

KULTURA NIE JEST NIGDY NEUTRALNA

„*Ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus* – Jak rola, chociaż żyzna, nie może być płodna bez uprawy, tak i duch bez nauki – słowa Cyncerona (*Tusculanae Disputationes*, II, 4)”¹

„Jakież zatem są wartości, które umożliwiłyby współdziałanie między religią a kulturą? Z jednej strony stwierdzenie istnienia absolutnie transcendentnych, duchowych wartości religijnych nie może być interpretowane jako zaprzeczenie ograniczonych, uwarunkowanych historycznie i doczesnych wartości kulturowych, z drugiej zaś strony formy danej kultury, nawet gdy są natchnione czy uświęcone ideałem religijnym, nie mogą być uważane za mające powszechne znaczenie religijne”².

„Sam Arystoteles może dostarczyć wskazówki do rozwiązania takiej trudności (stosunku nowej kultury do poprzedniej), gdy wskazuje, że nie wolno nam oczekiwać, iż nauki służebne, w kategoriach których mieści się analiza kultury, wypracują dla nas określone wnioski, ponieważ nieokreśloność przedmiotu na to nie pozwala. Oczywiście, można bez popełnienia błędu powiedzieć, że w przypadku ludzkiej natury Jezusa, którą posiadał jako druga Osoba Trójcy Świętej, była to kultura w pełni nieskażona obcymi elementami”³

I

Musieliśmy się już oswoić z pojęciami typu: „wielo-kulturowość”, „kulturowy relatywizm”, „kultura arystokratyczna”, „inkulturacja”, „kultura demokratyczna”, „kultura masowa”, „różnorodność kulturowa” czy nawet „kultura kryminalna”, „kultura łacińska” Patrząc

¹ Jan Paweł II, *Uniwersytet a chrześcijańskie korzenie Europy*. Przemówienie Papieża do delegacji Uniwersytetu Opolskiego (17 II 2004), *L'Osservatore Romano* 4(2004)162, s. 46.

² Ch. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 231.

³ List E. B. F. Midgley do Jamesa V Schall z 20 kwietnia 2004, Aberdeen, Szkocja.

powierzchnownie, chociaż nie odrzucając ich filozoficznej treści, pojęcia te oraz wyrażenia uwypuklają różnorodność ludzkich dróg prowadzących od jedzenia do myślenia, od czynności kulturowych do uprawiania handlu, od posługiwania się angielskim do mówienia w języku mandaryńskim, aramejskim czy arabskim.

Ponadto antropologiczne pojęcia starożytnych oraz współczesnych kultur usiłują przede wszystkim opisać, w jaki sposób dana grupa czy rasa ludzi myślała o rzeczach lub je wykonywała, począwszy od narodzin aż do pochówku, od kradzieży do śpiewania. Nie usiłuje się natomiast odkryć, czy ten sposób życia był bardziej obowiązujący niż jakiś inny równie wyjątkowy. Mamy bowiem w rzeczywistości tendencję analogiczną do tej, którą mają zwierzęta i rośliny, aby chronić „kulturowy” sposób życia dla niego samego, jakby to był zwykły statyczny przedmiot naukowej analizy. Dlatego taki „kulturowy specjalista” będzie się bał jakiegokolwiek radykalnej zmiany. Przedmioty „kultury” zostają w ten sposób zamknięte w swoim własnym świecie, ponieważ zostaje odrzucona perspektywa uniwersalna. W rzeczy samej „nauka” na temat współczesnej kultury jest niewłaściwie stosowana – dla powstrzymania jakiegokolwiek zmiany. Chcemy, aby aborygeni pozostali aborygenami, abyśmy mogli prowadzić nad nimi badania. Jakakolwiek myśl o „poprawie” zostaje odrzucona, ponieważ zakłada już normę, co do której to „lepiej” jest nam doskonale znane.

We wszystkich tych „kulturowych” zdaniach tkwi zazwyczaj pojęcie „kulturowej neutralności”. Nie można jednak stworzyć ani „wysokiej”, ani „właściwej”, ani „powszechnej” kultury. „Wysoka kultura” nakłada bowiem ograniczenia na kulturową różnorodność oraz kwestionuje panującą filozofię, broniąc swego pierwszeństwa. Jakakolwiek próba rozróżnienia między tym, co żydowskie, a tym, co pogańskie, czy między greckim a pogańskim, pierwotnym a współczesnym, na zasadzie wskazania tego, co lepsze, i tego, co jest gorsze, lub nawet tego, co dobre, i tego, co lepsze, sprzeciwia się twierdzeniu, że nie istnieje taka wysoka kultura, w której niektóre rozgraniczenia są fundamentalne dla rozumienia samego ludzkiego dobra, w jakiegokolwiek formie może się ono pojawić.

Z „neutralnego” punktu widzenia, chęć porównywania kultur może się wydawać próbą „narzucenia” jednego z zestawów wątpliwej wartości na inny zestaw równie wątpliwych wartości. Dlatego się uważa, że obydwa te zestawy są na równi uprawnione, ponieważ istnieją niezależnie od formy, jaką przyjmują. Słowo „narzucać” zajęło miejsce słowa „przekonywać”, ponieważ w świecie relatywistycznym nie ma podstaw

do racjonalnej zmiany czy analitycznego porównania. Zakłada się zatem, że nikt nie może pokazywać czy demonstrować wyższości lub preferencyjności jednej rzeczy nad drugą. Wypływa z tego również moralna zasada, że wszystkie „kultury” powinny być chronione w swoim pierwotnym stadium. Skoro nic nie jest „lepsze” w kulturze, to po co jakaś zmiana? Powszechnym kryterium jest wielka kulturowa sprzeczność, to, że nie ma żadnego powszechnie obowiązującego standardu. Nie trzeba już chyba dodawać, że wobec tego „misyjny” wysiłek zmierzający do „przemiany” dusz staje się przynajmniej problematyczny, jeśli nawet nie zakazany, na gruncie kulturowym.

