To, co tradycyjne i stare, już dawno nie jest pożądane⁴³. Jednocześnie wciąż obecne jest pragnienie tożsamości i przynależności. Realizuje je jednak już nie wspólnota rodzinna, sąsiedzka czy religijna, ale współczesność związana z popkulturą – piosenki, czasopisma, koncerty, festiwale, komiksy, wywiady z gwiazdami, filmy, gry komputerowe, instagramowi idole, youtuberzy i influencerzy – wszystko, co w tej oprawie daje dzieciom i młodzieży poczucie odnalezienia tożsamości i sensu życia. Tym samym obszar komercyjnej rozrywki odzwierciedla, ale

⁴² Zob. T. McGrath, *MTV. The Making of a Revolution*, Philadelphia 1996, s. 177-200; M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum P. Czaplinski i J. Lang, w: R. Nycz, *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998, s. 310.

⁴³ T. Szlendak, K. Pietrowicz, *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia?*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3 (2005), s. 97.

także generuje uczucia i nastawienia. Dlatego kultura nastolatków to mieszanina tego, co autentyczne, i tego, co wyprodukowane. Jest ona bowiem wyrazem realizmu emocjonalnego, który zastępując dawne ideały i wzorce, jednocześnie kształtuje i porządkuje nowy mentalny obraz świata⁴⁴.

Wydaje się, że opisana społeczno-kulturowa sytuacja dzisiejszych czasów dobrze ukazuje powody, dla których postaci świętych nie stanowią niestety realnych wzorców ludzkiego postępowania. Sądzę jednak, że do tego opisu dodać można jeszcze dwa – nie dość oczywiste, a jednak ważne – powody.

Odrealnienie i brak wiedzy

By dopełnić obrazu, jaki wyłania się z odpowiedzi na pytanie, dlaczego święci nie są dziś znani i popularni, należy zdać sobie sprawę, że kościelne przedstawianie świętych w świątyniach i na katechezach są oni często ukazywani jako osoby odrealnione społecznie, z którymi współczesny człowiek nie bardzo wie, jak się utożsamić. W medialno-cyfrowym świecie młodych ginie książkowy, refleksyjny i koncepcyjny typ inteligencji, a pojawia się typ nowy: szybki, rzeczowy, konkretny. Chrześcijańska katecheza często nie pomaga niestety w tym, by zobaczyć w świętych osoby godne naśladowania, niebanalne, twórcze, ciekawe i szczęśliwe. Dominuje hagiografia przeidealizowana i przerysowana, a tym samym postrzegana w odbiorze jako nierzeczywista i niemożliwa do spełniania w zwykłym, codziennym, a nawet banalnym życiu⁴⁵.

⁴⁴ Zob. W. Chyła, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Poznań 2008, s. 171-175.

⁴⁵ O kłopotach metod i treści prezentowanych młodzieży w czasie rekolekcji szkolnych wskazywał już

Egzemplifikacją tego są często abstrakcyjne oraz oderwane od żywych i aktualnych przykładów zaproponowane scenariusze lekcji religii o świętości, w których nie padają żadne przykłady współczesnych, realnych postaci, bliskich słuchaczom. Przywoływanie przykładu św. Stanisława Kostki (nowicjusza jezuickiego, uciekiniera z domu, a potem ubogiego wędrowca Europy „o żebraczym chlebie”) nie wydaje się najlepszym przykładem dla dzisiejszych dzieci. Trudno też za zasadne uznać ukazywanie dzieciom w XXI wieku jako dobrego wzoru przykładu z życia św. Jadwigi Śląskiej, która będąc księżną, nie chciała się wyróżniać wyglądem od swoich poddanych i chodziła boso. Irytowało to jej małżonka i poprosił spowiednika Jadwigi, by wpłynął na jej postawę. Ten nakazał jej noszenie obuwia, ona zaś, by być posłuszną poleceniu kapłana, dalej chodziła boso, ale na sznurku na szyi nosiła zawieszony trzewiki. Takie przedstawienie wielkiej polskiej świętej jest zastanawiające, należałoby przecież ukazać jej postawę służby wobec Polski oraz Kościoła i wielkie znacznie polityczno-społeczne jej działań jako gorliwie wierzącej arystokratki⁴⁶.

kilkanaście lat temu ks. prof. Przychyła: W. Przychyła, *Blaski i cienie rekolekcji szkolnych*, „Katecheta”, nr 9 (2003), 47, s. 59-60. Zob. szerzej: T. Kopiczko, *Wychowanie do służby w szkolnym nauczaniu religii Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2021, s. 242-261; D. Głuszek-Szafraniec, *Nauczanie religii w szkole w Polsce – analiza wybranych debat medialnych*, „Politeja”, nr 46 (2017), s. 265-282; J. Miśiewicz, *Ewangelizacja i katechizacja w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Katecheta”, nr 11 (2003) 47, s. 64-65; A. Bab, *Katecheza w obliczu wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, „Katecheta”, nr 6 (2006) 50, s. 20-22; P. Sobierajski, *Problem języka katechetycznego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. 5 (2001), s. 201-212; S. Drzyżdżyk, *Duszpasterstwo i katecheza wobec społecznych i religijnych wyzwań współczesności*, „Polonia Sacra”, nr 12 (2003), s. 139-152; Z.P. Maciejewski, *Zawartość cukru w cukrze*, „Znak”, nr 9 (2003), s. 5-14; S. Kulpaczyński, *Jaki język dla współczesnej katechezy?*, „Roczniki Teologiczne” z. 6 (2003), s. 99-120.

⁴⁶ Zob. B. Jarocińska, I. Hanus, *Świętość – dar i zadanie: dla gimnazjum i szkoły ponadgimnazjalnej*, „Katecheta”, nr 6 (2006), 50, s. 39-44; J.G. Węglarz, *Droga Stanisława Kostki do świętości*, „Katecheta”, nr 9 (2003) 47, s. 30-31; *uBoga droga. Tyle masz, ile dasz. Rozważania roratnie 2013*, „Mały Gość Niedzielny”, Katowice 2013, s. 44.

Ksiądz Kazimierz Misiaszek zwraca uwagę, iż wychowanie religijne i chrześcijańska katecheza muszą zawsze dostrzegać i uwzględniać sytuację człowieka w określonym kontekście kulturowym. Człowiek bytuje przecież zawsze – co starałem się wykazać w tej książce – na sposób jakiejś kultury. Stąd konieczne jest „wsłuchiwanie” się promotorów katechezy i chrześcijańskiego wychowania w to, czym żyje młodzież i jak rozwija się dana cywilizacja. Chodzi o to, by nauczanie religii w szkole czerpało metody, formy, wzorce, przykłady z tego obszaru kulturowego, który bliski jest słuchaczom. Mechaniczne przenoszenie przykładów z innych kontekstów kulturowych może proces formacyjny osłabiać, a nie wzmocnić⁴⁷.

Z taką sytuacją wiąże się również fakt, iż wielu młodych, ale także i osób starszych ma znikomą, bądź wręcz żadną, wiedzę o życiu, postawach, działalności i pięknie życia świętych. Wiele osób nie zdaje sobie sprawy, kim byli, co intrygującego i ważnego wydarzyło się w ich życiu, nie zna ich dokonań⁴⁸. O. Jacek Woroniecki OP, wielki orędownik polskich świętych, mocno zaznaczał, iż zawsze należy pamiętać, że święci byli dziećmi swego wieku, żyli bólami, troskami i radościami swego środowiska. Hagiografia chrześcijańska czasem zupełnie nie dba o to, by przybliżyć realnych ludzi. Niestety postacie świętych, które się przedstawia, często wydają się „jakby zawieszane między niebem

⁴⁷ K. Misiaszek, *Chrześcijańska formacja dzieci i młodzieży z punktu widzenia kulturowego: próba poszukiwania zasad*, „Katecheta”, nr 12 (2007), R. 51, s. 13-14.

⁴⁸ Współczesna katecheza szkolna i parafialna stoi więc przed potrzebą uwspółcześnienia, akomodacji, uprzyśpieszenia i uproszczenia języka przekazu wiary. Brak dziś permanentnego rozwijania języka katechezy, by wydostać się z odtwarzania młodym ludziom „katechizmowego” języka. Poznawanie przez młodych wzorów osobowych może w odpowiednich warunkach metodycznych i systemowych wyzwać procesy naśladownictwa i identyfikowania się z postaciami prezentującymi wzory świętości. A. Zellma, *Rola szkolnego nauczania religii w rozwoju osobowym katechizowanej młodzieży*, „Ełckie Studia Teologiczne”, t. 4 (2003), s. 277; P. Sobierajski, *Problem języka katechetycznego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, tom 5 (2001), s. 209-211.

a ziemią, bez żadnego kontaktu z życiem codziennym, a wszak to promieniowanie świętości na otoczenie jest jednym z najciekawszych problemów hagiografii i racją bytu świętych⁴⁹”.

Autentyczni święci w realnym świecie

Przykłady pasjonujących biografii świętych można pewnie mnożyć, ale wskażę tylko kilka, w moim przekonaniu ważnych, egzemplifikacji. Pierwsza australijska święta – Mary MacKillop (ur. 1842-1909) – miała fascynującą biografię. Przez swą pracę, upór i determinację mogłaby być patronką wielu feministek. W XIX wieku, w bardzo trudnych warunkach i czasach, w patriarchalnym i przesyconym tradycjami wiktoriańskimi środowisku Australii promowała edukację dzieci i zabiegała o status kobiet w Kościele katolickim. Jej gorliwość, a jednocześnie ogromne konflikty z władzami Kościoła – biskupem, księżmi, kościelną hierarchią – stanowią dramatyczną opowieść o miłości i poświęceniu. W pewnym momencie swej aktywności została ekskomunikowana, wydalona z własnego klasztoru, niesprawiedliwie oskarżona. Jednak jej upór, oddanie, dobrowolne przyjęcie cierpienia, posłuszeństwo wobec hierarchii Kościoła katolickiego sprawiły, że zgromadzenie, które założyła i dzieła, które prowadziła, przetrwały w Australii przez wiele lat. Mery była, jak pokazują biografie, ciepłą i serdeczną kobietą. Umiała zjednywać sobie sympatię wielu ludzi, wśród jej przyjaciół były osoby różnych ras, kultur, religii i poglądów. Ludzie lubili ją za miłe usposobienie, humor i otwartość, ale także za to, że nie usiłowała ich pouczać czy nawracać, lecz sama dawała przy-

⁴⁹ J. Woroniecki OP, *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o Świętych polskich*, Kraków 1940, s. 25.

kład poświęcenia dla innych i głębokiej wiary. Była niezwykle pracowita, prostolinijna, doceniała wagę chrześcijańskiej radości⁵⁰.

