

# Leszek Kołakowski



MINI  
WYKŁADY  
O  
MAXI  
SPRAWACH



znak

LESZEK KOŁAKOWSKI

**MINI WYKŁADY  
O MAXI SPRAWACH**

Trzy serie

# SPIS TREŚCI

## SERIA PIERWSZA

Słowo wstępne  
O władzy  
O sławie  
O równości  
O kłamstwie  
O tolerancji  
O podróżach  
O cnocie  
O odpowiedzialności zbiorowej  
O kole fortuny  
O wielkiej zdradzie  
O przemocy  
O wolności  
O luksusie  
O nudzie  
Matematyk i mistyk

## SERIA DRUGA

Słowo wstępne  
O Bogu  
O szacunku do natury  
O zabobonach  
O śmiechu  
O świętych  
O terroryzmie  
O sprawie seksu  
O młodości  
O nicnierobieniu  
O sumieniu  
O tym, co dobre i co prawdziwe  
O karze głównej  
O stereotypach narodowych  
Udręczenie

## SERIA TRZECIA I OSTATNIA

Słowo wstępne  
O długach  
O wybaczeniu  
O rekordach  
O posiadaniu samego siebie  
O przeszłości i o przyszłości  
O zawiści  
O sprawiedliwości  
O pogrzebach

O maskach

O wrogu i o przyjacielu

Demokracja jest przeciwna naturze

Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii

# **SERIA PIERWSZA**

O władzy

O sławie

O równości

O kłamstwie

O tolerancji

O podróżach

O cnocie

O odpowiedzialności zbiorowej

O kole fortuny

O wielkiej zdadzie

I inne

## Słowo wstępne

Pierwsze dziesięć z pomieszczonych tu mini-wykładów wygłaszałem na polskim ekranie telewizyjnym, gdzie ukazywałem się w towarzystwie Jerzego Markuszewskiego. Zaznaczyłem na początku przy tym, że te wykładowiki mają dwie zalety: po pierwsze, są krótkie, tak iż może słuchacze nie zdążą usnąć w czasie słuchania; po wtóre, nie ma w nich w ogóle mowy o polskiej polityce. Wykładowiki były następnie drukowane, raz na tydzień, w „Gazecie Wyborczej”. Później postanowiłem dodać jeszcze trzy tekściki, których ani w telewizji, ani w „Gazecie” nie było, a na koniec jeszcze dwa, które, jak się wydawało, pasują do całości, a były już dawno ogłoszone w dwóch egzotycznych miejscach: wykładowik o nudzie zamieszczony był w księdze pamiątkowej ofiarowanej Stefanowi Morawskiemu (*Primum Philosophari*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993). Wykładowik o matematyku i mistyku ukazał się z kolei w księdze pamiątkowej ofiarowanej Jackowi Woźniakowskiemu (*Fermentum Massae Mundi*, Agora, Warszawa 1990). Tyle wyjaśnień.

## O władzy

**B** były brytyjski kanclerz, gdy go w telewizji zapytano, czy chciałby być premierem, powiedział z niejakim zdziwieniem: „przecież każdy chciałby być premierem”. To mnie z kolei zdziwiło, ponieważ wcale nie sędzę, że każdy chciałby być premierem; jest mnóstwo ludzi, którzy bynajmniej o takiej posadzie nie marzą – nie dlatego, że i tak nie mają szans, że to ‘kwaśne winogrona’, ale dlatego, że uważaliby tę robotę za okropną: wielkie zawracanie głowy, ciężka odpowiedzialność, z góry wiadomo, że człowiek będzie bez przerwy wystawiony na ataki, ośmieszanie, że będą mu przypisywali najgorsze intencje itd.

Czy więc jest, czy nie jest prawdą, że „wszyscy chcą władzy”? To zależy od tego, jak daleko rozciągniemy sens słowa. W najszerszym znaczeniu ‘władzą’ nazywamy wszystko, co pozwala nam wpływać na otoczenie naturalne czy ludzkie – w pożądanym kierunku. Małe dziecko, które po raz pierwszy potrafi samo wstać albo zaczyna chodzić, zdobywa pewien zakres władzy nad swoim ciałem i widzimy, że się z tego cieszy; pewno też każdy wolałby mieć więcej raczej niż mniej władzy nad funkcjami ciała, które mogą być kontrolowane, jak mięśnie i stawy. Kiedy nauczymy się obcego języka albo gry w szachy, albo pływania, albo jakiegoś dziedziny matematyki, wolno powiedzieć, że nabywamy umiejętności, dzięki którym władamy pewnym zakresem kultury.

Tak rozległe pojęcie władzy jest dozwolone, stąd też powstały teorie, wedle których wszystko w ludzkich poczynaniach podporządkowane jest pragnieniu władzy, wszystkie nasze motywacje pochodzą z dążenia do władzy w jej najrozmaitszych formach; o cokolwiek zabiegamy, zabiegamy naprawdę o władzę, bo to jest źródłowa energia ludzkiego życia. Ludzie pożądamy bogactw, bo bogactwo daje im władzę zarówno nad rzeczami, jak i do pewnego stopnia – czasem znacznego – nad innymi ludźmi. Nawet seks może być tłumaczony w kategoriach władzy, czy to dlatego, że jak nam się zdaje, posiadamy ciało drugiego człowieka, a przez to człowieka samego, czy to, że posiadając je, wykluczamy innych z tego posiadania i przez to wykluczenie albo zubożenie innych dostępujemy satysfakcji władzy. Seks jest oczywiście dziełem natury przedludzkiej, ale cała natura (wedle tych teorii) jest przeniknięta tym samym dążeniem, które u ludzi przybiera inne, przez kulturę ukształtowane formy, ale u korzenia jest tym samym. Co więcej, nawet zachowania altruistyczne, przy pewnym wysiłku mogą

być tak tłumaczone: jeśli czynimy dobro innym ludziom, to po to, żeby sprawować nadzór nad ich życiem, a więc zdobywać nad nimi częściową władzę, choćbyśmy nie byli świadomi tej utajonej motywacji. Wszystko w życiu jest zatem poszukiwaniem władzy i nic innego nie ma, a reszta jest samooszukiwaniem.

Takie teorie, w zamierzeniu demaskatorskie, mają pozór wiarygodności, ale tłumaczą bardzo niewiele. Każda teoria, która wyjaśnia wszystkie zachowania ludzkie jednym rodzajem motywów albo całość życia społecznego jednym rodzajem sprawczej energii, może się obronić, ale to właśnie pokazuje, że wszystkie one są nieprzydatne i są w końcu filozoficznymi konstrukcjami.

Cóż nam to wyjaśni, gdy powiemy na przykład, że czy człowiek poświęca się dla bliźniego, czy też go torturuje, jego motywacje są takie same, że więc nie ma prawomocnych pojęć, za pomocą których moglibyśmy oceniać te rzeczy czy wręcz je odróżniać ze względu na to, o co w nich chodzi, bo zawsze chodzi o to samo (teoria jest jednak przydatna tym, którzy sobie chętnie powiedzą: nie mam co mieć wyrzutów sumienia z powodu moich łajdactw, bo wszyscy są tacy sami.) Podobną pokusę umysłową odkrywamy w tych nurtach myśli chrześcijańskiej- dziś rzadkich, kiedyś potężnych – wedle których cokolwiek czynimy, zawsze czynimy zło, jeśli brak nam boskiej inspiracji, a jeśli ją mamy, z konieczności czynimy dobrze. Stąd również wynika, że gdy tej inspiracji nie mamy, wszystko jedno, czy pomagamy bliźnim, czy ich torturujemy, pójdziemy do piekła, jak też poszli wszyscy poganie, choćby najszlachetniejsi. W takich teoriach zawsze się szuka jednego wytrychu, który wszystkie drzwi otwiera, wszystko tłumaczy. Ale nie ma takiego wytrychu, kultura rośnie przez zróżnicowanie, przez powstanie nowych potrzeb i usamodzielnienie się starych.

Jeśli teoria, wedle której nic w nas nie ma oprócz żądzy władzy, jest naiwna i mało co tłumaczy, to nikt nie zaprzeczy, że władza jest dobrem wybitnie pożądanym. Najczęściej, gdy mówimy o władzy, mamy na myśli sens węższy niż ten, o którym była mowa, mianowicie władzę, która polega na dysponowaniu środkami, za pomocą których możemy wpływać- przemocą albo groźbą przemocy – na zachowanie ludzi i regulować to zachowanie wedle zamierzeń władcy (jednostkowego czy zbiorowego). Władza w tym sensie zakłada obecność zorganizowanych narzędzi przemocy, a w dzisiejszym świecie państwa.

Czy każdy z nas pragnie władzy w tym sensie? Na pewno każdy by chciał, by inni ludzie zachowywali się tak, jak on uważa za właściwe, a to znaczy: albo zgodnie z jego poczuciem sprawiedliwości, albo dla niego najkorzystniej. Stąd nie wynika jednakże, że każdy chciałby być królem.



Jak Pascal mówi, tylko król pozbawiony tronu jest nieszczęśliwy z tego powodu, że nie jest królem.

Ponieważ wiadomo, że posiadanie władzy bardzo często – choć nie bezwyjątkowo – korumpuje ludzi, ponieważ ludzie, którzy przez długi czas cieszyli się jakimś znacznym zakresem władzy mają w końcu poczucie, że władza należy im się na mocy porządku natury, podobnie jak władza dawnych monarchów miała być z boskiego nadania, a gdy ją z jakiś powodów utracą, uważają to za katastrofę kosmiczną, ponieważ walka o władzę jest głównym źródłem wojen i wszystkich okropności świata, pojawiły się dziecinne utopie anarchistyczne, które znalazły na to wszystko zbawienne lekarstwo: zlikwidować w ogóle władzę. Co więcej, utopie takie głoszą czasem myśliciele, którzy nadają pojęciu władzy sens najszerszy, powiadając, na przykład, że władza rodziców nad dziećmi jest z natury rzeczy okropną tyranią: wynikałoby stąd, że gdy rodzice uczą dzieci ojczyściej mowy, to sprawują nad nimi tyrańska przemoc, odbierając im wolność, i że najlepiej byłoby zostawić je w stanie zwierzęcym, by same sobie wymyśliły język, obyczaje i całą kulturę. Ale anarchizm mniej absurdalny ma na myśli zniesienie władzy politycznej: zlikwidujemy wszystkie rządy, administracje i sądy, a ludzie będą cieszyli się przyrodzonym braterstwem.

Na szczęście anarchistycznej rewolucji zrobić na zamówienie niepodobna: anarchia powstaje, gdy z jakichkolwiek powodów rozpadają się wszystkie organy władzy i nikt nie panuje nad sytuacją; wynik musi być taki, że jakaś siła, która chce niepodzielnej władzy dla siebie – a zawsze są takie – skorzysta z powszechnego bezładu i demoralizacji i narzuci własny despotyczny porządek; najbardziej widowiskowym tego przykładem była rewolucja rosyjska- ustanowienie despotycznych rządów bolszewickich dzięki powszechnemu zanarchizowaniu społeczeństwa. Anarchizm praktycznie jest na usługach tyranii.

Nie, władzy zlikwidować nie można, można tylko lepszą zastąpić gorszą albo czasem odwrotnie, Nie jest niestety tak, że gdy władzy politycznej nie będzie, wszyscy staną się braćmi; skoro interesy ludzi są skłócone z natury rzeczy, nie z przypadku, skoro niepodobna przeczyć temu, że nosimy w sobie pewne zasoby agresji, skoro potrzeby i zachcianki nasze mogą rosnąć w nieskończoność, to gdyby instytucje władzy politycznej, cudem wyparowały, wynikiem nie było by powszechne braterstwo, ale powszechna rzeź.

Nie było i nie będzie w dosłownym sensie ‘władzy ludu’: jest to zresztą technicznie niewykonalne. Mogą być tylko różne narzędzia, za pomocą których lud patrzy władzy na ręce i jest w stanie ją zastąpić inną. Oczywiście, gdy władza już jest na miejscu, podlegamy różnym

ograniczeniom i w wielu ważnych sprawach nie mamy wyboru, czy posłać czy nie posłać naszych dzieci do szkół, płacić albo nie płacić podatków, zdawać albo nie zdawać egzaminu na prawo jazdy (jeśli chcemy jeździć), i to samo dotyczy tysięcy innych spraw.

Kontrola ludu nad władzą nie bywa też bezbłędna, władza demokratycznie obrana też podlega korupcji, jej decyzje są często sprzeczne z pragnieniem większości, wszystkich zadowolić żadna władza nie potrafi, itd. To są rzeczy banalne, znane nam wszystkim. Narzędzia kontroli ludu nad władzą nigdy nie są doskonałe, ale najskuteczniejsze co ludzkość do tej pory wymyśliła, by zapobiegać samowolnej tyranii, to to właśnie: utrzymywać narzędzia nadzoru społecznego nad władzą i ograniczać zakres władzy państwowej do tego, co naprawdę niezbędne, by ład społeczny był zachowany. Regulacja wszystkiego co ludzie robią, to tyle co władza totalitarna.

Możemy zatem – i powinniśmy – ograny władzy politycznej podejrzliwie traktować, sprawdzać jak najwięcej i w razie potrzeby na nią narzekać (a potrzeba jest prawie zawsze), nie powinniśmy jednak narzekać na samo istnienie, samą obecność władzy, chyba że wymyślimy inny świat, czego już wielu próbowało, ale nikt z powodzeniem.

## O sławie

**S**ława, jak wiadomo, jest jednym z najbardziej pożądanых dóbr. Na pozór jest to tak oczywiste, że nie warto dociekać przyczyn, dla których sława taką sławą się cieszy; być sławnym – z jakiegokolwiek powodu – to potwierdzić i utwierdzić samego siebie, a potrzeba samoafirmacji wydaje się nam naturalna. A jednak pragnienie sławy, chociaż obsesyjnie w naszej cywilizacji obecne, nie jest przecież powszechne. Niektórzy filozofowie starożytni – sławni, oczywiście – w szczególności stoicy i wyznawcy Epikura, radzili nam przeciwnie, żeby sławy unikać. Mówili „żyj w ukryciu!” albo „ciesz się z tego, że jesteś nieznan!” Sława ma zapewne uciążliwe strony, ale ci sławni ludzie, którzy, którzy się skarżą, że sława im okropnie w życiu przeszkadza, na ogół nie są wiarygodni, bo czynią zarazem wszystko, by się nieustannie wystawiać na kamery telewizyjne i być obecni w gazetach.

Jednakże bardzo wielu ludzi naprawdę wcale o sławę nie zabiega – już to dlatego, że po prostu boją się być wystawieni na widok publiczny, że są niepewni siebie, już to, że mają niewysokie o sobie mniemanie.

Sława często, choć nie zawsze, jak wiemy, przynosi bogactwo: w przypadku znanych aktorów, reżyserów, śpiewaków rockowych, sportowców, itd. Ludzie na ogół jednak ubiegają się o sławę dla niej samej, nie tylko dla innych zysków, które przynosi – jak o tym poucza nieśmiertelny przykład Herostratesa, który jak wieść niesie, spalił świątynie Diany wyłącznie po to, żeby rozgłos uzyskać, co mu się też nadzwyczajnie udało, bo po tylu wiekach wszyscy jego imię pamiętają; czasem i dziś wyrostki, dzieci prawie, powtarzają ten wyczyn, popełniając jakąś ohydłą zbrodnię za przykładem filmowych bohaterów wyłącznie po to, by sławnymi zostać. Z drugiej strony są ludzie bardzo bogaci, którzy unikają rozgłosu i trzymają się w cieniu. Możemy uznać, że sława uchodzi za dobro samo w sobie, nie tylko za środek do zdobycia innych dóbr.

Sława z natury rzeczy przypada nielicznym; rzadkość należy do jej definicji. Znane jest powiedzenie – autorstwa bodaj Andy Warhola, sławnego człowieka, iż w przyszłości każdy będzie sławny przez 15 minut. Jest to jednakowoż nonsens. Gdyby każdy człowiek mógł być obecny, na przykład w telewizji o zasięgu światowym, przez 15 minut, gdyby ta telewizja nic innego nie robiła przez 24 godziny dziennie prócz kolejnego pokazywania ludzi aspirujących do tego kwadransa sławy i gdyby cała

ludzkość nic innego nie robiła, a tylko przez 24 godziny dziennie oglądała telewizję, to i tak proces taki, przy obecnej liczebności ludzkości, zająłby, jak to łatwo obliczyć, około 200 000 lat. I tak zakładając taką absurdalną równość, nikt nie byłby sławny. Sława musi być rzadka i tylko nielicznym dana. Dlatego też nieuchronne jest, że z tych, co o sławie marzą, tylko znikoma częśćka cel osiągnie, a ogromna większość będzie rozczarowana. Można by wprawdzie powiedzieć, że jest wiele dóbr, których zdobycie jest bardzo mało prawdopodobne, o które jednak ludzie się ubiegają i z tego, że te dobra są mało prawdopodobne, nie wynika jeszcze, by staranie się o nie było niegodziwe. Miliony ludzi grają na loterii, chociaż wiedzą, że szanse wygranej są nikłe. Ale udział w loterii, jeśli pominąć patologicznych graczy, jest dość tani i przeważnie nie zajmuje dużo czasu i wysiłku, podczas gdy uczynienie ze sławy głównego celu życia pochłania daremnie mnóstwo trudu i na ogół kończy się niepowodzeniem.

Jest oczywiste, że sława ma niezliczoną ilość stopni i niepodobna dokładnie określić, kto jest sławny naprawdę. Jeśli pominąć tych, co sławni są z urzędu, jak prezydenci i premierzy znaczących państw, papieże i królowie, wolno chyba powiedzieć, że sława na świecie jest dzisiaj na ogół proporcjonalna do czasu i częstotliwości, w jakiej ludzie pokazują się w telewizji i na ekranach filmowych. Wszyscy w Ameryce znają nazwiska i oblicza ludzi, którzy codziennie prowadzą dzienniki lub popularne programy telewizyjne. Wszyscy możemy przywołać w pamięci postać Jacka Nicholsona albo, od niedawna, Emmy Thompson; wiemy kto jest Antonioni i Wajda. Ilu z nas jednak, z tych mianowicie, co nie są fizykami ani chemikami, potrafi wymienić nazwiska laureatów Nagrody Nobla w fizyce i chemii za ostatnie 40 lat (powiadam 40 lat, bo niektóre nazwiska z poprzednich pokoleń, jak Einstein, Planck, Bohr czy Maria Curie-Skłodowska są rzeczywiście popularne). A jednak, choć nie znamy nazwisk, i przeważnie nie wiemy, czym właściwie ci ludzie się zasłużyli, jesteśmy z góry przekonani, że są to osoby wybitne i ogromnie zasłużone. Nie są jednak sławni, skoro tak niewielu z nas potrafi je zidentyfikować.

Z takich właśnie spostrzeżeń rodzić się może, niemądre przypuszczenie, że sława jest rozdzielana 'niesprawiedliwie'. Niemądre, powiadam, bo nie wiadomo ani co miał by znaczyć 'sprawiedliwy' rozdział sławy, ani jak mianowicie można by ten sprawiedliwy rozdział zorganizować. Mógłby kto rzec: niepokonany bokser może być pół-analfabetą i sławny jest na cały świat, a wielki uczony, prawdziwy dobroczyńca ludzkości, na przykład w naukach medycznych, znany jest tylko nielicznym. Nie wiadomo jednak co w tym złego i dlaczego sława miałaby być zasłużoną nagrodą za znakomite osiągnięcia intelektualne, a nie – za wyniki atletyczne albo za sprawne prowadzenie programów telewizyjnych. Sława jest bardzo często

wynikiem przypadku – nawet wygrana głównego losu na loterii, bez żadnej przecież zasługi i pracy, może uczynić człowieka sławnym na chwilę; bardzo często my sami, publiczność, czynimy na przykład aktorkę sławną, bo śpieszymy ochoczo na film, gdzie się pokazuje. Wielu ludzi zdobył sławę tylko dlatego, że mieli związki rodzinne czy inne z bardzo sławnymi ludźmi, na przykład Ksantypa, albo Theo van Gogh, albo Piłat. I cóż w tym złego? Nie, nie ma sensu się skarżyć na ‘niesprawiedliwy’ rozdział sławy, która nie jest wszakże i nie może być rekompensatą za szlachetność, mądrość, dzielność czy jakiegokolwiek cnoty. Nie jest, nie będzie i tak jest dobrze. Gdyby życie nasze nie było w znacznym stopniu zdane na łaskę nieprzewidywalnych przypadków, byłoby całkiem nieciekawe, chociaż prawdą jest, że przypadek znacznie częściej działa przeciw nam niż na naszą korzyść, i przynosi niezliczone nieszczęścia.

Wszechświat jednakowoż nie jest urządzony wedle zasad sprawiedliwej płacy i nie wiemy nawet, co by miało znaczyć, że mógłby być urządzony inaczej. Być może inne są reguły chwały w niebie, gdzie sławnymi, czyli wyniesionymi na wyższe piętra, będą nieraz ludzie, o których na ziemi nikt nie słyszał; można jednak sądzić, że nie będą wśród nich tacy, co gorączkowo za sławą na tym świecie się uganiają i żyją wściekłą zawiścią do tych, którym przypadek sławy udzielił; w rzeczy samej mało jest prawdopodobne, że Pan Bóg będzie nas ubierał w chwałę w nagrodę za naszą zawiść i próżność. Niech więc liczne zastępy tych, których zżera desperacja, iż nie dostali Nagrody Nobla, na którą tak oczywiście zasłużyli lub, że nie zostali prezydentami amerykańskimi, jak powinno być wedle reguł sprawiedliwości, nie pocieszają się, że Pan Bóg im tę nagrodę i to stanowisko w niebie przydzieli.

Pragnienie sławy i poczucie niesprawiedliwości, że się jej nie ma albo nie tyle, co się należy, jest oczywiście dziełem próżności, nie ma też nic wspólnego z naszą inteligencją. Od wieków wiedzieli moralisci, że rozum nasz stoi na przegranych z góry pozycjach, kiedy się zderza z próżnością i miłością własną. Zdarza się nam znać ludzi o całkiem nieprzeciętnej inteligencji, od których wszyscy uciekają jak od zarazy, oni zaś udają, że tego nie widzą albo przypisują to swojej ogromnej wyższości umysłowej i moralnej, nie zaś temu, że są nadęci, natrętni, że wszystkich bez przerwy pouczają, że się pchają z nieproszonymi radami, itd. Znamy innych, także o wysokim ilorazie inteligencji, którzy ciągle się skarżą, że ludzkość ich nie docenia, a przecież oni tacy mądrzy, a przecież już dawno powiedzieli, że to i owo i nie ma sposobu, by im wytłumaczyć, że się ośmieszają.

Znamy innych, co nieustannie obnoszą się ze swoją martyrologią i żądają współczucia, chociaż jak na wiek, w którym żyjemy, jest to martyrologia całkiem umiarkowana; i także nie można ich przekonać, że

się wystawiają na pośmiewisko. Znam mężczyzn, którzy wciąż dają do zrozumienia, że wszystkie kobiety świata marzą głównie o tym, by pójść z nimi do łóżka. Rozum próżności nie pokona, przy czym pamiętajmy, że słowo 'próżność' nie przypadkiem i wcale nie tylko po polsku jest skojarzone z 'próżnią'.

Pragnienie sławy nie jest może godne potępienia albo niegodziwe, ale pod dwoma warunkami. Po pierwsze, kiedy chciałoby się zdobyć sławę przez uczynienie czegoś dobrego i wartościowego, czego sława była by ubocznym skutkiem i nie na sławie, ale na tych innych zadaniach koncentrują się nasze wysiłki, chociaż sława też nas kusi; po wtóre, kiedy sława nie staje się niszczącą i pełną zawiści obsesją, która jest prawie zawsze nieskuteczna i nieraz życie rujnuje. Na ogół jednak są lepsi ludzie, co o sławie nie myślą, ale zadowoleni są z tego, że są lubiani i szanowani choćby w niewielkim gronie przyjaciół i bliskich.

## O równości

Zastanówmy się nad tym, co oznacza powiedzenie – kiedyś rewolucyjnie brzmiące, a potem banalne – iż „wszyscy ludzie są równi”. Nie oznacza ono przykazania, wedle którego wszyscy powinni być jednakowo traktowani przez prawo, by ktoś mógł odrzec, że takie przykazanie samo w sobie jest arbitralne: a dlaczego właściwie prawo powinno na równi wszystkich traktować? Nie, takie przykazanie wypowiada się właśnie w oparciu o twierdzenie, że ludzie są równi i z tej racji prawo ma być takie samo dla wszystkich, Podstawą tej normy jest więc pewien stan faktyczny. Ale cóż to za fakt i jak moglibyśmy ustalić, że naprawdę zachodzi?

Krytycy powiadający, że przecież ludzie nie są równi, bo różnią się pod wieloma względami – co do sprawności, umiejętności, wiedzy i charakteru – niemądrze mówią. Jeśli bowiem oczywiste i wiadome każdemu, że ludzie się różnią pod tymi i innymi względami, że nie są identyczni i wiadome to jest również tym, co głoszą równość jako pewien fakt, niezależny od tych różnic; powoływanie się więc na różnice, by twierdzić, że ludzie równi nie są, nie ma sensu, bo nie trafiają i ideę równości, jaką mają na uwadze ci, co ją głoszą. Ale nie chodzi też o oczywiste spostrzeżenie, że ludzie należą do jednego gatunku, więc mają podobne wyposażenie biologiczne, podobne cechy morfologiczne i fizjologię. Gdyby o to chodziło, moglibyśmy równie dobrze powiedzieć „wszystkie gęsi są równe” albo „wszystkie muchy są równe”, „wszystkie pokrzywy są równe”. Tak jednak nie mówimy i nie wiadomo zgoła, co by miały znaczyć takie powiedzenia. Ludzie są równi, a nie muchy.

Kiedyś wierzyli myśliciele oświecenia, że ludzie rodzą się tacy sami, jako nie zapisane tablice, a wszystkie między nimi różnice pochodzą z wychowania i wpływów otoczenia. Dzisiaj niepodobna w to wierzyć, wiemy bowiem, że ludzie rodzą się z różnym bagażem genetycznym i chociaż wiele jeszcze jest do zbadania w ludzkiej genetyce, chociaż nikt nie wątpi w to, że różnimy się od siebie przez dziedziczone własności. Nikt nie może twierdzić, że w genach Hitlera była bezbłędnie zapisana cała kariera Hitlera, a znowu w genach matki Teresy – wszystkie uczynki i myśli matki Teresy, ale wolno przypuszczać, że są pewne dziedziczne osobliwości, które czynią możliwym – choć nie koniecznym – by ktoś stał się raczej Hitlerem albo raczej matka Teresą. Ale i tak zarówno Hitler, jak matka Teresa nie

tylko należą do jednego gatunku biologicznego, lecz w pewnym znaczeniu, o którego wyjaśnienie właśnie chodzi, są tacy sami, jak wszyscy, są równi, choć w najwyższym stopniu niepodobni.

Z pewnością, można głosić równość ludzi w oparciu o chrześcijańską – ale nie tylko chrześcijańską – tradycję religijną. W tym sensie powiadamy, że wszyscy ludzie są dziećmi jednego ojca i że będą osądzeni przez Boga wedle tych samych miar – czy byli uczeni czy nieuczeni, biedni czy bogaci, tu albo tam urodzeni, do tej albo innej klasy należący. Są więc równi jako moralne podmioty, którym Bóg objawił pewne nakazy prawa naturalnego i uzdolnił do tego, by z własnej woli tych nakazów słuchali albo je gwałcili.

Czy można jednak głosić równość – jako stan faktyczny, nie tylko jako nakaz – niezależnie od wiary w jedność ludzkości w obliczu Boga? Myślę, że można, ale wymaga to pewnych założeń natury moralnej, a także odnoszących się do samej konstrukcji człowieczeństwa. Mówiąc, że ludzie są równi, mamy na myśli, że są równi w ludzkiej godności, która każdemu przysługuje i której nikt nie ma prawa gwałcić. Czymże jest jednak godność ludzka, która, jak powiadali niektórzy filozofowie, jest nieodłączna od naszej zdolności posługiwania się rozumem oraz czynienia swobodnych wyborów, w szczególności wyboru pomiędzy dobrem a złem? Godność ludzka z pewnością nie jest czymś, co możemy zobaczyć i łatwiej powiedzieć, kiedy jest ona gwałcona, niż czym jest w swojej naturze. Jeśli jednak ograniczymy się do sprawy, mianowicie właśnie do naszego pojęcia człowieka jako istoty, która potrafi własną mocą, nie przymuszona bezwzględnie okolicznościami, wybierać między dobrem i złem, dochodzimy do pewnej jasności. Pomińmy szczególną sprawę nieszczęśliwych ludzi bardzo głęboko upośledzonych, niezdolnych do żadnego uczestnictwa w kulturze i całkowicie zdanych na innych. Nie jest niczym ekstrawaganckim przekonanie, że ludzie są zdolni do wyboru, że są odpowiedzialni za to, co czynią – zło czy dobro – i że sama ta zdolność, nie zaś sposób, w jaki jej używają, czyni ich równymi w godności i że człowieczeństwo tak właśnie określone jest czymś godnym szacunku, a tym samym, że każdemu człowiekowi z osobna należy jest szacunek. Czy wynika stąd coś określonego co do tego, jak mamy się odnosić do tych, co sami używają swojej wolności po to, by innych mordować, gwałcić, znęcać się nad nimi, upokarzać, pomijać ich godnością? Tyle chyba, że nawet z najgorszymi, których trzeba karać czy więzić za zbrodnie, nie wolno się obchodzić w sposób urągający ludzkiej godności. Ta godność jest niezależna od wszystkiego, co ludzi różni, a więc od płci, rasy, narodu, wykształcenia, zajęcia, charakteru.

Gdybyśmy wierzyli, że jesteśmy mechanizmami, których czyny i myśli są niechybnie napędzane przez siły okoliczności zewnętrznych, przez



wszeczeńświat fizyczny, to w rzeczy samej pojęcie godności byłoby próżne, a tym samym pojęcie równości nie miałoby sensu.

Stąd, że jesteśmy równi w tym znaczeniu wynika zapewne, że nierówność wobec prawa jest urządzeniem przeciwnym godności ludzkiej. Nie wynika natomiast, że powinniśmy także żądać równości w sensie równego rozdziału wszystkich dóbr. Równość tak pojęta, równość w rozdziale dóbr, była oczywiście wielokroć głoszona – przez niektóre sekty średniowieczne, potem przez lewicę jakobińską we Francji rewolucyjnej, a w XIX wieku i później przez niektóre odłamy ruchu socjalistycznego. Rozumowanie w tych sprawach było proste: skoro ludzie są równi, to także każdemu należy się to samo z dóbr ziemskich. Nie jest to jednak dobre rozumowanie. W niektórych odmianach egalitaryzmu zakładało się w rzeczy samej, że równość jest wartością najwyższą, a więc trzeba do niej dążyć również wtedy, gdy w wyniku zaprowadzenia równości wszystkim będzie gorzej, włączając najuboższych; nieważne, niech nawet najubożsi będą jeszcze ubożsi, byle by nikt nie był zamożniejszy niż inny.

W takiej ideologii nie chodzi wcale o to, by ludziom lepiej się żyło, ale tylko o to, by nikomu nie żyło się lepiej niż innemu; nie jest to więc ideologia wyrastająca z poczucia sprawiedliwości, ale tylko z zawiści (jest taka rosyjska anegdota: Pan Bóg mówi do chłopca rosyjskiego: „Dostaniesz wszystko, czego chcesz, ale wiedz, że czegokolwiek zażadasz i dostaniesz, twój sąsiad dostanie dwakroć tyle. Czego chcesz?” Chłop mówi: „Panie Boże wyłup mi jedno oko”. Oto prawdziwy egalitaryzm). Równość taka jest jednak ideałem nieziszczalnym. Aby ją wprowadzić, trzeba by poddać całą gospodarkę totalitarnemu przymusowi, wszystko by musiało być zaplanowane przez państwo, nikt nie miałby prawa podejmować żadnego zajęcia inaczej, niż na rozkaz państwa, nikt nie miałby powodu, by się wysilać albo pracować więcej, niż jest zmuszony. W rezultacie nie tylko cała gospodarka zeszła by na psy, ale równości i tak by nie było, bo w ustroju totalitarnym nierówność jest nieuchronna i wiadomo to dobrze z doświadczenia, bo ci, co rządzą bez kontroli społecznej, będą sobie zawsze przydzielać dobra materialne w wielkich rozmiarach, a ponadto dobra niematerialne, ale bardzo ważne, jak dostęp do informacji i uczestnictwo we władzy, byłoby odebrane ogromnej większości ludzi. Będzie więc zarówno bieda, jak ucisk.

Można oczywiście zapytać: czy możliwa jest równość w rozdziale wszystkich dóbr na zasadzie dobrowolności, jak w klasztorze czy kibucu? Odpowiedź jest prosta: jest to możliwe w tym sensie, że nie sprzeciwia się żadnym prawom fizyki czy chemii. Sprzeciwia się jednak niestety wszystkiemu, co wiemy o ludzkim zachowaniu, przynajmniej typowym.

Stąd z kolei nie wynika, że nierówność w rozdziale dóbr nie jest żadnym

problemem, zwłaszcza tam, gdzie są wielkie obszary strasznej nędzy. Nierówność może być łagodzona poprzez podatek progresywny, najskuteczniejsze jak dotąd narzędzie, ale wiadomo również, że podatek progresywny poza pewną granicą staje się ekonomicznie rujnujący i nie tylko bogatym, ale i biednym wychodzi na niekorzyść. Musimy uznać, że są prawa życia ekonomicznego, których unieważnić nie możemy. Oczywiście, jest nadzwyczaj ważne, by wszyscy ludzie mogli korzystać z tego, co się nazywa godziwym życiem, a więc życiem gdzie się nie głoduje, gdzie ma się w co ubrać, gdzie mieszkać, można kształcić dzieci i korzystać z opieki zdrowotnej. To są zasady przyjęte na ogół w cywilizowanych krajach, choćby niedoskonale realizowane. Żądanie pełnej równości w rozdziale dóbr jest natomiast receptą na nieszczęście wszystkich. Rynek nie jest sprawiedliwy, ale zniesienie rynku oznacza opresję i nędzę. Równość w ludzkiej godności i wynikająca stąd równość praw i obowiązków jest natomiast wymogiem, bez którego stoczylibyśmy się w barbarzyństwo. Bez tego wymogu moglibyśmy np. uznać, że inne rasy albo narody, mogą być bezkarnie wyniszczane, że nie ma powodu, by kobiety miały te same prawa obywatelskie co mężczyźni, że wolno zabijać starych i niedołączonych ludzi, z których społeczeństwo nie ma pożytku itp. Wiara w tę równość nie tylko chroni naszą cywilizację, ale czyni nas ludźmi.

## O kłamstwie

**P**rzekazywanie fałszywych informacji jest, by tak rzec, w porządku natury. Motyl mówi do ptaszka: „ależ ja nie jestem motylem, tylko zwiędłym liściem”. Osa mówi do pszczoły, strażniczki ula: „ależ ja nie jestem osą, tylko pszczołą, o czym możesz się przekonać, pszczółko – dodaje uczenie – za pomocą swoich sensorów olfaktorycznych” (podobno niektóre gatunki os tak czynią). Natychmiast przy tym rzuca nam się w oczy różnica między tymi dwoma kłamstwami. Chwalimy motylka, który udając listek, chroni swoje życie przed drapieżnikiem, co go pożreć może. Groszy nas wszelako osa, która udając pszczołę, aby się dostać do ula i zrabować pokarm przez pracowite pszczółki nagromadzony.

Podobnie z kłamstwami u ludzi, które oceniamy moralnie: jedne nas gorszą, inne uważamy za usprawiedliwione. Niektórzy filozofowie bronili skrajnego i rygorystycznego zakazu kłamania – np. Święty Augustyn i Kant. Nakaz, wedle którego w żadnych okolicznościach nie wolno kłamać, jest, wobec komplikacji spraw ludzkich, nie tylko beznadziejny, ale, co gorsza, w zastosowaniu sprzeczny czasem z nakazem życzliwości dla bliźnich albo z dobrze uzasadnionym interesem społecznym. Pomińmy sprawy wojny, gdzie oszukiwanie wroga jest niezbywalną częścią sztuki wojennej, bez której obejść się niepodobna. Pomińmy nawet dyplomacie i biznes. Najprostszy i bynajmniej nie wymyślony sztucznie, ale nieraz rzeczywisty przykład z lat okupacji: jeśli gdzieś Żyd się ukrywa i przychodzą niemieccy żandarmi pytając, czy tu Żyd jaki nie mieszka – któż z resztką sumienia mógłby powiedzieć, że w imię szlachetnej zasady niekłamania trzeba wydać człowieka katom na pewną śmierć?

Rządy często kłamią swoim obywatelom, albo wprost, albo przez przemilczanie spraw, które, gdy przemilczane, stwarzają fałszywy obraz rzeczywistości. Często są to kłamstwa, które służą ochronie rządu przed krytyką i ukrywają jego nieprawości czy błędy. Czasem są to kłamstwa uzasadnione; oprócz spraw, które muszą być zatajone z uwagi na bezpieczeństwo kraju, są kłamstwa, które są naprawdę w interesie społecznym: jeśli np. rząd nosi się z zamiarem dewaluacji pieniądza i pytają go, czy zamierza swoją walutę zdevaluować, musi zaprzeczyć, bo uprzedzenie z góry o dewaluacji naraziło by państwo na wielkie straty ze strony spekulantów finansowych, którzy natychmiast rzuciliby się jak szarańcza na łatwy łup.

Co więcej, cnoty towarzyskie, jak dyskrecja i uprzejmość, bardzo często ocierają się o kłamstwo, ale trudno nie przyznać, że gdyby tych cnót nie było, życie zbiorowe było by znacznie gorsze, niż jest i nie tyle oddychalibyśmy czystym powietrzem prawdy, ile żylibyśmy wśród chamstwa. I tych, co zawsze bez zastanowienia mówią to, co za prawdę słusznie czy niesłusznie – mają uważamy za chamów. Dyskutuje się czasem sprawę, czy lekarze powinni powiadamiać chorych o ich beznadziejnym stanie (co jest przypadkiem kłamstwa wprost albo przez zatajenie): w tej sprawie różne są obyczaje w różnych krajach, a chociaż łatwo znaleźć argumenty po jednej i po drugiej stronie, to jednak argumenty te odwołują się z reguły do racji humanitarnych, do interesu chorych albo ich rodzin, a nie do wartości prawdy jako takiej.

Krótko mówiąc, jest bodaj zgodne ze zdrowym rozsądkiem uznać, że zachodzą okoliczności, kiedy trzeba kłamać w dobrej sprawie i cały kłopot polega na tym, jak tę ‘dobrą sprawę’ określić, bo będziemy przecież łatwo skłonni do rozciągnięcia tej zasady w taki sposób, że wszystko, co jest w naszym prywatnym interesie, jest właśnie ‘dobrą sprawą’, a trudno wymyślić taką regułę, co by wszystkie możliwe przypadki poszczególnie przesądzała.

Obrońcy rygorystycznego zakazu kłamania powiadają: gdyby każdy kłamał, kiedy mu się podoba albo kiedy mu wygodnie, zaufanie do innych ludzi byłoby całkowicie zniszczone, a zaufanie jest nieodzownym warunkiem jakiegokolwiek ładu i współżycia ludzi; w ten sposób, dodają, kłamstwo obróciło by się przeciwko kłamcom, bo i tak nikt by nikomu nie wierzył.

Nie jest to argument nierozsądny, ale nie jest przekonujący, jeśli miało być racją dla absolutnego zakazu kłamania. Gdybyśmy nigdy nie mogli wierzyć w prawdomówność innych, życie w rzeczy samej byłoby nie do zniesienia. Zupełny rozkład wzajemnego zaufania chyba nam nie grozi. Na ogół wiemy, kiedy możemy się zdać na podawane przez innych informacje, a kiedy musimy być czujni, bo podejrzewamy, że jest w interesie drugiego człowieka w błąd nas wprowadzić i że być może taki zamiar on żywi. Ludzie rzadko kłamią bezinteresownie. Są wprawdzie przypadki kłamców notorycznych: znałem, na przykład pisarza, któremu nigdy nie wolno było wierzyć, bo lubił snuć o swoim życiu opowieści, które ciągle były zmieniane, zależnie od okoliczności lub rozmówców; robił to jednak pomysłowo i zabawnie, tak że przyjemnie było go słuchać, chociaż wszyscy wiedzieli, że nie należy tych opowiadań brać na serio; nie było więc obawy, że nieobecność cnoty prawdomówności w jego charakterze narazi innych na przykre skutki. Znamy też przypadki kłamców patologicznych, którzy wręcz nie potrafią czegokolwiek prawdziwie

powiedzieć, ale przekręcają i fałszują wszystko bez wyraźnego powodu, ale także bez imaginacji; tacy są pogardzani, a ich kłamstwa czy konfabulacje są mało szkodliwe, bo tak czy owak nikt im nie wierzy.

Nawet kłamstwa, tak pospolite w polityce, w biznesie i na wojnach, nie unicestwiają zaufania w stosunkach prywatnych między ludźmi, jako że wszyscy w tych dziedzinach czynni mają się na baczności i wiedzą, kto i dlaczego może ich oszukiwać. Nawet kłamstwa reklamy są mniej szkodliwe, niż mogłoby się wydawać. We wszystkich krajach istnieją restrykcje prawne, które zapobiegają bezpośredniemu podawaniu kłamliwych informacji o reklamowych produktach; po prostu nie wolno, pod groźbą kar, sprzedawać wody z kranu w opakowaniu, które głosi, że jest to niezawodne lekarstwo na raka. Wolno jednak głosić, że mydło Cud albo piwo Humbug jest najlepsze na świecie. W tym przypadku wszelako celem reklamy nie jest sprawić, żebym, usłyszawszy w telewizji wiadomość, iż mydło Cud jest najlepsze na świecie, doszedł do wniosku, że tak właśnie jest; nie, celem jest bym zapamiętał sobie widok opakowania mydła Cud i, gdy mam wybrać mydło w sklepie, zwrócił się do produktu, który wydaje mi się znajomy po wielokrotnym oglądaniu tej samej reklamy, reklama liczy, nie bez racji, na nasz naturalny konserwatyzm, na to, iż mieć będę poczucie, że już znam mydło Cud, nawet jeśli go wcale nie znam.

Kiedy zaś mówimy o kłamstwie politycznym, trzeba poczynić ważne odróżnienie. Kłamstwo polityczne, częste, a jednak ograniczone przez wolność słowa i krytyki w krajach demokratycznych nie narusza różnicy między prawdą a nieprawdą. Jakiś minister może oznajmić, że o czymś nie wiedział, chociaż wiedział. Skłamał zatem i, czy wyda się jego kłamstwo, czy nie wyda, odróżnienie prawdy i fałszu pozostaje w mocy. Inaczej w krajach totalitarnych a zwłaszcza w komunizmie czasów jego zdrowia, tj. za czasów stalinowskich. Tam zacierała się całkiem różnica między tym co prawdziwe, i tym, co politycznie słuszne, tak iż ludzie, którzy ze strachu powtarzali 'politycznie słuszne' słowa, na pół sami w nie wierzyli, a również przywódcy partii padali nieraz ofiarami własnych kłamstw. Celem było sprawić, by różnica ta zatarła się w umysłach obywateli tak, aby ludzie wiedzieli, co należy mówić jako politycznie słuszne i zapominali o tej różnicy, żeby można było fałszować prawdę historyczną i w ten sposób nie po prostu kłamać, ale unicestwiać samą ideę prawdy w naturalnym sensie słowa. Cel ten nie był osiągalny w pełni, ale spustoszenia umysłowe, jakie ten system spowodował, były ogromne, w szczególności w Związku Radzieckim, mniej w Polsce, gdzie totalitarny reżym nigdy nie osiągnął tego poziomu. Swoboda słowa i krytyki nie może wyrugować kłamstwa politycznego, ale może przywrócić normalny sens słowa 'kłamstwo',

‘prawda’, czy ‘prawdomówność’.

Z tego, że kłamstwo bywa dopuszczalne i że można kłamać w dobrej sprawie, nie należy jednak wnosić, że wolno nam polegać na formule „kłamstwo jest czasem dobre, czasem złe”, bo taka formuła jest na tyle mglista, że może praktycznie wszystkie nasze kłamstwa usprawiedliwiać. Nie wynika także, że można od początku wychowywać dzieci w tym duchu. Bezpieczniej jest raczej uczyć dzieci, że kłamstwo jest po prostu niedobre, bez wyjątku, alby w ten sposób zaszczepić im odruch, mocą którego będą przynajmniej czuły się nieswojo, kiedy kłamią. Reszty nauczą się same – szybko, łatwo i bez pomocy dorosłych.

Jeśli jednak absolutny zakaz kłamania jest zarówno nieskuteczny, jak niekiedy sprzeczny z innymi, ważniejszymi przykazaniami, jak znaleźć ogólną zasadę dopuszczalności kłamstwa? Ogólnej takiej zasady, niezawodnie rozstrzygającej każdy przypadek poszczególny, powtarzam, nie ma. Wolno nam jednak pokusić się o pewne morały, które mogą być pomocne. Pierwszy morał jest taki, że należy czynić wysiłek, aby nie kłamać samemu sobie, a więc m.in, gdy się kłamie, wiedzieć, że się kłamie. Samooszukiwanie jest osobnym i ważnym tematem, który jednak muszę tu odłożyć na bok. Dość powiedzieć, że gdy kłamiemy i sądzimy, że czynimy tak w dobrej sprawie, powinniśmy wiedzieć dokładnie, że tak właśnie jest. Powinniśmy, po wtóre, pamiętać, że nasze samousprawiedliwienia i nasze pojęcie o ‘dobrej sprawie’, co ma kłamstwo czcigodnym uczynić, są zawsze podejrzane, jeśli ‘dobra sprawa’ jest po prostu naszym prywatnym interesem. Możemy, po trzecie, pamiętać o tym, że kłamstwo nie jest moralnie dobre również wtedy, kiedy jest dopuszczalne albo wręcz zalecane w imię ważniejszych dóbr.

Po czwarte, dobrze jest wiedzieć, że kłamstwo często szkodzi innym, ale jeszcze częściej szkodzi kłamcy, bo go wewnątrz pustoszy.

Pamiętanie o tych regułach nie sprawi, byśmy się stali – czy większość z nas – świętymi i bezgrzesznymi, nie zniszczy też kłamstwa na świecie, ale może nauczyć nas ostrożności w używaniu broni kłamstwa, nawet gdy użyć jej trzeba.

## O tolerancji

Słowo 'tolerancja' i zalecenie tolerancji są, jak wiemy, nadzwyczaj popularne; ale tak się dzieje przeważnie ze słowami często używanymi, że używane są niedbale, nieostrożnie i do celów najrozmaitszych, tak że czasem nie wiadomo końca, o co w nich chodzi. Chociaż samo słowo było obecne w starożytnej łacinie, tolerancja stała się społecznym problemem w Europie w szesnastym wieku w wyniku podziałów i walk religijnych. Tolerancja to było po prostu nieprześladowanie innych za religijne przekonania i praktyki. Szermierzom tolerancji chodziło więc o reformę prawa, o to, by państwo nie chroniło mieczem panującej religii. Wezwania do tolerancji w tym sensie były liczne i mnożyły się, ale obok różnych edyktów zapewniających tolerancję w różnych krajach, znamy także odwoływanie tychże edyktów, nawroty prześladowań, żądania kar dla heretyków i innowierców; mimo niezliczonych okropności, jakie znamy z dziejów walk religijnych, wolno w sumie powiedzieć, że w krajach nominalnie chrześcijańskich walka o tolerancję w tym prawnym znaczeniu została wygrana; wiadomo natomiast, że agresywne i nietolerancyjne prądy w Islamie są bardzo mocne. Ustój tolerancyjny to po prostu ustrój, który obywatelom państwa nie narzuca niczego w sprawach religijnych. Że państwo ma powstrzymać się w tych sprawach od przymusu, jest to zasada na tyle uznana, że werbalnie była przyjęta nawet w europejskich państwach komunistycznych, włączając te, gdzie Kościoły, kapłani i ludzie wierzący znosili najgorsze represje.

Wszystko to wydaje się proste i nawet mało sporne dzisiaj, ale komplikacje nasuwają się przy bliższym wejrzeniu. Żeby zasada tolerancji w tym sensie była przyjęta i funkcjonowała, potrzebne były nie tylko akty prawne, ale również warunki kulturalne, których nie produkuje się na zamówienie. Chrześcijańscy orędownicy tolerancji w szesnastym i siedemnastym wieku tłumaczyli, że nie powinniśmy się wyrzynać wzajemnie z powodu różnic w naszych opiniach na temat Trójcy Świętej, sakramentu Eucharystii, lub predestynacji, albowiem, mówili, Pan Bóg nie będzie nas pytał na Sądzie Ostatecznym o nasze poglądy teologiczne, poprawne czy mylne, ale o to, czyśmy w życiu starali się przestrzegać przykazań Ewangelii. Zakładało się więc, a nieraz i wprost mówiono, że wszystkie różnice dogmatyczne między Kościołami, wyznaniem czy

sektami są nieważne, bez znaczenia. Stąd jednak łatwo było dojść do wniosku, że żaden z tych Kościołów czy wyznań nie właściwie racji bytu jako osobne ciało, bo różnice między nimi są rzeczą obojętną; trudno jednak było przekonać do tego Kościoły (wszystko to było oczywiste, w ramach kultury chrześcijańskiej i nawet a stosunkowo bardzo tolerancyjnych krajach, jak Holandia siedemnastowieczna, nie tolerowano jednak otwartego ateizmu). Tym samym w ideę tolerancji wkradł się nowy sens, mianowicie obojętności. Co innego jednak – kulturalnie i psychologicznie – powiedzieć: „lepiej znosić nawet wielkie błędy, niż prowokować wojny religijne”, a co innego: „trzeba tolerować najróżniejsze opinie teologiczne, bo wszystko to są sprawy obojętne”.

Co innego, gdy mówię komuś: „głosisz poglądy okropne, błędne i szkodliwe, ale nie będę ci ucinał głowy i zostawię sprawę Panu Bogu”, a co innego, gdy mówię: „gadaj sobie co chcesz o religii, to nie ma żadnego znaczenia”.

Mówimy jednak o tolerancji, odnosząc to słowo nie tylko do ustanowień prawnych w sprawach religijnych, ale i do postaw ludzkich, do naszego własnego zachowania, do obyczajowości. W pierwotnym sensie jestem tolerancyjny, jeśli nie prześladowuję, nie żądam prześladowań i nie zachowuję się agresywnie w stosunku do czegoś, czego wyraźnie nie lubię, nie apróbuję, co mnie razi albo budzi niechęć czy odrazę. W nieco podobnym sensie używamy tego słowa w medycynie i w technice: lekarstwa szkodzą, ale mówimy o tolerancji na lek, jeśli organizm go w pewnych granicach toleruje, tj. znosi bez szkód poważniejszych. We Francji ‘domami tolerancji’ nazywało się kiedyś burdele, a nazwa podsuwała sugestię, że jest to urządzenie niedobre, ale które jednak lepiej jest, z rozmaitych powodów, tolerować.

Zauważamy jednakowoż, że często żąda się tolerancji w sensie obojętności, braku jakiegokolwiek stanowiska czy opinii, a nieraz nawet aprobaty, dla wszystkiego, co zdarza się nam w ludziach i poglądach widzieć. To zaś całkiem co innego znaczy. Żądanie tolerancji w tym znaczeniu jest częścią naszej kultury hedonistycznej, w której nic naprawdę, nie ma dla nas znaczenia; jest to filozofia życia bez żadnej odpowiedzialności i żadnych przekonań. Wzmacniają te tendencje różne mody filozoficzne, które uczą nas, że prawdy w sensie właściwym nie ma; gdy więc się upieram przy swoich przekonaniach, choćby bez żadnej agresywności, to już tym samym przeciwko tolerancji grzeszę.

Jest to jednak szkodliwy nonsens; pogarda dla prawdy niszczy naszą cywilizację nie mniej aniżeli fanatyzm prawdy. Zobojętniała większość oczyszcza pole dla fanatyków, których zawsze dość się znajdzie. Nasza cywilizacja upowszechnia poczucie, że wszystko powinno być zabawą, jak



nią jest, w rzeczy samej, to w dziecinnych filozofiach tak zwanej 'nowej ery', których treść nie da się w ogóle określić, bo to znaczy wszystko, cokolwiek kto chce.

Ale mam prawo upierać się stanowczo przy swoich przekonaniach. Oto przykład: w cywilizowanych krajach uprawianie homoseksualizmu nie jest karane (jeśli, oczywiście, chodzi o ludzi dorosłych i jeśli nie ma gwałtu). Kościół uważa praktyki homoseksualne za moralnie niedozwolone, odwołując się do Starego i Nowego Testamentu, własnej tradycji i własnej teologicznej interpretacji seksualności. Otóż, gdyby kościół chciał powrócić do prawnego zakazu homoseksualizmu, mógłby być oskarżony o karygodną nietolerancję. Ale organizacje homoseksualistów żądają, żeby Kościół swoje nauczanie odwołał, a to jest przejaw karygodnej nietolerancji w drugą stronę. W Anglii były przypadki demonstracji i ataków na kościoły w tej sprawie. Któż jest więc nietolerancyjny? Jeśli niektórzy homoseksualiści twierdzą, że Kościół błędzi, mogą z niego wystąpić, nic im nie grozi; ale gdy chcą własne opinie hałaśliwie i agresywnie Kościołowi narzucać, nie bronią tolerancji, lecz nietolerancję propagują. Tolerancja jest skuteczna, gdy jest obustronna.

Powiadamy nieraz, że wolno karać za czyny, nie za opinię. Kłopot w tym, że granica między nimi nie jest wyraźna. W różnych krajach karanie jest, na przykład, podżeganie do nienawiści rasowej. Podżegać można w różny sposób i rasiści nieraz się bronią tak właśnie: to są opinie, więc nie mogą być karane. Ale słowo też jest szczególnym przypadkiem działania i może mieć skutki najgorsze i najlepsze. Jeśli tylko tyle powiemy, łatwo podpowiadamy, iż należy wszystkie opinie kontrolować z punktu widzenia ich możliwych skutków. Ale jeśli tego nie powiemy, podpowiadamy z kolei, że niczego nie wolno zabraniać, dopóki nie ma użycia przemocy. Jak zawsze w życiu, trzeba więc szukać rozwiązań kompromisowych, które są zawsze niewygodne, ale nieuchronne. Jest to wieczny dylemat tolerancji: czy wolno i należy tolerować ruchy polityczne lub religijne, które są wrogami tolerancji i chcą zniszczyć wszystkie urządzenia, co tolerancję chronią, ruchy totalitarne lub dążące do narzucenia własnej despotycznej władzy? Takie ruchy mogą nie być niebezpieczne, póki są niewielkie, może je więc tolerować, ale z drugiej strony, gdy stają się silne, trzeba je tolerować, bo nie ma siły, by je zniszczyć, a w końcu całe społeczeństwo może paść łupem najgorszej tyranii. Tak to tolerancja nieograniczona zwraca się przeciwko sobie i niszczy warunki, które czynią ją możliwą. Przyznaję, że jestem za tym, aby ruchy, które zmierzają do zniszczenia wolności, nie były tolerowane, lecz wyjęte spod ochrony prawnej; tolerancja jest mniej narażona przez ten rodzaj nietolerancji.

Nie ma jednak dobrej zasady, której nie można by na złe użyć. Wolno

zakazywać głoszenia ideologii rasistowskich, ale w Ameryce rasistami się nazywa i atakuje tych, którzy prowadzą badania nad statystycznym rozkładem różnych uzdolnień w populacjach rasowo określonych. Jest to badanie wymagające szczególnej ostrożności i na pewno może być wyzyskiwane dla rasistowskiej propagandy, ale zakazywanie go pod tym pretekstem jest znacznie gorsze, wtedy bowiem przyjmuje się zasadę, że trzeba zakazywać wszystkich badań naukowych, jeśli ich wyniki mogą być niepożądane dla idei w danym czasie uznanych za właściwe, a to jest zasada totalitarna. Krytykować te wyniki należy, jeśli są dobre kontrargumenty, lecz zakazywać badań to ustanawiać ideologiczną dyktaturę w dociekaniach naukowych.

Powtarzam: tolerancja jest chroniona mniej przez prawo, a więcej przez utrwalanie się obyczajowości tolerancyjnej. Potencjał nietolerancji jest w każdym z nas, bo potrzeba narzucania innym własnego obrazu świata jest na ogół silna, chcemy by wszyscy wierzyli w to samo, co my, bo wtedy czujemy się duchowo bezpieczni i nie musimy rozważać własnych wiar albo ich konfrontować z innymi. Toteż agresji w konfrontacji wiar – religijnych, filozoficznych czy politycznych – jest bardzo dużo. Gdyby jednak nietolerancja, ochota do nawracania innych przez agresję i przemoc, miała być usuwana przez taką obyczajowość, w której nikt w nic nie wierzy, nikomu o nic nie chodzi, byleby życie było zabawne – biada nam, staniemy się ofiarami takiej czy innej ideokracji. Nie zwalczymy pochwały gwałtu przez pochwałę powszechnego zobojętnienia.

## O podróżach

**P**o co podróżujemy? Dlaczego lubimy podróżować? Wydaje się, że to niemądre pytanie, bo każdy wie dlaczego i po co. Jest jednakowoż wiele rzeczy, które wydają się oczywiste, a po zastanowieniu takimi być przestają. Czy podróżowanie jest to zachowanie instynktem wiedzone i co to miałyby być za instynkt? Czy doznajemy satysfakcji stąd, że doświadczamy czegoś, co jest po prostu nowe, że nowość jako taka nas przyciąga? Wedle wielopokoleniowych doświadczeń, z pewnością jakoś nam przez ewolucję wszczepionych, świat nie odnosi się do nas przyjaźnie, lecz raczej wrogo, powinniśmy więc tego, co nowe i nieznanego się wystrzegać, a cenić sobie, to co już w doświadczeniu oswojone i bezpieczne, siedzieć w znajomych kątach i chodzić po wydeptanych ścieżkach. Ale tak nie jest. Dlaczego w dzieciństwie czytamy z zapałem książki podróżnicze? Dlaczego ludzie, ledwo zlikwidowali białe plamy na mapach, rzucili się do niedawno jeszcze niewyobrażalnych wojaży po wielkiej przestrzeni i o coraz dalszych przestrzeniach marzą?

Trzeba zauważyć, że mówiąc o podróżach, mamy na myśli nie wszelkie przemieszczanie się w przestrzeni, ale takie, gdzie podróż sama w sobie jest celem, gdzie więc nie chodzi nam o załatwienie sobie czegoś, co gdyby można, załatwilibyśmy sobie raczej bez podróży i związanych z nimi uciążliwości.

Biznesmeni, którzy urządzają sobie spotkania na lotniskach w specjalnie na ten cel przysposobionych salach konferencyjnych, by zaraz potem wracać do swoich siedzib, wcale nie podróżują, lecz załatwiają swoje interesy, a jeśli mogą, załatwiają je inaczej, co jest zresztą coraz łatwiejsze. Nie wiem nawet, czy do podróży zaliczyć można ten rodzaj masowej turystyki, gdzie, na przykład, mieszkańcom krajów chłodnych, jak Anglia, chodzi o kawałek ciepłego morza w Hiszpanii, a na miejscu już tam mają przygotowane angielskie bary, angielskie jedzenie (pożal się Boże), Hiszpania sama zaś ich nie obchodzi. Tu jednak mówimy o podróżach, gdzie chodzi nam, podróżnikom, o doświadczenie czegoś nowego jako nowego właśnie, o kontakt z jakąś rzeczywistością nieznaną.