II

Samo słowo „wartość” należy do języka współczesnej filozofii i jest celowo oraz metodologicznie pozbawiane jakiegokolwiek substancjalnie osadzonej treści. Według Maxa Webera, „wartość” oznacza znacznie więcej niż to, co chcemy, aby oznaczało. Jedyne wola jest jej twórcą. Wola zaś dlatego, że jest pozbawiona jakiegokolwiek treści. „Wartość” posiada zatem status jedynie „opcji” W takiej optyce nie możemy ustanowić czy stworzyć pewnych pierwszych zasad. Możemy jedynie „sugerować” te, które „lubimy” Nie ma żadnych „dowodów” uzasadniających w pełni jakąś z opcji. Nasza epistemologia nie pozwala nam dotrzeć do różnych rzeczywistości, ani poznać ich porządek. „Wartością” wartości jest teoretycznie to, że *nie* posiada ona ustalonej treści.

„Otwartość” na wszystkie stanowiska ma nas zabezpieczyć przed „fanatyzmem”, który jest najgorszym złem w kulturalnie neutralnym świecie, ponieważ zakłada ciągle podejrzenie względem norm. Z tej perspektywy „fanatyzmem” jest generalnie każde twierdzenie, że istnieje obiektywna prawda w rzeczach, zarówno tych ludzkich jak i boskich. Dlatego możemy wychwalać „wartości” innych bez podejmowania wysiłku określania, czy są one warte pochwały zgodnie z pewnymi zasadami, które są w stanie objąć całe ich znaczenie. Skutkuje to w praktyce pełnym pasji przeciwstawianiem się „fanatyzmowi” współczesnego świata. Problemem nie jest w rzeczywistości to, co niektórzy „ekstremiści” utrzymują, ale twierdzenie, że cokolwiek może być traktowane jako prawda. Dzisiejszy problem z „fanatyzmem” jest w dużej mierze problemem dotyczącym prawdy: nie możemy po prostu mówić o prawdzie, ponieważ ona wyznacza normy. Dlatego alternatywą, jaka się pojawia, jest po prostu zaprzeczenie możliwości istnienia jakiegokolwiek, nawet tej otrzymywanej, prawdy. Tutaj się

skupia duża część niepokoju powstającego wokół „fanatyzmu”, a zwłaszcza lęk, że prawda wraz ze swoimi obowiązującymi twierdzeniami oraz argumentami jest możliwa.

Takie spojrzenie na kulturę i wartości jest bez wątpienia ujęciem filozoficznym i samo wymaga wnikliwego pochylenia się nad sobą. Jednym ze źródeł „neutralności wartości” jest Rousseau, którego „wola powszechna” została celowo tak zaprojektowana, aby uniknąć jakiegokolwiek konfrontacji z jakąś obowiązującą normą. Leo Strauss umiejscawia właściwie ten problem: „wola powszechna”, wola immanentna w stosunku do pewnego rodzaju społeczeństw, „zastępuje transcendentne prawo naturalne... Trudność, do której prowadzi nas Rousseau, leży jednak głębiej. Jeśli ostatecznym kryterium sprawiedliwości staje się wola powszechna, czyli wola wolnego społeczeństwa, to kanibalizm jest tak samo sprawiedliwy jak jego zaprzeczenie. Każda instytucja, uświęcona przez sposób myślenia ludu, musi być uznana za świętą”⁴ Dzisiaj jednak to nie „ludowa świadomość” praktykuje „kanibalizm” w odniesieniu do „wartości” ludzkiego życia. Takie praktyki w ich ostatnich, bardziej „wyrafinowanych” formach rozwijane są przede wszystkim przez naukowców i intelektualistów, a nie przez współczesnych łowców głów, jeśli w ogóle tacy jeszcze istnieją.

Jeśli samo ludzkie życie jest w takim środowisku jedynie inną „wartością” – a „wartością” jest to, co za taką uznamy – to wtedy, w związku z zasadą „wartościowej neutralności”, nie mamy odpowiedniej normy, aby osądzić, czy kanibalizm, aborcja, eksperymenty na ludziach czy cokolwiek innego jest właściwe czy błędne, skoro „wola powszechna” to akceptuje lub promuje. Cokolwiek orzeknie sąd czy legislacja, „staje się” prawem, nawet coś gorszego od kanibalizmu, jak choćby aborcja. „Transcendentne prawo naturalne” zostaje zastąpione zmienną „wolą powszechną”. Zgodnie z tym kryterium społeczeństwo, które praktykuje kanibalizm – ze względu na jedzenie, jest moralnie lepsze od społeczeństwa, które dokonuje na szeroką skalę aborcji czy eutanazji – ze względu na wygodę. To, co współczesne, różni się od tego, co pierwotne, jedynie powierzchownie – kanibalizm używa ciała ludzkiego jako pożywienia, zaś współczesna kultura, jeśli w ogóle używa go do czegokolwiek, to do produkcji kosmetyków oraz na wymianę części zaczerpniętych z ciał płodów. Aby uzasadnić to nasze całkiem błędne stanowisko, twierdzimy, że mamy „prawo” – kolejne

⁴ L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, w: *What is Political Philosophy and Other Essays*, Glencoe Illinois 1959, s. 51.

współczesne słowo oparte na woli – naprawiać nasze własne „błędy” poprzez eliminowanie ich konsekwencji, jak gdyby jedyną rzeczą, która się liczy, była nasza intencja, nie zaś nasze działanie w obiektywnej rzeczywistości.

