

RECENZJE I OMÓWIENIA

MIECZYŚLAW A. KRAPIEC

Dlaczego zło?

Lublin 2005, ss. 213

Zło, które spostrzegamy w świecie stanowi przedmiot różnorodnych nauk, ale książka Krapca *Dlaczego zło?* jest próbą odkrycia filozoficznych źródeł problemu zła. Filozofia docieka bytowości zła, a więc stara się ustalić charakter i warunki istnienia zła wziętego „samo w sobie”. Metafizyczna teoria zła nie jest więc oderwana od teorii bytu. Wprowadzeniem do rozważań dotyczących problemu zła jest przednaukowe i religijne jego ujęcie. Autor powołuje się na religie Babilonii i Asyrii, Egiptu, religię perską i indyjską, a także religię Greków. W myśli filozoficznej Greków, z wyjątkiem Arystotelesa, panuje dualizm dobra i zła. Przykładem może być koncepcja Platona, w której świat składa się z dwóch pierwiastków: jeden jest racjonalny, dobry, uporządkowany, a drugi to, bezkształtna, chaotyczna i wieczna materia, która jest źródłem zła. Platońskie ujęcie bytu jako idei za najwyższą w hierarchii uznaje ideę Dobra. Plotyn przyjmuje główną tezę myśli platońskiej, że Dobro jest najwyższą ideą i ono stanowi źródło, z którego w drodze emanacji powstają różne postaci bytu – hipostazy. Prajednia wypromieniuje z siebie wielość różnych bytów, zstępując aż do materii, która nie posiada już w sobie dobra, a zatem jest zła.

W czasach nowożytnych do starożytnej koncepcji zła nawiązuje Leibniz. Zagadnienie zła wiąże on z koncepcją teodycei, w której przedstawia Boga jako najsprawiedliwszego, najlepszego i najmądrzejszego, który miał stworzyć świat jako najlepszy z możliwych. W naturze bytu stworzonego leży zło pojęte jako niedoskonałość i bytowa nierówność. Wybrać z niedoskonałych rzeczy najmniej niedoskonałe jest doskonałością i dobrocią. Mniejsze zło jest dobrem. Prawdziwym filozofem zła jest Schopenhauer, który głosi że światem rządzi ślepa wola będąca przyczyną zła i cierpienia. W życiu nękają nas ustawicznie niespełnione tęsknoty i pragnienia, które rodzą ból istnienia.

Życie ludzkie jest tylko krótkim snem, wyskokiem w dziedzinę nieświadomionej ślepej woli. Ślepa wola nieustannie popycha nas ku życiu po to, aby zrozumieć bezsens własnego życia. Analizując świat i występujące w nim zdarzenia, ostatecznym jego tłumaczeniem jest istnienie bezrozumnej siły i ślepej woli. Świat jest zatem z natury zły. Teoria Schopenhauera, a także myśl Leibniza oraz nurt filozofii platońskiej i neoplatońskiej stoją na stanowisku, że zło ma pozytywną naturę. Rozumowanie to wspiera się na przekonaniu, że sposób naszego poznania jest adekwatny do sposobu bytowania.

Krąpiec wybiera inną drogę związaną z poznaniem zdroworozsądkowym, w której braki w bycie traktuje się jako przejaw zła. I tak w porządku naturalnym jest to brak zdrowia, wzroku jak i inne braki cielesne, ale mogą też występować braki moralne, i taki stan rzeczy nazywamy złem. Teoria braku wskazuje na swoistą strukturę bytu. I tak dla Arystotelesa jest to koncepcja bytu złożonego z formy i materii, dla św. Tomasza koncepcja bytu złożonego z istoty i istnienia. W obu wypadkach mamy do czynienia ze złożeniem czynników różnorodnych, niepełnych układających się w relacje aktu do możliwości, tak że każdy element doskonały jest możliwością, a doskonały jest aktem czyli formą. Forma jest tym elementem doskonałym. Brakiem nazywamy zatem „nieobecność jakiejś formy w podmiocie zdolnym ją posiadać”. Poznanie braku jest zatem uwarunkowane uprzednim poznaniem natury bytu. Poznanie natury danej rzeczy dokonać się może jedynie przez uformowanie właściwego sobie pojęcia o danej rzeczy. Wypracowane pojęcie natury danego bytu pozwala wyrokować o nieobecności jakiejś cechy występującej w bycie jako brak tej oto natury. Utworzenie pojęcia ogólnego właściwego danej naturze jest uwarunkowane powolnym, indukcyjnym poznawaniem relacji i związków koniecznych jakie mają miejsce w naturze bytu czyli relacji konstytuujących daną rzecz. Jeśli poznamy zespół relacji konstytuujących naturę rzeczy, wówczas zdolni jesteśmy dostrzec niewystępowanie jakiegoś elementu w poszczególnym konkrezie, którego abstrakcyjna natura właśnie tę cechę posiada. Wówczas nieobecność danej cechy w konkrezie będzie brakiem. Poznanie konkretnego zła mającego miejsce w podmiocie wymaga zatem poznania idei, będących wzorem rzeczy istniejących w umyśle Boga. Bóg stworzył świat poprzez intelekt, dlatego konieczne jest, aby w umyśle boskim istniała forma, na podobieństwo której, świat został stworzony. Poznanie natury rzeczy sięga zatem Boskich idei.

Pierwszym etapem i podstawą wyznaczania braku jakiejś rzeczy jest poznawcze ujęcie elementów istotnych konstytuujących daną rzecz. W ten sposób można dostrzec, czy rzecz ma braki, czy też ich nie posiada. Nie ma rzeczy z brakami cech istotnych, gdyż przekreślałoby to bytowość danej rzeczy. Zło rozumiane jako rzeczywiście brak jakiegoś elementu nie może istnieć jako

pozytywna natura bytowa. Poznanie braku, a przez to samo ustalanie natury zła wymaga, aby poznając rzeczy na drodze indukcji, nie ustalać jedynie cech istotnych, ale i te, które należą do integralności rzeczy oraz jej doskonałości. W aspektach integralnych, w których stwierdza się przynależność poszczególnych części jedności bytowej nie trudno ustalić nieobecność jakiegoś elementu integralnego. Źródłem spostrzeżenia zła jest brak w czynnikach integrujących jakiś byt materialny jak i w aspektach doskonałościowych. Byt w aspektach doskonałościowych nie działa sam, przez swoją istotę, lecz działa poprzez swoje władze, pojęte jako konieczne właściwości, poprzez które substancja może skontaktować się ze światem. Władze te są możliwościami, które zaistnieją gdy pojawi się przedmiot działania. Zarówno władze zmysłowe jak i intelektualne są możliwościami przyporządkowanymi do aktu. Akt możliwości czyli władzy w stosunku do przedmiotu jest realizowaniem się potencjalności człowieka, realizowaniem się jego doskonałości. Jeśli danemu konkretnemu bytowi brakuje jakiejś cechy integralnej bądź doskonałościowej to znaczy, że byt w pewnym aspekcie jest zły. Trzeba przyjrzeć się konkretnym stanom bytowym i dojrzeć braki konkretnego bytu, by można ujrzeć jakieś realne zło. Zło nie stanowi jednak jakiegoś samodzielnego stanu bytowania, dopiero poprzez byt, w którym pojawia się brak można wyróżnić różne postaci zła.

Po wyjaśnieniu natury zła, autor przedstawia różne postaci zła. Należy do nich zło kosmiczne, które wskazuje na kres przemian dokonujący się w świecie materialnym. Poprzez rozkład ciał materialnych następuje utrata form poprzednich na rzecz nowych. Istnieją ciągłe przemiany, stąd można mówić o typie zła kosmicznego. Proces przemian dotyczy także materii ożywionej, której ostateczną utratą form życia jest śmierć. Zagadnienie śmierci jako zła usiłował rozwiązać Epikur, dowodząc, że gdy my jesteśmy nie ma śmierci, a gdy śmierć się pojawia, to nie ma już nas, nie ma zatem czego się bać. Traktując jak chce tego autor, śmierć jako rozpad relacji transcendentálnych, nie może być ona w ten sposób nazwana brakiem, gdyż jej pojawienie powoduje zniszczenie bytu żyjącego. Śmierć jako zło, jest nie tyle unicestwieniem stanów bytowych, co przechodzeniem jednych form bytowych w inne. Jedynie w świetle poznawania relacji bytowych konstytuujących daną rzecz, śmierć jest traktowana jako największe zło. W bytach, które zdolności poznawania nie posiadają, lęk przed śmiercią nie istnieje. Życie ludzkie jest w wyższym stopniu zorganizowane, bo oprócz funkcji wegetatywnych i zmysłowych obejmuje również funkcje intelektualne. Im niższe formy życia, tym silniejsza jest siła ich oddziaływania. Największa siła tkwi w materii, a więc w życiu wegetatywnym, na bazie którego realizują się wyższe formy życia zmysłowego i intelektualnego. Wartości niższe współlistnieją jednak z wartościami wyższymi, chociaż nie są dla nich źródłem istnienia. Duch ludzki nie jest bowiem wynikiem działania

samej materii, lecz stwórczym działaniem Przyczyny Pierwszej. Istniejący duch dochodzi jednak do pełni rozwoju przez materię. Istnienie ludzkie jest sposobem działania od wewnątrz i dlatego tak tragicznie odczuwa zmiany zmierzające w kierunku śmierci. Trzecim wyróżnionym typem zła jest zło fizyczne, którego wyrazem jest ból. Ból jest oznaką zaatakowania żywego organizmu przez jakąś siłę zewnętrzną, którego wynikiem jest naruszenie równowagi całego organizmu. Jeśli przyjemność jest naturalnym stanem funkcji fizycznych to odczuwalny ból jest jako brak dobra, stąd budzi strach.

Prowadzone rozważania nad naturą zła jako braku prowadzą do wniosku, że zło nie jest samodzielną strukturą bytową, toteż nie może być traktowane jako realny konkretny byt.

Analizując przyczyny zła, należy odnieść się do tego, co jest bytem o jakiejś samodzielnej bytowej naturze. To co samo z siebie nie jest bytem, ale jego brakiem nie może stać się przedmiotem rozważań i analiz. Wychodząc z analizy rzeczywistości stwierdzić możemy, że istnieją byty pozytywne z brakami i je nazywamy złem. I ich dotyczy analiza przyczyn zła.

Przeprowadza się ją w oparciu o koncepcję czterech przyczyn Arystotelesa: materialnej, formalnej, celowej i sprawczej. W poznaniu filozoficznym dążymy do ujęcia natury danej rzeczy, jej istoty wskazując tym samym na jej czynnik formalny, a wraz z nim w pewnej mierze czynnik materialny. Zgodnie z przedstawioną naturą zła jako braku, z racji tego, że nie posiada samodzielnej pozytywnej natury bytowej nie może mieć przyczyny formalnej. Nie będąc bytem, nie ma zasadniczych elementów konstytuujących bytowość. Elementami tymi są bowiem forma i związane z nią istnienie. Istnienie i forma przysługują tylko pozytywnej naturze rzeczy. Jako, że zło nie posiada pozytywnej natury, nie może mieć ani formy, ani istnienia. Nieposiadanie przyczyny formalnej przez zło, przy równoczesnej jego obecności w świecie, pociąga za sobą jedynie możliwy sposób jego trwania jako braku w podmiocie. Zło jako bytujące nie własnym istnieniem, lecz istnieniem podmiotu jest nosicielem braków czyli zła. Dlatego nie można zwalczać zła bez zwalczania podmiotu. Bezpośrednia walka ze złem uderza przede wszystkim w podmiot, który jest nosicielem zła. Jediną drogą jest dążenie do Dobra, które jako byt nie skrzywia wewnętrznie podmiotu i jest skutecznym sposobem ograniczania zła.