Innym fascynującym przykładem może być bł. Miriam Baouardy, znana także jako Maria od Jezusa Ukrzyżowanego lub Mała Arabka (ur. 1846 niedaleko Nazaretu, zm. 1878 w Betlejem). Życie tej palestyńskiej karmelitanki, której jako młodej dziewczynie, sprzeciwiającej się przejściu na islam i wydaniu jej za mąż, poderżnięto gardło (od czego bynajmniej nie umarła!), stanowi do dziś opis dramatycznych wydarzeń. Miriam była mistyczką i stygmatyczką, a jej nadprzyrodzone zdolności (lewitacja, stygmaty) stały się w muzułmańskim i chrześcijańskim środowisku wielkim znakiem działania Bożego. Inną ciekawą i wartą uwagi postacią jest bł. Józef Sánchez del Río (1913-1928), piętnastoletni chłopiec, który brał udział w powstaniu *Cristeros* w czasie prześladowań Kościoła w Meksyku. Wierny Chrystusowi, był przez prześladowców torturowany i oddał życie za wiarę. Bliski Wschód czci także Charbela (Sarbeliusz) Makhloufa (właściwie Jusuf Antun Machluf, 1828-1898), duchownego maronickiego, mnicha i pustelnika, który dla Libańczyków jest postacią tak fascynującą, oryginalną i niezwykłą, jak dla europejskich katolików o. Pio. Inny – aktywny a wręcz globalny wymiar świętości – reprezentuje św. Matka Teresa, której dzieła rozwinęły się a zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości rozpoczęło działalność w krajach, miejscach i miastach, do których nie udało się dotrzeć wielu charytatywnym i humanitarnym organizacjom. Matka Teresa stworzyła wspólnoty, które zbierają z ulic miasta ludzi bezdomnych, prowadzą domy dla porzuconych dzieci, starając

⁵⁰ Zob. J. P. Mroczkowska, *Niepokorne święte*, Kraków 2007, s. 250.

się o ich adopcję, zajmują się trędowatymi, więźniami, kobietami zmuszanymi do prostytucji, osobami starszymi, chorymi w domach i szpitalach⁵¹.

Bardzo współczesnym przykładem jest postać urodzonego w 1991 roku w Londynie (w rodzinie potomków polskiej emigracji powojennej) bł. Carlo Acutisa. Ten bardzo zwyczajny, pogodny nastolatek był zafascynowany informatyką, projektował strony internetowe, grał w gry komputerowe. Po pierwszej Komunii świętej odkrył dar Eucharystii i codziennie ją przyjmował. Zaprojektował i stworzył międzynarodową wystawę na temat cudów eucharystycznych, na której pokazał obszerny materiał fotograficzny przedstawiający główne cuda eucharystyczne uznane przez Kościół (około 136). Był lubiany i doceniany za pogodę ducha i umiejętności w zakresie obsługi komputerów. Angażował się w działalność charytatywną na rzecz potrzebujących, bezdomnych i imigrantów, których wspierał również finansowo, przeznaczając na ten cel zaoszczędzone pieniądze. Codziennie odmawiał różaniec i często powtarzał: „Eucharystia jest moją autostradą do nieba!”. Zmarł na białaczkę w 2006 roku w wieku 15 lat. 10 października 2020 roku papież Franciszek ogłosił Carla błogosławionym⁵².

⁵¹ Por. A. Nocoń, *Święci, bo nie udawali świętych*, Warszawa 2018, s. 281-284, 303-306.

⁵² Por. N. Gori, *Eucharystia – moja autostrada do nieba. Historia Carla Acutisa*, tłum. J. Curyło, Kraków 2017, s. 89-121; I. Serra, *The lives of saints, sinners, and everyone in between*, „Biography”, nr 4 (2017) vol. 40, s. 611-618; N. Ripatrazzone, *Digital Communion. Marshall McLuhan's Spiritual Vision for a Virtual Age*, Minneapolis 2022, s. 109-128.

Nikt nie chce przegrać – wszyscy chcą używać

I choć te kilka postaci, z bogatej historii chrześcijańskich świętych, ukazuje piękne, dynamiczne i odważne postawy, to jednak żadna z nich nie była i, w moim przekonaniu, nie będzie globalnie promowanym wzorem do naśladowania. Sekularna atmosfera współczesności sprawiła bowiem, że przestały dominować idee związane z chrześcijańskim rozumieniem życia i świata – stworzenie, dar, łaska, tajemnica paschalna, miłosierdzie, opcja na rzecz ubogich, asceza. Inne paradygmaty egzystencjalne utrwaliły się w kulturze. Dziś wszyscy chcą być zwycięzcami, osiągnąć sukces. Nikt nie chce przegrać, stracić, być męczennikiem. A przecież patrząc na biografie i heroiczne postawy świętych, dostrzegamy ich zmaganie z rzeczywistością, ludźmi, instytucjami. Święci są jak biblijny Jakub przy potoku Jabbok, który całą noc, aż do wschodu jutrzeńki zмага się z Bogiem, by wyprosić dla siebie błogosławieństwo, i choć odchodzi pobłogosławiony, to jednak odczuwa ból, kulejąc (Rdz 32,25-33). We współczesnej ludzkiej ocenie święci przegrywają, są udręczeni, tracą. I choć w kontekście wiary ostatecznie wygrywają swe życie na innym poziomie, to jednak dla wielu dzisiejszych ludzi taka – związana z cierpieniem i porażką – perspektywa jest absolutnie nie do przyjęcia. W świecie superbohaterów i święci winni już teraz zwyciężyć. A ponieważ zarówno biblijne, jak i historyczne doświadczenie pokazuje, że dzieje się inaczej, dziś triumfuje antropologia sukcesu i triumfu.

Mówi się, że kultura, w jakiej przyszło nam żyć, to rodzaj wielowątkowego i zróżnicowanego rynku globalnego, którego fundamentem jest podmiot-klient powiązany ze światem wielością transakcji. Szuka on narracji i tożsamości, wolności

i sensu, egzystencji i indywidualizacji po to, by osiągnąć absolutne spełnienie. Demokratyczny i liberalny styl życia, w którym porusza się już w Polsce całe pokolenie niepamiętające „inności” komunizmu, zasymilowało logikę nakazującą troszczyć się przede wszystkim o swoje potrzeby i zaspokajać własne pragnienia⁵³.

Nie ma wątpliwości, że promowanie takich postaw głęboko wpływa na sposób i styl życia rzesz ludzi, a także na ich stosunek do idei świętości. A że ludzie zawsze potrzebowali ideałów i osobowych wzorców do naśladowania, stąd współcześni specje od marketingu i reklamy nauczyli się wykorzystywać ludzką tęsknotę za sensem i przynależnością. Kreują produkty, marki i osobowościowe tożsamości idoli popkultury tak, by mogły realnie współzawodniczyć z ideami i autorytetami religijnymi, z obrazami świętych i opowieściami o ich życiu. Wiedząc, że ludzie zawsze potrzebują znaczenia dla swej egzystencji, włączyli w to również ideę dążenia do osobistego spełnienia. Z tym jednak, że jego ideał umieścili oczywiście w rynkowo-popularnym świecie, modelując własnych „świętych” i niezwyciężonych⁵⁴. Stąd medialne promowanie określonych postaw i wzorów. Wszyscy, jak mówi Kłopotowski, dzieciaki, nastolatki, dorastający, muszą pojąć, na czym naprawdę polega sztuka życia – na użyciu. I ważne jest, by w tym użyciu dali sobą kierować, dali się poganiać. Kłopotowski – widząc za Herbertem Marcusem – we współczesnej cywilizacji ogromną seksualizację medialnych postaci i celebrytów, konstatuje: absolutność wartości, jaką jest seks, jego doświadczanie i uprawianie, dostępność i powszechność doświadczeń seksualnych oraz

⁵³ Por. J. Tokarski, *Moment Tukidydesa*, dz. cyt., s. 247.

⁵⁴ Por. V.J. Miller, *Religia...* dz. cyt., s. 132; R. Heath, *Ukryta moc reklamy. Co tak naprawdę wpływa na wybór marki?*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2006, s. 91-96.

zbudowane na tym przeżycia powodują, że samodzielne kierowanie własnym życiem i rozumienie świata wydają się zbędne, a w każdym razie niekonieczne. Dostępność seksualności bez ograniczeń sprawia, że życie staje się znośne. W ten sposób, promując taką, a nie inną formę życia i istnienia, gwiazdy pop-kultury chronią panujący porządek rzeczy⁵⁵. To może radykalna i kontrowersyjna diagnoza, a jednak klarownie ukazująca oblicze dzisiejszego świata – kto dzierży w ręku kulturowe idee, ten wychowuje całe pokolenia. A zatem, jeśli medialni specjaliści od reklamy, zysku i marketingu w żadnym razie ani nie poszukują, ani nie potrzebują prawdy, to będą tworzyć atrakcyjne fantazmaty, by zamiast wiarygodności i dobra zaproponować popowych idoli i rynkowe tożsamości⁵⁶.