III

Tracey Rowland w książce poświęconej pojęciu kultury w *Gaudium et spes*, czyli w dokumencie, który starał się otworzyć Kościół na „prawa” i „wartości” współczesnej „kultury”, pisze: „W posoborowej myśli można odnaleźć kilka antytez: pomiędzy podkreślaniem «autonomii kultury», pojęciem występującym w punkcie 59. *Gaudium et spes*, ale nie zdefiniowanym i interpretowanym na różne sposoby, a ideą, że żadna postać kultury nie jest rzeczywiście neutralna w odniesieniu do teologii czy zupełnie autonomiczna względem innych kultur; między bezkrytycznym potwierdzaniem kultury masowej... a myślą, że kultura masowa jest toksyczna dla cnoty oraz oporna dla łaski; pomiędzy rozumieniem liturgii jako koniecznego ucieleśnienia estetycznych oraz lingwistycznych norm tego, co światowe, a pojęciem liturgii przekraczającej wymiar ziemski; między promocją tradycji oświeceniowej jako «wspaniałego osiągnięcia» a krytyką tej tradycji jako «oddzielonych elementów» czy «mutacji» lub «heretyckiej rekonstrukcji» i «świeckiej parodii» klasycznej syntezy teistycznej”⁵

Oczywiście, sytuacja wyda się jeszcze bardziej skomplikowana, jeśli przyjmiemy, że kultura nie zawiera w sobie żadnych zwyczajów, żadnych istniejących instytucji, które walczą przeciw opartym na powszechnej prawdzie filozofii czy religii. W równie trudnym położeniu znajdziemy się wówczas, gdy będziemy uznawać, że nie istnieje powszechna kultura, ale jedynie serie relatywnie ograniczonych sposobów życia, takich, że jeden nie jest ani bardziej ani mniej „wartościowy” względem innego.

IV

Na początku przytoczyłem trzy spostrzeżenia dotyczące kultury, które wskazują kierunek mojego rozumienia relacji kultury do tych transcendentnych zasad oraz celów, które powinny być obecne we wszystkich poszczególnych kulturach, bez jednoczesnego całkowitego

⁵ T. Rowland, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, London 2003, s. 167.

odrzućcia ważności jakiegokolwiek odmiennosci, poprzez które przecież te powszechne zasady muszą się objawiać. Rozważając to zagadnienie, nie jestem nieświadomy myśli Edmunda Burke'go, że z racji zwyczaju oraz praktycznego rozumowania nawet prawa czy praktyki, które obiektywnie są niewłaściwe w swym ustanowieniu, mogą ulec zmianie w taki sposób, że samo ich wypełnianie już zmienia lub eliminuje problem ich błędnego początkowego usytuowania.

Przeciwnie do tego twierdzenie jest również prawdziwe. Oświadczenia oraz prawa, które zostają ustanowione z właściwym odniesieniem do transcendencji – mam tutaj na myśli *Deklarację Niepodległości* – mogą być interpretowane w taki sposób, aby usprawiedliwić coś zupełnie przeciwnego. „Prawo” do życia zaczęło więc pociągać za sobą zabijanie niewinnych. „Prawa” równości i wolności zostały wykorzystane do zniszczenia wszystkich obiektywnych norm. „Bez żywej religii kultura ginie oraz dezintegruje się jak ludzkie ciało, gdy opuszcza je dusza” – napisał E. I. Watkin w 1932 roku⁶ Myśl T. Rowland jest taka, że religia nie może uratować kultury, jeśli religia się upiera, by mówić za pomocą pojęć, które właściwie rozumiane w ich własnym kulturowym znaczeniu również podkopują zdolność religii do rozumienia siebie samej jako czegoś oddzielonego od zmieniającej się kultury. Ciągły religijny nacisk na „prawa” i „wartości” odniósł ogólny skutek w przyjęciu współczesnego relatywistycznego rozumienia tych pojęć w dyskursie religijnym⁷ W rezultacie stały się one kulturowo dopasowane do współczesnego ich używania i już nie słyszymy zawartego w nich transcendentnego przesłania, chociaż może być ono obecne w intencji lub pierwotnym ich znaczeniu.

Pierwszy cytat przytoczony na początku artykułu został wzięty z Cyceroniańskich *Tusculanae Disputationes*. Zawiera on najbardziej klasyczne wyjaśnienie ludzkiej kultury. Skoro jednak kultura mieści w sobie także tłumaczenie jednego języka na inny, to celowo cytuję Cycerona za pośrednictwem wypowiedzi Jana Pawła II, skierowanej do grupy polskich nauczycieli akademickich. Przemówienie to zostało wygłoszone po polsku, chociaż Ciceron został zacytowany po łacinie. Z kolei w „L'Osservatore Romano” mamy tłumaczenie angielskie bezpośrednio z tekstu łacińskiego lub z polskiego tłumaczenia łaciny.

⁶ E. I. Watkin, *Catholic Art and Culture: An Essay on Catholic Culture*, London 1932, s. 17.