Nie ma też przyczyny sprawczej zła. Wszystkie przyczyny dotyczą wyłącznie bytu w różnych jego przejawach. Jeśli zło jest ubytkiem bytu, to nie ma przyczyny sprawczej zła jako zła. Można mówić jedynie o przyczynie sprawczej bytu, w którym zachodzą braki. A jeśli przyczyną sprawczą jest byt pojęty jako dobro, to i skutek powinien być dobrem i bytem. A skoro skutek sprawczego przyczynowania okazuje się bytem z brakiem czyli złem, to zło jako zło nie może mieć w sensie właściwym przyczyny sprawczej.

Nie ma też przyczyny celowej zła, bo o ile zło istnieje w świecie, to może być ono dostrzeżone na gruncie celowości, a więc uporządkowanego stanu natury. Nie jest bowiem możliwe odkrycie braku jakiegś natury jak tylko na tle wizji samej istoty natury. Zło nie posiada zatem ani przyczyny formalnej, ani przyczyny sprawczej, ani też przyczyny celowej.

Zło zatem nie posiada przyczyn, dlatego jest niezrozumiałe dla człowieka, a tym samym irracjonalne. Zło bowiem zawsze jest brakiem bytu, który jest dobrem i tylko ono jest w stanie przewyciężyć zło, które do końca nie niszczy bytowości, gdyż w bycie pozostaje wiele aspektów dobra. Jeśli zła nie potrafimy usunąć, to musimy zdobyć się na jeszcze większe dobro, aby zrekompensować straty, które powoduje zło. Jeśli istnieje zło, to tylko w podmiocie, także fakt jego występowania nie powoduje utraty jego bytowości. Zło nie jest w stanie całkowicie strawić dobra. Zawsze pozostaje dobro przy współistnieniu zła, tak długo jak istnieje substancjalność podmiotu, który sam z siebie może wyłonić akt dobry. Utrata zdolności do aktu dobrego nie jest możliwa. Jedynym lekarstwem na zło jest dobro. I takie jest ostateczne przesłanie książki Krapca *Dlaczego zło?* Stanowi ona niezwykle interesujące studium problemu zła, poddając je gruntownej analizie, formułuje koncepcję zła jako braku dobra. Po szczegółowym wyjaśnieniu natury zła opisuje różne jego przejawy oraz przyczyny. Książka ta ma nie tylko wartość filozoficzną, ale jest adresowana do każdego czytelnika, który zastanawia się nad naturą zła, gdyż na co dzień dotyka ono każdego z nas. Lektura tej książki może stać się niezwykle przydatna w życiu codziennym, dlatego godna jest polecenia.

Danuta Krefł

ZYGMUND BAUMAN

Globalizacja

Warszawa 2000, ss. 160

Nikt nie ma wątpliwości, że dziś dzięki rozwojowi informacji świat staje się „globalną wioską”. Sytuacja ta pociąga za sobą wiele zmian. Coraz trudniej przewidzieć ich konsekwencje. Zmieniają się jakby reguły gry, które stają się nową kanwą interpretacji ludzkiego postępu i nowej jakości życia. Globalizacja wchodzi do ludzkiego domu, aby tam przyprawić mieszkańców o zawrót głowy. Słowo to jest pojęciem złożonym i wieloznacznym. Jedni widzą globalizację jako ewidentnie pozytywny proces i jedynym problemem dla nich jest jej rozszerzenie. Po przeciwnej stronie są ci, którzy są pewni,

że pojęcie to w swojej treści kryje procesy, które należy zdecydowanie zatrzymać i odrzucić.

Istotną datą dla przeciwników i zwolenników globalizacji jest 11 września 2001. Ma ona charakter przełomowy. Wielu ludziom uświadomiła ona, że wszyscy staliśmy się uczestnikami procesu globalizacji. Dlatego wiedza na ten temat wydaje się dzisiaj potrzebna, aby sam proces nie traktować demonicznie, lecz jako sytuację godną zainteresowania. Tym bardziej, że jesteśmy nim zdeterminowani.

Książkę Zygmunta Baumana *Globalizacja* dostarcza dużo informacji o samym zjawisku i procesie. Autor jest profesorem socjologii, wykładowcą Uniwersytetu Leeds w Anglii. Należy do klasyków teorii kultury i jest uważany za jednego z ojców postmodernizmu. Wyjechał z Polski w marcu 1968 r. podczas przemian, protestów i bezpodstawnych oskarżeń. Zawiera ona pięć rozdziałów, które są jakby krokami do poznania całego złożonego procesu globalizacji. Ważną rolę odgrywa w tej książce wstęp. Autor w przystępny sposób wprowadza w treść książki. Opisuje pokrótce rozdziały i przybliża definicje globalizacji.

W pierwszym rozdziale autor wprowadza nas w rozważania na temat historycznie zmiennej natury czasu i przestrzeni oraz ukazuje związek tych zmian ze wzorem i skalą organizacji społecznej. Wprowadza on pojęcie – mobilności, czyli zmiany miejsca w przestrzeni lub w układzie pozycji społecznych. Pozycje te są istotnym czynnikiem stratyfikacji społecznej powodującym zróżnicowanie ludzi w ich środowisku życia. Autor zwraca uwagę na nowy fakt – oddzielenie władzy od związanych z nią obowiązków uczestniczenia w życiu codziennym oraz tworzenia i przekazywania więzów tworzących wspólnotę społeczną. Pojawia się pojęcie „nieobecni dziedzice”, które autor wprowadził, aby móc to nowe zjawisko określić. Polega ono na tym, że globalne elity są niezależne od ograniczonych terytorialnie jednostek władzy politycznej i kulturalnej. Niezależność ta osłabia wpływ tych ostatnich na kształt życia społeczności naturalnych. Bycie mobilnym wprowadza nowe rozróżnienie na tych, co są globalni i tych, co są lokalni.

Godnym uwagi jest fakt, że czynnikiem stymulującym mobilność jest komunikacja, która nie wymaga fizycznego poruszania się przedmiotów lub ludzi. Na przykład sieć internetowa przenosi informacje natychmiast, z prędkością światła, niezależnie od odległości jaką informacja ma pokonać.

Następnym rozdziałem, a zarazem krokiem w rozumieniu procesu globalizacji są współczesne wojny, które ukazują prawo człowieka do określenia i potwierdzenia znaczenia przestrzeni, którą się dzieli z innymi ludźmi.

Od początków dziejów człowieka ludzie w różny sposób wyznaczyli swoje terytorium. Posługiwali się różnie nazywanymi miarami np. stopy, łokcie, garście. Od początku także istniały w tym względzie konflikty,

gdyż „stopa stopie nie równa”. Trzeba było znaleźć sposób, aby system miar ujednoczyć. Pojawia się tu problem określenia tego, co ma się zmiar zmierzyć. Jeżeli pomiar ma dotyczyć przestrzeni, musi najpierw pojawić się pojęcie odległości, a to uzależnione jest od tego, co znajduje się blisko i daleko oraz od doświadczenia większej bliskości pewnych rzeczy i ludzi. Bauman dla zilustrowania ukazywanego problemu wykorzystał alegorie Panopticonu. Przedstawił ją jako metaforę przekształceń jakie dokonała nowoczesność, reorganizując system kontroli i rozdzielając na nowo władzę. Zadanie Panopticonu polegało na utrzymywaniu dyscypliny dzięki stale obecnej groźbie kary. Rządzeni musieli uwierzyć, że ani na chwilę nic nie ukryje się przed wszechobecnym wzrokiem zwierzchników. Panopticon nie dopuszczał istnienia prywatnej przestrzeni. Była to swoistego rodzaju inwigilacja sfery lokalnej. W tej przestrzeni pojawia się Synopticon. Są to ci, którzy żyją na skalę globalną i ich zadaniem jest oglądanie tych, których życie ma wymiar globalny. W Panopticonie nieliczni wybrani obserwują pozostałych członków wspólnoty.

Jakie perspektywy na przyszłość ma gospodarka, finanse i obieg informacji? To jest kolejny krok. Globalizacja według autora oznacza nowy nieporządek świata i odwołuje się on do prawie już zapomnianego pojęcia uniwersalizmu. Pojęcie to oznacza uniwersalny porządek, charakteryzujący się celowością. Globalizacja w obecnym wymiarze jest nieprzewidywalna. Brak jej jest usystematyzowania, wytyczonego kierunku. Dzięki globalizacji niektórzy ludzie potrafią wykorzystać sprzyjającą koniunkturę na rynku światowym i pomnażać swoje pieniądze.

Dla przykładu nowoczesna technika informatyczna pozwala na dokonywanie transakcji kupna – sprzedaży nie ruszając się z wygodnego fotela. Niestety, ta technika nie potrafi wyzwolić z nędzy życia najuboższych, gdyż ci nie są w stanie jej wykorzystać.

„Świat się kurczy”. Współczesny człowiek jest w ciągłym ruchu. Jeśli nawet nie zwiedza on świata z mapą i plecakiem, to na pewno z pilotem od telewizora. Odległość w takim świecie nie ma znaczenia, w sekundę przemierzamy się z Europy do Australii. Jest to ruch bez granic. Trzeba uznać to za dobrodziejstwo globalizacji. Ale za to człowiek ten jest mniej lokalny, a bardziej globalny. Autor zwraca uwagę na pewien fakt. W tym globalnym świecie dzielimy się na turystów i włóczęgów. Turysta ma wolność wyboru. Przemieszcza się, bo kuszą go nowe nieznanne możliwości. Podróżuje, bo chce podróżować. To, co jest globalizacją to są marzenia i pragnienia turystów. Włóczędzy to są dzieci ponowoczesnej ewolucji. Są oni w ruchu, gdyż świat jest dla nich niegościnnie. Dlatego nie chcą się nigdzie zatrzymać na dłużej. Trzeba też zauważyć, że to bycie w ruchu ma zupełnie inny sens dla tych, którzy znajdują się na szczycie i na dole nowej hierarchii.

W ostatnim rozdziale autor zwraca uwagę czytelnika na kolejny skutek globalizacji. W tym procesie ujawnia się problem egzystencjalnego poczucia braku bezpieczeństwa, czego dowodem jest nieustannie wzrastająca przestępczość. Liczba skazanych na więzienie stale się zwiększa. W całym świecie przybywa budynków więziennych. Istnieje potrzeba izolacji tych, którzy sami określili, czym jest dla nich bezpieczeństwo. Izolacja to przymusowy bezruch. W takim rozumieniu być w ruchu oznacza wolność. Zakaz poruszania się rodzi frustrację. Jednak dla zachowania porządku i prawa taka kara wydaje nam się najodpowiedniejsza. Chociaż książka ta była napisana jeszcze przed 11 września 2001 to jednak wydarzenie ataku terrorystycznego na Stany Zjednoczone uświadomiły, że nikt nie może uciec przed niebezpieczeństwem. W tej sytuacji, kolejnym problemem jest to, że w naszej globalnej przestrzeni nie ma czegoś takiego jak uniwersalne sądownictwo, zasady prawne i sprawiedliwość, co czyni jeszcze bardziej bezradnym współczesnego człowieka – uczestnika globalizacji.