Sztuka jako piękno świętości

Jaka zatem powinna być postawa ludzi Kościoła, dla których świętość stanowi owoc poznania i ukochania samego Boga? Pierwszym warunkiem jest, jak mówił II Sobór Watykański, upowszechnienie świadomości, że: „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości zgodnie ze słowami Apostoła: *Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze* (1 Tes 4,3)”⁵⁷.

Autentyczna świętość ujawnia się w owocach łaski, które Duch Święty rodzi w wiernych. Jeśli jest prawdziwa, wyraża się u poszczególnych ludzi przez rozmaite aktywności, sprawiając, że

⁵⁵ Por. K. Kłopotowski, *Bibermania...*, dz. cyt., s. 22-23.

⁵⁶ Zob. P.A. Sorokin, *Amerykańska rewolucja seksualna*, tłum. M. Masny, Wrocław 2020, s. 42-58.

⁵⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego, nr 39.

we właściwym sobie stanie życia ukazują oni owoce doskonałej miłości, stając się tym samym dla innych świadkami wiary. Dopiero taka perspektywa pokazuje, że spełnienie i nieskończoność, której człowiek pragnie i często poszukuje w kulturze, może przyjść tylko od Boga, że Bóg jest pierwszą koniecznością, która pozwoli pokonać udręki naszych czasów⁵⁸. Prawdziwa świętość stawia na nowo w centrum naszego myślenia pytania o Boga. Z tym jednak ważnym zastrzeżeniem, że jak uczy Biblia i Kościół, jest to możliwe do osiągnięcia tylko wtedy, gdy miłość stanie się duszą świętości. Nie da się jednakże tej heroicznej postawy wypracować bez cierpienia. Święci idąc przez wieki, znaczą jednak swą egzystencję nie popularnością czy sukcesem, ale miłością i cierpieniem. Dlatego są autentyczni. Mijają wieki, a oni wciąż są świadkami, żyją i zwyciężają⁵⁹. Z determinacją, a wręcz heroicznością, pokazują, że wiara ma jeszcze szansę. Dlaczego? Bo jak mówi Ratzinger – odpowiada naturze człowieka, która ma szerszy wymiar, niż ten, jaki chciał mu przypisać Immanuel Kant. W każdym człowieku żyje niewygasła tęsknota za tym, co nieskończone, stąd tylko Bóg i jego nieskończona świętość rozwiązuje problem naszego bytu⁶⁰.

Podjęte w tej książce rozważania na temat kultury – jej potęgi, znaczenia i siły oddziaływania na społeczności i cywilizacje – skłaniają nas jednak do zadania pytania: jak uczynić z kultury przestrzeń oddziaływania wartości, miejsce odnajdywania głębokich i prawych

⁵⁸ Zob. Benedykt XVI, Peter Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 72-73.

⁵⁹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 826; 828; 2015, Poznań 1994; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego, nr 39.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom III/1, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021, s. 351.

treści, jak stworzyć z kultury świat słów, gestów, dźwięków i obrazów, które uświęciłyby nasze postawy? Jak nie dać się wypchnąć ze zmagania o kulturę, nie pozwolić zamknąć w niszowych kruchtach i kryptach? Odpowiedzią jest wysiłek tworzenia i realizowania kultury przez Kościół i w Kościele. Dariusz Karłowicz, twórca środowiska Teologii Politycznej, od kilku lat mówi ze smutkiem o porzuceniu spraw kultury przez Kościół katolicki, o dotykającej naszych świętyń banalizacji sztuki, o kiczu, który ogarnął kościelne przestrzenie. Dziś w języku współczesnej kultury (malarstwo, proza, poezja, film, architektura) coraz częściej brakuje obrazów i słów zdolnych opowiedzieć historię śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dobra Nowina nieprzetłumaczona na język kultury XXI wieku stała się niema lub niezrozumiała⁶¹. Z przestrzeni artystycznej znikają przez to także święci, opowieść o ich życiu, heroizmie, duchowości. A przecież dla chrześcijaństwa kultura nie jest luksusem, ale powietrzem, którym oddycha. Dlatego, mówi Karłowicz, wyrażanie nauki Chrystusa językiem sztuki przez kolejne pokolenia jest obowiązkiem tych, którzy mają przekazać światu Prawdę o dziele Wcielenia i Odkupienia. Bez *sacrum* kultura umiera, prowadzi donikąd, zjada własny ogon, zostaje zaprzęgnięta w służbę publicystyce lub ideologii. Pięknie wyraża to starożytna mitologia – muzy są dziećmi pamięci i najwyższego boga, to córki Zeusa i Mnemosyne. W tej opowieści sprzed wieków jest bardzo głęboka myśl: rdzeniem kultury są zapisane w pamięci epifanie Bóstwa. Bez odniesienia do tego, co nas przekracza, kultura staje się stertą pozbawionych znaczenia pamiątek – jest pamięcią rzeczy nieistotnych. Ostatecznie ta płaska kultura okazuje się bezsil-

⁶¹ Por. D. Karłowicz, *Nie ma zamówień, nie ma sztuki*, w: tegoż, *Polska jako Jason Bourne*, Warszawa 2017, s. 88-90.

na, pozbawiona miary, nie przemienia, nie daje nadziei zbawienia, nie wyzwala. Bezwolnie przytakuje tragedii, pustce, samotności, rozpacz, nienawiści i nudzie⁶².

Rozpoznając więc potęgę kulturowych przekazów, moc i siłę idei, zadbajmy o to, jakie treści konstytuują nas, nasze rodziny, kościelne wspólnoty, środowiska życia. Może w ten sposób – małymi krokami i ubogimi środkami – uda się dokonać ewangelizacji kultury.

⁶² *Namalować katolicyzm od nowa. Rozmowa z Dariuszem Karłowiczem:*
<https://teologiapolityczna.pl/namalowac-katolicyzm-od-nowa-rozmowa-z-dariuszem-karlowiczem>
(dostęp: marzec 2022).

BIBLIOGRAFIA

- A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M.L. Gill, P. Pellegrin, Wiley-Blackwell 2009.
- A Companion to the Philosophy of Language*, red. B. Hale, C. Wright, A. Miller, Malden 2017.
- Adamska-Staroń M., *Kultura popularna jako przestrzeń edukacyjna*, Katowice 2015.
- Agamben G., *Quando la casa brucia*, Macerata 2020.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 2010.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Armada P., *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*, Kraków 2021.
- Arnim J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, tom 3, Lipsiae et Berolini 1923.
- Aron R., *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawa 2000.
- Arrigo B.A., Sellers B.G., *The Pre-Crime Society. Crime, Culture and Control in the Ultramodern Age*, Bristol 2021.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1973.
- Assange J., *Cypherpunks. Wolność i przyszłość Internetu*, tłum. M. Machnik, Gliwice 2013.
- Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.
- Augustyn R., *Wykłady o kulturze*, t.1-2, Kraków 2021.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, red. J.M. Szymusiak, Kraków 1996.
- Bab A., *Katecheza w obliczu wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, „Katecheta”, nr 6 (2006) 50.
- Bagbay P., *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Szczecin 2007.

- Banasiak B., *Róż(ni(o)ość*), w: J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1998.
- Baran B., *Szczyt Rorty'ego*, w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Barber B.R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008.
- Barker Ch., *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013.
- Barron R., *Jak rozmawiać o wierze*, tłum. M. Wiertelwska, Poznań 2021.
- Bartlett R., *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, tłum. G. Waluga, Poznań 2003.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.
- Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe, reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz, w: *Pisma ascetyczne*, t. II, red. J. Naumowicz, Kraków 1995.
- Bendyk E., *W stronę Eko-Rzeczpospolitej. Zielona transformacja i przyszłość demokracji*, [online], Fundacja Batorego 14.07.2021, [online, dostęp marzec 2022: <https://www.batory.org.pl/wp-content/uploads/2021/07/W-strone-Eko-Rzeczpospolitej.pdf>].
- Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, „L'Osservatore Romano”, nr 3 (2008).
- Benedykt XVI, Seewald P., *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benniard M., *Geneza kultury europejskiej*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995.
- Berger B., *An Essay on Culture: Symbolic Structure and Social Structure*, Berkeley 1995.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, London-New York 1969.
- Besançon A., *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2012.
- Bezat P., *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2004.
- Bierdajew M., *Królestwo Ducha i Królestwo Cezara*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003.
- Big Data and Democracy*, red. K. Macnish, Edinburgh 2020.
- Błaszczak A., *Zdalna nauka szkodzi naszym dzieciom*, [online, dostęp: marzec 2022: <https://www.rp.pl/gospodarka/art32664831-zdalna-nauka-szkodzi-naszym-dzieciom>].

- Bloom R., *Justin Bieber: An Unauthorized biography*, New York 2010.
- Bobako M., *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.
- Bocheński J.M., *Polski testament. Ojczyzna, Europa, cywilizacja*, Komorów 1999.
- Bock-Côté M., *La révolution raciale: et autres virus idéologiques*, Paris 2021.
- Bodziak M., *Odpowiedź św. Tomasza z Akwinu na współczesną utratę świadomości grzechu*, „Studia Sandomierskie”, t. 27 (2020).
- Bourdieu R., Passeron J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 2006.
- Braduel F., *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
- Brański M., *Cienie polityki. O „Teologii politycznej i innych pismach” Carla Schmitta*, „Kultura Liberalna”, nr 3 (2013).
- Braudel F., *Problemy historii cywilizacji*, Warszawa 1971.
- Bremmer J.N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Brown P., *Kult świętych, Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007.
- Budzanowska D., *Cztery cnoty władcy w „De clementia” Seneki Młodszego*, Warszawa 2012.
- Burckhardt J., *History of Greek Culture*, tłum. P. Hilty, London 1963.
- Burkert W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge 1987.
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- Burrin P., *Political Religion: The Relevance of a Concept*, „History and Memory”, nr 1-2 (1997) 9.
- Carr N., *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek, Gliwice 2013.
- Caswell C.P., *A study of Thumos in early Greek epic*, Leiden-New York 1990.
- Cenckiewicz S., *Magdalenka. Teoria spiskowa, która okazała się prawdą*, „Rzeczpospolita Plus Minus” 19-20.10.2013, nr 42 (1077).
- Chłodna-Błach I., *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin 2016.
- Chmielewski A., *Rzeczy czyli słowa*, „Odra”, nr 10 (1997).
- Chmielniak J., *Epoka techniki, pokoju i depolityzacji: wstęp do lektury Carla Schmitta*, „Dialogi Polityczne”, nr 13 (2010).
- Chrześcijaństwo i ich ideały*, w: *Metody z Olimpu, Uczta; Orygenes, Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Warszawa 1980.
- Chyła W., *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Poznań 2008.