⁷ Zob. M. A. Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991; E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

Dobrze wiadomo, że pierwotnie pojęcie kultury wiązało się z uprawą roli – rolnictwem. Nawet urodzajny kawałek ziemi nie mógł przynosić w pełni plonów, jeśli nie był właściwie nawożony. Zarówno człowiek, jak i natura, są tak pomyślane, aby zostać uzupełnione przez ludzką wiedzę oraz aktywną pracę człowieka. Odkryto, że natura mogła nieraz bardzo szybko lub też bardzo powoli zostać udoskonalona przez ludzkie działanie. To „udoskonalanie” zakłada oczywiście zasadę pochodzącą z *Księgi Rodzaju*, że świat został stworzony dla człowieka tak, jakby cel tego pierwszego był podporządkowany celowi tego drugiego. Współczesne ekologiczne spojrzenie uznające, że każde spowodowane przez człowieka odejście od naturalnego stanu ziemi jest niewłaściwe, zakłada oczywiście inną filozofię dotyczącą natury rzeczywistości. Współczesnej ekologii często jest bliżej do nowej religii czy ideologii niż do nauki.

Cycero porównuje uprawę ziemi z uprawą ludzkiej duszy. Nie jest w pełni trafne tłumaczenie łacińskiego *animus* przez „ducha”, ponieważ „duch” jest (tematycznie) bytem pozbawionym ciała właściwego jego istnieniu czy naturze. Jest niematerialną zasadą związaną bezpośrednio z ciałem. Skutkiem połączenia ciała i duszy jest pojedyncza pełna osoba.

Tłumaczeniem łacińskiego rzeczownika *doctrina* jest zaskakująco właśnie „kultura”. Również i to tłumaczenie wydaje się niewłaściwe. W odpowiednim kontekście *kultura* oznaczała „uprawę”, oranie lub bronowanie pola. Analogicznie do *animus* Cycero nie używa słowa *cultura* lecz *doctrina*. Inteligentny umysł potrzebuje więcej niż wyłącznie siebie do tego, aby wiedzieć, czym jest lub czego jest w stanie się dowiedzieć. Przez analogię: pole jest do uprawy (*kultura*), tak jak dusza jest dla *doktryny* czyli nauczania lub pouczenia. Same z siebie ani pole ani dusza nie mogą w pełni się rozwinąć. W swoim dobru muszą podlegać doskonaleniu. Sugeruje to, że niektóre rzeczy są początkowo przeznaczone do tego, aby być niedoskonałe i aby inne podmioty mogły działać w celu ich poprawiania lub udoskonalania.

Powodem przytoczenia słów Chr. Dawsona, wielkiego angielskiego historyka kultury i religii, jest pokazanie istnienia absolutnie transcendentnych twierdzeń religijnych, które obowiązują we wszystkich kulturach. Zaprzeczenie ich istnieniu prowadzi do zagubienia celu, jaki przyświeca szczególnemu znaczeniu wspólnego nam człowieczeństwa, mimo że przejawy tej prawdy będą się objawiać inaczej zależnie od czasu i miejsca. Potwierdzając różnorodność przejawów tej jednej prawdy, Dawson stara się utrzymać relatywną „autonomię” czy też zasadność różnych kultur i języków. Istnieje obowiązująca wszystkich wolność, ale nie oznacza ona bezrefleksyjnego akceptowania wszyst-

kiego, ponieważ istnieją także powszechne normy. Wszyscy ludzie mają w nich udział, nawet jeśli z powodu wolności, która zakłada możliwość odrzucenia prawdy, jest ktoś w stanie je odrzucić. Z faktu, że niektórzy (lub nawet wielu) zaprzeczają powszechnym twierdzeniom, nie musi wynikać wniosek sprzeciwiający się ich prawdziwości, tak jak dokonywanie morderstwa nie prowadzi do jego zalegalizowania.

Trzeci cytat pochodzi od E. B. F. Midgley'a, zbyt mało znanego filozofa z Aberdeen w Szkocji⁸. Również on nawiązuje pośrednio do myśli Dawsona na temat możliwości wyrażenia tych samych powszechnych prawd na różne sposoby. Nie potrafimy ustalić, czy na przykład klękanie, skłanianie się lub leżenie krzyżem jest jedynym czy też może najlepszym sposobem wyrażenia czci bóstwu przez istotę cielesną. Wyjawszy pewne objawione wskazania, szczególna forma oddawania hołdu Bogu jest otwarta na szeroki, lecz skończony, zakres możliwości. Jednak powszechne twierdzenie, że temu, co boskie, winno oddawać się cześć, wcale się nie zmienia. Analiza kultury, w której wiele rzeczy może różnić się od siebie, jest nauką podporządkowaną metafizyce i teologii.

Można uważać, że to Grecy niewłaściwie podeszli do zagadnienia. Możemy też uważać, że Rzymianie właściwie je rozpatrywali. Jeśli mamy tutaj do czynienia z równouprawnionymi alternatywami, to oba te twierdzenia mogą być uzasadnione. Niewłaściwe będzie natomiast wyciągnięcie wniosku, iż Grecy muszą robić to, co robią Rzymianie, niezależnie od tego, czy postępowanie Rzymian jest w porządku. Wracając zaś do Cyserona, trzeba stwierdzić, że istnieje wiele sposobów ulepszania pola, ale nie wszystko to, co robimy, rzeczywiście temu służy.

Wracając do „transcendentnego prawa naturalnego” Straussa, Midgley zauważa, że działanie Chrystusa oraz to, kim On był, nie jest w tym znaczeniu „względne”. Był On „zupełnie nieskalaną przez obce elementy kulturą”. Tłumaczy to całą długą i niekiedy gorzką debatę na temat dokładnej definicji ludzkiej i boskiej natury Chrystusa lub faktu, że był On drugą Osobą Trójcy Świętej”. Jeśli niewłaściwie tę prawdę zrozumiemy, wówczas żadne kulturowe czynniki nie ochronią ani wniosków, jakie z niej wypływają, ani naszego sposobu życia oraz rozumienia naszego przeznaczenia.