W jakim kierunku pójdzie proces globalizacji? Sam autor nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Proces ten dotyczy przede wszystkim gospodarki i ekonomii. Jest to proces techniczny, ale nie jest bez skutku dla podzielanych stylów życia ludzi. Ma on swoje reperkusje w kulturze. Proces ten kształtuje zachowania człowieka. Ujawnia się to w dramatycznym szukaniu miejsca dla siebie w tym świecie. Jest to szukanie pełne krzyku i traumy. Można to zauważyć na przykładzie młodego pokolenia. Jest ono otwarte na świat. Kończąc studia migruje za pracą. Doświadczają oni braku korzeni w tej mobilności, odczuwają brak miejsca wychowawczego, co ostatecznie procentuje kryzysem moralnym. Globalizacja w takim rozumieniu jest wyzwaniem dla Kościoła, aby być miejscem przyjaznym człowiekowi, miejscem jego życia, miejscem kultywowanych więzi chrześcijańskich, formacji, wychowania i spotkania. Po lekturze tej książki staje się coraz lepiej słyszalne wołanie o nową uwagę i wrażliwość na to, co lokalne, co zakorzenia człowieka, co kształtuje jego osobowość, aby był on „u siebie”. Inaczej człowiek globalny ostatecznie nie wyzwoli się z frustracji, jaka wynika z braku stabilności jego życia. Sam autor nie wyczerpuje tego tematu, ponieważ jest to nowa rzeczywistość, która domaga się dzisiaj większej uwagi i analizy. Właściwie otwiera ona problem, co jest jej niewątpliwą zaletą.

Ks. Tomasz Czernik

MANFRED B. STEGER

Globalization: a very short introduction

Oxford 2003, ss. 147

Der Begriff Globalisierung wird in diesen Tagen oft von Politikern, Geschäftsleuten und den Medien in Reden oder Berichten verwendet. Es wird von den Auswirkungen der Globalisierung gesprochen oder wie wichtig sie für die Menschen sei. Doch viele Menschen wissen nicht genau, wie sie mit diesem Term umgehen sollen oder was er bedeutet. Dies führt meistens zu Unklarheiten und Verständnisproblemen.

Der Ausdruck Globalisierung erschien erstmals Anfang der 1960er Jahre und wurde als „a process, a condition, a system, a force, and an age“ (s. 7) beschrieben. Aber diese Klassifizierungen haben verschiedene Bedeutungen und ihr Gebrauch stiftet oftmals Verwirrung.

Manfred B. Steger is Professor of Politics and Government at Illinois State University, and unterscheidet in seinem Buch zwischen den Begriffen Globalität und Globalisierung. Er verwendet den Term Globalität, wenn eine soziale Bedingung dargestellt werden soll, die durch „the existence of global economic, political, cultural, and environmental interconnections and flows“ (s. 7) charakterisiert ist und viele bestehende Grenzen nebensächlich macht (s. 7). Man kann sich verschiedene Erscheinungen von Globalität vorstellen: Der Eine legt mehr Wert auf die eigene Persönlichkeit und auf Wettbewerb, während der Andere mehr nach kooperativen und sozialen statt kapitalistischen Verbindungen strebt.

Im Gegensatz zu Globalität ist Steger der Meinung, dass der Ausdruck Globalisierung benutzt werden sollte, um soziale Prozesse zu beschreiben, die unser jetziges soziales Verhalten in eines von Welt umwandeln soll. Globalisierung verändert also die Umgangsform von menschlichen Beziehungen (s. 8).

Wenn man behauptet, dass Globalisierung zu einer Reihe von sozialen Prozessen gehört, die uns zu der Bedingung von Globalität antreibt, wird die Gefahr von Definitionen beseitigt, die endlos sind. Aber diese Bedingung erleichtert eine charakteristische Definition des Prozesses: (s. 9) „movement towards greater interdependence and integration“ (s. 9).

Eine solche allgemeine Definition von Globalisierung erklärt nur wenig über die übrigen Eigenschaften. Laut Steger muss man zusätzliche Eigenschaften bestimmen, die Globalisierung von anderen sozialen Prozessen unterscheiden.

Einer der Gründe, warum Globalisierung „remains a contested concept is because there exists no scholarly consensus on what kinds of social processes constitute its essence” (s. 9).

Nach Steger sollen einer genauen Definition vier verschiedene Grundelemente bzw. Werte zu Grunde liegen, die den Kern dieses Phänomens darstellen. Erstens schließt Globalisierung eine Erschaffung von neuen sowie eine Vervielfachung von bereits bestehenden sozialen Netzwerken ein, die traditionelle politische, wirtschaftliche, kulturelle und geographische Begrenzungen überwinden (s. 9).

Beispielhaft wäre hier die Nachrichtenübertragung auf der ganzen Welt, die durch die Kombination von professionellen Netzwerken, technologischen Innovationen und politischen Entscheidungen möglich gemacht wurde.

Als zweiter Punkt wird die Ausdehnung von sozialen Beziehungen, Aktivitäten und gegenseitigen Abhängigkeiten genannt. Ein Beispiel dafür wäre der Finanzmarkt, der sich über den ganzen Globus erstreckt oder der Handel über Computer, der Tag und Nacht geführt werden kann. Außerdem sind viele große Einkaufszentren überall auf der Welt entstanden, die Produkte anbieten, deren verschiedene Bestandteile in unterschiedlichen Ländern produziert worden sind (s. 11).

Ein weiterer Aspekt ist die „intensification and acceleration of social exchanges and activities” (s. 11). Hier wäre das Internet zu nennen, das Informationen in nur wenigen Sekunden von einem Ort zum anderen überträgt oder auch die Satellitenübertragung, die den Nutzern verschiedene Ereignisse in Echtzeit im Fernsehen zeigt (s. 11). Man kann also sagen, dass Globalisierung Raum und Zeit komprimiert, d.h. „things are getting faster and distances are shrinking dramatically” (s. 12).

Der letzte Punkt, der als Hilfe zur Definition von Globalisierung dient, stellt die Bildung und Intensivierung von sozialen Verbindungen dar, die sich auf objektiver und materieller Ebene ereignen. Globalisierung nimmt Bezug auf Menschen, die immer mehr Bewusstsein für die wachsende soziale Abhängigkeit bekommen. Gerade diese andauernden Erfahrungen von globaler Abhängigkeit verändern die eigene sowie kollektive Identität. Auf diesem Weg wird die Art zu Handeln auf der Welt eingeschränkt (s. 12).

Aus diesen verschiedenen Grundelementen formuliert Steger nun folgende Definition: „Globalization refers to a multidimensional set of social processes that create, multiply, stretch, and intensify worldwide social interdependencies and exchanges while at the same time fostering in people a growing awareness of deepening connections between the local and the distant” (s. 13).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Buch von Manfred Steger sehr klar und übersichtlich strukturiert ist. Dabei ist sie nicht nur für Profis, sondern durchaus für jeden Leser verständlich formuliert. Der Autor gibt einen Überblick darüber, wie sich die Globalisierung auch für die Zukunft auswirken kann.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej 9-10 maja 2005 r. w Lublinie
Lublin 2006, ss. 228

Po promulgacji nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z wielką uwagą wskazywano na naturę prawną tej kolekcji Jana Pawła II, zwłaszcza w tym, co dotyczyło forum zewnętrznego przyjętych norm, ale również odczytywano przestrzeń forum wewnętrznego, obowiązującego we wspólnocie Kościoła od zawsze. Nikt nie ma wątpliwości, że zbiór norm prawa powszechnego powinien zawierać normy opisujące zakres określonych kompetencji w strukturze zewnętrznej, jak również normy prawne, które określają sposób rozpatrzenia konkretnych relacji w zakresie wewnętrznym. Te ostatnie mają szczególną wartość przez bezpośrednie i konieczne połączenie ich z osiągnięciem zbawienia.

Polski czytelnik będzie mógł głębiej wejść w tę trudną tematykę – wymagającą w samej interpretacji prawa i praktycznym stosowaniu norm nieraz subtelnej intymności teologicznej – kiedy weźmie do ręki wydaną pozycję książkową: *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem*. Wydanie tej publikacji stanowi zbiór uniwersyteckich wykładów, przedłożonych w czasie międzynarodowej konferencji naukowej (9-10 maja 2005) zorganizowanej przez pracowników kilku katedr Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Opracowania poszczególnych autorów zawierają bardzo cenną interpretację norm kanonicznych, przeprowadzoną w integralnej łączności z merytoryczną treścią i prawną skutecznością promulgowanych norm *Kodeksu* Jana Pawła II.

Materiały publikowane [Kard. Peter Erdö, *Forum wewnętrzne i forum zewnętrzne w prawie kanonicznym*, s. 11-35; *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico*, s. 37-60; Andrzej Derdziuk OFM^{Cap.}, *Sumienie ponad prawem?*, s. 61-77; G. Erlebach, *Illicitas – pojęcie prawne czy tylko moralne?*, s. 79-97; Zbigniew Suhecki OFM^{Conv.}, *Zwalnianie z kar kościelnych w za-*

kresie wewnętrznym sakramentalnym. Problemy i perspektywy, s. 99-120; Elżbieta Szczot, *Odpowiedzialność rodziców za katolickie wychowanie potomstwa. Forum externum i forum internum odpowiedzialności rodziców*, s. 121-141; Piotr Majer, *Dobro publiczne czy prywatne? Refleksje obrońcy węzła małżeńskiego*, s. 143-177; Ambroży Skorupa SDS, *Przełożony kościelny a sumienie podwładnego*, s. 179-191] jako dorobek wspomnianej konferencji naukowej, stanowią bardzo cenną pomoc, tak w zakresie metodologii problemu, jak i umiejętnego rozprowadzenia napięcia powstającego na styku zewnętrznego i wewnętrznego zakresu sprawowania świętej władzy rządzenia. Można to zaobserwować szczególnie w warunkach stosowania obowiązującej dyscypliny kodeksowej i jej skuteczności prawnej oraz w doświadczeniu subiektywnej postawy petenta, kształtowanej przez wewnętrzną ocenę aktualnego stanu sumienia danej osoby. Z prezentowanych opracowań jasno wynika, że sposób i forma sprawowania władzy rządzenia w interesujących nas zakresach (zewnętrznym i wewnętrznym) jest integralną częścią składową obowiązującego porządku kanonicznego, regulowanego prawem kościelnym oraz wywołującym adekwatne skutki kanoniczne (związane z aktualną pozycją kanoniczną ochrzczonego), a nie tylko w wymiarze sumienia.

Podjęta tematyka ma również interesujące przełożenie nie tylko w teoretycznym wykładzie, ale i w praktyce codziennie powstających relacji między przełożonymi i podwładnymi, rodzicami i dziećmi, czy też między dokonanym przez delikwenta czynem a skutecznością dołączonej do ustawy czy nakazu sankcji karnej, czy wreszcie w okolicznościach powstawania osobistej relacji danej osoby wobec dobra publicznego i prywatnego.