W podróżach nie chodzi nam chyba, ściśle biorąc, o to, by się czegoś nauczyć: prawie wszystko, co poznajemy przez podróże, możemy poznać bez nich, często lepiej; zgodnie zaś ze starym, z łaciny przełożonym porzekadłem „niebo, nie umysł tacy odmieniają, którzy za morza po

mądrość biegają”. Nie, nie dla wiedzy podróżujemy. Nie po to też podróżujemy, by na chwilę z codziennych trosk się wyrwać i o kłopotach zapomnieć, jako że, zgodnie z innym łacińskim porzekadłem, „czarna troska za jeźdźcem siada”. Nie, nie żądza wiedzy nas gna ani ochota ucieczki, ale ciekawość, a ciekawość jak się zdaje, jest osobnym popędem, do innych niesprowadzalnym. Uczni mówią nam, że ciekawość, czyli potrzeba bezinteresownego badania otoczenia, przechowuje się u ludzi przez całe życie i że to jest właśnie swoście ludzka zdolność.

Jesteśmy ciekawi nie dlatego, by nieznaną rzecz obiecywały nam jakieś zaspokojenia, albo czymś groziły, czemu trzeba zapobiec, jesteśmy ciekawi po prostu. Ludzie podejmują z ciekawości rozmaite czynności i dzieła, o których wiedzą, że są niebezpieczne, podróżują w różne miejsca mało znane i groźne, giną na wspinaczkach górskich albo w czeluściach jaskiń. Nie zapominajmy przy tym, że za ciekawość właśnie zostaliśmy wypędzeni z raju, że teologowie kiedyś często potępiali ciekawość jako grzeszną z natury swojej. Bez tego grzesznego popędu niewiele byłoby zmian w życiu ludzkim i niewiele postępu.

Można dziś przeczytać, że nie ma sensu mówić o ‘odkryciu Ameryki’, bo przecież, gdy europejscy podróżnicy na brzegi amerykańskie dotarli, nasi czerwonoskórzy kuzyni już dawno tam żyli i wcale swojego kraju odkrywać nie musieli. Jest to jednak niemądra obiekcja, bo gdy ludy jakieś żyją w izolacji, nic o sobie nawzajem nie wiedzą, to wolno powiedzieć, że w jakimś momencie się odkrywają; gdyby mieszkańcy Ameryki pośpieszyli się z postępem nawigacji i pierwsi do Europy zawitali, wolno by było powiedzieć, że Europę odkryli. Nawet i dziś, gdy ciekawością gnani udajemy się do jakiegoś nieznanego kraju czy miasta, możemy powiedzieć, że je dla siebie odkrywamy, bo właśnie w odkryciu takim niekoniecznie chodzi o pewną wiedzę, której nikt jeszcze nie posiadał, ale o doświadczenie nowości. Prawdą jest, że ludzie robią nieraz podróże sentymentalne do miejsc sobie dobrze znanych, lecz dawno porzuconych, do kraju dzieciństwa czy młodości. Czy takie wycieczki mieszczą się w definicji podróżowania? Pewnie tak. Na pozór nie odkrywamy niczego nowego, ale wracamy jakby do samych siebie z dawnych lat, zdaje nam się, że w czasie się przemieszczamy, a podróż w czasie jest także doświadczeniem czegoś nowego, bo, choćby znane było kiedyś, jest nowe, gdy z innego czasu przybywamy.

Żyje w nas przeto potrzeba nowości jako nowości, niezależna od jakichkolwiek innych względów, nowość sama w sobie nas wabi. Że zaś nowość nas wabi, jest bodaj związane z naszym, swoście ludzkim, przeżywaniem czasu. Chcielibyśmy zawsze być u początku, mieć poczucie, że świat jest dla nas otwarty, że się zaczyna właśnie, a samo przeżycie

nowości w takie poczucie nas wprowadza, choćby w złudzeniu. Zapewne dlatego ludzie zmieniają żony i mężów: mają przez chwilę poczucie nowego czasu, doświadczenia początku.

Nie było by na pewno prawdą przypuszczenie, że ciekawość czy potrzeba nowości towarzyszy wszystkim nam w takim samym natężeniu, zawsze i nieprzerwanie. Gdyby tak było, życie ludzkie było by niemożliwe. Jest osobliwością wszelkiego życia, że działają w nim siły skierowane na konserwację, na zachowanie istniejącego porządku oraz inne, które są u źródeł rozwoju. W naszym, ludzkim świecie te dwie, przeciwnie skierowane energie przejawiają się jako potrzeba trwałości, bezpieczeństwa, przebywania w otoczeniu znajomych oraz właśnie potrzeba nowości, odmiany, ciekawość. Te dwie skłonności kłócą się ze sobą, ale obie są nam niezbędne, byśmy ludzki żywot wiedli. Na pewno ludzkie charaktery można odróżniać, między innymi, przez większy lub mniejszy w nich udział tych skłóconych energii: od tych, co tylko rutynę lubią i rzeczy znajome, do tych, których rutyna mierzi i tylko odmiany sobie cenią.

Zauważmy przy tym, że instynkt ciekawości, szukanie nowego, fascynacja tym, co nieznanne, jest to rodzaj życia, w którym zakłada się, choćby bezwiednie, pewnie obraz świata, pewną 'filozofię'. Zakłada się mianowicie, że świat, w którym przebywamy, świat naszego doświadczenia, jest czegoś wart. Gdybyśmy wierzyli, jak prawdziwi buddyści, że świat niczego nie jest wart, jest tylko masą cierpienia i bólu, że wszędzie i zawsze jest taki sam pod wszystkimi względami, co się liczą, a różnice są bez znaczenia, że nic nowego pod słońcem, że historia ludzka nie jest niczym innym, jak monotonnym powtarzaniem tego samego nieszczęścia – gdybyśmy w to wierzyli, nie doświadczylibyśmy żadnej potrzeby nowości, żadnej ciekawości, a więc żadnej ochoty do podróżowania.

Ale o to, czy prawdziwi buddyści mają rację, pytać nie będziemy. Zapuszczamy się bowiem w tym miejscu w mroczną przepaść metafizyki, tego zaś czynić nie wypada przy okazji tak frywolnej, jak rozmyślania o podróżach.

## O cnocie

Słowo 'cnota', przyznajmy, nieco zostało ośmieszona w polskim języku, tak często i tak natarczywie było używane w jednym kontekście, mianowicie dla określenia seksualnej niewinności, głównie młodych kobiet; mówiło się „cnota dziewicza”, „ona cnotę straciła”, „on na jej cnotę dybał”, „ta panienska nie jest sławna ze swojej cnoty” itp. Tak już chyba na serio nie mówimy, ale nasz cyniczny wiek jakąś aurę śmieszności wokół słowa zbudował. Nie wiem, skąd się wzięło to ograniczenie, którego bodaj nie ma w innych językach. Nie mamy jednak chyba innego słowa na łączne oznaczenie wszystkich sprawności, które są moralnie wartościowane i które lepszymi czynią zarówno człowieka pojedynczego, jak i wszystkie związki między ludźmi. Nie ma przecież niczego ośmieszającego w wyrażeniach takich, jak 'cnoty obywatelskie', 'cnoty militarne', 'cnoty intelektualne', 'cnoty kupieckie'. Wolno nam starać się o to, by słowu 'cnota' cnotę przywrócić. Nie potrzebujemy zapewne słowa o tak szerokim znaczeniu, jak u Greków starożytnych, kiedy to wszystkich korzystnych własności, nie tylko ludzkich, można je było stosować: jest cnotą pola, że dobry urodzaj daje, cnotą noża, że dobrze kraje itp.; ani o tak ściśnionym, jak w łacinie starożytnej, kiedy 'cnota' głównie oznaczała 'męstwo', z podobnym jak po polsku źródłosłowem ('mąż'). Ile jest cnót i jak je klasyfikować, to mniej ważne. Ale gdy słowo pojmujemy, jakem właśnie sugerowałem, tj. jako wszelką moralnie ocenianą sprawność, niezbędną do znośnego życia w ludzkiej wspólnocie, zauważymy, że cnoty są pod pewnym ważnym względem podobne do innych, nie moralnych sprawności.

Uczymy się cnót przez wychowanie w środowisku, gdzie one są praktykowane, podobnie jak uczymy się takich prostych sprawności, jak używanie noża i widelca przy jedzeniu albo pływania. Słuszne jest stare porzekadło, że nie można się nauczyć pływać, nie wchodząc do wody, a nawet gdyby dziecko miało się nauczyć używania noża i widelca przez czytanie skomplikowanej instrukcji pisanej, gdzie kąty nachylenia wszystkich palców byłyby wyliczone, rychło by się zniechęciło. Podobnie mało są przydatne podręczniki cnót tam, gdzie tych cnót w życiu się nie widzi. Kiedy cnoty giną, społeczność ludzka ginie i podręczniki nie pomogą. Kapłan, który wprawdzie cytuje Ewangelię, ale który, jak jego trzoda widzi, bezustannie miota nienawistne przekleństwa i grozi, nie jest

nauczycielem cnót ewangelicznych, ale je niszczy, podobnie jak bogaty finansjer piorunujący na ludzką chciwość. Mało nam przyjdzie z czytania podręczników, a dużo z doświadczenia życia wśród ludzi, gdzie cnoty są praktykowane, chociaż rzadko się zdarza, by wszystkie naraz były obecne.

To właśnie pytanie: czy mogą być wszystkie cnoty naraz praktykowane, rozważali czasem stoicy. Powiadali oni, że nagrodą za cnotę jest sama cnota, że więc nagrodą człowieka sprawiedliwego jest to właśnie, że jest człowiekiem sprawiedliwym i że nie mamy cnoty sprawiedliwości dla żadnej innej rekompensaty praktykować; tylko wtedy cnota jest cnotą prawdziwie.

Stąd wniosek, że gdy jednej jakiejś cnoty, nie mamy, nie mamy żadnej, bo gdy wydaje się, że jakiś cnót nie mamy, ale mamy za to inne, to znaczy, że uprawiamy cnoty, kiedy nam to wygodne, a nie dla ich samych; jeśli uprawiamy cnoty tylko dlatego, że są po prostu dobre, to uprawiamy wszystkie, a w przeciwnym wypadku nie cnota jest naszym motywem, ale coś innego.

Jest to jednak stanowisko ogromnie rygorystyczne i trudne do utrzymania. Wynika z niego bowiem, że uprawiamy prawdziwie cnoty tylko wtedy, gdy wszystkie uprawiamy, gdy więc jesteśmy absolutnie doskonali; gdy zaś nam jakiejś cnoty brakuje, to żadnej nie mamy i jesteśmy doszczętnie zepsuci. Ale stawiać przed ludźmi dylemat: „albo jesteś wcieloną doskonałością albo jesteś zupełnym zgniłkiem” jest w edukacji niebezpieczne, jako że zbyt łatwo powiedzieć sobie: „pełni doskonałości i tak nie osiągnę, a skoro nie jestem doskonały pod wszystkimi względami, to już w ogóle wszystko jedno, co robię”. Nie jest to więc dobra doktryna i nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że ludzie mogą mieć pewne cnoty – nie z wyrachowania, ale dlatego, że są dobre – nie mieć natomiast innych. Można być człowiekiem sprawiedliwym i roztroptym, ale nie być odważnym; można być pomocnym innym ludziom i prawdomównym, ale nie być wytrwałym w pracy, itd. Tyle tylko można z tej stoickiej doktryny zachować, że cnoty wzmacniają się wzajemnie, że więc, gdy się ma niektóre, to chyba łatwiej nabywa się innych, chociaż wydają się niezależne. Jeśli kto chce być sprawiedliwy, to zauważy rychło, że potrzeba do tego odwagi i wytrwałości. Jest więc przenikanie się cnót, ale sztywna zasada „wszystko albo nic” jest niezgodna ze skutecznością zabiegów wychowawczych, a nawet łatwo przeradza się w fanatyzm.

Otóż zauważono nieraz, że cnoty praktykowane i głoszone w sposób bezwzględnie sztywny rychło stają się nieznośne zarówno dla cnotliwego, jak dla innych. Odwaga może wyrodzić się w lekkomyślną i niemądrą brawurę, sprawiedliwość praktykowana bardzo rygorystycznie, bez

uwzględnienia komplikacji życia i okoliczności łagodzących w różnych naszych wykroczeniach, staje się czasem okrucieństwem i przykrywką dla zadowolonej z siebie pychy sprawiedliwego; prawdomówność może być uprawiana jako brutalność i niewrażliwość na ludzkie przykrości i cierpienia; mądrość może być nawet pretekstem do ucieczki od życia i jego nieuchronnych konfliktów; a chwalebna zasada, by innym przykrości nie sprawiać, może stać się regułą nieograniczonej pobłażliwości dla złego. Ludzie wychowani wśród plemion wojowniczych nabywają odwagi i zdolności do dzielnego znoszenia cierpień fizycznych, ale też często okrucieństwa; ludzie trudniący się pracą akademicką i wyposażeni we wszystkie cnoty intelektualne, nieraz, z przekonania, że robią ważne rzeczy, zamykają oczy na naglące sprawy społeczne, które obok się dzieją, a w które wtrącać się to zawsze komuś się narażać. Ale, z drugiej strony, cnoty obywatelskie, a więc poczucie odpowiedzialności za sprawy publiczne i przekonanie, że powinniśmy w nich jakoś uczestniczyć, może wyrażać się w nieustannej kłótniowości i w ochocie do narzucania innym własnego zdania w sposób natrętny, w niezdolności do odróżnienia spraw ważnych od nieważnych i niezdolności do wysiłku, by inne punkty widzenia, od własnego odmienne, rozumieć.

Nie jest koniecznie tak, by wszystkie nasze cnoty były po prostu przykrywką naszego samolubstwa, jak uczył La Rochefoucault, ale naprawdę tak jest, że z każdego dobra można zło przyrzadzić i nie zauważać samemu, że się cokolwiek stało.

Nie wolno nam żądać ani nawet życzyć sobie, by wszyscy byli doskonali albo byli identyczni (co zresztą na jedno wychodzi). Łatwo jest abstrakcyjnie opisywać cnoty, ale ich stosowanie wymaga giętkości i zrozumienia dla nieskończonej zawichości ludzkich spraw, a to zrozumienie jest wynikiem doświadczalnego obcowania ze ścierającymi się wzajem wymaganiami życia, różnymi roszczeniami uzasadnionymi i wynikiem obcowania z ludźmi dobrymi i rozważnymi.

Wszystko to zapewne prawdy zużyte i banalne, nic w nich nowego, warte są jednak powtarzania, o ile uczą nas czujności wobec samych siebie, każą zastanawiać się nieprzerwanie nad prawdziwymi motywami naszych czynów – a w tych sprawach, jak każdy wie, samozakłamanie i samozadowolenie ogromnie łatwo nam przychodzi. Warto jednak zauważyć, że chociaż wszystkie cnoty mogą ulegać zwyrodnieniu i przepoczwarzać się w przeciw- cnoty, to jednak niektóre są mniej, a inne bardziej pod tym względem narażone. Cnota życzliwości dla bliźnich trudniej się chyba degeneruje, niż na przykład poszanowanie dla prawdy, gdzie o fanatyzm łatwo, zwłaszcza gdy ma się pewność, że się jest samemu prawdy posiadaczem, a zdolność do wybaczenia innym, mniej hodzi



niebezpieczeństw niż odwaga. Wszystkie te rzeczy zresztą stają się skomplikowane w podręcznikach, ale nie są skomplikowane w życiu, gdzie doświadczenia własne i innych ludzi do cnoty nas zaprawia.

## O odpowiedzialności zbiorowej

**K**iedy mówimy 'odpowiedzialność zbiorowa', nasuwają się na myśl skojarzenia jak najgorsze: okupacyjne władze, które mordują przypadkowych ludzi w odwecie za jakiś zamach; porywanie i zabijanie zakładników, zamachy terrorystyczne, w których ginie mnóstwo ludzi w sprawę nie zamieszanych; nienawiść do całych ludów, narodów czy ras z powodu krzywd – czasem urojonych, czasem rzeczywistych – jakich doznaliśmy w naszym mniemaniu od członków tej zbiorowości. O takich sprawach jednak dyskutować nie warto, zbyt są oczywiste.

Mówiono też nieraz, że chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym jest przypadkiem odpowiedzialności zbiorowej, jako że karani jesteśmy za uczynki nie znanej nam pary pierwszych ludzi z odległej i nieokreślonej przeszłości. Trzeba tu jednak poczynić odróżnienie. Jeśli, jak głosiły niektóre prądy w teologii chrześcijańskiej, dziedziczymy po Adamie i Ewie nie tylko zepsucie naszej natury, ale ich faktyczną moralną winę, jeśli jesteśmy realnymi uczestnikami grzechu, któregośmy wszakże nie popełnili i za ten grzech karani jesteśmy przez Boga wszystkimi okropnościami życia, to rzeczywiście jest to odpowiedzialność zbiorowa, która sprzeciwia się zwykłemu poczuciu sprawiedliwości. Dlatego humaniści chrześcijańscy nie mogli takiego wyobrażenia o Bogu strawić, gdyż, powiadali, Bóg byłby w takim wypadku bezlitosnym despota, nie zaś miłującym ojcem.

Jeśli jednak nauka o grzechu pierworodnym tego założenia nie zawiera, a głosi tylko, że natura ludzka przez ten grzech została znieprawiona i to nieprawienie stało się udziałem potomków, to sytuacja jest podobna, jak w przypadku dziedzicznej choroby, która może być oczywiście nieszczęściem, ale której nie opisujemy w kategoriach winy i kary. Dzisiejsza nauka Kościoła rzymskiego nie powiada też, że dziedziczymy winą samą, lecz tylko zepsucie, które nas do grzechu często skłania, ale nie przymusza; odpowiadamy więc za własne grzechy, nie zaś za przodków. Zło moralne jest naszym dziełem i ludzkim dziełem są cierpienia, jakie ludzie innym ludziom zadają; co do cierpień, jakie natura sama, bez ludzkiego przyczynienia, sprawia, to domyślać się należy, że i one nie są karą w sensie właściwym, ale że grzech naturę również zniepawił.

Czy jednak istnieje taki sens, w jakim można bronić idei odpowiedzialności zbiorowej, czyli odpowiedzialności za coś, czegośmy

sami nie uczynili, a co jednak nas obciąża? Myślę, że taki sens istnieje i że nie sprzeciwia się zwyczajnemu poczuciu sprawiedliwości.

Każdy z nas należy do różnych zbiorowości ludzkich, które przechowują swoją tożsamość, chociaż zmienia się ich skład; jest naturalne, że identyfikujemy się z tymi zbiorowościami – narodem, Kościołem, jakoś organizacją polityczną czy społeczną, jakąś instytucją, na przykład szkołą, szpitalem, uczelnią, miastem, a że się identyfikujemy to znaczy, iż mamy poczucie, że los tej zbiorowości jest naszym losem, nie tylko dlatego, że nas osobiście dotyczą jej niepowodzenia albo wzbogacają jej sukcesy, ale także dlatego, że jest ta zbiorowość w naszych oczach pewnym ciałem moralnym, czymś cennym, że więzi, które się w niej utrzymują i nas z nią łączą, nie są tylko oparte na rachunku strat i zysków, ale na wierze we wspólnotę przeznaczenia, na bezinteresownej solidarności, którą uznajemy, nawet gdy przeciw niej grzeszymy. Jest więc chyba normalne, że mamy poczucie uczestnictwa w tym, co ta zbiorowość czyniła i czyni – złego lub dobrego – nie tylko z uwagi na nasz doraźny interes, ale interes całości jako takiej, interes nie tylko materialny, ale moralny. To prawda, bardzo łatwo przychodzi nam uczestniczyć w zasługach czy sukcesach naszej zbiorowości a trudno – w jej porażkach lub niechlubnych poczynaniach. Kibice klubu sportowego jakiegoś miasta czy kraju radują się z jego zwycięstw i mają poczucie, że w nich uczestniczą, a chociaż są w żałobie, gdy klub przegrywa, to jednak bodaj nie mają wrażenia, że na nich samych jakaś odpowiedzialność spada, bo przecież sami nie brali udziału w grze. Pewnie więc mamy skłonności, żeby w tych sprawach nie zachowywać symetrii: w dobrych rzeczach miło nam się poczuwać do uczestnictwa, w złych wolimy innych obarczać.

Ale porażka czy wygrana na boisku ma mało wspólnego z moralnym obciążeniem. Sprawa jest trudniejsza tam, gdzie właśnie takie obciążenie jest rozważane. Najważniejsza być może kwestia odnosi się do współodpowiedzialności narodowej. Każdy naród europejski ma w swojej przeszłości niechlubne karty, o których wolałby zapomnieć (albo raczej: każdy oprócz mojego).

Czy wolno nam żądać, żeby ludzie, którzy w tych nieładnych poczynaniach osobiście w żaden sposób nie brali udziału, poczuwali się do winy albo wstyd cierpieli? Czy wolno nam domagać się nam, żeby Niemcy narodzeni po wojnie, albo krótko przed wojną, a więc dziś już 60-letni, czuli się odpowiedzialni za zbrodnie hitlerowskie? Żeby współcześni Amerykanie mieli poczucie winy za niewolnictwo czy za wyrzynanie czerwonoskórych, Anglicy – za wyzysk dzieci w epoce wiktoriańskiej, a Polacy – za prześladowania religijne w siedemnastym wieku lub okropną politykę wobec mniejszości narodowych w latach międzywojennych?

Odpowiedz chyba jest taka: nie, żądać od innych tego nie można, ale żądać od samych siebie można i należy, bo to się przyczynia do naszego zdrowia duchowego (w rzeczywistości dzieje się, rzecz jasna, zazwyczaj odwrotnie: żądamy od innych, sobie wybaczymy na mocy odrzucenia idei odpowiedzialności zbiorowej). Nie jesteśmy osobiście odpowiedzialni za swoich przodków, ale jeśli wierzymy w to, że naród jest całością duchową i moralną, że przechowuje w czasie swoją tożsamość, chociaż pokolenia wymierają a inne przychodzą na ich miejsce, to chyba jest dobrze wierzyć, że obok odpowiedzialności jednostkowej jest i zbiorowa, tj. narodu jako całości ciągłej. Można by to porównać z dziedziczeniem majątku, kiedy to, przejmując mienie rodziców, przejmuje się również ich długi, ale analogia jest tylko częściowa: musimy wyrazić zgodę na dziedziczenie, a wolno nam spadek odrzucić i nie jest to nam koniecznie za złe poczytane, ale gdy zgodę wyrazimy, jesteśmy prawnie zobligowani, do spłacenia długu.

Pod dwoma względami zbiorowa odpowiedzialność różni się od przejmowania spadku: nie jesteśmy zobowiązani prawem do odpowiadania za grzechy przodków, ale też nie jest w naszej mocy spadek odrzucić, skoro już przyznajemy się do udziału w narodowej zbiorowości. Nie jesteśmy przeto prawem związani i nie powinni inni od nas tego żądać, ale, powtarzam, jest to sprawa zdrowia duchowego narodu, byśmy poczuli się do odpowiedzialności i, gdy trzeba, do winy i wstydu. W przeciwnym wypadku zdrowi nie będziemy; będziemy nosili ciężar zakłamania i nie będziemy zdolni do oporu, gdy jakieś nowe, ale pod pewnym względem podobne sytuacje powstaną, kiedy trzeba bronić narodowej godności.

Analogicznie jest chyba w przypadku zbiorowości religijnych. Przyczynia się to do zdrowia duchowego Kościoła, kiedy umie powiedzieć (jak umie, ku swej chwale, Kościół rzymski dzisiejszy), że żałuje i wstydzi się różnych nieprawości, prześladowań i zbrodni w jego imieniu kiedyś popełnionych, a nie zadowala się powiedzeniem „to nie my, to jacyś inni ludzie”. Kościół jest organizmem zbiorowym ciągłym, przez wieki żyjącym, znacznie bardziej niż naród wewnętrznie skoordynowanym i dawne przewiny są jego przewinami, nie zaś dziełem anonimowych sił albo sił grzechu dawno pomarłych jednostek.

Czy jednak nie można sobie powiedzieć: a ja nie należę do żadnego narodu ani Kościoła ani żadnej w ogóle zbiorowości, która jakby przechowuje moralną ciągłość, nic mnie nie obchodzi ani sukcesy ani niepowodzenia, dobra czy zła przeszłość, ja się zajmuję własnym interesem i niczym więcej? Otóż powiedzieć tak sobie można, ale w całkiem dobrej wierze nie można tak myśleć. Jeśli otwarcie wyrzekamy się udziału we wszystkich zbiorowościach, jeśli z niczym do żadnej solidarności się nie poczuwamy, możemy żyć, ale będzie to życie marne i nieszczęśliwe i nie

wolno nam wtedy oczekiwać solidarności czy pomocy od innych w razie niepowodzeń czy klęsk, jakie wszystkim się zdarzają. Obojętność wobec innych będzie nam opłacona ich obojętnością i nie możemy się skarżyć.

Jest normalne, że rodzimy się w sytuacji całkiem od nas niezależnej i że później, kiedy już na własną rękę coś robimy, sytuacje są nadal w znacznym stopniu, choć już nie całkowicie, od nas niezależne, a mimo to musimy się do nich przyznawać.

## O kole fortuny

**P**owiadają niektórzy: grać na loterii albo ruletką się zabawić to rzecz niemądra, bo szanse są zawsze przeciw nam. Inni jeszcze powiadają, że to nie moralne. Warto pomyśleć chwilę nad taką krytyką, ile że dotyczy ona pewnej sprawy w życiu ważnej.

Oczywiście, każdy wie, że w grze hazardowej czy loterii szanse są przeciw graczowi, inaczej gra nie mogłaby istnieć. Organizatorzy loterii zresztą zazwyczaj mówią, jakie jest prawdopodobieństwo wygrania głównego losu, i zawsze jest ono znikome. Czy stąd wynika, że grając nierozumnie się zachowujemy? Nie, nie wynika. Szanse są przeciw nam, ale jakaś szansa wielkiego zysku istnieje i nie jest rzeczą bezrozumną „próbować szczęścia”, jak to się powiada. Bezrozumne jest to wtedy, kiedy stajemy się graczami nałogowymi, kiedy gra jak narkotyk nas wciąga i rujnujemy się, by swój nałóg zaspokoić. Większość ludzi jednakowoż tak nie czyni i tylko niewielką część swoich zasobów wydaje na ten grzeszny obyczaj. Że zaś szanse są przeciw nam, jest to sytuacja bardzo pospolita w życiu i wcale niekoniecznie musi nas zniechęcać. Gry hazardowe różnią się od innych ryzykownych okoliczności życiowych tym, że tu szanse są ściśle obliczalne i że nie możemy nic zrobić, alby je na naszą korzyść przechylić.

Czy nie możemy? Niektórzy wierzą, że możemy, a to przez jakiś tajemniczy związek czy pokrewieństwo z liczbami: pewne liczby są nam przyjazne, inne nie i manipulujemy losami loteryjnymi czy ruletką w taki sposób, by na przyjazne stawiać. Takie wierzenie uchodzi za zabobon marny, ale jest to jeden z tych zabobonów, które prawie nie sposób wytępić.

Inni sądzą, że niektórzy ludzie potrafią za pomocą psychokinezy przedmiotami poruszać czy kierować, a więc i zmuszać mechanizm ruletki czy loterii, by im dobre numery produkował: jeśli jednak są tacy, to na pewno talenty swoje ukrywają przed innymi.

Jest w rzeczy samej w umyśle naszym coś, co się buntuje przeciw idei przypadku i to w dwojaki sensie. Kiedyś dość powszechne było przekonanie fizyków, że wszystkie wydarzenia są ściśle wyznaczone przez warunki, w których zachodzą, a prawdopodobieństwo jest tylko miarą naszej niewiedzy, nigdy bowiem tych warunków nie znamy w sposób doskonały. Dzisiaj fizycy mówią nam raczej, że prawdopodobieństwo jest cechą świata, że wbudowane jest w rzeczywistość samą, ale to często z trudem

przychodzi nam zrozumieć. Lecz jeszcze bardziej bodaj smuci nas teoria, wedle której poza przypadkami, z których składa się świat i które w przemianach rzeczy działają, nie kryje się żaden celi żaden sens. Wiemy, oczywiście, że cały rozwój ludzkości, cały wysiłek cywilizacji polega na tym, aby minimalizować udział przypadku w wydarzeniach, które nas dotyczą, że to się w pewnym stopniu, często znacznym, udaje, że zmuszamy naturę do posłuszeństwa. Jest w tym jednak nasza własna, ludzka intencja, nasza wola. Nieprzerwanie przy tym rozwoju ludzkiego świata towarzyszy wiara, że przypadki, które są czynne w naturalnym biegu rzeczy, wcale przypadkami nie są, że kryje się za nimi sens czy wola Boga, która nie jest wprost widoczna, która jednakowoż, przy pewnym wysiłku wykryć można. Nie jest przypadkiem, lecz zrzędzeniem wyższej siły, że Alojzy wygrał główny los na loterii, a Pafnucy udławił się kością i umarł. Trzeba tylko umieć czytać ten szyfr.

Tu jednak mamy kłopot. Ludzie wymyślili już szyfry, których niepodobna złamać analitycznymi środkami, które można czytać tylko wtedy, gdy ma się z góry klucz. Taki szyfr jest prosty w użyciu, wymaga tylko, by nadawca i odbiorca mieli do dyspozycji ten sam bardzo długi ciąg przypadkowo ułożonych zer i jedynek, a wtedy podpatrywacz szyfru ma zawsze tylko ów przypadkowy ogromny ciąg zer i jedynek i żadna analiza częstości mu nie pomoże, choćby tekst zaszyfrowany był nie wiedzieć jak długi; do odczytania trzeba mieć klucz. Jeśli więc ludzie potrafili wymyśleć szyfry, których złamać niepodobna, to chyba – tak można rozumować – potrafi to również Pan Bóg, o ile postanowił sens swoich szyfrów zataić. Jeśli tak postanowił, to cała nasza praca nad odczytaniem jego zamiarów w sekwencji przypadkowych zdarzeń jest daremna, klucz do szyfru jest bezpiecznie schowany, nie wiemy, dlaczego Alojzy wygrał główny los, a nie Pafnucy. Prawdą jest jednak, że ludzie zawsze chcieli i zawsze będą chcieli niezmiernie dociekać tych znaczeń.

Lecz w tej sprawie, jak i w wielu innych, umysł nasz i uczucia targane są przeciwnymi skłonnościami. Z jednej strony chcielibyśmy znieść przypadkowość i znaleźć sens już obecny, nie przez nas nadany, w chaosie zdarzeń. Z drugiej strony ryzyko nas wabi, bardzo często mamy skłonność do tego, by wyzywać los i zapuszczać się w nieznane, próbować rzeczy, których skutki są niewiadome, a bez tej skłonności nie powstałaby pewnie większość wielkich osiągnięć ludzkiego rodzaju.

Takie ryzyko podejmowali nie tylko wielcy podróżnicy i odkrywcy nowych lądów, inicjatorzy wojen i wielcy reformatorzy społeczni – czynią to również uczeni próbujący nieznanymi drogami w nauce, pisarze i poeci, ale także każdy z nas: ryzykiem jest urodzić dziecko, ryzykiem jest pójść na studia medyczne i ryzykiem jest po raz pierwszy usiąść za kierownicą. Tak

to dwie dusze mamy – jedna chce bezpieczeństwa i spokoju, druga szuka ekscytacji tym, co nieznanym i niebezpiecznym.

Gra na loterii nie jest objawem nierozumu. Czy jednak jest niemoralna? Tak mówią ci, co sądzą, że grający na loterii ubiega się o dobra, które mu się nie należą, na które w żaden sposób nie zasłużył i, gdy mu się poszczęści, zostaje bogaczem bez wysiłku, bez pracy, bez zasługi. Z tej racji niektórzy duchowni potępiają przemysł loteryjny, zakładają bowiem, niekoniecznie dokładnie tak to wyrażając, że Pan Bóg chce, byśmy własnym trudem i przemyślnością zdobywali sobie dobre rzeczy w życiu. W krajach komunistycznych także, jak wiemy, loteryjki kiedyś nie było, nastąpiły dopiero w wyniku powolnego rozkładu komunizmu. Pozorna racja ideologiczna tej nieobecności była taka właśnie, jak duchowni chcieli: ludzie mają własną pracą zasługiwać sobie na lepsze życie, nie zaś liczyć na ślepy los. W rzeczywistości racja ideologiczna była inna: chodziło o to, że chociaż państwo miałoby znaczne dochody z loteryjnego przemysłu, to jednak jakieś dochody miałyby także jednostki i to bez przyczynienia się państwa, podczas gdy zasada komunizmu jest czy była taka, iż państwo ma być rozdawcą wszelkich dóbr, a co człowiek ma – ma z łaski państwa: jakieś resztki dawnej ideologii egalitarnych też pewnie były czynne.

Czy jednak niemoralne jest korzystanie z dóbr, na które się samemu zapracowało? Wolno w to wątpić. Jednak ludzie jakieś materialne dobra dziedziczą po przodkach, to także ich sami nie wypracowali, a nasz świat, gdzie nie było by w ogóle dziedziczenia dóbr, trudno sobie wyobrazić (pomyślmy tylko, ile rzeczy musiało by się zmienić, gdyby znieść dziedziczenie, jak niektórzy anarchiści żądali).

Ludzie dziedziczą także genetycznie różne uzdolnienia czy talenty, które ślepa gra genów im dała, chociaż najczęściej trzeba pracować nad tym, by z nich korzystać. Domyślamy się, że chociaż wielki talent muzyczny albo matematyczny, żeby dawał owoce, wymaga trudu, to jednak jest w nim na pewno bardzo ważny składnik genetyczny. Wiemy wszyscy, że kobieta wybitnej urody ma na ogół łatwiejsze życie, aniżeli inna, której los tego daru poskąpił, chociaż i ona musi włożyć wysiłek w pielęgnowanie przyrodzonych swoich zalet, podobnie jak natrudzić się musi wybitny szachista, chociaż jakiś talent tkwi w nim od urodzenia. Samo korzystanie z dóbr niezasłużonych nie może uchodzić za niemoralne, jako że nie ma żadnych reguł sprawiedliwości w rozkładzie przypadków, chyba że właśnie rządzi tym rozkładem jakiś zamysł boski, którego wszelako wykryć nie potrafimy. Wielka wygrana na loterii nie wymaga wprawdzie żadnego wysiłku i z tej racji wydaje się nam bardziej niesprawiedliwa, niż odziedziczony talent, lecz to wyrażenie 'bardziej niesprawiedliwa' nic nie wyjaśnia, bo właśnie kategoria 'sprawiedliwości'



nie jest stosowana do przypadkowości, innymi słowy, to, co za sprawą przypadku się dzieje, bywa korzystne albo niekorzystne, ale nie bywa sprawiedliwe ani niesprawiedliwe.

## O wielkiej zdradzie

**R**odzimy się prawie zawsze jako uczestnicy pewnej zbiorowości etnicznej, to uczestnictwo jest nam dane, nie wybieramy swojego narodu, podobnie jak nie wybieramy rodziny. Późniejsze nasze związki z ludzmi – przyjacielskie, zawodowe, polityczne, seksualne czy towarzyskie – pochodzą natomiast najczęściej z wyboru.

Mogłoby się wydawać, że te nasze umiejscowienia w świecie, które nie zależą od naszej woli, są z tej racji niewiążące, nie nakładają na nas żadnych obowiązków – bo przecież nie zapisywałem się do swojego narodu i nie prosiłem swoich rodziców, by mnie na świat wydali – że natomiast zobowiązują nas te rodzaje przynależności, któreśmy z własnej woli wybrali. W rzeczywistości powszechne nasze poczucia są odwrotne: właśnie lojalność wobec własnego kraju czy rodziny, najbliższych ludzi, uchodzi za obowiązek bezwzględny, a zdrada za rzecz szczególnie karygodną, podczas gdy różne związki międzyludzkie, które sami sobie wybieramy – na przykład organizacje polityczne – możemy też sami, z własnej woli porzucić, nie narażając się koniecznie na potępienie. Pomiędzy tymi dwiema formami lojalności jest jeszcze pośrednia: lojalność względem zrzeszenia religijnego czy Kościoła. Jest ona pośrednia, bo chociaż przynależność religijna nie jest nam dana z krwią („ludzie nie rodzą się chrześcijanami, lecz się stają”, jak mówił święty Hieronim), to jednak w przygniatającej liczbie przypadków środowisko, w którym się rodzimy, jest pod tym względem decydujące, a w tych zgromadzeniach, gdzie się zazwyczaj chrzci dzieci wkrótce po urodzeniu, jak w Kościele rzymskim, przynależność religijna niemal się zawsze z rodzinnej wywodzi. Toteż zmiana wyznania lub porzucenie własnej wspólnoty religijnej są odczuwane boleśnie i piętnowane w tej wspólnotcie, a w Islamie apostazja, pociąga za sobą automatycznie karą główną.

Nie jest jednak wcale dziwne, że zdrada zbiorowości, do której należymy nie z wyboru, lecz z przypadku urodzenia, jest piętnowana szczególnie surowo. Naród, podobnie jak jednostka ludzka, jest dziełem natury, nie powstał z zamiaru czy planu, i nie musi się tłumaczyć ze swojego istnienia: jest, bo jest i przez to, że istnieje, istnieje prawomocnie. Podobnie człowiek pojedynczy: skoro istnieje, istnieje prawomocnie. Ponieważ należymy do narodu bez aktu wyboru, nosimy niejako tę przynależność w sobie, a wyzbywając się jej i odmawiając jej prawomocności, jakby naród sam

uśmiercamy.

Inaczej w przypadku zbiorowości, do których należy się na mocy aktu woli, jak np. partie polityczne lub Kościoły (przy zastrzeżeniu właśnie poczynionym). Te zbiorowości muszą się ze swojego istnienia tłumaczyć, istnieją po coś, czemuś służą, ich byt jest zalegalizowany zadaniami, jakie spełniają. Kościół jest nosicielem prawdy i rozdawcą dóbr, które są potrzebne do wiecznego zbawienia. Partia jest także nosicielem prawdy oraz skupiskiem energii, która albo ma nam zapewnić zbawienie doczesne, na przykład budując świat doskonały i niszcząc wrogów świata doskonałego, albo przynajmniej załatwiając jakieś sprawy, które są istotne dla dobrobytu ludzkości. Przypuśćmy, że jestem członkiem pewnej sekty, ale w pewnej chwili zauważam, że ta sekta jest dziełem szarlatana i oszusta, który podaje się za boga w celu wyłudzenia od wyznawców pieniędzy i usług seksualnych; porzucam zatem tę sektę, czyli ją zdradzam. Podobnie mogę porzucić, czyli zdradzić partię, co do której przekonałem się, że jej dziełem jest niewolnictwo, nie zaś wyzwolenie ludzi. Na ogół w takich przypadkach słowo 'zdrada' jest w sposób naturalny używany przez członków tej samej sekty albo partii, a nie przez innych, gdyż słowo samo nie jest neutralne, zawiera potępienie, podczas gdy większość z nas nie potępia ludzi, którzy wystąpili z jakiejś sekty zbudowanej w Ameryce przez obłąkanego oszusta albo z partii faszystowskiej, albo z partii komunistycznej. Używamy z reguły słowa 'zdrada' w taki sposób, by nie można było powiedzieć, że zdrada bywa czasem dobra, bo zdradzana zbiorowość a nic innego nie zasługuje. W takim razie jednak o tym, czy coś jest albo nie jest zdradą decydują moje własne opinie na temat tego, względem czego ktoś inny zdrady się dopuścił: Niemiec, który w czasie wojny jął pracować dla aliantów, tj. wrogów państwa hitlerowskiego, nie jest wtedy zdrajcą, lecz dzielnym obrońcą dobrej sprawy. Innymi słowy, wydaje się, że uważamy coś za zdradę lub nie, zależnie od tego co, naszym zdaniem, jest moralnym obowiązkiem albo jest przynajmniej moralnie dobre.

Natychmiast widzimy, że sprawa się wikła w dwuznacznościach. Nie mamy ochoty powiedzieć, że zdrada bywa dobra, ale wtedy w samo pojęcie zdrady pakujemy różne nasze opinie polityczne i moralne, które nie muszą być oczywiste. Z pewnością, celowo narazić na śmierć kogoś, kto ma prawo oczekiwać naszej lojalności jest szczególnie odrażającym przypadkiem zdrady, toteż Judasz i Brutus siedzą na samym dnie dantejskiego piekła.

Ale Hitler chyba też miał prawo oczekiwać lojalności od swoich generałów, a jednak nie pošlemy do piekła tych generałów, co go porzucili i chcieli zabić. Możemy powiedzieć, że czym innym jest państwo, czym innym naród, i że wolno nam w imię dobra narodu wyrzec się (czy

zdradzić) państwa, które jest narzędziem zła, choćby państwo to było popierane przez większość narodu i było suwerenne, jak Niemcy Hitlera czy Związek Radziecki Stalina, a nie zniewolone przemocą, jak Europa środkowa po drugiej wojnie. W naszym wieku dwudziestym bardzo trudno powtarzać porzekadło „ma rację czy nie ma, ale to mój kraj”; w dziewiętnastym wieku można było łatwiej się zgodzić na to, że nie wolno nam zdradzić króla czy kraju, choćby ten kraj bardzo grzeszył, jeśli to naprawdę mój kraj, a nie na przykład najeźdźca. W tym dwudziestym wieku decydujące stało się nie przywiązanie do tradycji, nie lojalność narodowa, ale ideologia: gdy ideologia słuszna, zdrada nie jest zdradą. Nie możemy bez zastrzeżeń uznać, że zdrada jest dozwolona, jeśli samo państwo nie jest prawomocne, bo wedle jakich kryteriów decydujemy o prawomocności państwa? W sensie prawa międzynarodowego prawomocne jest każde państwo, które jest uznane przez tzw. społeczność międzynarodową, tj. ONZ, a są wśród nich najohydniejsze tyranie, państwa ludobójcze, które zdradzić wydaje się zasługą. Ale skoro ideologie się różnią, nie może być zgody co do oceny zdrady. Agenci sowieccy, którzy działali przeciw krajom demokratycznym, by pomóc komunistycznej tyranii, czynili tak przeważnie z pobudek ideowych, przynajmniej w początkowym okresie (w ostatnich kilku dziesięcioleciach już robili to dla pieniędzy albo w wyniku szantażu).

Czy powiemy, że ludzie tacy, jak siatka sowiecka z Cambridge, są usprawiedliwieni, bo pracowali ideowo? A jeśli nie są, to czy dlatego, że ich ideologia była błędna albo zbrodnicza? Widzimy trudność. Motywy ideologiczne są często niczym więcej niż emocjami, a gdyby emocje miały usprawiedliwiać, to wszystko byłoby usprawiedliwione i samo pojęcie zdrady jako czegoś złego straciło by sens.

A jednak mamy poczucie, że nie wolno nam poprzestawać na ukazywaniu dwuznaczności i niejasności, że pojęcie zdrady jako czynu z natury złego jest nam potrzebne, i że można je opisać nie zakładając koniecznie jakiejś ideologii politycznej czy filozofii; potrzebujemy jednak prostych i niewyszukanych odróżnień między dobrem a złem, Ludzie, którzy, na przykład, wydają tajemnice innych, w zaufaniu im powierzone – czy dla korzyści własnej czy dla zabawy – dopuszczają się najoczywistej zdrady.

Tam, gdzie zdradzani i porzucani są ludzie poszczególni, najłatwiej powiedzieć, co jest zdradą, nawet jeśli i ta zdrada może być wybaczona przez ofiary, jak poucza przykład świętego Piotra, który swego Mistrza i Zbawiciela wyrzekł się w chwili niebezpieczeństwa, a mimo to został przez Niego, który o tym z góry wiedział, wyznaczony na następcę i budowniczego Kościoła. Teologiczne interpretacje tego sławnego

wydarzenia możemy pominąć.

Zdrada polityczna natomiast jest na ogół dwuznaczna i to nie z jednego powodu: po pierwsze, zło i dobro najczęściej nie są w polityce dobrze rozdzielone, rzadko zdarzają się sytuacje tak jednoznaczne, jak w czasie drugiej wojny światowej; po wtóre, z tegoż powodu musimy odróżniać większe i mniejsze zło i uznać, że ludzie, którzy w czasie wojny pracowali dla wywiadu sowieckiego przeciw Niemcom robili, mimo wszystko co wiemy o komunizmie i skutkach wojny, dobrą robotę o ile walczyli z najgorszym demonem, tj. państwem hitlerowskim; po trzecie, o motywacjach nie sposób zapomnieć: ludzie, którzy zdradzają złą sprawę, ale czynią to dla korzyści własnej, a nie dlatego, że to zła sprawa, nie zasługują na szacunek, chociaż, z drugiej strony, nie są usprawiedliwieni ci, co złej sprawie służą z motywacji ideowych, nie egoistycznych, jeśli nie trudno rozpoznać, że to zła sprawa. Nic jednak na to nie poradzimy, że nie ma w polityce dobra absolutnego, co łatwo narzuca nam przypuszczenie – już bardziej wątpliwe – że nie ma także zła absolutnego.

Nietrudno więc przewidzieć, że często ludzie będą się kłócić co do oceny poszczególnych przypadków: czy to lub owo postępowanie zasługuje na miano zdrady? Jeśli jednak jest mało wątpliwości w przypadkach, gdzie ofiarami są jednostki, a nie państwa, narody czy Kościoły, to w tych przypadkach wiemy mniej więcej, czego się trzymać, a gdy wiemy i trzymamy się, to będziemy też mieli mniej wątpliwości tam, gdzie właśnie chodzi o państwa, narody i Kościoły.

## O przemocy

**P**rzemoc jest częścią kultury, nie zaś natury – nie mówimy bowiem, że jaskółka używa przemocy połykając komara albo wilk, gdy sarną zagryza. Nie mówimy też na ogół, jeśli pominąć oszalałych obrońców zwierząt, że przemocą jest ugotowanie krewetki. Słowo jest zastrzeżone dla stosunków między ludźmi i odnosi się do wszelkiego użycia siły albo groźby siły po to, by zmusić innych ludzi do pewnego zachowania, jakiegoś czynu udaremnić czy po prostu dla własnej przyjemności coś złego innym wyrządzić. Zazwyczaj też odróżniamy przemoc usprawiedliwioną od nieusprawiedliwionej, jasne jest bowiem, że instytucje państwowe – policja, sądy, prawodawstwo – korzystają z przemocy, by różnym zachowaniom, za przestępstwo uznanym, zapobiegać albo je karać.

Tu jednak nasuwać się mogą wątpliwości, są bowiem tacy, co wszelką przemoc potępiają, chociaż nie wiadomo, jak sobie wyobrazić świat, gdzie nic nie byłoby karalne. Niektórzy powołują się przy tym na Jezusowe Kazanie na Górze i Jego wezwanie, by złemu się nie sprzeciwiać. Nie jest to jednak przekonujący argument. Jezus mówił o postawach poszczególnego człowieka w obliczu przemocy innych; sam też, w męczeństwie swoim i śmierci, dał przykład tego, jak można nie ze strachu, ale z mocy duchowej, przemocą na przemoc nie odpowiadać, a jednak świat zawojować. Nie mówił o urządzeniu państwa i żadnej politycznej doktryny nie zostawił; żył w oczekiwaniu rychłego końca świata, nie znając wszakże, jak sam wyznał daty tego końca. Sam jednak posłużył się przemocą, gdy wypędził ze świątyni kupców.

Przemoc była nieusuwalną częścią ludzkich dziejów od ich początku, była nią także zorganizowana przemoc zbiorowa, czyli wojna. Nie wynika stąd, że wojnę i przemoc należy stawiać jako rzecz zgodną z naturą i życiu służącą, chociaż nie brakło takich, co tak czynili; powiadali oni, że wojna jest sposobnością do kwitnienia cnót męskich, odwagi i gotowości do oddania życia za sprawę własnego plemienia, że w niej się wykształca wielkość duchowa, heroizm, zdolność do znoszenia cierpień. W rzeczy samej trudno się kłócić z poglądem, że odwaga jest rzeczą dobrą, bo wychowuje ludzi w cnotach, które się pożyteczne na wojnie. Było w tym milczące założenie, że wojny nie tylko zawsze były, lecz zawsze będą.

Otóż, jeśli można bez obawy przypuszczać, że różne formy przemocy będą zawsze towarzyszyły przyszłym naszym losom, to nie jest jeszcze

pewne, czy również wojny nigdy nie ustaną. Są powody, by sądzić, że wojny będą się ciągnąć nadal, nie tylko w wyniku zastarzałych nienawiści plemiennych, ale także wskutek realnych konfliktów, na przykład o dostęp do wody lub terenów uprawnych albo po prostu o przestrzeń, gdy zagęszczenie ludności stanie się nieznośne. Jednak gloryfikacja wojny jako takiej wydaje się chyba niepojętym obłędem dla ogromnej większości ludzi, którzy przeżyli drugą wojnę światową z jej okropnościami. Proudhon, potem Sorel, chwalili wojny, lecz ci, co w późniejszych pokoleniach to czynili, jak Ernst Jünger, mieli na uwadze pierwszą wojnę światową.

Dziś rzadko można spotkać takich, co by wojną jako taką wychwalali, a niezliczone rzezie plemienne w Afryce czy też okropności w Bośni nie dostarczają wiele materiału dla wysławiania uroków wojennego rzemiosła. Jest w każdym razie rzeczą godną uwagi, że wśród niezliczonych wojen, dużych i małych, jakie miały miejsce we wszystkich prawie zakątkach świata po zakończeniu pierwszej wojny światowej, nie było ani jednej, gdzie by po obu stronach walczących były kraje demokratyczne; tyrania rodzi wojny. Z pewnością kraje demokratyczne miały na sumieniu mnóstwo grzechów i nieraz używały przemocy w polityce imperialnej, a jednak nie wojowały ze sobą i potrafiły zbudować mechanizmy, za pomocą których konflikty między nimi załatwiane były drogą negocjacji i kompromisów, włączając nieraz oszustwa i szantaże, ale bez rzezi. Stereotypowe przeciwstawienie Ateny – Sparta ma swoje racje. Kultura nasza naprawdę z Aten, miasta portowego, przyszła, gdzie się kształciło młódzież(obywateli, oczywiście, nie niewolników) w umiłowaniu poezji, sztuki i filozofii, nie zaś ze Sparty, gdzie sprawności militarne całkiem w edukacji dominowały; ale i Ateny prowadziły politykę imperialną. Chociaż więc założyć trzeba, że przemoc jest niezbywalnym składnikiem życia, chociaż musimy być gotowi do oczekiwania przemocy, to jednak lakedaimonizować (tj. po spartańsku myśleć) nie trzeba i nie trzeba w przemocy czegoś innego się dopatrywać, aniżeli złej konieczności.

Odróżnienie przemocy usprawiedliwionej od nieusprawiedliwionej, czy też – co jest tego odróżnienia szczególnym przypadkiem – wojny obronnej od zaczepnej wydaje się pojęciowo łatwe, lecz mało jest okazji, gdy żadnych wątpliwości nie ma. W naszym wieku we wszystkich wojnach, jak wiemy, są tylko napadnięci, nikt nie nazywa siebie agresorem, jeśli nawet ma w rozporządzeniu ideologiczne podstawy agresji (potrzeba Lebensraumu dla wyższej rasy w doktrynie hitlerowskiej, czy też, w teorii Leninowskiej, zasada, że liczy się tylko, jaka jest treść klasowa wojny, nie zaś „kto zaczął?”, tak że każda wojna jest sprawiedliwa, jeśli ją prowadzi państwo socjalistyczne, wcielenie postępowej klasy). W niektórych wypadkach identyfikacja agresora jest łatwa(Niemcy w 1939 roku, Japonia w 1941,

Związek Radziecki w 1939 i w 1956 na Węgrzech, Korea Północna w 1953), w wielu jednak wątpliwości są dopuszczalne, a pytanie „kto zaczął?” bywa równie trudne do rozstrzygnięcia jak w przypadku bójki chłopców w szkole („on mnie przewrócił”, „bo on mnie kopnął”, „bo on mnie popchnął”, „bo on mnie nazwał świnią”, „nieprawda, to on mnie pierwszy obraził” itd.).

Jak przemoc usprawiedliwioną od nieusprawiedliwionej odróżnić pojęciowo bez wątpliwości, jest to więc sprawa kłopotliwa, chociaż, powtarzam, nie ma kłopotu w wielu poszczególnych wypadkach. Bicie dzieci w celach wychowawczych jest przemocą i zapewne można się bez tego obejść, ale różnych fizycznych ograniczeń na małe dzieci nakładanych, by sobie samym krzywdy nie robiły, przemocą nie nazwiemy. A cóż z tak zwaną indoktrynacją, narzucaniem dzieciom, istotą umysłowo bezbronnym, pewnych wierzeń? Indoktrynacją jest przecież każda inicjacja w kulturę, niepodobna tego uniknąć; powiemy więc, że trzeba odróżnić indoktrynację w dobrych, a nie złych zasadach, wierzeniach, normach i tylko tę drugą nazwać przemocą? Wtedy z kolei do definicji przemocy włączamy własne widzenie świata, a to trudno uznać.

Czy wolno w ogóle mówić o „przemocy moralnej”, gdzie nie ma nacisku fizycznego? Szantażysta chyba używa przemocy, ale czy używa jej także człowiek, który ogłasza głodówkę, alby wymóc, na przykład, na władzach pewne ustępstwa? Więzień, który głodówką protestuje przeciw okrutnym warunkom w więzieniu, jest chyba usprawiedliwiony, skoro nie ma innego sposobu walki; ale ktoś, kto chce głodówką od demokratycznego rządu jakieś ustępstwa polityczne wymusić usprawiedliwiony bodaj nie jest.

Niepodobna się obejść, w odróżnieniu usprawiedliwionej od nieusprawiedliwionej przemocy, bez oceny celów, o które chodzi. Tam, gdzie cel jest ponad wszelką wątpliwość godziwy i gdzie – co bardzo ważne – nie ma innych sposobów walki, przemoc jest usprawiedliwiona, chociaż nie zawsze jest rozsądna. W walce z okrutną tyranią nie sposób bez przemocy działać i również teologowie chrześcijańscy usprawiedliwiali zabójstwo tyrana. Widzieliśmy w krajach totalitarnych skuteczną walkę bez przemocy. Tak, lecz było to w czasach, gdy totalitaryzm był już znacznie osłabiony; kiedy był silny, pozbawiony wahań w okrucieństwie, walka była bezskuteczna, reżym był w stanie, każdy przejaw nieposłuszeństwa w zarodku zdławić i nie dopuścić do tego, by wieść o nim się rozniosła.

Cel, który może przemoc usprawiedliwić, musi być wyraźnie określony, specyficzny, uchwytny, na przykład wywalczenie niepodległości dla zniewolonego kraju, uśmiercenie okrutnego despoty, ukaranie zbrodniarza. Młodzieńcy, którzy w latach sześćdziesiątych wzywali do przemocy i uciekali się do przemocy „rewolucyjnej”, aby zbudować



„alternatywne społeczeństwo”, o którym nic absolutnie nie umieli powiedzieć i nawet chlubili się tym właśnie, że tego nie umieli, nie mieli najmniejszego usprawiedliwienia (podobnie jak ich nauczyciele, na przykład Sartre i Marcuse). Roiło im się po prostu, że zniszczą demokratyczne instytucje i zaprowadzą własną tyranję. Wszystko, na szczęście, spełzło na niczym. W tych samych latach inni ludzie w krajach komunistycznych podejmowali walkę z tyranją samą bronią słowa, bez przemocy – sto procent przemocy było po stronie rządzących – i walka ta okazywała się w końcu skuteczna, o ile zmieniała, choćby powoli, umysły ludzi, pokazywała, że można strach pokonać, odsłaniała kłamstwa i nieprawości władzy. Wtedy, z kolei, stosowanie pewnych form przemocy dałoby się usprawiedliwić, lecz byłoby praktycznie bezskuteczne.

Łatwo powiedzieć, że chcemy świata bez przemocy, ale nikt jeszcze nie podał rozsądnej recepty na taki świat. Potępiać absolutnie wszelką przemoc, bez różnicy, to potępiać życie. Nie jest jednak nierozumne starać się o taki świat, gdzie przemoc skierowana będzie tylko przeciw niewoli, zbrodni, agresji i tyranii. Nie jest to nierozumne również wtedy, gdy mamy wielkie i dobrze uzasadnione wątpliwości co do tego, czy taki świat kiedykolwiek istnieć będzie.

## O wolności

Są dwa obszary myśli, każdy bardzo rozległy, na których sprawa wolności jest rozważana; są one od siebie na tyle niezależne logicznie, że nawet nie jest oczywiste, iż to samo słowo „wolność” do obu pasuje. Jeden obszar to odwieczne zmaganie się z pytaniem, „czy człowiek jest wolny?”, wolny na mocy natury swego człowieczeństwa, czy z przyrodzenia cieszy się wolnością niezbywalną. Wolność w tym sensie, czyli m.in. zdolność do wyboru, który nie jest bez reszty wymuszany przez jakiegokolwiek siły działające poza świadomością człowieka, była równie często kwestionowana, jak przyświadczana w dziejach kultury. Spór był spokrewniony, lecz nie identyczny ze sporem o powszechny determinizm. Jak każde wydarzenie jest bez reszty wyznaczone przez całość warunków, w których zachodzi, to o wolności wyboru sensownie mówić niepodobna. Gdy w rzeczy samej przyczynowość uniwersalna była by tak bezwzględna, bylibyśmy zmuszeni, być może, do wniosków paradoksalnych. To, co jest bez reszty wyznaczone warunkami, jest także – „w zasadzie”, choć niekoniecznie „technicznie” – przewidywalne. Wolno więc sobie wyobrazić, że gdy nasze zdolności przewidywania udoskonalą się należycie, będziemy mogli kiedyś, przy założeniu ścisłego determinizmu, przeczytać, na przykład taką wiadomość w gazecie: „wczoraj urodził się w Piotrkowie Janek Kowalski, który zostanie z czasem wybitnym kompozytorem. Dla uczczenia tego zdarzenia orkiestra Filharmonii Warszawskiej odegra jutro Trzecią symfonię, którą skomponuje on w wieku 37 lat”.

Wolność jednak to nie tylko wybieranie pomiędzy gotowymi możliwościami, ale także twórczość, stwarzanie rzeczy całkiem nowych, całkiem nieprzewidywalnych.

Kiedyś zarówno fizycy, jak liczni filozofowie wierzyli w żelazny determinizm; dowodów na to nie mieli, uważali jednak tę wiarę za oczywistość zdrowego rozsądku, w którą pomyleńcy tylko wątpią i która jest niezbędnym założeniem myślenia naukowego i racjonalnego. W naszym stuleciu załamała się ta wiara, co było główną zasługą mechaniki kwantowej, a w ostatnim czasie również teorii chaosu. Fizycy dogmat deterministyczny porzucili. Stąd też można oczywiście wnioskować, że ludzie wolną wolą są obdarzeni – elektrony wolnej woli nie mają – można tylko twierdzić, że wiara w wolną wolę nie jest udaremniona czy przekreślona przez fizykę. Nie jest. Wierzyć w wolność wyboru – w sensie

wspomnianym – i w tworzenie nowego można, a nawet jak sądzę, należy; wolność jest naszym doświadczeniem elementarnym, doświadczeniem każdego; jest ono tak elementarne, że nie rozkładalne na części, które dały by się z osobna analizować, dlatego wolność może się wydawać rzeczywistością niedowodliwą. Nie ma jednakowoż żadnego powodu, by temu doświadczeniu nie dowierzać, choć właśnie jest elementarne. Jesteśmy naprawdę sprawcami czynów, które spełniamy, nie zaś tylko narzędziami różnych sił, jakie się w świecie ścierają, choć, oczywiście poddani jesteśmy prawą natury. Naprawdę też stawiamy sobie cele, dobre czy złe, ku którym zmierzać chcemy. Warunki zewnętrzne czy inni ludzie mogą udaremnić nasze życzenia, możemy być, na przykład, na tyle skrupowani fizycznie, że żadnych wyborów efektywnie czynić nie jesteśmy w stanie, a jednak nadal zdolność do wybierania nie jest nam odjęta, chociaż odjęta jest możliwość korzystania z tej wolności.

Ta wolność jest zatem dana ludziom razem z ich człowieczeństwem, jest tego człowieczeństwa fundamentem, tworzy człowieka jako coś w bycie samym wyróżnionego.