Jednak są również inne drogi wyrażenia tej samej prawdy. Najgłębsze korzenie różnicy oddzielającej islam od chrześcijaństwa leżą w zanegowaniu Trójcy w Bogu oraz tajemnicy Wcielenia. Różnice kulturo-

⁸ Zob. E.B.F. Midgley, *The Ideology of Max Weber: A Thomist Critique*, Hants 1983.

we nie są natomiast obojętne w tym znaczeniu, jak to kiedyś ujął Russell Kirk: „kultura, która wyrasta z kultu, nie potrafi wytrwać w starciu z dwoma radykalnie odmiennymi religiami”⁹ – nie z powodu różnicy zwyczajów, języka czy zachowań, ale ponieważ mają one inne podejście do rzeczywistości, a rzeczywistość może inaczej odnosić się do nich. Nie wszystkie religie czy filozofie zawierają te same treści.

V

Zatem co oznacza zdanie: „żadna kultura nie jest neutralna”? Po pierwsze, nie chcemy, aby „kultura” była neutralna, jeśli ma to oznaczać wykluczenie wszystkich prawd na temat natury rzeczy oraz ich przeznaczenia. Często zdarza się bowiem, że właśnie to rozumie się pod pojęciem: „kultura świecka”, że mianowicie kultura działa jak cenzor i kontroler umysłów. Tak właśnie dzieje się w przypadku niektórych nawet religijnych kultur, jak w części islamu, czy tych zupełnie świeckich, jak w przypadku chińskiego komunizmu.

Henri de Lubac napisał, że „w świadomości czy zbiorowej niemożliwe jest radykalne rozdzielenie wiary chrześcijańskiej i kultury ludzkiej, czego domaga się dzisiaj kilku ideologów, głosiciele «sekularyzacji», w wyniku której – powiadają – odsłoniłaby się doskonała czystość wiary, ale byłaby to raczej śmierć przez «uduszenie». Owi przeciwnicy każdej «kultury chrześcijańskiej» nie mogliby już służyć ani apostołowi misyjnemu, ani utrzymaniu żywej wiary w środowisku chrześcijańskim: nie wiedzą oni, co mówią”¹⁰. Te twarde słowa dowodzą, że transcendentne cele oraz prawdy nie istnieją poza wysiłkiem ich wyrażenia oraz praktykowania nawet jeśli ich powszechne znaczenie jest przyjmowane oraz rozumiane. Wiara niosąca jakkolwiek treść i kultura nie są tym samym, ale nie mogą również być oddzielone. Dlatego kultura nigdy nie jest neutralna.

Słowo „kult” przechodzi dziś z pewnością trudny okres. Faktem jest, że pochodzeniem większej części „kultury” nie jest „rolnictwo”, ale raczej sposób, w jaki czczono bogów, co nie wyklucza oczywiście również rolnictwa. Sposób ten zakłada teologię, niezbędną do tego, aby wytłumaczyć, kim są bogowie oraz naszą relację z nimi, czyli moralność wyjaśniającą, jak działamy mając w perspektywie bóstwo.

⁹ R. Kirk, *T. S. Eliot on Literary Morals*, w: *Creed & Culture*, red. J. M. Kushiner, Wilmington 2003, s. 59.

¹⁰ H. de Lubac, *Kościół partykularny w Kościele powszechnym* (tłum. ks. M. Spyra), Kraków 2004, s. 52.

Ironią współczesnego wysiłku politycznego, mającego na celu oswojenie „walczących kultów”, lub – by użyć wyrażenia Kirka – pozbycie się „fanatyzmu”, jest to, że stara się on tego dokonać, stając się sam świeckim „kultem”. Nie uniknie się tego problemu, ignorując pytanie o prawdziwość kultu za pomocą demokratycznej teorii tolerancji, pytanie o to, jak przejawia się właściwa cześć bogów.

VI

W swojej książce *Work, Society, and Culture* Yves Simon starał się pogodzić, o ile mogę tak to wyrazić, wysokie oraz niskie kultury. Chodziło mu mianowicie o przełamanie historycznych uprzedzeń względem pracy, utożsamianej z niewolnictwem, służalczością czy też całkowitą „użytecznością”. Usiłował więc przyjąć pojęcie odpoczynku oraz wolności Józefa Piepera bez eliminowania konieczności pracy, która wiąże się z fizycznym wysiłkiem¹¹. Ta próba zaprowadziła Simona do rozpatrzenia na nowo arystotelesowskiego podziału na siłę i roztropność, intelekt teoretyczny i praktyczny (*Etyka*, ks. 6).

Zwrócił on najpierw uwagę na odrodzenie pojęcia pracy, jakie spowodowało Objawienie. Święty Józef był cieślą, Apostołowie byli rybakami. Ten wysiłek wymagał analizy procesu intelektualnego, który posuwa się nawet do najbardziej nudnej i trudnej fizycznej pracy. Jednak Simon nie chciał zakwestionować zadziwiającego rozkwitu kultury, poprzez który ukazała się chwała ludzkości zarówno w jej zasięgu wewnątrz-światowym jak i transcendentnym. Nie starał się on również sprowadzić wszystkiego do pozycji relatywistycznej, która tłumaczy zwyczaje, instytucje oraz prawa jako przeciwne ludzkiej naturze oraz ludzkiemu dobru nawet wtedy, gdy stanowią one utrzymującą się przez długi czas praktykę oraz jasno opierają się na, jeśli nie wyrafinowanych, to przynajmniej godnych szacunku, argumentach.