Autorzy wykazali wielką staranność, aby zamysł Prawodawcy zaprezentować bez uszczerbku, tak w zakresie merytorycznej treści promulgowanych norm, jak i poprawności interpretacyjnej ich aplikacji. Jestem przekonany, że pozycja ta jest oczekiwana w środowiskach teologicznych i kanonicznych, i będzie wartościową pomocą tak dydaktyczną, jak i w zakresie permanentnego studium mądrości prawa.

Ufam, że dokładna lektura prezentowanych opracowań przyczyni się do twórczego myślenia teologiczno-kanonicznego i będzie stanowić dobrą inspirację do podjęcia poszerzonej refleksji nad zakresem zewnętrznym i wewnętrznym w normach prawa kanonicznego. Pobudzi również do większej wrażliwości w samym procesie aplikowania norm w środowiskach życia wspólnotowego, jak i w samej eklezjalnej społeczności. Oby w tej materii nie zabrakło twórczej odwagi w myśleniu i wiernym aplikowaniu woli Prawodawcy, co może się wiązać z koniecznością wypracowania krytycznego spojrzenia na niekoniecznie dobre pomysły i postawy osób odpowiedzialnych za wspólnoty, jak i osób stawiających wspólnoty przed tzw. *faktem dokonanym*.

Inicjatorom samej konferencji naukowej szczerze gratuluję pomysłu i obranej tematyki, a zatroskanym o wydanie materiałów dokumentujących jej przebieg wyrażam podziękowanie, że autentycznie troszczą się o popularyzację tak szczegółowych i dobrych opracowań. Dopelnieniem tym dokonań stała się jakże ważna prezentacja Księgi Jubileuszowej *Pro iure et vita*, zawierającej wybór pism Jubilata O. Prof. dra hab. Bronisława W. Zuberta OFM, odzwierciedlający okres 42 lat pracy naukowo-dydaktycznej.

Ks. Wiesław Wenz

PIOTR JAROSZYŃSKI

Nauka w kulturze

Radom 2002, ss. 337

Nauka stanowi istotny składnik kultury obok moralności, sztuki i religii. Wprowadzeniem do jej problematyki jest okres klasycznej kultury, który kształtuje typ poznania zwany *theoria*. W poprzedniej kulturze Egipcjan i Babilończyków nauka była pojęta jako wąsko pojęta wiedza, przyporządkowana celom praktycznym. *Theoria* odegrała bardzo ważną rolę jako próba racjonalizacji mitologii. Przybrała ona postać teologizowania mitologii, a następnie jej ufilozoficznienia. Jej teoretyzacja wskazuje nie tylko na obecność życia zmysłowego, ale przede wszystkim rozumnego. *Theoretikos*, życie rozumu pochodzi od czasownika *theomai*, który znaczy patrzeć, oglądać, a zatem wprowadza nas w rozumne oglądanie rzeczywistości jako najwyższy przejaw życia, i tak rozumiane stanowi osiągnięcie Greków. O ile dziś cenimy wiedzę dla jej pożytku, o tyle Arystoteles podchodzi do tego zupełnie inaczej, przez analizę natury człowieka. Właściwe jej jest to, że działa ku pewnemu celowi wyznaczonemu przez naturę. Cel naturalny powstaje w ostatniej fazie procesu doskonalenia się. I tak w przypadku rozwoju człowieka, część cielesna utworzona jest najpierw, a część duchowa rozwija się później. Powstałiśmy po to, aby ćwiczyć się w mądrości i poznawać. Pozostałe sfery życia łącznie z moralnością mają być podporządkowane mądrości, podkreślając tym samym status poznania dla samego poznania, który jest celem ludzkiej natury. Człowiek składa się z ciała i duszy, ale dusza posiada władze, wśród których najwyższą jest rozum. *Theoria* jako rozumiejące oglądanie, nie służy niczemu, jest to poznanie wolne. Wszelkie zaś poznanie użyteczne, które służy czemuś innemu jest niewolne. O dobru nie może ostatecznie decydować korzyść, ale istnieje samo w sobie.

Powstanie filozofii i nauk szczegółowych oraz stworzenie dla nich wysokiego miejsca w życiu społecznym związane jest z odkryciem rozu-

mu. Arystoteles podkreśla, że pragnienie poznania jest najbardziej naturalne i można to zaobserwować w każdym człowieku. Pewne etapy poznania wspólne są człowiekowi i zwierzętom. I tak, wszystkie zwierzęta posiadają zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, niektóre posiadają pamięć i wyobraźnię dzięki czemu zdolne są uczyć się. Człowiek posiada wspólną zwierzętom zdolność odbierania wrażeń i zapamiętywania, różniąc się tym, że w wyższym stopniu korzysta z doświadczenia, z których rodzą się sztuki i wiedza. Sztuka nie koniecznie dotyczy sztuk pięknych, gdyż greckie *techné* dotyczy umiejętności wytwarzania z wykorzystaniem doświadczenia i wiedzy. O ile doświadczenie jest jednostkowe, to sztuka jest poznaniem tego co ogólne. Wiedza jest nie tylko ogólna, ale daje szansę poznania przyczyn. Do mądrości potrzebna jest znajomość przyczyn, człowiek mądry musi odpowiedzieć na pytanie: dlaczego? Odpowiedź na pytanie dlaczego? określona jest mianem zasad, przyczyn i elementów. I taką wiedzę Arystoteles nazwie mądrością czy filozofią pierwszą. Słowo wiedza pochodzi od widzieć, podczas gdy nauka jest nawykiem zdobytych przez ćwiczenie. Greckie *epistémē*, to zatrzymać, stanąć, trwać, podczas gdy *doksa* to pokazywać, wskazywać. Zatrzymanie należy przeciwstawić temu co zmienne. Zmienne jest to, co ukazuje się naszym zmysłom. Nauka pozwala dotrzeć głębiej do trwałej natury. Różnica między poznaniem zmysłowym i intelektualnym polega na tym, że zmysły ujmują to, co zmienne, natomiast intelekt to, co stałe. Wiedza jest niezmienna, podczas gdy opinie są zmienne, zależą bowiem od naszych uczuć. Zdaniem Platona idee są stałe i to tylko one mogą być przedmiotem wiedzy, ponieważ świat zmysłowy jest zmienny staje się tym samym przedmiotem opinii. O ile opinia może być prawdziwa bądź fałszywa, to sztuka i nauka zawsze są prawdziwe. Platon oddzielił tym samym poznanie zmysłowe od sfery przedmiotów umysłowych. Pierwsze są zmienne, drugie stałe, toteż władze przez nie ujęte też są różne, idee zatem poznajemy umysłem. Dlatego przedmioty stałe znajdują się poza światem materialnym, zaś umysł zdolny do ujęcia idei jest oddzielony od ciała. Poznanie naukowe w tym przypadku nie jest poznaniem świata realnego. Sytuację tę poprawił Arystoteles, dowodząc że w świecie materialnym, nie wszystko jest zmienne, jest również coś stałego dzięki czemu rzeczy zachowują swą tożsamość, i dzięki temu stać się mogą przedmiotem badań naukowych. Konkretny byt jest nie tylko zmienny, ale i złożony. I tak człowiek jest nie tylko ciałem, ale składa się z czegoś więcej dzięki czemu ciało jest ludzkie, a człowiek jest człowiekiem. Człowiek może zmieniać swój wygląd, wciąż zachowując swoją tożsamość, ponieważ jest czymś stałym, dając tym samym podstawy do poznania naukowego. Nie trzeba oddzielać przedmiotu poznania naukowego od świata materialnego, ponieważ w świecie materialnym są stałe elementy. W każdym bycie musi być taki element, dzięki któremu byt jest ten sam. Dla jego oznaczenia posłu-

guje się słowem substancja. Po grecku brzmi ono *ousia*. Przedmiot poznania racjonalnego nie może raz być, a raz nie być, musi trwać aby mogło poznanie racjonalne mieć miejsce. Nie ma poznania niebytu. Stałość, to pierwsza cecha przedmiotu poznania teoretycznego, drugą jest konieczność. Jak stałość przeciwstawia się zmienności, to konieczność przeciwstawia się przypadkowości. Konieczność metafizyczna dotyczy przyczyn (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej), a ich negacja prowadzi do negacji bytu. Jeśli byt jest, to muszą być przyczyny konstytuujące ten byt. Ostatnią cechą przedmiotu naukowego jest ogólność. Konkretny byt zawiera w sobie elementy podlegające zmianie, które są niekonieczne i przypadkowe gdyż dotyczą potencjalności materii, ale w konkretnie jest również coś stałego i koniecznościowego, a to znaczy, że ma coś wspólnego, co łączy go z innymi konkretnymi w obrębie jakiegoś gatunku. Indywiduum jakim jest Jan posiada w sobie niepowtarzalne cechy, ale też wspólną naturę ludzką z Piotrem i Marią. I jako niezmienny, koniecznościowy aspekt konkretnego bytu daje podstawę do ujęć ogólnych, które wyrażamy w pojęciach. Przy czym ogólność nie jest własnością bytu, ale wiąże się ze sposobem ludzkiego poznania. Człowiek poznając konkretny byt musi oderwać się od tego co zmienne i niekonieczne, aby przedmiot mógł być pojęty intelektualnie. Proces ten nosi miano abstrakcji. Przedmiot materialny nie jest gotowy w całości do poznania intelektualnego, poznawany jest jedynie pewien jego aspekt. Jest to aspekt wspólny innym konkretnym bytom należącym do tego samego gatunku, stąd przedmiot poznania intelektualnego jest ogólny. Sama możliwość dokonania uogólnień wiąże się ze strukturą intelektu ludzkiego. Arystoteles wyróżnił intelekt czynny i bierny. Zadaniem intelektu czynnego jest oświelenie konkretnej rzeczy, tak aby mógł się ujawnić element stały, konieczny i ogólny. Dopiero wówczas intelekt bierny zdolny jest przyjąć to, co nadaje się do poznania intelektualnego. Stałość, konieczność i ogólność ujawnia różne aspekty tego samego przedmiotu poznania naukowego jako poznania teoretycznego.

Właściwą wartością poznania teoretycznego jest prawda. U Platona miłość do prawdy należy do największych cnót i zgodnie z tą koncepcją znajduje się w świecie idei, wiecznym i niezmiennym. Prawda jest nierozzerwalnie związana z najwyższym Dobrem i Pięknem, dlatego stanowi cel wszelkiego dążenia. Prawda najwyższa ukazuje nam czym jest byt, a poznać go można jedynie rozumem. Teoretyczna prawda jest własnością myśli, stwierdza, że coś jest, gdyż to właśnie idea jest prawdziwym bytem. W koncepcji arystotelesowskiej miejsce idei zajmuje forma-istota jako wewnętrzny konstytutywny składnik bytu. Być bytem znaczy, być prawdą, a nie być jest fałszem. Słowo „jest” jest łącznikiem zdaniowym, który ma wskazać na zgodność złożenia w sądzie ze złożeniem w bycie. Podobnie, stwierdzenie nie-złożenia gdy występuje jego brak w bycie oznacza również wypowiedź prawdziwą.

Falsz pojawia się wówczas, gdy stwierdzamy złożenie, którego nie ma, bądź nie-złożenie kiedy jednak jest. Prawda jest własnością twierdzenia lub przeczenia. Grecka koncepcja prawdy nastawiona jest na rzeczywistość, a w rzeczywistości chodzi o aspekt stały i niezmienny. Arystoteles związał naukę z rzeczywistością materialną, dzięki odkryciu formy-istoty.