- Copleston F., *Historia filozofii*, tom 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Crain M., Nadler A., *Political Manipulation and Internet Advertising Infrastructure*, „Journal of Information Policy”, vol. 9 (2019).
- Crane T., *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*, tłum. A. Appel, Warszawa 2019.
- Cyprian T., Sawicki J., *Nie oszczędzać Polski!*, Warszawa 1965.
- Czerwiński M., *Kultura, dyskurs, znak*, Kraków 2015.
- Czym jest filozofia polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1999.
- Dąbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
- Danilewicz W., „Być” czy „mieć” w wyobrażeniach współczesnych dzieci, w: *Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka*, red. J. Izdebska, Białystok 2008.
- Debord G., *Spółczesność spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Dębowiec-Witkowski S., „Wielki Babilon” w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata, Kraków 2012.
- Dehnel P., *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006.
- Deleuze G., Guattari F., *Kłaczce*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, z. 1-3 (1988).
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Deneen P.J., *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2021.
- Dennet D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Der Wechselspiel von Mythos und Logos. Die Dialektik der griechischen Aufklärung als europäisches Paradigma*, red. L. Dreyer, Diesterweg 1998.
- Derrida J., Labarriere P.J., *Altérités*, Paris 1986.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997.
- Derrida J., *Różnia (Différance)*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978.

- Diels H., Kranz F., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tom 2, Berlin 1951.
- DiPaolo M., *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*, McFarland 2011.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Donleavy P., Shearer A., *From Ancient Myth to Modern Healing: Themis: Goddess of Heart-Soul, Justice and Reconciliation*, London-New York-Routledge 2008.
- Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980.
- Drzyżdżyk S., *Duszpasterstwo i katecheza wobec społecznych i religijnych wyzwań współczesności*, „Polonia Sacra”, nr 12 (2003).
- Dubiel H., *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994.
- Duda D., *Terroryzm islamski*, Kraków 2002.
- Dukaj J., *Tak wymienia się rdzeń duszy. Esej Jacka Dukaja*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota”, 9-10.05.2020, nr 108.9387.
- Dukaj J., *Wolność myśli albo demokracja*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota”, 5-6.06.2021, nr 128.9712,1.
- Duma T., *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2 (2012) 48.
- Duma T., *Kultura a natura*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu pracy naukowej na KUL profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Lublin 2014.
- Duma T., *Natura miarą sensu kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1 (2015) 58.
- Duma T., *Problem sumienia w encyklice Veritatis splendor*, w: *św. Tomasz z Akwinu, Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 16 i 17*, tłum. A. Białek, red. W. Daszkiewicz, Lublin 2018.
- Dupert B., *Prawo w naukach społecznych*, tłum. J. Stryczyk, Warszawa 2010.
- Durkheim E., *Próba określenia zjawisk religijnych*, tłum. S. Brzozowski, Warszawa 1903.
- Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Myth and Reality. Religious Traditions of the World*, tłum. W.R. Trask, Illinois 1998.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Rodak, Warszawa 2009.
- Encyklopedia Kościoła*, tom 2, red. F.L. Cross, tłum. zbiorowe, Warszawa 2004.
- Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłosowska, Warszawa 1975.
- Ewertowski S., *Idea Antychrysta w kulturze współczesnej: studium teologiczne*

- w wymiarze interdyscyplinarnym, Olsztyn 2010.
- Fabiś P., *Emile Durkheim jako teoretyk kultury*, Poznań 2008.
- Faur J., *The Biblical Idea of Idolatry*, „The Jewish Quarterly Review”, nr 1 (1978) vol. 69.
- Featherstone M., *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czaplinski i J. Lang, w: R. Nycz, *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998.
- Fichte J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1798.
- Filipowicz S., *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007.
- Filozofia a demokracja*, red. P.J. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2001.
- Filozofia kultury*, tom 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1999.
- Franciszek, *Ewangelia bliskości. Rozmowa z polskimi biskupami w katedrze na Wawelu (27 lipca 2016)*, „L'Osservatore Romano”, nr 7-8 (2016) 384.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Nowoczesny świat na celowniku*, „Newsweek Polska”, nr 16-17 (2001).
- Gabiś T., *Zapiski manarchy*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka”, nr 157-158 (2020).
- Gadamer H.G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *O możliwościach etyki filozoficznej*, w: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. A. Mergler, red. P. Dybel, Warszawa 2008.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gasset y O., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2004.
- Gawin D., *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007.
- Gawor L., *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.
- Geertz C., *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, w: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997.
- Gentile E., Mallett R., *The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism*, „Totalitarian Movements and Political Religions”, nr 1 (2000) 1.

- George R.P., *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2019.
- Geremek B., *Polityka i nienawiść*, „Gazeta Wyborcza”, 02.01.1992, nr 1 (1992) 773.
- Gierycz M., *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Warszawa 2021.
- Gigon O., *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Francke 1959.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1966.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005.
- Głuszek-Szafranec D., *Nauczanie religii w szkole w Polsce – analiza wybranych debat medialnych*, „Politeja”, nr 46 (2017).
- Gogacz M., *W sprawie koncepcji historii filozofii*, w: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, „Opera Philosophorum Medii Aevi”, tom 10, red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Warszawa 2011.
- Golka M., *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012.
- Golka M., *Socjologia kultury*, Warszawa 2008.
- Goodwin J., *Mystery Religions in the Ancient World*, London 1981.
- Gori N., *Eucharystia – moja autostrada do nieba. Historia Carla Acutisa*, tłum. J. Curyło, Kraków 2017.
- Górny G., *Demon południa*, Warszawa 2007.
- Grabias K., *Rynkowo-konsumpcyjny model cywilizacji – „kulturowa schizma” czasów ponowoczesnych*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie!*, red. J. Grzybowski, O. Wojtasik, Warszawa 2013.
- Graczyk R., *Demiurg. Biografia Adama Michnika*, Warszawa 2021.
- Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009.
- Gray J., *Herezje. Przeciwno postępowi i innym iluzjom*, tłum. M. Kotowski, Wrocław 2015.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków-Warszawa 1994.
- Gray J., *O rządzie ograniczonym: ograniczone uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, tłum. W. Madej, Warszawa 1995.
- Gray J., *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Gray J., *Siedem typów ateizmu*, tłum. A. Wilga, Warszawa 2020.

- Gray R.J., Kaklamanidou B., *The 21st Century Superhero: Essays on Gender, Genre and Globalization in Film*, McFarland 2011.
- Grinnell G.C., *The Social Life of Biometrics*, New Brunswick 2020.
- Grygiel S., *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995.
- Grygień J., *Od dyktatury ekspertów do demokracji nieoliberalnej. Podejście systemowe do demokracji deliberacyjnej i jego braki*, „Civitas. Studia z filozofii i polityki”, nr 28 (2021).
- Grzybowski J., *Byt, tożsamość, naród*, Kęty 2012.
- Grzybowski J., *Jak koronawirus nas zmienił?*, „Tygodnik Idziemy”, nr 40 (2020) 780.
- Grzybowski J., *Jürgen Habermas – nieustanne pragnienie racjonalności*, Teologia Polityczna 17.06.2019, [online, dostęp marzec 2022: <https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-j%C3%BCrgen-habermas-nieustanne-pragnienie-racjonalnoscii>.]
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał*, Kęty 2006.
- Grzybowski J., *Niezauważalna erozja. O mitach i pokusach liberalizmu*, „Teologia Polityczna”, nr 11 (2018/2019).
- Grzybowski J., *Szukając światła w nocy świata*, Kielce 2019.
- Grzybowski J., *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016.
- Grzybowski J., Zembrzuski M., *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2021.
- Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, 1996 Kraków.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2019.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 9 (2002) 568.

- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hall S., Hobson D., Lowe A., Willis P., *Culture, Media, Language*, London 1981.
- Hall S., *The Centrality of Culture. Notes on the Cultural Revolutions of Our Time*, w: K. Thompson, *Media and Cultural Regulation*, London 1997.
- Hamilton E., *The Greek way*, New York 1993.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Kraków 2006.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.
- Harrison J.E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London 1977.
- Hartman J., *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997.
- Hayek von F.A., *Droga do niewolnictwa*, Wrocław 1989.
- Heath R., *Ukryta moc reklamy. Co tak naprawdę wpływa na wybór marki?*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2006.
- Heller A., *Politik nach dem Tod Gottes*, „Jahrbuch Politische Theologie”, vol. 2 (1997) Bilderverbot.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999.
- Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Kraków 2014.
- Hofbauer H., Kraft S., *Lockdown 2020. Wie ein Virus dazu benutzt wird, die Gesellschaft zu verändern*, Wiedeń 2020.
- Hołyst B., *Terroryzm*, t. 1-2, Warszawa 2009.
- Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.
- Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Kraków 2010.
- Huddleston B., *Digital Cocaine: A Journey Toward iBalance*, Christian Art Publishers 2016.
- Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- I've Got You Under My Skin: Tracking Technology Gets Personal*, „The New Atlantis”, nr 7 (2004/2005).
- Jacher W., *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2 (1973) 9.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001

- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jałoszyński K.S., *Terroryzm fundamentalistów islamskich*, Warszawa 2001.
- Jankelevitch V., *Bez przedawnienia*, tłum. M. Krasicki, Warszawa 2013.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Kraków 2014.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, nr 14, red. S. Nagy, Lublin 1983.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Wrocław 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Lublin 1994.
- Jan z Salisburys, *Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008.
- Jarocińska B., Hanus I., *Świętość – dar i zadanie: dla gimnazjum i szkoły ponadgimnazjalnej*, „Katecheta”, nr 6 (2006), 50.
- Johnstone M., *On “Logos” in Heraclitus*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, nr 47 (2014).
- Judges 2:6–3:6: Israel’s idolatry and its Consequences*, w: K. Spronk, *Judges*, Leuven-Bristol 2019.
- Kacprzak I., *Witamy w świecie inwigilacji*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus”, 15-16.01.2022, nr 11 (2022) 12166.
- Kaiser B., *Dyktatura danych: kulisy działania Cambridge Analytica, jak big data, Trump i Facebook zniszczyły demokrację i dlaczego może się to powtórzyć*, tłum. P. Cieślak, Warszawa 2020.
- Kamen H., *Inkwizycja hiszpańska. Rewizja historyczna*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006.
- Kandulski S., *Językowe procesy konstytuowania rozumu i wiedzy na podstawie teorii krytycznej szkoły frankfurckiej*, „Homo communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura”, nr 1 (2008) 3.
- Kaplan E.A., *Looking for the other: feminism, film, and the imperial gaze*, New York 1997.
- Kaplan E.A., *Rocking around the clock: music television. Postmodernism and consumer culture*, New York 1987.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2021.
- Karłowicz D., *Koniec snu Konstancyntyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004.
- Karłowicz D., *Polska jako Jason Bourne*, Warszawa 2017.
- Karnowski M., Misiewicz E., *Anatomia władzy*, Warszawa 2010.
- Kasprzak D., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym*, „Itinineria Spiritualia”, nr 3 (2010).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

- Kenny A., *Ancient philosophy. A new history of Western philosophy*, vol. I, New York 2006.
- Kerényi K., *Prometheus: archetypal image of human existence*, Princeton 1997.
- Kiedrowicz M., *Dostęp do publicznych zasobów danych – Big data czy Big brother*, w: *Internet. Publiczne bazy danych i big data*, red. G. Szpor, Warszawa 2014.
- Kiereś H., *Polityka a religia*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 2001.
- Kłopotowski K., *Bibermania*, „Tygodnik Solidarność”, nr 9 (2011).
- Kłusak M., *Między historią a polityką*, Gdańsk 2003.
- Kobierzycki T., *The Place and Role of Feelings in Homer's Description of the Corporeal and Non-Corporeal Soul*, „Heksis. Philosophy, Psychology, Art”, nr 4 (2010).
- Kobyliński A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattimo*, Warszawa 2014.
- Kołąkowska A., *Wojny kulturowe i inne wojny*, Warszawa 2010.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, w: Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tom 1, Urok Platona, Warszawa 1987.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Londyn 1977.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996.
- Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, tom 1, Poznań 1921.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe. Bizantyzm niemiecki*, Londyn 1982.
- Koneczny F., *Religie a cywilizacje*, Krzeszowice 2011.
- Koneczny F., *Rozwój moralności*, Lublin 1938.
- Kopiczko T., *Wychowanie do służby w szkolnym nauczaniu religii Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2021.
- Kornatowski W., *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- Krämer H.J., *Plato and the foundations of metaphysics: a work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents*, tłum. J.R. Catan, Albany 1990.
- Kraut R., *Aristotle: political philosophy. Founders of modern political and social thought*, Oxford 2009.
- Kroeber A.L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1973.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.

- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Król M., *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Kucharczyk G., *Christianitas – od rozkwitu do kryzysu*, Warszawa 2015.
- Kuehnelt-Leddihn von E., *Demokracja – opium dla ludu*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2021.
- Kulpaczyński S., *Jaki język dla współczesnej katechezy?*, „Roczniki Teologiczne” z. 6 (2003).
- Kultura popularna*, red. W. Godzic, A. Fulińska, M. Filiciak, Kraków 2002.
- Kurp G., *Ocalenie jakie daje zdehumanizowana sztuka. Próba nowego odczytania społecznej roli sztuki w twórczości José Ortegi y Gasset*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL”, nr 4 (2015).
- L'inquisition. Atti del Simposio internazionale*, red. A. Borromeo, *Studi e testi*, t. 417, Citta del Vaticano 2003.
- Lacoue-Labarthe P., *Bajka (Literatura i filozofia)*, tłum. A. Leśniak, „Principia”, nr 34 (2003).
- Lambert M., *Średniowieczne herezje. Ruchy ludowe od reformy gregoriańskiej do Reformacji*, tłum. W. Popowski, Gdynia 2017.
- Lao A., *Krytyka idei „bezwyznaniowości” w ujęciu Wojciecha Dzieduszyckiego*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 1 (2020) 56.
- Lash N., *Pytanie o Boga: świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruzkowski, Poznań 2009.
- Laszuk P., *Ochrona i promocja wolności religijnej w polityce zewnętrznej Unii Europejskiej*, w: Mazurkiewicz P., Laszuk P., Góral U., *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021.
- Lauren A., *More mad for Miley: an unauthorized biography*, New York 2009.
- Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, Toulouse 1971.
- Le Goff J., *Apogeeum chrześcijaństwa*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2003.
- Le Goff J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2002.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Legutko R., *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998.
- Leśniak A., *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.

- Lipoński W., *Dzieje kultury europejskiej. Średniowiecze*, Warszawa 2000.
- Literatura i kultura popularna. Badania, analizy, interpretacje*, red. A. Gemra, Wrocław 2015.
- Lobo-Guerrero L., Kuntz F., *Connectivity as problem: security, mobility, liberals, and Christians*, w: Leese M., Wittendorp S., *Security/Mobility. Politics of Movement*, Manchester 2017.
- Lord Russell of Liverpool, *Proces Eichmanna*, tłum. T. Wójcik, Warszawa 1966.
- Lorenzi J.-H., Berrebi M., *Przyszłość naszej wolności. Czy należy rozmontować Google'a... i kilku innych?*, tłum. J. Nowakowska, Warszawa 2019.
- Liotard J.-F., *Kondycja postmodernistyczna*, tłum. A. Taborska, „Literatura na Świecie”, nr 8-9 (1988).
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.
- Maciejewski Z.P., *Zawartość cukru w cukrze*, „Znak”, nr 9 (2003).
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Magid J., *Miley Cyrus/Hannah Montana Today's superstars*, Entertainment Gareth Stevens, Pleasantville 2009.
- Magris C., *Utopia i odczarowanie*, tłum. E. Kabatc, „Literatura na Świecie”, nr 2/3 (2001).
- Majcherek J.A., *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004.
- Malinowska A., Marcela M., *The Queer of Pop: chwast w ogrodzie popkultury*, „Opcje”, nr 2 (2010).
- Manent P., *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Gdańska 2014.
- Marczewski P., *Zderzajmy się*, „Tygodnik Powszechny”, nr 34 (2021) 3763.
- Maritain J., *Humanizm integralny, Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy, Luter, Descartes, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005.
- Markowski M.P., *Dekonstrukcja*, w: *Teorie literatury XX wieku*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Materiały norymberskie: umowa, statut, akt oskarżenia, wyrok, radzieckie votum*, Warszawa 1948.
- Mathews G., *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2005.

- Mazurkiewicz P., *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001.
- McGrath T., *MTV. The Making of a Revolution*, Philadelphia 1996.
- Meier Ch., *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Metz J.B., *Teologia polityczna*, tłum. A. Morusek, Kraków 2000.
- Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Michnik A., *Diabeł naszego czasu*, Warszawa 1995.
- Michnik A., *Szkice z polskiego piekła*, „Gazeta Wyborcza”, 31.12.1999-02.01.2000, nr 305 (3301).
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, Warszawa 2019.
- Michnik A., *W poszukiwaniu utraconego sensu*, Warszawa 2007.
- Michnik A., *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005
- Michnik A., *Wyznania nawróconego dysydenta*, Warszawa 2003.
- Między pragmatyzmem a postmodernizmem – wokół filozofii Richarda Rorty, ego*, red. A. Szachaj, Toruń 1995.
- Milbank J., *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2020.
- Mileszko T., *Pegasus – co wiemy o systemie inwigilacji absolutnej, który może podsłuchać każdego?*, „Komputer Świat”, 21.12.2021, [online, dostęp marzec 2022: <https://www.komputerswiat.pl/artykuly/redakcyjne/jak-dziala-system-pegasus-to-totalna-inwigilacja/e4rkez2>.]
- Miller M., „*Unwritten Teachings*” in the *Parmenides*, „The Review of Metaphysics”, nr 3 (1995) vol. 48.
- Miller V.J., *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2007.
- Misiaszek K., *Chrześcijańska formacja dzieci i młodzieży z punktu widzenia kulturowego: próba poszukiwania zasad*, „Katecheta”, nr 12 (2007).
- Misiewicz J., *Ewangelizacja i katechizacja w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Katecheta”, nr 11 (2003) 47.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011.
- Morgan K.A., *Myth and philosophy from the pre-Socratics to Plato*, Cambridge 2006.
- Mroczkowska J.P., *Niepokorne święte*, Kraków 2007.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Mumford L., *Technika a cywilizacja*, Warszawa 1966.
- Musiał M., *Filozofia Richarda Rorty’ego jako spełnienie snów Ludwiga Wittgensteina*, „Homo communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura”, nr 1 (2008) 3.