Nie ma przy tym powodu, by twierdzić za św. Augustynem i Kantem, że tylko wtedy jesteśmy wolni, gdy dobro wybieramy, nie zło, że więc wolność nasza określa się przez treść wyborów, nie zaś przez samą zdolność wybierania. Twierdzić tak, to pakować własne doktryny w samo pojęcie wolności.

Mówimy jednak także o wolności, która nie jest w naturze naszego bytowania obecna, ale jest dziełem kultury, życia zbiorowego, prawa. Wolność w tym znaczeniu jest to obszar tych ludzkich czynności, w których organizacja społeczna niczego nie zakazuje ani nie nakazuje, w których więc ludzie mogą wybierać, co chcą, czynić coś albo nie czynić, bez narażania się na represje. Wolność w tym znaczeniu jest oczywiście stopniowalna, bywa jej więcej albo mniej i zwykliśmy mierzyć różne ustroje polityczne rozmiarami wolności – od takich, gdzie wolność jest bliska zeru, czyli ustrojów totalitarnych w ich formie skrajnej (na przykład Rosja Stalina, Chiny Mao i inne azjatyckie komunizmy, Trzecia Rzesza), do takich, gdzie nakazy i zakazy są ograniczone do minimum. Reżimy totalitarne mają ambicję, by regulować wszystkie ludzkie czynności i niczego nie pozostawiać wyborowi jednostek. Reżimy tyrańskie, ale nie totalitarne chcą ludziom odebrać wolność we wszystkich dziedzinach, gdzie mogła ona być zagrożeniem dla władzy, ale w sprawach dla utrzymania władzy obojętnych nie dążą do totalnej kontroli i nie muszą mieć globalnej, wszechobejmującej ideologii.

Łatwo zauważyć, że chociaż wolność w tym sensie może być zredukowana do zera, to jednak nie może być nieograniczona.

Hipotetyczny „stan naturalny”, który kiedyś teoretycy życia społecznego rozważali i gdzie nie ma żadnych praw, żadnych reguł, żadnej organizacji życia zbiorowego, lecz tylko nieustająca walka wszystkich przeciw wszystkim, nigdy nie istniał, ale gdyby istniał, nie byłby wcale stanem nieograniczonej wolności. Nie można by powiedzieć, że w takim świecie „wszystko jest dozwolone” (czy też „wszystko wolno”), bo coś może być dozwolone lub nie przez jakieś prawo. Gdzie prawa nie ma, nie ma też wolności, słowo to jest wyzute z sensu; innymi słowy wolność w naszym świecie jest zawsze ograniczona. Robinson Crusoe nie korzystał z nieograniczonej wolności, ani jakiegokolwiek zresztą. Wolność – mniejsza lub większa – może być tylko tam, gdzie coś jest dozwolone a coś zakazane (przypomnijmy, dla rozjaśnienia sprawy, żart nie znanego mi autorstwa, pochodzący bodaj sprzed pierwszej wojny światowej: w Austrii to, co nie jest zakazane, jest dozwolone; w Niemczech to, co nie jest dozwolone, jest zakazane; we Francji wszystko jest dozwolone, również to, co jest zakazane; w Rosji wszystko jest zakazane, również to, co jest dozwolone).

Widzimy przeto, że chociaż te dwa znaczenia słowa „wolność” bardzo się różnią, tak iż można mieć wolność w jednym znaczeniu, a nie mieć w drugim, to jednak są one na tyle spokrewnione, że nic w tym rażącego, że jednego słowa używamy, byleśmy tych znaczeń nie mieszały. W obu przypadkach chodzi o możliwość wybierania: w drugim sensie o sytuacyjne warunki wyboru, o to, co nam w ogólności organizacja społeczna i prawo do wyboru pozostawiają; w pierwszym sensie o nasze własne duchowe warunki wyboru i tworzenia, o sam fakt, że wybierać i tworzyć jesteśmy władni, chociaż zdolność ta nasza nie zakłada niczego co do zakresu dóbr, wśród których faktycznie wybierać możemy.

Dwóch pospolitych błędów wystrzegać się należy, gdy o wolności się mówi. Pierwszy popełniamy gdy zwałamy na pojęcie wolności wszystkie ludzkie roszczenia i wszystkie pożądane dobra. Nie ma wprawdzie nic niestosownego w powiedzeniu „uwolniłem się od bólu” albo „od głodu”; ale chociaż nie cierpieć bólu i głodu są to najbardziej elementarne ludzkie roszczenia, to jednak nie jest właściwie mówić, że gdy roszczenia te są spełnione, cieszymy się jakimś specjalnym rodzajem wolności. Mówiąc wtedy o „wolności” jest dlatego mylące, że nie chodzi tu ani o zakres ani o możliwość wybierania lub tworzenia czegokolwiek. Ból przeszedł i tak jest dobrze, pozbycie się bólu jest dobrem wybitnie pożądanym; pożądanym dobrem może być także jabłko dla głodnego albo sen dla strudzonego, albo cokolwiek, czego ludzie pragną. Pozbywanie się bólu albo zjedzenie jabłka nie jest jednakowoż gatunkiem wolności, ale właśnie pożądanym dobrem. Tylu ludzi w naszym wieku, a i przedtem, życie oddało w walce o wolność we właściwym znaczeniu, że rozciąganie sensu słowa na wszystko,

cokolwiek ludzie kiedykolwiek sobie życzą, pojęciową naszą siatkę zaciemnia i właściwie słowo pozbawia użytku; rdzeń pojęcia jest stracony. Pospolite odróżnienie „wolności od” czegoś i „wolności do” czegoś jest zbyteczne.

Drugi błąd polega na mniemaniu, że wolność w tym drugim, prawnym sensie, nie ma znaczenia, jeśli inne roszczenia nie są spełnione. Był to argument pospolicie kiedyś używany przez wyznawców komunizmu: „a co to pomoże głodnemu bezrobotnemu, że w państwie jest wolność polityczna?”. Otóż pomoże. Głód może być wprowadzie uczuciem bardziej nagłym, aniżeli brak swobód politycznych, ale gdy te swobody są obecne, głodni bezrobotni mają znacznie większe szanse, by starać się o poprawę losu, mogą organizować się w walce o swoje interesy i mogą dochodzić swoich uprawnień, gdy czują się pokrzywdzeni.

Jeśli więc niewłaściwe jest nazywanie wolnością wszystkich dóbr pożądaných (jest wszakże do pomyślenia obóz koncentracyjny, gdzie nie ma głodu, ryzykowne jednak byłoby powiedzenie, że ten obóz koncentracyjny zapewnia więźniom pewne wolności, podczas gdy ustrój liberalny państwa zapewnia inne), to nie ma wątpliwości, że wolność w sensie prawnym jest także wybitnie pożądanym dobrem; jest przy tym dobrem samym w sobie, nie tylko dlatego, że jest narzędziem i warunkiem pozyskiwania innych dóbr.

Z tego nie wynika bynajmniej, że im więcej wolności (w tym właśnie sensie), tym lepiej. Taka zasada nie może być bez ograniczeń przyjęta. Z pewnością większość z nas uważa, iż dobrze się stało, że różne czyny, które kiedyś były karalne, nie są już, przynajmniej w cywilizowanych krajach, karalne (na przykład czarodziejstwo albo homoseksualizm). Nikt jednak przy zdrowych zmysłach nie żąda, byśmy mieli wolność jeżdżenia samochodem po prawej albo po lewej stronie szosy, jak nam się podoba. W różnych krajach podnoszą się głosy, że dzieci w szkołach mają zbyt wiele swobody, a za mało dyscypliny i że cierpi na tym zarówno poziom nauczania, jak wychowanie obywatelskie i moralne. Nie jest zresztą wcale pewne, że dzieci od najwcześniejszych lat chcą mieć możliwie największą przestrzeń wyboru, chociaż na pewno pragnienie to rośnie z wiekiem; małe dzieci raczej w sposób naturalny godzą się na to, że dorośli mówią im, co robić należy i nie żądają, bym im wybór zostawiać. Również my sami, dorośli, z łatwością w wielu sprawach zdajemy się na wybór innych; nie czujemy się pewni i oczekujemy rady ekspertów, chociaż wiemy, że nie wszyscy eksperci zasługują na zaufanie. Wiemy, że dobry wybór zależy często od znajomości rzeczy, a nikt nie może się chwalić, że ma dostateczną wiedzę we wszystkich sprawach, gdzie coś wybierać trzeba. Mamy wolność, ale wolimy z niej nie korzystać, gdy chodzi o sprawy, na których

się nie znamy.

Słowem, nie ma ogólnie ważnej reguły, która określa, o ile więcej albo mniej wolności jest dla nas dobre. Czasem zasadnie uważamy, że wolności może być za dużo, nie tylko za mało i że wolność poza pewnym zakresem szkody wyrządza. Zapewne jest bezpieczniej, gdy prawo grzeszy raczej nadmiarem, niż niedostatkami wolności, pozostawionej do uznania obywateli, ale i ta reguła nie może być uznana bez ograniczeń.

## O luksusie

Używamy nieraz słowa „luksus”, a jego sens zdaje się nam jasny; wiemy co znaczą powiedzenia w rodzaju: „ci ludzie w luksusach żyją, a nędza innych nic ich nie obchodzi”, „nie mogę sobie pozwolić na taki luksusowy samochód”, „luksus jest naganny ale miły”. Kiedy jednakowoż próbujemy to słowo zdefiniować, okazuje się natychmiast, że to zadanie niewykonalne. Najłatwiej przychodzi nam do głowy, że luksus to jest coś, czego ludzie pragną, ale wcale nie potrzebują, coś, bez czego można dobrze żyć. Ale możemy żyć, na przykład, bez sztuki, bez muzyki, bez literatury, bez wina, lecz nie mamy ochoty powiedzieć, że korzystać ze sztuki, muzyki, literatury i wina to żyć w luksusach. Niezliczone wytwory nowoczesnej techniki traktujemy jako rzeczy niemal przez naturę dane i nie mamy wrażenia, że mieć światło elektryczne, telewizor i samochód są to objawy życia luksusowego; wiemy jednak, że ludzkość żyła przez ogromną większość swego czasu bez tych nowinek, które wobec tego konieczne nie są; żyła zresztą bez czytania, pisania i narzędzi metalowych; czy mamy powiedzieć, że nie potrzebujemy „naprawdę” tych wynalazków? Niezbędne dla przetrwania jest tylko zaspokojenie podstawowych potrzeb fizjologicznych, można by więc twierdzić, że wszystko ponadto jest luksusem; znieść luksus oznaczało by zatem wrócić do epoki kamienia łupanego. Mało kto cieszyłby się z takiego projektu, ale zapewne każdy ma jakąś własną, mglistą ideę luksusu (jako rzeczy karygodnej): luksusem jest to, czego ja nie pragnę, ale pragną inni; to, czego ja pragnę, należy do zakresu „rzeczywistych” potrzeb, inne zaś rzeczy mogą być pożądane, lecz potrzebne nie są.

Łatwo wszelako zauważyć, że odróżnienie między tym, czego ludzie pożądają i tym, czego prawdziwie potrzebują jest całkiem arbitralne, czy wręcz frywolne. Przypuśćmy, że jestem właścicielem jednego samochodu skromnej jakości i nie mam poczucia, że więcej potrzebuję; jakim prawem jednak i według jakich kryteriów miałbym zadekretować, że ten, kto ma (albo chciałby mieć) trzy samochody, nie potrzebuje ich naprawdę? Że domniemana potrzeba jest zachcianką, sprawą imaginacji? Czy nie należy raczej powiedzieć, że to, czego ludzie pożądają, tego też potrzebują? Cały rodowód ludzkości na tym polega, że tworzą się nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania; skoro wszystkie te potrzeby są składnikami kultury, nie zaś natury, ideolog powrotu do natury mógłby pewnie potępić

je jako „sztuczne”. Niewielu z nas wszakże słuchało by jego napomnień. Ludzie żyli bez samochodów i lodówek, lecz gdy już te pożyteczne przedmioty stały się łatwo dostępne, nie możemy prawie wyobrazić sobie bez nich życia.

Czy więc pojęcie luksusu jest bezużyteczne i bezsensowne? Niekoniecznie; może jednak należałoby pomyśleć, czy są inne kryteria, zgodne z naszą zwykłą w tych sprawach intuicją. Gdy nowe potrzeby się rodzą, powstają nowe nierówności. Niektóre rzeczy, kiedyś uchodzące za luksusowe, stają się powszechnie dostępne, przynajmniej w zamożniejszych częściach globu, inne nie. Nie ma sposobu, by dać każdemu zamek na Loarą; można (teoretycznie) urządzić rewolucję anarchistyczną czy bolszewicką i wywłaszczyć wszystkich posiadaczy zamków nad Loarą, ale wtedy te zamki, zamiast należeć do rodzin arystokratycznych, będą należały do sekretarzy rządzącej partii; nie jest to pewnie zysk, wart milionów trupów, jakie ta rewolucja musiałaby wyprodukować. Nikt nie przeczy, że trzeba myśleć o tym, jak poprawić życie ubogich, jak zwalczać głód i niedostatek dóbr elementarnych; może jednak nie ma sensu walczyć z luksusem-jakkolwiek go definiujemy – i zniesienie luksusu uważać za cel sam w sobie; nie szlachetna idea sprawiedliwości taką walkę prowadzi, ale zawiść. Z drugiej strony gorszą nas wpływy luksusu wśród skrajnej nędzy.

Czy moglibyśmy luksus określić zakładając, że nie chodzi nam tym określeniu o zniesienie luksusu, nie o wywłaszczenie bogatych, ale o czysto pojęciowy zysk?

Weźmy przykład. Kiedy istniały tylko zegarki mechaniczne, zegarki firmy Patek-Philippe kosztowały majątek i miały reputację najbardziej precyzyjnych i najbardziej zaufania godnych na świecie. Dzisiaj jakiś Swatch za 25 dolarów jest zapewne równie precyzyjny jak Patek, a zegarki Pateka nadal kosztują fortunę i nadal są kupowane. Wydają się więc, że zaleta zegarka polegająca na tym, że dokładnie odmierza czas, jest całkiem nieważna, że nie o tę funkcję – pokazywania upływu czasu – chodzi, ale o coś innego. Dlaczego ludzie kupują zegarki Pateka? Żeby innym pokazać, że są bogaci? Żeby sobie samym bez przerwy przypominać, że są bogaci? Przykładów pełno. Superluksusowy jaguar czy ferrari jest na pewno lepszy pod różnymi względami od skromnego forda, ale kosztuje 30 czy 50 razy więcej, a wątpliwe jest, by był 30 albo 50 razy lepszy. Inny przykład: wolno się spodziewać, że przy dalszych postępach w technice reprodukcji obrazów każdy będzie mógł mieć niebawem w domu reprodukcję Van Gogha czy Vermeera, która będzie wizualnie całkiem nieodróżnialna od oryginału; ale jakieś płótna Van Gogha będą nadal czasem się pojawiać na licytacjach i jacyś bardzo bogaci ludzie będą je za miliony kupować.



Snobizm? Może; ale czyż nie jest tak, że każdy wolałby mieć w domu prawdziwego Van Gogha niż nieskazitelnie zrobioną kopię? Czy nie jest to pospolita satysfakcja – mieć coś jedyne na świecie, autentycznego? I czy taka satysfakcja jest koniecznie potępienia godna?

Ludzkie potrzeby i ludzka chciwość nie mają, jak wiemy, granic i z tej racji „obiektywna” i uniwersalnie obowiązująca definicja luksusu jest, jak się zdaje, niemożliwa. Co jest albo co nie jest luksusem, to się określa zawsze przez odniesienie do poszczególnej cywilizacji, warunków historycznych, do jakiegoś kraju czy klasy społecznej. Chciwość zaś, choć moralnie naganna i odpowiedzialna za większość zbrodni, jakie ludzie popełniają, jest także odpowiedzialna (obok lenistwa) za najznakomitsze osiągnięcia ludzkiej wynalazczości technicznej, które czynią nasze życie łatwiejszym, wygodniejszym, bardziej luksusowym (w moralnie neutralnym sensie), podczas gdy próby zlikwidowania chciwości środkami instytucjonalnymi kończą się bezgraniczną masą cierpień i nędzy. Niemiło nam tę prawdę nie-nową uznać, wolimy wierzyć, że to, co moralnie dobre, musi też być dobre pod wszystkimi innymi względami; różni filozofowie jednak – włączając Hegla i Leibniza – widzieli, że tak wcale nie jest, a również niektórzy teologowie mówili o niezamierzonych błogosławionych skutkach grzechu pierworodnego. Kalwiniści potępiali luksus jako sposób życia, potępiali wystawną konsumpcję, chcieli minimalizować różnicę między bogatymi i ubogimi w obyczajach codziennych, nie potępiali jednak gromadzenia bogactw, przeciwnie, zachęcali do niego, zachęcali zatem – nie mówiąc tego tymi słowami – do chciwości. Katolicy potępiali abstrakcyjnie chciwość, ale nie potępiali luksusu jako takiego, którego znakomite przykłady pokazywały nam nieraz dwory papieskie. Słowa Jezusa odnoszące się do bogaczy nie są bodaj dziś często cytowane jako reguły, których trzymać się mamy.

Możliwe są jednak inne odróżnienia. Zegarki Pateka są w rzeczy samej kosztowne i nie na kieszeń większości z nas, ale zazwyczaj nie są ostentacyjne w swej kosztowności; nie są to zegarki dla parweniuszy, ci bowiem lubią zegarki wysadzone diamentami i takie, z których bogactwo wydobywa się niejako w sposób chamski. Zegarki Pateka nie są chamskie, lecz eleganckie, elegancja zaś nie jest godna zgorszenia; trudno ją zdefiniować, ale nietrudno pokazać na przykładach. Kobieta o gustach parweniuszowskich obwiesza się klejnotami jak choinka, podczas gdy kobieta elegancka zdobi się z umiarem, bez ostentacji. Umiar jest niezbędnym składnikiem elegancji – każdy się pewnie na to zgodzi. Autor pisze w sposób elegancki, jeśli potrafi oczyścić swój tekst z dodatków zbędnych i wyrazić się w taki sposób, iż czytelnik ma poczucie, że forma doskonale przystaje do treści, a treść jest na tyle przejrzysta, na ile temat

na to pozwala. Co mają wspólnego elegancka kobieta, elegancki mecz futbolowy, elegancka książka historyczna, elegancka elewacja budynku, elegancki dowód matematyczny? Chyba o umiar głównie chodzi, o brak ostentacji i taką prostotę, która sprawi u innych wrażenie, że forma i treść są całkiem zestrojone. Elegancja jest łatwo rozpoznawalna i jest niejako wyrazem grzeczności, podczas gdy chamstwo jest usiłowaniem wyróżnienia siebie przez upokarzanie innych lub ostentacyjne pokazywanie wyższości bogactwa.

Ale tu nie o luksusie mówimy, nie o korzystaniu ze „zbędnych” satysfakcji czy przyjemności, bo nie ma uniwersalnej definicji tego, co zbędne. Mówimy raczej o obyczaju, charakterystycznym dla parweniuszy, polegającym na chępliwym wystawianiu na pokaz własnego bogactwa, co budzi zawiść albo szyderstwo, zależnie od charakteru obserwatora.

## O nudzie

**S**próbujmy nie-nudno o nudzie napisać. Nie-nudno, a więc, między innymi krótko. Sama sprawa nudy nie jest nudna ani błaha, jako że chodzi w niej o doświadczenie powszechnie znane, takie mianowicie, które jest na ogół postrzegane negatywnie, a jednak nie daje się nazwać cierpieniem (wyjąwszy skrajne przypadki, jak sztuczne pozbawienie ludzi bodźców na czas dłuższy w doświadczeniach psychologicznych).

Podobnie jak jakości estetyczne, nuda jest takim zjawiskiem, które zachodzi, jeśli jest doświadczone, ale zarazem może być przypisane przedmiotowi postrzeganemu, a nie tylko temu, kto postrzega („nudzi mnie ta powieść”, „ta powieść jest nudna”); nadaje się zatem, jak to się wzniośle powiada, do „fenomenologicznego” obejrzenia.

Kiedy zatrzymujemy się na potocznym użyciu tego słowa, zauważamy natychmiast, po pierwsze, że przypisujemy nudę temu tylko, czego postrzeganie rozciąga się w czasie: bywa nudne przedstawienie teatralne, nudny utwór muzyczny, nudna rozprawa historyczna, nudna praca, na ogół jednak nie mówimy o nudnym dziele malarskim, które z reguły ogarniamy jednym spojrzeniem. Pejzaż jest nudny, czyli monotony, pozbawiony kontrastów, jeśli oglądamy go przez czas dłuższy, na przykład jadąc koleją przez zasypaną śniegiem równinę. Z punktu widzenia przedmiotu nuda jest bądź powtarzaniem tego samego, bądź chaosem, brakiem artykulacji i sensu (ale powieść lub dramat przedstawiające świat w chaosie wcale nie muszą być nudne: przykładem Ulisses Joyce’a, teatr Becketta i mnóstwo innych). Z punktu widzenia postrzegającego nuda jest niezdolnością do oczekiwania czegokolwiek nowego, poczuciem przebywania (choćby tymczasowego) w świecie, gdzie nic się nie stanie, tj. gdzie albo będzie to samo, albo, jeśli coś się stanie, postrzegającemu jest wszystko jedno, czyli taki się stanie, jakby się nic nie stało.

Można by twierdzić, że nic samo w sobie nie jest nudne, jako że ludzie różnią się pod tym względem w odbiorze rozmaitych kawałków świata, a ich poczucie nudy zależy od przypadku, zwłaszcza zaś od minionych doświadczeń. Całkiem interesujący film staje się nudny, gdy go po raz wtóry obejrzymy, natychmiast po pierwszym obejrzeniu, jako że co tam się stało, dla nas już się stało. Nawet bardzo słabo edukowany muzycznie człowiek nie uzna za nudny koncertu skrzypcowego Paganiniego, koncertu skrzypcowego Czajkowskiego, koncertu fortepianowego Chopina, ale

nudzić go mogą niektóre symfonie Brahmsa, za co znawca, opinii takiej ani poczucia nie podzielając, na pewno nieuctwo jego zgani. Może mnie o nudę przyprawić jakieś dzieło historyczne, które komu innemu ekscytujące się wyda, mój bowiem odbiór tym się tłumaczy, że temat żadnych we mnie nie budzi skojarzeń, że kontrastów nie widzę, że nie umiem odróżnić, co tam ważne, co nieważne, co nowe, a co stare itd. Zajęcie nudne dla tego, który je długo i rutynowo uprawia, nie musi być takie dla debiutanta. Stwórzmy sobie sztuczną nudę i czytajmy przez godzinę książkę w niezrozumiałym języku: może to być przecież powieść Agaty Christie.

Rzeczywiście, jest w nudzie czy też w znudzeniu znaczny obszar, który całkiem od naszych prywatnych skłonności i doświadczeń zależy i co do którego jednomyślności nie ma. Kwestia, czy coś może być „samo w sobie” nudne, jest zatem podobna do kwestii jakości estetycznych: czy zawsze i bez reszty są projekcją osobniczą, czy jakoś w „rzeczy” są odkrywane? W obu przypadkach jest zakres zgody i zakres niezgody, to pewne. W obu także chodzi o pewne jakości kulturalnie wykształcone; może jednak nie ma nic absurdalnego w przypuszczeniu, że gdy się te jakości postrzega, zawsze jest oddziaływanie wzajemne rzeczy i umysłu i że nie bardzo jest sensowne pytanie, co było absolutnie pierwotne.

Na ogół sądzimy, że nuda jest nie tylko powszechnie ludzkim zjawiskiem – nie zaś przywilejem Baudelaire’a czy Chateaubrianda – ale że też jest swoiście ludzką i że zwierzęta jej nie doświadczają (jeśli, jak sobie wyobrażamy, doświadczają jej jednak psy domowe – choć skąd to wiedzieć? – to pewnie od nas się nauczyły); gdy ich fizjologiczne potrzeby są zaspokojone, a zagrożeń nie ma, beczynnienie się wylegują, by energii na próżno nie wydatkować, nie ma powodu mniemać, że się nudzą. Co więcej, nie jest jasne, kiedy i dlaczego nuda się narodziła; nie wydaje mi się, by przed dziewiętnastym wiekiem był to temat literacki lub filozoficzny (jeśli się mylę, niech mnie poprawią) choćby słowo istniało. Czy doświadczali nudy chłopcy w tradycyjnych prymitywnych wsiach, od rana do nocy harujący ciężko, by tylko przeżyć, w jednostajności codziennych zajęć, w jednym miejscu spędzający życie? Nie wiem tego, ale wyobrażam sobie, że nawet taki los, bez perspektywy zmian, niemal beczasowy, nie musiał powodować stałego uczucia nudy; coś się zawsze działo poza rutyną: dzieci się rodziły, dzieci umierały, sąsiedzi dopuszczali się cudzołóstwa, były burze, susze, powodzie, pożary, różne rzeczy się zdarzały nieprzewidywalne, tajemnicze, groźne albo dobroczynne. Słowem, nawet w takich pozornie stagnacyjnych warunkach ludzie mieli chyba wrażenie, że życie zdane jest na łaskę przypadków, których przewidzieć niepodobna.

W rzeczy samej, normalność, monotonia ciągle takiego samego żywota, może się zdawać nudna. Często słychać narzekanie, że wiadomości

podawane przez środki masowego przekazu są najczęściej niedobre: kłeski żywiołowe, zabójstwa, wojny, okrucieństwa, kryzysy. Na to odpowiada się zwykle, że tak być musi, że naprawdę przecież jest tak, że gdy Jana zabiją na ulicy, to jest nowina, a gdy Jan zjada śniadanie, idzie rano do pracy i wraca do domu, to nowiną nie jest, to nudne; jeśli Jan się rozwodzi, to jest nowina dla znajomych, ale jeśli z żoną w przyjaźni żyje, to nie nowina żadna, to nuda. Nowiną jest to, co przypadkowe i mało prawdopodobne, ale przypadek działa najczęściej przeciw nam; to, co przypadkowe, jest przeważnie niedobre, chaos świata nie jest na nasze usługi. Historia ludzkości to walka z przypadkowością, wysiłek na redukcję przypadku w życiu; gdyby przypadkowość była zazwyczaj dobroczynna, nie byłoby powodu z nią walczyć. To prawda, że gdy Jan wygrał na loterii, jest to także nowina, ale jest to dobra nowina dla Jana, a zła dla wszystkich, którzy nie wygrali, a kupili los, by Jan mógł wygrać; czyli w sumie zła nowina.

Szczęśliwcy, którzy na przykład znaczną część życia spędzają w książkach, na ogół się nie nudzą, tj. nie mają poczucia, że brak im bodźców zaciekawiających; zawsze sobie mogą takie znaleźć. Tymczasem można przeczytać, na przykład, że chuligańskie bandy w miastach różnych krajów, bezcelowo rozrabiające, niszczące co popadnie i tłukące kogo popadnie tak się właśnie tłumaczą: bo nudno (była kiedyś taka piosenka w kabarecie STS – chyba Agnieszki Osieckiej: „to wszystko z nudów, wysoki sędzi”). Oglądanie podniecających filmów, jak się okazuje, nie wystarcza; pewnie dlatego po prostu, że jest to bierna oglądanie, nie można się wyzbyć uczucia fikcyjności i że się samemu z nim nie uczestniczy. Przeciwnie, fascynujące przygody telewizyjnych bohaterów mogą potęgować nudę, głód stymulacji, a także uczucie pokrzywdzenia: a dlaczego ja nie mam takiego ciekawego życia, jak ów detektyw nieustraszony, i dlaczego nie jestem taki bogaty, jak Liz Taylor? I cóż począć z tą biedną młodzieżą, która głodu nie cierpi i boso nie chodzi, ale nie ma ani bogactwa, ani fikcyjnych czy realnych przygód gwiazd filmowych? Łatwo powiedzieć, że trzeba by ich instynkt ciekawości i potrzebę bodźców na „konstruktywne” drogi skierować, by się nie wyładowały na bezmyślnym niszcycielstwie i zbiorowych ekstazach na koncertach ogłuszającego a bezsensownego hałasu; lecz jak to uczynić?

Ciekawość jest ludzką osobliwością par excellence i bez niej nie byłoby powodu, byśmy ze stanu zwierzęcego wyszli: ciekawość, więc instynkt, który nas skłania do tego, by świat poznawać dla samego poznawania, niezależnie od tego, czy nasze biologiczne potrzeby są zaspokojone i czy chcemy się niebezpieczeństw ustrzec. Podobnie jak w przypadku nudy, „ciekawym” może być przedmiot i „ciekawym” jest umysł, który się na ów przedmiot kieruje; jednego bez drugiego nie ma. Ponieważ „być

zaciekawionym” i „być interesującym” jest przeciwieństwem i dopełnieniem odpowiednio „bycia znudzonym” i „bycia nudnym”, wolno powiedzieć, że zjawisko nudy jest ceną, jaką płacimy za to, że umiemy być ciekawi; nic nie byłoby ciekawe, gdyby nie było nic nudne. Innymi słowy: nuda jest nieodzowną częścią naszego człowieczeństwa; albo: fakt, że jesteśmy zdolni do uczucia nudy, ludźmi nas czyni. Uczucie nudy rozbudza, oczywiście, potrzebę wyjścia z nudy, a to wyjście może być zarówno niszczycielskie, jak twórcze, przy czym pierwsze jest łatwiejsze. Wojna jest okropna, ale nudna nie jest i przez wieki w wojnach, obok wielu innych przyczyn, miał również swój udział zapał do wojaczki, który przeciwdziała nudzeniu.

Co więcej, ponieważ sama powtarzalność łatwo nudę rodzi, można się obawiać, że istnieją bodźce będą się ciągle wyczerpywały jakoś źródło zaciekawienia i że będziemy mieli wobec tego potrzebę bodźców nie tylko coraz innych, ale coraz silniejszych, jak narkomani. Nie wiemy, do czego to doprowadzić może.

Szczególnym przypadkiem rozważanego zjawiska jest „nudny człowiek”, ktoś, kogo nadzwyczaj trudno opisać. Nie jest to koniecznie ktoś, kto źle odróżnia, co jest ważne, a co nieważne, opowiada różne rzeczy z mnóstwem zbytecznych i nieinteresujących detali, nie zna ironii ani humoru, nie może oderwać się od sprawy, która w otoczeniu żadnych reakcji nie wywołuje, nie potrafi wprowadzić w ruch mechanizmu oddziaływania wzajemnego z innymi; może więc cierpi właśnie na niezdolność do tworzenia kontrastów w komunikacji? W tym sensie podpadałby pod ogólną, proponowaną tu charakterystykę nudy. Zbyteczne dodawać, że być lub nie być nudziarzem nie ma żadnego związku z wykształceniem ani złym lub dobrym charakterem.

Utopia, czyli stan doskonałego zaspokojenia, nieobecność konfliktów i napięć, byłaby, rzecz jasna, gdyby się udać miała, końcem ludzkiego świata, wyschnięciem instynktu ciekawości. Dopóki nasz gatunek jest, czym jest, utopia nie może więc być zbudowana. Czy jednak nie można sobie wyobrazić „końca historii” w sensie przepowiedzianym niedawno przez japońskiego Amerykanina, więc świata, w którym nie będzie żadnych wyobrażalnych alternatyw, alternatyw dla istniejących instytucji politycznych, nie będzie też wojen i niedostatku, sztuka i literatura obumrą i zapanuje nuda powszechna? Nie bardzo się martwię realnością tej przepowiedni, gdyby jednak ziścić się miała, to rychłym wynikiem byłaby zapewne nie tylko zgoda na wieczną nudę, ile desperackie poszukiwanie wyjścia takiego, jakie znajdują wspomniane bandy wyrostków: pęd do niszczenia dla samego niszczenia. Jest więc nuda, jak wszystkie uniwersalne zjawiska, pochwałą godna, ale i niebezpieczna.

## Matematyk i mistyk

**N**a pośmiewisko łatwo się może wystawić ten, kto matematykiem ani mistykiem nie będąc, zabiera się do rozważań na temat stosunku między matematyką a mistyką. Wiem wprawdzie nieco o historii mistyki, ale wiem to, by tak rzec, z 'zewnątrz', z lektury. Moja matematyczna ignorancja natomiast jest wręcz nieprzyzwoita: nie potrafiłbym już powiedzieć bez zaglądania do podręcznika, co to jest całka, nawet co to jest sinus, a chociaż interesowałem się trochę tym, co się zowie filozofią matematyki, to tylko po amatorsku i bez żadnej fachowej podbudowy.

Z drugiej strony jest w matematyce rodzaj metafizycznej siły przyciągającej, która z nauką, a tym bardziej z umiejętnością rozwiązywania równań, nic wspólnego nie ma, a która – rzecz podziwiania godna – pokrewna jest tej sile, jaka promieniuje ze znanych nam przekazów doświadczenia mistycznego. Nie jest to, jak myślę, fantazjowanie o rzeczach, których się nie zna. Domyślamy się, że zarówno w matematyce, jak w doświadczeniu mistycznym dochodzi do głosu poszukiwanie rzeczywistości ostatecznej, potrzeba dotknięcia tego, co już dalej wytłumaczyć się nie da. Stosunki matematyczne i logiczne wydają się ostateczną granicą rzeczywistości fizycznej, podobnie jak Bóg, z którym mistyk się spotyka, jest ostateczną granicą rzeczywistości duchowej. Wydaje się, jakbyśmy w obu wypadkach dotykali czegoś ostatecznego, iż nic więcej „poza” tam być nie może.

Od kiedy jednakowoż pitagorejczycy, którzy być może po raz pierwszy – zarówno w doktrynie swojej, jak w działaniu – doprowadzili do skutku jedność matematyki i mistyki, liczy ogłosili za „zasady” czy nawet „przyczyny” albo części składowe (jak Arystoteles powiada) rzeczy, pojawiło się wielokroć w filozofii podejrzenie, że stosunki matematyczne nie tylko mają jakiś rodzaj samodzielnej, przez nic nie podtrzymywanej egzystencji, ale nawet, że są one właściwym tworzywem, z którego świat „ostatecznie” został urobiony, i że wszystkim fizycznym zjawiskom przysługuje za względu na nie tylko wtórne albo pochodne bytowanie.

Wśród arystotelików i w ogólności wśród bardziej empirycznie zorientowanych umysłów takie przypuszczenie musiało niechybnie uchodzić za aberrację; świat w doświadczeniu dostępny jest najoczywiściej realny, a matematyczne pojęcia są niczym innym, jak nieodzownymi

narzędziami, za pomocą których bada się i opisuje ów świat; widzieć w nich natomiast rodzaj rzeczywistości pierwotnej względem zjawisk fizycznych niczym innym nie jest, jak zabobonem.

Losy idei są wszelako nieprzewidywalne i to, co kiedyś uchodziło za zabobon i zdawało się już pogrzebane na śmietniku, wraca niekiedy do życia. Fizyka Galileusza, która szczątki zostawiła z Arystotelesowskiego dziedzictwa w tym zakresie, mogła dlatego między innymi, jak uczą nas historycy nauki, odegrać swą burzycielską rolę, że z tą chwilą uczeni wiedzieli już, iż fizyka nie jest i nie może być bezpośrednim sprawozdaniem z eksperymentu, lecz buduje nie dające się w doświadczeniu urzeczywistnić matematycznie zdefiniowane modele, Sukces nowej fizyki stał się dla filozofii siedemnastego stulecia potężnym bodźcem, w wyniku którego powróciła do życia myśl o niezawisłości i nawet „pierwszeństwie” – nie tylko w porządku poznania, ale także w porządku istnienia – relacji matematycznych. Aluzje do takiej możliwości znajdujemy nieraz u Leibniza. Nie jest to myśl obca także współczesnemu filozofowaniu o naturze świata fizycznego, gdzie spotkać można przypuszczenie, że wszechświat, jak wyłonił się z big-bangu, miał być może za pierwotne tworzywo czystą matematykę.

Być może. W tym przypadku mamy do czynienia nie z pytaniami naukowymi, a raczej z trudną do uniknięcia spekulacją, za pomocą której ludzie usiłują dotrzeć do ostatecznego materiału tego co jest.

Otóż wydaje mi się, że mistyka jest drugą stroną tego samego poszukiwania. Zamiast konstruować racjonalne czy pseudoracjonalne ciągi wnioskowań, które wzniosą nas do Boga jako najwyższego pojęcia czy też nieuchronnego wyniku rozumowań, mistycy znają Boga jako „fakt” doświadczenia, jeśli tak można powiedzieć, jako to, co wprost dane, nie jako abstrakcję, nie jako rezultat dedukcyjnego czy indukcyjnego postępowania. Matematyka sublimuje abstrakcję, aż do tego punktu, w którym ukazuje się ona jako ostatnia realność świata fizycznego – mistyka natomiast usuwa wszelką abstrakcję i sublimuje doświadczenie aż do punktu, w którym to, co doświadczone, zbiega się z rzeczywistością ostateczną. Po obu stronach, czy też w obu dziedzinach ludzkiego wysiłku, unicestwia się ciało, przestrzeń, czas, przynajmniej w sensie, w jakim te realności w codziennym doświadczeniu znamy albo je pojęciowo ustanawiamy jako tegoż doświadczenia fundamentalne wyznaczniki. Kiedy docieramy do granicy, wszystkie one znikają bądź pozostają jako sposoby przejawiania się czy wyrażania się tego, co jedynie rzeczywiste, prawdziwie rzeczywiste. Bóg jest bezczasowy, bezprzestrzenny i bezcielesny, a tak samo tworzy matematyczne – również tworzy geometryczne. Jedna i druga – matematyka i mistyka – otwierają nam drogę, na której, jak nam się



wydaje, możemy uciec od historycznej przypadkowości naszego bytowania, od czasowości, od ograniczoności przestrzennej, i od niepewnego, kruchego statusu naszej cielesności.

Czy jednak możemy sobie wyobrazić, że te dwie drogi mogłyby kiedykolwiek zbiec się w jedno, czy też są fatalnie wichrowate? Psychologicznie zdają się całkiem od siebie oddzielone; prawdziwi mistycy są przeważnie obojętni na wiedzę świecką, włączając matematykę, a matematycy – czy wierzą w Boga czy też nie – nie mogą nigdy osiągnąć swoich przeobrazić w doświadczenie absolutu. Również ruch pitagorejski, jak donoszą, rozłamał się na dwie gałęzie – mistyczną i matematyczną. U niektórych spekulatywnych mistyków neoplatońskiej orientacji – od Proklosa do Mikołaja z Kuzy – zauważamy wszelako próby doprowadzenia obu tych dróg do jedności.

W rzeczy samej, jeśli Bóg jest bytem absolutnym, to również prawdy wieczne matematyki i logiki albo musiałyby być przezeń arbitralnie zadekretowane, albo są też z nim samym tożsame. Pozostawiam na boku tradycyjne teologiczne pytanie – nader interesujące zresztą – czy Bóg swobodnie stwarza prawdy matematyki – tak, iż gdyby był zachciał, byłby one inne niż są – czy też je niejako znajduje gotowe, jako reguły absolutnie wiążące. Jakkolwiek by być miało, Bóg wielokrotnie przedstawiany bywał jako największy matematyk – i żaden z filozofów nowożytności sprawy tej nie podkreśla z takim uderzającym naciskiem, jak Leibniz. Ale również w jego pojęciu Bóg nie może jedynie doskonałym rachmistrzem – w przeciwnym razie byłby On raczej przywodził na myśl gigantyczną maszynę do liczenia, aniżeli miłującego Stwórcę chrześcijańskiej tradycji; by Bogiem być, musi być także miłością i dobrem.

Kiedy bohater powieści Musila, który jest być może Nietzscheaninem albo pół-Nietzscheaninem, mówi o moralności przyszłych ludzi, która rozłoży się na matematykę i mistykę, nie tylko stawia wyzwanie odziedziczonemu odróżnieniu dobra i zła, ale zdaje się to odróżnienie ryczałtem odrzucać jak rzecz życiu wrogą. Z drugiej strony mówi o „moralności”, która właśnie będzie się w coraz większym stopniu rozkładać na te dwie części matematykę i mistykę; rozkładać, a nie rozpadać: to znaczy nie tak ma być, by ludzkość składać się miała z dwóch gatunków – mistyków i matematyków – ale tak raczej, że matematyka i mistyka będą stanowić dwie strony naszego życia duchowego i tak je wypełniać, iż na nic innego miejsca nie zostanie.

W takim razie jednak nie ma podstaw, by w ogóle mówić o moralności. Matematyka jest moralnie obojętna, również diabeł, jak się domyślamy, może być wybornym matematykiem. Moralność we właściwym znaczeniu wspiera się na odróżnieniu dobra i zła, a to, co jest poza dobrem i złem, jest

moralnie próżne.

Ale i mistyka – i tu, być może, tkwi rdzeń sprawy – jest poza dobrem i złem. Z pewnością mistycy, przynajmniej w kręgu kultury europejskiej, gdy spotykają Boga, spotykają Go jako źródło miłości, więcej, jako miłość samą. U mistyka jednak własna jego miłość nie jest afektem, nie jest pasją, jest raczej próbą osiągnięcia możliwie najdoskonalszej bierności aż do punktu, w którym porzuca on swoją osobowość, by utożsamić się ze źródłem bytu. A miłość ta, czy też to poszukiwanie jedności z Bogiem, musi być tak wszechobejmująca i tak wyłączna, że miłość do ludzi, jeśli nie uniemożliwia, to redukuje do wtórnego zobowiązania. Mistycy to mówią: Bóg przykazał nam bliźnich miłować i musimy, rzecz jasna, być temu przykazaniu posłuszni. Ponieważ jednak Bóg jest jedynym, co na miłość dla siebie samego zasługuje, i ponieważ grzechem jest oddawać cześć i miłość stworzeniom dla nich samych, więc powinniśmy ludzi kochać tylko za pośrednictwem Boga i dla Boga.

Jest to osobliwy wynik ducha mistycznego: wygląda tak, jakby grzechem było współuczestników naszej ludzkiej niedoli, również nasze dzieci czy rodziców, naszych przyjaciół, naszych braci i siostry kochać dla nich samych, jako cel sam w sobie i bez wyrachowania. Wynik ten jednakowoż nie wydaje się wcale naturalną częścią składową wiary chrześcijańskiej która uczy, że osoba ludzka, choć przez Boga stworzona i sama w sobie nie mająca ugruntowania bytowego, jest wartością bezwarunkową, samą w sobie, i jest taką zarówno w oczach Boga, jak i dla innych ludzkich stworzeń. Jednakże zarówno dla mistyków, jak i rygorystów chrześcijańskich, również u Erazmian (przeczytajmy, na przykład, dialog Juana Valdesa Abecadło chrześcijańskie) jest to motyw częsty: kochać byty stworzone dla nich samych jest grzechem. Krótko mówiąc: mistyka niesie w sobie niebezpieczeństwo – być może nie absolutnie pewne, ale całkiem możliwe – iż w spotkanie mistycznym z Bogiem człowieczeństwo jest zagubione, i to zarówno człowieczeństwo mistyka samego, jeśli dąży on do tego, by się w bycie boskim rozpuścić, jak też człowieczeństwo bliźnich naszych, jeśli nie są oni godni tego, by dla nich samych ich miłować, i nie są dla nas samoistnymi celami, tak iż ich oczekiwanie na naszą miłość jest nieprawomocne, a nawet grzeszne.

Antycypacja świata, w którym doszlibyśmy do takiego przeobrażenia, że nic by w nas nie zostało oprócz czystej inteligencji matematycznej z jednej strony oraz mistycznego élan z drugiej, wydaje się nawet złowroga: byłby to świat, w którym odróżnienie dobra i zła mogłoby zniknąć. Skoro jednak ludzkość, jaką znamy, jest współokreślona przez świadomość tego właśnie odróżnienia, skoro umiejętność odróżnienia dobrego od złego jest niezbywalną częścią naszego człowieczeństwa, to świat, w którym duch

nasz byłby wyzuty ze wszystkiego, conie jest rozumem matematycznym bądź uniesieniem mistycznym, stałby się światem odczłowieczonym, światem, gdzie nie ma już istot ludzkich w rozpoznawalnym sensie. Miejmy nadzieje, że świat taki nie będzie nigdy zbudowany.

Aby pozostać ludźmi, musimy przyjąć przypadkowość życia jako normalne nasze przeznaczenie, ale zarówno w matematyce, jak i w Bogu przypadkowość zostaje zniesiona. Przypadkowość nasza obejmuje nasze ciało, nasze duże czy małe troski i radości, nasze bóle i przyjemności, wszystkie szczęśliwe czy nieszczęśliwe wydarzenia naszego życia. Ze wszystkich tych przypadkowości nie pozostałoby nic, wszystkie zostałyby unicestwione w niewysłowionej jedności boskiej i w wiecznych prawach matematyki. Proroctwo bohatera Musila, gdyby się miało urzeczywistnić, oznaczałoby koniec świata.

# **SERIA DRUGA**

O Bogu

O szacunku do natury

O zabobonach

O śmiechu

O terroryzmie

O sprawie seksu

O młodości

O nicnierobieniu

O sumieniu

O tym, co dobre i co prawdziwe

O karze głównej

O stereotypach narodowych

Udręczenie

## Słowo wstępne

**D**ruga seria moich mini-wykładów ma to samo pochodzenie, co pierwsza. Dziesięć z nich miało – nie pierwodruk, ale raczej pierwogłos – w telewizji, dla której nagrane zostały w mieście Oxford; reżyserem był Jerzy Markuszewski, a producentem pani Anna Krzywczy. Zarówno tym dwojgu, jak trzem innym kolegom, którzy przy tej robocie czynni byli, winienem wdzięczność. Pierwotnie teksty te były drukowane w „Gazecie Wyborczej”. Podobnie jak w pierwszej serii, dołączyłem kilka tekścików, których w telewizji nie było, a które, jak mi się zdawało, pasują do tego zbioru. Mały esej *O tym, co dobre i co prawdziwe* był drukowany pod nieco innym tytułem w książce zbiorowej *Prawda moralna – dobro moralne* wydanej przez Uniwersytet Łódzki w 1993 r. dla uświetnienia jubileuszu profesor Iji Lazari-Pawłowskiej, z którą przyjaźniliśmy się od pierwszych dni studenckich. *O karze głównej* był to artykuł zamieszczony w „Gazecie Wyborczej”. *O stereotypach narodowych* jest to krótki, z angielskiego tu tłumaczony wstęp do numeru 4 pisma „Polin”, wydawanego przez Instytut Studiów Polsko-Żydowskich (1989). *Udręczenie* to glosa do tekstów pani Podrazy-Kwiatkowskiej i Czesława Miłosza, o których dyskutowaliśmy w Krakowie i które zostały pomieszczone w piśmie „Dekada Literacka”; moja glosa też tam się ukazała. Zdaje mi się, że wystarczy tych wyjaśnień.

## O Bogu

**W**ielcy myśliciele religijni nieraz nas tak uczyli: kiedy o Bogu mówimy, nie wiemy o czym, o kim mówimy. Mówić łatwo, bo wykształciła się ta mowa przez liczne wieki i osiadła w naszych zasobach kulturalnych, ale chwila zastanowienia wystarczy, by sobie właśnie to z przykrością uprzytomnić: nie wiemy naprawdę, o czym, o kim mówimy.

Największa trudność jest taka oto. Czytamy w Biblii o Bogu, który prarodzców w raju upomina, Noemu polecenia wydaje, z Abrahamem przymierze zawiera, do Mojżesza przemawia. Tak mówi jak Pan, władca, monarcha. Ale od teologów dowiadujemy się – jakoby na podstawie rozbioru tejże Biblii – że jest to Byt bezczasowy, nieskończony, wszechmogący, wszechwiedzący, wszystkie rzeczy przez siebie samego znający, nigdy z zamkniętości swojej nie wychodząc, że jest Bytem wszystkiego. To wszystko łatwo nam powiedzieć, bośmy przywykli, ale my tego nie pojmujemy naprawdę. Nie wiemy, co to znaczy poza czasem przebywać, całą przeszłość i przyszłość w wiecznej teraźniejszości swojej unosząc. Nie wiemy, co to znaczy wszechmoc, i spierali się o to nieraz teologowie (w greckich symbolach wiary zwą go pantokratozem, jakby władcą czy rządcą wszechrzeczy, a to łatwiej zrozumieć niż łaciński odpowiednik: *omnipotens*). Nie wiemy też, co to jest wszechwiedza, wszechobecność, tożsamość istoty i istnienia, Trója Święta.

To prawda, w nauczaniu chrześcijańskim zawsze było obecne wyznanie tajemnicy; w kanonach Pierwszego Soboru Watykańskiego czytamy przecie, że wyklęty ma być ten, co by rzekł, że w objawieniu nie ma tajemnic w sensie właściwym, lecz wszystkie dogmaty dają się rozumem pojąć i udowodnić. Prawdą jest także, że tajemnic dziwnych spotyka nasz umysł o wiele więcej, niż o tym teologia i Pismo mówią, że dość się skupić trochę, aby zobaczyć, że najprostsze na pozór rzeczy i zdarzenia, w doświadczeniu codziennym zastane, mogą obudzić poczucie tajemnicy niezgłębionej: czas, wolność, istnienie, przestrzeń, przyczyna, świadomość, materia, liczba, miłość, „ja”, śmierć. Różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami tajemnic polega na tym, że tajemniczość tych ostatnich może do nas w ogóle nie dotrzeć, że możemy poprzestać na obracaniu tymi pojęciami w granicach zdrowego rozsądku, a nawet postanowić, że żadnej tajemnicy tu nie ma, bo fizycy i chemicy już wszystko wytłumaczyli. A

choć można podobnie o Bogu mówić po prostu, bez zastanowienia, to jednak tutaj tajemnica ujawnia się od razu, na powierzchni, a ponadto człowiek wierzący może być w każdej chwili wezwany do składania rachunku: „a skąd ty wiesz, że Bóg istnieje?”, podczas gdy pytanie: „co to jest czas?” rzadko się pojawia w powszednich kontaktach ludzkich, a i przyznanie się do niewiedzy nikogo nie kompromituje ani ambarasuje.

A ta właśnie tajemnica należy od najokrutniejszych; jakże to jest możliwe, aby absolut był zrazem osobą – nieskończenie od nas wyższą, większą, lepszą, ale jednak osobą w takim sensie jak każdy z nas? Czy możemy dopuścić myśl, że Byt Parmenidesa, znieruchomiały w samotożsamości swej, uczył Noego szczegółowo, jak ma arkę zbudować? Że beczasowe Jedno Plotyna tłumaczyło Hiobowi jego sprawy, kazało ludziom, by nie pobierali procentu od pożyczek, nie jedli zajęcy i krabów, nie zaprzęgali jednocześnie osła i wołu do pługa? Gdy się o tym myśli, pokusa nadchodzi, żeby odróżnić, wzorem niektórych gnostyków, starotestamentowego Jahwe od prawdziwego miłującego Boga, albo – jak Mistrz Eckhart – Boga-osobę od bezdennej, bezimiennej otchłani Boskości.

Chrześcijaństwo ułatwia nam sprawę i łagodzi dyskomfort, a to dzięki osobie pośrednika, dwojga natur Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem chrześcijan: w odróżnieniu od Ojca, imię jego jest nam znane, znane jest jego życie i nie wątpi nikt chyba, że prawdziwie po ziemi chodził, do Ojca swego w niebiosach się modlił i naukę swoją ludziom głosił. Wcielenie Boga, synostwo Boże i Trójca należą wprawdzie do najbardziej zagadkowych części korpusu doktrynalnego chrześcijaństwa, ale w obliczu tego Jezusa, którego z Ewangelii znamy, możemy o tajemnicach i zawłościach teologicznych zapomnieć. Jezus nas z teologii egzaminować nie będzie, on kocha nas, z wszystkimi naszymi ułomnościami i nędzą, chce, byśmy jego kochali i każe nam do Ojca się modlić. Reszty dowiemy się może na drugim brzegu, a może i tam nie.

O zawłościach teologicznych zapomnieć można, ale o sprawie Boga-stworzyciela zapomnieć niepodobna. Nie jest wprawdzie wiarygodne mniemanie, że wszyscy „ideę” Boga w duszy z przyrodzenia nosimy, bo gdyby tak było, istnienie ateistów byłoby niepojęte, wiarygodne jest jednak, że zarówno myśl nasza, gdy usiłuje pretensjonalnie całość bytu ogarnąć, jak też nasza wola ładu i pragnienie sensu instynktownie niejako poszukuje tego, co jest zarazem zwornikiem i korzeniem bytu i do bytu wprowadza sens. Wielu o tym mówiło, wielu ateistów także o tym wiedziało, Nietzsche wśród nich: ład i sens są z Boga, jeśli naprawdę Bóg umarł, to na próżno wmawiamy sobie, że sens może ocaleć; obojętna próżnia wsysa nas i unicestwia, nic z życia i trudu naszego nie ocaleje, żaden ślad nie zostanie po nas w bezsensownym tańcu atomów,

wszecławiat niczego nie chce, do niczego nie dąży, o nic się nie troszczy, nie nagradza ani karze. Kto mówi, że Boga nie ma i jest wesoło, sobie kłamie.

Chociaż więc wiara w Boga przechowuje się w ciągłości kultury, chociaż dochodzi do wyrazu w ogromniej różnaitości słów i obrazów, wszystkie z nich znaczone przypadłościami naszego doczesnego istnienia, to jednak Bóg nie jest tymczasowym produktem zmiennym i przygodnych okoliczności kulturalnych, ale jest miejscem, które trwale przyciąga Rozum, Imaginację i Serce. Jest On tym, który nie ma racji poza sobą i co do którego nie można sensownie pytać: „a kto Boga stworzył?” albo „po co Bóg istnieje?”.

Bóg, który sens w byt wprowadza, musi być osobą, a żeby osoba była absolutem, jest to, powtórzmy, zagadka porażająca i niedocieczona. Lecz i tego nie dosyć. Musi być ponadto nosicielem i rozdawcą Dobra. Zło ludzkie i cierpienie miało być przez wieki świadectwem przeciwko dobremu Bogu i przez wieki tłumaczyli obrońcy wiary, że nie są takimi świadectwami: to, co z naszej woli się dzieje, powiadali, jest nieuchronnym skutkiem wolności naszej, która sprawia, że mamy moc przeciw Bogu się buntować i wszelkie Jego przykazania łamać, a bez tej wolności nie bylibyśmy ludźmi. Cierpienie zaś, którym sama Natura nas nęka, mówiono, jest karą sprawiedliwą za nasze grzechy; wyjaśnienie to wydawało się jednak sceptykom bez siły, jako że rozkład cierpienia naturalnego najoczywiściej nie ma nic wspólnego z rozkładem i ciężarem grzechów, jakie popełniamy. Można było jednak inaczej rozumować, by sprawę rozjaśnić: Bóg, gdy świat fizyczny do bytu powołał, wyposażył go w pewne prawa czy regularności, które działają samoczynnie, nie mają moralnych względów i których wynikiem jest m.in. cierpienie fizyczne ludzi. A czy nie mógł inaczej świat zbudować?, pytają. Gdyby nasz świat nie podlegał żadnym prawom fizyki, lecz był nieskończoną masą cudów, za pomocą Bóg chroniłby nas w każdej chwili przed cierpieniem, nie byłby to świat materialny w jakimkolwiek znaczeniu. A czy mógłby być rządzony prawami, a jednak nic złego nam nie czynić? Nie mamy co do tego pewności i wyobraźni nam brakuje, by sobie taki świat przedstawić, domyślamy się wszelako, że Bóg nie jest w tym sensie wszechmocny, by mógł wszystko ze wszystkim w dowolnych układach połączyć i zostawić nas wśród praw natury, co by same czuwały nad naszym dobrobytem i szczęściem. Pewnie Bóg musi też płacić jakąś cenę za wszystko, co czyni. Prawdą też bywa, że cierpienie ma moc oczyszczającą: nie każde jednak, nie zawsze, nie u każdego. Chrześcijaństwo każe nam wierzyć, że jest sens w każdym cierpieniu, chociaż nie możemy tego zobaczyć, powinniśmy tedy ufać Bogu z góry, bez kalkulacji, przyjmować bez buntu i bez rozpaczony los nasz, nad którym nie



mamy władzy. Błogosławieni ci, u których wiara taka jest niezachwiana.

A może Bóg jest po prostu zły, może Szatan świat stworzył i nad nim panuje? Byli tacy, co właśnie tak wierzyli, a kaznodzieje, którzy zostawili nam szczegółowe opisy piekła, zdawali się w to wierzyć, chociaż tak nie mówili. Lecz jest dobro na świecie, chociaż nie mamy narzędzi, by stosunek jego masy do masy zła i cierpienia wymierzyć. Jest miłość, przyjaźń, miłosierdzie, poświęcenie i przebaczenie. Jest także Piękno i Rozum, jest sztuka, literatura, matematyka, muzyka, niezwykle dzieła techniki. Jest także taka rzecz jak radość istnienia. Jest Dobro, a nie byłoby go, gdyby złośliwy demiurg rządził światem. Dlatego gdybyśmy przez odwołanie się do obecności Dobra i Zła w świecie takim, jaki jest, Dobro o wiele silniej przemawiało by za dobrocią Boga, aniżeli zło i cierpienie za tym, że jest On zły: nie dlatego, by dobra było więcej niż zła, ale dlatego, że gdyby Bóg był zły, nie byłoby dobra wcale, lecz tylko wieczny ogień w infernalnym mroku.

Ludzie cierpieli zawsze, ale zdaje się, że dopiero w naszych czasach cierpienie stało się tak oczywistym, tak nieodpartym argumentem przeciwko Bogu. Czy jest go więcej, niż było, nie wiemy, ale pewnie czujemy je dotkliwiej: każde cierpienie wydaje nam się niesprawiedliwe (co jest raczej wynikiem, nie zaś przyczyną naszej niewiary).

A może Bóg – na co są dobre argumenty w Biblii – jest bardziej do nas podobny, czasem dobry, czasem zły, ale jednak nigdy tak zły, by grzeszników na wieczne męczarnie posyłać? A co do owej niepojętej otchłani boskości, w którą lepiej nie próbować zaglądać, to atrybuty zła i dobra nie stosują się do niej.

## O szacunku do natury

**S**zacunek, o czym Kant pisał, nie jest emocją jak miłość, przyjaźń czy fascynacja. Nie jest też przekonaniem, aktem intelektualnym. Jest między tymi oboma umieszczony i jest zjawiskiem całkiem osobliwej natury. Emocji uzasadniać nie trzeba, choć często można je przyczynowo wyjaśnić. Przekonania, jeśli nie są oczywiste, wymagają uzasadnienia. Czy można jednak jak – uzasadnić, że to czy owo zasługuje na szacunek? Gdy mi powiadają, że każdy człowiek zasługuje na szacunek, ja spytam „a dlaczego?” cóż usłyszę? Może tyle: „bo każdy jest człowiekiem”, lecz gdy wtedy ja powiem „no to co” I cóż to znaczy, że człowiek jest człowiekiem?”, to pewnie mój rozmówca-humanista nie znajdzie dobrej odpowiedzi.

Dlaczego właśnie mielibyśmy darzyć szacunkiem cokolwiek: Boga, każdego człowieka, prawo moralne, naturę, sztukę, prawdę? Boga chyba dlatego, że jest wieczny. Prawdę może dlatego, że jest wieczna (tj. nie każde zdanie prawdziwe z osobna, bo tego trudno wymagać, ale prawdę jako wieczną jakość każdej prawdy poszczególnej). Osobę ludzką, też chyba na podstawie wiary, że każdy człowiek – jakkolwiek trudno byłoby nam stosować tę wiarę do niektórych wypadków poszczególnych – nosi w sobie iskrę boską i jest, jak Pismo uczy, Boga obrazem (tylko przez odniesienie do Boga, powiada Hegel, może człowiek prawdziwie szanować siebie). Przywykliśmy do poszanowania ciał zmarłych: chyba dlatego, że przechowują w sobie ślad osób, które je ożywiały. Życie i naturę ożywioną? Może też dlatego, że widzimy w niej dzieło Stwórcy. Dlaczego mielibyśmy żywić szacunek do pewnych funkcji społecznych, bez względu na osoby, które je spełniają: króla, papieża, prezydenta? Nie tylko papież, ale i król długo uchodzili za powołanych na swoje trony mocą Boskiego nadania. Być może szacunek dla świeckiej głowy państwa, której z pewnością za namaszczonej przez Boga uważać niepodobna, jest dalszym ciągiem wiary, już wygasłej przecie w dosłowności swojej, ale ciągle obecnej w postaci śladu.