Nauki zaś można podzielić na teoretyczne – *theoria*, których celem jest poznanie, praktyczne – *praxis*, w których sama czynność jest celem i nie ma wytworu różnego od czynności oraz wytwórcze – *poiesis*, których celem jest wytwór.

Nauki teoretyczne to fizyka, matematyka i filozofia pierwsza. Nauki praktyczne to etyka, ekonomika i polityka. Natomiast do nauk pojetycznych zalicza się różne rzemiosła i sztuki.

W okresie hellenistycznym filozofia traci swój teoretyczny charakter, zaś szkoły Epikura, stoików i septyków przybierają kierunek praktyczny.

W III w. po Chrystusie odradza się koncepcja myśli platońskiej z wpływami myśli orientalnej, czego przykładem może być filozofia Plotyna. W neoplatonizmie dokonuje się istotna zmiana, filozofia przestaje być najwyższą dziedziną kultury. *Theoria* musi ulec degradacji. Najwyższym zadaniem mędrca jest zjednoczenie się z bóstwem. Zjednoczenie dokonuje się ponad poznaniem, stąd mistyka staje ponad filozofią. Neoplatonicy podporządkowali filozofię mistyce. System Plotyna oparty na schemacie emanacyjnym, na którego szczycie znajduje się Prajednia, źródło z którego emanują różne postaci bytu, hipostaza zwana Intelktem (*nous*). Z tej hipostazy wypływa kolejna, zwana Duszą (*psyche*). Jest to Dusza Świata, czyli zasada, z której emanuje świat, i która ten świat ożywia. Ostatnią emanacją jest materia i na niej proces emanacji się kończy. Ruch wszechświat podąża od Prajedni do materii i z powrotem od materii poprzez hipostazy do Prajedni. Intelkt (*nous*) nie poznaje samego siebie, jak to się dzieje u Arystotelesa, ale poznaje idee. Idee te są w Intelkcie boskim. To co absolutnie proste to Dobro-Prajednia. Z niej w drodze emanacji wszystko pochodzi. O Prajedni nie można powiedzieć, że jest Intelktem, ani też że jest bytem, gdyż istnieje ponad nimi. Najwyższa część ludzkiej duszy jest ciągle w wyższym świecie, podczas gdy niższa ciąży ku ziemi, przez co człowiek zapomina o prawdziwym powołaniu. Człowiek w swym życiu wznosi się ku górze, aby zjednoczyć się z Prajednią. Prajednia jest ponad Intelktem i ponad ideami, tym bardziej ponad ludzką duszą. Aby wspiąć się wyżej ku Prajedni potrzebna jest swoista ekstaza. Myśl Plotyna wskazuje na zjednoczenie się z Prajednią dzięki ekstazie. Filozofia w ten sposób bardziej przypomina praktyki wschodnich magów niż filozofię. Dopiero św. Tomasz z Akwinu przywróci grecki sposób pojmowania filozofii.

Wobec kultury grecko-rzymskiej chrześcijaństwo ustosunkowało się w dwojaki sposób. Z jednej strony sprzeciwiało się wszystkiemu co pogańskie łącznie z nauką i filozofią, z drugiej strony akceptując to co w niej dobre i prawdziwe rozwija jej dziedzictwo, w tym również koncepcję nauki. W pierwszym przypadku uznaje, że to co chrześcijańskie zawarte jest w Piśmie św. i zbyteczne są dalsze poszukiwania prawdy, skoro jest ona już przekazana. Wiedza świecka nie pomaga więc w dojściu duszy do Boga, ani zrozumieniu prawdy. Do tego potrzebne jest dzieło Zbawienia Boga, które należy szukać w prostocie serca. W końcu jednak papież Grzegorz IX uznał, że nauki można przyjąć, jeśli są przydatne teologii. Od tej pory filozofia funkcjonuje jako służebnica teologii. Już w XII w. rozkwita metafizyka jako samodzielna nauka, której przedmiotem jest byt jako byt poznawany za pomocą naturalnego światła rozumu. Przesłanki metafizyczne nie są zaczerpnięte ani z Pisma św., ani z teologii. Znaczy to, że teologia nie narzuca filozofii własnych przesłanek. Objawienie dotyczy spraw boskich, ale domaga się zrozumienia, stąd potrzebuje filozofii-metafizyki jako tej, która racjonalnie tłumaczy rzeczywistość. Uznanie teologii jako dziedziny poznania było przejawem akceptacji roli rozumu. Prawd rozumu nie da się przyjąć wprost jak to ma miejsce w zwykłym poznaniu, ale musi je poprzedzić wiara. Wiara musi być obecna w każdym porządku, również wtedy gdy poddana jest rozumieniu. Zgodnie ze strukturą arystotelesowskiej koncepcji nauki w punkcie wyjścia potrzebne są zasady nie wymagające dowodów. One stanowią podstawę do przeprowadzenia dowodów. W teologii, prawdy wiary nie są wyprowadzone z wcześniejszych przesłanek. Oczywiście wiary jest wyższa od oczywistości wiedzy, ponieważ pochodzi od Boga. O ile Arystoteles przedstawia podział nauk teoretycznych od fizyki, matematyki po filozofię pierwszą, to ta ostatnia jako najwyższa z nauk, dotyczy substancji niezmiennych, oddzielonych od materii, stąd określano ją mianem teologii, czyli nauki o tym co boskie. Teologia utożsamiana jest z filozofią pierwszą, ponieważ substancja pierwsza jest pierwszym bytem i spełnia funkcję pierwszych przyczyn. Teologia jako że dotyczy pierwszego bytu ma charakter wiedzy uniwersalnej. Teologia staje się jedną z nauk teoretycznych, ponieważ jako przedmiot wyodrębnia substancję. Substancja ta jest pierwszą i jest przyczyną wszystkich pozostałych. Człowiek nie poznaje bezpośrednio boskiej substancji, poznaje ją pośrednio, właśnie jako przyczynę. Teologia musi być zatem powiązana z filozofią pierwszą jako nauką o bycie jako bycie, ponieważ droga do pierwszej substancji biegnie poprzez poznanie substancji materialnych. Arystotelesowska analiza substancji pierwszej bierze początek w strukturze substancji materialnej. Substancja boska jawi się jako wieczna, konieczna i niematerialna, ale nie jest bezpośrednio poznawana, lecz oparta na meta-

fizycznej analizie świata zmysłowego. Dlatego teologia naturalna zajmuje wyjątkowe miejsce w poznaniu metafizycznym, ponieważ to co boskie jest najwyższą przyczyną i najwyższą substancją. Koncepcja Boga-Absolutu pojawia się w teologii naturalnej jako zawieszona na koncepcji bytu. Filozofia wkracza w teologię, pozwalając na penetrowanie wiary przez rozum. Między rozumem i wiarą nie ma sprzeczności, lecz zachodzi relacja dopełnienia tego, co naturalne przez to, co nadprzyrodzone.

Z biegiem czasu cel naukowego poznania jakim była prawda zostaje zastąpiony innym jakim stała się użyteczność. Nauka pozwala człowiekowi panować nad przyrodą przyczyniając się do ulepszania i doskonalenia narzędzi. Prowadzi to do odwrócenia miejsca nauki w kulturze. Utylitaryzm doprowadza do przekształcenia nauki w technologię, zaś w sferze humanistycznej do przekształcenia filozofii w ideologię. Najbardziej charakterystyczne cechy nowożytnej koncepcji nauki to przypisywanie szczególnego miejsca eksperymentom, metodzie indukcyjnej oraz matematyzacji poznania naukowego. Istotne znaczenie w formowaniu nowej koncepcji nauki miały alchemia i magia, której R. Bacon był zwolennikiem. Wiedzę traktowano jako pełną sekretów i tajemnic, a ich odkrycie miało umożliwić panowanie nad przyrodą. Pośrednictwo Arabów w asymilacji nauki greckiej sprawiło, że do nauki wkraśli się elementy pozanaukowe, takie właśnie jak magia i alchemia i właśnie dzięki nim przeprowadzano liczne eksperymenty. Były to praktyki obecne w kulturze orientalnej. Dzięki nim pojawił się nowy cel poznania naukowego taki jak użyteczność. Wskutek wprowadzenia nowych wynalazków następuje rozwój sztuk mechanicznych ułatwiających pracę na roli i w warsztatach rzemieślniczych, następuje coraz wyższa mechanizacja przemysłu. Podstawą tak pojętej wiedzy był eksperyment i doświadczenie. U R. Bacona pojawiło się szersze rozumienie doświadczenia niż u Arystotelesa. Rozwinęło się rozumienie doświadczenia, którego celem jest weryfikacja teorii. Genezą takiego rozumienia jest doświadczenie matematyczne. Matematyczna koncepcja doświadczenia otworzyła pole nie tylko dla badania nowych modeli naukowych, ale również dla wynalazków. Właściwą cechą nowożytnej koncepcji nauki jest jej matematyzacja. Wszystko co naukowe powinno być sformułowane za pomocą języka liczb. Matematyka nie wypełnia poznania świata, dla starożytnych była jedną z nauk, nie daje bowiem odpowiedzi na temat natury rzeczy i jej przyczyn. Szczególną cechą nowego porządku naukowego jest odmetafizycznienie nauki na co wpłynął nominalizm, w którym wyeliminowano pojęcia ogólne oraz odpowiadające im istoty rzeczy, oraz przyczyny bytu podważając tym samym klasyczną koncepcję nauki. Podstawą greckiej nauki było odnalezienie takiego przedmiotu, który posiadałby cechę ogólności. Platon ogólność związał z ideami. Polega ona na tym, że jednej idei odpowiada wiele konkretów. Podczas gdy Arystoteles wiąże ogólność nie z ideami, ale