Pieper usiłował połączyć kontemplacyjne życie Greków z chrześcijańską teologią, zaś Simon starał się pogodzić, a przynajmniej wykazać, w jaki sposób greckie pojęcie pracy wraz z jego odniesieniem do niewolnictwa mogłoby zostać przeniesione w ramy pojęć obowiązujących w filozofii greckiej. Nie chodzi więc tutaj o to, czy kultura jest „neutralna”: taką nie jest ani nie powinna być nawet w swoim najgłębszym odniesieniu do najwyższych pojęć teologicznych i filozoficznych. Chodzi zaś tutaj o to, czy spojrzenie na chrześcijańską

¹¹ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Ind. 1998.

kulturę, jakie reprezentuje Nietzsche, iż jest ona antyludzka, może zostać obalona.

Simon nie ma zamiaru przeciwstawiać się życiu kontemplacyjnemu, ale chce raczej poznać, w jaki sposób życie praktyczne może posiadać aspekty kontemplacyjne, skoro dąży do własnego dobra w tym, co zostaje wyprodukowane. Nawet w praktycznych rozważaniach czy to z zakresu sztuki czy rozsądku, gdzie efekt jest produktem świadomego wyboru, pozostaje początkowy kontemplacyjny moment, w którym umysł prosto spostrzega, czy raduje się z prawdy przyjętego stanowiska lub wykonanej rzeczy. Dlatego Arystoteles był w stanie powiedzieć, że wszystkie ludzkie wzmiankowane przez niego zdolności: mądrość, rozumienie (pierwsze zasady), nauka, roztropność oraz sztuka – są poświęcone przede wszystkim prawdzie.

Wcześniej cytowałem uwagę de Lubaca, dotyczącą tych, którzy całkowicie chcą pozbawić chrześcijaństwo jakiegokolwiek „kulturowej” treści. Jego zdaniem, taka postawa podkopuje „misyjny apostołat” Co oznacza to „podkopywanie”?

Świetną ilustrację daje Ch. Schulz w swoich komiksach (*Peanuts*) z 19 maja 1970. Oto Lucy zarzuca linę, podczas gdy Charlie Brown spogląda w dal i stwierdza głośno: „to naprawdę wspaniale, że ludzie się różnią” W następnej scenie Charlie kontynuuje: „Czy nie byłoby to okropne, gdyby każdy zgadzał się z wszystkim?” – W scenie trzeciej natomiast, gdy już się wydaje, że Lucy wie, dokąd zmierza myśl Charliego, spogląda głęboko w jego oczy, aby zapytać: „dlaczego?” I wreszcie, gdy Charlie również patrzy na nią w pewnego rodzaju transie, Lucy konkluduje dość tryumfalnie: „gdyby wszyscy zgadzali się ze mną, byłiby w porządku”!

Jeśli uważniej przyjrzymy się tej zadziwiającej scenie, spostrzeżemy, że ma ona pewien związek z naszą refleksją na temat kultury. Jedno z powszechnych przekonań orzeka, że „ludzie się różnią” Byłoby „okropne”, gdyby wszyscy zgadzali się na wszystko. Można również dodać na zasadzie kontrastu, że byłoby również okropnie, gdyby nikt nie zgadzał się na cokolwiek. Rozumowanie Lucy dopasowuje się do tej logiki. Jeśli wszyscy zgadzaliby się z nią, wszyscy byłiby w porządku. Zakłada to, że poglądy Lucy, oprócz właściwości, iż są tylko jej poglądami, posiadają również też cechę, że są właściwe.

Mamy więc tutaj do czynienia z ukrytym kryterium czy założeniem, które odrzuca stwierdzenie, że skoro ludzie są różni pod względem niektórych cech, to powinni się różnić we wszystkim. Jeśli rzecz jest „właściwa”, nie chcemy się jej sprzeciwiać. A jeśli ktoś tak miło odstrasza jak Lucy w rzeczywistości wie, co jest właściwe, to

powinniśmy się zgadzać z nią nie dlatego, że jest to zdanie Lucy, ale ponieważ jest ono słuszne. Logika tej sceny zakłada więc bycie „misjonarzem” prawdy. Nie chcemy się różnić, gdy chodzi o prawdę. A jeśli już się różnimy, odwołujemy się jednocześnie do jakiegoś fundamentu dla naszej prawdy, która jest czymś więcej niż prostą wolą sądenia. Innymi słowy: odrzucamy opierający się na woli relatywizm. Dlatego nie jest czymś strasznym, gdy się nie różnimy co do pewnej rzeczy, choć wszyscy jesteśmy inni. Nasze różnice nie przekreślają prawdy, że wszyscy jesteśmy istotami ludzkimi, obdarzonymi umysłami podporządkowanymi prawdzie dotyczącej rzeczy. „Zróznicowaniu” podlega nie prawda, ale to, jak tę prawdę wyrażamy. I zakładamy, że pod jej zróznicowanymi wyrazami istnieje coś dostępnego dla każdego, coś, co możemy wyeliminować poprzez właściwe rozumowanie; że „niezgoda” nie jest teoretycznie całkowicie nierozwiązalna i nie opiera się wyłącznie na istnieniu niepokonalnych różnic.