- Newman J.H., *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002.
- Nicholl D., *Świętość*, tłum. M. Borkowska, Warszawa 1998.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Niewęglowski P., *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia”, 2008, nr 15.
- Nisbet N., *Resisting Surveillance. Identity and Implantable Microchips*, „Leonardo” (Massachusetts Institute of Technology in Cambridge), nr 3 (2004) vol. 37.
- Nocoń A., *Święci, bo nie udawali świętych*, Warszawa 2018.
- Nowak A., *Putin. Źródła imperialnej agresji*, Warszawa 2014.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.
- Nowak J., *Miley Cyrus pokazuje biust na koncercie. Skandaliczna stylizacja? „Gorąca”*, [online, dostęp marzec 2022: <https://www.rmf.fm/magazyn/news,44159,miley-cyrus-pokazuje-biust-na-koncercie-skandaliczna-stylizacja-goraca.html>.]
- Nowak J., *Roześmiana Miley Cyrus pozuje topless z „nową miłością”* [online dostęp marzec 2022: <https://www.rmf.fm/magazyn/news,43341,rozesmiana-miley-cyrus-pozuje-topless-z-nowa-miloscia-ogien-zdjecia.html>.]
- Nyc I., *Dzieciak, słodziak, idol*, „Wprost”, nr 33 (2010).
- Oblicza współczesnego terroryzmu*, red. K. Kowalczyk, W. Wróblewski, Toruń 2010.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- Olechnik S., *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, tom 3, *Wartościowanie moralne. Prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988.
- Orbitowski Ł., *Dziewczyna, która została popkulturą*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format”, nr 23 (2010) 139.
- Oropeza B.J., *The Gospel According to Superheroes: Religion and Pop Culture*, New York 2005.
- Osborne C., *Presocratic philosophy*, Oxford 2004.
- Paleczny T., *Cywilizacja, religia, kultura*, Kraków 2004.
- Pandemia jako znak czasu dla Kościoła w Polsce*, M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2021.
- Pankowska K., *Kultura-sztuka-edukacja w świecie zmian. Refleksje antropologiczno-pedagogiczne*, Warszawa 2013..
- Pernoud R., *Inaczej o średniowieczu*, tłum. K. Husarska, Gdańsk-Warszawa 2002.
- Philosophy of Language*, red. A.P. Martinich, New York 2008.
- Pichola E.A., *Symulator rzeczywistości – uwagi o procesie nauczania zdalnego*, „Rocznik Tomistyczny”, nr 10 (2021).

- Piekarski M., *Mechanizmy predykcyjne i ich normatywność*, Warszawa 2020.
- Pierpoint G., *New York abortion law: Why are so many people talking about it?*, BBC News 28.01.2019, [online, dostęp: marzec 2022: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-46994583>.]
- Piotrowski R.Z., *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Popper K., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tom 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, red. A. Chmielewski, Warszawa 1993.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2002.
- Protokoły z Posiedzenia Norymberskiego*, w: *Sprawy polskie w procesie norymberskim*, red. T. Cyprian, J. Sawicki, Poznań 1956.
- Przyczyna W., *Blaski i cienie rekolekcji szkolnych*, „Katecheta”, nr 9 (2003), 47.
- Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.
- Rachwał T., Sławek T., *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Derridy*, Warszawa 1992.
- Ranciere J., *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.
- Rappaport R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Rashed M., *An Unnoticed Analogy between the Timaeus and the Laws*, w: Jorgenson Ch., Karfik F., Špinka Š., *Plato's „Timaeus”. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden 2021.
- Ratzinger J., *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, tłum. R. Zajączkowski, Kraków 2020.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, tom III/1, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, tom III/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny. Kultura – Europa – społeczeństwo*, Lublin 2021.
- Ratzinger J., *Prawda i sumienie*, tłum. J. Merecki, „Ethos”, nr 3/4 (1991) 15-16.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.
- Rhodes C., *Woke Capitalism. How Corporate Morality is Sabotaging Democracy*, Bristol 2022.
- Ripatrzone N., *Digital Communion. Marshall McLuhan's Spiritual Vision for a Virtual Age*, Minneapolis 2022.

- Ritzer G., *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2003.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2004.
- Robb J., *Miley Mania! Behind the Scenes with Miley Cyrus*, New York 2008.
- Rogers M.F., *Barbie jako ikona kultury*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2003.
- Rokita J., Dudek A., *Raport Rokity. Sprawozdanie Sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Zbadania Działalności MSW*, Kraków 2005
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. Cz. Karkowski, Warszawa 1988.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tom I, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Religia jako kres konwersacji*, tłum. M. Klebs, M. Jaranowski, „Znak”, nr 1 (2001) 548.
- Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010.
- Rorty R., *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, w : „Homo Communicativus”, nr 1 (2007) 2.
- Rorty R., *Wstęp: pragmatyzm, a filozofia*, w: *Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Ruan L., *When the winner takes it all. Big data in China and the battle for privacy*, Issues paper report, nr 5/2018, Australian Strategic Policy Institute.
- Rushe D., *Justin Bieber is more influential online than the Dalai Lama or US president*, The Guardian.com 02.01.2011, [online, dostęp marzec 2022: <http://www.theguardian.com/media/2011/jan/02/klout-social-media-networking>.]
- Russell B.A., *Władza. Nowa analiza społeczna*, tłum. M. Kędzielski, R. Gołębiewski, Warszawa 2001.
- Rutkowski K., *Ostatni pasaż. Przypowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006.
- Ryan A., *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 2002.
- Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.
- Ryś G., *Inkwizycja*, Kraków 2020.
- Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Wrocław 2000.
- Salij J., *Dzieła wybrane*, tom 2, *Św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021.
- Salij J., *Dzieła wybrane*, tom 3, *Nasza wiara*, Warszawa 2021.
- Salij J., *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 2 (2007) 26.

- Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.
- Sandywell B., *Presocratic reflexivity: the construction of philosophical discourse c. 600–450 BC*, Routledge 1996.
- Sassen S., *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi pieniędzy*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków 2007.
- Sawicki W., *Prawo międzynarodowe średniowiecznej „Christianitas”*, Lublin 1967.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitter P., *Demokracja – zagrożenia i problemy*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2005.
- Scholz F., *Autorytet kościelny a sumienie*, „Więź”, nr 10 (1971).
- Schroeder R., *Big data: shaping knowledge, shaping everyday life*, w: *Social Theory after the Internet. Media, Technology, and Globalization*, London 2018.
- Schwartz P.M., *Property, Privacy, and Personal Data*, „Harvard Law Review”, nr 7 (2004) vol. 117.
- Schwartz T., *A Public Service. Whistleblowing, Disclosure and Anonymity*, New York-London 2019.
- Sconce J., *The Technical Delusion: Electronics, Power, Insanity*, Durham 2019.
- Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2010.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003.
- Seneca L.A., *Ad Lucilium epistulae morales*, London 1925.
- Seneca L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Serra I., *The lives of saints, sinners, and everyone in between*, „Biography”, nr 4 (2017) vol. 40.
- Simmel G., *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.
- Simmel G., *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005.
- Skoczynski J., *Konieczny – teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.
- Sloterdijk P., *Gniew i czas: esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2011.
- Słownik grecko-polski*, tom 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
- Smart B., *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Poznań 1998.
- Smith G., *A Short History of Secularism*, London 2008.
- Snell B., *The discovery of the mind. In Greek Philosophy and Literature*, New York 1982.

- Sobierajski P., *Problem języka katechetycznego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, t. 5 (2001).
- Sobota M., Kapczyński A., *Kryptografia kwantowa i biometria jako rozwinięcie klasycznych metod ochrony informacji*, Gliwice 2009.
- Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.
- Sochoń J., *Powrót do religii ponowoczesnych filozofów*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2 (2004) 40.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Sochoń J., *Wolność w liberalizmie – dawniej i dziś*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 39 (2003) 2.
- Social Media and the Transformation of Interaction in Society*, ed. J.P Sahlin, IGI Global 2015.
- Sorokin P.A., *Amerykańska rewolucja seksualna*, tłum. M. Masny, Wrocław 2020.
- Sowiński S., *Twórcze napięcie między religią a polityką i epistemologiczne pokusy jego redukcji na gruncie nauk o polityce*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, nr 25 (2021).
- Spaemann R., *Kroki poza siebie*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2012.
- Spaemann R., *Tożsamość religijna*, tłum. A. Kopacki, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tom 2, red. K. Michalski, Warszawa-Kraków 2010.
- Sprawiedliwość jako warunek pojednania. Rozmowa z Joachimem Gauckiem*, „Teologia Polityczna”, nr 1 (2003/2004).
- Stańczyk-Minkiewicz M., *Terroryzm międzynarodowy jako globalne zjawisko ideologiczne i polityczne we współczesnym świecie*, Gdańsk 2009.
- Staniszewski M., *Lady Gaga – produkt idealny*, „Dziennik Gazeta Prawna”, nr 90 (2010).
- Staniszki J., *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006.
- Stankiewicz W.J., *Demokracja w teorii i praktyce*, Wrocław 2010.
- Stawrowski Z., *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008.
- Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018.
- Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź. AD 2020*, Kraków 2020.
- Stelmach J., Brożek B., *Metody prawnicze*, Kraków 2006.
- Storey J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.
- Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, red. Z. Cackowski, J. Wojczakowski, Warszawa 1986.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki*, tłum. P. Maciejko, w: *Sokratejskie pytania*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1998.

- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Stucky M.D., *He is the One. The Matrix Trilogy's Postmodern Movie Messiah*, „Journal of Religion & Film”, nr 2 (2005) vol. 9.
- Stupnicki R., *Biometria*, Warszawa 2005.
- Styczeń T., Szostek A., *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny”, nr 3 (1986).
- Szahaj A., *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka”, nr 26 (1993).
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Szlendak T., Pietrowicz K., *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia?*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3 (2005).
- Szlezák T.A., *Reading Plato*, Routledge 1999.
- Szostek A., *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993.
- Szostek A., *Sumienie a prawda i wolność*, „W drodze”, nr 10 (1982).
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Szydlowska V., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Śpiewak P., *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005.
- Talmon J.L., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków 2015.
- Tarasiewicz P., „Kultura” i „Cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze”, tom 2 (2011).
- Teoria literatury XX wieku*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2006.
- Terroryzm we współczesnym świecie*, red. J. Pawłowski, Warszawa 2001.
- The Global Organization of Social Media Disinformation Campaigns*, „Journal of International Affairs”, vol. 71 (2018) nr 1.5.
- The Politics of Social Media Manipulation*, red. R. Rogers, S. Niederer, Amsterdam 2020.
- The propaganda model today. Filtering Perception and Awareness*, red. J. Pedro-Carañana, D. Broudy, J. Klaehn, London 2018.
- Theognidis reliquiae*, ed. F.T. Welcker, H.L. Broenneri, Francfurti ad Moenum 1826.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Książeczka pielgrzyma*, Kraków 1990.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015.

- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 2016.
- Tismăneanu V., *Diabeł w historii. Komunizm, faszyzm i inne lekcje wieku dwudziestego*, tłum. K. Michałowicz, Warszawa 2018.
- Tocqueville de A., *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2019.
- Tokarski J., *Moment Tukidydesa. Eseje o rewolucji, demokracji i naturze człowieka*, Warszawa 2019.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 16 i 17*, tłum. A. Białek, red. W. Daszkiewicz, Lublin 2018.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tom 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tłum. S. Bełch, F.W. Bednarski, S. Piotrowicz, Londyn 1962-1970.
- Toynbee A.J., *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Toruń 2002.
- Toynbee A.J., *O stosunku historia do religii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2007.
- Toynbee A.J., *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Tragicorum Graecorum fragmenta*, red. A. Nauck, B.G. Teubneri, Lipsiae 1926.
- Twenge J.M., *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne i mniej szczęśliwe*, tłum. O. Dziedzic, Sopot 2019.
- uBoga droga. Tyle masz, ile dasz. Rozważania roratnie 2013*, „Mały Gość Niedzielny”, Katowice 2013.
- Urban J., *Socjalizm jako religia. Wybór pism*, red. B. Szlachta, Kraków 2019.
- Valadier P., *Nędza polityki i moc religii*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa, 2010.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma, „Teksty Drugie”, nr 5 (2003).
- Vattimo G., *Hermeneutyka – nowe koiné*, „Teksty Drugie”, 37 (1996) 1.
- Vattimo G., *Wiek interpretacji*, tłum. T. Olszewski, „Przestrzenie teorii”, nr 20 (2013).
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 2004.
- Vena J., *Justin Bieber Hits 6 Million Twitter Followers*, MTV.com 11.09.2010, [online, dostęp: marzec 2022: <http://www.mtv.com/news/articles/1651843/justin-bieber-hits-6-million-twitter-followers.jhtml>.]
- Vernant J.P., *Myth and Society in Ancient Greece. European Philosophy and the Human Sciences*, tłum. J. Lloyd, New York 1996.
- Vernant J.P., *The Greeks*, tłum. Ch. Lambert, T.L. Fagan, Chicago 1995.
- Vernant J.P., *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- Veyne P., *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008.

- Vidal-Naquet P., *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003.
- Vis F., Faulkner S., Noble S.U., Guy H., *When Twitter Got #woke. Black Lives Matter, DeRay McKesson, Twitter, and the Appropriation of the Aesthetics of Protest*, w: *The Aesthetics of Global Protest: Visual Culture and Communication*, Amsterdam 2020.
- Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011.
- Voegelin E., *Nietzsche, the Crisis and the War*, „The Journal of Politics”, nr 2 (1944) vol. 6.
- Voegelin E., *Świat polis*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013.
- Voegelin E., *The Political Religions*, w: *Modernity without Restraint: Collected Works*, Columbia 2000.
- Wadowski D., Szulich-Kałuża J., *Pandemia i życie religijne. Dyskurs medialny i katolicy o komunikacji Kościoła katolickiego w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 6 (2021) 69, zeszyt specjalny.
- Walc J., *Z dziejów infamii w Polsce*, „Wokanda”, 17 lutego 1991, w: *Spór o Polskę 1989-99. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
- Węglarz J.G., *Droga Stanisława Kostki do świętości*, „Katecheta”, nr 9 (2003).
- Weiss M.V., *Digital Dementia*, Createspace Independent Pub 2014.
- Whitman W., *Demokracja i personalizm*, tłum. B. Gacka, Lublin 1994.
- Wichrowski C.J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Wielki reset. Jaką przyszłość planuje nam globalna władza. Dokumenty z komentarzem*, red. M.A. Zamorski, K. Komeda, R. Przekora, Wrocław 2021.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073-1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Wiśniewski L., *Blask wolności*, Kraków 2015.
- Wissenburg M., *Antropocene and Republic*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy”, nr 5 (2021) t. 24.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.
- Wituch T., *Religia jako rdzeń cywilizacji*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000.
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002.
- Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL-Lublin*, Lublin 1997.
- Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007.

- Woroniecki J., *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o Świętych polskich*, Kraków 1940.
- Wróbel J., *Sumienie a prawda*, w: *Veritatis splendor a przestanie moralne Kościoła – materiały z sympozjum KUL*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994.
- Wróbel S., *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Poznań 2002.
- Współczesna filozofia języka – inspiracje i kierunki rozwoju*, red. P. Stalmaszczyk, Łódź 2013.
- Wylie Ch., *Mindf*ck. Cambridge Analytica, czyli jak popsuć demokrację*, tłum. M. Strąkow, Kraków 2020.
- Zaborowski J., *Co się stało z Hannah M?*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus”, 9-11.11.2013, nr 45 (1080).
- Zakaria F., *Przyszłość wolności. Nieliberalna demokracja w Stanach Zjednoczonych i na świecie*, tłum. T. Bieroń, Warszawa 2018.
- Zawada M., *Zręczność idolatrii*, „W drodze”, nr 2 (2006).
- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.
- Zeh J., *Corpus delicti. Proces*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2011.
- Zeillinger P., Morin M.-E., *Perhaps the Impossible, therefore, Will have been Necessary. Reflections before Friendship*, w: *Theory after Derrida. Essays in Critical Praxis*, red. K.C. Baral, R. Radhakrishnan, London 2018.
- Zellma A., *Rola szkolnego nauczania religii w rozwoju osobowym katechizowanej młodzieży*, „Ełckie Studia Teologiczne”, t. 4 (2003).
- Zięba M., *Chrześcijanizm, polityka, ekonomia*, Kraków 2003.
- Zięba W., *Dekonstrukcja metafizyki: powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Rzeszów 2009.
- Zieliński T., *Psychologia Homerycka*, „Heksis”, nr 1-2 (1999) 18-19.
- Zimny M., *Terroryzm samobójczy*, Warszawa 2006.
- Życiński J., *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos”, nr 1-2 (1996) 33-34.

INDEKS

A

Adamska-Staroń M. 21, 256
Agamben 131, 132, 208, 256
Arendt 130, 171, 256
Armada 78, 256
Arnim 85, 256
Aron 110, 256
Arrigo 122, 256
Arystoteles 10, 11, 59, 67, 68, 69, 70, 72, 74,
85, 86, 87, 101, 104, 256, 267, 271, 272,
277
Assange 118, 204, 256
Augustyn 19, 22, 25, 30, 46, 165, 256
Augustyn R. 19, 22, 25, 30, 46, 165, 256

B

Bab 246, 256
Bagbay 19, 20, 256
Banasiak 144, 147, 150, 153, 193, 256, 257,
259
Baran 155, 197, 209, 257, 261, 270
Barber 240, 257
Barker 22, 239, 257
Baron 229, 257
Barron 9, 257
Bartlett 27, 257
Bauman 142, 143, 159, 160, 231, 237, 242,
257
Bazyli 179, 257
Bendyk 207, 257
Benedykt 46, 253, 257
Benniard 28, 257
Berger 19, 224, 257
Berlin 35, 59, 63, 257, 260
Besançon 15, 110, 257, 267
Bezat 39, 257
Bierdiajew 126, 130, 257
Bloom 234, 258
Błaszczak 257
Bobako 120, 258
Bocheński 41, 42, 43, 45, 258
Bock-Côté 239, 258
Bodziak 174, 258

Bourdieu 23, 202, 258
Braduel 17, 258
Brański 112, 258
Braudel 17, 20, 258
Bremmer 67, 258
Bronk 195, 220, 258
Brown 230, 258
Budzanowska 86, 258
Burckhardt 54, 57, 258
Burkert 53, 58, 64, 258
Burrin 110, 258

C

Carr 209, 258
Caswell 63, 66, 258
Cenckiewicz 98, 258
Chłodna-Błach 22, 258
Chmielewski 87, 126, 147, 258, 268, 271
Chmielniak 112, 258
Chyła 245, 258
Crain 206, 259
Crane 133, 135, 259
Cyprian 172, 259, 271
Czerwiński 23, 259

D

Danilewicz 240, 259
Dąbska 57, 259
Debord 207, 259
Dehnel 24, 25, 259, 261
Deleuze 144, 259
Delsol 145, 152, 162, 181, 183, 259
Deneen 137, 139, 205, 224, 259
Dennet 222, 259
Derrida 107, 126, 134, 144, 146, 147, 148,
149, 150, 154, 196, 257, 259, 267, 268,
278
Dębowiec-Witkowski 228, 259
Diels 63, 260
DiPaolo 236, 260
Dobbelaere 224, 260
Dodds 55, 260
Donleavy 64, 260

Drzyżdżyk 246, 260
Dubiel 110, 260
Duda 120, 260
Dudek 91, 99, 272
Dukaj 16, 17, 118, 204, 206, 207, 260
Duma 2, 19, 70, 174, 219, 260
Dupert 198, 202, 211, 213, 215, 217, 260
Durkheim 41, 260, 261
Dybel 51, 190, 201, 222, 260, 261, 277

E

Eliade 22, 53, 260
Ewertowski 228, 260

F

Fabiś 41, 261
Farrugia 229, 270
Faulkner 239, 277
Faur 228, 261
Featherstone 243, 261
Fichte 161, 261
Filipowicz 203, 261
Foucault 130, 131, 156, 261
Franciszek 183, 250, 261
Fukuyama 116, 118, 128, 145, 261