z ludzkim sposobem poznania, mając obiektywną podstawę w rzeczy, a jest nią forma. Nominalizm wprowadza zmiany do tej koncepcji nauki. Odrzuca istnienie formy rzeczy i obiektywnego ujęcia pojęć ogólnych. Pojęciu bytu w jego ujęciu nie odpowiada żadna treść, nastąpiło więc oderwanie bytu od natury. Odejście od istoty rzeczy jako przedmiotu poznania nauk teoretycznych doprowadziło do nowych celów jakimi są doświadczenie i eksperyment. Nominalizm też uderza w zasadę przyczynowości. Przyczynowość bowiem opiera się na strukturze bytu składającego się z elementów niesamodzielnych. W nominalizmie pojawiają się proste i samodzielne elementy, miejsce przyczynowości zastępuje kategoria następstwa. Elementy następują po sobie, ale bez powiązania przyczynowego. Cechą nominalizmu jest negacja abstrakcji jako procesu formułowania pojęć ogólnych. Ich zdaniem nie ma niematerialnych treści, intelekt zajmuje się tylko tym co konkretne, albo dokonuje operacji na znakach. Znaki te pozbawione są znaczenia, znaczenie bowiem łączy intelekt z niematerialnym aspektem rzeczywistości. Pojawia się nowa funkcja znaku jaką jest operatywność. Ważne jest nie to co znak znaczy, ale jakim operacjom można go poddać. Nauka oparta na założeniach nominalistycznych ustala reguły operacji na znakach, stąd szczególne miejsce przypisuje logice i matematyce. W dziedzinach tych mamy do czynienia ze znakami ubogimi w treść, a wręcz beztreściowymi. W konsekwencji prowadzi to do eliminacji nauk szczegółowych. Nauka nominalizmu odrzuca ogólność i kieruje się ku konkretowi. Unaukowienie konkretnego bazuje na wykryciu stałych reguł i praw nim rządzących. Relacje te najlepiej oddają stosunki ilościowe. Doświadczenie konkretnego w aspekcie ilościowym dostarcza danych, które następnie przetwarza się w określone prawa. Ogół nie istnieje, realnie istnieje tylko konkret. Powstaje w ten sposób nowa nauka oparta na związkach syntaktycznych ujętych w określone reguły. Na plan pierwszy w nauce wysuwa się ilość, operacja i reguły. W naukach nowożytnych spotykamy się ze zjawiskiem kultu nauki jako dziedziny przede wszystkim użytkowej. Już nie prawda dla niej samej, ale użytek jest jej celem. W świecie greckim bezinteresowne poznanie prawdy było celem nauki. I tak ukierunkowana zajmowała pierwsze miejsce w kulturze. Natomiast możliwość praktycznych zastosowań odkryć naukowych była traktowana z lekceważeniem, za niegodną człowieka wolnego. Uznawano zajęcia praktyczne wymagające wysiłku fizycznego za niższe, kultura grecka była przede wszystkim kulturą duchową. W nowej kulturze dowartościowane zostają nauki mechaniczne i umiejętności praktyczne, zasadniczy atak zostaje skierowany na wiedzę czysto spekulatywną. Renesans wnosi całkowite przewartościowanie kultury naukowej. Rehabilitacja rzemiosła i przeróżnych praktycznych umiejętności wpisana jest w zmiany nie tylko samej nauki, ale i zmiany o charakterze społecznym. Nastawienie praktyczne wzmocniły z pewnością odkrycia

geograficzne. Inicjatywa i pomysłowość wspierane były przez rządzących, chociażby dlatego, że przynosiły zysk. Funkcje rozumu teoretycznego zostają napiętnowane, zaś cała energia zostaje skierowana na cele praktyczne. Racjonalna nauka jaką była *theoria* zamieni się w technologię. Protestantcki utylitaryzm zmieni kierunek rozwoju cywilizacji zachodniej. Postęp w nauce ma miejsce tylko wtedy, jeśli nauka ma na celu dokonanie nowych wynalazków. Bacon powie: „Prawda więc i pożytek są ściśle tym samym”. Próbuje w ten sposób dowieść że poznanie wsparte na apriorycznych konstrukcjach umysłu nie jest prawdziwe, jeśli nie zostanie skonfrontowane z rzeczywistością. Przyporządkowanie prawdy pożytkowi deformuje rzeczywistość, gdyż użyteczność jest jedynie jednym z jej aspektów. Celem życia człowieka ma być panowanie nad światem, świat staje się tym samym wielkim warsztatem pracy, w którym wyrabiane są narzędzia do panowania nad nim. Poznanie, które nie spełnia tych warunków zostanie odrzucone jako godna potępienia spekulacja. Wśród zwolenników nowej nauki znaleźli się przedstawiciele hermetyzmu. Hermetyzm pochodzi z Orientu, należy do niego wysoka ocena wiedzy-mocy, która pozwala na panowanie nad siłami natury i odpowiednie ich wykorzystywanie. Istotą magii było wykorzystanie ukrytych relacji między substancjami materialnymi, demonami, planetami i bogami. Magia pozwala na odkrycie tajemnych mocy natury. Obok protestantyzmu i hermetyzmu na nową koncepcję nauki miała wpływ kabała. To mistyczna wiedza dotycząca Boga i wszechświata, która została objawiona wybranym. Kabała była przekazywaniem cudownej wiedzy. Pozwalała za pomocą boskich iluminacji interpretować litery i liczby. Kabała stała się furtką dla mistycznej matematyki. Stąd matematyczny obraz świata stał się dominujący w początkach XVI w. W tym czasie zaczęły rodzić się utopie. W utopiach celem było ukazanie szczęśliwego i doskonałego społeczeństwa. Takie właśnie zarysował Bacon w *Novum Organum*. Opisuje oddzieloną od świata wyspę, na której rządy sprawują mędrcy, których odkrycia mają przyczynić się do postępu, dając szansę dla lepszego panowania człowieka nad przyrodą. Nauka przyczynia się do wzrostu potęgi wyspy, rozwój handlu powiększa jej zasoby, ludzie się bogacą, a zatem jej osiągnięcia przekładają się na konkretne dobra. Nauka ma zatem służyć przyjemniejszemu i wygodniejszemu życiu, ich zdaniem uszczęśliwiać świat.

Bacon odrzuca tym samym klasyczną koncepcję nauki, której celem było poszukiwanie przyczyn jako bezużyteczną, twierdząc że są one jedynie „fikcją umysłu ludzkiego”. Nauka ma za zadanie wykrycie praw. Tym samym zamiast pytania „dlaczego?” pojawia się pytanie „jak?” A obok prawa na plan pierwszy wysuwa się ilość. Poznać naukowo znaczy wykryć prawa wyrażone matematycznie. Miejsce fizyki metafizycznej zajmuje fizyka matematyczna. Nauka szuka praw ilościowych. Ta koncepcja nauki doczeka początku XVII

w., który dopełni geometria analityczna Kartezjusza aby można byłoby mówić o Rewolucji Naukowej. O nauce stanowić będzie metoda eksperymentalna, którą przekłada się na język matematyki. Metodą preferowaną przez Bacona jest indukcja eliminacyjna, która ma zastąpić tradycyjną. Ma ona wykluczyć błędy, które nazywa idolami.

Wraz z nowym wizerunkiem nauki na gruncie nauk humanistycznych pojawia się ideologia. Obecnie najczęściej wiąże się ją z polityką. Program polityczny opiera się jednak na koncepcji człowieka i społeczeństwa, a także na pewnej wizji rzeczywistości, na której wspiera się ideologia. Jako że są to zagadnienia filozofii, związek filozofii i ideologii jest bliski. Słowo „ideologia” w XVIII w. zostało utworzone z dwóch słów: „idea” i „logos”. Jego twórcą był *Antonie-Louis-Claude Destutt de Tracy*. Nauka o ideach dotyczyła myśli Kartezjusza i empiryzmu angielskiego. Idea w tym rozumieniu to jedynie forma myśli. Myślą jest jedynie to czego jesteśmy świadomi. Pojęcie myśli obejmuje zarówno obrazy rzeczy jak również chcenia i uczucia. Idea to człowiek, ale i chimera, niebo czy anioł. Idea stanowi bezpośredni przedmiot poznania. Od Kartezjusza staje się ona wewnętrznym korelatem naszych aktów poznawczych. W nurcie empiryzmu angielskiego zostanie zanegowana sfera duchowa. *Locke* definiuje ideę jako przedmiot myśli, który pochodzi ze spostrzeżeń. Potwierdzeniem tej koncepcji był *Condillac*, który podważył rolę doświadczenia wewnętrznego i odmówił znaczenie umysłu. Treść i funkcje poznania pochodzą z wrażeń, stojąc na stanowisku skrajnego sensualizmu. Natomiast umysł potraktował jako magazyn wrażeń. W tym kontekście zrozumiałe jest powstanie ideologii *Destutt de Tracy*. Ideologia jest filozofią badającą powstanie w nas idei, które utożsamia z wrażeniami, a umysł ze zmysłami. Główną metodą ideologii jest analiza władz zmysłowych i poznania zmysłowego. Do podstawowych składników poznania należą elementarne jednostki uchwytnie przy pomocy obserwacji i doświadczenia i są nimi wrażenia. Jeśli nauka jest układem idei, to musi być dziedziną, która ukazuje źródła idei oraz sposoby ich dzielenia i łączenia i taką nauką jest ideologia. Idee są wrażeniami, bo nie ma niematerialnych pojęć, ani tym bardziej duszy. Odrzuca w ten sposób wszelką metafizykę jak i psychologię, które zajmowały się istnieniem duszy. Nowa koncepcja nauki wsparta jest na modelu nauk fizykalnych i dotyczy faktów (doświadczenie). Punktem wyjścia nauk humanistycznych będzie ideologia, gdyż uzyska ona pewność podobną naukom fizykalnym. *De Tracy* uważa, że istnieje możliwość osiągnięcia jedności nauk, ponieważ nauki społeczne nie różnią się w swych metodach i strukturze od nauk przyrodniczych. Umysł ludzki sprowadzony został do przedmiotu fizycznego, a myślenie do postrzegania zmysłowego. Człowiek jest połączeniem maszyny i zwierzęcia, społeczeństwo zaś jest zbiorem takich zwierząt-maszyn. *Destutt de Tracy* ustanawia ideologię, a jednym z jej zadań jest usunięcie

metafizyki i religii. Przeciwstawił im naukową epistemologię bazującą na doświadczeniu i wrażeniach zmysłowych. Ten antymetafizyczny kierunek obrał Condillac, spośród nauk wyeliminował teologię. Uznał ją za filozofię wieku dziecięcego opartą nie na rozumie, lecz na wyobraźni. Źródłem religii był lęk przed niewidzialnymi siłami, których rozum nie mógł zrozumieć. Zideologizowana koncepcja nauki wymierzona jest przeciwko religii, metafizyce i teologii. Ideologia nie ma wymiaru naukowego, ale przede wszystkim moralno-polityczny. Szczęście osobiste i doskonałe społeczeństwo to nowe cele filozofii, które są negacją istniejącego porządku. I tak Marks pojmował ideologię jako fałszywą świadomość, a zatem miała ona pejoratywny sens. Fałszywa świadomość miała charakter historyczny, który ujawnia sprzeczności społeczne polegające na rozwarstwieniu klasowym i walce klas, z których jedna jest dominująca, a druga jej podległa. Ideologia stanowi uzasadnienie dominacji klasy panującej. Lenin to zmienił, jego zdaniem ideologia dotyczy każdej klasy społecznej, a nie tylko dominującej. Ideologia zawiera interesy każdej klasy, stąd mamy ideologię burżuazyjną i ideologię proletariacką. Ideologia nie ma już pejoratywnego znaczenia, zależy od tego jakie interesy jakiej klasy wyraża. Pojęcie ideologii okazało się płodne nie tylko w filozofii, ale i w naukach humanistycznych, jak psychologia i socjologia. Stałym elementem było podważenie znaczenia tradycyjnej metafizyki i religii.