Krótko mówiąc, wydaje się, szacunek zwraca się do tego, co święte, a uczucie szacunku jest bladym refleksem tamtej czci również wśród tych, co o Bogu i świętości zapomnieli. Jest to w każdym razie możliwe. Szczątki umarłej wiary mogą przetrwać długo śmierć tej wiary, nieświadome własnego pochodzenia. Mogą przetrwać długo, ale jednak nie bez końca. Kanony naszej cywilizacji, z jej chrześcijańskimi i biblijnymi korzeniami,

nadal domagają się od nas szacunku dla każdej osoby ludzkiej. Ale cywilizacja całkiem zdominowana przez ducha racjonalizmu i scjentyzmu nie będzie zdolna przechować długo zjawiska świętości. Będzie tedy uważała, choć tymi słowami tego nie wypowiadając, że wolno jej zredukować osobę ludzką do jej funkcji. Byłby to koniec człowieczeństwa, jakim je znamy. Ogranicza tę groźbę na razie wiara, że największym dobrem świata i największą wartością jest przyjemność.

Przypuśćmy jednak, że ktoś chce kwestię naszą dalej ciągnąć i zapytuje: jeśli założyć, że szacunek do różnych dzieł Boskich jest refleksem szacunku dla Boga, i jeżeli założyć, że Bóg istnieje i jest Stwórcą świata, dlaczego mielibyśmy Go darzyć szacunkiem? Na to jest tylko jedna odpowiedź: nie darzymy szacunkiem Boga jako pewnego metafizycznego jestestwa, ale Boga jako takiego, który jest siedzibą i dawcą świętości. Z kolei pytanie: „a dlaczego świętość zasługuje na szacunek?” uchylamy, pytanie sensu nie ma, bo oba te zjawiska – szacunek i świętość – są związane w jedną substancję, by tak rzec, albo są dwiema stronami tej samej rzeczywistości, jak miłość i osoba kochana.

Jest w tych zjawiskach jedna sprawa niepewna: szacunek dla natury. Wedle biblijnego przekazu człowiek ma być, stosownie do Boskiego zamiaru, panem natury. Należy tedy sądzić, że wolno mu z natury dla własnych potrzeb korzystać. Widać to i stąd, że Bóg zezwolił nam nie tylko roślinnym, lecz i zwierzęcym pokarmem się odżywiać, chociaż obłożył to zezwolenie mnóstwem skomplikowanych restrykcji i tabu, których lud wybrany miał przestrzegać, ale których sens jest, prawdę rzekłszy, nieodgadniony.

Dzisiaj jednak powiadają nam raz za razem: szanujcie naturę, bo gdy ją będziecie tak bez umiaru niszczyć, sami zginiecie. Jest to jednak nadużycie słów. Jeśli mamy chronić naturę, bo chodzi o nasze zdrowie i życie i o życie przyszłych pokoleń, nie potrzebujemy do tego żadnego szacunku, jak się wydaje, wystarczy rozumna kalkulacja strat i zysków. Nikt nie będzie przecież twierdził, że destrukcja natury, gdy się obraca na szkodę ludzkości, jest sprawą obojętną. Gdy jednak powtarzamy ekologiczne hasła i powiadamy, że naturę chronić trzeba, „szacunek dla natury”, wolno twierdzić, nie ma w tych hasłach sensu: chodzi o szacunek dla ludzkości, a natura sama w sobie, bez względu na ludzkie pożytki i szkody, na żaden szacunek nie zasługuje: takie jest biblijno-Kantowskie nastawienie. Gdyby zaś rzekł kto, że trzeba jednak głosić szacunek dla natury jako celu samego w sobie, bo gdy się ludziom ten szacunek wpoi, będą bardziej skłonni, by obchodzić się z naturą lepiej z punktu widzenia ludzkich potrzeb, dopuszczaliby się pewnego oszustwa, podawałby bowiem inne racje i inne argumenty aniżeli te, o które chodzi naprawdę.

„Szacunek dla wszelkiego życia” jest hasłem absurdalnym, oznacza bowiem, że mamy szanować prątki gruźlicy i wirusy ospy: jesteśmy jednak żywymi organizmami, nie czystymi duchami, i nie możemy żyć, nie niszcząc innych form życia.

Ktoś mógłby jednak rzec: ale z wielkim smutkiem myślimy o ziemi, na której nie byłoby słońi, tygrysów i goryli, wszystko jedno, czy jest z tych naszych dziwnych przyjaciół albo nieprzyjaciół jakiś pożytek, czy nie. To prawda, ale – tak mówiąc już jakiś pożytek ludzki mamy na oku, choćby estetyczny, a radowanie się pięknem i różnorodnością przyrody jest przecież naszym ludzkim przywilejem, każdemu znanym. Wiemy wprawdzie, że nie widzieliśmy nigdy nieprzeliczonych milionów gatunków, których szczątki martwe paleontologowie odgrzebują, i godzimy się z tym, bo nie godzić się niepodobna; lecz to nie powód, byśmy godzili się łatwo na eksterminację gatunków istniejących, choćby tylko względy estetyczne nami powodowały.

Szacunek dla natury jako samocelowej wartości jest słabo zakorzeniony w religiach biblijnej proveniencji i można się bez niego obejść, jest jednak obecny w różnych religiach orientalnych, które wierzą w jedność życia na ziemi. Jest coś pociągającego i dobrego w tych wierzeniach i być może warto od nich się uczyć. Widać stąd, że szacunek dla natury może w każdym razie być poleceniem religijnym.

Sama różnorodność natury, jak nam nieraz tłumaczą, jest dla nas ważna, ciągle bowiem odkrywają uczeni jakieś nieoczekiwane pożywki z różnych gatunków roślin i zwierząt: natura żywa też różnorodnością i rozrzutnością sama się broni przed zniszczeniem; życie się wciska, gdzie tylko może, jak pisał Teilhard de Chardin. Często jednak, nie myśląc wcale o takich pożytkach, jesteśmy po prostu zaopatrzeni w różne cuda przyrody, również przyrody martwej, zachwyceni jej urodą, owładnięci poczuciem, że ona właśnie jest, jaka być powinna, i że my do niej należymy, chociaż tak często przychodzi nam również walczyć z jej obiektywnym niszczycielstwem. Odkrywamy wtedy w naturze jakiś ślad boskości, chociaż nie mamy pojęcia, jaki jest naprawdę związek tego śladu z domyślanym Stwórcą natury.

Chociaż więc trudno byłoby uzasadnić bezwzględny nakaz poszanowania natury dla niej samej, nie ma nic złego i nic przeciwnego rozumowi w tym poszanowaniu. Przeciwnie, wydaje się, że również w nim dostępujemy lepszemu rozumieniu naszego człowieczeństwa.

## O zabobonach

**M**ało kto jest gotów powiedzieć o sobie samym, że jest zabobonny, chociaż wszyscy wychowaliśmy się wśród znaków, wierzeń i gestów, które zaliczane bywają do zabobonów i w które często na wpół wierzymy, nie wypowiadając jednak tej wiary w wyraźnej postaci. Czytałem anegdotę, za której prawdziwość nie mogę z pewnością ręczyć, ale która jest zabawna i dobrze rzecz ilustruje. Wedle tej anegdoty, Niels Bohr, jeden z największych fizyków stulecia, miał podkowę przybitą na drzwiach, a gdy go znajomy zapytał, co to jest, powiedział: „Podobno to przynosi szczęście”; „Ale ty, fizyk, nie możesz przecież wierzyć w takie zabobony”, obruszył się ów znajomy. „Nie, oczywiście, ja w to nie wierzę”, wyjaśnił Bohr, „ale podobno to przynosi szczęście, również tym, co w to nie wierzą.

Jak zdefiniować zabobon, nie ma co do tego zgody. Wielki teolog katolicki Karl Rahner powiada, że zabobon jest to małpowanie czci Boga w formie, która jest Boga niegodna, a więc pokładanie ufności w formułach i rytuałach, by wymusić Boską pomoc lub odgadnąć przyszłość; jest to także podobny do religijnego kult jakiś sił, które Bogiem nie są.

Kościół wielokrotnie piętnował różne zabobony czy też to, co za zabobon uważał; astrologia miała tu miejsce wyróżnione, jako że podsuwała wiarę, że zarówno nasze losy jednostkowe, jaki i wielkie wydarzenia historyczne zależą ślepych mocy gwiazdnych, niby naturalnych, ale celowo działających, nie zaś od Boskiego zrządzenia. W nowszych czasach potępiał także jako zabobon seanse spirytystyczne i w ogólności próby komunikacji z duchami zmarłych, a różne niewytłumaczalne zdarzenia z tego obszaru doświadczeń uważał za sztuczki diabelskie. Wiara w diabła i jego wybryki zabobonem nie jest, skoro ją Pismo przyświadcza; lecz nie znajdziemy tam wiary w techniczne zabiegi, za pomocą których można ze zmarłymi obcować (Jezus z Mojżeszem i Eliaszem rozmawiający nie jest takim przykładem). Potępione są wszelkie, nader liczne, techniki wróżbiarskie, jako że przepowiadanie przyszłości zastrzeżone jest dla proroków, nie swoim, lecz Bożym gadających głosem. Kalwin powiada po prostu: gdy słowo Boże nami kieruje, mamy prawdziwą religię; gdy ludzie idą za własnymi mniemaniami, mamy zabobon.

Kryteria, jakie mają wyróżniać zabobony, są dość jasne w świecie wierzeń i obyczajów chrześcijańskich. Jednakże dla wyznawców ideologii

racjonalistycznych czy scjentyistycznych zabobonami są wszelkie wierzenia religijne: wiara w Boga, w życie wieczne, w skuteczność sakramentów, cuda, prorocstwa czy boskość Jezusa. Powód jest chyba taki, że żadne z tych wierzeń nie da się uwiarygodnić metodami, które są prawomocne w badaniach naukowych. I chociaż jest prawdą, że naukowe wyniki zmieniają się często, sama doktryna scjentyistyczna trwa nieporuszona, nie mają bowiem w nią godzić faktycznie w nauce popełniane błędy. Był czas, kiedy za zabobon uważano wiarę w meteory albo, jak się mawiało, spadające gwiazdy. Przez czas długi za zabobon uchodziła akupunktura, nie ma jednak chyba dziś wątpliwości, że jest ona skuteczna w wielu sprawach medycznych, chociaż tajemnicze są zapewne mechanizmy jej działania, Za zabobon uchodziły kiedyś wszelkie mniemania, które nie godziły się z dogmatem powszechnego determinizmu. Z drugiej strony, pewne naukowo utrwalone sądy są z czasem odrzucane, co niekoniecznie kończy się uznaniem ich za zabobon. Przez długi czas leczono gruźlicę solami wapnia, ale okazać się miało, że terapia ta ma skuteczność zerową. Zapewne były jakieś racje, dla których ją zalecano, chociaż najwidoczniej były to racje słabe. Racji absolutnie zniewalających w nauce jednakowoż nie ma i uznać należy, że wszystko wystawione jest na ryzyko obalenia.

Wedle reguł racjonalizmu jednakże, ocenia się wiarygodność różnych wierzeń przez sposób, w jaki ludzie do nich dochodzą, albo przez możliwe ich uzasadnienia. Tu jednak rodzą się trudności. Nie wiemy, skąd powstało mniemanie, że trzynastka jest liczbą feralną i nieszczęście przynoszącą, choć są jakieś w tej sprawie spekulatywne domysły, pewnie nie bardziej wiarygodne niż sama wiara w złowróżbną moc trzynastki, ale dopuszczalne w ramach racjonalistycznego kanonu. Wiemy, że jest to wierzenie rozpowszechnione, co widać stąd, że np. budowniczy domów próbują oszukać fatum, gdy budują nad piętrem 12 od razu piętro 14 albo nie umieszczają numeru 13 wśród mieszkań. Gdyby jednak ktoś zrobił wyliczenie, które by pokazało, że w dniu trzynastym każdego miesiąca jest więcej wypadków lub nieszczęść aniżeli w innych, nie przyczyniłoby się to przekonania sceptyków, którzy raczej postanowiliby, że przyczynowość odwrotna działa, że ludzie boją się tej liczby, a przez to są zdenerwowani i powodują więcej wypadków. Rzecz polega na tym, że pewne wydarzenia albo mechanizmy mieszczą się w kanonie wiedzy, jaki w naszych czasach obowiązuje, że zgodne są z założeniami, które w nauce są osadzone, a inne zgodna nie są. Wierzymy na ogół historykom starożytnym, gdy opisują zdarzenia, dla których nie ma innych źródeł, lecz nie wierzymy, gdy są to zdarzenia wykraczające poza ów kanon. Nic nam nie przeszkadza wierzyć w wojny, jakie, zgodnie z Liwiuszem, prowadził Romulus, lecz podanie, iż

ojcem bliźniąt był bóg Mars, one zaś, po wrzuceniu do Tybru, zostały wykarmione przez wilczycę, wydaje nam się bajką. Opowiadania o cudach, sprawionych przez różnych świętych, nie uchodzą za wiarygodne, bo takie zdarzenia jak cud, interwencją Boską sprawione, nie mieści się w kanonie. Jeśli są niewytłumaczalne nagłe uzdrowienia, które zachodzą w Lourdes, sceptyków nie mogą one przekonać: tłumaczenie czegokolwiek przez interwencję Boską jest po prostu niemożliwe i każde inne jest lepsze.

Sprawy te dzisiaj szczególnie dyskutowane w odniesieniu do tzw. zjawisk paranormalnych. Zjawiska te najczęściej mają, jak to się powiada, uwiarygodnienie anegdotyczne, i trudno zorganizować techniczne środki ich obserwacji. Liczba ludzi, którzy zetknęli się z duchami zmarłych, jest ogromna, niepodobna jednak poprosić duchów, by stawiały się w obfitości na posiedzenie uczonych, którzy by zagwarantowali sobie odpowiednie warunki kontroli. Tu również istotny jest kanon uznany: mnóstwo ludzi widziało duchy, lecz skoro duchów nie ma, ludzie ci mogli się łudzić, być ofiarami halucynacji albo percepcji półsensnej, albo po prostu fantazjują. Podobnie z innymi zjawiskami. Niezliczona jest liczba ludzi, którzy doświadczyli zetknięć z innym światem, np. z wyższymi duchami albo czuli nieodparcie obecność Boga; sceptyków nie przekonują, bo tych doświadczeń innym udostępnić nie mogą; sami jednak są najzupełniej zaspokojeni w swojej wierze i nie potrzebują dodatkowych upewnień. Prawie każdy miał doświadczenia, które sugerują komunikację telepatyczną, lecz tu ściśle kontrolowany eksperyment jest trudny do zorganizowania, a zresztą wyznawcy kanonu racjonalistycznego nie są sprawą zainteresowani, bo wiedzą z góry, że telepatia jest niemożliwa, nie można jej zaprogramować technicznymi środkami. Jeśli w eksperymentach z tzw. kartami Zenera były wypadki serii odgadnięć, w których przypadkowe koincydencje są fantastycznie mało prawdopodobne, sceptyk nie będzie się trudził, by rzecz sprawdzić, skoro chodzi o wydarzenie niemożliwe; nie warto badać, zawsze znajdzie się jakaś możliwa luka w najsurowiej nawet kontrolowanym eksperymencie, a powtarzanie eksperymentu często się nie udaje. W takich sprawach działa, być może – by posłużyć się tytułem książki Maeterlincka na ten temat – „Gość Nieznany”, jakieś energie, których niepodobna zaprząć do systematycznej eksploatacji, jak to można uczynić z falami elektromagnetycznymi, lecz które pojawiają się i znikają sporadycznie, nieoczekiwanie. Jednak również racjoniści dobrze wyszkoleni, a nie fanatycznie zaskorupiali, okazują zainteresowanie dla różnych takich osobliwych przejawień: przykładem Eysenck, który był zarówno twardym racjonalistą, jak też doskonałym interpretatorem danych statystycznych. Czy możliwe jest przewidywanie przyszłości, tj. takie antycypacje, które

spełniają trzy warunki: wydarzenia przewidywane muszą być nieprawdopodobne, niemożliwe do przewidzenia na podstawie normalnych warunków (nie może więc to być, na przykład, przepowiednia, że pewien mąż stanu, o którym wiadomo, że cierpi na raka, umrze w ciągu najbliższych sześciu miesięcy); po wtóre, wydarzenia te muszą być wyraźne, nie zaś ujęte w mgliste metafory, które zawsze dadzą się odnieść do faktycznych wydarzeń, jak proroctwa Nostradamusa (albo są zdroworozsądkowo niemal pewne, jak proroctwa amerykańskich wróżbitów, którzy z powagą przepowiadają, że w najbliższych miesiącach będą znowu kłopoty na bliskim wschodzie); po trzecie, musi być stwierdzalne, że przepowiednia została faktycznie wygłoszona. Wydarzenia takie w rzeczy samej zachodzą, poczynając od sławnego snu prezydenta Lincolna o jego zamordowaniu, ale w kanonie się nie mieszczą, scjentyista nie będzie ich rozważał; częstość czy wielość takich doświadczeń nie mają dla niego znaczenia, skoro, po pierwsze prawie nie dają się zaplanować, po drugie, mechanizm ich działania jest niepojęty z punktu widzenia założeń, jakie kierują naukowymi eksperymentami. Niepodobna też takich doświadczeń przekuć w prawa naturalne. Często działa tu strach przed ryzykownymi poszukiwaniami, wobec których nie wiadomo, jak się zachować, i które może zmusiłyby uczonych do rewizji najbardziej utrwalonego kanonu, a często też strach, że mogą oni paść ofiarą zręcznych oszustów. Nikt nie wątpi, że w tych dziedzinach jest pełno szalbierstwa, złudzeń, naiwności i halucynacyjnych przeżyć, czy jednak nie ma niczego poza tym, tego pytania nie należy zbywać, bo jest ogromna masa zjawisk, których nie da się do oszustw ani iluzji zaliczyć.

Z pewnością pragnienie bezpośredniego kontaktu z mocami nadprzyrodzonymi jest bardzo u ludzi silne, stąd też mamy pełno owych biedaków, którym nagle jakaś przypadkowa plama kojarzy się z wizerunkiem Jezusa albo Marii Panny i którzy śpieszą rozgłaszać takie nadzwyczajności komu można i nieraz popyt znajdują, chociaż Kościół dzisiejszy nie kwapi się wcale do przyświadczenia albo nawet do studiowania owych mniemanych cudów. Zabobonów jest wiele i wiele z nich nie zasługuje na badanie, chyba psychologiczne i socjologiczne. Są wśród nich takie żałosne, jak tzw. kult cargo, unieśmiertelniony w filmie Jacopettiego. Historia czarownic nie jest, jak wiemy, budująca, są jednak nadal wśród nas ludzie, głównie kobiety, które potrafią, jak sądzą, magicznymi środkami powodować jakieś nieszczęścia u bliźnich. Nie chwalą się na ogół publicznie swoimi umiejętnościami, przypuśćmy jednak, że ktoś ciekawy takie zaufanie u czarownic uzyska, że dowie się od niej, kiedy i komu zło wyrządza; przypuśćmy, że okaże się istotnie, iż ofiary czarodziejstwa doznają odpowiednich ciosów losu; jeżeli badany jest



racjonalistą, musi uznać, że chodzi o przypadkowe koincydencje, i żadna liczna takich udanych trafień nie przekona go do wiary w magię.

Ponieważ więc nasze reakcje na wydarzenia niezwykle zależą od pewnych z góry założonych doktryn lub nastawień, niepodobna podać takiej definicji, która by bez wątpliwości ku powszechnemu zadowoleniu rozstrzygała, co jest albo nie jest zabobonem. Są liczne i silne powody do sądzenia, że obok znanych nauce i w części ujarzmić się dających energii naturalnych działają pewne formy komunikacji, pewne uzdolnienia ludziom – wszystkim albo niektórym, stale albo chwilowo – dane, inne od zwykłych; jest jednak niewiarygodne, by dało się zaprząć do działania jako skuteczną, powszechnie dostępną technikę i nadać przewidywalną w skutkach organizację albo sprowadzić, choćby teoretycznie, do zjawisk już znanych. Wolno nam myśleć, że takie energie i takie formy komunikacji; są one z natury rzeczy ulotne, źle poddające się systematyzacji, zależne od jakiejś siły, która stosownie do własnej woli pojawia się albo wycofuje; przypuszczenia takie będą zawsze budziły złość i oburzenie wśród tych, którzy musieliby, gdyby ich przekonać, kanon swój czy ideologię zmienić.

Co do tego, czy wiara w owe moce niezwykle jest w ogólności, niezależnie od prawdziwości lub skuteczności, pożyteczna czy szkodliwa, wypada poczynić rozróżnienie. Palenie czarownic nie było pewnie obyczajem chwalebny, lecz nie jest już praktykowane. Odczynianie uroku przez stukanie w drewno nieheblowane jest przesądem niewinnym. Jeśli wierzymy, że możemy tymi dziwnymi siłami czasem kierować, to, czy nasze zabiegi są złe albo dobre, zależy od uch celu; nawet gdy są nieskuteczne, są złe, jeśli mają zło czynić innym ludziom. Wiara zaś, że są moce nadprzyrodzone, sprzyjające nam i naszym godziwym zamiarom, jest pewnie pożyteczna, bo wzmacnia naszą gotowość, by te zamiary przyrodzonymi siłami spełniać.

## O śmiechu

Czym innym jest zdolność do śmiechu, czym innym poczucie humoru. Zdolność do śmiechu jest powszechną i wyróżniającą się cechą człowieka, o czym starożytni wiedzieli, o czym Rabelais pisał. Poczucie humoru natomiast jest rzadkie, zakłada bowiem osiągnięcie przez człowieka dystansu względem samego siebie, dystansu ironicznego. Każdy potrafi opowiadać zasłyszane kawały lub śmiać się z cudzych niepowodzeń, ale tylko nieliczni umieją się zdobyć na samoironię, co wymaga zarówno inteligencji, jak pewnej dyscypliny emocji; jakoż na pięćdziesięciu nadętych zdarza się jeden z poczuciem humoru, taki, co nie tylko, jak każdy, śmiać się potrafi, ale z samego siebie się śmiać.

Skoro śmiech jest zjawiskiem tak powszechnym, nie jest dziwne, że filozofowie, moralisci i pisarze wiele różnych teorii na ten temat wyprodukowali. Antropolog nowozelandzki Ralph Piddington w książce o tej sprawie wylicza i dyskutuje ponad pięćdziesiąt rozmaitych konstrukcji teoretycznych, które miały wyjaśnić i interpretować zjawisko śmiechu. Większość z tych teorii to, oczywiście, tylko warianty kilku najważniejszych. Najbardziej znane są rozważania Hobbesa, Schopenhauera, Freuda i Bergsona. Wszystkie mają wyjaśniać, jakiego rodzaju okoliczności czy przedmioty do śmiechu nas pobudzają, a niektóre ponadto, jaka jest funkcja psychologiczna czy filozoficzna śmiechu.

Na każdą teorię, która wyjaśnia, na czym śmieszność polega, łatwo znaleźć dowolnie wiele przykładów, ale też zawsze się znajdują przykłady, których pod nią nie da się podciągnąć. Czy śmiech jest niespodziewanym poczuciem własnej chwały albo przewagi, zadowoleniem z niższości kogoś innego (jak Hobbes twierdził, a w naszych czasach Adler)? Być może tak właśnie się śmiejemy, kiedy oglądamy filmy z Flipem i Flapem. Jest to śmiech dobrotliwy, nasycony sympatią do tych biedaków, którzy absolutnie nie potrafią przejść przez drzwi albo przenieść talerza bez powodowania jakiejś katastrofy. W części tylko podobny jest śmiech sadystyczny, złośliwa, a czasem zbrodnicza uciecha z klęski albo z męczarni pokonanego wroga. Czy można te dwa gatunki w jednym rodzaju pomieścić, skoro są tak różne emocjonalnie? I co ma z tym wspólnego na przykład śmiech, jaki wywołuje u słuchacza tekst wypowiedzany w nie znanym mu języku, gdy nagle pojawia się słowo, które w jego własnym języku brzmi obscenicznie? Schopenhauer utrzymuje, że śmiech jest

reakcją wywołaną przez niezgodność między jakimś abstrakcyjnym pojęciem a konkretnym obiektem, co pod te pojęcie podpadają, ale są bardzo od siebie różne. Przykłady pewnie się znajdują, choć sam Schopenhauer ich unika, pewnie po to, by pokazać czytelnikowi własną wyższość bo czytelnik ma kłopoty ze zrozumieniem.

W sławnej swojej rozprawie o śmiechu powiada Bergson, że śmiech jest intelektualną – nie zaś emocjonalną – reakcją na kontrast, jaki powstaje, gdy zachowanie ludzkie objawia cechy mechanizmu, który jest przeciwstawieniem ludzkiej celowej, żywej działalności. Tak bywa w komediach, kiedy bohater bezmyślnie powtarza jakiś schemat, nie licząc się z rzeczywistością i jej przemianami. Tak jest, gdy śmiech budzi ktoś, kto usiłując usiąść na krześle, ląduje na podłodze (siła mechaniczna działa tam, gdzie powinien być celowy ruch). W rzeczy samej, gdy się śmiejemy na starych filmach Charlie Chaplina, to można to często na sposób Bergsonowski tłumaczyć: kontrast człowieka i maszyny. Tak, możemy się śmiać z kogoś, kto siada na podłodze, zamiast na krześle, ale ten sam, jeszcze jaskrawszy kontrast widzimy u człowieka, który wyskakuje na bruk z dziesiątego piętra, to zaś nie wydaje się widokiem zabawnym. Kiedy Groucho Marx rzuca zapalone cygaro na fotel, gdzie właśnie ma usiąść wytworna starsza dama, to jest śmieszne; nie byłoby jednak, gdyby ją oblał benzyną i podpalił. Nie każdy więc kontrast tego rodzaju nas rozśmiesza. Z drugiej strony, nie jest jasne, jak Bergsonowski schemat zastosować na przykład do śmiechu, jaki wywołuje oszust sprzedający „eliksir młodości” w operze Donizettiego pod tym tytułem.

Nie wiem, czy można skonstruować wiarygodną teorię, która pod jeden schemat podciągnie wszystkie niezliczone sytuacje, na które reakcją jest śmiech, oprócz oczywistego faktu, że śmiech jest z reguły skojarzony z poczuciem przyjemności. Autor książki o której wspomniałem, powiada, że jest śmiech elementarny, który wyraża po prostu nasze poczucie, że nie trzeba zmieniać niczego w naszym otoczeniu, że jesteśmy zadowoleni z rzeczy takich, jakimi są właśnie. Inne rodzaje śmiechu polegają na tym, że stosuje się jednocześnie do jakiś sytuacji dwie sprzeczne cechy, a śmiech ma jakby utwierdzać, przez kontrast, społeczną sankcję, jaką jedna lub druga ocena się cieszą. Pewnie i na to jest wiele przykładów, chociaż i tu wolno wątpić, by teoria była bezwzględnie stosowalna.

Śmiech, jak wiemy może być wywołany najzwyczajniej przez zetknięcie się z czymś niezwykłym, co jednak nie powoduje zagrożenia albo strachu. Dzieci, okrutne jak zwykle, śmieją się z karzełka albo z człowieka niezwykle wysokiego, albo z garbatego. Pewnie też większość ludzi roześmieje się, gdy po raz pierwszy usłyszy nazwę miasteczka na wyspie Anglesy, w Walii (byłem tam), która to nazwa brzmi:

Llanfairpwllgwyngyllgegerychwyrndrobwillantysiliogogoch. Trudno jednak znaleźć tu konflikt dwóch ocen albo nawet zadowolenie z tego, że rzeczy są, jakie są.

Nie jest też chyba prawdą, że śmiech jest reakcją czysto intelektualną, od emocji niezależną. Wyobraźmy sobie, że futbolista jakimś ruchem niezręcznym strzela gola do własnej bramki: oczywiście, połowa widowni, kibice przeciwnej drużyny, będzie pękać ze śmiechu, podczas gdy druga połowa będzie szaleć z wściekłości.

Z pewnością śmiech jest ważny, o ile przekonuje nas, że rzeczywistość, skoro jest mało poważna jest też mało groźna. Nieżyjący mój kolega, Żyd łódzki, spędzał ostatnie tygodnie w Oświęcimiu, ładując trupy zagazowanych do pieca. Ludzie, którzy to robili, mieli, rzecz jasna, być wkrótce uśmierceni, ale przez jakiś czas byli potrzebni. Były to już ostatnie dni obozu i on cudem ocalał. Następnie spędził dziesięciolecia opowiadając kawały, humorystyczne historyjki i wydając, po polsku, a potem, gdy wyemigrował, po niemiecku, różne zbiorki: humor żydowski, humor w krajach komunistycznych, humor w Trzeciej Rzeszy. Rozmawiałem z nim przez telefon na kilka dni przed jego śmiercią: nie wytrzymał i opowiedział mi jakiś kawał. Nigdy go nie spytałem, jaki jest związek między jego zatrudnieniem w obozie zagłady a późniejszą karierą wesołka, przypuszczam jednak, że był to sposób, po potwornościach tamtego czasu grozy, by stworzyć sobie quasi-rzeczywistość, która nie jest na serio i którą można z tej racji akceptować.

Humor i śmiech są, jak wiemy, w sytuacjach niebezpiecznych i opresywnych – bywa humor wśród żołnierzy na wojnie, w więzieniu, w czasach okupacji i oczywiście krajach komunistycznych. Prawdopodobnie jest to możliwe poniżej pewnej granicy niebezpieczeństwa: wątpię, czy był możliwy i czy istniał humor w obozach koncentracyjnych albo wśród ludzi skazanych na śmierć. Tam, gdzie dopuszczalna jest nadzieja, stres w obliczu niebezpieczeństwa może być po części rozładowany przez ukazanie komicznych stron sytuacji, ale tam, gdzie już nadzieja obumarła, trudno o humor.

Oto dwa przykłady humoru z czasów komunistycznych, na tematy ideologiczne: Kandydat do partii przechodzi mały egzamin – „Powiedźcie nam, towarzyszu, czym się różni kapitalizm od socjalizmu?”; „W kapitalizmie ucisk, niewola, nędza, nierówność, nienawiść między narodami, wojny, a w socjalizmie wolność, równość, przyjaźń narodów, pokój, dostatek, jedność moralna”; „Bardzo dobrze, towarzyszu, teraz drugie pytanie: jakie jest główne zadanie stojące przed obozem socjalistycznym?”; „Główne zadanie to doścignąć i prześcignąć kapitalizm”. Inny przykład: Członek partii, którego krytykują za jakieś

odchylenie, tłumaczy się – „Tak, towarzysze, ja mam różne swoje poglądy, ale ja się z nimi absolutnie nie zgadzam!”

Te przykłady pokazują, jak ideologia, którą przymusowo wtłaczano do głów, okazuje się niepoważna i śmieszna, a przez to mniej opresywna, niż mogłoby się zdawać.

A oto dwa przykłady humoru żydowskiego na temat pogrzebu, a więc sytuacji, która sama przez się do śmiechu nie pobudza. Chowają okropnego lichwiarza, znieawidzonego przez całą ludność miejscową, a rabin musi powiedzieć nad jego grobem coś pozytywnego i nie wie co. W końcu mówi: „Wy mi mówicie, że ten Abram to był krwio pijca, złodziej, oszust, a ja wam powiadam, że w porównaniu z tym jego partnerem Chaimem to on był jeszcze porządny człowiek”. Druga anegdota: Umierająca Żydówka mówi do męża – „Słuchaj, Pinkus, ja teraz umieram i ja cię proszę, jak będzie pogrzeb, to ty idź z moja matką, jakbyście byli w najlepszej przyjaźni. Ja wiem, że ty jej nie znosisz, ale na moim pogrzebie musisz udawać”. „No cóż, Sara”, odpowiada mąż, „jak ty tak chcesz, to ja to zrobię, ale mówię ci, że ja z tego pogrzebu przyjemności mieć nie będę.”

Wydaje się, że nieszczęście może być jakoś złagodzone nawet w najsmutniejszym obrzędzie, gdzie odbiera mu się część jego powagi.

Zwierzęta pewnie nie potrzebują humoru, bo ich reakcje na niebezpieczeństwo są sterowane przez instynkt, ale ludzie wiedzą, że jest dystans między sytuacją a ich reakcjami, i jeśli sytuacja nie wpędza ich w całkowitą panikę, gdzie żaden namysł nie jest już możliwy, oswajają niebezpieczeństwo, czyniąc je śmiesznym. Śmiech więc jest bardzo dobrym wynalazkiem natury czy Pana Boga (bo Bóg, przynajmniej wedle Talmudu, ma poczucie humoru), jako że świat nie jest naprawdę nam przyjazny, lecz raczej wrogi, trzeba więc wrogość jego stępiać humorem.

## O świętych

Czy są na świecie ludzie święci? Myślę, że tak. Chodzi mi jednak nie o tych, których Kościół rzymski świętymi ogłosił, których czci i w modlitwach wzywa. Kościół zakłada, oczywiście, że świętych jest o wiele więcej aniżeli kanonizowanych i że o wielu Bóg tylko wie albo inni zaprzyjaźnieni święci w niebiosach. Kościół ma swoje reguły i znamiona świętości; kiedyś o tym, czy kto ma uchodzić za świętego, decydował consensus ludu Bożego na podstawie zeznań tych, co świętego znali, życie jego budujące widzieli albo śmierć męczeńską. Żeby jednak kontuzji i niepewności w tych sprawach zapobiec, poczynając od tego stulecia, które historycy zwą wiekiem ciemnym, *saeculum obscurum*, a więc od X wieku, ustalane były stopniowo możliwie dokładne probierze świętości i procedury jej orzekania. Uznana było prawdą, że nie chodzi o bezgrzeszność zupełną, jako że nikt bez grzechu przez życie nie przeszedł (prócz Jezusa), a wśród wielkich świętych bywali i tacy, co kiedyś, nim sobie miejsce w kalendarzu znaleźli, wielkimi się splamili nieprawościami, od Pawła z Tarsu poczynając; musieli jednak winy swoje odkupywać wielkimi zasługami dla Boga i ludzi. Cuda były dlatego ważne, że samo życie świątobliwe nie jest znamieniem niezawodnym; popełniamy przecież grzechy, których ludzie nie widzą, a które mogą nam wstęp do grona zbawionych wybitnie utrudnić; cuda jednak, które przecież za wstawiennictwem świętego Bóg sprawia, nie zaś sam święty, pokazują nam naocznie, że Bóg sam świętość jego przyświadcza.

Wszystko to są sprawy dobrze wszystkim znane, chodzi mi jednak o sprawę bardziej zagmatwaną – o świętość świecką, jeśli tak rzec można. Jest zrozumiałe, że ci, których Kościół świętymi ogłasza, sami do Kościoła należeli. Wolno nam jednakowoż pytać o świętość również tych, co poza rzymskim Kościołem żyli, do innych wiar się przyznawali (albo i do żadnej), a nawet w Boga nie wierzyli. Kogo mamy ochotę świętą czy świętym nazwać?

Łatwiej, rzecz jasna, powiedzieć, kto świętym na pewno nie jest, przy czym oprócz tysiąca znamion oczywistych należy wspomnieć o jednym: na pewno nie jest świętym ten, co się za świętego uważa. Święci za grzeszników się mieli, obca im była pycha doskonałości mniemanej, a co dobrego czynili, nie na pokaz czynili. Wśród świętych Kościoła są ludzie wszelkiego stanu i rzemiosła: uczeni i nieuczeni, od papieża i króla do

żebraka i kmiotka, i to samo możemy orzec o świeckich świętych. Pewne zawody mogą być jednak znacznym utrudnieniem. Wedle tradycji, Maria Magdalena, nim Jezusa spotkała, uprawiała najstarszy zawód świata, a jednak kobiety tej profesji nie są przecież z perspektywy zbawienia wyłączone; na pewno są wśród nich takie, co nic innego nie potrafią robić, by dziecko swoje nakarmić, a i w literaturze więcej jest bodaj dla nich współczucia niż potępienia. Nie jest więc niemożliwe, że znajdują się święte wśród nich. Są jednak zawody prawdziwie obrzydliwe, o których tego powiedzieć na pewno niepodobna: na przykład handlarz narkotykami, na przykład organizator zabaw seksualnych z dziećmi, na przykład szantażysta. Tacy musieliby przejść prawdziwy chrzest ducha, prawdziwą drogę do Damaszku i prawdziwie długą pokutę, by się do towarzystwa świętych dostać.

Skoro mówimy o świeckich kryteriach świętości, odsuwamy na bok te sprawy, które pojawiają się tylko w perspektywie religijnego doświadczenia w pełnym znaczeniu słowa, a więc nie tylko cuda, czyli takie wydarzenia, którym nawet świadek naoczny może prawomocnie, nie tracąc rozumu, cudowności odmówić, ale także służbę Bogu inną aniżeli przez służbę ludziom, a więc modły, umartwienia, kontemplacje boskości. Skuteczności i realności tych rzeczy nie przeczymy, lecz je w nawias bierzemy. To, co pozostaje, nie odróżnia już chyba świętości świeckiej od religijnej. Świętym mamy ochotę nazwać tego, kto całe swoje życie i wszystkie wysiłki chce obracać na służbę bezinteresowną innym ludziom, kto bezinteresownie we wszystkim, co czyni, dobro czyni i innym dobro rozdaje. Święty w znaczeniu świeckim czyni tak, mając na uwadze innych ludzi jako jedyny przedmiot swojej troski, przyjaźni i miłości, święty w znaczeniu religijnym ma ponadto na uwadze Boskie przykazania i oddanie swoje Bogu, ale jeśli na miano świętego zasługuje, to również innych ludzi traktuje jako cel sam w sobie, nie zaś tylko instrument, którym się posługuje, by Bogu służyć. I jeden, i drugi są wolni od nienawiści.

Można powiedzieć, że gdy ma się wolę czynienia dobra innym ludziom, to jednak można się mylić co do tego, gdzie i jak się dobro rodzi, a wszyscy wiemy, że złośliwe intencje obracają się czasem na zło. Tak z pewnością nieraz się dzieje, ale gdy jest silna wola dobra, zrosnięta z silną wolą, by się samemu nie oszukiwać i sobie nie kłamać, omyłki, choć możliwe, nie są chyba niszczycielskie. Nie możemy, oczywiście, przewidzieć wszystkich skutków naszych poczynań i czujemy się przykro odpowiedzialni także za skutki, których przewidzieć naprawdę nie mogliśmy. Komplikacje życia są nieskończone. Lecz różnica między złem i dobrem nie jest przez te komplikacje unicestwiona.

Świętość w znaczeniu świeckim dopuszcza stopnie. Nie jest tak, by

świat dzielił się na dwie wyraźnie różne kategorie – zbawionych i potępionych. Wolno nam mówić o świętości, w której ludzie w różnych rozmiarach, z różną intensywnością uczestniczą. W znaczeniu religijnym też, oczywiście, dobro jest stopniowalne i nie jest tak, by ci, co nie są dobrzy totalnie, dobrzy bez reszty, byli tym samym masą przekłętą, do szpiku kości zepsutą. Również w perspektywie chrześcijańskiej ludzie w większości ani doskonali nie są, ani do szczytu skorumpowani. Różnica między świętymi a całą resztą jest jednak wyraźna, jakościowa: święci to ci, których Bóg do siebie natychmiast po śmierci przygarnie. W przypadku świętych w świeckim znaczeniu nie mamy nigdy takiej pewności i tak dokładnych kryteriów, niemniej mamy czasem poczucie, że obcujemy z ludźmi świętymi.

Ilu ich jest, tych, co prawdziwie wedle piątego rozdziału Ewangelii Mateusza żyją? Z pewnością niewielu, z pewnością bardzo mała część rodzaju ludzkiego. Ale oni świat zbawiają, im zawdzięczamy, że wolno nam odrzucić przypuszczenie, że rzeczywistość ludzka jest wynalazkiem diabła, o nich możemy po wiedzieć, że są kryształową duszą świata, nosicielami jego możliwego przeznaczenia w dobru.

Święci, powtórzmy, nie nazywają siebie świętymi i nie uważają się za takich. Co więcej, myślę, że nie je 1 rzeczą godziwą starać się być świętym, to znaczy widzieć w świętości cel, ku któremu się zmierza. Jeśli czy nic z życia własnego źródło dobra dla innych jest tym samym co świętość osiągnąć, to jest to zbieżność pojęciowa, ale stąd nie wynika, że powinniśmy żyć w intencji zostania świętymi. Przeciwnie, jest o wiele zdrowiej zgoła o tym nie myśleć, gdyż uporczywe pragnienie zostania świętym bardzo łatwo się w poczuciu naszym spełnia, to znaczy łatwo jest nabrać przeświadczenia, że oto posiadliśmy świętość, a takie przeświadczenie pychą nas nadyma, poczuciem wyższości nad rodzajem ludzkim, daje nam prawo, by pomiatać i pogardzać innymi. Pewne jest, że ci, co za świętych się mają, dalej są od świętości niż okiem sięgnąć. Tylko ci są wśród świętych, co wcale o świętość nie dbają.

Proponuję natomiast, byśmy uwierzyli, razem z Leibnizem, że w materii bytu wszystko jest ściśle i nieoddzielnie ze sobą powiązane, tak że każdy z nas, każda ludzka istota, jest częścią powszechnego przeznaczenia wszechświata, ale nie częścią niezależną, lecz taką, że gdyby kogoś z nas wyjąć z tej całości niezmiernie, całe dzieje wszechświata inaczej by wyglądały, że każdy ma jakąś misję w tym przeznaczeniu, nawet dziecko, co w godzinę po urodzeniu umiera, ale wcale nie wiemy, jaka to mianowicie jest misja, bo do tego trzeba Boskiego umysłu, co całość widzi; nie wiemy naprawdę, jaką misję mieli, na przykład, Einstein albo Szopen.

Zadajmy sobie na zakończenie pytanie: czy świętych w znaczeniu, o



którym mowa, więcej jest wśród wierzących czy wśród sceptyków, niewierzących, niepewnych? Policzyć, oczywiście, niepodobna, ale można się kusić o odpowiedź tymczasową, opartą zarówno na doświadczeniu, jak na racjach *a priori*. Mogłoby się wydawać, że wśród pobożnych chrześcijan świętość częściej można spotkać, bo są oni po prostu bardziej wyczuleni na samą sprawę świętości, bo więcej o świętości i świętych słyszeli i czytali, bo widzą świętość jako rzecz religijną i boską, nie zaś doczesną i tylko moralną albo kulturalną, bo łatwiej mieszczą po prostu świętość w swoim słowniku i w zasobach duchowych. Pewnie to prawda, ale tylko połowa prawdy. Druga połowa jest zaś taka, że z tych samych powodów pobożni bardziej są wystawieni na pokusy pseudoświętości, świętości biurokratycznej, nafaszerowanej pychą, hipokryzją i samozadowoleniem z osiągniętego wtajemniczenia w samą Prawdę – bo przecież oni wiedzą, co to jest Trójca Święta, a inni nie wiedzą (naprawdę ci też nie wiedzą, nikt nie wie).

A z tego samozadowolenia, jak często widzimy, rodzi się nienawiść i kłamstwo. Wśród nich łatwo też o takich, którzy mniej się o to starają, by bliźnim służyć, a bardziej, by świętymi zostać. Sceptycy, niewierzący czy religijnie obojętni z kolei łatwiej się cynicznym postawom oddają, łatwiej w nihilizm popadają, łatwiej chciwością się powodują; tacy muszą mieć szczególne motywy albo szczególny ustrój duchowy, od religijnych tradycji niezależny czy może pozornie niezależny, jeśli dochodzą do czegoś, co inni mogą świętością nazwać. Ale są też mniej podejrzani o motywacje niedobre i o to, że pobożność przyprawiają nienawiścią i kłamstwem. Tak więc, chociaż są na pewno, jakkolwiek nieliczni, prawdziwi święci wśród jednych i drugich, to jednak nie ma *a priori* powodów, by spodziewać się u tych albo raczej u tamtych większego zagęszczenia tej dziwnej, a rzadkiej jakości.

## O terroryzmie

**M**ordercze spiski, udane czy nieudane zamachy na władców i królów, ekspedycje karne – wszystko to przerabiamy na lekcjach historii, od Herodoła poczynając. Często mamy przy tym wrażenie, że ten terroryzm, o którym dziś codziennie w gazetach czytamy, jest czymś istotnie innym niż dzieła Brutusa, Ravailaca (zabójcy Henryka IV), a nawet Zelabowa (zabójcy cara Aleksandra II). Jak tę inność opisać?

Zdarza się nam często słyszeć od dziennikarzy taką oto sentencję: ten sam, co jest terrorystą dla jednych, jest dla drugich bojownikiem o wolność. Ma to znaczyć, że to, czy coś albo ktoś zasługuje na tę nazwę, zależy po prostu od punktu widzenia i ideologii patrzącego, który sympatyzuje z tymi, a wrogo się odnosi do tamtych, że więc niepodobna podać kryteriów technicznych, niezależnych od ideologii i sympatii, które terroryzm określają.

Nie sądzę jednak, żeby tak było naprawdę. Terroryzm jest słowem, które ma aurę skojarzeniową jawnie negatywną, i można chyba opisać konteksty, w których jest ono używane prawomocnie, i te, w których jest zupełnie nie stosowane. Dlaczego nie nazywamy terrorystami partyzantów polskich czy jugosłowiańskich, którzy walczyli z okupantem niemieckim w latach wojny, nazywamy tak natomiast żołnierzy IRA lub korsykańskich zamachowców? Powód jest chyba prosty i podsuwa nam najważniejsze kryterium, które odróżnia terroryzm od zbrojnej walki o dobrą sprawę. Tym kryterium jest status władzy, którą się zbrojnie zwalcza, mianowicie jej prawomocność lub brak tejże. Jest oczywiste, że krwawa władza hitlerowska w Polsce lub Jugosławii była nieprawomocna wedle wszystkich możliwych cech i miar, a i walka z nią środkami przemocy była najzupełniej usprawiedliwiona. Dlatego nie nazywamy terrorystami tych, co z nią walczyli. Północna Irlandia lub Republika Francuska są jednakowoż krajami, w których władza ma legitymizację demokratyczną, więc obywatele mają narzędzia, by tę władzę zmienić bez przelewu krwi, pokojowo, i mogą także, skoro mają swobody obywatelskie, bezkarnie gardłować za wszystkimi zmianami politycznymi, jakie sobie wymarzą. Ataki na takie państwo narzędziami terroru, indywidualnego czy masowego, nie mają żadnego usprawiedliwienia.

Mogą jednak mieć i na ogół mają, w przypadku terroru ruchów nacjonalistycznych, historyczne wytłumaczenia: Irlandia była w rzeczy

samej uciskana i maltretowana przez Anglików, jej narodowe aspiracje deptane, chociaż, z drugiej strony, prawdą jest, że nigdy nie było państwa irlandzkiego obejmującego całą wyspę; tylko pod koroną wyspa była „zjednoczona”. Uciskani byli także Baskowie, którzy własnego państwa nigdy nie mieli; ich terroryzm przeciwko hiszpańskiej demokracji jest dziś zarówno beznadziejny, jak pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia. Tym bardziej pozbawione jakichkolwiek usprawiedliwień były grupy terrorystyczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w Niemczech, we Włoszech czy w Stanach Zjednoczonych, na szczęście już zlikwidowane, przynajmniej na razie. Jakkolwiek tłumaczono psychologicznie te wybryki (w Niemczech mówiło się o „społeczeństwie bez ojców”), świadczyły one o znacznym rozchwianiu świata tradycyjnych wartości i o naderwanych więziach między pokoleniami; o ideologii tych ruchów nie warto wspominać, była groteskowa i nieważna.

Wspomniane kryterium, które odróżnia usprawiedliwione stosowanie przemocy przeciwko władzy od nieusprawiedliwionego, nie jest, niestety, w zastosowaniu tak łatwe i jednoznaczne, jak to może wyglądać na pierwszy rzut oka. Można przecież powiedzieć, że władza państwowa jest prawomocna, jeśli korzysta z akceptacji międzynarodowej. Ale w ONZ są i zawsze były państwa, gdzie rządy sprawują tyrani, oprawcy, ludobójcy. Zabijanie tyranów było aprobowane przez wielu najwybitniejszych pisarzy, filozofów i moralistów, włączając średniowiecznych teologów chrześcijańskich, powołujących się na przykłady biblijne, jak Jan z Salisbury; wydaje się to w rzeczy samej zgodne z prawem naturalnym. Nie mamy zatem jednego kryterium prawomocności władzy, a trudno też o definicję tyraństwa, która by nigdy nie budziła wątpliwości. Również kryterium legitymizacji demokratycznej nie wystarcza. Współczesne instytucje demokratyczne są wynalazkiem niedawnym, a nie wszystkie znane nam z przeszłości ustroje były przecież okrutnymi tyraniami; lud też tylko rzadko kwestionował prawomocność władzy; trzeba w każdym razie wśród niedemokratycznych ustrojów odróżniać lepsze i gorsze; tam z kolei, gdzie istnieją instytucje demokratyczne, są one czasem tak słabe i tak przeżarte przez korupcję, że mało zostaje z papieru, na którym konstytucja jest napisana. Jak we wszystkich sprawach świata, trzeba zatem przedmioty naszych rozważań i ocen stopniować – od takich, gdzie przemoc przeciwko państwu z pewnością usprawiedliwić się nie da, do takich, gdzie jest ona dobrze uzasadniona; ale spotykamy wiele przypadków pośrednich, co do których będziemy się wahać w ocenach, a sympatie lub antypatie ideologiczne będą na nich ważyć.

Stąd, że stosowanie przemocy przeciwko tyrańskiemu państwu, pozbawionemu jakiegokolwiek prawomocności, bywa dobrze

usprawiedliwione, nie wynika jeszcze, iż jest skuteczne dla spowodowania pożądanej zmiany. Przeważnie bywa bezskuteczne. Rosyjscy terroryści XIX wieku mieli dobre usprawiedliwienia dla swojej walki, lecz ich widowiskowe zamachy nie zmieniły caratu na lepsze ani nie spowodowały wymarzonej rewolucji. Rewolucja, gdy nastąpiła, miała całkiem inne przyczyny i rychło zapoczątkowała rządy państwowego terroru na skalę chyba przedtem w dziejach nie znaną. Dziewiętnastowieczni terroryści mówili o rewolucji, lecz trudno naprawdę nadać wyraźną treść ich antycypacjom i marzeniom. Przypominam płótno Chagalla pod tym tytułem: Rewolucja. Widać tam dwóch starych Żydów, którzy stoją na głowach i czytają Torę; niech każdy, jak chce, ten obraz interpretuje.

Co więcej, terrorystyczne środki nieuchronnie powodują zjawiska patologiczne. Terroryści Narodnej Woli byli na ogół, o ile wiemy, ludźmi pełnymi odwagi i gotowości do poświęcenia dla sprawy ludu; w większości może mniej byli podobni do tych z *Biesów* Dostojewskiego, a bardziej do tych z dramatu Camusa *Les Iustes* (choć Dostojewski lepiej znał sprawy niż Camus). Lecz jeden z ich najsłynniejszych dokumentów ideologicznych – *Katechizm rewolucjonisty* pióra Siergieja Nieczajewa – jest okazem patologii, w jaką zwolennicy przemocy rewolucyjnej, choćby usprawiedliwionej, wpadają: jest to właściwie wezwanie do rewolucjonisty, by wyzbył się doszczętnie wszystkich cech ludzkich i uczynił się dobrowolnie bezmyślną maszynką, napędzaną przez jakąś mglistą doktrynę.

Następne odróżnienie potrzebne w tych ocenach dotyczy rodzaju aktów terrorystycznych – inaczej je oceniamy, gdy są wycelowane w określone jednostki, które sprawują władzę czy reprezentują aparat władzy, a inaczej, gdy ofiarami są ludzie przypadkowi, a celem – samo posianie strachu wśród ludności. Terrorystyczne zamachy palestyńskie są z reguły takie właśnie: chodzi o to, by było jak najwięcej przypadkowych ofiar (co ułatwia samobójczy często charakter tych zamachów, dobrze skojarzony z wiarą zamachowca, iż natychmiast przeniesie się do raju, ponętnie opisanego w Koranie). Palestyńczycy mają uzasadnienie dla swojej walki i mają powody, by uważać tereny na zachód od Jordanu za ziemie okupowane przez państwo Izrael; niszczą jednak uzasadnienie dla swoich roszczeń, gdy usiłują je realizować takimi środkami; trzeba zresztą pamiętać, że od początku celem ich walki (dziś poniechanym) nie było utworzenie państwa palestyńskiego na tych terenach, uprzednio należących do Jordanii, ale – jak sami mówili – zepchnięcie Żydów do morza i zniszczenie państwa Izrael. Nie należy i o tym zapominać, że gdy Żydzi walczyli przeciwko brytyjskiemu panowaniu w latach czterdziestych, uciekali się także do środków terrorystycznych, ale że nie ten terror stworzył państwo Izrael,

lecz międzynarodowe wsparcie (spowodowane bardziej świeżą pamięcią eksterminacji Żydów niż faktem, że mieszkali tam oni przed wiekami; w rzeczy samej, spłacanie długów zaciągniętych dwa tysiąclecia temu nie jest godne polecenia jako ogólna reguła). Także terroryści żydowscy, jak wiemy, czasem nadal się pokazują. Zawężenie roszczeń i przeciwroszczeń, nienawiści i resentymentów jest tak silne, że mało jest nadziei na to, by w bliskim czasie sprawy się ułożyły zgodnie z życzeniami ludzi dobrej woli, którzy są po obu stronach.

Musimy wreszcie odróżnić przemoc skierowaną przeciwko obcej, gwałtem narzuconej władzy okupacyjnej od przemocy skierowanej przeciwko władzy własnego państwa. Pierwsza jest najbardziej usprawiedliwiona ze wszystkich form przemocy, lecz i to nie znaczy, że jest z reguły uzasadniona względami skuteczności. Walka zbrojna przeciw hitlerowskiej okupacji była najzupełniej usprawiedliwiona, ale na przykład zabijanie pojedynczych żołnierzy okupanta nie miało sensu; nie osłabiało wroga, a powodowało masowe krwawe represje. Powstanie warszawskie, chociaż tak łatwo było je krytykować i potępiać po przegranej, miało jednak widoki powodzenia; nie było desperackim odruchem, lecz zaplanowaną akcją, która się nie udała, m.in. z powodu odmowy pomocy ze strony Związku Radzieckiego. Gdy już walka trwała, dowództwo musiało fałszywie mówić ludności, że powstanie jest częścią planu strategicznego aliantów i jako takie musi się udać; było to jednak normalne na wojnie budzenie otuchy przez fałszywe informacje.

Sprawa terroryzmu ma zatem różne dwuznaczności: terrorystyczne akcje mogą być moralnie usprawiedliwione, jeśli godzą w jawnie nieusprawiedliwioną i okrutną tyranie, w okupacyjną przemoc, jeśli są wymierzone w cele wyraźnie określone, nie zaś przypadkowe. Mało jest jednak działań terrorystycznych uwieńczonych sukcesem w sensie pożądanej zmiany społecznej. Zabójcy królów i tyranów nie działali niczego poza wpisaniem swoich imion do kronik albo raczej do przypisów historycznych. Terroryści zwykle nie zdobywają władzy, a gdy się zdarza, że ją zdobywają, ustanawiają zwykle rządy terrorystyczne. Terroryzm jednak, choć historyczne doświadczenia do niego nie zachęcają, będzie istniał, bo nie ma powodu liczyć na to, by niesprawiedliwości i wielkie zasoby nienawiści miały zginąć. Z pewnością lepiej jest negocjować niż strzelać, ale często tyranie nie dają się do negocjacji zmusić, trzeba więc chwytać za broń. Nie ma przeto i w tej sprawie wskazówek jasnych i uniwersalnie ważnych.

## O sprawie seksu

**P**odobno – tak przynajmniej znajomi moi twierdzą – jacyś ludzie już o seksie pisali czy mówili. Możliwe. Ale niech to nas nie zniechęca.

Chodzi mi o jedną, lecz ważną sprawę, którą można rozważyć na przykładzie znanego filmu Scorsese'a, gdzie Jezus na krzyżu doświadcza pragnienia seksualnego: chciałby z Marią Magdaleną uprawiać miłość. Nie widziałem tego filmu. Jak należało oczekiwać, wzbudził on ogromne oburzenie wśród chrześcijan jako rzecz świętokradcza i bluźniercza. W Paryżu spalono budynek kina, gdzie był wyświetlany. Można by jednak argumentować, że chociaż reżyser kierował się zapewne nie czym innym, jak nadzieją skandalu, po którym znaczne pieniądze spłyną, to jednak w samym pomysle nic bluźnierczego nie było. Jezus, wedle doktryny chrześcijańskiej i zresztą wedle Nowego Testamentu, był człowiekiem całkowitym, człowiekiem w pełni, był podobny do nas wszystkich, wyjąwszy grzech. Nie trudźmy się teraz sprawą dwóch natur Jezusa. Skoro był człowiekiem, to miał wszystkie fizyczne cechy ludzkie; wiemy, że bywał głodny, spragniony, zmęczony, że cierpiał ból fizyczny. Gnostyckie czy manichejskie pomysły, wedle których ciało jest wynalazkiem diabła, a więc Jezus nie mógł być istotą cielesną, są przeciwne duchowi i literze chrześcijaństwa. Można zatem uznać, że nie ma nic heretyckiego albo Jezusowi uwłaczającego w przypuszczeniu, że doświadczał również pragnień seksualnych, chociaż nie ma o tym mowy w Ewangeliach.

Marne jednak wystawiłby sobie świadectwo ten, kto by twierdził, powołując się na to wyjaśnienie, że nie rozumie w ogóle, o co chodzi oburzonym. Wszyscy bowiem rozumiemy, nawet jeśli niekoniecznie musielibyśmy to oburzenie dzielić.

Rozmnażanie płciowe wymyśliła natura w celach, które nie są oczywiste i co do których podglądacze ewolucji wysuwają różne hipotezy (można sobie wyobrazić, że inne mechanizmy rozmnażania byłyby skuteczniejsze). Nadzwyczajna różnorodność zachowań seksualnych ludzkich jest jednak dziełem kultury, nie natury, i równie mało można ją z postanowień natury wydedukować, jak z faktu, iż natura kazała nam się odżywiać, można wydedukować menu wszystkich restauracji paryskich i reguł *savoir-vivre*'u przy jedzeniu.

Seks jest niepodobny do innych stron fizjologii. Nie jest zrzędzeniem natury, lecz kultury, że inaczej wyrażamy nasze doświadczenia w zakresie

jedzenia, a inaczej w sprawach seksualnych. Wolno nam publicznie oznajmić, że jesteśmy głodni, lecz głodu seksualnego publicznie się nie wyraża. Wolno publicznie jeść, lecz zakaz publicznego uprawiania seksu jest bardzo silnym tabu bodaj we wszystkich kulturach; zakaz ten należy do konstytutywnych znamion ucłowieczenia; wyraża umiejętność odnoszenia się do własnego ciała jak do rzeczy, a więc ostatecznie zdolność do odróżniania ciała od samego siebie; ludzkość pewnie nie wyszłaby ze stanu zwierzęcego, gdyby to tabu nie było ustanowione. Inne restrykcje, zakazy i nakazy (prócz kazirodztwa, gwałtu i seksu z dziećmi) mogą uchodzić za cywilizacyjnie i historycznie zmienne, jak nam mówią o tym na przykład historycy kultur Indii i Chin.

