

Powyższa perspektywa ukazuje historyczny dramat ludów słowiańskich, których dziejowe losy podzieliły między odrębne cywilizacje. Przyjęcie dwóch różnych konfesyjnych opcji w obrębie słowiańskiej wspólnoty etnicznej zerwało ogólnosłowiańską więź, uniemożliwiało realizację idei panslawistycznej, czy stworzenie swoistej cywilizacji słowiańskiej. Wytworzyło ponadto dystans między Słowianami prawosławnymi a Słowianami katolickimi, przybierający niekiedy postać wzajemnej wrogości, nieuchronnej z punktu widzenia teorii cywilizacyjnego pluralizmu. W końcu wszyscy wymienieni tu badacze akcentują, iż graniczące z sobą cywilizacje „skazane” są na konflikt, na owo huntingtonowskie „zderzenie”⁸. Zatem „słowiańszczyzna”, z tego punktu widzenia, jest pojęciem nawiązującym do historycznie przebrzmiałego już wspomnienia o wspólnych etnicznie korzeniach, niemającego, szczególnie współcześnie, większego znaczenia.

Jacek Breczko

AM Białystok

Miejsce religii i filozofii w przemianach świadomości Polaków

Место религии и философии в изменениях сознания Поляков

Chciałbym powiedzieć kilka słów na temat miejsca filozofii i religii w procesach kształtowania się świadomości jednego tylko narodu słowiańskiego, mianowicie narodu polskiego. Zgadzam się z profesorem Zachariaszem, że religia ujęta najogólniej jest czynnikiem stabilizującym, sklejającym społeczeństwo, zwróconym w przeszłość, konserwującym już niegdyś odkrytą prawdę. Jest ważnym składnikiem statyki społecznej, jest rodzajem duchowej tarczy obronnej społeczeństwa. Filozofia zaś, również ujęta jako całość, jest ciągłym wykraczaniem, przełamywaniem granic, krytycznym namysłem, świadomością tymczasowości wszelkich autorytetów. Tymczasowym autorytetem okazał się dla Anaksymandra Tales, a dla Anaksymenesa Anaksymander, i tak to się zaczęło. Królestwem filozofii nie jest zatem święta przeszłość, a przyszłość. Filozofia jest zwrócona ku przyszłości i dlatego sprzyja dynamice społecznej.

⁸ W taki sposób interpretowany jest rozpad Jugosławii czy ZSSR, jako państw wielocywilizacyjnych. Wojna w Afganistanie z kolei ujmowana jest w tym kontekście jako starcie cywilizacji zachodniej z cywilizacją islamską.

Owa obronna, konserwująca, hamująca rola religii jest dobrze widoczna w ostatnich dwóch wiekach historii Polski. Mamy tutaj pewną sekwencję. Kiedy byliśmy zniewaleni, religia pomagała się bronić, kiedy byliśmy wolni, spowalniała, a nawet uszkadzała budowanie. Prześledźmy to po kolei. Kościół i religia katolicka pomagała przetrwać zabory. Wzmacniała poczucie tożsamości i odrębności; szczególnie wobec zaborcy prawosławnego na wschodzie i protestanckiego na zachodzie. Sutanna, po klęsce Powstania Listopadowego, była jedynym polskim mundurem na tych ziemiach¹. Po odzyskaniu niepodległości, w dwudziestoleciu międzywojennym, zasługi Kościoła i religii nie są tak oczywiste. Skłonny byłbym zgodzić się z poglądem, że Kościół niekorzystnie wpłynął na ewolucję ustroju i klimatu społecznego w tamtym okresie. Mentalny skręt na prawo, antysemityzm i odchodzenie od demokracji w kierunku rozwiązań coraz bardziej autorytarnych miało zwykle cichą akceptację hierarchii i głośną kleru. Miłosz twierdził, że prawie cały kler był endecki. Wysepką odmienności, innego typu religijności, było środowisko skupione wokół kwartalnika „Verbum” i zakładu dla ociemniałych w Laskach. Po 1939 roku dekoracje ponownie się zmieniły: „młode mocarstwo” rozpadło się w ciągu kilkunastu dni. W czasie okupacji, a następnie w czasach realnego socjalizmu, religia ponownie pełniła rolę duchowej tarczy, funkcję scalającą i obronną, i ponownie pomogła przetrwać. Po pięćdziesięciu latach Polska znowu stała się krajem w pełni suwerennym (mało kto zauważył, że od września 1939 roku do *exposé* Mazowieckiego minęło 50 lat). Od osiemnastu lat żyjemy w niepodległej Polsce, powinniśmy zwrócić się ku przyszłości, odrobić stracony czas. Czyżby i tym razem religia utrudniała tę przemianę, ten ruch? Czyżby – ograniczyć się do jednej tylko, choć jak sądzę, najważniejszej sprawy – utrudniała powstawanie społeczeństwa obywatelskiego? Mam wrażenie, że tak.