System Kanta tworzy podwaliny dla naukowotwórczego pytania „jak?” Jeśli rzeczywistość jest niepoznawalna, to pytanie to nie dotyczy rzeczy, lecz samego poznania. Są nimi kryteria czystego poznania, czyli warunki *a priori*, które wyznaczają granice poznania. Wartość poznania zależy od podmiotu, a nie od przedmiotu. Apriorycznymi kategoriami w porządku poznania zmysłowego są przestrzeń i czas, natomiast w poznaniu rozumowym dwanaście kategorii zaczerpniętymi z logiki formalnej. Warunki *a priori* należą do poznającego podmiotu, ale mają wymiar ponadindywidualny, są własnością rodzaju ludzkiego. Treści naukowo-poznawcze pochodzą od rozumu, podczas gdy rzeczy same w sobie leżą poza zasięgiem poznania. To co nazywamy światem i przyrodą jest pochodne od podmiotu. Istnienie bytu sprowadzone jest do bycia poznawanym przez transcendentalny rozum. Jak w poznaniu wysunięte są nasze aprioryczne projekcje, tak moralność jest zaprojektowana przez rozum praktyczny. W dziedzinie poznania moralnego nie można formować praw o charakterze koniecznym, ponieważ suponują udział woli, a wola związana jest mocą powinności. Osoba ludzka w dziedzinie moralności zobligowana jest w sensie formalnym do przestrzegania imperatywu kategorycznego. Mamy w niej do czynienia z dyktatem rozumu, który ustanawia etykę. Problemu moralności nie rozwiąże wprowadzenie wartości jako korelatu „powinności”. Wartość nie należy do porządku realnego, toteż musi minąć się z dobrem, które jest realne. Powinność nie dopełnia porządku bytu,

lecz jest mu przeciwstawna. Nie ma w niej miejsca na indywidualny podmiot, ale jest jakaś ogólnoludzka jaźń, wspólna wszystkim, której cechą jest kreatywność zarówno w porządku poznania (nauka) jak i działania (moralność).

Pozytywizm jest kontynuacją koncepcji nauki zapoczątkowanej przez Bacona i Kartezjusza. Twórcą pozytywizmu jest August Comte, który skierował myśl naukową w stronę wszechogarniającego Postępu. Comte dowodził, że wiedza ludzka przechodzi trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Pierwsza faza ujawnia fikcję, skierowana jest bowiem ku wewnętrznej naturze bytu, ku szukaniu przyczyn, w tym Przyczyny Pierwszej dochodząc do poznania absolutnego. Fazę metafizyczną określa mianem abstrakcyjnej. Różni się tym od fazy teologicznej, że siły nadprzyrodzone zastępuje siłami abstrakcyjnymi. Dopiero ostatnia faza nosi nazwę naukowej, opierając się na faktach, których relacje ujmuje przy pomocy praw. Prawdziwa nauka polega na obserwacji faktów i wykryciu praw. Znajomość praw pozwala przewidywać. Dzięki nim nauka nie sprowadza się do erudycji, ale ma konsekwencje praktyczne. Korzyści jakie płyną z filozofii pozytywnej, to fakt, że przyczynia się do postępu. Nauka ma zatem cel praktyczny. „Widzieć aby przewidzieć, oto istota nauki” powie Comte. W ramach filozofii pozytywnej wyróżni: matematykę, astronomię, fizykę, chemię, biologię i socjologię. O ile podstawą filozofii jest matematyka, to jej celem jest socjologia. Socjologia ujmuje prawdziwą rzeczywistość, a jest nią społeczeństwo. Ludzkość utożsamiana jest z najwyższym bytem. Skoro społeczeństwo jest Bogiem, to nauka o społeczeństwie czyli socjologia jest religią. Socjologia łączy teorię z działaniem dlatego jest najważniejszą z nauk. Uwolnienie filozofii od teologii i metafizyki pozwala na to, aby ludzkość weszła na drogę postępu. Pozytywizm staje się tym samym nową religią i nową ideologią. Kontynuacją myśli pozytywnej był neopozytywizm Koła Wiedeńskiego. Był jeszcze jedną próbą wyeliminowania metafizyki zastępując pytanie „dlaczego?” pytaniem „jak?” Odpowiedzią nauki jest zwrócenie się ku czystemu doświadczeniu. Czyste doświadczenie dotyczy tylko faktów. Fakty zaś podlegają opisowi, a nie wyjaśnianiu. Taki opis jest podstawą formułowania praw ogólnych. Zadaniem nauki jest zdolność przewidywania dzięki czemu można osiągnąć jakąś wymierną korzyść. Wzorem tak pojętej nauki są nauki przyrodnicze, zaś metafizykę należy odrzucić gdyż nie spełnia wymaganych kryteriów naukowości. Do cech poznania naukowego należy logiczna i empiryczna weryfikowalność. Za naukowe uznaje się tylko te zdania, które można sprawdzić. Takimi zdaniami są zdania opisowe. Metafizyka nie poddaje się weryfikacji empirycznej, a zatem nie jest nauką. Zdania metafizyki ich zdaniem są bezsensowne, pozbawione sensu poznawczego, mają jedynie znaczenie emocjonalno-wolitywne. Neopozytywizm postuluje jednak ukrytą

metafizykę, gdyż metody naukowego poznania jaką stosuje, nie poddaje weryfikacji empirycznej.

W imię nowej koncepcji nauki, w kulturze nastąpiły liczne zmiany. Człowiek cywilizowany to ten, którego postępowanie wyznaczają zasady naukowe. Wszystkie dziedziny kultury wobec powszechnego unaukowania tracą swą odrębność. Rozwój techniki przyczynił się do powstania społeczeństwa postindustrialnego. Współczesna nauka pozwala na kierowanie i kontrolowanie nie tylko światem przyrody, ale i społeczeństwa, i to w skali globalnej. Stąd mówi się o „społeczeństwie naukowym”, które byłoby kierowane przez jedną centralną władzę. Program taki nosi nazwę globalizmu, jego celem zaś jest zaprowadzenie „Nowego Porządku Świata”. W czasach obecnych ideologie nie są związane z jednym państwem, ale przybierają zasięg międzynarodowy. Wśród nich dominującą rolę pełni nauka, posiadając jednocześnie antyreligijny charakter. Nauka staje się głównym narzędziem ideologii. Procesy globalizacyjne nie miałyby szans powodzenia bez udziału nauki. Rozwój nauki podążył bowiem w kierunku jej użyteczności, umożliwiając wszechobecne panowanie, którego skutkiem jest ogromne zagrożenie dla środowiska naturalnego. Panowanie rozprzestrzeniło się na społeczeństwo i człowieka, będące obiektem szczegółowych badań. Uprzedmiotowanie osoby ludzkiej pociągnęło za sobą jego instrumentalizację. Dobroczynne skutki nauki są tylko przykrywką złych intencji, czego przykładem może być inżynieria genetyczna. Nauka bada też społeczeństwo przede wszystkim na poziomie reakcji masowych. Ich znajomość jest przydatna w polityce i biznesie, stając się skuteczna w osiaganiu władzy. Sondowanie opinii publicznej dokonuje się przy pomocy metod naukowych. Znajomość rynku i reklamy pomaga w kierowaniu wielkimi firmami. We współczesnej cywilizacji dominuje materialistyczne pojmowanie człowieka, negując osobową transcendencję zarówno względem przyrody jak i społeczeństwa. Panowanie nad człowiekiem odbiera mu szansę zadawania pytań ostatecznych. Mimo wielu osiągnięć dzisiejsza nauka prowadzi do zniewolenia człowieka.

Pierwotnie słowo kultura oznaczało uprawę roli, ujawniając w ten sposób swe podobieństwo do wychowania człowieka. Ziemię należy odpowiednio przygotować, aby przyniosła plony, tak człowiek wymaga pielęgnacji aby wzrastały w nim cnoty, a tępione były wady. Klasyczne rozumienie kultury u podstaw związane jest z naturą, której uzupełnieniem jest kultura. Natura ludzka tym różni się od natury zwierząt, że te ostatnie wyposażone są w instynkt, którego miejsce u człowieka zajmuje rozum. Rozum zaś związany jest z niematerialną duszą i ma kierować ludzkim życiem. Rola rozumu jest niezbędna, gdyż pozwala dojrzeć cel, który stanie się oparciem dla natury. Podmiotem i celem kultury jest człowiek. W przypadku kultury, pojętej jako uprawa duszy, celem jest dobro człowieka. Ta uprawa rozumu

ma kluczowe znaczenie dla człowieka. Zdecydowanie różną koncepcję kultury wyznacza perspektywa postkantowska. Kultura nie jest uzupełnieniem natury, ponieważ natura jest fenomenem ukonstytuowanym przez aprioryczne formy intelektu. Wobec takiego pojmowania natury, kultura staje się dziedziną autonomiczną, w której dokonuje się kreacja wartości. System Kanta kreuje człowieka jako twórcę kultury, podczas gdy w ujęciu realistycznym natura jest materiałem poddanym obróbce ludzkiego rozumu. Kulturę trzeba w racjonalny sposób związać z naturą, dopiero ludzka aktywność przekształca ją w realne dobro. Rozwój nauki w ramach *theoria* stanowi uszlachetnienie ludzkiego poznania. Człowiek jako byt osobowy posiada rozum, zaś podstawową jego funkcją jest poznawanie, w którym spełnia się jako człowiek. W ten sposób prawda stanowi aktualizację naszych potencjalności. Poznanie to uzgadnianie zawartości poznania z rzeczywistością. Celem nauki rozwijanej w ramach *theoria* jest ostatecznie prawda umożliwiająca rozwój człowieka. Rozum stanowi istotną część naszego człowieczeństwa, aktualizuje się poprzez poznanie prawdy, a nauka w najwyższym stopniu gwarantuje jej zdobycie. Nauka w ramach *theoria* nie grozi absolutyzacją, gdyż nie chodzi w niej o prawdy wyizolowane od rzeczywistości i poznawanego podmiotu, lecz oto aby człowiek umiał poznawać i rozumieć rzeczywistość. Nauka tak pojęta pozwala dostrzec granice nauki, dostrzegając różnicę między tym co poznajemy i co mieści się w ramach naszych dążeń poznawczych, albo nie jest za pomocą nauki i jej środków poznawalne, tak jak ma to miejsce w poznaniu nadprzyrodzonym. Nauka oderwana od *theoria* prowadzi do instrumentalizacji prawdy, która staje się środkiem, a nie celem. W ten sposób deformuje się rzeczywistość, co rzutuje na rozumienie całej kultury, którą odrywa się od moralności i religii. Ocalić ją można poprzez przywrócenie właściwej hierarchii środków i celów. Celem cywilizacji jest osobowy rozwój każdego człowieka, a jego urzeczywistnieniem transcendentne zjednoczenie z Absolutem. Przywrócenie naturalnego porządku, w którym naukę wiąże się z moralnością, staje się przesłaniem klasycznej wizji nauki, której odrodzenie postuluje autor książki.

Danuta Kreft

MATIAS JUNGE, GOTZ LECHNER (Hg.)