Oglądając codziennie wszelkie szaleństwa, zbrodnie i nieszczęścia, jakie seks produkuje, a także ich opisy we wszystkich prawie arcydziełach literatury i sztuki, łatwo dochodzimy do wniosku, że nie ma w ludziach silniejszego popędu. Nie jest jednak jasne, jak moglibyśmy oceniać względną siłę różnych energii instynktowych. Od niejedzenia się umiera, nie umiera się jednak od niekopulowania.

W chrześcijańskiej cywilizacji seks, jak wiemy, nie tylko obłożony jest różnymi tabu dodatkowymi, ale uchodzi za najbardziej zatrute źródło grzechu. Wolno pytać, w jakim sensie i w jakim stopniu tabu nie powszechne, lecz swoiste dla danej cywilizacji, są sprzęgnięte z jej innymi osobliwościami. Że tabu kazirodztwa jest bodaj powszechne (choć różnie definiowane) tłumaczy się, być może, tym, że jest ono warunkiem istnienia rodziny z jej hierarchią pokoleń i podziałem pracy, a rodzina była najskuteczniejszą instytucją służącą ciągłości kultury i przekazywaniu jej dóbr. Czy szczególne reguły seksualne, jakie wykształciły się w cywilizacji chrześcijańskiej, mają związek z osiągnięciami tej cywilizacji w nauce, literaturze, sztuce, potem w technice? Możemy spekulować na ten temat, ale udowodnić ten związek byłoby chyba trudno, tak wiele innych okoliczności trzeba wziąć pod uwagę (system własności, ustrój Kościoła, warunki demograficzne, klimat itd.), których względnego znaczenia wymierzyć niepodobna. Wypada zauważyć, że nie chodzi o to, czy i jak często te reguły były gwałcone, ale o to, czy były kwestionowane zasadniczo. Dopiero w naszych czasach, w ostatnich dziesięcioleciach, prawie wszystkie tabu chrześcijańskiej proweniencji są kwestionowane zasadniczo. To, co było kiedyś wstydlive i skrzętnie ukrywane, a więc tzw. zboczenia seksualne, zwłaszcza homoseksualizm, jest wystawiane na pokaz publiczny, nie jest prawie nigdzie na terenach ongi czy aktualnie chrześcijańskich karane prawem, a samo słowo „zboczenie” jest potępione w przepisach politycznej poprawności. Seks przedmałżeński jest niemal powszechnie akceptowany, Kościół, nawet gdy przypomina tradycyjne

zakazy, czyni to słabo i bez wielkiego przekonania, nie grzmi surowo; nie poślubione pary mieszkają ze sobą jawnie i niemal wszędzie. Rodzina wielopokoleniowa jest w zaniku, a rozwody są nagminne. Cudzołóstwo nie jest jawnie chwalone, ale i tu pobłażliwość jest znaczna.

Chrześcijaństwo uświęciło różne dziedziny ludzkiej aktywności i życia: święci się czasem pokarm i odmawia modlitwę dziękczynną przed jedzeniem; uświęcone są różne zawody i sytuacje życiowe i mianuje się do tego celu wyróżnionych odpowiednio świętych patronów (są nawet, jak się dowiedziałem, święci wyspecjalizowani w ochronie drobiu lub bydła domowego). Seks jednak nie doznał takiego uświęcenia; nie ma modłów uświęcających akty miłości fizycznej, nie ma rytuałów dojrzewania. Małżeństwo jest wprawdzie sakramentem w rzymskim Kościele, ale ono nie tyle uświęca seks, ile daje przyzwolenie na seks; jest to ustępstwo na rzecz grzesznej naszej natury i służyć ma nie przyjemności, lecz prokreacji. Dzisiaj teologowie, gdy mówią o tych sprawach i o restrykcjach przez Kościół żądanych, powołują się najczęściej na to, że seks ma być wyrazem miłości małżeńskiej, która nas podnosi i wzbogaca, nie po prostu przyjemnością, i że to czyni go jakoś szlachetnym. Nie był to jednak typowy język dawnych czasów. Od świętego Pawła i wielkich ojców – Tertuliana, Hieronima, Augustyna – było jasne, że najbardziej pożądanym sposobem życia chrześcijańskiego jest czystość, a święty Augustyn w sławnej swojej modlitwie prosił Boga, by dał mu dar czystości, ale jeszcze nie teraz. Jasne też było, że jeśli seks mógł być w użyciu przed grzechem pierworodnym, to jednak nie było pożądliwości grzesznej, która jest właściwą złowrogą stroną czynności seksualnych. Jakoż Kościół powołał do życia osobną kategorię ludzi, którzy we własnym życiu ideał czystości instytucjonalnie ustanowiony wcielają – mężczyzn i kobiet. Piękny poemat miłosny *Pieśń nad pieśniami* ma swoje interpretacje teologiczne zarówno u Żydów, jak chrześcijan (dialog Boga z ludem Izraela, rozmowa Jezusa Chrystusa ze swoim Kościołem), chociaż nie uprzedzony czytelnik z trudem daje się przekonać do tej wykładni. Dlaczego cywilizacja chrześcijańska zepchnęła seks w mroczne podziemie, wstydliwą jaskinię, o której wspominać się godziło tylko w aurze zgorszenia, niejako szeptem? Mamy w rzeczy samej poczucie, że związek wspomniany – między moralnością seksualną chrześcijańską a osiągnięciami cywilizacyjnymi Europy – jest istotny, chociaż trudny do udowodnienia (psychoanalityczne spekulacje na ten temat można pominąć). Mamy na myśli, powtarzam, zasady, a nie ich faktyczne przestrzeganie; wiemy przecież, jak wygląda sprawa posłuchu dla kościelnych przepisów w tej dziedzinie, a i literatura europejska rozlegle ten temat traktuje, by przypomnieć tylko Boccaccia, Aretina, Rabelais'go czy Brantôme'a, o nowszych nie wspominając; ale



obecność tych reguł jest ważna; jest ważna nie tylko przez swoje związki z systemem własności i dziedziczenia, ale także przez sposób, w jaki przyczynia się do dziedziczenia dóbr kulturalnych i do organizacji pracy. Wolno podejrzewać, że monogamia jest wynalazkiem dobrym i wartościowym, niezależnie od tego, jak naprawdę funkcjonuje w czysto seksualnych sprawach, i że sukcesy intelektualne, artystyczne i techniczne Europy mają monogamię za jeden z filarów.

Dzieci wychowywane przez dwoje rodziców, nie zaś przez jedno albo przez grupę, są chyba zarówno umysłowo lepiej urządzone, jak emocjonalnie bardziej stabilne, w sumie bardziej zdolne do radzenia sobie z życiem.

Jakże więc mamy ocenić tzw. rewolucję seksualną, jaka się dokonała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych naszego wieku? O ile przyczyniła się do uczynienia seksu przedmiotem publicznych, jawnych debat i do zniesienia różnych restrykcji niemądrych – była udana; prawdą jest jednak, że tym samym przyczyniła się do ogromnej eksplozji literatury i sztuki pornograficznej, do obsesji seksu, w jaką nasza kultura została wtrącona. Zapewne też przyczyniła się do rozkładu instytucji rodziny, której kruchy status jest nieustannie i ze zrozumiałym niepokojem rozważany. Jak zwykle w takich sprawach, nie potrafimy sporządzić wiarygodnego bilansu.

Dyscypliny życia seksualnego, jakiej pragnąłby Kościół rzymski, nie uda się narzucić dzisiejszemu światu. Gdyby jednak miało dojść do zupełnego rozkładu życia rodzinnego, do upadku tradycyjnych więzi między pokoleniami, zaczęliśmy może zastanawiać się nad tym, czy okropne restrykcje dawnych czasów, z ich wszystkimi nieszczęściami, nie były w sumie bezpieczniejsze, nawet z punktu widzenia samozachowania gatunku ludzkiego. Ale to jest spekulacja, z której nic właściwie nie wynika. Nie będzie kontrrewolucji seksualnej, chyba że jakaś katastrofa globalna zniszczy naszą infrastrukturę techniczną razem ze znaczną częścią ludzkości i cofnie nas do neolitu. Są różne *science fictions*, które takie scenariusze rysują, ale wątpię, czy wielu ludzi byłoby gotowych modlić się do Boga, by taką katastrofę nam zgotował.

## O młodości

**M**łodość, jak wiadomo, nie jest szczególną zasługą, nie jest także pomyślnym przypadkiem. Z tych, co młodzi już nie są, większość była kiedyś młoda – zapamiętajmy sobie tę rewelację. Młodość nie jest także czymś, co można sobie zdobyć, zaskarbić, odzyskać, chociaż przywracanie młodości jest celem różnych zabiegów. Niepodobna też młodości dokładnie zdefiniować przez liczbę lat, zależy to bowiem od kulturalnego kontekstu; nie mówimy o noworodku, że jest młody, pewnie więc młodość kiedyś się zaczyna i kiedyś kończy (przypominam sobie, że czytałem raz w gazecie notatkę zatytułowaną „Młody człowiek został ministrem spraw zagranicznych Związku Radzieckiego”; miał on 59 lat). Niemniej młodość uchodzi za stan nadzwyczaj pożądanym, chociaż albo ten stan po prostu jest, albo jest nieosiągalny; nie ma nic trzeciego. Kult młodości jest nadzwyczajnie rozpowszechniony i wolno zapytać: dlaczego?

Najoczywistsze odpowiedzi nie są całkiem przekonujące. Pewnie, że – statystycznie rzecz biorąc – ludzie młodzi są zdrowsi, fizycznie sprawniejsi i nie cierpią różnych dolegliwości częstych w starszym wieku i że kobieta na ogół woli być ładna i atrakcyjna aniżeli pomarszczona i zgarbiona. Młodzi ludzie, z drugiej strony, łatwiej i częściej są ofiarami wypadków samochodowych i innych; oni też głównie na wojnach giną. Młodzi ludzie są także nieuchronnie głupszy, przy czym nie chodzi o zasób informacyjny ani nawet o inteligencję – trafiają się przecież geniusze wśród młodzieży – ale o to, że na ogół w młodości nie jesteśmy zdolni rozważać w każdej sprawie jej „drugiej strony”, dostrzegać dwuznaczności wszystkich ludzkich sytuacji, widzieć racji przeciwnych tym, za którymi się opowiadamy. Zdolność taka, jeśli w ogóle przyjdzie, przychodzi z wiekiem (nieraz nie przychodzi nigdy) i choć jest objawem mądrzenia, osłabia naszą zdolność do działania i inicjatywy. Hamuje naszą stanowczość, ukazuje nam ograniczoną siłę naszych racji, łatwo rodzi niepewność. Ludzie młodzi są dlatego wiedzeni przez jakby instynktowną, jakby bezwiedną zdolność do zanurzania się bez namysłu w różne przedsięwzięcia ryzykowne, wchodzą w koleiny nie wypróbowane albo bez widocznych ujęć, nie przejmują się niejasnościami swoich zaangażowań. Jakoż są główną siłą przewrotów, wybuchów społecznych, rewolucji, przy czym w sprawach zarówno dobrych, jak złych, bo chociaż często szlachetne porywy nimi kierują, to z drugiej strony – bywają ofiarami niedorzecznych i

niebezpiecznych ideologii, iluzji i ruchów. Rewolucje są na ogół dziełem młodych, a rewolucje bywają rozmaite. Była rewolucja bolszewicka i rewolucja hitlerowska, młodzi ludzie dawali im siłę. Była także rewolucja „Solidarności”, i też młodzi działacze ją wygrali. W Berkeley w Kalifornii, gdzie spędziłem rok w momentach szczytowej fali tzw. rewolucji studenckiej (żadnej rewolucji naprawdę nie było), studenci, ci najmniej umiejący, rozwścieczeni, skłonni do barbarzyńskich wybryków, mawiali czasem, że należałoby wyrzucić wszystkich, co mają ponad 30 lat, bo ci nie dawali posłuchu ich bzdurom. Z drugiej strony, nie byłoby dobrze, gdyby świat składał się z ludzi powyżej 30, a tym bardziej 40 lat, wtedy bowiem groziłaby nam stagnacja, niezdolność do ryzyka, brak ochoty do poświęcania się w imię niepewnych zamiarów. Głupota młodzieży bywa zacychem dobrych przemian.

Młodzi ludzie są źródłem energii w różnych procesach społecznych, zazwyczaj jednak ulegają ideom opracowywanym przez starsze generacje i właśnie te starsze są odpowiedzialne za dobre albo złe wyniki przedsięwzięć, którym patronują, a którym młodzi ludzie nadają dynamizm (wyniki jednakowoż często są nieprzewidywalne).

Cóż więc w końcu jest młodości zaletą albo co jest w niej pociągające oprócz tych oczywistych fizycznych przewag, które dostarczają różnych przyjemności i którymi każdy zapewne chciałby się cieszyć? Nie jest to chyba ta właśnie wspomniana zdolność do całkowitego i bezmyślnego oddania się na służbę jakiejś sprawy, dobrej czy złej. Taka zdolność dostarcza wprawdzie korzystnych doświadczeń, kiedy jest w działaniu, ale chyba nie jest nostalgicznie wspomniana lub pożądana wtedy, kiedy już minęła i kiedy młodość przeszła.

Nie, tym co naprawdę i najbardziej w młodości jest atrakcyjne, jest rzeczywistość niezakończenia, albo poczucie otwartości życia. Kiedy ukończyliśmy, na przykład, szkołę średnią i rozmyślamy o tym, co dalej, wydawać się nam może, że wszystko jest możliwe. Wyobrażam sobie, że mogę zostać lekarzem albo budowniczym mostów, szpiegiem albo pisarzem, przemysłowcem albo może alfonsem, biskupem albo zawodowym mordercą, aktorem albo politykiem. Nie znaczy to, bym miał naprawdę uzdolnienia do tych wszystkich zatrudnień albo bym powinien wierzyć, że je mam. Chodzi tylko o samo poczucie, że nic nie jest jeszcze przesądzone czy wyznaczone przez los, że drogi są otwarte i wszystko jest możliwe. Im dłużej żyjemy, tym bardziej nasze możliwości wyboru się zawężają, tym bardziej jesteśmy w koleinach, z których trudno wyjść, chyba że w wyniku nieoczekiwanych i losem zrzędzonych katastrof.

Czy wszyscy mają przeżycie młodości w tym sensie? Chyba nie. Są tacy, których życie, z różnych powodów, jest w młodych latach zasnute wielkimi

nieszczęściami i którzy nigdy nie doświadczają owej euforii młodości, tylekroć opiewanej. Podobnie ci, których doświadczenia bardzo wczesnie doprowadzają do cynizmu, goryczy i niewiary w życie. O takich wolno powiedzieć, że nigdy młodzi nie byli. Ponadto młodość jest jakością nie tylko biologiczną, lecz także kulturalną, czasem jest ceniona, czasem nie jest. Poeci romantyczni mieli skłonność do wczesnego umierania, z rozmaitych przyczyn, i należało to jakby do stylu epoki (Keats, Novalis, Lermontow, Petöfi, Shelley nie dożyli trzydziestki; Byron, Puszkina, Słowacki, Leopardi nie dożyli czterdziestki).

Nie wiem, jakie to genetyczne osobliwości sprawiają, że – jak widzimy w codziennym doświadczeniu – jedni ludzie starzeją się później, inni wcześniej. Pewne jest, że niektóre dobre cechy młodości można przechować bardzo długo. Nie można wprawdzie długo przechowywać zdolności do wyczynów sportowych, ale można – zdolność do umysłowej asymilacji rzeczy nowych, do zainteresowania czymś do tej pory nie znanym, ochotę do próbowania tego, co jeszcze nie wypróbowane, zdolność uczenia się, to znaczy bycia uczniem. Jeżeli to potrafimy, jeśli nie jesteśmy uwięzieni w nudnej rutynie powtarzanych ciągle kroków, w trwożliwej monotonii własnych ruchów, możemy przenieść pewne korzystne jakości nastolatków w starość. Nie udaje się to może bardzo często, ale udało się wielu ludziom. Nie powinniśmy sądzić, że jest to sprawa przesądzona raz na zawsze przyrodzonym „charakterem”; lepiej wierzyć, że są to cechy życia, które można własną wolą sobie wyrobić, by życie uczynić bardziej zajmującym również w wieku starszym. Zwykłe przedłużanie biologicznego trwania nie ma sensu i często więcej przynosi udręki niż zadowolenia z samego faktu, że oto jeszcze nie umarliśmy. Wiemy jednak, że bywają ludzie fizycznie niemal całkiem unieruchomieni, a jednak nie tylko żyjący, lecz dzielnie żyjący, prawdziwie żyjący, myślą pracujący.

Istnieje jednak pewna forma kultu młodości, która jest śmieszna i niemądra. Polega ona na tym, że wydaje nam się, iż młodość jest darem Boskim i każdemu dostępnym, jeśli tylko się wyteńczyć. Jakoż ludzie, którzy dawno już młode lata porzucili, usiłują udawać, że nadal są rześcy i tryskają wigorem, odziewają się w młodzieżowe stroje, przejmują obyczaje hippisów, napinają zwątlące mięśnie, chcą pokazać, że zachwycą ich młodzieżowa muzyka i inne formy popkultury. Jeśli nastolatki są często irytujące i nieznośne, to jeszcze bardziej nieznośni i irytujący są dorośli i bardzo dorośli, którzy nastolatków udają.

Porzekadło, iż wybrańcy bogów umierają młodo, można dwójako rozumieć. Może ono znaczyć po prostu, że bogowie nie pozwalają, by ich faworyci dożyli wieku, kiedy osiągnęłyby ich niemoc starości i trapiły różne choroby zwykle później przychodzące, jak choroba Parkinsona, choroba

Alzheimer, artretyzm itd. Ale może też mieć sens groźniejszy: bogowie chcą, żeby ich ulubieńcy możliwie krótko byli ofiarami nieszczęścia, które nazywa się życie. W tym sensie zawiera się pewien widok świata. Można go zilustrować tak: Lessingowi urodziło się dziecko, które zmarło po kilku godzinach. Pisał on wkrótce potem do przyjaciela, że miał syna, który był nadzwyczajnie mądrym dzieckiem; trzeba go było kleszczami na świat sprowadzać, a ledwo przyszedł, skorzystał z pierwszej sposobności, by uciec. Ten ponury obraz świata mógłby na pozór być obalony prostym testem: przecież ludzie, co uważają, że życie jest tylko nieszczęściem, powinni by natychmiast popełnić samobójstwo, jeśli są konsekwentni. Tak się zdaje, ale w takich sprawach nie liczymy na konsekwencję: ludzi przy życiu nie doktryna żadna trzyma, ale instynkt.

Chociaż więc niepodobna postanowić, że się będzie młodym, można postanowić, że w miarę sił naszych nie poddajemy się duchowo starości – nie w ten sposób, iż absurdalnie udajemy, że sprawa wieku nas nie dotyczy, ale w ten, że nie żyjemy żalem za utraconą młodością. Zważmy, że niemal każdy (tak się zdaje) skrycie czy jawnie żałuje, gdy młodość minęła, że jej „nie wykorzystał”. Ale cóż to znaczy? Jeden może myśleć, że mógł korzystać z urozmaiconych bogactw seksu; inny może przeciwnie, seksu miał dużo, ale mógł przecież uczyć się, studiować, być mądrym, co zaniedbał, albo walczyć o to lub owo, o co wcale nie walczył, choć potem często próbuje żałośnie się chwalić (polska specjalność). To, co możliwe w młodości, tego nie można na ogół mieć w pełnych rozmiarach i wszystkich formach. Dlatego niemal wszyscy są ofiarami złudzenia, że „utracili młodość”, która przecież mogła być o tyle lepsza. Nie, nie mogła.

## O nicnierobieniu

Czytamy w Księdze Rodzaju, że Pan Bóg przez sześć dni się trudził, stwarzając świat, a siódmego dnia wypoczywał. Teologowie ostrzegają, byśmy nie brali dosłownie tego opisu, bo przecież Bóg nie mógł być się zmęczyć robotą: robi wszystko bez wysiłku, samym rozkazem, a jeśli, o czym wiemy, posługuje się posłańcami czy wykonawcami – aniołami lub ludźmi – to jest w tym zawsze szczególny zamiar, strategia jakaś, nie zaś po prostu ochota, by z nadmiaru zajęć albo z braku czasu wyręczać się podwładnymi. Pan Bóg mógłby spowodować wszystko, co zechce, nie chce jednak wszystkiego sam robić, bo woli nas zaprawiać do wysiłku twórczego i przemyślność naszą kształcić. Pewnie więc, mówią nam, to zdanie o Boskim odpoczynieniu ma nam dać podstawową wskazówkę do rytmu życia: mamy sześć dni pracować, a siódmy dzień świętować, to znaczy właśnie Bogu go poświęcać. Jakoż ten siódmy dzień, sabbat, zarówno u żydów, jak i u chrześcijan nie był tylko czasem, kiedy wolno nam odpoczywać, ale był dniem uświęconym, kiedy to praca jest grzechem. Pobożni żydzi, jak wiemy, zawsze przestrzegali tej reguły ze szczególnym rygoryzmem, a grzeszność pracowania w dzień Pański była przez wieki, choć z mniejszą skrupulatnością, podkreślana przez Kościół. Obyczaje pod tym względem bardzo się rozluźniły, oczywiście, i chociaż pobożny chrześcijanin uważa za swoją powinność niedzielne uczestnictwo we mszy, to jednak pewnie niewielu jest już takich, co z obawy przed grzechem powstrzymują się w ten dzień od wszystkich zajęć, choćby na własny użytek. Trzeba chyba uznać, że ta idea świętego dnia, czasu sakralnego, który rytm życia wyznacza i kieruje myśl naszą i uczucia ku innym sprawom niż troski nasze i zabiegi przyziemne, jest bardzo mądra; jest też tak ważna, że Pan Bóg uczynił z niej osobne przykazanie – trzecie w dekalogu – a i z dobrych powodów papież je przypomina. Nie chodzi wcale o to, że wypoczynek jest potrzebny dla naszej kondycji fizycznej, ale właśnie o to, żeby ów czas codziennego pogrążenia w doczesnych sprawach był regularnie przerywany medytacją nad sprawami wiecznymi, zanurzaniem się w rzeczywistości niewidzialnej, lecz najważniejszej, której rzeczywistość świecka jest ledwo bladym i skrzywionym refleksem, żeby więc czas świecki był przez święto niejako regularnie odnawiany, jakby życie zwykłe zaczynało się od nowa po święcie.

Trudno nam jednak uniknąć pewnego poczucia dwuznaczności, gdy

rozważamy sprawę pracy i święta. Przecież Pan Bóg dopiero po grzechu i wygnaniu z raju skazał Adama na ciężki trud zdobywania środków do życia, a Ewę na bóle porodowe. Wyraźnie wynika z tej historii biblijnej, że praca, podobnie jak bóle porodowe, jest karą za grzech. Czy powinniśmy zatem uznać, że praca jest wprawdzie złą koniecznością i że musimy znosić ten przymus jako odpłatę sprawiedliwą za nasze przestępstwa i niegodziwości, że życie nasze na ziemi jest jakby obozem pracy, a chociaż mieszkańcy (więźniowie) obozu muszą się poddać jego rygorom, bo wyjścia nie mają, to jednak trudno by od nich oczekiwać, że z radością będą ten przymus przyjmować? Jeśli tak jest, to powinniśmy bodaj sądzić, że najlepszym i jedynie dobrym sposobem życia jest pobyt w raju, gdzie możemy cieszyć się lenistwem wiecznym, wszystko nam jest, by tak rzec, podane na tacy i spełnione są wszystkie nasze zachcianki, jeśli tylko nie ma w nich pogwałcenia Boskich przykazań. Z drugiej strony jednakże, mówili nam nieraz teologowie, że Pan Bóg chce nas zaprawiać do wysiłku, do wynalazczości, do rozwijania umysłowych naszych uzdolnień, do pracy zatem pojętej nie jako kara przykra, ale jako sposób samoulepszenia, samonaprawienia, postępu (jeśli można słowa tak zużytego i tak znieprawionego użyć). Owszem, wielu teologów potępiało grzech ciekawości, bez którego z całą pewnością nie wyszlibyśmy z poziomu półzwierzęcego. Zarówno lenistwo całkowite, jak też praca odczuwana zawsze jako nieszczęście i kara pozostawiłyby nas na zawsze i niezmiennie na tym poziomie prymitywnym. Aby udowodnić choćby twierdzenie Pitagorasa, potrzebny był pewien wysiłek tego mędrca i nigdy nie znalazlibyśmy twierdzenia Pitagorasa, gdyby kierowała nieprzerwanie nami wszystkimi chęć uniknięcia jakiegokolwiek wysiłku. Z kolei praca traktowana jako coś, do czego bicz nadzorcy nas przymusza, nie może być twórcza, gdyby więc tak była nieodmiennie pojmowana, także twierdzenie Pitagorasa pozostałoby nam nie znane.

Należy więc odróżnić zamiłowanie do próżniactwa totalnego od pomysłowego oszczędzania sobie wysiłku. Ludzie wymyślili koło, łuk, igłę, pług i kilka innych jeszcze rzeczy, nieco bardziej skomplikowanych (ale te pierwsze były z pewnością dziełem niezwykłego geniuszu). Wolno powiedzieć, że wszystko to były świetne płody lenistwa, bo dzięki nim ileż fizycznego trudu można było zaoszczędzić! W tym sensie cała nasza cywilizacja jest dziełem lenistwa. Wynalazki, które oszczędzają trudu umysłowego, są już głównie wytworem naszego wieku, chociaż skromne i nadzwyczaj pożyteczne przyrządy tego rodzaju wymyślono jeszcze przed komputerami, na przykład suwaki logarytmiczne i maszyny do liczenia.

Najoczywiej nie jest prawdą, że ludzie chcieliby być wolni od wszelkich fizycznych wysiłków: po cóż by wymyślili sporty i różne

gimnastyczne ćwiczenia, do których nie zmusza ich życiowa konieczność? A jeśli nawet mamy ochotę, by przez cały dzień leżeć na tapczanie, to i wtedy nie jest to zazwyczaj bezmyślne i całkiem próżniacze wylegiwanie, zawsze znajdujemy sobie jakieś zajęcia: ktoś czyta, ktoś pisze listy albo dzienniki, ktoś gada ze znajomymi przez telefon, ktoś telewizję ogląda, a ktoś ima się jakichś mniej lub bardziej absurdalnych rozrywek, np. rozwiązuje krzyżówki. Również oglądanie telewizji czy słuchanie radia, choć bywa nieraz uważane za całkiem bierne zużycie czasu – i z tej racji właśnie z niepokojem się rachuje, ile godzin spędzają na tym dzieci i młodzież nie jest przecież całkiem bierne: wymaga jakiejś koncentracji. Nawet więc prawdziwi artyści lenistwa (a są tacy), którzy wymyślają wszelkie możliwe preteksty do nicnierobienia, nie są przecież jak bezmyślne kłody. Są wprawdzie nieproduktywni, nic na pozór albo bardzo niewiele przynoszą innym, ale bynajmniej nie są wyzuci z ciekawości, z ochoty do uczenia się, choćby niesystematycznego i tylko zabawowego, z kontaktów z innymi ludźmi. Trzeba w każdym razie odróżnić bezproduktywność od kompletnego bezwładu.

Nie, nie jesteśmy stworzeni do próżniactwa absolutnego, to znaczy do śmierci. Nie lubimy jednakowoż – przynajmniej większość z nas – dyscypliny pracy nie lubimy pracy, która polega na monotonnym powtarzaniu tej samej prostej czynności, nie wymagającej namysłu ani postanawiania. Kiedy powstały wybitnie zracjonalizowane formy produkcji, w których praca robotnika przy pasie transmisyjnym była właśnie zredukowana do jednego poruszenia, bez końca powtarzanego, jak to widzimy m.in. na filmie Chaplina *Dzisiejsze czasy*, rozpętała się w latach trzydziestych wielka dyskusja nad tą sprawą. Mówiono o odczłowieczeniu pracy, o zmianie robotnika w dodatek do maszyny. Taka krytyka pojawiła się zresztą już w XIX wieku w literaturze socjalistycznej i było w niej z pewnością wiele racji; Lafargue, znany teoretyk ruchu socjalistycznego i zięć Marksa, napisał dzieło o prawie do lenistwa, gdzie wyraźnie pracę uznał za niedobrą konieczność, której przeciwstawiał prawdziwie ludzkie życie, mianowicie hulanki i picie wina. Temat odczłowieczenia przez maszyny w kapitalistycznej produkcji jest też częsty u Marksa, chociaż nadzieja, że wszystko to zmieni się radykalnie, a praca dozna humanizacji w wyniku zniesienia własności prywatnej, nie miała zaiste się sprawdzić. Nasze czasy po części usunęły czy usuwają lęki i ponure przepowiednie związane z wcześniejszą fazą industrializacji, okazało się bowiem, że w owych powtarzanych prostych czynnościach produkcyjnych ludzie mogą być z powodzeniem zastąpieni przez roboty.

Nadal jednak rozważana jest sprawa moralnych i antropologicznych stron pracy. Istnieje pogląd, że praca jako taka niesie w sobie szczególną



cnotę, że jest czymś szlachetnym – nie dlatego, że jest niezbędna, by w różne dobra nas zaopatrywać, ale dlatego, że nam przystoi jako ludziom, że nasze człowieczeństwo utwierdza. Czy tak jest, zależy to może od rodzaju pracy, jaką się ma na myśli. Ludzie, którzy, by wyżyć, muszą się imać ciężkiego trudu fizycznego, tragarze, kamieniarze, wieśniacy mający tylko ręczne narzędzia do roboty, mogą być na pewno ludźmi szlachetnymi, wątpliwe jednak, czy błogosławią swój trud jako źródło duchowej nobilitacji. Pewnie też buchalter, który kiedyś mozolnie się męczył nad długimi kolumnami liczb, jest zadowolony, że może o wiele więcej działać przez naciskanie guzików przy komputerze. Są oczywiście zajęcia, które dają satysfakcję nie dlatego, że dzięki nim zarabiamy na życie, ale dlatego, że ich wyniki wydają nam się budujące i dobre, jak też zauważył o swoim dziele Pan Bóg, po kolejnych fazach tworzenia, ale – zauważmy – już nie po ostatnim dniu roboty, kiedy to człowieka stworzył. Cóż by się więc stało, gdyby – pozwólmy sobie na taką fantazję – automatyzacja produkcji i dystrybucji osiągnęła taki poziom, iż wszystko byłoby wytwarzane bez udziału ludzi, że żylibyśmy w Schlaraffenlandzie, krainie pieczonych gołąbków? Na pewno wymyślilibyśmy sobie jakieś zajęcia, może bezproduktywne, ale ciekawe, bo lenistwo doskonałe by nam nie dogadzało. Może więc jest jakaś racja w pochwale pracy jako takiej? W tej rajskiej beczynności, gdzie trzeba by się umysłowo natężyć, aby sobie jakiś rodzaj zajęcia wymyślić, trapiłyby nas z pewnością inne kłopoty: byłyby takie nieprzeliczone tłumy uczonych, poetów, kompozytorów, filozofów, teologów, matematyków, historyków Finlandii w trzeciej ćwierci XIII wieku, że powodowałyby to ciągłe wojny klanów i klik i może w wyniku tych wojen ludzkość wróciłaby jednak do paleolitu. Nie wyglądają więc nasze sprawy beznadziejnie.

## O sumieniu

**K**ażdy z nas rozumie, co znaczy powiedzenie: „Powiniennem to zrobić, ale nie mam na to sumienia”. Może się to wydawać dziwne, że sumienie nie daje przyzwolenia na coś, o czym jednocześnie ta osoba wie, że powinna to uczynić. Widać jednak z tego przykładu, że są to dwie różne sprawy: być abstrakcyjnie przekonanym, na zasadzie jakiejś wyznawanej doktryny moralnej, że coś zrobić należy, i przeżywać doświadczenie, które do czegoś skłania. Może się zdarzyć, że są jakieś reguły moralne, do których się przyznaję, i wedle tych reguł moim obowiązkiem jest uczynić coś, przed czym jednak się wzdragam, bo – na przykład – sprawiłoby to ogromną przykrość jakimś osobom, z którymi jestem zaprzyjaźniony, które lubię. Nie musi to być konflikt dwóch zasad: czasem chodzi o konflikt jakiejś zasady moralnej z bezpośrednim doświadczeniem, które też wolno nazwać moralnym. Sumienie nie składa się z zasad, nie jest doktryną ani ideologią, jest raczej polem wrażliwości, wewnętrzną instancją, której obecność znamy, gdyż ujawnia się w doświadczeniu, i która coś nakazuje albo czegoś zakazuje. Doktryny mogą być prawdziwe albo mylne, słuszne albo nie, nakazy i zakazy natomiast po prostu są, są wydarzeniami, które się w naszej świadomości dzieją.

Kto wydaje te nakazy i zakazy? Socjolog pewnie powie: społeczeństwo, które w nas mieszka, któreśmy sobie zinternalizowali. Freudysta: super ego. Teolog powie raczej: głos sumienia to jest obecne w nas, przez Boga nam zaszczepione prawo naturalne. Wyznawca ideologii, która nazywa sama siebie socjobiologią, pewnie powie: wszystkie czy prawie wszystkie gatunki zwierząt są wyposażone w hamulce, które utrudniają czynienie szkody i zabijanie osobników własnego gatunku; w gatunku ludzkim – doda – te mechanizmy są znacznie osłabione, stąd też sprytna natura, dla wsparcia interesu gatunkowego, kazała ludziom wymyślić sobie różne doktryny moralne albo religię i Boga – różne siły, które mają nas zastraszać i działają jako niedoskonałe namiastki tych zmarniałych hamulców.

Nie jest moim zamiarem dyskutować te wyjaśnienia ani nawet pytać ich autorów, skąd oni to wiedzą. Możemy zastanawiać się nad sprawą sumienia, nie przesądzając, czy od Boga czy od biologii albo od społeczeństwa ono pochodzi, czy może od tych wszystkich trybunałów razem, ale zakładając próbnie, że to my sami, czyli każdy z nas z osobna wydaje te orzeczenia czy nakazy, ale tak je wydaje, że nie jest w jego mocy

zmieniać je wedle własnego widzenia; ja je wydaję, ale są one we mnie obecne jako bezosobowi nadzorcy; są częścią mojego doświadczenia, więc jakby częścią mnie samego, ale zarazem pojawiają się jako zewnętrzna, ode mnie niezawisła siła.

Czy wszyscy są w ten trybunał wyposażeni? Można by w to wątpić, kiedy się widzi ludzi, którzy popełniają jakieś ohydne zbrodnie i nie zdradzają w żaden sposób, by z tego powodu mieli jakiegokolwiek poczucie winy, a przykro im tylko, że dali się przyłapać. Uważamy takich za duchowo straszliwie okaleczonych, ale oni istnieją.

Jest jasne, że nakazy sumienia bywają silniejsze lub słabsze, łatwiejsze lub trudniejsze do pokonania, kiedy zderzają się z innymi motywacjami. Sumienie nie jest przecież nieprzerwanie działającym, zawsze słyszalnym głosem, jego ostrzeżenia, wezwania czy załe słycać wtedy, kiedy jakieś obecne w nas siły, popędy, poruszenia instynktowe czy akty woli skłaniają nas do czegoś, czemu sumienie się sprzeciwia jako strażnik czy system alarmowy. Czy ulegniemy sumieniu, czy raczej tym innym pragnieniom i skłonnościom, nie jest to jednak wynik mechanicznego starcia dwóch przeciwnych czynników, z których silniejszy po prostu musi wygrać, tak że gdybyśmy z góry umieli obliczyć ich względne siły, wiedzielibyśmy zawczasu, co się stanie. Gdyby tak być miało, gdyby chodziło o zderzenie dwóch niezależnych, ale jednorodnych i nierówną siłą obdarzonych mas, nie byłoby powodu, byśmy kiedykolwiek doświadczali wyrzutów sumienia po uczynieniu czegoś, o czym wiemy, że jest przeciwne naszym skądinąd żywionym przeświadczeniom o tym, co dobre i złe. Powiedzielibyśmy po prostu, że silniejsze pokonało słabsze w tej mechanicznej kolizji, podobnie jak wielka ciężarówka, gdy się zderzy z małym samochodem osobowym, niechybnie go zgniecie; byłby to więc przypadek jakiegoś prawa natury. W rzeczywistości, jeśli tak o sprawie myślimy, to po prostu zaprzeczamy naszej wolności i naszej odpowiedzialności: skoro nie usłuchaliśmy sumienia, to znaczy nie mogliśmy usłuchać, większy ciężar przeważył szalę. Nie mamy się o co trapić.

Ale sumienie nie istnieje, jeśli nie ma rzeczy takiej jak poczucie winy, wyrzuty sumienia, a sama obecność tychże świadczy o tym, że mogliśmy postąpić inaczej albo co najmniej, że tak wierzymy, iż jesteśmy wolni. Wyrzuty sumienia są nieodpartym dowodem naszej wolności woli. Jest oczywiście banalną prawdą, że charakter takiego konfliktu i tak zwana siła pokusy bywają różne, zależnie od rozmaitych okoliczności. Przypuśćmy, że znalazłem portfel z pieniędzmi i dokumentami, które prowadzą do właściciela, i że – kradnąc – nie ryzykuję wcale, że mnie schwytają. Jeśli suma pieniędzy nie jest tak wielka, bym przez jej ukradzenie poprawił istotnie moją sytuację, zapewne oddanie portfela będzie mi lepiej służyć,

jako że wtedy we własnych moich oczach nie będę uchodził za złodzieja, a samozadowolenie z własnej kondycji moralnej czy duchowej jest rzeczą ważną. Wolno wtedy powiedzieć, że sumienie jakieś we mnie działa. Jeśli suma pieniędzy jest znaczna, a ja właśnie mam istotne kłopoty finansowe, które zagrażają mnie i mojej rodzinie, wolno powiedzieć, że pokusa jest silna, ale i wtedy nie mam prawa mówić, że jest nieodparta i że nie jestem wolny. Z pewnością, ludzie popełniają różne występki w warunkach, w których gotowi jesteśmy ich usprawiedliwić czy pobłażliwość okazać (kłamać, by się jakiejś dobrej sprawie przysłużyć, ukraść dla czyjegoś ocalenia, ukraść z prawdziwego głodu), ale to nie zmienia naszej opinii na temat wolności zachowania; pokazuje najwyżej, że bardzo rygorystyczne reguły moralne nie przystają często do realności świata, i uprzytomnia nam prawdę, od dzieciństwa znaną, iż sprawy ludzkie obfitują w dwuznaczności.

Zakres zdarzeń i sytuacji, w których sumienie się budzi i do drzwi puka, jest najoczywściej wyznaczony przez tradycję kulturalną, wychowanie, religię, choć nie możemy z pewnością twierdzić, że nie ma tam nic innego, że więc rzeczywiście nie są tam obecne żadne zasoby należące do tak zwanej natury ludzkiej, historycznie niezmiennie. Pobożny żyd może mieć wyrzuty sumienia z tego powodu, że skosztował homara, a pobożny chrześcijanin dlatego, że zaniedbał czegoś powiedzieć na spowiedzi. Tacy zaś ludzie, którzy nie objawiają niczym, że mają sumienie, nie są dowodem przeciwko wszechobecności tego strażnika. Oni po prostu nie należą do cywilizacji, a czy ich psychopatyczne cechy są wrodzone, czy zaszczepione przez wychowanie, tej sprawy od dawna dyskutowanej nie jest w mojej mocy rozważać: podobnie nie należą do cywilizacji osobnicy z bardzo uszkodzonym mózgiem, nie mogący uczestniczyć w zwykłym życiu zbiorowym, albo nawet ludzie dotknięci w dużym stopniu starczym otępieniem. Są to przypadki wielkiego kalectwa. Mamy wątpliwości, czy są oni właściwie częścią naszego gatunku: jeśli nie, to jednakże nie wynika stąd, że należy lub wolno ich zabijać. Czy ludzie pod innymi względami normalni, ale w ogóle niezdolni do przysłuchiwania się głosowi sumienia, którzy ten organ wytępiли lub nigdy go nie posiadli, mogą być jeszcze wychowani, doprowadzeni do innej wrażliwości, tego pewnie niepodobna w sposób ogólny ustalić; bezpieczniej jest zakładać, że bywa to możliwe.

Z pewnością jest też prawdą codziennego doświadczenia, że sumienie czy też znaczną jego część można utracić przez nawyk. Wyobrażam sobie, że oprawca, który torturuje i morduje więźniów dla jakiejś władzy, może mieć z początku złe sumienie, chociaż przytłumia je w imię jakiejś ideologii i ma usprawiedliwienia dla swojej profesji, z czasem jednak traci tę wrażliwość robotę swoją tak traktuje, jakby komary tępił.

Można zapytać: kiedy rzeczywiście pojawia się spór pomiędzy głosem sumienia a jakąś skądinąd uznaną regułą moralną, kogo raczej należy słuchać? Na pewno nie ma na to ogólnie ważnej odpowiedzi, wyjątków nie dopuszczającej, ale wolno ryzykować przypuszczenie, że słuchanie sumienia jest w sumie bezpieczniejsze i że ono mniej nas może oszukiwać aniżeli zasady moralne, które przecież niemal zawsze potrafimy na naszą korzyść przekręcić.

## O tym, co dobre i co prawdziwe

**K**iedy powiadam, na przykład, że jest rzeczą godziwą pomagać bliźnim w nieszczęściu, a niegodziwą torturować ludzi, mam na myśli – i to samo ma na myśli, gdy podobne sądy wygłasza, prawie każdy prócz garstki filozofów wyżywionych na dogmatach logicznego empiryzmu – że tak właśnie jest: że jedno jest dobre, a drugie złe. Argument, że są to przekonania zaszczone mi przez wychowanie i że z tej racji nie dają się one kwalifikować jako prawdziwe lub fałszywe, nie ma wielkiej mocy, bo cokolwiek w słowie wyrażamy, jest osadzone w kulturze i zaszczone przez wychowanie, również sądy w rodzaju „niebo jest niebieskie” i „dwa i trzy jest pięć”, a stąd, iż jakieś moje przekonania pochodzą faktycznie z mojej edukacji, nie wynika wcale, że nie mają logicznej wartości. Kontrargument, że pierwszy z przytoczonych sądów jest bezpośrednio empiryczny, a drugi analityczny, też nie przekonuje, pomijając bowiem notoryczną niemożność dobrego zdefiniowania tego, co empiryczne i co analityczne (a właśnie ta niemożność znacznie się do tego przyczyniła, że zagorzali wyznawcy logicznego empiryzmu są dziś, po śmierci Ayera, wygasającym gatunkiem), argument ten zakłada właśnie Hume’owski dogmat, wedle którego sądy sensowne dzielą się właśnie na te dwie klasy, a co ponadto jest, od złego jest. Lecz nie ma zniewalających powodów, by ten dogmat uznać. Wielekroć zauważono, że reguły empiryzmu – jakkolwiek pojęte, mniej czy bardziej restryktywnie – same nie są empirycznymi stwierdzeniami w ich własnym (tych reguł) sensie (nie są także prawdziwe logicznie) i nikt nie jest zobowiązany do ich przyjęcia pod grozą popadnięcia w szaleństwo. Jeśli zaś są to normy, to trzeba wyjaśnić, dlaczego mianowicie miałbym ja lub ktokolwiek je uznać.

W rzeczy samej, nic nie sprzeciwia się przypuszczeniu, że istnieje osobna forma percepcji czy intuicji, wyrażana w postaci sądów na temat dobra i zła; tyle powiedzieć nie znaczy koniecznie znieść różnicę między tymi sądami a zwykłymi empirycznymi wypowiedziami. Różnica ta może być utrzymana.

Ze orzeczniki „dobre” i „złe” są tylko przebraniem, za pomocą którego chcemy powiedzieć naprawdę „przyjemne” albo „przykre”, „pożyteczne” albo „szkodliwe”, czy też że słowa te wyrażają emocje, jest to myśl wiele razy, począwszy od sofistów greckich wypowiedziana, zwłaszcza przez naturalistów, materialistów lub pozytywistów (Hobbes, Spinoza, Hume i

wszyscy jego następcy). Krytyka ta nie jest wiarygodna, a nieraz wręcz prostacka. Nasze sądy o tym, co dobre i złe, częściej chyba mają funkcję przeciwną: nie tyle mówią, że to czy owo jest „przyjemne” lub „pożyteczne” dla wypowiadającego, ile są sposobami wzajemnego utwierdzania się ludzi w godziwości zachowań, którym ich potrzeba „przyjemności” lub „pożytku” (cokolwiek to znaczy) się sprzeciwia. Gdybyśmy w sądach o dobru i złu dawali wyraz tylko opiniom o tym, co dla nas przyjemne lub pożyteczne, sądy takie byłyby zupełnie zbyteczne i nie wiadomo wcale, czemu miałyby służyć owo rzekome przebranie słowne.

Przeciwnie zdanie – iż mianowicie osądy takie mówią o tym, co jest, mogło opierać się na najróżniejszych przesłankach filozoficznych (albo zwyczajnie zadowalać się powszechnym poczuciem). Jeśli pominąć powoływanie się w takich sprawach na autorytet Boski (w Bogu prawda i dobro zbiegają się, a więc prawdą jest to, co odeń wiemy w kwestiach dobra i zła, nie inaczej niż w innych sprawach), przesłankami takimi mogła być platonizująca wiara w intelektualną znajomość dobra albo fenomenologiczna wiara w intuicję esencji (jeśli jest taka intuicja, jej wyniki w sprawach dobra i zła są tak samo prawomocne jak we wszystkich innych), albo Kantowska doktryna (według której różnica między sądami empirycznymi i moralnymi jest zachowana i ważna, ale te ostatnie dają się racjonalnie ugruntować *a priori*), albo wreszcie filozofia radykalnie pragmatystyczna, w której tradycyjne pojęcie prawdy jest unieważnione, a pragmatyczne kryteria prawomocności stosują się równie dobrze do sądów teoretycznych, co do ocen dobra i zła, a nawet, być może, wszystkie sądy teoretyczne są, co do sensu rdzennego, ocenami.

Czy przypuszczenie, że istnieje osobna intuicja dobra i zła, zakłada milcząco jakąś wiarę metafizyczną, w szczególności wiarę, że obecny jest ład moralny świata, wyprzedzający nasze doświadczenie, jest innym, od poprzedniego logicznie niezależnym pytaniem, którego tu nie podejmuję.

Najważniejszym argumentem przeciwko dość powszechnie przyjętej wierze, że mówiąc o tym, co dobre i złe, mówię o tym, co jest, a nie o sobie samym, jest niezgoda między ludźmi i cywilizacjami w tych materiach. Nasuwają się w związku z tym cztery uwagi. Po pierwsze, stąd, że pewne sądy są sporne, nie wynika, że są one pozbawione wartości logicznej. Po wtóre, nie wynikałoby to również, gdyby się mniemało, że nie ma dobrych środków na uwiarygodnienie czy udowodnienie takich sądów. Po trzecie, nie jest wcale pewne, jak daleko rozciąga się niezgoda, jeśli wyłączyć swoiste dla różnych kultur wierzenia związane z ich mitologiami i rytuałami (na przykład tabu pokarmowe), a pozostawić fundamentalne kwestie odnoszące się do krzywdzenia innych ludzi, solidarności i pomocy. Najrozmaitsze okrucieństwa i okropności praktykowane w społecznościach

prymitywnych i cywilizowanych nie są najczęściej wsparte doktrynalną wiarą, że „to właśnie jest moralnie dobre”; pospolite, nie zaś wyjątkowe jest, że czyniąc zło albo wiemy, iż je czynimy (miast mieć w głowie, jak Kant mniema, jakąś fałszywą „maksymę”, która powiada, że to dobre), albo, szukając dla siebie usprawiedliwienia, przekuwamy je w dobro w ten sposób, żeby się okazało, iż jakieś większe dobro z mniejszego zła powstaje, w tych zaś sprawach często możliwe jest odwołanie się do empirii (co praktycznego znaczenia nie ma, tylko logiczne), albo wreszcie, działając pod naciskiem zwykłych afektów – nienawiści, zemsty, miłości, pożądania – nie zastanawiamy się w ogóle nad sprawą dobra i zła. Po czwarte, konflikt najważniejszy, jak się wydaje, polega na różnicy między moralnością plemienną i ogólnoludzką: co jest moralnie zakazane wewnątrz plemienia, jest dozwolone lub zalecane wobec obcoplemieńców; innymi słowy, nie ma jeszcze wiary w to, iż reguły natury moralnej odnoszą się z definicji do wszystkich ludzi. I czyż nie jest pociągające przypuszczenie, że podobnie jak uczymy się w dzieciństwie różnych rzeczy, które sprzeciwiają się zachowaniom przez instynkt zalecanym (i że na tym w ogólności polega przyswajanie sobie kultury), rodzaj ludzki uczy się stopniowo odróżniać moralność plemienną od ludzkiej i porzucać – choćby zrazu werbalnie tylko – tę pierwszą na rzecz drugiej. Jest to, przyznaję, optymistyczne przypuszczenie, ale może nie całkiem nedorzeczne: doktryna praw człowieka jest ogromnie często, brutalnie i nikczemnie gwałcona, ale bardzo rzadko kwestionowana zasadniczo; chyba to dowód, że barbarzyńcy powstydzili się swego barbarzyństwa i noszą w sobie złowrogą półświadomą wiedzę o tym, że są barbarzyńcami.

Credo moje zakłada, że odróżnienie dobra i zła jest dziełem intuicji moralnej i że, co więcej, jest to odróżnienie odnoszące się do tego, co w rzeczy samej w świecie ludzkim zachodzi.

Lecz powtórzę tu coś, o czym miałem już okazję pisać; cała dyskusja, wiekami nudnie ciągniona na temat, czy z „sądów opisowych” można wydedukować „sądy oceniające” (nie można) i czy oceny moralne mogą być klasyfikowane jako prawdziwe lub fałszywe (mogą), jest bardzo mało ważna z punktu widzenia wychowania moralnego, jako że przyswajamy sobie wiedzę moralną nie przez to, że ktoś nas przekona, że Kant lub Husserl, lub Platon mieli rację, ale przez to, że jesteśmy zdolni do poczucia winy i rzeczywiście go doświadczamy, gdy gwałcimy reguły, o których wiemy, że są prawomocne.



## O karze głównej

**O** karze głównej nic nowego powiedzieć się nie da. Lecz i w tej sprawie – jak i w wielu innych – powtarzanie nie jest ani zbyt częste, ani niemądre.

Tam, gdzie karanie śmiercią zostało zniesione, stało się to z reguły z postanowienia parlamentów wbrew woli większości społeczeństwa. Nie jest to jednak dobry argument za karą główną; podobnie wbrew woli większości zniesiono polowanie na czarownice. Można też sądzić, że w dobrych czasach, gdy jeszcze nie było ani socjologów, ani badań opinii publicznej, większość z ochotą przyglądała się zabawnym widowiskom, jak łamanie kołem fałszerzy pieniędzy, grzebanie żywcem cudzołożnic i gotowanie we wrzasku złodziei. Parlamente mogą mieć rację wbrew większości. Zanim różne państwa, poczynając od drugiej połowy XIX wieku, zniosły karę śmierci, ograniczały one stopniowo jej stosowalność (w osiemnastowiecznej Anglii było jeszcze kilkaset przestępstw zagrożonych strykiem, włączając niewielkie kradzieże) i łagodziły okrucieństwa procedury śledczej. Zdarzały się też, jak wiemy, akty przywracania uprzednio zniesionej kary, np. w różnych stanach amerykańskich.

Wszystkie akty karania ludzi za zło uczynione bywają uzasadniane racjami utylitarnymi albo moralnymi. Racje utylitarne są dwojakiego rodzaju i należy rozważyć, czy wynika z nich zalecenie kary głównej. Jedną racją jest unieszkodliwienie przestępcy, tak by nie mógł więcej czynów przestępczych popełniać. Jest jasne, że do tego celu zabicie przestępcy jest środkiem najskuteczniejszym i niezawodnym. Z tego oczywistego spostrzeżenia nie wynika jednakże nic co do tego, jakie mianowicie czyny miałyby być śmiercią karane, bo każde wykroczenie, choćby najbliższe, podpada pod to samo prawo: powieszenie czy ścięcie złoczyńcy udaremnia jego dalsze zło. Wolno przy tym powiedzieć, że długoletnie albo dożywotnie więzienie na ogół odznacza się tą samą skutecznością, jeśli założy się, że kara jest naprawdę egzekwowana (w Anglii prawie wszyscy skazani na dożywocie są w końcu wcześniej czy później zwalniani; można nawet przeczytać nakaz sądu, by przestępca po odbyciu kary dożywotniego więzienia został deportowany z kraju; w Stanach Zjednoczonych można z kolei być skazanym na 400 lat więzienia).

Z drugiej strony, udaremnienie dalszej działalności przestępczej nie jest wystarczającym argumentem za karą, bo zdarza się dość często, że

prawdopodobieństwo, by ten właśnie przestępca czyn swój w praktyce powtórzył, można właściwie wykluczyć, należałoby przeto w takich wypadkach nie karać przestępców w ogóle, również gdy chodzi o morderstwo.

W każdym razie jednak ten argument utylitarny nie przemawia za tym, by kara główna była niezbędnie potrzebna.

Drugi argument utylitarny jest to oczywiście rola kary jako środka odstraszającego innych potencjalnych złoczyńców. Otóż, jak wiadomo, od dawna prowadzone były w różnych krajach badania statystyczne na temat: czy kara śmierci dobrze spełnia funkcję straszaka? Nie, nie spełnia. Chociaż, jak wiemy, rozmiary przestępczości zależą od wielu okoliczności, to jednak statystyki są dość wyraźne: zniesienie kary śmierci nie zwiększa liczby zagrożonych nią przestępstw, przywrócenie nie zmniejsza. Prawnicy wielokrotnie mówili, opierając się na dobrych argumentach, że nie sama wysokość kary odstrasza przestępców, ale bardzo duże prawdopodobieństwo, że zostaną schwytani i ukarani. Skądinąd argument utylitarny, o który chodzi, może być krytykowany z racji moralnych: jeśli na serio bierzemy zasadę Kantowską, wedle której człowiek powinien być traktowany jako cel sam w sobie, nie zaś jako środek, to uśmiercanie ludzi po to, by dać dobry przykład innym, wydaje się tej zasady jaskrawym pogwałceniem. Czy wolno nam zabijać dla przykładu? (I tu wszelako można wysunąć kontrargument: w sytuacjach skrajnych, gdy życie całego narodu jest zagrożone, może to być dopuszczalne; na przykład zabijanie dezertków w czasie wojny).

Są jednakowoż, obok utylitarnych, argumenty natury moralnej i wypada je rozważyć. Znamy rzeczywiście zbrodnie tak ohydne, tak odrażające, że żądanie przywrócenia kary głównej, z reguły podnoszone w takich wypadkach, jest zrozumiałe. Cóż mamy powiedzieć matce, której sześciolatka córka została właśnie zgwałcona i uduszona przez jakiegoś zwyrodnialca albo przez całkiem normalnego młodego człowieka, do którego po prostu nigdy nie dotarło rozróżnienie między dobrem a złem? (A takich jest coraz więcej). Czy znamy wielu ludzi, którzy byli oburzeni werdyktem sądu norymberskiego z tej racji, że orzekł on wielokrotnie karę śmierci (nie zaś z tej, że kilku zbrodniarzy w końcu uniknęło stryczka)? Jeśli nawet ktoś nam tłumaczył, że wyrok był nieprawomocny, a sam sąd nielegalny, bo było to zastosowanie prawa wstecz działającego, czyśmy się przejmowali tym argumentem? Dobrze czy źle przyrządzone prawo, któż wątpi, że szajka hitlerowskich wodzów na nic lepszego niż stryczek nie zasługiwała? Można powiedzieć, że proces norymberski był dalszym ciągiem wojny, a nic nie poradzimy na to, że wojna innymi regułami się rządzi. Wątpliwe też, by wielu ludzi żałowało państwa Ceaușescu,

uśmierconych bez sądu na fali *quasi*-rewolucyjnego ruchu. Ale tam, gdzie chce się mieć państwo praworządne, procesy wytaczane prominentom dawnej władzy przeważnie się nie udają. W niektórych wypadkach odwet, nawet bez prawa przez ofiarę wykonany, nie oburza nas; gdyby ta matka, o której wspomnieliśmy, zabiła mordercę, bylibyśmy skłonni ją uniewinnić i pewnie sąd by ją uniewinnił (choć prawo nie mogłoby jej pomóc w zabójstwie). Są więc może wypadki usprawiedliwionego zabijania, chociaż nie z mocy prawa zachodzą (pobłażliwe traktowanie tzw. *crimes passionels* we Francji i we Włoszech było jednak chyba przesadne).

Lecz czy względy moralne dobrze uzasadniają karę śmierci? Zapytajmy: dlaczego by nie palić na stosach lub nie obdzierać ze skóry, na placach publicznych, ludzi, którzy jeżdżą autobusem bez biletu albo parkują samochód w niedozwolonym miejscu? Powiecie może, że zachodziłaby tu jaskrawa niewspółmierność między czynem a karą? Lecz co to znaczy niewspółmierność albo współmierność w tym przypadku? Nie ma żadnej naturalnej proporcji między czynem a karą, odpłata wymierzana jest, by tak rzec, w innej monecie i żadne wrodzone poczucie sprawiedliwości czy prawo naturalne niczego nam w tej sprawie nie dyktuje; w czasach bynajmniej nie prehistorycznych wymierzano okrutne kary śmierci za przewinienia, które dziś uchodziłyby za błahe, a lud traktował to jako rzecz naturalną. Od kiedy zaczęły powstawać wielkie dzieła, które w końcu odmieniły różne okropności prawa karnego – Montesquieugo, Becarii, Benthama – pojęcie tego, co naturalne w sprawach winy i kary, stopniowo się zmieniało. W końcu więc, wolno powiedzieć, chodzi o historycznie względne konwencje. (Nawet kodeks Hammurabiego nie miał, ze swoim prawem odwetu, zalety współmierności: jeśli Paweł zabił syna Michała, to Michał miał prawo zabić syna Pawła; tak to całkiem niewinny syn Pawła był uśmiercany na mocy prawa; lecz wtedy dzieci były własnością ojca, jak krzesła).

Nie możemy jednakże się obejść bez racji moralnych w osądzaniu tej sprawy i poprzestawać na utylitarnych argumentach. Cywilizacja nasza zawisała od wiary, że jest rzecz taka jak zły czyn, że jest wina, że każdy do poczucia winy jest zdolny, że przestępca nie jest tylko sprawcą pewnego czynu (co jest opisem neutralnym), ale właśnie winowajcą. Innymi słowy: kara nie jest tylko dla postrachu i dla udaremnienia dalszych przestępczych działań; jest także odpłatą za zło uczynione. Odpłata (retrybucja) tym się różni od zemsty, że zemsta, jak ją znamy, powstaje z emocji, a odpłata emocji nie wymaga.

Prawo karne nie może być wywiedzione z prawa naturalnego, nie ma bowiem bezspornych reguł i granic prawa naturalnego; zauważmy, że z dziesięciu Boskich przykazań w świecie cywilizowanym karalne jest

łamanie tylko trzech: zabójstwo, kradzież i – w niektórych przypadkach, jak zeznanie przed sądem pod przysięgą – „fałszywe świadectwo”. A jednak potrzebna nam wiara, że zło i dobro są realnymi jakościami świata ludzkiego, a nie dowolnym naszym wymysłem, który wolno nam wedle upodobania zmieniać i unieważniać we wszystkich składnikach. Intuicję dobra i zła nosimy w sobie, choć -jak wszystko - może ona ulec patologicznemu zanikowi. Jest więc wina, jest kara jako odpłata za zło uczynione.

Zauważyć przy tym trzeba, że argumentem przeciwko karze śmierci nie może być świętość życia ludzkiego jako zasada absolutna. Z tak pojętej świętości życia wynikałoby bowiem, że uśmiercanie kogokolwiek, w jakichkolwiek okolicznościach, jest moralnie niedozwolone, czyli niedozwolone jest również w wypadku obrony przed agresją czy wojny napastniczej. Jest to wniosek najoczywistej nie do przyjęcia. Pacyfizm absolutny jest właściwie przyzwoleniem na najgorszą zbrodniczą tyranję. Są okoliczności, kiedy zadanie ludziom śmierci jest dozwolone i zalecane w obronie własnej, jednostkowej czy zbiorowej. Zabijanie uzbrojonych terrorystów w akcji jest najzupełniej usprawiedliwione.