Dlaczego? Otóż wynika to, między innymi, z typu polskiej religijności. Jaka zatem jest ta polska religijność? Zagadnienie ogromne, a więc tylko krótki szkic, kilka uwag. Zacznę od powołania się na Miłosza, który z kolei powoływał się na pewnego amerykańskiego profesora, który po dłuższym pobycie w Polsce stwierdził: „Polska jest krajem ludzi praktykujących, ale nie wierzących”. Kościoły w Polsce są pełne, ale w Polsce wiara nie poszukuje zrozumienia. Wiara jest czymś oczywistym, dziedzicznym, ale przez to często ogranicza się do sfery

¹ Należy jednak podkreślić, że sprzyjanie niepodległości Polski w Kościele był to ruch odolny i nie dotyczył ani wyższej hierarchii, ani papieżstwa. „Nawet pod rządami prawosławnych Romanowów czy protestanckich władców Prus – jak pisze Janusz Tazbir – wyższa hierarchia kościelna zajmowała ugodową i lojalistyczną wobec zaborców postawę, dopóki respektowali oni zasadnicze uprawnienia Kościoła. Było to w pełni zgodne z polityką papieżstwa, które – jak wiadomo – nigdy nie zaprotestowało przeciwko rozbiorom, a w latach niewoli nie przejawiało większego zainteresowania odbudową niepodległej Polski”. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, Poznań 1998, s. 123.

obyczaju. Polska religijność jest masowa, ale płytka, obrzędowa. Być może jest to rodzaj wręcz mechanicznej zależności – masowość prowadzi do odruchowości, ta zaś wyklucza głębię. Niewątpliwie zaś jest to spadek po religijności sarmackiej. Człowiek o naturze religijnej, posiadający silne odczucie *sacrum*, czuje się w Polsce osamotniony. „Bezreligijność myśli polskiej jest zdolna doprowadzić do rozpacz” – jak pisze Brzozowski. I dorzuca: „To wypowiada się jakby instynktownie wyczuty brak wszelkiego związku z długotrwałymi, powszechnie dojrzewającymi sprawami życia gatunkowego. Nie chcemy mierzyć samych siebie wielką miarą”². W ten sposób dopasowują się do siebie dwie skrajności: bezmyślna religijność wierzących i bezreligijna myśl różnych odmian polskich pozytywistów, socjalistów. Moje doświadczenie dydaktyczne potwierdza tę diagnozę; z jednej strony nikłe zainteresowanie tematami związanymi z narodzinami chrześcijaństwa (sporami trynitarnymi, chrystologicznymi) wśród studentów bardziej rozbudzonych intelektualnie (to wszystko dla nich bajki), z drugiej strony podejrzliwość tych bardziej konserwatywnych (cóż to za herezje opowiadam!). Poszukujący poszukują poza sferą religijną, a wierzący w ogóle nie poszukują. Powtarzam zatem za Brzozowskim: „Bezreligijność myśli polskiej jest zdolna doprowadzić do rozpacz”. I dodaję: „Bezmyślność polskiej religijności również”. Jakie są konsekwencje tej bezmyślności, czyli owej masowej, ale płytkiej, obrzędowej religijności? Otóż daje się ona z łatwością sprowadzić do roli środka, narzędzia w nowym, narastającym od połowy XIX wieku kulcie – kulcie narodu. Religia, jak to ujął Miłosz, staje się dodatkiem do narodowego stroju, a kult Matki Boskiej staje się pomocniczym kultem czcieli Narodu pisanego z dużej litery. Dzieckiem tego procesu jest zadziwiająca postać, na pozór wewnętrznie sprzeczna, mianowicie Polak-katolik. Inne odmiany tej postaci to „prawdziwy Polak” albo „wszechpolak”. Im bardziej radykalną odmianę ta postać przybiera, tym mniej nadaje się na członka społeczeństwa obywatelskiego, tym trudniej uczynić zeń obywatela.