Simon określa obszary, w których rzeczy są oraz powinny się różnić – „czy nie byłoby straszne, gdyby każdy zgadzał się na wszystko?” – oraz te, w których są i powinny być takie same – „wtedy wszyscy byliby w porządku!” – W swoim pojęciu kultury Simon podaje solidne filozoficzne wyjaśnienie, dlaczego aspirujące do opierania się na czymś rzeczywistym klasyczne greckie rozróżnienie między pracą i odpoczynkiem nie niosło ze sobą koniecznego utożsamienia pracowników fizycznych z niewolnikami, jak to miało miejsce często w historii.

Jak Pieper wykazał, sam Arystoteles uważał, że niewolnictwo, poza przypadkami medycznych zaburzeń, było w dużej mierze związane z nudą oraz brutalnością pracy, która musiała być wykonana. Nie mamy więc tutaj odniesienia do ontologii bytu pracownika, ale ponieważ szczególny rodzaj pracy był tak wymagający, nie pozostawiał już czasu ani siły na nic innego, co Grecy odnosili również do przedsiębiorczości. Rehabilitacja przedsiębiorczości stała się dopiero udziałem kultury współczesnej i można ją zrozumieć za pomocą ciekawej analizy arystotelesowskiego rozumienia sztuki oraz praktycznego intelektu¹².

We fragmencie poświęconym H. Fordowi, w którym Simon stara się skorygować wiele niewłaściwych podejść do kapitalizmu oraz do

¹² Y. Simon, *Work, Society, and Culture*, New York 1986. Zob. J. V. Schall, *On the „Prospects of Paradise on Earth”*: Maritain on Action and Contemplation, w: *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*, red. J. G. Trapani Jr, Washington 2004, s. 12-25.

tw. „sprawiedliwości społecznej”, odnajdujemy wytłumaczenie sposobu, w jaki wymagania współczesnej technologii tak w jej wykwalifikowanej jak i niewykwalifikowanej postaci mogą być drogami, na których się przejawia działanie praktycznego rozumu. „Każdy zna – pisze Simon – jedną z podstawowych dewiz Henry Forda: «aby produkować masowo samochody jak najtaniej, konieczne było takie zarządzanie pracą, jakby miała być ona wykonywana przez zupełnie niewykwalifikowanych pracowników... Chcąc tanio produkować samochody masowo, należy tak ustalić proces produkcji, aby niewykwalifikowani pracownicy – wieśniacy pochodzący z Irlandii, Polski, Portugalii, Włoch czy skądkolwiek – mogli wykonywać swoją pracę z minimalnym nakładem przygotowania i instruktażu». Ze społecznego punktu widzenia jest to niezwykle istotne: prawdopodobnie pierwszy raz w dziejach ludzkości zwykli ludzie bez specjalnego przygotowania są w stanie produkować dobra i tutaj właśnie znajduje się różnica oddzielająca społeczeństwo przeszłości od społeczeństwa współczesnego”¹³

Simon zauważa, że chociaż również starożytne społeczeństwa potrzebowały nakładu ciężkiej pracy, to jednak nie dysponowały technicznymi systemami, które miały służyć doskonaleniu nieprzygotowanej siły roboczej. Jak przypuszczał Arystoteles, dzięki rozwojowi technologii pracownik zostaje zastąpiony przez maszyny, które są owocem zastosowania rozumu praktycznego do pracy. Tymczasem proces uzyskiwania znaczenia przez niewykwalifikowaną siłę roboczą postępuje również w pierwszej dekadzie XXI wieku i choć nie obejmuje już Irlandczyków czy Włochów, to jednak tak samo wpływa na życie i na ciągły rozwój potencjału niewykwalifikowanych pracowników.

Simon stara się pokazać, że ze wszystkich pięciu dróg poznania prawdy u Arystotelesa (omówionych w 6. księdze *Etyki*) wyłącznie rozważa jest „cnotą” we właściwym znaczeniu intelektualnej zdolności, która kieruje wszystkie nasze czynności, w tym również te intelektualne (*habitus*), do naszego ludzkiego celu. Dowodzi zaś tego poprzez pokazanie błędu w myśleniu Huma, który stwierdzał, iż natura jest jedynie powtarzaniem faktów, czymś bardziej z zakresu psychologii niż rzeczywistości.

„Jak często zasady działania stawały się aksjomatami, chociaż były wyłącznie zwyczajami nigdy nie podporządkowanymi racjonalnej ana-

¹³ Tamże s. 153.

lizie? Jak często takie społeczne zachowania pozostawały w sprzeczności z wynikami racjonalnej analizy? Wszyscy wiemy, że aż za często miało to miejsce w historii, co dowodzi istnienia różnicy między różnymi rodzajami konieczności, jakie wynikają z przedmiotu myśli. Rozpaczliwy sceptycyzm Huma polega na powtarzaniu, że «nie istnieje obiektywna konieczność, wszystko, co możesz znaleźć w umyśle, jest subiektywnym uznaniem za konieczne danego konkretnego zachowania». Dlatego uznanie nauki za intelektualny zwyczaj (jak to wielu czyni) oznacza pominięcie tego, co jest w niej konieczne, mianowicie poszukiwania oraz (w najlepszym wypadku) docierania do konieczności, która nie jest wynikiem receptywnej aktywności umysłu, ale wyrazem tego, co konstytuuje formę bytu”¹⁴

Chociaż może się pojawić i faktycznie się pojawia wiele nieporozumień, możliwe jest dostrzeżenie prawdy rzeczywistości. Simon zaprzecza temu, jakoby zwyczaje czy różnorodność wyrazów dowodziły same z siebie, że nie istnieje nic powszechnego, co działa u ich podłoża.