Lecz i stąd nie wynika, by kara główna jako narzędzie prawa karnego była usprawiedliwiona. Jakkolwiek możemy rozumieć uczucia ludzi, którzy chcą przywrócenia kary śmierci w obliczu zbrodni szczególnie strasznych (sam doświadczam czasem takiego poczucia, przyznaję), żądanie to nie jest uzasadnione ani względami utylitarnymi, ani moralnymi.

Wielokrotnie podnoszono argument pomyłek sądowych, które w wypadku egzekucji są nienaprawialne. Wprawdzie w świecie cywilizowanym kara główna nie jest na ogół orzekana w procesach poszlakowych, ale okropne pomyłki, choćby nieczęste, zachodzą. W ostatnich latach w Anglii unieważniono w dwóch przypadkach wyroki długoletniego więzienia dla ludzi oskarżonych o działania terrorystyczne; ludzie ci spędzili już byli w więzieniu wiele lat, a oskarżenie było takie, że gdyby kara śmierci istniała w tym kraju, byłiby ją niechybnie dostali.

Inny argument, często podnoszony, jest taki: prawo jest narzędziem niezmiernie skomplikowanym, i tam, gdzie karę śmierci się przywróci, będą na nią wystawieni znacznie bardziej ludzie ubodzy i mało sprawni aniżeli ci, co mogą korzystać z pomocy najlepszych prawników, takie zaś zróżnicowanie jest niegodziwe, przynajmniej w przypadku kary głównej. Argument rozsądny, ale nie absolutnie konkluzywny.

Wynik: nie ma argumentów zniewalających, moralnych lub praktycznych, za stosowaniem kary śmierci; nie ma też zniewalających argumentów przeciwnych. Bezpieczniej jest jednak- zarówno w sensie

użytecznym, jak moralnym – iść za przykładem krajów cywilizowanych, co karę śmierci zniosły i nie popadły z tego powodu w ruinę.

## O stereotypach narodowych

**N**ieczęsto zauważać nam się zdarza, że wielka część naszej przestrzeni duchowej, naszych obrazów i naszych sposobów reagowania na świat i na innych ludzi, urobiona jest czy też wytworzona przez stereotypy, to znaczy spontanicznie ukształtowane, *quasi*-empiryczne generalizacje, które – gdy się już utrwalą – niemal nie dają się korygować przez późniejsze doświadczenia. Jest to naturalne i być może w sumie dobroczynne urządzenie umysłu; stereotypy – rzeczy, ludzi, narodów, miejsc – bywają różne, jedne nadają się do obrony, inne są półprawdziwe albo całkiem fałszywe, ponieważ jednak są one nieodzowne dla naszego umysłowego bezpieczeństwa, zazwyczaj mogą zwycięsko trwać na przekór przeciwdoświadczeniom, chyba że powodują jakieś skutki wyraźnie szkodliwe. Jeśli są mylne, ale w praktyce nieszkodliwe, przechowują się bez zmian, bo jest nam duchowo bezpieczniej trzymać się choćby fałszywych stereotypów, aniżeli żyć w stanie nieustającej czujności, korygować je, a przez to wprowadzać nasz umysł w stan nie kończącej się niepewności i nawet chaosu.

Pod tym względem stereotypy narodowe nie różnią się od innych. Jak działają stereotypy, można zobaczyć na dowolnym przykładzie. Anglia, jak wiemy, ma reputację kraju dżdżystego. Reputacja ta nie opiera się na studiach statystyk meteorologicznych, ale na spontanicznej *quasi*-generalizacji. Skoro reputacja została już utrwalona, szczególna logika, albo raczej szczególny mechanizm nielogiczny, zaczyna działać. Kiedy deszcz pada we Francji, to po prostu deszcz pada. Ale każdy deszczowy dzień w Anglii daje nam potwierdzenie stereotypu: to jest kraj dżdżysty. Lecz przeciwna reguła nie funkcjonuje: słoneczny dzień w Anglii jest wtedy logicznie bez znaczenia, nie kłóci się z reputacją kraju. Nasze zwykłe, codzienne myślenie nie daje się w tych sprawach uleczyć, nie poddaje się i pewnie nigdy się nie podda rozsądnym regułom Popperowskim; potrzebujemy stereotypów, bo w sumie jesteśmy umysłowo w lepszej formie, jeśli trwają one nietknięte w duszy.

Stosuje się to, rzecz jasna, do stereotypów narodowych. Każdy naród czy plemię wytwarzają stereotypy swoich sąsiadów, a także innych, lepiej czy gorzej znanych plemion; stereotypy te często ujawniają w połowie respekt, a w połowie pogardę. I tak, na przykład, „wiemy”, że Niemcy są zdyscyplinowani i pozbawieni poczucia humoru, że Anglicy są spolegliwi, a

horyzonty umysłowe mają ciasne, Polacy są odważni i niezdolni do systematycznej roboty, Żydzi są inteligentni i pozbawieni taktu, Amerykanie przyjaźnie odnoszą się do ludzi i są naiwni, Czesi umieją dobrze i ciężko pracować, a są małostkowi i chciwi, Francuzi są dowcipni i niepoważni, Włosi umieją cieszyć się życiem, a liczyć na nich nie można, często też oszukują i tak dalej. Nigdy nie zbraknie przykładów, które stereotyp potwierdzają, a przeciwprzykłady się nie liczą; stereotypy są zawsze bezpiecznie obwarowane, a gdy spotykamy się ze sprzeciwem, mamy zawsze niezawodną siatkę bezpieczeństwa: „Ach tak, wiem przecież, że są wyjątki”, „niektórzy z moich najlepszych przyjaciół” itp.

Badanie stereotypów jest pożyteczne nie dlatego, by mogło je zniszczyć czy nadwerężyć: przypuszczalnie nie ma mocy rozbicia dobrze zakorzenionych w umyśle wzorów. Wzory takie, jeśli się zmieniają, to nie w wyniku racjonalnych argumentów czy statystyk, ale dlatego, że warunki społeczne domagają się innego obrazu. Nie należy sądzić, że eksterminacja Żydów przez hitlerowców daje się wytłumaczyć uprzednio już istniejącymi, negatywnymi stereotypami Żydów. Hitlerowcy, oczywiście, zręcznie i skutecznie wyzyskiwali i wzmacniali te stereotypy, kiedy – jak się okazało – Niemcy potrzebowali kozła ofiarnego, na którego mogliby swoje nieszczęścia i biedy zwalić; ale te właśnie nieszczęścia i biedy sprawiły, że ludobójczy program hitlerowski nadawał się do przyjęcia (Żydzi niemieccy byli, w porównaniu z polskimi, stosunkowo dobrze zasymilowani kulturalnie i chyba w znacznym stopniu byli niemieckimi patriotami, byli też grupą bardzo niewielką w porównaniu z ich obecnością w Polsce; jednak właśnie w Niemczech antysemityzm okazał się tak morderczy).

Narodowe stereotypy niekoniecznie noszą w sobie ziarna nienawiści; tak jest w niektórych przypadkach, lecz nie we wszystkich. Przekuwane są w broń śmiercionośną, kiedy inne okoliczności – w szczególności wojna lub groźba wojny – tego wymagają. Kraje, które nigdy nie prowadziły ze sobą wojen, a przynajmniej nie prowadziły przez czas bardzo długi, mają skłonność do wytwarzania stereotypów drugiego narodu, które są łagodniejsze, chociaż rzadko są to obrazy całkiem niewinne i całkiem pozytywne.

Żydzi, ponieważ żyli we wszystkich krajach europejskich, mieli, by tak rzec, sytuację „uprzywilejowaną”; mieli swoje stereotypy wszędzie. Jak te wzory różniły się od siebie zależnie od miejscowych i historycznych okoliczności, jest to materiał dla osobnych badań. Nie można nie wspomnieć jednakże, że stereotypy te często, chociaż nie bezwyjątkowo, obok niepoehlebnych opisów, jakie są mniej czy bardziej zwyczajne w plemiennych animozjach, zawierały także potencjalnie śmiercionośne

oskarżenia, mianowicie o mord rytualny. Wśród ludności chłopskiej szczególnie można było nieraz napotkać zadziwiające doprawdy historyjki; jako chłopiec jedenastoletni usłyszałem od innego chłopca (ze wsi), że Żydzi nie mogą widzieć słońca; kiedy go zapytałem, dlaczego w takim razie noszą czasem okulary przeciwsłoneczne, odparł: oni tak udają (niewiarygodne, lecz prawdziwe, przysięgam).

Jeśli jednak na boku zostawimy mord rytualny i podobne horrory albo zwyczajnie absurdalne zabobony, wolno powiedzieć, że stereotypowe obrazy innych narodów zwykle zawierają ziarno prawdy. Najczęściej nie są to po prostu kapryśne produkty fantazji, *ex nihilo* wzięte, ale raczej uproszczone, skamieniałe i rozdęte niezmiernie wyniki doświadczenia. Jest w końcu zjawisko takie jak historycznie ukształtowany „charakter narodowy”, który nigdy nie składa się z samych, niczym nie zmaconych cnót. Chociaż najoczywiście nie może on być przypisany jednostkom („każdy Polak jest odważny i niezdolny do systematycznej roboty”, „każdy Żyd jest inteligentny i pozbawiony taktu”), można ten charakter analizować, opisując typowe wzory zachowania. Prawie wszystkie narody zresztą pozostawiły nam w piśmiennictwie, w sztuce i w żartach liczne mało budujące opisy swoich cech (humor żydowski i nowoczesna literatura w języku żydowskim są nie wy czerpalną skarbnicą wiedzy o mało pochlebnym obrazie, jaki Żydzi o samych sobie miewają, a polskie „wady narodowe” były przez wieki ulubionym celem polskich pisarzy i publicystów).

Badanie stereotypów narodowych, osobna gałąź antropologii społecznej, może przyczynić się wielce do zrozumienia „narodowych charakterów”; nie dlatego, by stereotypy dostarczały nam zwierciadlanych wizerunków innych narodowości, czego nie czynią z całą pewnością, ale dlatego, że osądzając innych, my sami mimo woli odsłaniaamy nasze własne sposoby percepcji, a przez to również własne przywary i zalety. Innymi słowy: stereotypy uczą nas nie mniej o tych, co w nie wierzą, niż o tych, do których się odnoszą. I chociaż nie należy się spodziewać, by studia nad stereotypami spowodowały ich wygaśnięcie, to nie są jednak pozbawione praktycznego znaczenia: wiedząc o tym, jak inni nas widzą, na pewno zdobywamy lepszy wgląd w nas samych, nawet jeśli mniemamy (a tak zwykle mniemamy), że ten obraz jest niesprawiedliwy. Nie tylko można się rozpoznać w zniekształcającym lustrze (karykatura jest dobra tylko wtedy, gdy przypomina oryginał), ale samo to zniekształcenie, przez to, że przesadnie ukazuje pewne właściwości obiektu, może być użyteczne i przyczynić się do lepszego samozrozumienia.



## Udręczenie

**B**ertrand Russell wspomina, iż jako młody człowiek doszedł do takiego oto wniosku: ludzie tak okropnie cierpią, że należałoby możliwie największą liczbę ludzi zabijać, aby zmniejszyć, jak tylko można, masę cierpienia. Jest to, w rzeczy samej, całkiem zgodne z logiką utilitaryzmu: mniej cierpienia, a więc, z definicji, więcej „szczęścia”. Inny utilitarysta mógłby odpowiedzieć: nieprawda, bo gdyby bilans „przyjemności” i „przykrości” systematycznie na korzyść tych drugich wypadał, to ludzie sami by się masowo uśmiercali, tymczasem tylko mały odsetek samobójstwo popełnia, skąd widać, że w sumie uważają, iż więcej mają rozkoszy z życia niż z nieżycia. Jest to odpowiedź możliwa, lecz niemądra, bo przecie nie tylko nikt takich rachub nie przeprowadza, ale ich przeprowadzić niepodobna, miary wspólnej nie ma, powiedzieć zaś, że ludzie intuicyjnie oceniają, że śmierć jest gorsza niż cierpienia żyjącego, gdyż nie odbierają sobie masowo życia, to powtórzyć jałową tautologię utilitarystów: ludzie dążą do przyjemności, a przyjemność to to, do czego ludzie dążą. Wedle zdrowego rozsądku, młody Russell nie był bodaj w błędzie; jeśli założyć (jak chciał Schopenhauer), że przyjemność określa się negatywnie przez nieobecność cierpienia, to totalny brak cierpienia wynikły z unicestwienia ludzkości należałoby (lecz kto?) powitać jako najlepsze rozwiązanie ludzkich niedoli.

Na ogół jednak tego nie chcemy i trudno nas do tej zdrowej konkluzji przekonać, a to nie dlatego, że coś sobie kalkulujemy („w końcu bilans jest dodatni”), lecz że instynktownie czepiamy się życia i, choć tego wyraźnie wypowiadać nie musimy, obecność życia, a życia ludzi w szczególności, utożsamiamy z dobrem, a tym samym za zło uważamy to, co życiu przeciwne: śmierć i cierpienie. Nie jest to teoria żadna, lecz osobliwość życia samego, które chce trwać i nie pyta „dlaczego?”

Od kiedy ludzie myśl swoją zapisywali, nie pytali „po co życie?”, lecz „po co zło?”; zarówno moralne zło, jak cierpienie chcieli „wytłumaczyć”; nie przyczynowo objaśnić, bo to często można, lecz w celowym porządku świata umieścić. Dla naturalisty, empirysty, materialisty, pozytywisty to głupie pytania, nie wolno pytać „po co zło?” ani „skąd zło?” (prócz przyczynowych objaśnień), bo takie pytania zakładają już jakiś celowy ład, a wedle dogmatów tych doktryn ładu takiego nie ma i być nie może; nie ma też „zła” ani „dobra” w sensie własności prawdziwie rzeczom i

zdarzeniom przysługujących, są tylko przyjemności i przykrości jako stany psychiczne. W świetle wszystkich tych doktryn świat nie staje się miłszy, ale staje się prostszy, a nawet znacznie prostszy.

Ale ci, co nadal pytają, zakazami filozoficznymi nie zastraszeni, nie mają dobrych odpowiedzi albo jeśli je mają, to takie, że innych nie mogą do nich przekonać wedle reguł logicznie niezawodnych. Bo przecież prawie wszystko, co w tej sprawie powiedzieć można i co teologowie przez stulecia mówili, zawarte jest w Księdze Hioba. Mało co dodać, doprawdy. Szatan, nie tylko z przyzwolenia Boga, ale na zasadzie wyraźnej z Bogiem umowy, ściga Hioba wszystkimi możliwymi nieszczęściami i bólem; wszystkie dziesięcioro dzieci powybijane, cały majątek stracony, bolesne i straszne choroby, Hiob na dnie nędzy i nieszczęścia, a jeszcze na pośmiewisko wydany. A gdzież Bóg, woła, na wschodzie Go nie widać ani na zachodzie, ani po lewej stronie, ani po prawej, gdzież Bóg, opiekun sprawiedliwy? Przychodzą bardzo mądry ludzie, dziś byliby profesorami zwyczajnymi na wydziale teologii, gdyby nie to, że mówią pięknie, wzniosie, dramatycznie, porywająco; i mówią mu tyle mniej więcej: grzesznikiem jesteś, Pan Bóg cię pokarał. I jeszcze mówią: pobożnemu Pan Bóg sprzyja, pomyślnością go wszelką obdarza, dobrodziejstwa zsyła, a złych w nieszczęścia wtrąca. Ale Hiob krzyczy, że to kłamstwa okropne: jakże to, każdy przecie wie, że najgorsi złoczyńcy w dostatku, szczęściu i chwale dni swoich dożywają, a ja? Sprawiedliwy byłem, biednym pomagałem, nikomu krzywdy nie wyrządziłem, i oto zapłata?

Ale Pan Bóg się wtrąca. Pan Bóg wie – jasno to jest powiedziane – że Hiob pobożnym i sprawiedliwym był mężem. On go nie karze, On jego wierność w zabawie z szatanem wypróbowuje. I gdzieś ty był, powiada, gdy ja ziemię budowałem? I długą listę spraw wylicza, o których Hiob nic wiedzieć nie może i które, by odmienić, siły nie ma. O krokodylu mówi, o gazeli, o strusiu, o sokole, o śniegu i gwiazdach. Głupiś i niemocny, powiada, Pana nie pouczaj i nie skarż się.

Nie, Pan Bóg Hioba nie karze, Pan Bóg się Hiobem bawi. W sumie mówi mu: nie mędrkuj, bo nic nie wiesz. Pan Bóg nawet powiada, że profesorowie zwyczajni teologii nieprawdę mówili, ale nie wyjaśnia, na czym ta nieprawda polegała, więc i my nie wiemy. Hiob korzy się przed Bogiem i oto, okazuje się, profesorowie zwyczajni teologii jakby rację mieli, bo Bóg mu wszelkie dobra zwraca: znowu jest majątny, żyje długo i szczęśliwie i znowu ma dziesięcioro dzieci (ale Dostojewski nie bez racji pyta: czy mógł Hiob o tych dziesięciorgu zabitych zapomnieć? Jakże to, nowe dzieci na miejsce pomarłych przychodzą i dobrze jest?).

Księga Hioba, dzieło mądrości pełne, jedno z najwspanialszych, jakie ludzkość wydała, nie tłumaczy nam w końcu zła i cierpienia, a tylko

podsuwa radę: ufajcie Bogu, nie pytajcie, skarg przeciw niebu nie podnoście, choćby w najgorszych utrapieniach.

I do tego sprowadza się właściwie pouczenie tradycyjnych teodycei: nie tylko nie możemy zła wykorzenić, ale w żadnym poszczególnym wypadku nie umiemy go Boskimi zamiarami wyjaśnić, bo tych zamiarów nie znamy, możemy tylko, i powinniśmy ufać, że jest taki zamiar, że jest dobry, i zdać się na Opatrzność. „Oddać Bogu swoje cierpienia”, jest to może najlepsza rada przez chrześcijaństwo podana. Ta ufność pomagała najgorsze udręki znosić świętym męczennikom albo siedmiu braciom Machabeuszom i ich matce, okrutnie na śmierć zakatowanym. Mistycy chrześcijańscy nieraz doświadczali poczucia, że świat cały, ze wszystkim, co o nim wiemy, jest przeniknięty miłością, a cierpienie za nic mieli. Lecz niewiele jest do tego zdolnych.

Ale cóż z tymi, którzy, jak małe dzieci, okropnie nieraz cierpią, a nie mogą w żadnym ładzie opatrnościowym bólu swego pomieścić? Tylko jedna jest na to spójna odpowiedź, mianowicie w teologii Augustyńskiej: dziecko z łona matki wychodzące jest już w szponach diabła i zasługuje bez apelacji na ogień wieczny, póki ochrzczone nie będzie, jako że dziedziczny grzech pierworodny nie tylko jako zwyrodnienie natury, ale jako faktyczną winę, własną winę. Wszyscy nie ochrzczeni, a więc ogromna większość rodzaju ludzkiego, do krainy wiecznych męczarni śpieszą, a z ochrzczonych także większość.

Doktryna ta jest, powiadam, spójna i wszystko wyjaśnia, ale upatrywano w niej, nie bez powodu, niepojęte okrucieństwo Boskie. Kościół ją porzucił, ale pozbawił się zarazem spójnego schematu wyjaśniającego: dla Augustyna nie ma niewinnych, ale gdy się tej teorii poniecha, trzeba uznać, że niewinni cierpią, bez wytłumaczenia. I co, na przykład, ze zwierzętami, które wzajem sobie cierpienia zadają, a winy w nich nie ma?

Chrześcijańscy pisarze niewiele tą ostatnią sprawą się zajmowali, a najlepsze wyjaśnienie, jakie znaleźć można, jest takie, że diabeł porządek przyrody zepsuł i zwierzęta do walki, do wzajemnego pożerania się i kaleczenia przymusił. Może, lecz skąd o tym wiedzieć? Świat zwierzęcy jest pełen cierpień, na które nie ma odkupienia, można tylko powiedzieć sobie, że na ogół są one krótkie: być może rybka przez większą rybę pożarta cierpi, ale jeśli tak, to tylko przez chwilę; czy dżdżownica przepołowiona cierpi, tego nie wiem (ma jakiś bardzo prymitywny układ nerwowy), ale jeśli tak, to też przez chwilę. Sprawy krewetek i karaluchów pominię.

Takich męczarni, jakie ludzie ludziom zadawali, żadne zwierzę nie znosi. Ludzie też muszą zwierzętom cierpienia zadawać, i chociaż słusznie się żąda, by te cierpienia minimalizować i względem tych, co niżej stoją na

drabinie ewolucyjnej, okrucieństw się nie dopuszczać, to nie ma sposobu, by z przyrody cierpienie usunąć. Żądanie zakazu polowań jest niemądre: lis przez psy rozszarpany cierpi na pewno przez parę sekund, lecz w innym wypadku albo będzie przez inne drapieżniki rozszarpany, albo z głodu zdechnie, a głuszcę śrutem zabity mniej dotkliwością chyba znosi, niż gdyby go bracia ptaki zadziobały albo z głodu czy mrozu zginął. Nie ma miłosierdzia w przyrodzie pozaludzkiej i ludzie niewiele albo i nic do jej okrucieństw nie dodają.

Leibniz gładko się z rzeczą rozprawił: z dobroci i mądrości Bożej wynika, że świat zawiera minimum zła i maksimum dobra, jak to jest logicznie możliwe, a Bóg sam logikę zmienić nie może. Więc wszystkie ludzkie udręki z nakazów logiki płyną? A może logikę zmienić? Leibniz był jednym z najmądrzejszych ludzi na świecie i tylko głupsi się z niego wyśmiewali. Wyjaśnił może, ale zgrozy i buntu na widok morza cierpień to wyjaśnienie nie powstrzyma.

Niechby pojawił się nowy, nie-okrutny Augustyn, by rzecz rozjaśnił. Ale nie pojawi się, a nawet gdyby się pojawił, to bólu by nie zmniejszył, tylko wytłumaczył właśnie, tak czy inaczej. Nie wiadomo, czy najlepsze wyjaśnienie pomogłoby wiele, na przykład (jeden z miliona przykładów) braciom templariuszom, którzy błagali, by ich żywcem ugotowano albo spalono, bo to śmierć krótka, a tych męczarni, jakim ich poddawali oprawcy, znieść nie mogą.

Prawie cała literatura, prawie cała poezja, prawie cała sztuka wyrosły z ludzkiego bólu; w niebie chyba sztuki nie ma. Duchem dzielni niechaj zmierzają i porównują „straty” i „zyski”.

Chrześcijaństwo głosi naukę o odkupieniu i życiu wiecznym, lecz nawet szczęśliwość wieczna cierpienia tutejszego nie wymazuje. Znany filozof z Cambridge, C.B.S. Broad sądził, że jest życie pośmiertne, lecz że pociechy nie ma co w tym szukać, bo ten drugi świat jest jeszcze gorszy niż nasz (o czym nie napisał wyraźnie w swojej rozprawie, lecz powiedział mi to nieżyjący Alfred Ayer).

Rad jestem samolubnie, że nie przyszło mi być kapłanem i nie mam obowiązku innym ludziom rzeczy tych tłumaczyć.

# **SERIA TRZECIA I OSTATNIA**

O długach

O wybaczeniu

O rekordach

O posiadaniu samego siebie

O przeszłości i o przyszłości

O zawiści

O sprawiedliwości

O pogrzebach

O maskach

O wrogu i o przyjacielu

Demokracja jest przeciwna naturze

Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii

## Słowo wstępne

**T**rzeci i ostatni zbiorek moich mini-wykładów czy mikro-wykładów był, podobnie jak dwa poprzednie, nagrany dla telewizji przez Euromedia w Oxfordzie i w telewizji następnie nadawany. Wszystkim, którzy w tym przedsięwzięciu udział brali, dzięki składam. Wykładziki były, jak poprzednio, drukowane po każdorazowym nadaniu w „Gazecie Wyborczej”. Podobnie jak w pierwszych dwóch tomikach, dodałem dwa niewielkie tekściki, których w telewizji nie było, a które, jak mi się zdawało, do zbioru pasują. Jeden z nich, pt. *Demokracja jest przeciwna naturze*, ukazał się w księdze zbiorowej *Idee a urządzenie świata społecznego* wydanej dla uczczenia ileś-tam-lecia Jerzego Szackiego; drugi, pt. *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, wydany był w zbiorze *Humanistyka przełomu wieków*, pod redakcją Józefa Kozińskiego. To pewnie wszystko.

Oxford, 8 września 2000

## O długach

**W**yobraźmy sobie, że pewnego dnia ludzkość postanawia na serio wziąć biblijny (a także koraniczny) zakaz pożyczania pieniędzy na procent i okazać mu posłuch. Cóż by się stało? Tegoż dnia przestałyby istnieć wszystkie banki świata, wszystkie ośrodki finansowe, kasy pożyczkowe i oszczędnościowe, fundusze emerytalne, towarzystwa ubezpieczeniowe; tym samym przestałyby funkcjonować prawie cała produkcja przemysłowa. Świat pogrążyłby się w nieopisanym chaosie, nastalaby prawdziwa wojna wszystkich przeciwko wszystkim, zagłada cywilizacji. Chociaż nikt nie lubi być zadłużony, to jednak wiemy wszyscy, że instytucja kredytu jest fundamentem życia społecznego i gospodarki w naszym świecie.

Wierzyciel właściwie sprzedaje czas – ten mianowicie, który upływa między produkcją jakiegoś towaru a jego sprzedażą, między kupnem czegoś a zapłatą. Wydaje się, że gdy pożyczam od kogoś pieniądze z zamiarem ich oddania razem z oprocentowaniem, jestem optymistą, mam zaufanie do przyszłości, która będzie na tyle dobra, że pozwoli mi spłacić wierzyciela i tym procentem wynagrodzić go za jego usługę. Podobnie wierzyciel jest chyba optymistą, skoro ufa, że dług mu będzie z naddatkiem zwrócony. Skoro zaś cała produkcja i wymiana w rozwiniętych społeczeństwach są napędzane systemem kredytowym i prawie wszyscy w tym systemie uczestniczą, należy sądzić, że prawie wszyscy mają optymistyczny obraz świata. Nie wiem, czy są jeszcze inne argumenty na rzecz hipotezy tak śmiałej.

Nie uczestniczyć w obiegu kredytowym jest nadzwyczaj trudno (jeśli nawet pominąć upływ czasu między moim korzystaniem z narzędzi elektrycznych czy gazowych a opłacaniem tych usług, co jest też formą pożyczki). Nawet jeśli nie mam długów osobistych, ale płacę podatki, jakaś część tych podatków idzie na obsługę długów państwowych, a jeśli po prostu trzymam pieniądze w banku, który nimi obraca, jestem tego banku wierzycielem i dobrodziejem. W tym ostatnim wypadku mój interes klasowy polega na tym, by była jak najwyższa stopa procentowa w kraju, co jest przeciwne interesom znacznej większości, spłacającej długi za mieszkanie czy inne rzeczy.

Kredyt w krajach Zachodu dostaje się łatwo. Każdy jest ciągle kuszony przez różne instytucje, które mu proponują czy to atrakcyjne towary na

spłaty, czy nowe karty kredytowe bezprzykładnie korzystne, czy tzw. okazje do inwestowania. Niedawno obiegała prasę brytyjską wiadomość, że pewna para poprosiła dla zabawy o kartę kredytową dla swojej córeczki trzyletniej – podając prawdziwą jej datę urodzin. Jakoż panieneczka natychmiast dostała tę kartę z czcigodnej instytucji kredytowej.

Długi podlegają, oczywiście, wszystkim ogólnym regułom kontraktów cywilnych, mają jednak, a przynajmniej miały do niedawna, własną szczególną stronę moralną. Do niedawna istniała – nie wiem, czy gdzieś jeszcze istnieje – osobna kategoria „długów honorowych”, czyli takich, które gdy nie są spłacone, odzierają dłużnika z honoru; należały tu długi zaciągnięte przy grze w karty, pewnie dlatego, że nie można ich było egzekwować na mocy pisemnej umowy, trzeba więc było wymyślić narzędzie moralne, by zapłatę wymusić, i strach przed hańbą był tym narzędziem. Ale w burżuazyjnej moralności groza hańby dalej się rozciąga: pohańbiony był ten, kto został bankrutem, choćby bez własnej winy; był nie tylko materialnie, lecz i moralnie zrujnowany i ściśle biorąc, powinien był samobójstwo popełnić. Jest podobno nadal taka reguła w Japonii, lecz gdzie indziej, jeśli samobójstwa w wyniku bankructwa się zdarzają, to chyba z desperacji w obliczu finansowej ruiny i czarnej przyszłości, a nie z powodu utraty honoru. Cnoty burżuazyjne są w zaniku w naszym świecie, pełnym gangsterstwa i korupcji politycznej (gdzie długi też mają być egzekwowane, ale inaczej); można sądzić, że ktoś, kto został ogłoszony bankrutem, ale ma znaczne ukryte dochody, będzie z tych zasobów korzystał, dbając tylko o to, by nie dać się złapać, nie martwiąc się zaś o to, że bankructwo okryło go hańbą. Na ogół spłacamy długi, bo jaka taka stabilność życiowa wymaga, byśmy nie byli ciągnani po sądach, ścigani przez komorników itp., lecz pewnie niewielu tylko ma silne poczucie, że jest to sprawa moralna. Podatek, jeśli nie zapłacony w porę, jest też długiem względem państwa, jednak silne moralne przekonanie, że nie wolno przy podatkach oszukiwać, nie jest powszechne; stopień identyfikacji z państwem obniżył się z pewnością znacznie. Przyczyniają się do tego na pewno media, z których dowiadujemy się wszyscy, ile miliardów („z pieniędzy podatnika”) jest marnowanych bez śladu przez niefrasobliwość lub niekompetencję urzędników i o ile więcej miliardów topią międzynarodowe instytucje finansowe, udzielając olbrzymich pożyczek różnym państwom Trzeciego Świata, które to pożyczki są w mgnieniu oka rozkradane przez rządzące klikki; pożyczki płyną jednak nadal, czy to przez nieumiejętność kontroli ze strony wierzycieli, czy z racji politycznych, które bezsporne i oczywiste bynajmniej nie są. Trudno, by podatek, gdy o tym czyta, nie wpadał w bezsilny gniew. Podatnik wie także, że klasa ludzi o najwyższych, niebotycznych dochodach składa się w



większości nie z tych, którzy coś produkują i realne towary sprzedają, ale z tych, którzy „robią w pieniądzech”, dla których sam pieniądz jest niejako towarem. Dla większości z nas, którzy ani tej sztuki nie umieją, ani nie wiedzieliby nawet, jak zabrać się do jej uprawiania, nie mając już od początku znacznych zasobów, ten sposób zarobkowania, choć wyłonił się w sposób naturalny z międzynarodowych obrotów, niesie w sobie coś osobliwie i niepokojąco niewłaściwego. Przy obecnej technice przepływu kapitałów i ich kumulacji nie ma sposobu, by ten system zmienić, lecz jego obecność przyczynia się także do poczucia bezradności ludzi ubogich. Zarówno instytucje finansowe, jak państwo wydają się większości z nas anonimowymi gigantami, lewiatanami bez imienia, które jednak sprawują nad nami władzę. Inaczej było, gdy bogaty lord po prostu mieszkał w pałacu, a chłop w marnej chałupie; tylko rzadko powodowało to bunty, ale lord był przynajmniej widzialną i określoną osobą.

Są więc jeśli nie racje, to przyczyny, w wyniku których w sprawie spłacania długów strona moralna doznała znacznego osłabienia.

Ale jest inna sprawa moralna związana z długami. W różnych krajach Trzeciego Świata istnieje ciągle niewolnictwo, nie zapisane w prawie, ale całkiem realne, i nędzarze, którzy nie mogą spłacić długów swoich – nie beztrąsko zaciągniętych, zaciągniętych dla przetrwania – idą w prawdziwą niewolę lub oddają w niewolę swoje dzieci. Póki te haniebne i monstrualne – wedle naszych dzisiejszych zasad – obyczaje nie są radykalnie zniesione, nie powinniśmy spać spokojnie.

Czy mamy jakieś reguły, które mówią, przez jaki czas niespłacone długi nadal długami pozostają, a kiedy po prostu muszą pójść w niepamięć? Nie wiem, czy jakieś prawo wyraźnie tę sprawę rozstrzyga; czy należy zakładać, że dług długiem pozostaje nieograniczenie? Przypuśćmy, że mógłbym udowodnić – jest to wybitnie trudne, ale nie jest zasadniczo niemożliwe – że jakiś człowiek, którego ja jestem spadkobiercą, pożyczył innemu ekwiwalent 10 dolarów na 10 procent rocznie 2000 lat temu i że można znaleźć kogoś, kto jest spadkobiercą dłużnika. Należność moja zapewne wynosiłaby dzisiaj więcej niż dochód brutto wszystkich krajów świata łącznie. Pewnie więc należałoby postanowić, że po określonym czasie roszczenia do spłaty długów tracą ważność. Święte prawo własności nie powinno obowiązywać bez granic.

Mówimy także o długach w sensie przenośnym, tj. o dobrodziejstwach, które ludzie innym wyświadczają i w wyniku których obdarowani zaciągają tzw. dług wdzięczności, nie spisany w żadnej umowie, ale jakoś realny. Mamy chyba rację, uważając, że jest rzeczą naganną nie okazywać wdzięczności ludziom, którzy nam dobro wyświadczyli, choćby w ramach swoich powinności (lekarz mnie wyciągnął z choroby albo życie uratował;

winiem mu wdzięczność, chociaż uczynił to, bo to jego zawód; nie powinienem zadowolić się powiedzeniem „przecież mu za to płacą”). Wyobrażam sobie przeciwnie, że sprawy ludzkie stałyby lepiej, a życie zbiorowe byłoby znośniejsze, gdybyśmy mieli przeświadczenie, że trzeba okazywać wdzięczność tym, co nam jakieś dobro, choćby całkiem niewielkie, wyświadczyli, gdybyśmy też w tym duchu dzieci nasze wychowywali, ucząc je, że okazywanie wdzięczności nikomu nie uwłacza i nikogo nie poniża. Postawilibyśmy w ten sposób barierę złowrogiemu ruchowi świata w kierunku radykalnej biurokratyzacji, tj. takiemu urzędzeniu, gdzie wszystkie stosunki między ludźmi są wprawdzie regulowane prawem – a widzimy, że prawa jest coraz więcej, że nam dech odbiera – ale nie mamy już wrażeń, by były nam potrzebne najprostsze związki osobowe: przyjaźń, miłość, pomoc bezinteresowna, wdzięczność. Na razie wydaje się, że zapłatą za dobrodziejstwa jest często nienawiść – już to dlatego, że inni ludzie zrobili coś, co my też powinniśmy byli zrobić, a czegośmy nie zrobili, zasługują zatem na naszą wściekłość, już to dlatego, że wyobrażamy sobie, iż ci inni mają prawo do naszej wdzięczności, że więc uczynili nas dłużnikami, a to nas upokarza. Lecz nie jest tak: nikt nie ma, ściśle biorąc, prawa do wdzięczności (jeśli co dobrego z własnej woli zrobił, to dlatego, że to dobre, a nie w oczekiwaniu nagrody), ale być wdzięcznym nie oznacza to ustawić się w pozycji żebraczej; przeciwnie, jest w tym potwierdzenie wspólnoty ludzkiego losu.

Całkiem inne są przeto zasady, które rządzą długami pieniężnymi, i te, co się do długów moralnych odnoszą.

## O wybaczeniu

Odróżnijmy wybaczenie biurokratycznie, psychologicznie i metafizycznie ugruntowane.

Wybaczenie biurokratyczne jest to akt, na mocy którego jakieś organa publiczne – państwo, sąd, prokuratura – odstępują od wymierzenia uzasadnionego prawem odwetu względem kogoś, kto na ten odwet zasługuje. Jest to, krótko mówiąc, amnestia, darowanie kary. Masowe amnestie, jakie zdarzały się w krajach realnego socjalizmu, choć rzecz jasna, cieszyły więźniów, były właściwie objawem niepraworządności, pokazywały, że rząd nie całkiem na serio bierze swoje własne prawodawstwo. Były to akty politycznie umotywowane i trudno je nazwać wybaczeniem w sensie psychologicznym: z reguły określano, jakie kategorie więźniów, z jakich paragrafów kodeksu skazanych lub ile jeszcze do odsiedzenia mających skorzystają z całkowitego lub częściowego umorzenia kary. Indywidualne umorzenia, na przykład za dobre sprawowanie w więzieniu, należą także do klasy wybaczenia biurokratycznego: prawo decyduje, wedle jakich reguł wolno skazanym darować część kary, a ci, co decydują, czynią to stosownie do tych reguł, bez potrzeby osobistego zaangażowania.

Czym innym jest wybaczenie jako akt psychologicznie wiążący, jako osobiste postanowienie. Ktoś mi krzywdę wyrządził, ale ja mu wybaczam – natychmiast albo po pewnym czasie – a to znaczy, że nie tylko zarzucam myśl o odwecie, przy założeniu, że jest w mojej mocy odwet taki wziąć na krzywdziciela, ale ponadto, że nie żywię już do krzywdziciela urazy, nie chcę mu zaszkodzić, nie ścigam go przekleństwami, nie wygrażam itp.

Mogłoby się wydawać, że wybaczenie w tym sensie nie jest czymś, co mogę dowolnie postanowić, że nie potrafię po prostu aktem woli sprawić, bym nie żywił urazy do kogoś, kto mnie skrzywdził, że jeśli ta uraza mija, to mija z jakichś przyczyn, nad którymi nie mam władzy. To jest jednak chyba w części tylko prawdziwe i zależy od okoliczności. Jeśli ktoś wyrządził mi krzywdę albo przykrość niechcący czy wskutek niewiedzy i jeśli nie jest to wielka krzywda, wybaczenie przychodzi nam może bez wielkiego trudu, ale i w takim wypadku nie jest to, jak się wydaje, akt woli: ktoś mnie bezwiednie potrafił; jeśli mówi „przepraszam”, łatwo mi powiedzieć „ależ nic się nie stało”. Jeśli widzę, że nie chce powiedzieć „przepraszam”, już mogę wpaść w gniew.

Gdyby jednak naprawdę tak było, że taki akt zaniechania urazy nie zależy w ogóle od naszej woli, chrześcijańskie wezwania do wybaczenia innym ludziom nie miałyby sensu, kazałyby nam sprawiać, by nie stało się coś, co staje się na mocy porządku natury, nad którym nie mamy władzy; tak samo jak nie możemy sprawić, by śnieg nie padał, nie możemy – wedle tego rozumowania – zmusić duszy naszej, by wyzbyła się poczucia krzywdy i niechęci do krzywdziciela.

W rzeczywistości, jeśli na serio bierzemy Chrystusowe przykazania – mamy przecież do 77 razy, praktycznie bez końca, przebaczać, a tym bardziej, jeśli krzywdziciel żałuje swego uczynku – to jest jasne, że one odnoszą się nie po prostu do zaniechania pomsty, ale do przebaczenia jako naszego własnego duchowego stanu. Nie należy wprowadzić twierdząc, że ten stan można w każdej chwili dowolnym ruchem świadomości wywołać, ale z pewnością można wesprzeć duszę naszą, by go osiągnąć. Mamy, wedle Jezusa, za nieprzyjaciół się modlić, mamy mówić, jak On na krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”, i chociaż mało kto może się chełpić, że Chrystusowa gotowość do przebaczenia jest mu dana, to jednak wysiłek przebaczenia jest w naszej mocy i możliwe jest wspieranie tym wysiłkiem rzeczywistej siły wybaczonego sumienia.

Tylko psychologicznie zakorzenione wybaczenie jest prawdą. Samo oznajmienie „wybaczam” nie musi być prawdziwe, może być mechanicznym spełnieniem przykazania przez samo zachowanie, bez zaplecza duchowego, a więc bez prawdy.

Z pewnością nie możemy wybaczyc w cudzym imieniu, to znaczy nie mamy prawa po prostu oświadczyć, że przestępcom, mordercom, oprawcom wybaczone są zbrodnie, które na innych ludziach, nieżyjących już, popełnili. Byłoby to ohydne przywłaszczenie – nie sobie prawa innych pokrzywdzonych. Możemy wybaczyc tylko we własnym imieniu to, co nam złego ktoś uczynił. Ale wolno nam chyba wybaczyć zło, któregośmy doświadczyli przez to, że inni, bliscy nam ludzie, krzywd doznali, chociaż wtedy tylko nasze, nie zaś ich krzywdy są tym ułaskawieniem objęte. Pamiętamy sławną chwilę, kiedy polscy biskupi zwrócili się do niemieckich z tym właśnie posłaniem: przebaczymy i prosimy o przebaczenie. Wściekłość PRL-owskich władców pod niebiosa buchała: chcieli oni wykorzystać to posłanie, demaskując je jako polityczny akt w tym oto duchu: „a więc polscy biskupi oświadczyli, że nie tylko zbrodnie hitlerowców popełnione na naszym narodzie są bez znaczenia, nie ma o czym mówić, ale że jeszcze my, Polacy, mamy ich błagać o wybaczenie naszych, nie wiadomo jakich zbrodni”. Była to oczywiście wściekłość bezsensowna, ale nie była udawana: władcy nie potrafili sobie wyobrazić, że Kościół mógłby mieć inne jakieś względy na uwadze, nie tylko doraźnie

polityczne. List był zresztą w tym znaczeniu aktem politycznym, że zainicjował, nadzwyczaj obu narodom potrzebny, proces powrotu po okropnościach wojny i okupacji do stosunków sąsiedzkich Polski i krajów niemieckich. Powiedzenie „prosimy o wybaczenie” nie znaczyło bynajmniej, że policzyliśmy krzywdy z obu stron zadane i że krzywdy te się wyrównują; nie, nie było żadnego rachunku, ale w perspektywie chrześcijańskiej nie ma takiego dnia, byśmy nie potrzebowali, by każdy z nas nie potrzebował, wybaczenia; jesteśmy grzesznikami z natury naszej i jeśli nie wybaczymy tym, co nas skrzywdzili, nasze modły o wybaczenie własnych grzechów naszych nie będą wznoszone, tak jak mają być „w prawdzie i duchu”.

Ta część Jezusowego posłania jest może najbardziej przeciwna naturze ludzkiej i tak jest też pomyślana. Żądza odwetu jest naturalna, dobrowolne jej poniesienie sprzeciwia się naszym instynktom. W wielu społecznościach archaicznych odwet nie tylko jest dozwolony, lecz nakazany. Ktoś zabił mego brata, jest teraz moim obowiązkiem zabójcę uśmiercić, w przeciwnym wypadku okażę się tchórzem, człowiekiem bez honoru. Prawo vendetty jest dla nas zrozumiałe i nawet bliskie, bywało też czasem chwalone przez niektórych literatów jako wyraz ludowego poczucia sprawiedliwości i potrzeby sprawiedliwości, ale sprawiedliwości innej niż ta, która ma być obecna w prawie karnym, gdzie pokrzywdzeni nie wymierzają kary, wymierzają ją anonimowe paragrafy, abstrakty. Prawo odwetu wymierzanego przez pokrzywdzonych ma zresztą dobre uzasadnienie w niektórych księgach Starego Testamentu. Dziś mało kto się bodaj zachwyca ideą vendetty, nie tylko dlatego, że przywykliśmy do myśli, iż prywatnym osobom nie wolno innym ludziom kar wymierzać, że nikt nie może być stroną, sędzią, oskarżycielem i katem zarazem, ale i dlatego, że z natury rzeczy tam, gdzie prawo odwetu prywatnego działa, tam odwet i odwet za odwet mogą się ciągnąć w nieskończoność, sprawiedliwości nigdy nie stanie się zadość, w każdej chwili ktoś jeszcze ma uprawnienie i obowiązek zemsty. Ponadto znane nam obecnie prawa odwetu są to nie tyle tradycje szlacheckich plemion górskich, ile porachunki gangsterskie, o których codziennie czytamy w gazetach. Nadal jednak, powtórzmy, prawo vendetty jest nam bliskie i zrozumiałe i każdy chyba czasem doświadcza poczucia, że byłby gotów w pewnych sytuacjach w nim uczestniczyć, choć nie wolno; trudno, mamy żyć w ładzie prawa, choć często jest nam ono ogromnie niewygodne, choć bardzo doskwiera. A jeśli vendetta ma naturalną skłonność do przeciągania się w nieskończoność, to wielokrotnie bardziej niebezpieczna i złowroga jest wtedy, gdy nie chodzi o porachunki między jednostkami, rodzinami czy małymi grupami, ale między narodami i plemionami. Zgoda na reguły vendetty to

zgoda na wieczną wojnę wszystkich niemal narodów i plemion sąsiadujących ze sobą, wszystkie bowiem sądzą, że mają zawsze zadawnione, niezłatwione porachunki i krzywdy. Nie trzeba przypominać, cośmy w tym stuleciu widzieli.

Oprócz wybaczenia prawdziwego, a więc duchowo ugruntowanego, oraz wybaczenia biurokratycznego jest jeszcze, powtarzam, wybaczenie w metafizycznym i religijnym sensie słowa, czyli zmazanie grzechu. Zarówno w chrześcijańskiej, jak w żydowskiej kulturze wykreślenie grzechu z buchalterii niebiańskiej czy metafizyczne o nim zapomnienie jest przywilejem wyłącznym Boga. Spór o tę sprawę należał, jak wiemy, do ognisk Wielkiej Reformacji w związku ze sprzedażą odpustów i w ogólności instytucją spowiedzi i odpuszczenia. Kościół ma być dysponentem nieskończonych dóbr i zasług Syna Bożego, który jest ostatecznie źródłem przebaczenia, ale skuteczność absolucji w Kościele rzymskim nie ma być przesądzona mechanicznie, samym słowem spowiednika; potrzebna jest prawdziwa skrucha grzesznika, dobrowolnie przyjęta pokuta – tak przynajmniej głosi zasada, chociaż historie o frywolnych, beztroskich i przekupnych spowiednikach są bardzo liczne. Grzesznik może liczyć na to, że odbędzie spowiedź na łożu śmierci i w jednej chwili wszystkie jego minione nikczemności jak dym się rozwieją, a on do raj, nie czekając, wesoło wkroczy, ale istnieje w Kościele porzekadło: skrucha tego, co za chwilę umrze, też umrze za chwilę (nie mówiąc o tym, że nigdy nie ma pewności, że doczekamy się spowiedzi na łożu śmierci). Nigdy też nie możemy mieć pewności co do tego, że sprawa jest już załatwiona ostatecznie i winy nasze zmazane. Miłosierdzie Boże, mówią nam, jest niezmierzone, lecz by było skuteczne, grzesznik musi Panu Bogu pomóc. „Oby Bóg ci wybaczył, jak ja ci wybaczam”, powiada Molierowski Tartuffe, lecz są to właśnie słowa bezczelnego obłudnika, który daje do zrozumienia, że jego wielkoduszność przewyższa boską.

Jest jednak pewna strona tajemnicza w tym, co teologia o boskim przebaczeniu i miłosierdziu mówi, pomijając już różnice, jakie w tej materii zachodzą między Pięcioksięgiem a Ewangeliami. Dla grzesznika, co nagrody niebiańskiej wyczekuje, wybaczenie oznacza po prostu darowanie kary czyścicowej lub infernalnej. Ale domyślamy się, że o coś więcej chodzi: wymazanie grzechu oznacza jakby jego unicestwienie, a więc metafizyczny przewrót, zmianę w historii świata, sprawienie, iż nie było się stało coś, co się już stało. Czy możemy to sobie wyobrazić? Czy można przypuszczać, że gdy kiedyś Pan Bóg samego Stalina pod dach swój przyjmie, zbrodnie jego ulotnią się? W takim razie wszyscy inni mieszkańcy Królestwa musieliby o tych zbrodniach zapomnieć, tak się przynajmniej zdaje. Czyżby więc boskie wybaczenie dochodziło do skutku

przez jakiś dziwny gwałt na pamięci ludzkiej? Nie znam odpowiedzi na to pytanie, niech teologowie wyjaśnią.

## O rekordach

**Z**darza się nam czasem śmiać z rekordów sportowych; wydaje się nam, że musiał rozum postradać albo go nigdy nie osiąść taki, co wkłada olbrzymi wysiłek w treningi, w których wyniku może uda mu się obciąć jeszcze dwie setne sekundy w biegu na sto metrów albo dodać dwa centymetry w skoku wzwyż; a podobnie i ten, co ogromnie się tą sprawą podnieca i gdy się rekord uda, ma to za nadzwyczajne wydarzenie dziejowe. Czy jednak mądre są te nasze prześmiewki?

Zawodnik, oczywiście, chce się wyróżnić (i bardzo wiele zarobić, bezpośrednio albo pośrednio), chce być lepszy niż inni o te dwie setne sekundy. Pragnienie wyróżnienia się jest osobliwością arcyłudzką i nie ma powodu, by szydzić albo za naganną próżność poczytywać ją w przypadku owego atlety, nie zaś na przykład w przypadku wybitnego fizyka, który trzodzi się nad rozwiązywaniem pewnego kłopotliwego problemu do tej pory nierozstrzygniętego i także nie tylko wola prawdy nim kieruje, ale także ochota bycia lepszym, pragnienie szczególnej zasługi, która w świecie doceniona będzie. Podobnie artysta, który chce dobre dzieło stworzyć, ale także o poklask publiczności zabiega.

Ktoś mógłby tu zauważyć: ale fizyk, gdy problem rozwiąże, uczynił coś, co pożytek ludzkości przynosi i zapisuje się jako zdobycz trwała, a co za pożytek ma ludzkość z owych dwóch setnych sekundy uciętych? Otóż, czy fizyk wspomniany jakiś pożytek inny przynosi niż zaspokojenie ciekawości intelektualnej swoich kolegów (bo inni w większości nie są w stanie problemu zrozumieć), tego bardzo często nie można z góry wiedzieć: są kosmologiczne kwestie, z których być może jakiś pożytek będzie, a może nie. Ale samo zaspokojenie ciekawości to już pożytek; podobnie trzodzi się egiptolodzy nad jakimiś problemami chronologii dynastii starożytnych w Egipcie, a historycy filozofii nad identyfikacją autora pewnych tekstów starożytnych. „Pożytek” – nie powinno być chyba co do tego sporu – przynosi nam nie tylko to, co można zjeść czy w co się odziać; bezinteresowna ciekawość kierowała ludzkim umysłem, domyślamy się, od początku istnienia naszego gatunku, a bez tej bezinteresownej ciekawości pewnie nigdy byśmy z drzew nie zeszli.

Tak – rzekłby, kto nieprzekonany – ale biegacz tymi dwiema setnymi sekundami żadnego problemu nie rozwiąże. Może nie, ale coś nam pokazuje: pokazuje, że ludzie mogą być zdolni, za cenę wielkiego wysiłku, do



nieustannego przekraczania granic swojej fizycznej kondycji, że mogą więcej i więcej. Zapewne nie w nieskończoność: nie spodziewamy się, że kiedyś ktoś przebiegnie 100 metrów w ćwierć sekundy albo skoczy 15 metrów -wzwyż. To prawda, ale granice nigdy nie są z góry ustalone, a potrzeba ich przekraczania jest, przyznajmy, ambicją szlachetną.

Powinienem przy tej okazji wyjaśnić, jakie są moje kompetencje w sprawach sportu i mój wkład do tej dziedziny kultury. Otóż kompetencje moje polegają na tym, że raz na cztery lata oglądam w telewizji niektóre – ale tylko niektóre – zawody lekkoatletyczne na igrzyskach olimpijskich, czasem, choć nieczęsto, tenis w Wimbledonie (także w telewizji), a czasem także boks, który postrzegam jako sport szlachetny i wymagający, bynajmniej nie zaś prostackie mordobicie. Nie udało mi się natomiast, po wieloletnim pobycie w Stanach Zjednoczonych, nauczyć się naprawdę, o co chodzi w baseballu, a gdy mnie już raz trochę na stadionie nauczono, natychmiast zapomniałem, tak że każdy pięcioletni chłopak amerykański wie dużo więcej na ten temat; a ponieważ mówiono mi nieraz: „jeśli nie rozumiesz baseballu, to nie rozumiesz Ameryki”, to widocznie nie chciało mi się Ameryki zrozumieć. Podobnie po wielu latach mieszkania na Wyspach Brytyjskich nie wiem dokładnie, o co chodzi w krykiecie, choć prawie codziennie jakieś wrywki z krykietowych zmagania pokazują w dziennikach telewizyjnych. Wspominam o tym po to, by podkreślić, że należę do takiej klasy ludzi, gdzie naturalna byłaby nie tylko obojętność względem wszelkich sportów wyczynowych, ale także kompletne lekceważenie tej dziedziny życia, a więc jakby przemieszkwanie na małej wysepce kulturalnej całkiem wyobcowanej z normalnego żywota. A jednak nie: staram się, choćby abstrakcyjnie, sport docenić, choć sam nigdy w życiu żadnych sportów nie uprawiałem.

Otóż, by powrócić do owych dwóch setnych sekundy, oczywiste jest, że ambicja atlety może się pojawić tylko dzięki kulturalnym okolicznościom, tj. dzięki temu mianowicie, że jego wyczyn będzie zauważalny w świecie, doceniony i chwalony przez miliony ludzi. Nie atleta przeto ponosi odpowiedzialność za gotowość swoją do wysiłku, ale właśnie te miliony kibiców.

Rekordy, jak wiemy, nie tylko w sporcie bywają, przy czym są i takie, które chociaż zamierzone przez rekordzistów, nigdy owych milionów kibiców nie zdobędą. Kiedy przeglądamy Księgę rekordów Guinnessa, uderza nas niechybnie ilość konkurencji oraz rekordów zadziwiająco absurdalnych: oto ktoś, kto najkrócej na świecie recytował monolog Hamleta, oto para, która na oczach komisji wykonała najdłużej trwały pocałunek, oto ten, co najdłużej na jednej nodze stał (a nie był to Szymon Stylita), oto inny, co najszybciej po schodach biegł, albo ten, co zebrał

największą ilość zużytych biletów autobusowych, albo co najwięcej parówek zjadł w ciągu kwadransa, albo co najdłuższą ma brodę lub najwięcej kart kredytowych, albo jeszcze najwięcej ludzi w ciągu jednej godziny ogolił. A cóż powiemy o tym, który rekordowo długi, kilkusettyśięczny szereg cyfr w liczbie „pi” zapamiętał?

Wszystko to, powtarzam, rekordy zamierzone: niektórzy z rekordzistów nie mogą liczyć na rozgłos światowy, lecz i małym się cieszą, a wielu jest takich, których ambicja na tym właśnie polega, aby przy ogromnym wysiłku do Księgi Guinnessa się dostać i tak imię swoje choćby we współzawodnictwie najdziwaczniejszym i najniepotrzebniejszym uwiecznić. Takie rekordy nie mają bynajmniej owych zalet co rekordy sportowe, nie przyczyniają się do niczego i nic nie jest ich celem oprócz tego właśnie, by być naj...

Są, rzecz jasna, rekordy w technice i w nauce, czasem zamierzone jako rekordy, a czasem nie: najniższa temperatura wytworzona w laboratorium, największa stacja kolejowa. W wielu wypadkach rekordy wcale nie są jako takie zamierzone, lecz zdarzają się ze zrządzenia przypadku: twierdzenie matematyczne, które najdłużej czekało na dowód (chodzi oczywiście ostatecznie twierdzenie Fermata), papież, co najkrócej, inny, co najdłużej na Stolicy Apostolskiej zasiadał, najkrótsza sztuka teatralna (Becketta, zbyteczne dodawać), najdroższa butelka wina, kobieta, która przeszła najwięcej operacji plastycznych, najdłużej żyjący karzeł, pogrzeb, który zgromadził najwięcej ludzi, największa liczba ofiar w katastrofie kolejowej.

Notujemy także jakieś rekordowe wyczyny natury, bez żadnego udziału człowieka dokonane: najwyższa temperatura na ziemi zanotowana, najmniejszy ptaszek i największa jaszczurka, najbardziej jadowity wąż.

Chociaż więc wspomniane właśnie różnice między różnymi rodzajami rekordów – zamierzone i niezamierzone, w ludzkim świecie i w naturze zachodzące, przynoszące jakiś pożytek i całkiem nonsensowne są widoczne, to sam fakt, że podciągamy je pod jedno miano rekordów i że coś takiego jak księga rekordów jest w ogóle możliwe, budzi zastanowienie. Dlaczego przyciągają naszą uwagę wszelkiego rodzaju ekstrema, dlaczego mamy się nimi interesować? Skąd to zadziwienie nad ekstremami, które chyba nikogo nie oszczędza? Co może nas zatrzymywać w gazetowej informacji o tym, gdzie żyje największa jaszczurka i kto zjadł najwięcej parówek?

Z pewnością cywilizacja ostatnich dziesięcioleci, z jej masowym przemieszczaniem się ludzi, towarów, kapitałów, myśli, mód, z jej gigantycznym rozrostem wszędzie dostępnej informacji, musiała sprawę rekordów podnieść do nieznanego uprzednio poziomu ekscytacji i przez to także wprowadziła nowe i dziś nadzwyczaj upowszechnione formy

znieprawienia. Ci, co na sprawach sportu się znają, mówią nam nieraz o rozmiarach niebywalej korupcji, która zatrzała i zatrzuwa całą tę dziedzinę życia i same rekordy coraz bardziej pozbawia sensu. Pierwsze nowoczesne olimpiady zdają się wstrzemięzliwe i poważne w zestawieniu z gigantycznym zgiełkiem i gigantycznymi pieniędzmi krążącymi wokół dzisiejszych imprez, gdzie coraz więcej różnych konkurencji, coraz więcej niedozwolonych środków pobudzających – i coraz więcej pomysłowości w oszukiwaniu kontroli – coraz więcej pieniędzy i coraz więcej hałasu w owych, pożałuj Boże, „amatorskich” rzekomo zmaganiach.

To prawda, ale rozmaite formy współzawodnictwa sportowego, nieraz nadzwyczaj niebezpieczne, jak walki gladiatorów, znamy z historii najdawniejszej i z różnych części świata, wystawiał je wielki poeta grecki i miały często sens religijny. Samo współzawodnictwo nie jest oczywiście swoiście ludzkie, lecz u zwierząt jest to zawsze walka o całkiem określoną zdobycz w świecie, gdzie zawsze jest czegoś za mało: o samice, o pożywienie, o ochronę terytorium. Pasja rekordów natomiast jest ludzka, podobnie jak zainteresowanie ekstremami. I chociaż ubieganie się o rekordy jest napędzane pragnieniem, by się lepszym niż inni okazać, by się wyróżnić, samoutwierdzić pychę swoją i zawiść nakarmić, to jednak jest w tej pasji, by tak rzec, „drugie dno”.

Być może, kryje się w tej pasji rekordów i w tym zaciekawieniu ekstremami jakiś korzeń metafizyczny: potrzeba wykraczania poza to, co jest, jakaś dziwnie wyrażona, nieraz w groteskę i absurd przechodząca – jak wszystko co ludzkie, złe czy dobre – nadzieja nieskończoności.

## O posiadaniu samego siebie

Czy możemy powiedzieć, że jesteśmy, że każdy z nas jest samego siebie właścicielem (właścicielką), i co miałyby znaczyć takie powiedzenie? Własność, jak wszyscy wiedzą, nie jest metafizycznym stosunkiem między człowiekiem a rzeczą, lecz stosunkiem społecznym, a ściślej – zbiorem reguł dotyczących użytkowania dóbr przez ludzi. Instytucja własności istnieje przez odniesienie do prawa; w hipotetycznym „stanie natury”, gdzie prawa stanowionego nie ma, nie ma także własności, choć istnieć może konkurencja w ubieganiu się o różne dobra. Nie ma jednak własności, gdyż posiadanie czegokolwiek w ludzkim świecie oznacza posiadanie legalne; nie wystarcza, by było współzawodnictwo o dostęp do jakichś bogactw, ochrona tego, co „moje”, i spór, w którym silniejszy wygrywa. Trzeba ponadto, by istniała instancja władna orzekać, w wypadku sporu, kto ma rację, a więc, na przykład, kto jest „naprawdę” właścicielem pewnego kawałka ziemi albo pewnego konia. I chociaż jest ogromnie wiele rzeczy przemocą i bezprawnie zdobytych, to jednak własność normalnie pojmuje się jako własność legalnie nabytą, czyli taką, że siła prawa ją wspiera, a nie siła po prostu.