G

Gabiś 130, 208, 261
Gadamer 25, 190, 194, 197, 261
Gasset 109, 110, 115, 261
Gawin 205, 261
Gawor 21, 26, 37, 44, 261
Geertz 19, 261
Gellner 107, 261
Gentile 110, 261
George 19, 116, 133, 262
Geremek 17, 88, 89, 258, 262
Gierycz 11, 205, 262
Gigon 56, 262
Gilson 28, 30, 166, 262
Gładziuk 108, 111, 262
Głuszek-Szafraniec 245, 262
Gogacz 76, 163, 173, 262
Golka 20, 22, 262
Goodwin 84, 262
Gori 250, 262

Górny 156, 262
Grabias 242, 243, 262
Graczyk 91, 262
Gray 106, 119, 135, 136, 152, 235, 262, 263
Grinnell 121, 263
Grygiel 165, 263
Grygień 200, 204, 263
Grzybowski 1, 2, 15, 28, 113, 128, 138, 201,
208, 242, 262, 263
Guattari 144, 259
Guthrie 56, 263
Guy 147, 207, 239, 259, 277

H

Habermas 24, 107, 136, 143, 145, 146, 160,
201, 202, 210, 263
Hadot 57, 264
Hall 19, 264
Hamilton 65, 264
Hannerz 20, 264
Harris 33, 264
Harrison 64, 264
Hartman 147, 264
Hayek 119, 264
Heath 252, 264
Heller 134, 264
Hindess 124, 131, 264
Hitchens 33, 264
Hofbauer 208, 264
Hołyst 120, 264
Homer 63, 64, 84, 264, 266
Hudzik 76, 264
Huntington 18, 264

J

Jacher 41, 264
Jaeger 55, 63, 64, 65, 264, 265
Jałoszyński 120, 265
Jan Paweł II 91, 96, 103, 157, 163, 164, 165,
167, 172, 173, 174, 175, 180, 186, 265
Jan z Salisburii 30, 265
Jarocińska 246, 265
Johnstone 59, 265
Judges 228, 265

K

Kacprzak 117, 265
Kaiser 118, 204, 265
Kamen 34, 265
Kandulski 203, 265
Kaplan 243, 265
Karłowicz 2, 11, 103, 254, 255, 265
Karnowski 206, 265
Kenny 59, 265
Kerényi 53, 265
Kiedrowicz 118, 266
Kiereś 190, 266
Kłopotowski 234, 252, 266
Kłusak 108, 128, 266
Kobierzycki 64, 266
Kobyliński 185, 266
Kołakowska 210, 266
Kołakowski 33, 126, 130, 134, 135, 266
Koneczny 20, 21, 23, 26, 38, 39, 40, 42, 43,
44, 45, 266, 273, 277
Kopiczko 245, 266
Kornatowski 30, 103, 266, 273
Kowalczyk 107, 120, 150, 173, 180, 266, 270
Krämer 59, 266
Kraut 70, 266
Kroeber 20, 266
Krokiewicz 71, 85, 266, 271
Król 75, 113, 267, 276
Kubok 55, 267
Kucharczyk 27, 267
Kuehnelt-Leddihn 205, 267
Kulpaczyński 246, 267
Kurp 110, 267

L

Lacoue-Labarthe 149, 267
Lambert 32, 55, 267, 276
Lao 44, 267
Lash 230, 267
Laszuk 48, 267
Lauren 232, 267
Le Goff 28, 267
Legutko 56, 107, 108, 110, 135, 267
Leśniak 70, 86, 149, 256, 267
Lipoński 28, 267
Lobo-Guerrero 121, 268

Lorenzi 205, 268
Lyotard 35, 107, 268

M

Macedo 87, 268
Maciejewski 246, 268
MacIntyre 87, 102, 268
Magid 232, 268
Magris 221, 268
Majcherek 159, 162, 268
Malinowska 235, 268
Mallett 110, 261
Manent 113, 268
Marczewski 206, 268
Maritain 32, 268
Markowski 144, 147, 196, 268, 275
Mathews 241, 268
Mazurkiewicz 48, 64, 267, 268
McGrath 243, 268
Meier 60, 61, 65, 269
Metz 132, 269
Michalski 32, 188, 214, 268, 269, 274
Michnik 89, 90, 91, 93, 94, 97, 269
Milbank 218, 269
Mileszko 269
Miller 24, 59, 231, 252, 256, 269
Misiaszek 246, 247, 269
Misiewicz 206, 245, 265, 269
Moń 177, 214, 269
Morgan 56, 269
Mroczkowska 248, 269
Mrówka 59, 63, 269
Mumford 20, 269
Musiał 22, 192, 269, 271

N

Newman 161, 164, 178, 269
Nicholl 230, 270
Nietzsche 43, 143, 155, 270, 277
Niewęglowski 39, 270
Nisbet 122, 270
Noble 239, 277
Nocoń 249, 270
Nowak 15, 190, 209, 219, 252, 264, 270
Nyc 234, 270

O

O'Collins 229, 270
Olejniak 164, 270
Orbitowski 235, 270
Oropeza 235, 270
Osborne 55, 270

P

Paleczny 22, 270
Pankowska 238, 270
Passeron 23, 258
Pernoud 30, 270
Pichola 189, 270
Piekarski 24, 72, 109, 259, 270
Pierpoint 271
Pietrowicz 244, 275
Piotrowski 23, 39, 40, 42, 43, 271
Plotyn 85, 271
Popper 110, 126, 266, 271
Postman 203, 271
Przyczyna 245, 271
Przyłębski 197, 216, 217, 271

R

Rachwał 147, 271
Ranciere 205, 271
Rappaport 22, 271
Rashed 59, 271
Ratzinger 157, 161, 171, 172, 175, 179, 182,
183, 184, 222, 223, 254, 271
Reale 59, 70, 271
Rhodes 239, 271
Ripatrazone 250, 271
Ritzer 151, 237, 271, 272
Robb 232, 272
Rogers 206, 236, 272, 275
Rokita 98, 99, 272
Rorty 24, 126, 145, 146, 152, 153, 154, 156,
157, 158, 159, 168, 184, 192, 194, 195,
196, 200, 209, 215, 257, 269, 272, 275,
278
Ruan 118, 272
Rushe 272
Russell 24, 127, 171, 268, 272
Rutkowski 157, 159, 272
Ryan 106, 272

Rybicki 69, 272
Ryś 34, 272

S

Sady 24, 272
Salij 168, 169, 174, 272
Sandel 138, 145, 272
Sandywell 55, 273
Sassen 20, 273
Sawicki 27, 172, 259, 271, 273
Schmitt 111, 112, 273
Schmitter 205, 273
Scholz 163, 273
Schroeder 118, 273
Schwartz 117, 122, 273
Sconce 122, 273
Scruton 36, 214, 217, 273
Seneca 86, 103, 273
Serra 250, 273
Shearer 64, 260
Simmel 19, 20, 273
Skoczyński 21, 39, 43, 110, 267, 273
Sloterdijk 62, 63, 64, 273
Sławek 147, 271
Smart 107, 273
Smith 218, 273
Snell 54, 273
Sobierajski 246, 247, 273
Sobota 17, 118, 121, 204, 260, 274
Sochoń 106, 107, 135, 148, 151, 274
Sorokin 253, 274
Sowiński 161, 219, 271, 274
Spaemann 9, 214, 274
Staniszewski 235, 274
Staniszki 213, 274
Stankiewicz 205, 274
Stańczyk-Minkiewicz 120, 274
Stawrowski 87, 95, 96, 174, 205, 274
Stelmach 211, 274
Storey 21, 238, 274
Strauss 50, 72, 77, 78, 109, 274, 275
Stróżewski 52, 275
Stucky 236, 275
Stupnicki 121, 275
Styczeń 136, 275
Szahaj 37, 168, 203, 275
Szlendak 244, 275

Szlezák 59, 275
Szostek 136, 162, 181, 275
Szulakiewicz 72, 73, 225, 275
Szulich-Kałuża 222, 277
Szydłowska 144, 196, 275

Ś

Śpiewak 50, 98, 100, 205, 273, 274, 277

T

Talmon 128, 129, 275
Tarasiewicz 20, 275
Tischner 91, 94, 95, 96, 97, 104, 269, 275, 276
Tismăneanu 110, 276
Tocqueville 113, 114, 276
Tokarski 116, 139, 140, 184, 216, 251, 276
Tomasz z Akwinu 32, 33, 162, 166, 169, 174,
260, 272, 276
Toynbee 19, 20, 38, 43, 80, 191, 226, 227, 276
Twenge 138, 241, 276

U

Urban 110, 276

V

Valadier 202, 276
Vattimo 107, 185, 193, 194, 195, 196, 266,
272, 276
Vauchez 28, 276
Vena 276
Vernant 54, 55, 57, 58, 59, 69, 276
Veyne 80, 276
Vidal-Naquet 84, 276
Vis 239, 277
Voegelin 43, 72, 83, 110, 191, 267, 277

W

Wadowski 222, 277
Walc 100, 277
Weber 222, 277
Weiss 209, 277
Węglarz 246, 277
Whitman 205, 277
Wichrowski 163, 277
Wielomski 34, 277

Wipszycka 277
Wissenburg 277
Wiśniewski 168, 277
Wittgenstein 24, 192, 272, 277
Wituch 38, 277
Wolicka 218, 277
Wonicki 210, 277
Woroniecki 247, 277
Wróbel 51, 177, 200, 201, 260, 278
Wylie 118, 204, 278

Z

Zaborowski 233, 278
Zakaria 205, 278
Zawada 228, 278
Zawadzki 185, 193, 195, 276, 278
Zeh 129, 130, 278
Zeillinger 134, 278
Zellma 247, 278
Zieliński 59, 64, 70, 271, 278
Zięba 114, 126, 146, 154, 159, 278
Zimny 120, 278

Ż

Życiński 151, 278