VII

Chociaż obrona intelektualnego porządku opartego na rzeczywistości jest możliwa oraz konieczna, a zarazem nadal niezrozumiana we współczesności, to jednak Simon uznaje inną stronę klasycznej dyskusji na temat kultu oraz kultury, dokładniej: na temat ich rozkwitu, właściwego im obszaru wolności, aby dojść do tego, co nie może być inaczej ujęte, oraz aby odpowiedzieć na to nieskończoną ilością możliwych odpowiedzi. „Natura racjonalna kryje w sobie paradoks systemu konieczności, otwartego na nieskończoność” – stwierdza Simon i wyjaśnia: „Gdy wypowiadamy słowo «natura», mamy na myśli coś określonego; ale gdy mówimy «racjonalna», zakładamy naturę, która ponad swoimi skończonymi potrzebami cieszy się otwartością na nieskończoność. Paradoks nie jest wyłącznie czymś ludzkim, ale jest powszechny. Popatrzmy dookoła na świat. Obfitość oraz luksus bierze górę wszędzie nad światem naszego doświadczenia. Pewien psycholog zwierzęcy, posiadający filozoficzne i romantyczne skłonności, zwrócił mi kiedyś uwagę, że na wiosnę ptaki śpiewają znacznie więcej niż na to pozwala teoria Darwina. Aby przedłużyć istnienie gatunku, samiec nie musi aż tyle śpiewać: jedynie kilka dźwięków wystarczy, aby zwabić

¹⁴ Tamże, s. 164-165.

uwagę samicy. Jednak ptaki śpiewają setki razy więcej, niż to jest wymagane dla celów gatunku”¹⁵

Jeśli się jej przyjrzymy, zobaczymy, że natura, nawet ta zwierzęca, jest otwarta na nieskończoność, na obfitość, na wolność. W tym miejscu spotykają się stwierdzenia Piepera i Simona, dotyczące odpoczynku¹⁶

Dlatego fakt, że żadna kultura nie jest „neutralna”, należy właściwie rozumieć, ponieważ jest on raczej wyjaśnieniem tego, iż – po pierwsze – istnieje jakaś powszechna kultura oraz – po drugie, że taką powszechną kulturę można wyrazić na wiele sposobów – a nawet nie tylko można, ale trzeba. Nie istnieje nic tak abstrakcyjnego w ludzkiej inteligencji, aby nie szukało jakiejś formy wcielenia. Tradycja „odpoczynku” jako podstawy kultury, grecka idea rzeczy mających wartość samych w sobie, zabawy oraz świętowania są wyrazami dostatku, rzeczywistej obfitości dóbr. Simon ujmuje to w ten sposób: „Do pełni kultury potrzeba czegoś więcej, czegoś ponad konieczność, co jest niezależne od potrzeby oraz nie jest wypełnianiem prawa”¹⁷ Kultury potrzebują do istnienia rewizji ze strony filozofii oraz Objawienia.

Dlatego powinniśmy znać „formę” kształtującą kulturę. Wymaga to jednak wielkiego wysiłku intelektualnego, „pracy” rozumu, próby zrozumienia, czym są rzeczy, „które mogą być zupełnie inne” Chociaż musimy żyć, jeść, uprawiać ziemię, podejmować zwykły ciężki wysiłek pracy, pozostajemy otwarci na nieskończoność, będąc ciągle w tym świecie i w tym życiu. Znaczące wyzwanie Nietzsche’go, jakie stoi przed naszą kulturą, wynika w dużej mierze ze skandalu spowodowanego brakiem potwierdzenia wiary poszczególnych osób w praktyce. Jeśli bowiem tego brakuje, łatwo dojść do takiego wniosku, do jakiego doszedł Nietzsche, że wiara i rozum sprowadzają się do czystej, pozbawionej jakiegokolwiek treści, woli.

Istnieje naprawdę kultura „zupełnie nie skażona obcymi elementami”, ale musi ona się wyrazić oraz zostać powołana do istnienia na gruncie prawdy. „Odpoczynek” jest podstawą kultury, a zatem jest i prawdą, podobnie jak wolność i kult. Poszukujemy rzeczy, których nie można zrozumieć w inny sposób. Jednak szukając ich, staramy się

¹⁵ Tamże, s. 169. Taką samą naukową uwagę czyni R. Augros, *Beaty Visible and Divine*, *The Aquinas Review* 2 (2004), s. 85-134.

¹⁶ Zob. J. V. Schall, *The Law of Superabundance*, *Gregorianum* 72, 3(1991), s. 515-542; *On the Unseriousness of Human Affairs: Teaching, Writing, Playing, Believing, Lecturing, Philosophizing, Singing, Dancing*, Wilmington 2001.

¹⁷ Tamże, s. 170.

wyrazić je w sposób, który jest bliższy wytłumaczeniu, dlaczego ptaki bez przymusu wyśpiewują wspaniałe utwory, niż stworzonemu przez nas światu opartemu na wolnej woli, która widzi jedynie samą siebie oraz uznaje wszystkie rzeczy za różnorodne oraz względne.

Czy nie byłoby straszne, gdyby wszyscy zgadzali się na wszystko? Jak nawet żyzne pole nie wydaje owocu bez odpowiedniej uprawy, tak również dusza bez doktryny nie może niczego zrodzić. Ale ptaki śpiewają sto razy więcej niż jest to konieczne do zachowania i trwania gatunku. Kultura nigdy nie jest neutralna.

tłum. Wojciech Sadłoń SAC