Cóż by to więc być miało „posiadanie samego siebie”? Po pierwsze, jest to po prostu zapewnienie, że nie mogę być własnością innego człowieka. Od kiedy niewolnictwo zostało zniesione i tam, gdzie zniesione zostało, prawo nie dopuszcza, by ktokolwiek był właścicielem człowieka; człowiek jest przeto niejako wyłączony z porządku własności, zajmuje pozycję z niczym nieporównywalną we wszechświecie; wszystko poza tym może być posiadane. Podobnie jak nie wolno nam posiadać niewolników, nie jesteśmy posiadaczami swoich dzieci, a mężowie nie są posiadaczami swoich żon (czy odwrotnie), chociaż w niektórych krajach przechowały się w tych sprawach pozostałości dawnych instytucji.

Odsuwam na bok wszystko, co nam dały długie zawile dzieje teorii, jakie wokół własności i jej pochodnych od starożytności narosły – sprawy dziedziczenia, podatków, konfiskat itd. Można tylko zauważyć, że od wieków własność prywatna, jednostkowa, jeśli nie zasługiwała na potępienie, to chodziła w aurze instytucji mało chwalebnej, źle pasującej do idealnego świata, również gdy uznawano, że w świecie takim, jaki jest, niepodobna sobie bez niej poradzić. Istotnie, sama instytucja właściciela zakłada (przynajmniej w najprostszym sensie, dziś bowiem tyle jest form

własności, że nie sposób tego bez ograniczeń powiedzieć), że wyłącza on wszystkich innych ludzi z posiadania rzeczy, którą posiada, nawet jeśli gotów jest innym swoich dóbr udzielać; w rzeczy samej, gdy grosz daje żebrakowi, to mogę to uczynić, bo jestem tego grosza jedynym dysponentem, bo prawo pozwala mi ten grosz zużyć na to, co mi się podoba, również, jeśli jestem wspaniałomyślny czy litościwy, na cele dobrotoczne. Jeśli jem kartofel, który legalnie nabyłem, to nikt już tego kartofla nie zje. Jakoż ojcowie Kościoła nieraz mówili, że własność jest złem koniecznym, smutnym wynikiem grzechu pierworodnego. Należy tedy sądzić, że ludzkość w raju żyła bez własności, w komunizmie, a chociaż nie było to chyba trudne, jako że wedle biblijnego przekazu, ta ludzkość była mało liczna, to jednak gdyby się była tamże rozmnażała, nadal korzystałaby ze szczęścia komunistycznego porządku: wszystkie potrzeby ludzkie byłyby zaspokojone, choćby nie wiedzieć jak wielkie. Wiemy również, że uczniowie Jezusa ustanowili komunizm wszystko mieli wspólne, tym razem pewnie nie dlatego, że była obfitość wszystkiego, jak w raju, ale dlatego, że zadowalali się małym i postanowili biedę swą równo dzielić, a nikt kosztem innych żywić się nie chciał ani sobie przywłaszczać, czego inni nie mieli. Wielokrotnie pojawiały się podobne moralne zachęty w dziejach, niekoniecznie w oparciu o nowotestamentowe przekazy; należy tu sławna przestroga Rousseau, iż zgubą ludzkości jest zapomnienie, iż ziemia jest niczyja, a jej owoce należą do wszystkich (ale i on wiedział, że do tego szlachetnego porządku wrócić niepodobna); należy tu niemal równie sławny aforyzm Proudhona „własność to kradzież”, chociaż ów aforyzm wyśmiał Marks, powiadając, że przecież akt kradzieży już zakłada istnienie własności. Tak też jest, aforyzm ten wzięty dosłownie jest niemądry, ale i tu chodziło o sam moralny akt potępienia własności. Jedząc kartofel własny, kradnę go innym. Rzeczywista wspólnota dóbr możliwa jest tylko, gdy jest dobrowolna, na to zaś potrzebne są szczególne moralne jakości uczestników. Inaczej wspólnota dóbr znaczy tyle, co obóz koncentracyjny.

Tyle rzekłszy o niepewnym moralnym statusie własności i o tym, że żyć bez niej w realnym świecie nie sposób, możemy wrócić do właściwego pytania: czy jesteśmy, każdy z osobna, samych siebie posiadaczami?

Jeżeli jestem prawomocnie wyłącznym posiadaczem pewnej rzeczy, to wolno mi, jakby się wydawało, zrobić z tą rzeczą, co mi się podoba: mogę ją zniszczyć – dla kaprysu albo dla jakiejś zasady – albo uszkodzić, albo sprzedać, albo dać komuś innemu. Tu jednak prawo zwykle nakłada ograniczenia na moją wolność: nie wolno mi, na przykład, użyć posiadanego noża do zarżnięcia sąsiada, nie wolno mi zniszczyć rzeczy posiadanej w sposób zagrażający innym ludziom (na przykład wysadzić w

powietrze własnego domu), w wielu krajach nie wolno mi także, z czysto moralnych względów, dręczyć posiadanych zwierząt, nie wolno mi nawet bez zezwolenia władz miejskich zmieniać wyglądu własnego domu (dom jest moją własnością, ale jego widok widocznie jest własnością publiczną), a budując go, muszę się stosować do pewnych reguł bezpieczeństwa.

Ile ograniczeń państwo narzuca posiadaczom pieniędzy, akcji i różnych papierów wartościowych, lepiej nie wspominać. W nowoczesnym prawodawstwie własność nie gwarantuje więc swobody absolutnej, a bez prawodawstwa własności nie ma.

Czy i w jakim stopniu mam jednak swobodę dysponowania samym sobą, oto pytanie. Wedle tradycji chrześcijańskiej nie wolno było nikomu popełnić samobójstwa, jako że decyzja co do godziny śmierci naszej należy do Boga; tym samym wyręczenie Boga w tej sprawie najważniejszej było grzechem śmiertelnym i wedle prawa kanonicznego samobójcy nie wolno było pogrzebać w ziemi poświęconej. W Wielkiej Brytanii do początku lat 60. XX w. samobójstwo było – teoretycznie – karalne (tj. samobójstwo nieudane), choć praktycznie nie egzekwowano tej możliwości; do późnego XIX wieku majątek samobójcy był za karę konfiskowany przez państwo. Nie uzasadniano tego koniecznie tymi dokładnie słowami: Bóg jest właścicielem człowieka. Bóg jednak jest wszech władcą, a samobójca przywłaszcza sobie boskie przywileje. Dziś Kościół rozluźnił te przepisy: wedle ostatniego katechizmu samobójca jest w ręku Boga, który go zbawić może, nie ma dlań automatycznej drogi do piekła. W rzeczy samej, samobójstwo jest nieraz wynikiem sytuacji tak strasznych, że ryczałtowe potępienie samobójcy razi nasze elementarne poczucia moralne: jeśli konspirator dobrej sprawy po uwięzieniu obawia się, że nie wytrzyma straszliwych tortur, i zabija się, by nie zdradzić swoich towarzyszy, wielkie ma o sobie mniemanie ów pobożny człowiek, co go ze swej wysokości do piekła strąca. Również samookaleczenie bez wyraźnego powodu potępiane było przez tradycję chrześcijańską i zgorszenie ogromne spowodował wielki Orygenes, który, jak wieść niesie, a Euzebiusz, wczesny historyk Kościoła potwierdza, dobrowolnie się okastrował, aby grzesznych pokus nie cierpieć. Nie potępiamy uciekających w śmierć od okropnych cierpień, ale resztki tabu skojarzonych z samobójstwem przetrwały: ludzie niechętnie przyznają, że ich ojciec lub matka odebrali sobie życie.

Jeśli jednak odsuniemy na bok swoiście chrześcijańską tradycję, czy możemy, w granicach całkiem świeckiego rozumu, kwestionować zasadę samoposiadania? Jeśli instytucja niewolnictwa nie może być legalna, to wynika stąd, że nie wolno mi również z własnej woli sprzedać siebie komu innemu jako niewolnika. W tym minimalnym sensie nie jestem samowłaścicielem.

Wydaje się, że gdybym był samowłaścicielem bez ograniczeń, to wola moja byłaby także bez ograniczeń moim uprawnieniem, to znaczy wolno by mi było czynić wszystko, co chcę, i zabiegać o wszystko, co mi się podoba, wszystkimi środkami, jakie są dostępne. Nie znaczy to oczywiście, że mógłbym robić wszystko, nie tylko dlatego, że siły moje są ograniczone, ale również z tej prostej racji, że zaspokajanie wszystkich moich chęci i używanie świata w dowolny sposób naraża mnie na kary i przykrości. Jednakże – i to jest zastrzeżenie główne w tej sprawie – jeżeli obawa przed karą, przed więzieniem, katem czy infamią powstrzymuje mnie od folgowania swoim zachciankom i nic innego, wolno mi uznać, że jestem w pełni właścicielem samego siebie (a więc i własnością samego siebie), gdyż całe moje życie jest zorganizowane wedle rachunku przyjemności i przykrości, a żadne moje pragnienia, namiętności czy akty woli nie mogą być naganne ani złe; same takie przymiotniki nie mają w moich oczach sensu; na własny użytek uważam się za właściciela świata. Różnych rzeczy, które chciałbym czynić, nie czynię, gdyż byłoby to nieroztropne wedle tego rachunku, nie ma jednak żadnego powodu, bym się powstrzymywał, na przykład, od gwałcenia kobiet, rozboju, kradzieży czy znęcania się nad bliźnimi, jeśli mam na to ochotę i jeśli zarazem mam powody przewidywać, że uda mi się uniknąć kary, albo jestem w sytuacji, gdzie prawo przestało działać.

Jeśli jednak wierzę, że pewne czyny są po prostu złe czy dobre same w sobie, niezależnie od wszelkiego prawodawstwa i racji utylitarnych, że więc reguły zła i dobra znam jako rzecz zastaną, gotową, nie z mocy mojego dekretu i nie w wyniku ustanowień prawnych, jeśli wierzę, że istnieje zło i dobro wpisane niejako w konstytucję świata, to nie jestem już w pełni właścicielem samego siebie. Mogę wprowadzić te reguły gwałcić, ale nie mogę ich unieważnić; ani ja, ani ktokolwiek nie może odebrać im mocy. Nie jestem o tyle właścicielem samego siebie, o ile poddany jestem powinnościom, o ile istnieją same w sobie prawomocne obowiązki, które mnie otaczają. Ze zaś istnieją wiążące reguły dobra i zła jako składnik czy osobna jakość bytu samego, tego nie można udowodnić w takim sensie słowa, w jakim astronom może udowodnić – pośrednio, nie zaś wprost przez obserwację – obecność pewnego niewidocznego satelity którejś z planet; nie można tego udowodnić, ściśle mówiąc, wolno jednak w to wierzyć, podobnie jak wolno wierzyć w istnienie przedmiotów matematycznych, które po prostu są, niezależnie od naszych konwencji i przepisów językowych, choć i tego udowodnić się nie da. Są jednak silne racje – a ja je podzielałam – by w jedno i drugie wierzyć. Jeśli tak wierzymy, wierzymy również, że nikt z nas nie jest bez ograniczeń posiadaczem samego siebie.

## O przeszłości i o przyszłości

**K**toś mógłby powiedzieć, że to temat przesadnie ambitny jak na wykładzik dwunastominutowy. Wolno na to odpowiedzieć, że wszystko można nieograniczenie skracać, streszczać, komprymować, a takie streszczanie jest nawet coraz bardziej potrzebne i nieuchronne w naszej cywilizacji w obliczu wodospadów informacji, pod którymi żyjemy.

Znamy z dziejów filozofii taki oto argument: tego, co minione, z definicji już nie ma, tego, co przyszłe, z definicji jeszcze nie ma, stąd należy wnosić, że to, co rzeczywiste, jest to bezwymiarowy, punktowy moment między oboma, a skoro jest bezwymiarowy, to trudno powiedzieć, w jakim sensie jest rzeczywisty. Stąd z kolei rodzi się groza w obliczu poczucia, które można wyrazić absurdalnym powiedzeniem „a więc nic nie istnieje”.

Kontrargument przeciw tej niepokojącej myśli jest taki: nie ma naprawdę w doświadczeniu czegoś takiego jak punktowy moment w czasie, cały ten opis nie jest z doświadczenia wzięty, ale z refleksji nad abstrakcją czasu, przedstawionego w postaci linii prostej, której punkt nie jest we właściwym sensie częścią, ale przekrojem. Czas doświadczany jest jednak procesem ciągłym, w którym to, co bezpośrednio minione, i to, co antycypowane blisko, jest odczuwane jako rzeczywiste. Jest to nawet najbardziej trywialny, potoczny sposób odczuwania: wczoraj umówiłem się ze znajomym na obiad i dzisiaj spełniam to umówienie, czyli uważam je, choć przeszłe, za rzeczywiste, skoro kieruje moim zachowaniem. Podobnie antycypuję swoje przyszłe zachowania, odnosząc je do teraźniejszych doświadczeń albo pamięci.

To prawda, ale gdy już raz doświadczymy, choćby w oparciu o wspomniane właśnie, bardzo proste rozumowanie, tego niepokoju nierzeczywistości, nie możemy się całkiem od niego uwolnić. Jakaś zgryzota może nas uderzyć w obliczu tego oto najzwyczajszego odkrycia: to, czego przed minutą doświadczyłem – jakieś wrażenie, jakieś słowo przeze mnie albo kogoś innego wypowiedziane, jakiś dźwięk – już na wieczność pograżyło się w nieruchomej otchłani, już nigdy, nigdy nie wróci, tylko pamięć może je przechować, a pamięć sama to też tylko mój własny zasobnik wrażeń, być może przepadnie razem ze mną. Również gdybym wiecznie żył i wszystko pamiętał, nie mógłbym nigdy przywrócić realności temu, co było. Bóg, jak powiadają, nie ma ani pamięci, ani



antycypacji, lecz żyje w teraźniejszości nieruchomej, gdzie jest wszystko, co dla nas już minęło albo jeszcze nie przyszło. Stąd powstało pytanie: czy Bóg mógłby przeszłość zmienić sprawić, by nie stało się coś, co wedle naszego doświadczenia było się stało? Niektórzy podsuwali zuchwałą sugestię, że tak, skoro jest wszechmocny: tak Duns Szkot w średniowieczu, a w naszym wieku Lew Szestow. Powieściopisarze opisujący podróże w czasie mają znaczne kłopoty z paradoksami, jakie powodują takie wojaże. Dziewice, których wdziękami radują się szczęśliwi mieszkańcy koranicznego rajy, natychmiast po miłosnych aktach są dziewicami ponownie. Widać więc, że czas w rajy inaczej jest ułożony niż ziemski, jeśli nawet nie potrafimy sobie tego wyobrazić. Są jednak może w ziemskiej rzeczywistości namiastki boskiego wyjścia z czasu: mistycy opisują takie doświadczenia życia pozaczasowego, a również ci, co mistycznych uniesień nie zaznali, znają jednak chwile wyjątkowe takiego zachwycenia, gdzie teraźniejszość jest wszechpochłaniająca, nie doświadcza się ani pamięci, ani antycypacji. Co oznacza powiedzenie świętego Jana, że czasu nie będzie więcej, tego nie wiemy.

Wszyscy wiemy, że pamięć jest wybiórcza i nieraz nas oszukuje; każdy też pewnie nosi w pamięci różne wydarzenia, o których wolałby zapomnieć, lecz nie jest to sprawa dowolnego postanowienia. Codzienne doświadczenia uczą nas także, że różne rzeczy, których nie pamiętamy, i takie, które chcielibyśmy sobie, a nie potrafimy, przypomnieć, wracają potem nieproszone do naszych zasobów pamięciowych. Może więc pełna pamięć przechowuje się gdzieś nietknięta, choć często niedostępna i choć uszkodzenia mózgu i różne schorzenia mogą ją na pozór niszczyć. Może.

Nie ma sporu co do tego, że pamięć jest warunkiem poczucia tożsamości, zarówno jednostkowej, jak zbiorowej, że jesteśmy sobą dzięki temu, że unosimy własną przeszłość jako własną, że pamiętana osobowa historia, jakkolwiek pełna luk i zniekształceń, jest samą właśnie osobą. Historia zbiorowa ludzkości, chociaż pełna legend, fantazji i upiększeń, jest także niezbędna nie tylko dla poczucia tożsamości ludów, narodów, religii; jest też konieczna, byśmy byli świadomi, że jest w ogólności takie ciało jak ludzkość. Nie jest natomiast nauczycielką życia w tym sensie, byśmy mogli z niej wywodzić pożyteczne wskazówki dla życia obecnego. Przeszłości zbiorowej znamy tylko znikomą częśćeczkę, stąd może powstać pytanie: czy te olbrzymie obszary, których nie znamy i nigdy nie poznamy, są w jakimś sensie rzeczywiste? Można odpowiedzieć, że cokolwiek się zdarzyło, może być teoretycznie (choć nie technicznie) odtworzone, bo musiało zostawić ślady zawsze obecne. Aby w to wierzyć, trzeba jednakże uznać dogmat uniwersalnego determinizmu, który oczywisty bynajmniej nie jest.

Oczywiste jest natomiast, że przyszłość jest nierzeczywista w znacznie mocniejszym sensie niż przeszłość i że nie ma w tej sprawie symetrii żadnej. Bliską przyszłość możemy antycypować z rozsądnym stopniem wiarygodności (na przykład: za godzinę zjem kolację), lecz nigdy z pewnością bezwarunkową (może umrę, nim kolacja przyjdzie, może koniec świata będzie za minutę). Trudno nam się wyrzec fantazjowania na temat własnej albo zbiorowej przyszłości; to fantazjowanie stało się uznaną częścią działalności literackiej. Wiemy wszyscy, że Leonardo marzył o maszynach latających i w tym celu ruchy ptaków studiował; w XVII wieku Cyrano de Bergerac pisał o podróżach na księżyc, a od drugiej połowy XIX wieku powieść fantastyczna ma nadzwyczajne powodzenie. Można marzyć o wszystkich technicznych cudach niektóre z tych fantazji w końcu się spełniają. Artur Ciarke już ponad pół wieku temu antycypował komunikację satelitarną i klonowanie, inni na długo przed tym, nim możliwości techniczne istniały, antycypowali telefony, łodzie podwodne, natychmiastowe przesyłanie obrazów czy pociski międzykontynentalne. Nie należy, jak sądzę, uważać powieści fantastycznej za literaturę z natury swojej drugorzędą. Powieściopisarze nie przyczyniają się sami, rzecz jasna, do powstania dzieł technicznych, o których piszą, i nie wiedzą, jak je zbudować, lecz utrzymują, by tak rzec, na powierzchni życia kulturalnego różne marzenia, które są ludziom potrzebne. Że nie ma na ogół w tej literaturze subtelności psychologicznych, analiz obyczajowych, ciężenia historii itd. i że jest ona łatwa w czytaniu, nie sprawia, by należało ją lekceważyć; jest to po prostu inny i prawomocny gatunek pisarstwa, które gdy jest pomysłowe, inteligentne i zabawne, zasługuje na uznanie. Nie można wprawdzie twierdzić, że bez powieści fantastycznej tych wszystkich technicznych cudów by nie było, jak bowiem zauważają znawcy przedmiotu, nikt z powieściopisarzy nie antycypował takich nowości, jak elektryczność, radar, tranzystory, promienie Roentgena czy lasery, niemniej jest pożyteczne, byśmy sobie fantazjowali, choćby bez widoków na tych fantazji urzeczywistnienie, są to bowiem naturalne wyskoki naszego umysłu, który bez eksploracji nieznanego nie może się obejść.

Ponieważ dla fantazji nie ma granic, antycypacje mogą być równie dobrze zabarwione miłą ekscytacją, co strachem. Przeszłość w tym sensie daje nam poczucie bezpieczeństwa, że jest nieuchronna. Co było, to było, nic na to nie poradzimy, ale też to, co było, tego już nie ma, a więc żyjemy i zostawiliśmy te sprawy poza sobą. Jest pewność, ale pewności nie ma w sprawach jeszcze nie zaszłych i wszystko zdaje się nam możliwe. Nic łatwiejszego, jak za pomocą kieszonkowego kalkulatora ekstrapolować istniejące warunki, na przykład wyobrażać sobie, że po pewnym czasie

będziemy podróżowali z Paryża do Los Angeles w 15 minut; może tak, może nie, lecz takie fantazjowanie jest mało pożywne. To, co się stanie, zależy od tyłu i tak różnorodnych warunków, których łącznego działania nie jesteśmy w stanie wykalkulować, że chociaż przewidywać musimy, to jednak jest naszym obowiązkiem pamiętać o niepewności wszystkich przewidywań. Ileż proroctw, rzekomo racjonalnych czy „naukowych”, w diabły poszło. Arabowie podbijali kiedyś kraj za krajem, pewnie więc rozumne było przypuszczenie, że cała Europa padnie ich łupem. Związek Radziecki rozszerzał swoje panowanie przygraniczne przez dziesięciolecia, a także, jak rakowata tkanka, coraz nowe przerzuty zdobywał na odległych terytoriach: w Afryce, w Azji, w Ameryce Południowej. Czyż nie było racjonalne przewidywanie, że w widzialnej przyszłości ogarnie cały glob ziemski? Lecz tak się nie stało, imperium padło trupem. Teraz wydaje się nam, że pewne tendencje, które od pewnego czasu obserwujemy, muszą nadal działać w nieograniczonej przyszłości; jest to naturalne złudzenie zrodzone z przyzwyczajień. A więc będzie jedno państwo europejskie? Może tak, może nie, różne okoliczności przemawiają za jednym proroctwem, ale inne za drugim. Gospodarka rynkowa w Chinach doprowadzi w końcu do zwycięstwa demokracji, bo jest jawny związek, historycznie przyświadczony, między obiema. Może tak będzie, może nie będzie. Nasze przewidywania a, choć nieraz oparte na racjonalnych przesłankach, są bardzo kruche.

Nasze oceny przeszłości, choć na pozór wsparte lepszą wiedzą – bo przecież wiemy, co było – są także niepewne i widzimy co krok, jak dawno ustalone, jak by się zdawało, interpretacje historyczne są podważane. A przecież niepodobna prawie opisać przeszłości, nie wtrącając do tych opisów różnych naszych uprzedzeń historiozoficznych czy filozoficznych, naszych ocen zawartych choćby w języku, którego używamy. A gdzie przebiega granica między gołym faktem, którego podważyć niepodobna (np. w 1685 roku odwołano edykt nantejski), a interpretacją (Reformacja spowodowała reformę wewnątrz Kościoła rzymskiego), tego nie sposób ogólnie ustalić. W końcu więc może niepewność nasza nie jest istotnie różna – choć nie z tych samych powodów – w przypadku zdarzeń przyszłych, co przeszłych.

## O zawiści

**Z** wszystkich siedmiu grzechów głównych najłatwiej można wybaczyć lenistwo i obżarstwo, a największej szkód i nieszczęść, zbrodni i wojen, jak sobie wyobrażam, powoduje zawiść. Lenistwo wolno nam w różnych okolicznościach okazywać, obżarstwo cudze raczej nas śmieszy niż gorszy, zawiści jednak nie lubimy wyraźnie ujawniać, chociaż naprawdę, gdy czynimy coś, co jest zawiścią kierowane, nie unikniemy samodemaskacji i widzowie będą dobrze zauważali naszą małość moralną.

Zawiść jest niemal uniwersalną emocją i żeby jej nie żywić, potrzebna jest szczególna konstytucja moralna; niektórzy ludzie są szczęśliwymi posiadaczami takiej konstytucji, większość jednakże nie jest. Warunki, które zawiść rodzą, też są niemal uniwersalne, nikt bowiem, choćby nie wiedzieć jak przez los faworyzowany, nie jest faworyzowany pod wszystkimi względami; zawsze będą inni, którym jakichś dóbr zazdrościć można, a każde dobro cudze może być obiektem zawiści – pieniądze, sława, sukces w tej czy innej dziedzinie, dobre stosunki rodzinne, zdrowie, talenty, powodzenie w życiu seksualnym, dużo przyjaźni itd. Gdyby nawet znalazł się ktoś tak nienormalny, kogo niebo, z powodów niepojętych, wyposażyło obficie w te wszystkie dobra, to i tak na grzech zawiści może być wystawiony, bo nie jest możliwe, by nie znaleźli się inni, co pod tym czy innym względem będą lepiej zaopatrzeni.

Emocja zawiści ma dwie strony i obie są swoiście ludzkie, nie zaś ogólnozwierzęce. Jedna strona daje się wyrazić słowami „ja chcę mieć to samo co tamten”, druga zaś słowami „ja nie chcę, by tamten miał więcej niż ja”. Różnica między tymi dwiema stronami zawiści jest jasna, obie też zazwyczaj łącznie i nieodróżnialnie się zjawiają. Zwierzęta walczą i współzawodniczą ze sobą o dostęp do różnych dóbr, lecz tylko pod wpływem każdorazowego niedostatku pokarmu albo seksu. Dwa głodne niedźwiedzie mogą się bić o schwytaną rybę, należy jednak sądzić, że gdy niedźwiedź jest nasycony, nie przychodzi mu do głowy, by wydzierać ryby innym niedźwiedziom po to, żeby tamtym nie było za dobrze i by nie zaspokoili swego głodu. Inaczej wszelako u ludzi; ludzkie potrzeby nie mają granic fizjologicznie określonych i widzimy, zwłaszcza u tych przez los wybranych, że nigdy nie mają dosyć: nigdy dość sławy, nigdy dość pieniędzy albo sukcesów, albo uznania. Dzięki tej zdolności do nieograniczonego wzrostu potrzeb ludzie zarówno są twórczy, jak też

nieszczęśliwi: niezaspokojenie jest najoczywistej źródłem twórczych wysiłków, jak też poczucia upośledzenia.

Jeśli jednak to upośledzenie jest tylko bodźcem do dalszych wysiłków, nie musi być kojarzone z zawiścią i możemy je pochwalać. Pewnie jednak zawiść bardzo często się wkrada.

Zawiść, choć jest emocją czysto ludzką, nie jest przecież zwykłym odruchem jak strach i głód; pojawiać się jednak zdaje w sposób naturalny i niezamierzony, jakby pod przymusem okoliczności. Jako emocja pojedynczego człowieka nie wymaga żadnej ideologii czy doktryny. Inaczej, kiedy staje się zjawiskiem społecznym, społecznie znaczącym. Wtedy domaga się ideologicznego uzasadnienia. Nazywa się wtedy pragnieniem sprawiedliwości i żądaniem zadośćuczynienia za krzywdy doznane. Uważajmy jednak: gdy tak mówimy, nie powinniśmy podpowiadać, że żądanie sprawiedliwości jest zawsze przykryciem czy przebraniem ideologicznym złoczyńnej emocji zawiści. Nie, takie żądanie może mieć dobre, a nawet wybitnie dobre uzasadnienie, również gdy wspiera je siła zawiści. Można sądzić, że w społeczeństwach, gdzie było silne i widome, rozpoznawalne zróżnicowanie klasowe, ludzie z klas ubogich, choć widzieli jaskrawe różnice między własnym a bogaczy sposobem życia, przyjmowali to jako część naturalnego porządku, zrządzenie boskie czy niezmienny ład świata; gdyby było inaczej, zapewne buntowaliby się nieustannie, historia jednak pokazuje, że bunty ubogich przeciw bogaczom w imię sprawiedliwości zdarzały się tylko sporadycznie, w szczególnych okolicznościach. Dziś jednak, gdy prawie wszyscy na świecie są wystawieni na widowiskowe pokazy luksusu, bogactwa i sławy na ekranach telewizyjnych, trudno oczekiwać, by ci, co żyją w prawdziwym niedostatku, uznawali to za składnik przyrodzonego urzędnictwa. Co zaś jest niedostatkiem, tego niepodobna określić bez odniesienia do psychologicznych, społecznie wyznaczonych sytuacji, chyba że chodzi o życie poniżej fizjologicznej granicy wytrzymałości. Mogą jednak mieć pod dostatkiem żywności dla siebie i swej rodziny, środki na odzież i ogrzewanie, podstawową przynajmniej opiekę zdrowotną i szkołę dla moich dzieci, a mimo to żyć wściekłą zawiścią względem innych, którzy mają więcej. Niepodobna w ogólny sposób określić, kiedy bieda przekracza dopuszczalne granice, a zawiść i stąd powstałe z zawiścią skojarzone roszczenia mogą być prawomocne i prawdziwie nazwane żądaniem sprawiedliwości, a kiedy są niczym innym, jak niezdolnością do pogodzenia się z tym, że ktokolwiek ma czegośkolwiek więcej niż ja, choćby było to najoczywistej zasłużone.

O nieszczęściach powodowanych przez egalitarne ideologie mówi nam wiele wiedza historyczna, ale kazania religijne przeciwko zawiści są

bezskuteczne, zwłaszcza dzisiaj; pewnie zresztą są one teraz rzadkie, bo Kościół koncentruje się głównie na innych grzechach, łatwiejszych do nazwania. Być może zresztą jest obecne w Kościele poczucie niejakiego zażenowania, w obliczu stylu tych niegdysiejszych papieży i kapłanów, którzy żądali wyraźnie, byśmy uznali wszystkie istniejące nierówności, wszystkie hierarchie i podziały klasowe za boski porządek. A jednak, chociaż jest zgodne z dzisiejszym nauczaniem Kościoła piętnować nierówności nieznośne i nędzę uleczałą, wzywać uciśnionych i wzgardzonych przez społeczne warunki, żeby organizowali się dla samoobrony, i wzywać uprzywilejowanych, by przynajmniej nie odwracali oczu od ludzkiej nędzy, to jednak zawiść, powodowane przez nią nieszczęścia i jej nikczemności, nie stała się bynajmniej tematem przestarzałym czy w kategoriach moralnych, czy politycznych. Jak we wszystkich sprawach na świecie, mamy więc i tutaj dwuznaczności trudne do rozwikłania.

Ile zawiści żyje w społeczeństwie, tego, rzecz jasna, wyrachować niepodobna, wątpliwe jest także, by można było tak skonstruować badanie opinii publicznej w tych sprawach, żeby otrzymać wiarygodne wyniki. Niemniej zdroworozsądkowe obserwacje nie są niedozwolone. Jakiś pisarz może wpaść w szal, gdy inny pisarz zrobił mu takie świństwo, że dostał Nagrodę Nobla. Są w tych sprawach różne tradycje. Społeczeństwo amerykańskie, powstałe bez hierarchii klasowych w europejskim znaczeniu, bez arystokracji i przywilejów, gdzie więc różnice między ludźmi są głównie ilościowe, obliczalne w pieniądzu, jest bodaj mniej wystawione na demona zawiści. Polska, wedle takich zdroworozsądkowych spostrzeżeń, jest dla tej emocji nadzwyczaj urodzajnym miejscem. Amerykański biznesmen, zgodnie z tamtejszym obyczajem, musi jeździć kosztownym i nowym samochodem, który ukazuje innym jego zdrową kondycję finansową. Jest to więc część kosztów własnych; ktoś z akademickiej profesji może jeździć zużyтым gratem i ani mu to ujmy nie przynosi, ani reputacji nie szkodzi. Zawiść też jest oczywiście najżywsza w stosunku do ludzi z bliskiego kręgu. Skoro sam nie jestem aktorem, mogę nie żywić zawiści w stosunku do wielkich i sławnych aktorów, skoro jednak jestem malarzem mało udanym, to zawiść wobec innych malarzy, cieszących się znacznym sukcesem, może być bardzo silna.

Powtarzam jednak: samo dążenie do dorównania innym, którzy odnieśli jakiś sukces, nie jest niszczące i złe, o ile podnieca do zwiększonego wysiłku; jest niszczące i złe, kiedy chodzi mi o to, by nikomu nie wiodło się lepiej, i kiedy mój wysiłek kieruje się ku temu, by temu innemu, bardziej skutecznemu, zaszkodzić w nadziei, że w ten sposób sprowadzę go do mojego własnego poziomu i będziemy „równi”. Widzimy te rzeczy

codziennie. „Niech nie śpią tak spokojnie, gdy ja spać nie mogę”, by zacytować wiersz Staffa.

Wolno zapytać: czy zawiść daje się zwalczać? Myślę, że jest to zadanie beznadziejne, jeśli chodzi o zawiść, która stała się ruchem społecznym; można starać się ją rozładowywać, wszystko jedno, czy jest oparta na roszczeniach prawomocnych, czy nie, ale jako zawiść pewno nie może być zniszczona. Zawiść jednostkowa natomiast daje się, być może, osłabiać przez rozum czy inteligencję, ale inteligencja jest tu potrzebna.

Chodzi o to: nienawiść – jednostkowa czy zbiorowa, etniczna albo klasowa – łatwo przystraja się w ideologie, które mają pozory prawomocności; przecież inni np. Niemcy albo Rosjanie, albo Ukraińcy, albo Żydzi, albo Polacy – wyrządzili nam tak straszne krzywdy. Albo: ten oto człowiek tak strasznie mnie skrzywdził. Krzywdy mogą być rzeczywiste albo urojone, dobrze opisane albo ogromnie przesadzone, ale dają nienawiściom pozory prawomocności. Sama zawiść zaś, w odróżnieniu od nienawiści z innych źródeł biegnącej, jest czymś wstydliwym, czymś, czego na pokaz wystawiać nie należy. Tymczasem, jakem powiedział, zatajać zawiść jest trudno, i zawistnicy, gdy swoje emocje produkują, odsłaniają swoją marność nadzwyczaj skutecznie, chociaż ślepotą przeważnie nie pozwala im tego zauważyć. Kto jednak tę prostą rzecz przejrzał, może powstrzymać się od okazywania zawiści, a gdy to potrafi (ale, powtarzam, inteligencja jest konieczna), samą emocję jakoś tłumi.

Zawiść nie bardzo szkodzi temu, przeciw komu jest skierowana, ten bowiem może łatwo ją zlekceważyć, a widzi przecież, że zawistnik sam się ośmiesza. Szkodzi jednak samemu zawistnemu i przyprawia go o męki. Jak powiada porzekadło niemieckie nieznanego mi autorstwa (gra słów nieprzetłumaczalna, ale sens ja- sny): „Eifersucht ist Leidenschaft, die mit Eifer sucht was Leiden schaft”, zawiść jest pasją, która gorliwie goni za tym, co sprawia cierpienie. Zawistnicy tedy z własnej winy są nieszczęśliwi. Jak Antystenes cynik mawiał: własny charakter tak ich pożera jak rdza żelazo. Jeśli żyją w tej emocji głupiej, nigdy nie dostąpią tego wina życia, o które im chodzi.

## O sprawiedliwości

O sprawiedliwości, która jest przebraniem zawiści, była już mowa. Teraz kilka słów o sprawiedliwości, która jest rzeczywistością, nie przebraniem.

Skoro wszyscy niemal filozofowie, moralisci i teoretycy prawa usiłowali wyjaśnić, na czym polega sprawiedliwość, uczynek sprawiedliwy, człowiek sprawiedliwy i państwo sprawiedliwe, należy sądzić, że do jasności i do zgody w tej sprawie nie doszli. Stąd trzeba też przypuszczać, że jest to jeden z klocków najważniejszych w naszym gmachu pojęć, jako że ten właśnie los (nie ma jasności i nie ma zgody) przypadł w udziale wszystkim ważnym klockom, których obróbką teorie filozoficzne się trudnią.

W wielu poszczególnych przypadkach łatwo dojść do zgody co do tego, że pewien czyn był niesprawiedliwy, np. sędzia skazał niewinnego człowieka na podstawie bardzo wątpliwych poszlak. Również, ale z mniejszą oczywistością, można podać przykłady zachowań sprawiedliwych. Na przykład: święty Mikołaj sprawiedliwie obdarował wszystkie obecne na zabawie dzieci; „sprawiedliwie” znaczyłoby „równo”. Czy jednak mówiąc tak, zakładamy mimo woli, że zasada „każdemu równo” ma uniwersalną ważność? Pomyślmy przez chwilę, jak trzeba by świat nie po prostu zmienić, ale na nice wywrócić, rewolucję z milionami trupów urządzić, żeby taką zasadę wprowadzić, a i tak z góry wiadomo, że nie osiągnie się pożądanego wyniku.

Piszący na te tematy nieraz, od czasów *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, zwracali uwagę na to, że sprawiedliwość często pojmuje się po prostu jako nazwę ogólną dla dobra moralnego; człowiek sprawiedliwy to człowiek zacny, uczynek sprawiedliwy to coś, co należało w tej sytuacji zrobić wedle reguł moralnych, postępować sprawiedliwie to postępować zgodnie z kodeksem moralnym obowiązującym. W takim wszechobejmującym znaczeniu idea sprawiedliwości jest jednak mało użyteczna. Kodeksy moralne też bywają różne: tutaj jest wymóg odwetu, tam – wezwanie do wybaczenia, tutaj wolno, a tam nie wolno mordować przeciwników politycznych. Nie można też mówić, że sprawiedliwy jest ten, kto wedle prawa kraju postępuje, wolno bowiem twierdzić, że prawo bywa niesprawiedliwe, i to nie tylko w ustrojach tyrańskich lub totalitarnych (np. obowiązek składania donosów na rodzinę czy sąsiadów albo kary za posiadanie niedozwolonej książki), ale również w państwach,



gdzie działają instytucje demokratyczne. Jedni powiedzą, że niesprawiedliwe są progresywne podatki, inni – że zakaz posiadania broni palnej, jeszcze inni – że w obliczu niesprawiedliwości minionych należy obdarzać przywilejami potomków tych, co niegdyś byli ofiarami tych niesprawiedliwości (np. dyskryminacja rasowa albo dyskryminacja kobiet).

Przypuśćmy, że byłem urzędnikiem w jakimś biurze, ale zwolniono mnie z pracy, ja zaś podaję zwierzchników do sądu, domagając się zadośćuczynienia za krzywdę, bo, jak twierdzę, wypełniałem należycie swoje powinności. Przypuśćmy dalej, że rzeczywiście je wypełniałem, a usunięto mnie dlatego, że mam okropny charakter, że bez przerwy z innymi się kłócę, wszystkich obrażam, awantury robię, wytrzymać ze mną nie sposób. Czy mam prawo domagać się „sprawiedliwości”? To już zależy od definicji słowa; większość pewnie uzna moje usunięcie za sprawiedliwe, ale zawsze znajdzie się mniejszość z inną definicją (zostałem potraktowany niesprawiedliwie, skoro czynię to wszystko, za co mi płacą).

Sprawiedliwe jest, wedle starożytnej formuły, by dawać każdemu, co mu się należy. Skąd jednak mamy wiedzieć, co każdemu się należy, czy to wedle sprawiedliwości dystrybtywnej, tj. dotyczącej rozdawnictwa dóbr, czy wedle sprawiedliwości restrybtywnej, gdzie dobrami są przeciw-dobra, kary? Przez wieki spekulowali ludzie na temat sprawiedliwej ceny lub sprawiedliwej płacy. Projekt mierzenia wartości towaru przez ilość czasu potrzebnego, by ten towar wyprodukować, mógł wydawać się sprawiedliwy, bo każdy producent dostawałby proporcjonalnie „wedle zasługi”. Projekt ten był jednak w gospodarce rynkowej niewykonalny, przejście od tak pojętej wartości do ceny jest niemożliwe. Ceny ustala rynek, rynek też ustala płace, ale rynek nie jest sprawiedliwy i być nie może (jeśli ktoś twierdzi, że jest, to musi orzec, że rynek jest sprawiedliwy z definicji, oczywiście jest jednak, że takie założenie nie ma nic wspólnego z tym, co normalnie mamy na myśli – choćby niejasno – mówiąc o sprawiedliwości). Popyt i podaż poddane są najrozmaitszym kaprysom fortuny, przypadkom natury, załamaniom w jakimś odległym kraju, nieprzewidywalnym modom itd., nic tu ze sprawiedliwości. Gdyby giełda miała się stosować do reguł sprawiedliwości, nie mogłaby istnieć. Rynek powoduje bankructwa i mnóstwo ludzi usuwa z pracy. To prawda, w cywilizowanym świecie ludzie nie umierają z głodu, bezrobotni mają minimalne świadczenia, ale są to czynności państwa przeciwrynkowe, leki na niedobre skutki mechanizmów rynku. Podobnie przeciwrynkowe są społeczne naciski na płace. Nie może być inaczej, skoro zniesienie rynku oznacza reżim totalitarny z wszystkimi jego politycznymi i gospodarczymi skutkami, z niewolą i nędzą. Czy można powiedzieć, że państwowe zabezpieczenia dla ofiar rynku są dziełem sprawiedliwości? Można przy

założeniu, że każdemu „należą się” środki do istnienia, że jest przeciwne sprawiedliwości, by ktoś umierał z głodu, jeśli można temu zaradzić. A jeśli nie można, jeśli tysiące ludzi ginie z głodu w wyniku wojny domowej i rozpadu wszystkich struktur społecznych? Wtedy słowo „sprawiedliwość” traci sens.

Niepodobna też „sprawiedliwości” tak określić, by każde dobro było wymieniane na swój ekwiwalent; kiedy daję grosz żebrakowi czy instytucji dobroczynnej, nie oczekuję przecież żadnej odpłaty. Traktowanie równych równo, a nierównych nierówno, ale proporcjonalnie do różnic – ta arystotelesowska reguła jest dobra, ale w wielu wypadkach nie wystarcza. Rzeczywiście, wedle dzisiejszych naszych wyobrażeń ludzie mają być równi wobec prawa, a więc o ile prawo czyni między nimi różnice (np. skazując za przestępstwa, wynagradzając za zasługi, odmawiając różnych praw dzieciom, zapewniając pewne przywileje upośledzonym), to może je czynić tylko wtedy, gdy każdy, kto w danej kategorii się mieści, będzie traktowany tak samo. Skoro nieuchronnie żyjemy w zbiorowości (jest to punkt podkreślany przez Rawlsa, autora najżywiej komentowanego traktatu o sprawiedliwości w ostatnich dziesięcioleciach), to jesteśmy też zaangażowani w obronę zbiorowych interesów, to zaś jest możliwe wtedy, gdy każdy uznaje, że inni mają te same interesy co on i to samo uprawnienie do zabiegania o te interesy.

Innymi słowy, sprawiedliwy ustrój społeczny to taki, który wspiera się na uznaniu wzajemności wszystkich roszczeń i praw. Jeśli nie ma tej wzajemności, zbiorowość się rozpada. Czy jednak nie mogę powiedzieć sobie: nie chcę żadnej wzajemności, dbam o swój interes, o innych się nie troszczę, a baczę tylko, by mnie nie przyłapano na moich występkach? Można, i wielu tak czyni, niekoniecznie uprzednio medytując nad zawłościami pojęcia sprawiedliwości; można, ale wtedy, gdy zostaną przyłapani i ukarani, nie mogę się oczywiście uskarżać, że cierpię niesprawiedliwość jakąś.

Tak to milcząca umowa społeczna jest fundamentem ładu sprawiedliwego; czegoż więc żąda ode mnie świat, gdy nalega, bym się sprawiedliwie zachowywał? Chyba tego właśnie, bym uznał, że jest taka umowa niepisana i że w sumie również mnie to na dobre wychodzi, mimo że wolałbym mieć różne przywileje i nie liczyć się z innymi. Zważmy jednak, że w takim rozumieniu sprawiedliwość nie jest już regułą „każdemu to, co mu się należy”; nie trzeba w ogóle zakładać, że komuś coś się należy, nie musimy nawet mówić, że coś jest moralnie dobre, wystarczy uznać, że zgoda na wzajemność w roszczeniach wynikłych z egoistycznych interesów zapewnia znośny i stabilny ład. Pojęcie sprawiedliwości jako cnoty jest wtedy zbędne. Zakładamy, że ludzie mają interesy skłócone i że

jest nieunikniony niedostatek większości dóbr, o które się ubiegają. Nie ma żadnej metafizyki sprawiedliwości, żadnych normatywnych przepisów natury, żadnego patosu Antygony, żadnych zwierzchnich nakazów boskich.

Ludzie jednak zawsze chcieli wiedzieć więcej, chcieli wierzyć w jakiś porządek naturalny czy głos z niebios idący, który mówi, co mamy czynić, by sprawiedliwie czynić, a do tego uznanie wzajemności roszczeń i prawa pozytywnego nie wystarcza. Mogę z pewnością zachowywać się niesprawiedliwie, nie łamiąc prawa, a czasem nawet sprawiedliwie, łamiąc je. Są związki między ludźmi, których prawo nie reguluje (choć dzisiaj prawo coraz więcej chce regulować), a w których idea sprawiedliwości jest stosowana. Z pewnością idea sprawiedliwości nie może żądać, bym traktował wszystkich ludzi tak samo, nie wyróżniając w żaden sposób ludzi, którzy mi są bliscy, z którymi się przyjaźnię, których kocham. Gdybym tak czynił, byłbym potworem. Wolno mi wedle własnych uczuć różnych ludzi obdarzać przywilejami (uznając, że każdemu tak wolno), chyba że chodzi o takie związki, gdzie samo prawo, z jego żądaniem bezstronności, coś narzuca. Jakoż uważamy za niewłaściwe, by ławnik albo sędzia uczestniczył w rozprawie, gdy jego brat jest oskarżony, albo by nauczyciel akademicki egzaminował własną córkę. Zakładamy zatem (słusznie chyba), że każdy jest podejrzany o to, że daje, gdy może, nienależne przywileje osobom przez siebie wyróżnionym.

Ale naprawdę tym, czego duch świata od nas oczekuje, nie jest wcale sprawiedliwość, ale życzliwość dla bliźnich, przyjaźń i miłosierdzie, a więc takie jakości, których ze sprawiedliwości niepodobna wyprowadzić. Pod tym względem, jak chrześcijańska doktryna nas uczy, do Boga się upodobniamy. Bóg bowiem najczęściej, mówią, nie wedle reguł sprawiedliwości z nami się obchodzi, ale bez żadnych reguł, miłością powodowany. Nikt bowiem, głosi ta doktryna, nie może mieć takich zasług, by sprawiedliwie na wieczne zbawienie zarobić; dość to wypowiedzieć, by uznać, że to prawda oczywista. Skrajne kierunki w chrześcijaństwie, augustyńskiej proweniencji, twierdziły nawet, że gdyby Bóg wedle sprawiedliwości rządził, bylibyśmy w piekle wszyscy bez wyjątku, wszyscy na potępienie wieczne zasługujemy. Jeśli nawet tego ekstremizmu nie uznajemy, to zdrowy rozsądek podpowiada, że wieczne zbawienie nie może być sprawiedliwą odpłatą za nasze, choćby największe, ale skończone zasługi. Bóg nie jest więc sprawiedliwy, ale miłosierny. Bądźmy i my tacy, sprawiedliwością się nie przejmując, oto dobra wskazówka.

## O pogrzebach

**K**to wiele lat na świecie bawił (jeśli to właściwe słowo), ten niechybnie zebrał znaczne doświadczenie uczestnictwa w pogrzebach. Ja też w licznych pogrzebach brałem udział – katolickich, protestanckich, żydowskich, świeckich i komunistycznych, ale o rytuałach pogrzebowych innych, nieeuropejskich cywilizacji wiem tylko z książek. Rozmaitość i wielość tych rytuałów jest porażająco wielka, jak nam etnografowie mówią, mnóstwo też jest tam obyczajów na nasz gust dziwacznych. Ale nie mam zamiaru z tej literatury wypisywać jakichś ekstrawagancji, lecz odwołuję się do wspólnego naszego, pospolitego europejskiego doświadczenia.

Bywamy na pogrzebach przyjaciół i bliskich, w których drodze ostatniej uczestniczymy z wewnętrznego przymusu, ale także ludzi obojętnych nam, ale którym towarzyszymy do grobu z racji towarzyskich lub biurokratycznych. Zauważamy łatwo różnice między pochówkiem religijnym, zwłaszcza prawdziwie katolickim, a świeckim. W pogrzebie świeckim wyczuwamy pewną nieuniknioną niezręczność, zażenowanie, jak gdyby zmarły jakiś nietakt, umierając, popełnił; nie można powiedzieć żadnego słowa pocieszenia i nawet gdy jakiś mówca wychwala zmarłego zasługi i powiada, że dzieło jego życia będzie (choć skąd on to może wiedzieć?), to odbieramy to jako sztuczną i nieprzekonującą próbę wydostania się z przygnębienia. Zapewne większość uczestników wolałaby jak najprędzej przerwać ten nieprawdziwy kontakt z tym, co odszedł. Pogrzeb w pełni katolicki jest, oczywiście, zasnuty smutkiem, ale też wypełniony nadzieją, skoro zmarły powierzony jest boskiemu miłosierdziu, kapłan wzywa, by obecni modlili się za duszę świętej pamięci brata naszego, zapowiada zmartwychwstanie; my żegnamy go po prostu przed wielką podróżą do Jeruzalem niebiańskiej. Rytuał jest osadzony w wierze, w której śmierć została pokonana. Możemy więc mówić jak w hymnie Prudentiusa: *Iam maesta quiesce querela, Lacrimas suspendite, matres, Nullus sua pignora plangat, Mors haec reparatio vitae est* (Ucisz żale bolesne, Niech łzy wam nie płyną, matki, Nikt niech lamentów nie wznosi, Śmierć to odnowa życia).

Podobnie oswajają śmierć rytuały religijne wszystkich cywilizacji, od archaicznych poczynając, jakkolwiek się różnią co do sposobu pozbywania się zwłok i co do wyobrażenia o dalszych losach zmarłego. Również

wolnomularze zwykli kiedyś do trumny brata wkładać liście akacji, które to drzewo zapowiadać miało odrodzenie, jak wynikało z historii o zabójstwie Hirama, budowniczego pierwszej świątyni.

Śmierć, jak wiemy, jest wydarzeniem nie tylko naturalnym, ale także społecznym, religijnym, kosmicznym. Mówimy oczywiście o śmierci przychodzącej w zwykłym, względnie stabilnym porządku życia; w czasach wielkich klęsk żywiołowych, wielkiej zarazy, wojny, ludobójstwa, zwykłe pogrzeby są często niewykonalne, zwłoki masowo się usuwa do zbiorowych dołów albo spopiela, kości są anonimowe, nie ma czasu na rytuały. W normalnych – w przybliżeniu czasach rytuały są konieczne. Śmierć, chociaż nie jest wydarzeniem rzadkim albo niezwykłym, zawsze narusza spójność zbiorowości, rodzi niepokój i zatrwożenie, wytrąca z rutyny. Rytuał ma przywracać normalność, utwierdzić od nowa skaleczoną wspólnotę. W naszej obyczajowości również stypa jest częścią tego procesu: wracamy do domu, wszystko działa, jemy wieczerzę, jesteśmy tą samą zbiorowością.

Antropologowie nieraz zwracają uwagę na ambiwalentne albo wręcz przeciwstawne emocje nasze w obliczu śmierci i na ich ujawnienie w rytuałach. Z jednej strony rytuały mają nas zapewniać o niesłabnącej obecności zmarłego, jego trwaniu w tym samym kosmosie, z drugiej strony przyświadcniają jego nieobecność w znanym nam porządku, tak że chcemy jednocześnie być ze zmarłym i odsunąć go w inny świat, byśmy mogli na nowo afirmować trwałość naszego życia zbiorowego. Akceptacja śmierci i protest przeciw niej: dwie nieusuwalne strony naszego życia.

Różne rytuały służą oczyszczeniu zmarłego. W rzymskim Kościele tym oczyszczeniem jest rytuał ostatniego namaszczenia. Zmarły przed ostatnią podróżą jest uzdrowiony duchowo. Mamy do tego celu psalmy pokutne: *Asperges me hysopo et supra nivem dealbabor*, ponad śnieg bielszy się stanę. Jasne jest zarazem, że Kościół jest sprawcą tego oczyszczenia, stąd też ci spoza Kościoła są wyłączeni ze zbawicielskiego rytuału. W potrydenckim *Rituale Romanum* lista tych, którym nie wolno dawać kościelnego pochówku, jest dość długa: poganie, żydzi, wszyscy niewierni, heretycy, apostaci, schizmatycy, publicznie ekskomunikowani, obłożeni interdyktem, samobójcy (o ile nie wskutek obłędu się zabili, ale z desperacji albo ze złości i nie okazali skruchy przed śmiercią), zabici w pojedynku (nawet, gdy przed śmiercią okazali skruchę), jawni grzesznicy, co bez skruchy giną, ci, o których wiadomo, że nie przystąpili w ciągu roku do spowiedzi i komunii, wreszcie dzieci bez chrztu zmarłe. Domyślamy się, że wszyscy na tej liście wymienieni do piekielnych czeluści zmierzają. Tak było, dziś Kościół jest w tych sprawach znacznie mniej stanowczy.

Ambiwalencja naszych rytuałów widoczna jest także w stosunku

naszym do ciał zmarłych. Z jednej strony chrześcijaństwo uczy nas, że ciało grzebane jest jakby nieważnym, właśnie porzuconym przybraniem, w którym nic z ducha zmarłego nie zostało, z drugiej strony jednak nakazany nam jest szacunek dla owego zewłoku, który tak uroczyście, nieraz tak wystawnie ziemi oddajemy. Jest ta dwuznaczność w wielu kulturach. Tylko w niewielu ciało jest tak czczone jak w starożytnym Egipcie (dotyczyło to zresztą tylko klas wyższych). Ale również tam, gdzie jak w Indiach, zwłoki są palone, a popiół w świętej rzece rozsypany, albo tam, gdzie zmarłych do morza wrzucano, a i tam wreszcie, jak u parsów i zoroastrian (czasem i u buddystów), gdzie ciała oddaje się sępom na żer, nie są przecież zmarli po prostu wzgardzeni i na śmiecie usuwani: nie, oni są powierzani naturze, duchom morza, duchom rzeki. Podobnie służą czci zmarłych rytuały w naszym europejskim odczuciu najokropniejsze, mianowicie kanibalizm na zwłokach uprawiany.

Chcemy wierzyć w więź z bliskimi, co nas opuścili, ale chcemy też odłączenia. W Rzymie antycznym odprawiano periodycznie rytuały, które miały zapobiec powrotowi zmarłych jako lemurów, duchów. W niektórych kątach Europy istnieje tabu wypowiedania imienia zmarłego; zakrywa się też zwierciadła po śmierci. Próby spirytystycznych kontaktów ze zmarłymi są surowo zakazane w Kościele rzymskim (mamy jednak wierzyć w świętych obcowanie i modły błagalne do nich do nieba zanosić, ale święci to nie nasi zmarli, ale istoty niebiańskie). Widzimy tę dwuznaczność w stosunku Kościoła do kremacji zwłok; wypowiedali się na ten temat surowo papieże Leon XIII, Pius XI, a ostatnio, mniej surowo, Paweł VI. Kremacja nie jest sama w sobie złem, jest dopuszczalna, jeśli są trudności z pochówkiem i jeśli nie chodzi o celowe znieważenie chrześcijaństwa, bo spalenie zwłok ani nieśmiertelności duszy zaszkodzić nie może, ani Bogu utrudnić wskrzeszenia człowieka w dniu zmartwychwstania (pamiętamy jednak opowieść o Bogu, który ożywia kości umarłych w obecności proroka Ezechiela).

Uczestnictwo w pogrzebach było nakazem mocnym. Gdy należymy do pewnej zbiorowości, musimy ten obowiązek spełniać (ja sam, póki w Polsce mieszkałem, bywałem na pogrzebach dość często, jednakże w Anglii zdarza mi się to rzadko, podobnie w Stanach Zjednoczonych, co jest świadectwem wyobcowania czy też słabej integracji w tych krajach).

Zauważam, że tylko w Anglii zdarzało mi się słyszeć śmiech na pogrzebie, celowo przez mówcę sprowokowany. Nie chodzi przy tym wcale o brak respektu dla zmarłych (ci, na których pogrzebach to widziałem, należeli do elity kulturalnej kraju), ale chyba tylko rozładowanie napięcia.

Śmierć rodzi zarówno fascynację, obecną zwłaszcza w niektórych cywilizacjach (przykładem Meksyk), jak też chęć usunięcia sprawy z

pamięci. Ale szacunek dla zwłok jest we wszystkich cywilizacjach, dużych i małych. Mógłby się zdawać zbyteczny, ale zbyteczny nie jest, przeciwnie, jest w kulturze ważny, jest częścią szacunku dla istoty ludzkiej, chociaż wiemy, że nie ma już tej istoty w martwym ciele. Nie jest to sprawa religijna, bo w kategoriach religijnych martwe ciało mogłoby się wydawać bez znaczenia, zmarły żyje gdzie indziej, inaczej i lepiej. Jest to sprawa świecka, nader ważna. Obecność materialnych śladów ludzi pomarłych jest zwyczajnie obecnością i przypomnieniem zbiorowej historii, a bez poczucia, że żyjemy w zbiorowości ciągłej, wstecz i naprzód rozciągniętej, nie moglibyśmy kultury naszej uchować. Szacunek ten może zresztą wyrażać się w formach budzących sprzeciw; jest np. w zwyczaju w Polsce starać się o sprowadzenie doczesnych szczątków wybitnych Polaków, którzy w innych krajach pomarli. Są to jednak, prócz pojedynczych wypadków, żądania niemądre. Groby Polaków po ziemi rozsiane, różnych wygnańców, zesłańców, emigrantów, żołnierzy innych armii – to przecież wielkie świadectwo losów historycznych narodu, które jako takie uszanować trzeba, miast wołać „to nasza własność, te kości” (na szczęście nigdy nam Francuzi nie oddadzą kości Chopina z Pere Lachaise).

Widzimy jednak, jak upada nasza tradycja pogrzebów i cmentarzy. W wielu okolicach na nowe cmentarze po prostu miejsca nie ma, kremacja się upowszechnia; wiemy jednak, że spacer po tradycyjnym cmentarzu jest albo może być czymś dobrym duchowo i budującym, podczas gdy spiętrzone jedne nad drugimi niezliczone szufladki, gdzie upakowane są popioły, nie robią już wrażenia, są nieme i obojętne, nie dają poczucia historycznej ciągłości, w której przebywamy.

Coraz więcej jest też przeszczepów różnych organów z ciał świeżo pomarłych; słyhać nawet żądanie, by wolno było te zabiegi wykonywać rutynowo, jeśli tylko sam zmarły przed śmiercią nie wyraził sprzeciwu (tak już jest w niektórych krajach). Chodzi oczywiście o ratowanie żyjących, o sprawę ponad wątpliwość dobrą; przyznaję jednak, że nie miałbym ochoty, by bliscy mi ludzie byli tak po śmierci traktowani, jako magazyn części zamiennych. Czy to jest poczucie irracjonalne? Może. Ukrywa się za nim jednakowoż sprawa ważna. Wolno nam, gdy jest powód, mówić o zmarłych źle, ale gdy się przyzwyczajamy wszyscy do tego, że ich materialne szczątki są jak kamień przydrożny, bezosobowe, rzeczowe, bez żadnego odniesienia do naszego życia duchowego, choćby czasem mogły się przydać, grozi nam, że również żyjących będziemy traktować jako przedmioty wymienne. I to byłby kres naszej kultury.

## O maskach

**N**ie znam się na historii masek, których, jak wiemy, wiele jest gatunków: teatralne, rytualne, totemiczne, wojenne, ochronne, pośmiertne. Moja uwaga nie dotyczy przeto historii, ale samej idei, samej natury maski.