Scheitern

Wiesbaden 2004, ss. 226

Książka autorstwa dwóch niemieckich socjologów dotyczy coraz bardziej zyskującego na aktualności problemu niepowodzenia, które zdaje się interesować coraz szersze grupy społeczeństwa zmęczonego już nieustanną

reklamą sukcesu. Optymizm przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia głoszący wiarę w postęp i rozwój ustępuje dziś miejsca – w obliczu kryzysu ekonomicznego, wzrastającego bezrobocia, niepewności jutra – bardziej realistycznemu, a nawet pesymistycznemu postrzeganiu rzeczywistości. Niepowodzenie stoi w opozycji do tak intensywnie lansowanej we współczesnej kulturze, zwłaszcza medialnych obietnic sukcesu – ucieleśnienia modernistycznej utopii obiecującej rozwiązanie wszystkich problemów przez przyznanie priorytetów absolutnie rozumianej wolności jednostki. Powszechnie daje się obecnie zaobserwować nastrój rozczarowania kulturą konsumpcji. Propagowanie idei nieustannej konkurencji, gloryfikacja zwycięzców z równoczesną marginalizacją przegranych domaga się dopełnienia w szukaniu wyjaśnienia sensu porażek. Stąd propozycja autorów poszukiwania odpowiedzi na pytanie związane z niepowodzeniami oraz próby ich przezwyciężenia. Rozpoczęła się, zdaniem autorów, zupełnie nowa debata dotycząca historii życia, biografii bezrobotnych oraz projektu nieustannego wzrostu zysku wyrażająca się w poszukiwaniu solidarności, której celem jest stworzenie warunków, dzięki którym także porażki i niepowodzenia nie odbierałyby doświadczonym przez nie poczucia bezpieczeństwa. Zbiór artykułów, który możemy nazwać jako socjologiczne aspekty niepowodzenia prezentuje szeroką paletę postaw wobec różnych trudnych sytuacji, np. wobec umierania i śmierci (śmierć bowiem nadal uważana jest we współczesnej kulturze Zachodu za największe niepowodzenie). Wydaje się zatem ze wszech miar słuszne podjęcie tematu analizy sytuacji niepomysłności w obszarze poradnictwa, aby dzięki medycznym i terapeutycznym staraniom przyjść z pomocą znajdującym się w sytuacji porażki. W książce jest mowa o niepowodzeniach nisko wykwalifikowanej młodzieży w nowoczesnych „społeczeństwach wiedzy”, o doświadczeniu oraz przezwyciężaniu niechcianej bezdzietności, o losie żyjących z zasiłku socjalnego oraz o pracy wśród bezdomnych. Interesujący jest przy tym postawiony problem w ostatnim rozdziale: jakie pokłady duchowe mogą skutecznie dopomóc w przezwyciężeniu skutków niepowodzenia, oraz w odnalezieniu orientacji w życiu – ukazany zarówno systematycznie jak i szczegółowo w odniesieniu do poszczególnych biografii. W konsekwencji autorzy pytają: jak z nieszczęścia niepowodzenia stworzyć szansę nowego przełomu? Przynajmniej w tym momencie tej poważnej kwestii socjologicznej i psychologicznej dotykamy także znaczącego dla teologii i chrześcijaństwa problemu: chrześcijaństwo ze znakiem krzyża symbolizujące „przegranego” z Nazaretu, który w oczach współczesnego świata nie mógł być oceniany w kategoriach sukcesu, dysponuje najlepszą odpowiedzią na nurtujące człowieka pytania dotyczące niepowodzenia, sprowadzające się w ostateczności do kwestii sensu życia, a zatem również cierpienia i umierania.

Niniejszy zbiór analizujący socjologicznie problematykę braku sukcesu mającą obecnie coraz większą „koniunkturę” można polecić jako ciekawą lekturę uzupełniającą dla duszpasterzy oraz studentów teologii. Chrześcijaństwo budujące kulturę solidarności i miłości, staje obecnie przed nowymi wyzwaniami wobec coraz większej rzeszy ludzi marginalizowanych, przegrzywających wyścig konkurencji na różnych płaszczyznach życia społecznego, stąd potrzeba studiów pastoralnych podejmujących przedstawiony wyżej problem.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

BOGUSŁAW KONOPKA

Życie, duchowość i kult przedbeatyfikacyjny

Anieli Salawy (1881-1922)

Wrocław 2005, ss. 349

Ojciec Święty Jan Paweł II w ciągu swego długoletniego pontyfikatu ogłosił 1346 błogosławionych, w tym 1029 męczenników i 464 świętych (400 męczenników). W przeważającej liczbie święci ci należeli do stanu duchownego, pozostali wywodzili się z grona ludzi świeckich. Wśród kandydatów na ołtarze znalazła się służebnica Boża Aniela Salawa (1881-1922), która nie tylko, że wywodziła się ze stanu świeckiego, ale należała do najniższej warstwy społecznej, jaką w Polsce na przełomie XIX i XX w. stanowiły służące. Pozornie od innych niczym się nie wyróżniała. A jednak życie Anieli Salawy, mimo tej pozornej prostoty i zwykłości, wyrosło ponad miarę przeciętnej pobożności. Swoją postawą, życzliwością wobec drugich, pracowitością i bogatym życiem wewnętrznym wywarła ogromny wpływ na otoczenie. Umiała w sposób niezwykle harmonijny połączyć ze sobą życie czynne ewangelicznej Marty z życiem kontemplacyjnym Marii. I to połączenie najwyższych wzlotów mistycznych z najpospolitszymi pracami służebnymi, z najprostszymi zaletami życia codziennego było najbardziej pociągającą cechą charakterystyczną jej życia i jej postaci. Dlatego nie dziwi nas fakt, że wśród liczного grona jej czcicieli znalazł się ks. kard. Karol Wojtyła, który często odwiedzał jej grób, szukając tu duchowej pomocy w rozwiązywaniu wielu ważnych problemów.

Błogosławiona Aniela Salawa doczekała się wielu cennych opracowań. Warto tu zacytować prace J. Bara¹, I. Bortkiewicza², Z. Kijasa³, A. Pitloka⁴, E. Twardosza⁵ i A. Wojtczaka⁶. Niewątpliwie do tego grona możemy zaliczyć pracę B. Konopki, który swoją rozprawą, omawiającą życie, duchowość i kult przedbeatyfikacyjny Anieli Salawy (1881-1922) wzbogacił wysiłek hi-

storyków zajmujących się postacią błogosławionej. W zrozumieniu rozprawy pomaga dobrze napisany wstęp, w którym autor przedstawił cel pracy, to jest ukazanie świętości życia Anieli Salawy i jej przedbeatyfikacyjnego kultu. Zgodnie z wytyczonym celem swych badań autor postanowił ukazać Anielę Salawę jako osobę o bogatym życiu wewnętrznym, która kroczyła wytrwale i pewnie wysokimi drogami życia kontemplacyjnego. Taka postawa Anieli Salawy wzbudziła wśród ludu przekonanie o jej wielkiej świętości, czego wyrazem były częste odwiedziny jej grobu na cmentarzu Rakowieckim. Wielu przychodziło tam z nadzieją, że dzięki jej wstawiennictwu do Boga, uzyskają potrzebne łaski. Liczne przykłady wysłuchanych modlitw spowodowały, że sława jej świętości i skuteczność zanoszonych przez jej pośrednictwo próśb, zataczała coraz to szersze kręgi.

Bogdan Konopka napisał swoją pracę przede wszystkim w oparciu o materiały źródłowe, zgromadzone w archiwach kościelnych. Najważniejsze z nich znajdują się w Archiwum Prowincjonalnym oo. Franciszkanów w Krakowie i Archiwum parafialnym w Sieprawiu. Poza wyżej wymienionymi sięgał także do zbiorów archiwalnych Archiwum Prowincjonalnego ss. św. Jadwigi we Wrocławiu oraz Archiwum Prowincji Wrocławskiej ss. Maryi Niepokalanej we Wrocławiu. Obok materiału archiwalnego sięgał do licznych drukowanych materiałów źródłowych, jak np. *Dziennik Anieli Salawy*, *Zbiór źródeł do poznania życia i cnót Błogosławionej Anieli Salawy*, opracowany przez J. R. Bara i wydany w Krakowie w 1991 r. Godne podziwu pragnienie stworzenia solidnej pracy skłoniło autora do podróży po różnych parafiach, gdzie podczas rozmów i spotkań z duchowieństwem i wiernymi poszerzał zakres wiadomości na interesujące go problemy. Tego typu kwerenda naukowa uzupełniła i ubogaciła wykorzystywane materiały archiwalne. Oceniając zakres i wykorzystanie istniejącego materiału archiwalnego, trzeba stwierdzić, że podstawa źródłowa pracy jest dobra. Autor starannie i rzetelnie przeprowadził kwerendę. Także dobrze należy ocenić sumiennie zebraną bibliografię.

Zwracając uwagę na konstrukcję pracy, należy stwierdzić, że jest ona właściwa. W jej skład wchodzi wykaz bibliograficzny, wstęp, cztery rozdziały i zakończenie. Tytuły rozdziałów są konstrukcyjnie zwarte, rzeczowe i nie wybiegają poza zakres badań określony tytułem pracy. Jedynym mankamentem jest tutaj zbyt długi wstęp. Wprawdzie zawiera bardzo ciekawe ujęcie problemu życia świętych i ich kultu, to jednak ta część wstępu (s. 18-27) powinna być skrócona maksimum do dwóch stron, a nie, jak jest w danym wypadku, do dziesięciu. Na szczególne uznanie zasługuje aneks, który zawiera dobrze zeskanowany materiał źródłowy, który pochodzi z Archiwum Ojców Franciszkanów Konwentalnych z Krakowa i bogatą dokumentację fotograficzną.

Podjęty trud badawczy ukazał autor w czterech rozdziałach. Rozpoczął pracę od zaprezentowania sytuacji społecznej, politycznej i religijnej w Galicji na przełomie XIX i XX w. Zwrócił tu też baczną uwagę na problem losu galicyjskiej ludności wieśniaczej pod zaborem austriackim. Drugi rozdział przedstawia biogram Anieli Salawy. Rozpoczyna go od przedstawienia jej pochodzenia społecznego i lat młodości. Następnie przedstawia życie w domu rodzinnym, okres pracy służebnej, jej chorobę i śmierć w dniu 12 marca 1922 r. w Krakowie. W rozdziale trzecim autor omawia zagadnienia związane z duchowością Anieli Salawy. Swą uwagę badawczą skupił na praktykowaniu przez nią cnót teologicznych i kardynalnych oraz na jej życiu sakramentalnym, udziale w nabożeństwach paraliturgicznych i jej heroicznej służbie bliźniemu. W rozdziale czwartym został przedstawiony jej kult przedbeatyfikacyjny. W oparciu o dokonane ustalenia o. Joachima Bara przedstawiona została historia procesu beatyfikacyjnego na szczeblu diecezjalnym w Krakowie i procesu beatyfikacyjnego w Rzymie, które zakończyły się beatyfikacją Anieli Salawy na Rynku w Krakowie 13 sierpnia 1991 r. Całość podjętego badania zamyka zakończenie, które zawiera krótkie streszczenie pracy i wyniki badań.

Praca ma charakter twórczy, gdyż dotąd nie ukazała się bowiem monograficzna rozprawa naukowa na temat kultu przedbeatyfikacyjnego Anieli Salawy. Uzupełnia tę lukę, a jednocześnie odślania czytelnikowi wiele nieznanych dotąd wątków z życia błogosławionej. W moim odczuciu dzieło to powinno być opublikowane w dużym nakładzie.

Przypisy:

¹ J. BAR. *Salawa Aniela*. W: *Hagiografia polska, Słownik bibliograficzny*. T. II. Red. R. Gustaw. Poznań 1972 s. 294-300; TENŻE. *Błogosławiona Aniela Salawa*. Kraków 1991.

² *Aniela Salawa. Opowiadania o życiu*. Warszawa 1987.

³ Z. KIJAS. *Błogosławiona Aniela Salawa*. Kraków 2000.

⁴ A. PITŁOK. *Duchowy rozwój służebnicy Bożej Anieli Salawy*. Rzym 1983.

⁵ E. TWARDOSZ. *Aniela Salawa – wzór życia chrześcijańskiego*. Kraków 1985; TENŻE. *Błogosławiona Aniela Salawa – wzór życia chrześcijańskiego*. Łomża 2002.

⁶ A. WOJTCZAK. *Aniela Salawa*. Warszawa 1984.

Ks. Mieczysław Kogut