Zadaniem maski, w teatrze czy w zabiegach rytualnych, nie jest, oczywiście, sprawić, by inni ludzie uważali zamaskowanego – aktora, szamana, kapłana za kogoś innego, niż jest; w teatrze europejskim maski nie są dziś wprawdzie, poza specjalnymi efektami, używane, ale za maskę w szerokim sensie słowa może uchodzić wszystko, co ma stworzyć u widza złudzenie realności: stroje, ruchy, dekoracje. Każdy widz wie, że widzi aktora, nie zaś Edypa, Fedrę czy Makbeta, ale jest gotów poddać się złudzeniu, o którym wie, że jest złudzeniem, by doświadczać emocji, wzruszeń, litości czy nienawiści, które są w tym sensie prawdziwe, że odczuwane, a mimo to są, by tak rzec, bezpieczne, bo właśnie w przestrzeni wyobrażonej zachodzą (czy mamy tu do czynienia z arystotelesowskim oczyszczeniem, ten temat na bok odsuwam, bo zdaje się, że nikt nie jest pewien, o co dokładnie Arystotelesowi chodziło). Dlatego właśnie można było podejrzewać, iż teatralne maski (w tym szerokim sensie) wprawdzie widza nie oszukują, skoro widz wie, że to maska, nie twarz, ale są mimo to przeniknięte kłamstwem, bo okropności świata włączają w oprawę, która im piękno i ład nadaje, jakby nobilituje. Mamy więc dialektyczne kłamstwo bez kłamania, a można to właściwie odnieść do wszystkich rodzajów sztuki, w każdym razie tzw. semantycznej. Można spotkać to podejrzenie u Nietzschego. Wedle tego podejrzenia sztuka nie tyle umieszcza enklawy piękna pośród brzydoty świata, ile zataja tę brzydotę, nakładając na nią piękną maskę. W rzeczy samej, może powiedzieć zwolennik tej teorii, nie ma ani źdźbła piękna w parze podartych znoszonych butów, a jednak Van Gogh potrafił przeobrazić tę parę w wybitną estetycznie, wartościową rzecz; ta para butów zostaje niejako uszlachcona, jest częścią świata, który nabrał blasku i ładu. Podobnie: pamiętamy odrażające gęby rzymskich żołdaków na różnych obrazach przedstawiających ukrzyżowanie lub biczowanie Jezusa; gęby są rzeczywiście odrażające, a obraz może nas zachwycać.

Wedle takich spostrzeżeń sztuka, co usiłuje rzeczywistość naśladować, podszyta jest kłamstwem, bo tak czy owak nie naśladuje naprawdę świata,



ale jego nikczemnościom i brzydocie przydaje piękną barwę, zachęcającą maskę. Z tych spostrzeżeń – wypowiedzianych w ten sposób czy ukrytych w inaczej zbudowanych ideologiach – zrodziły się zapewne liczne próby porzucenia tzw. „iluzjonistyki”, i to również we wszystkich prawie gatunkach sztuki. Najmniej może w filmie, co zapewne tłumaczy się prosto: film ma do ludu, do „mas” przemawiać, bo wyprodukowanie go jest kosztowne, wszyscy uczestnicy chcą wiele zarobić, a lud czy „masy” niechętnie się odnoszą do sztuki, która rezygnuje ze złudzenia realności, i twierdzą, że jej nie rozumieją. Zabiegi antyiluzjonistyczne szły w różnych kierunkach. Można było dzieło sztuki tak konstruować, by mówiło samo do widza czy czytelnika „to jest dzieło sztuki, to nie jest rzeczywistość”. To wyzwolenie od czarów realistycznego teatru nazywał Bertolt Brecht *Verfremdungseffekt*, wywołaniem wyobcowania; chóry czy songi, niekoniecznie związane wprost z narracją, wzmacniają to właśnie poczucie: „to jest teatr”. W zamierzonej opozycji do tradycji Stanisławskiego, aktor ma być aktorem, nie zaś kimś, kto stara się utożsamić z postacią, jaką odgrywa. W tym samym duchu działa minimalizacja scenografii. A jeśli się maska pojawia, to nie po to, by widzowi wmawiać, że aktor nie jest tym, za kogo się podaje, ale właśnie by podkreślić sztuczność, a więc „nieprawdziwość” spektaklu. Teatr XX wieku w różnym stopniu i w różnych formach podkreśla tę własną „nieprawdę”, która miała być lekarstwem na nieprawdę widowiska realistycznego; jedna nieprawda wypędza inną. Teatr mógł nadal do widza przemawiać, pouczać go, moralizować, bawić, a nawet wzruszać, lecz inaczej aniżeli dawna literatura. Tragedia Szekspira lub Ibsena mogła widzowi dech odebrać i do łez go doprowadzić, a spektakl zarówno Brechta, jak tym bardziej późniejszej awangardy, Ionesco czy Becketta – już tego nie czyni: może ujawnić (więc „zdemaskować”, maski pozbawić) nędzę istnienia, chaos bytu i nieobecność sensu, czasem obudzić tęsknotę za czymś lepszym, za dobrem, za przyjaźnią, za sprawiedliwością, za Bogiem, ale nie chce niczego udawać, choć całkowicie nie potrafi się uwolnić od formy narracyjnej (Beckett posunął się pewnie najdalej w tym wysiłku; dalej chyba nie sposób, dalej byłby bełkot). Nikt też w dawniejszych czasach nie mógł napisać operetki pod tytułem „Operetka”, jak Gombrowicz; to też – jak w większości jego twórczości – była literatura, która na siebie palcem wskazuje: ja jestem literaturą.

W tym samym duchu rozwijała się sztuka malarska od połowy XIX wieku. Płótno mówiło coraz częściej do widza: ja nie odtwarzam katedry w Rouen czy nenufarów na wodzie, byście się łudzili, że to właśnie widzicie, ja jestem obrazem. Niektórzy nawet cofali swoje teorie, powiadając, że malarzom zawsze chodzi o pomysłowe zestawienia kolorystyczne, a nie o

naśladowanie rzeczywistości: to nie jest naprawdę matka Rembrandta, to nie jest naprawdę widok Delft, to są próby zestawień barw, których przedstawieniowa strona („anekdota”, jak mówili, albo „literatura”) jest przypadkowa lub nieznacząca, tak jakby treść obrazu była właśnie maską mylącą, a prawdą „malarskość” czysta. W to zapewne nam, laikom, uwierzyć trudno. Ale może były w przeszłości takie usiłowania. Nasuwa się przypuszczenie – mówię to z wahaniem, bo mnie może znawcy historii sztuki wyśmieją – że jeden z najświetniejszych obrazów w dziejach, *Las Meninas* Velázquez, to właśnie mówi do nas: ja jestem obrazem, płótnem. Być może jest ten motyw już u szesnastowiecznych protosurrealistów, jak Bosch lub Arcimboldi.

Mogą być inne próby de-maskowania, wyrwania się z rzekomego kłamstwa sztuki. Na południowym brzegu Tamizy w Londynie mamy duży ośrodek kulturalny, gdzie mieszczą się teatry, galerie sztuki, muzea. Pod względem architektonicznym jest to dzieło odpychające, wrzód na ciele miasta; z zewnątrz wygląda jak ponury bunkier, w środku jak poczekalnia na dworcu kolejowym. Jest to rzecz tak brzydka, że doszedłem do wniosku, iż musiała za nią stać jakaś ideologia. Zapytałem kogoś znającego się na rzeczy, który potwierdził: tak, to był twór ideologii o takiej oto treści: „życie jest brzydkie, a więc architektura też powinna być brzydka” („turpizm”).

Ta na pozór osłupiająca bzdura nie jest chyba taką rzadkością, jak mogłoby się zdawać. Temu, kto mniema, że w życiu naszym nie powinno być masek, bo one rozsiewają kłamstwo, fałszywy obraz świata, zadajmy proste pytanie: czy różne zabiegi, jakie czyni kobieta, by wydobyć na jaw lub podkreślić swoją urodę za pomocą szminek, odpowiedniego przycięcia i ułożenia włosów, eleganckiego stroju, ozdób itd. są tym samym, co nakładanie maski, a więc potępienia godnym oszukiwaniem? Niektórzy przytakną. Jeżeli to się zalicza do kłamstw, to kłamstwem jest wszystko, co czynimy inaczej niż w sposób „naturalny”. Powinniśmy żyć jak Diogenes z Synopy, co nie tylko potępiał wszystkie ozdoby, nie tylko gardził sztuką (mawiał, że rzeczy bardzo cenne, jak zboże, sprzedaje się tanio, a niepotrzebne, jak posągi, bardzo drogo), nie tylko chciał, byśmy potrzeby swoje ograniczali do tego, co niezbędne, ale uważał za właściwe, by różnym naturalnym potrzebom zadośćuczyniać publicznie. Zarazem, by żyć, zebrał u znajomych, choć nie jest jasne, czy również ten sposób życia uważał za zgodny z naturą.

Otóż ja nie sądzę, bym był dziwakiem albo przykładem rzadkiego obłądu, kiedy powiadam, że wolę, by dziewczyny dbały o swoją urodę i ubierały się ładnie, miast się celowo zbrzydzać i oszpecać niezdolnymi kolorami i bezkształtnymi workowatymi szmatami, jak się zdarza. Inna,

ale równie brzydka moda panowała pod koniec lat sześćdziesiątych, a miała ona być wyrazem rewolty przeciw burżuazji, elitom, establishmentowi, profesorom uniwersytetu, technikom i ludziom, którzy w ogólności coś umieją. Ostatecznie, w rzekomym buncie przeciwko masce chodzi o potępienie kultury. Cała kultura jest przecież nieskończoną masą usiłowań zmierzających do wydostania się z tyranii natury, ujarznienia jej, ograniczenia jej władzy, stworzenia innego świata. Gdybyśmy zawierzali dziecinnyim marzeniom o powrocie do natury, o życiu zgodnym z naturą, nie tylko nie mielibyśmy sztuki i ozdób; nie mielibyśmy również medycyny i całego fundamentu technicznego, na którym życie nasze się wspiera. Od kiedy ludzkość porzuciła cywilizację zbieracko-łowiecką, jęła uprawiać pola, stawiać domy i krzesać ogień, wychodziła stopniowo spod władzy natury. Wtedy też zaczęła myśleć abstraktami, uprawiać malarstwo i poezję, żyć w mitach, wytwarzać narzędzia. Czy w wyniku tych procesów staliśmy się nienaturalni, zamaskowani, kłamiemy sobie i innym, nie umiemy twarzy prawdziwej pokazać? Nie. Nie ma powodu twierdzić, że „prawdą” naszą jest nasza natura zwierzęca, a człowieczeństwo, jak je zwyczajnie rozumiemy, jest zwyrodnieniem, dobrowolnym samo-oszustwem. Maski może przyrastać do twarzy tak, że ich odróżnić nie można, i wyrażenie „fałszywa twarz” traci sens. Oczywiście, często naprawdę maskujemy się w życiu, to znaczy po prostu nie zdradzamy innym wszystkiego, co czujemy, myślimy, czego pragniemy. W znacznym stopniu jest to zbawienne; gdybyśmy bez namysłu ujawniali natychmiast wszystko, co nam w każdodziennym życiu przychodzi do głowy czy serca, żylibyśmy w barbarzyństwie, poza kulturą. Jeśli „prawda”, jak wywodził Heidegger, wedle greckiej etymologii (a więc prawdziwie) znaczy tyle, co „niezasłonięcie”, to wcale stąd nie wynika, że mamy żyć w niezasłonięciu, czyli nagości. Wolno twierdzić, że wszyscy, skoro żyjemy wśród ludzi i coś robimy, wpisujemy się w jakieś role (narzucone przez los czy dobrowolnie przybrane, wszystko jedno), stąd wszakże nie wynika, że te role to maski, za którymi ukrywać się ma jakaś „prawdziwa” nasza natura. Freudowska niewygodność w kulturze, czyli właśnie nie-zwierzęcość nasza, może być dokuczliwa, ale dzięki tej niewygodności ludźmi jesteśmy. Wyrazem tej niewygodności jest zapewne, między innymi, upodobanie do masek, ale specjalnego rodzaju, masek karnawałowych, które też nie mają sprawiać, byśmy nabierali naprawdę w cudzych oczach innej jakiejś tożsamości, ale mogą wyrażać nasze nigdy nie zaspokojone, bezradne i może bezwiedne pragnienie bycia czymś innym, poczucie dyskomfortu we własnym, przez kulturę wymodelowanym ubiorze.

Maski przeto nie zatajają prawdziwie naszej natury (jeśli pominąć

kominiarki noszone przez terrorystów w akcji) w sensie, który by sugerował, że możemy się tych masek pozbyć. Nie możemy, a owa natura wytęskniona też już nie istnieje. Maska przyrosła do twarzy.

## O wrogu i o przyjacielu

**C**hodzi mi w tej sprawie głównie o asymetrię tych dwóch wiecznie żywych przejawień ludzkiego życia. Czy jest prawdą, że nikt nie chce mieć wrogów, a każdy chce mieć przyjaciół, jak podsuwałaby wiara w symetrię tych dwóch kategorii? Nie, nie sądzę. Wrogowie są nieraz tak potrzebni, że życie bez nich wydaje się nie do pomyślenia, są pożądanym warunkiem trwania. Najlepiej to widać w przypadku tworów zbiorowych, państw, imperiów, plemion, ale również na licznych jednostkowych przykładach rzecz możemy śledzić. Wróg jest pożyteczny dla budowania plemiennej tożsamości, ale nie jest konieczny. Jest natomiast konieczny dla różnych form tyranii. Im więcej władzy nad ludźmi chce mieć jakiś reżym czy rząd, tym bardziej potrzebuje wrogów, którzy go chcą zniszczyć, a totalitarny reżym bez wrogów nie przeżyłby długo. Potrzebne są wojny, które dają najlepszy powód do utrwalania rządów tyrańskich, ale wojen, zwłaszcza takich, gdzie totalitarne państwo ma duże szanse zwycięstwa, niepodobna mieć na zawołanie. Są jednak zawsze dobre półśrodki, jak pogrożki i pretensje wobec sąsiadów, którzy z jakichś powodów nie chcą uznać naszych słusznych roszczeń terytorialnych, a nade wszystko potrzebna jest stała obecność wrogów wewnętrznych, zazwyczaj podżeganych i opłacanych przez zewnętrzne wrogie siły. Reżymy komunistyczne i faszystowskie musiały nieustannie wyszukiwać wrogów, na których można było skierować agresję, i same produkowały tych wrogów w kolejnych kampaniach, czystkach i mordach; czasem wrogowie byli rzeczywisci, czasem sztucznie wytwarzani. Agresja była nieodzowna zarówno po to, by mobilizować tłumy, wmawiając im, że wróg jest sprawcą ich wszystkich nieszczęść i biedy, jak też by mieć powód do ciągłego rozrostu opresyjnych narzędzi rządzenia. Reżym hitlerowski potrzebował nieodzownie Żydów, bolszewików, plutokratów, arystokratów, demoralizatorów, imperialistów brytyjskich czy francuskich, podobnie jak reżym bolszewicki potrzebował trockistów, kułaków, prawicowców, sabotażystów w przemyśle i także Żydów, także imperialistów i ich agentów, nacjonalistów ukraińskich czy tatarskich.

Wróg nie jest konkurentem, który ubiega się o te same dobra, co my; nie jest też przeciwnikiem takim, jak w zawodach sportowych, gdzie każdej drużynie chodzi o to, by się lepszą okazać. Wróg nie ma być pokonany we współzawodnictwie, lecz zniszczony, wytarty z oblicza ziemi;

nie może być dla niego litości (w rosyjskim słowniku językowym z czasów stalinowskich wyjaśnienie frazeologiczne do słowa „litość” było tylko jedno: „nie ma litości dla wrogów ludu”). W walce z wrogiem nie trzeba przestrzegać żadnych reguł i uznawać jakichkolwiek ograniczeń (w wojnie nie- miecko-sowieckiej jeńcy byli masowo mordowani po obu stronach i po obu stronach werbowani na służbę wczorajszego wroga). Z pewnością konkurencja, nawet między jednostkami, gdzie przeciwnik jest realny, nie zaś zmyślony dla innych celów, może też, lecz nie musi, przerosnąć we wrogość prawdziwą; tak się zdarza we współzawodnictwie natury erotycznej, a nawet w rozrywce tak niewinnej, jak szachy.

Teraz jednak chodzi mi nade wszystko o tych wrogów, którzy nie są, by tak rzec, rzeczą zastaną, ale są potrzebni do życia. Widzimy, że wielu ludzi potrzebuje wrogów, aby na nich skierować agresję frustracyjną. Życie nikogo na świecie nie jest przecież pasmem sukcesów i udanych zamierzeń, każde bywa znaczone porażkami, zawiedzionymi nadziejami, próżnymi wysiłkami. Jest nadzwyczaj pożyteczne, by ktoś inny był odpowiedzialny za moje niepowodzenia. Czasem są to po prostu ludzie najbliżsi, na których się skupia frustracja, czasem jacyś inni, którzy nas skrzywdzili, uciskali, oszukali, nie pozwolili skrzydeł rozwinąć itd. Uznać, że własne nasze wady zawiniły, to podjąć na siebie samego zamach. Trudno też przyjąć do wiadomości, że przypadkowe okoliczności nas unieszczęśliwiły czy starania nasze udaremniły, nie zaś cudza zła wola; nie każdego stać na stoicką afirmację rzeczywistości takiej, jaka jest, dlatego że jest. Potrzebujemy koniecznie złowrogich sił, złośliwych i nikczemnych intencji przeciw nam wymierzonych, byśmy nie podjęli samoagresji. Z psychologicznego punktu widzenia wróg jest więc dobrym wynalazkiem samozachowawczym. Istnieją oczywiście wrogości prawdziwe, tysiącem przyczyn sprawione, teraz jednak chodzi mi o korzyści z wrogości, prawdziwej czy urojonej, a nie o odróżnianie jednej od drugiej.

We wszystkich konfliktach politycznych korzyści z wroga dają się śledzić, są tu jednak istotne różnice stopnia. Widzimy codziennie, że najbardziej prymitywne, najciemniejsze ruchy czy partie polityczne mówią bezustannie o spiskach wymierzonych w naród czy państwo i na tym wyczerpuje się ich ideologiczna siła. W różnych krajach rozmaicie są te spiski wymyślone: często są to Żydzi albo Żydo-masoni, albo liberałowie, albo komuno-liberałowie (tak, to też się zdarza, nie ma dna głupocie), albo wreszcie imigranci. Wszędzie są duże kłopoty i są segmenty ludności, które się czują pokrzywdzone. Dobrze jest budować sobie poparcie krzykiem, który tłumaczy, że upośledzeniu czy biedzie winien jest zawsze jakiś „obcy”, istota nie całkiem ludzka.

Potrzeba wrogów jest zatem nie uniwersalna wprawdzie, ale częsta. Czy

uniwersalna jest potrzeba przyjaciół? Chyba też nie. Że można żyć bez przyjaciół, to pewne, bo znamy takich. Tu też rozmaite okoliczności są czynne. Najbanalniejszy przypadek to ci, co przyjaciół mieć nie mogą, bo są niezdolni i wszyscy ich unikają. Częsty, choć mniej banalny przypadek, to ci, co boją się mieć przyjaciół, bo boją się, że przyjaźnić się z kimś to brać na siebie ciężar jakiś, że przyjaciel musi domagać się od nas świadczeń, my zaś mamy za wiele obowiązków wobec samych siebie; tacy ludzie zwykli uskarżać się na niesprawiedliwość świata, chociaż sami są winni temu, że trudno im oczekiwać od innych pomocy przyjacielskiej. Inni unikają przyjaźni, bo obawiają się, że zmuszałaby ich ona, przez nadmiar intymności, do otwierania się innemu człowiekowi bardziej, niżby chcieli, że przyjaciel będzie nadmiernej otwartości się domagał („czy ty myślisz, że ona cię naprawdę kocha?”, „co ty w niej widzisz?” itp.) albo że będzie się starał ponad miarę nad życiem ich nadzór sprawować, narzucać w dobrej intencji za wiele przyjacielskich porad, których oni nie oczekują, i obrażać się, gdy się do tych porad nie stosują.

Takie trudności czasem rzeczywiście zachodzą, przyjaciel – prawdziwy, nie udawany, objawia czasem nadmierną skłonność do kontroli nad sprawami drugiego człowieka albo zagłębia w jego sprawy bardziej drobiazgowo, niż tamten sobie życzy. Wszystko to oczywiście sprawa stopnia i może się zdarzyć w takich kontaktach coś, co przyjaźń nadrywa czy psuje. Zbyteczne tłumaczyć, że w przyjacielskich stosunkach takt jest równie niezbędny, co w innych.

Jeżeli chcemy do drugiego człowieka stosować reguły sprawiedliwości, nie możemy być z nim w przyjaźni, bo trzeba wtedy odwoływać się do ogólnych abstrakcyjnych reguł, jakich przestrzegania od każdego się żąda, podczas gdy przyjaźń nie potrzebuje reguł ani warunków. Zaprzyjaźniamy się z ludźmi spontanicznie, jakby niezauważenie, i wcale nie musimy – ściśle biorąc, nie możemy nawet – mieć w głowie przeświadczenia, że ten drugi na naszą przyjaźń „zasługuje”; nie zasługuje się na cudzą przyjaźń w tym sensie, w jakim można zasłużyć sobie na medal za odwagę na wojnie albo na dobry stopień na egzaminie. Ze ktoś jest moim przyjacielem – z tego nie muszę zdawać sprawy, tłumaczyć się, uzasadniać. Przyjaźń z definicji zakłada wzajemność i nieobecność wyrachowania, nie zakłada zaś, powtarzam, reguł sprawiedliwości, a nawet je wyklucza. Czy znajdzie się taki, kto ma prawdziwych przyjaciół i oznajmi stanowczo, że w stosunkach z nimi nie sprzeniewierzył się nigdy zasadzie bezstronności, nigdy nie zachował się tak, by przyjaciela wesprzeć i jego sprawę stronnictwo, nie zaś sprawiedliwie promować? Jeśli kto prawdziwie zasadą bezstronności zawsze się kieruje lub usiłuje się kierować, to pewnie przyjaciół rzeczywistych nie ma.

Banalne jest i oczywiste, że przyjacielskie stosunki z innymi ludźmi są zróżnicowane nie tylko co do stopnia, ale także co do rodzaju, tj. inaczej są rozłożone różne strony naszego kontaktu zależnie od intensywności i różnorodności naszych zainteresowań światem. Inna jest też przyjaźń męzczyzny z kobietą (tam gdzie nie ma żadnej strony erotycznej; podejrzliwi twierdzą, że zawsze jest, ale to nieprawda) niż dwóch męzczyzn; męzczyźni bowiem przyuczeni są zwykle pokazywać, że są cynikami, ale kobiety nie muszą, z nimi więc łatwiej, gdy jest przyjaźń, porozumieć się bez udawania.

Zdarza się nam, że o przyjacielu słyszeliśmy jakąś historię nie tylko niedobłą, ale hańbiącą; jest chyba normalne i właściwe, że w historię taką nie wierzymy bez namysłu – w końcu ileż jest plotek fałszywych? – ale chcemy ją najpierw sprawdzić, a nawet gdy sprawdzimy i ona okaże się prawdziwa, szukamy okoliczności łagodzących, jakichś bocznych oświeleń, które sprawę inaczej nieco pozwalają postrzec, szukamy, słowem, częściowego uniewinnienia. Tak pewnie ma być, nie próbujemy być sędziami bez skazy, w kodeks twardo zapatrzonymi.

Przyjaźń prawdziwa tym się odznacza, że trwa prawie nieporuszona przez czas; ileż to razy zdarzało się nam w naszym wieku nomadycznym zobaczyć przyjaciela po wielu latach niewidzenia i natychmiast przyjaźń i porozumienie wracają, jakby tych lat nie było, jakby przyjaźń na czas była odporna!

Z przyjaciółmi możemy się różnić w opiniach, ale jednak nie nieograniczenie. W świecie tak napiętnowanym politycznymi walkami, jak nasz, polityczne różnice między przyjaciółmi są możliwe bez naruszania przyjaźni, ale tylko w pewnym zakresie. Różnice drastyczne uniemożliwiają przyjaźń, ale też nie ma to wielkiego znaczenia, bo jest prawie niemożliwe, byśmy w przyjaźni żyli z kimś, kto nagle okazuje się wyznawcą jakiejś doktryny czy wiary politycznej, którą my uważamy za ohydny i antyludzką. Skoro moje stanowisko polityczne jest z założenia prawdziwe, odchylenia od tej prawdy wśród przyjaciół mogą być tolerowane tylko w pewnych granicach bez niszczenia przyjaźni.

Pytanie „czy przyjaźń w ogóle istnieje?” może się wydać niemądre, zauważmy jednak, że ludzie wcale nie głupi odpowiadali na nie przecząco, twierdzili bowiem, że wszystkie nasze zachowania i uczucia są sterowane pragnieniem władzy nad innymi ludźmi, wyzyskiwania ich na nasz użytek, przyjaźń jest tedy jednym z niezliczonych sposobów zniewalania drugiego człowieka. Możemy takie sugestie przeczytać we wczesnych dziełach Sartre'a, czasem u psychoanalityków. Jest to ideologia antropologiczna, która prowadzi do wniosku, że nie możemy naprawdę różnicować ludzkich zachowań i uczuć, bo we wszystkich chodzi o to samo,



w mniej czy bardziej zamaskowany sposób. Oświadczam, że jest to doktryna głupia, obalana codziennym doświadczeniem każdego z nas, tych, którzy wiedzą, czym jest przyjaźń. Odważę się przeto publicznie ujawnić to osłupiające odkrycie: tak, przyjaźń istnieje.

Choć nie możemy, rzecz jasna, przyjaźnić się z każdym, to możemy mieć taki stosunek do świata, by w spotkaniach z innymi ludźmi, uprzednio nieznanymi, żywić presumpcję dodatnią, pozytywne uprzedzenie, które może być rychło zrujnowane doświadczeniem, ale które jest w sumie pomocne w życiu, jeśli nawet naraża czasem na straty.

Owszem, są ludzie, co z różnych powodów nie są do przyjaźni zdolni, nie wiedzą nawet, czym jest; są jednak bardzo nieszczęśliwi, choćby to przed samymi sobą utajniali.

## Demokracja jest przeciwna naturze

**P**owiadając, że demokracja jest przeciwna naturze, nie mam na uwadze banalnego sensu tego zdania; nie o to mi chodzi, że o ile wiemy, nie znają demokracji ptaki, koty albo bakterie; ani o to, że natura ludzka, jeśli wolno o niej mówić, skłania do użycia przemocy raczej niż negocjacji w wypadkach konfliktu. Mówiąc, że demokracja jest przeciwna naturze, chcę wysłowić w skrócie przypuszczenie, że te ludzkie instytucje, które rodzą się spontanicznie, nie zaplanowane, nie tylko demokracji nie wytwarzają, lecz opierają się jej w sposób odruchowy.

Demokracja jest narzędziem, które kanalizuje konflikty międzyludzkie i umożliwia ich rozwiązywanie czasem nawet usuwanie, czasem osłabianie – bez użycia przemocy. Stosowanie tego narzędzia zakłada wprawdzie implicite, że jest ono pożyteczne i że rezygnacja z niego, czyli tyrania, przynosi o wiele więcej nieszczęść i cierpień, poza tym jednak żadnej doktryny czy ideologii nie wymaga, by działać.

Pewnie można osiągnąć zgodę co do tego, że są trzy składniki demokracji.

Po pierwsze – mechanizmy, dzięki którym znaczenie i wpływ elit politycznych na życie zbiorowe jest z grubsza proporcjonalny do poparcia, jakim się one cieszą wśród ludności.

Po wtóre, prawodawstwo, które realnie funkcjonuje, czyli praworządność, czyli takie mechanizmy, dzięki którym ludzie znają ważne reguły, jakim mają się podporządkować, wiedzą, co jest albo nie jest dozwolone i nakazane, dzięki którym więc te reguły działają w sposób przewidywalny, a prawo jest niezależne od władzy wykonawczej. Praworządność nie jest wprawdzie logicznie założona w pierwszym warunku, ale empirycznie jest z nim najoczywiściej powiązana. Jeśli porządek prawny jest chaotyczny, jeśli prawo nie działa, jeśli obywatel nie wie, czego ma się spodziewać po działaniach elit, sam system powoływania tych elit rychło musi się załamać. Sama np. instytucja wyborów runie albo będzie tylko własną parodią tam, gdzie prawo nie rządzi, gdzie więc rządzący nie muszą prawa słuchać. Są na to liczne przykłady.

Po trzecie, pewne podstawowe prawa obywatelskie, w szczególności prawo do publicznego wypowiedzenia własnych opinii, prawo do poruszania się po kraju, prawo do nabywania własności i ochrona przed arbitralną konfiskatą, prawo do ochrony przed dowolnym aresztowaniem i

torturami, prawo do wyznawania jakiegokolwiek religii lub żadnej, prawo do prywatności, a więc między innymi prawo do dowolnych zachowań seksualnych, jeśli nie ma w nich przemocy, wykorzystywania dzieci i kazirodztwa. Lista tych praw jest nieuchronnie sprawą sporną, trzeba tylko zauważyć, że łatwo sobie wyobrazić (albo pokazać) ustrój praworządny, gdzie prawo jest przewidywalne i egzekwowane, ale ludzie są na mocy ustawy np. uśmierceni za cudzołóstwo lub za porzucenie panującej religii, jak w niektórych krajach islamu, albo zmuszani do ustawowego przestrzegania segregacji rasowej. Wolność słowa jest najoczywistej warunkiem funkcjonowania mechanizmów demokracji politycznej.

Są dwie wielkie formy życia ludzkiego, które w przenośnym sensie można nazwać dziełami natury, w tym mianowicie, że nie są zaplanowane, lecz powstają spontanicznie: byt etniczny (naród czy plemię) i religia. Obu demokracja zagraża i oba usiłują bronić się przed tym zagrożeniem. Mówimy teraz tylko o pierwszym.

Naród, jak każdy twór natury, nosi w sobie popęd samozachowawczy (*conatus ad suum esse conservandum*): chce trwać i chce być mocny. Demokracja jest urządzeniem, które różnicuje ludzi wedle wieku (tylko od pewnego wieku nabywa się różnych uprawnień), ale nie wedle kryteriów etnicznych: wobec przynależności narodowej jest obojętna. Demokracja organizuje państwo, ale naród chciałby, żeby państwo było jego narzędziem, tymczasem państwo demokratyczne nie jest narzędziem narodu, ale wspólnoty obywateli. Tego naród nie lubi. Naród niekoniecznie jest wrogiem wszystkich innych narodów – choć w Europie, o Afryce i Azji nie mówiąc, trudno znaleźć narody, które by sąsiadowały ze sobą, a nie miały długiej historii konfliktów i walk – ale odruchowo nie lubi tych narodów, które zamieszkują „jego” terytorium, a więc mniejszości etnicznych. Dla demokracji mniejszości etniczne są właściwie niezauważalne albo raczej zauważalne o tyle, o ile naród i same te mniejszości sprawiają, że mniejszości stają się wielkim kłopotem. Naród wyobraża sobie, że ma od Boga lub od natury przydzielone terytoria, a inni mogą na tych terytoriach żyć jeśli nie jest ich zbyt wielu – tylko z jego łaskawości, w każdej chwili odwoływalnej. Naród sądzi, że mniejszości go ograbiają, bo nieraz mają jakieś dobra, a wszystkie dobra należne są narodowi. Tak więc różne instytucje demokratyczne zagrażają narodowi: równość obywateli w życiu politycznym, więc również w wybieraniu organów władzy; równe prawo do nabywania własności, a także wolność słowa, bo słowo może być – i bywa – używane do ośmieszania narodu lub jego wiary w siebie i jest zaprzęgane do tego zajęcia w znacznej mierze przez ludzi wykształconych – a wykształceni o wiele silniej niż ciemni są wystawieni na kultury innych narodów, są więc bardziej skłonni do

kosmopolitycznych nastrojów. Naród żąda cenzury. Demokracja osłabia naród, a naród, jak każdy byt, zbiorowy czy jednostkowy, nie lubi być osłabiany. Naród nie musi mieć ideologii, samo bycie może mu czasem wystarczać, ale wytwarza ją z wielką łatwością, gdy jest potrzebna, a przeważnie jest potrzebna.

Łatwo jednak o obiekcje przeciw opisowi tak schematycznemu. „Jakże to – wolno zapytać – czyżbyśmy nie mieli w dziejach długotrwałego współistnienia, bez rzezi, pogromów i wojen, różnych narodowości na wspólnym terytorium, choćby w Polsce, choćby w Wielkiej Brytanii? I czyżby prawdą było, że naród przez sam fakt, że istnieje, wytwarza złowrogie, nienawiścią zatrute ideologie nacjonalistyczne? Czyżby nie było mnóstwa ludzi, którzy przyznają się do przynależności etnicznej i są prawdziwymi patriotami, a wcale nie są przez to wrogami innych narodów, a tym mniej wrogami demokracji? I czyż nie pamięta Europa roku 1848, kiedy to „zasada demokratyczna” i „zasada narodowa” współdziałały ze sobą i wzajem się wspierały?

Na te wszystkie pytania jest odpowiedź: tak, znamy okresy dobrego współistnienia; nie, samo istnienie narodu nie powoduje automatycznie nacjonalizmów; tak, mnóstwo ludzi lubi zarówno swój naród, jak i demokrację; tak, instytucje demokratyczne są silnie zakorzenione w państwach narodowych; tak, był rok 1848.

Prawda to wszystko, a mimo to nie możemy się zadowolić mądrą konkluzją: raz bywa tak, raz inaczej. Nadal utrzymuję, że demokracja zagraża narodowi i naród zagraża demokracji (proszę zauważyć: nie mówię „naród polski” albo „naród francuski”, albo „naród żydowski”, nie mówię także „każdy naród”, mówię „naród”, rozważam tedy samą esencję narodu, po arystotelesowsku, nie zaś empiryczne jego przejawy, które potem można by „uogólniać”).

Dążenie do narodowego samoutwierdzenia oraz do budowy demokratycznego ładu są pozytywnie skorelowane tam, gdzie naród jest zniewolony przez obcą władzę, nie może swych aspiracji wyrażać i gdzie tym samym instytucje demokratyczne są zniszczone. To był przypadek sowieckich protektoratów w Europie; jednoczesne pozbycie się obu form niesuwerenności jest najbardziej korzystnym rozwiązaniem. Z drugiej strony niektóre kraje afrykańskie pozbyły się kolonizatorów i ustanowiły tyrańskie rządy lokalnych kacyków, o wiele uciążliwsze dla ludności niż rządy europejskich władców; podobnie niektóre republiki środkowoazjatyckie, do niedawna sowieckie kolonie. Despotyczna władza w państwie suwerennym jest oczywiście możliwa, w państwie niesuwerennym jest konieczna, jeśli niesuwerenność jest narzucona.

Ze we wszystkich prawie krajach są ruchy radykalno-nacjonalistyczne,

nienawidzące „obcoplemieńców”, wie o tym każdy. Są to ruchy różnej siły, zazwyczaj jednak reprezentują one niewielką część ludności (chyba najsilniejsze są dziś w Rosji). Można jednak zapytać: mamy w rzeczy samej angielskich chuliganów futbolowych, niemieckich neonazistów podpalających domy zamieszkałe przez Turków, północno- irlandzkich terrorystów, którzy wcale jeszcze nie zrezygnowali z terroru, polskich rozwścieczonych „prawdziwych Polaków”, którzy każą jakimś gówniarzom wypisywać na murach „Żydzi do gazu”, żydowskich ekstremistów gotowych na terror, by urzeczywistnić swój sen o „wielkim Izraelu” kosztem eksterminacji lub wypędzenia Palestyńczyków, mamy to wszystko; dlaczego jednak mielibyśmy te wszystkie choroby uważać za wyraz „idei narodowej” czy „zasady narodowej”, czy też po prostu bytu narodowego, skoro wiadomo, że chodzi zazwyczaj o *quasi*-faszystowskie grupki, a tam, gdzie demokratyczne instytucje działają, większość ludności wcale nie chce tych instytucji zniszczyć?

Jest to właściwie główne pytanie tych rozważań, a odpowiedź, jak sobie wyobrażam, jest taka:

Nie, nie ma powodu – uchowaj Boże – by takie grupki fanatycznych chamów uważać za właściwy sens bytu narodowego. Jest pewne, że gdy z jakichkolwiek powodów rosną w siłę, są nieszczęściem nie tylko dla demokracji, ale na ogół także dla interesów narodu. Są jednakowoż nie po prostu patologiczną naroślą, ale prawdziwym wytworem narodu, jeśli czuje się on zagrożony – czasem przez demokrację, czasem przez inne okoliczności. Nigdy nie wiadomo z góry, kiedy, w jakich warunkach mogą wzrosnąć do rozmiarów monstrualnych, ale nie jest to nigdy wykluczone; dzieje Europy w naszym wieku dają na to wymowne dowody.

Otóż poczucie zagrożenia pojawia się nie tylko w obliczu wojen i najazdów. Oto prosty przykład. W powojennych dziesięcioleciach sowieckie władze zaludniały Estonię i Łotwę coraz większą liczbą Rosjan, z pewnością w nadziei, że w końcu te niewielkie narody roztopią się i znikną w rosyjskim tłumie. Była to celowa polityka i oba bałtyckie kraje odnalazły się po rozpadzie imperium w obliczu masy napływowej, niechcianej i narzuconej im ludności. Nie doszło na szczęście do masowych wysiedleń; jeśli jednak Estończycy żądają, aby Rosjanie, gdy chcą uzyskać pełne obywatelstwo, nauczyli się języka estońskiego, czy można taki wymóg uważać za nieznośną nacjonalistyczną ekstrawagancję? Obcokrajowców, którzy osiedlają się w Wielkiej Brytanii, nie trzeba namawiać ani zmuszać, aby uczyli się mówić po angielsku, wiedzą sami, że jest to konieczne, a jeśli Rosjanie w Estonii nie mają ochoty na naukę krajowej mowy, to raczej sami dają dowód, że są nadal w niewoli swoich imperialnych marzeń.

A cóż powiedzieć o okupowanym przez Chińczyków Tybecie, siedlisku

jednej z najstarszych w ciągłości żyjących kultur, gdzie z pewnością Chińczyków nasłanych tam przez rząd jest już więcej niż rdzennej ludności? Despotyczny rząd Pekinu mógłby na pewno urządzać z łatwością referendum, w którym większość ludności Tybetu opowiedziałaby się entuzjastycznie za chińską okupacją. Byłoby to przykład narodowego samostanowienia czy samookreślenia?

Widzimy na tych prostych przykładach, jak dwuznaczna jest sprawa narodowego samostanowienia w naszym wieku i jak bardzo długie lata życia w tyrańskim ustroju mogą z tego samostanowienia zrobić parodię.

Kiedy więc powiadam, że demokracja jest przeciwna naturze, nie chcę bynajmniej powiedzieć, że można stąd wnosić, albo że demokracja ma rację, albo że natura ma rację. Ani jedno, ani drugie powiedzenie nie jest bez ograniczeń trafne. Zazwyczaj demokracja w sensie interesu większości – ma rację, ale jednak, jak widać z podanych przykładów, nie zawsze, bo gdy np. demokracja przychodzi po długotrwałej tyranii, zasada narodowa może mieć rację przeciwko demokracji.

Patrzmy tedy w obu kierunkach. Naród jako twór naturalny istnieje i ma prawo istnieć: podobnie człowiek pojedynczy ma prawo istnieć z tej racji, że istnieje; innych racji nie trzeba. Naród, gdy się czuje zagrożony, produkuje obronne przeciwciała, które mogą być złowrogie i przeciwne demokratycznemu porządkowi. Nie wolno jednak z tej racji wnosić, że jest coś złowrogiego w samym istnieniu narodu i że w końcu lepiej by było, gdyby demokratyczne instytucje wyplenili irracjonalne siły narodowe. Nie, naród jest twórczą energią ducha ludzkiego, pięknym wynalazkiem natury czy Pana Boga i dzięki temu wynalazkowi ludzkość jest zbiorowiskiem zróżnicowanym i przez to zróżnicowanie pełnym siły. Chwalmy wielość, chwalmy różnice. Nie warto ubolewać nad tym, że zasady, które są czynne w życiu zbiorowym, są ze sobą skłócone, a to skłócenie obfituje w straszliwe niebezpieczeństwa – nic na to nie poradzimy.

Mnóstwo ludzi zastanawia się dziś nad tym, jak to się dzieje i dlaczego tak się dzieje, że wraz z „globalizacją” wszystkiego na świecie, z ruchem ku zjednoczeniu Europy, ze wszystkimi siłami kosmopolitycznymi rosną – mordercze nieraz – nacjonalizmy i separatyzmy. Pewne jest w każdym razie, że ludzie nie chcą żyć w świecie beznarodowym, że potrzebują etnicznego czy plemiennego domu, do którego należą, że nieraz są w desperacji, gdy widzą albo sądzą, że ktoś im ten dom chce zabrać – choćby pokojowo, bez gwałtu i wojny – i niektórzy gotowi są użyć broni terrorystycznej, by utwierdzić swoje zamknięcie. Jest na świecie nie tylko mnóstwo instytucji między- i nadnarodowych, ale mnóstwo ludzi, którzy funkcjonują w między- czy nadnarodowej przestrzeni i dobrze się w tym

czują. Czasem wydaje się, że „globalizacja” polityczna i gospodarcza posuwać się będzie nieuchronnie naprzód, choćby w wyniku nieodwracalnej globalizacji narzędzi informacji i komunikacji; kiedy indziej znowu mamy wrażenie, że przeciwnie, nacjonalizmy mają dość siły, by pchnąć ludzkość w nowe wojny i rzezie (co przecież się dzieje, na razie w skali lokalnej) zburzyć owe nadbudowy kosmopolityczne. Jedno drugie jest wyobrażalne. Potrzebna jest zatem – morał trywialny – zarówno czujna analiza sygnałów, choćby najgorzej brzmiących, ze stron opanowanych przez narodowe namiętności, jak i trzymanie tych namiętności w ryzach przez instytucje demokracji; jest możliwe, że w wypadkach szczególnie niebezpiecznych będą w tym celu używane narzędzia, których legitymizacja demokratyczna jest wątpliwa albo gorzej.

## Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii

**D**rugi po Gagarinie kosmonauta radziecki Titow, gdy ze swych wojaży powrócił, oświadczył stanowczo ludzkości, że dryfując w odległych przestworzach, w ogóle nie widział Boga, i proponował, by jego podróż i jego doświadczenia wykorzystano do krzewienia naukowego ateizmu. Deklaracja taka mogła śmieszyć dziecinną swoją naiwnością – jak gdyby przed tą wyprawą ktokolwiek się spodziewał, że gdy nieco od Ziemi się oddalić, ujrzy się w przestworzach siwobrodego staruszka, który ręką pomacha i zawoła po rosyjsku: „to ja właśnie jestem Pan Bóg i ja podyktowałem Biblię!”.

Można jednak sprawy nie zbywać tak krótko. Kosmonauta wyraził w mowie prostackiej rzecz, którą inni, zarówno ateści, jak czasem i wierzący w Boga, inaczej wyrażają, powiadając, że empirycznych świadectw na rzecz realności Boga nie ma i być nie może. W rozważaniu tej obiekcji wiele zależy od tego, oczywiście, co się za empiryczne świadectwo uważa, jako że zachodzą, ponad wątpliwość, doświadczenia mistyczne czy *quasi*-mistyczne, które doświadczających upewniają, że są to zetknięcia z boskością. Nie są to jednak doświadczenia „publicznie stwierdzalne” lub dowolnie powtarzalne, nie są więc przekonujące dla innych. W ogólności jednak nie możemy sobie wyobrazić zdarzeń tak nadzwyczajnych, że gdyby zaszły, nikt nie mógłby zaprzeczyć, że oto Bóg się objawił; sceptyk zawsze miałby swoje argumenty. Miejsca na niewiarę będzie zawsze dosyć i zawsze było dosyć, jak od psalmisty wiemy („rzekł głupiec w sercu swoim: nie ma Boga”, Psalm 14,1). To, co z kosmologicznych spekulacji się wyłania, jest przekonujące dla wielu, lecz nie jest zniewalające.

Należy przeto spodziewać się, że zawsze będzie dość racji dla wierzących i niewierzących albo – mówiąc jak Pascal – dość światła, by wybranych przez Boga oświecić i by potępionym odebrać ekskuzę, ale też dość ciemności, by pierwszych upokorzyć i by drugich oślepić.

Jedni i drudzy jednak mogą być niewinni we własnych oczach właśnie dlatego, że mają swoje, choćby źle ułożone i mało przemyślane racje. Popularne zaufanie do wiarygodności i siły nauki, która nam różnych bogactw dostarcza, powinno było, na pozór, przy panującej obecnie hierarchii dóbr Boga unicestwić; Bóg bowiem może duchowe strawy ludziom dostarczać, ale ani pieniędzy nie daje, ani domów nie buduje, a jeśli coś takiego czyni, to w sposób niewidoczny (ale przypomnijmy sobie



sławny początek Psalmu 27: „Jeśli Pannie zbuduje domu, próżno pracowali, którzy go budują”). Tymczasem nie, Bóg nie umarł, a nawet są objawy, że sił nabiera. Racjonalistom-zabójcom nieudanym nie ma ci to dobrego samopoczucia, mają bowiem zawsze nieodparte wytłumaczenie: ludzie są głupi.

Jakież więc wróżby mamy w sprawie przyszłości religii? Życie religijne będzie toczyć się z pewnością nadal, może niekoniecznie po istniejących koleinach, niekoniecznie wedle zastanych form instytucjonalnych. Zależy to – przynajmniej na obszarach tradycyjnie chrześcijańskich – od żywotności, jaką noszą w sobie, jaką rozsiewają przekaznicy wiary, głównie więc kapłani, od sprawności i siły języka, jakim się posługują, by wiernych uczyć, do sumień trafiać, budujące wieści rozgłaszać. Jeśli język kapłanów wydaje się ludowi bożemu jałowy, kapłani są winni, nie lud. Jeśli zbiorowe życie religijne redukuje się do organizowania socjalnych, politycznych, narodowych albo nawet moralnych potrzeb i emocji, może przetrwać czas jakiś, ale w końcu rujnuje się albo ustępuje pola innym formom religijności. Gdyby Europa miała zostać owładnięta przez buddyzm albo hinduizm, przez baptystów albo świadków Jehowy, albo Mormonów, kapłani chrześcijańscy byliby winni, kapłani okazaliby się ludźmi małej wiary.

Powtórzmy rzecz wiadomą, lecz przez ideologów racjonalizmu słabo pamiętaną: religia, chociaż wyraża się także w postaci *credo*, nie jest zbiorem twierdzeń, które miałyby pretendować do tego, że wytrzymują konfrontację z instrumentami dociekania stosowanymi w fizyce i biologii. Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia. Dlatego nie zginie, na przekór prorocत्वom racjonalistów. Miała i ma nadal, choć z intensywnością zmniejszoną, swoje formy wyrazu barbarzyńskie lub mordercze. Szukanie bezpieczeństwa duchowego może przeradzać się w widowisko ludobójcze, czy jest to bezpieczeństwo religijne, czy anty-religijne.

Europa naszego czasu nie jest bynajmniej jedynym przykładem w historii, gdzie obserwuje się odpływ religijnego ducha. Bywały czasy odpływów i czasy powrotów, czasy zamętu i chaosu, czasy schodzenia w katakumby i czasy religijnej jedności przymusem tyrańskim narzuconej. Za naszego życia nawet te różne przekształcenia i wariacje były widoczne. Religia nie umiera jednak, bo nie ma dokąd umrzeć. Proroctwa co do jej przyszłych losów będą przeto z konieczności ogólnikowe i mało ścisłe.

Gdy się przez czas jakiś obserwuje pewien stały kierunek przemian, złudzenie, że tak już będzie zawsze, jest całkiem naturalne, lecz z reguły fałszywe. Nie tak dawno można było przypuszczać, że komunizm połknie rychło świat cały. W pewnym momencie należało sądzić, jak zauważył

Renan, że mitraizm stanie się panującą religią cesarstwa rzymskiego. Gdy śledzimy przez wiele lat rosnącą liczbę morderstw popełnianych w jakimś kraju, nic łatwiejszego, jak obliczyć przez ekstrapolację, kiedy ostatni mieszkaniec tego kraju zostanie zamordowany przez kryminalistów.

Zycie religijne nie może też być przycięte do swoich moralnych pouczeń czy przykazań, jako że sens wszystkich religijnych przykazań jest nierozdzielnie zrosnięty z ich korzeniem w boskich źródłach bytu; przykazania mogą także przetrwać czas jakiś, lecz muszą wydawać się coraz bardziej wątpliwe, wątle, arbitralne; jest to sprawa antropologiczna, nie zaś logiczna.

Jakie jednak proroctwa snuć wolno co do losów myślenia filozoficznego? Filozofii, jak wiadomo, od paruset lat przepowiadano rychły zgon lub oznajmiano, że zgon już nastąpił (wśród licznych takich zapowiedzi można przytoczyć jedną, pochodzącą z lat bezpośrednio porewolucyjnych w Rosji; w artykule pod tytułem *Filozofię za burtę!* autor wywodził, że feudałowie posługiwali się religią, burżuazja filozofią, ale proletariat wyłącznie nauką; nauka przejęła wszystkie funkcje myślenia). Wszystkie te przepowiednie sprawdzały się tak samo mniej więcej, jak proroctwa sekt chiliastycznych co do dokładnej daty końca świata. Chociaż przepowiednie dotyczące filozofii nie wyznaczały dnia zejścia, to jednak były równie stanowcze w swoich oznajmieniach, a ich niesprawdzanie się nie naruszało pewności i samozadowolenia wróżbiarzy; zawsze przecież mamy to samo naukowe wyjaśnienie owego niepowodzenia wróżb: ludzie są głupi.

Myślenie filozoficzne nabiera sił i odmienia się dzięki wysiłkom wielkich filozofów, którzy jednak pojawiają się nieoczekiwanie, z przypadku czy z boskiego albo szatańskiego zrządzenia, i których zaprogramować niepodobna. Wszyscy, którzy byli, już pomarli, a kiedy się jacy nowi pojawią – nie wiadomo. Kilku wielkich w naszym stuleciu żyło: Husserl, Bergson, Wittgenstein, Heidegger, Jaspers; obok nich kilkanaście albo kilkadziesiąt wybitnych, znakomitych umysłów, ale jednak bez znamion wielkości: Russell, Popper, Whitehead na przykład. Jak na innych obszarach życia umysłowego, również w filozofii rozproszenie jest nieuchronne, przygnębiające i bardziej niszczycielskie, z oczywistych powodów, aniżeli gdziekolwiek indziej; nikt nie potrafi nawet zaproponować sobie takiego wycinka zainteresowań, który miałby sens w odniesieniu do całości i całość prawdziwie wzbogacał, a zarazem dał się bez reszty ogarnąć. Dość przeglądać katalogi z kilku krajów (przeważnie nieczytających się wzajem). Nieuchronnie różne dzieła wybitne zawieruszają się w ścisisku.

Filozofia nie potrafi przejąć zadań wiary religijnej, ale nie może też uchylać się całkiem od niebezpiecznego kontaktu z jej sprawami, bo

pytanie o sens jest sensowne w filozoficznej tradycji. Filozofowie usiłowali też często rozjaśniać na swój sposób różne sprawy nauki, to zaś w odniesieniu do fizyki i kosmologii jest coraz trudniejsze, zarówno dlatego, że nie znają się na tym naprawdę, jak i dlatego, że dla nieuczonych fizyka i kosmologia stały się przeciwintuicyjne jak nigdy dotąd. Można powiedzieć, że cała nowoczesna fizyka i kosmologia piętrzyły coraz więcej trudności przed potoczną intuicją. Odkrycie Kopernika było sprzeczne z codzienną obserwacją, ale jednak można je było wyjaśnić nieuczonym. Fizyka Galileusza była może nieco pod tym względem trudniejsza, ale względność ruchu można było jakoś do umysłów prostych doprowadzić. Newton był jeszcze kłopotliwszy, jako że trudno było zwykłej intuicji przyjąć do wiadomości, że tylko przyspieszenie, nie zaś ruch po prostej, wymaga siły. Wreszcie teoria względności i mechanika kwantowa jęły tę zwykłą intuicję w desperację wpędzać: zależność równoczesności od układu odniesienia jest wybitnie przeciwintuicyjna, podobnie myśl, że prawdopodobieństwo nie jest koniecznie zależne od stopnia naszej wiedzy, lecz jest niejako wbudowane w same fundamenty świata, że rzeczywistość sama jest probabilistycznie skonstruowana. Potem jeszcze gorsze przyszyły czasy na nas, laików. Zdarzało się kiedyś, że filozofowie mieli pomysły, które prawdziwie fizykom służyły, bardzo wątpię jednak, by było to możliwe dzisiaj.

Komu zaś mogą służyć, jakiej publiczności, prócz swoich własnych kręgów? Nie wiadomo. Filozofowie pisali kiedyś może nie dla ludu, ale dla warstw edukowanych w całości, nie dla swoich kolegów: tak Kartezjusz, tak nawet Spinoza, tak Locke czy Hume, tak nawet Kant. Masa współczesnej akademickiej produkcji filozoficznej jest prawdopodobnie nieczytana, rozchodzi się z konieczności, bo tyle jest bibliotek akademickich na świecie (ale wszystkie biblioteki pękają w szwach, coraz trudniej im pomieścić wszystko, co powinny) i tyle uniwersytetów, z których większość wydaje jakieś swoje pismo filozoficzne obok innych; są, oczywiście, podręczniki i popularyzacje, ale twory właściwej, oryginalnej pracy filozoficznej dochodzą, jak się zdaje, tylko do tych, którzy właśnie podobną sprawą się trudnią: kto akurat pisze rozprawę doktorską o estetyce Kanta, musi przedrzeć się przez drukowane ostatnio książki o estetyce Kanta, własna jego rozprawa będzie zapewne drukowana i następny student, w tę samą sprawę uwikłany, przeczyta ją może. Wiele z takich rozpraw na pewno ujawnia wiedzę i inteligencję autorów, ale większość zapada w niebyt biblioteczny, czasem niesprawiedliwie, a czasem sprawiedliwie.

Mimo to filozofia nie ginie i nie zginie, bo jakaś trwała interesowność ludzkiego umysłu utrzymuje ją przy życiu: umysł nasz chce rozumieć i

wiedzieć, co to jest prawda i jak ją rozpoznać; chce wiedzieć, co to jest zło czy dobro, albo sprawiedliwość, albo przyczyna, albo czy świadomość jest zjawiskiem fizycznym, albo czy zachodzi pewność i na czym ona polega, albo czy język nasz świat jakoś odzwierciedla, czy raczej go tworzy, albo dlaczego należy być porządnym człowiekiem. Na niektóre z tych pytań wprawdzie odpowiadają czasem fizycy, biologowie czy psychologowie, ale nie odpowiadają naprawdę z pozycji swoich scjentyficznych umiejętności, lecz raczej swój scjentyficzny autorytet wykorzystują dla filozoficznych celów; to jest dopuszczalne, lecz „fizyka” ani „biologia” nie dają tych odpowiedzi.

Tak zwany postmodernizm unicestwia albo chce unicestwić prawdę jako osobną wartość życia, samodzielny i prawomocny cel: prawda w znaczeniu tradycyjnym jest przesądem, być jej nie może; wiedza nasza jest produktem zmieniających się kulturalnych okoliczności i podobnie zaufanie nasze do jej prawomocności; otaczają nas tylko własne nasze artefakty, a po drugiej stronie owych artefaktów nie ma żadnego bytu rzeczywistego, do którego mielibyśmy dostęp; nie ma też powodu, by się smucić lub za niedogodność, a tym mniej za nieszczęście, uważać tę niezdolność naszą; tylko zastarzałe przesady filozoficzne utrzymują przy życiu niemądrą wiarę w jakieś światy zmyślane, do których owładnięcia umysłowego mamy rzekomo dążyć. Tak to czas i wysiłek na próżno tracimy, miast trudzić się zadaniami realnymi, mianowicie tym, jak życie weselszym uczynić.

Moja wróżba jest zaś taka, że postmodernizm w tym znaczeniu okaże się modą przejściową (co się zresztą w samym słowie „moda” już zawiera) i obumrze powoli, podobnie jak obumrze nadęte bełkotanie francuskich myślicieli neo-pre-paleo-post-modernistycznych. Wróżę, że tradycyjne troski filozoficzne nie zostaną wytarte, ale raczej powrócą do łask z większym impetem.

Czytałem przypadkiem artykuł pewnego fizyka w popularnym piśmie rosyjskim. Ów fizyk całkiem na serio twierdzi, że tylko dwa pokolenia ludzi będą jeszcze żyły na ziemi. Komputery się doskonalą i jest to proces nieuchronny, nikt go powstrzymać nie zdoła; osiągną w niedalekiej przyszłości poziom inteligencji ludzi, a rychło potem przewyższą go niezmiernie, wtedy zaś ludzie nie będą już im potrzebni, więc ich wytrzebią, a same zostaną po prostu jako nowa faza ewolucji.

Wspominam o tych banialukach, ponieważ można z ich okazji postawić pytanie: przypuśćmy, że się spełni ten złowrogi scenariusz; jakie nauki i jakie umiejętności będą komputery uprawiać, by się utrzymać przy życiu (?), doskonalić i trwać bezpiecznie? Matematyka, fizyka, kosmologia – tak, na pewno. Ekonomia, socjologia, prawo – nie wiadomo, zależy to od

rodzajów stosunków między komputerami, tego zaś przewidywać niepodobna (czy będzie zawiść, konkurencja, wojny, przyjaźń, seks?). Psychologia – nie. Historia też bodaj nie, bo chociaż mogłyby mieć może zabawę z tych studiów, to jednak nie dawałyby im one żadnych korzyści praktycznych; zakładać zaś trzeba, że zainteresowania komputerów będą kierowane wyłącznie względami na pożytek tychże. Będą one zdolne do uprawiania sztuk plastycznych, komponowania muzyki, lecz po co? Na pewno też nie będą się zajmować filozofią ani sprawami religijnymi, jako że będą wiedziały, iż w tych dziedzinach, choćby były nadzwyczaj interesujące, nie znajdą żadnych odpowiedzi wiarygodnych metodami, które komputery mogą stosować (tu proszę mi nie mówić o fuzji logiki, to nie ma nic do rzeczy). Nastąpi więc wreszcie od tak dawna oczekiwany koniec religii i koniec filozofii, a także, przy okazji, koniec gatunku ludzkiego – pod warunkiem, że taki właśnie będzie los przemian ewolucyjnych.

Prawdą jest, że różne dziedziny humanistyki próbują stać się naukami co się zowie, stosować narzędzia w tak zwanych ścisłych naukach wypracowane, do metod ilościowych sięgać. Czasem są to wysiłki podbudowane śmieszającym snobizmem, kiedy to autor, miast wypowiedzieć myśl jakąś prostą zwykłymi słowami, zamienia te słowa na różne symbole, tak iż cały tekst jego wygląda na pierwszy rzut oka jak dzieło matematyczne, lecz gdy trud sobie zadać, by sens jego zgłębić, rzecz okazuje się banałem ani odrobinę bardziej precyzyjnym. Gdzie indziej jednak mamy wyniki realne. Historia ilościowa ma, o ile wiem, całkiem interesujące osiągnięcia, chociaż nie ma obawy, by mogła wyrugować tradycyjną historiografię humanistyczną. Nie pamiętam, kto jest autorem powiedzenia, że historia ma się do archeologii tak, jak alchemia do chemii, ale pewne jest, że archeologia, ta piękna największej admiracji godna nauka, o której wiem, niestety, bardzo mało, ma osiągnięcia zadziwiające dzięki stosowaniu coraz bardziej udoskonalonych metod chemii, genetyki i innych dyscyplin.

Lecz filozofia? Nie, nie spodziewajmy się takich przewrotów; można stosować i stosuje się już komputery do zadań interesujących, lecz drugorzędnych, jak badanie częstości pewnych wyrażen używanych przez Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu i ustalanie jakichś faktów czy chronologii na tej podstawie, lecz praca filozoficzna właściwa nie ma co począć z komputerami kalkulacjami; żadne ilościowe metody nie pomogą nam w ustaleniu, na przykład, czy są sądy syntetyczne *a priori* i czy istnienie jest realnym predykatem. Tymczasem takich i niezliczonych innych pytań nie umie się duch wyrzec, a „duch kędy chce, tchnie”.