Dlaczego? I dlaczego jest to ważne? W ostatnich latach narasta wśród politologów smutna świadomość, że same procedury demokratyczne to za mało, aby zbudować wolne, pluralistyczne społeczeństwo obywatelskie (piszą o tym między innymi Samuel Huntington i Zbigniew Brzeziński). Bez rozwiniętego społeczeństwa obywatelskiego, bez zakorzenionego w ludziach przyzwyczajenia do wielości, procedury demokratyczne powodują wygraną partii odwołujących się do instynktów stadnych. Wygrywa fanatyzm etniczny, narodowy lub religijny, a nawet, co chyba jeszcze groźniejsze, trzy w jednym. A zatem, aby demokracja mogła „organicznie wzrastać”, potrzebny jest fundament, potrzebna jest gleba. Tą glebą jest społeczeństwo obywatelskie. Jeśli gleby tej brakuje, albo jest zbyt płytka, zamiast demokracji wyrasta jakaś pokraczna roślina. Instytucje demokratyczne mogą być nawet zachowane, ale pozbawione są demokratycznej treści,

² S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Kraków 1913, s. 143.

stają się fasadą. Dlatego też eksport samych tylko procedur demokratycznych kończy się paradoksem (zauważył to Huntington); w wyborach wygrywają ruchy antyzachodnie i antydemokratyczne. Demokracja taka prowadzi do „uzależniania”, a nie do otwarcia. Tendencje natywistyczne i religijno-fundamentalistyczne są w efekcie takich wyborów wzmacniane.

Należy więc mieć na uwadze dwie rzeczy: po pierwsze to, że sukces demokracji jest uzależniony od pewnego poziomu rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, po drugie zaś, że społeczeństwo obywatelskie jest tworem niezmiernie złożonym i wolno rosnącym. Chciałbym podkreślić, że przestrzeń kulturowa w społeczeństwie obywatelskim jest zróżnicowana zarówno w porządku wertykalnym, jak i horyzontalnym. Nie jest tak, że izolowane, autonomiczne monady występują oddzielnie wobec monolitycznej władzy centralnej. Indywidualizacja wiąże się z decentralizacją, pluralizmem i wysokim poziomem zaufania ludzi do siebie, co skłania do współpracy. Składa się na to rozdział władzy duchowej i doczesnej (świeckiej), trójpodział władzy świeckiej, różne szczeble władz, różne gremia przedstawicielskie, pluralizm społeczny, czyli różne sfery autonomiczne, partie, szkoły, grupy religijne, stowarzyszenia, kluby hobbystów. Owa różnorodność tworzy wielość poglądów, wizji, opcji politycznych, etycznych, światopoglądowych. To wszystko zaś tworzy z kolei różnorodnego „człowieka wewnętrznego”, człowieka, który jest otwarty na różne argumenty, na różne wizje, który potrafi odtwarzać w sobie różne systemy wartości, różne punkty widzenia, człowieka krytycznego i samokrytycznego, ironicznego i autoironicznego, otwartego na inność, a zatem ciekawego świata, ciekawego innych kultur. Skomplikowany i zróżnicowany, wielopiętrowy labirynt społeczeństwa obywatelskiego tworzy w człowieku wielość lojalności, niekiedy walczących z sobą. Obywatel waha się, zna smak konfliktów moralnych. Jego związki z ludźmi są złożone i nie poddają się jednemu schematowi. Obywatel może zatem przyjaźnić się z kimś o odmiennej rasie, narodowości, religii, ale o podobnym hobby i podobnym poczuciu humoru. Członek społeczności zamkniętej, nieobywatelskiej ma zwykle jedną dominującą lojalność, jeden pryzmat, przez jaki patrzy na świat i ludzi (pryzmat klanowy, narodowy, religijny). Świat jego jest prosty, czarno-biały, ludzie dzielą się na braci i wrogów. Stąd podejrzliwość, wysoki poziom nieufności. Główne pytanie – choć nie zawsze wypowiedane, ale wiszące w powietrzu – to pytanie o narodowość i religię. Odpowiedź (choćby tylko domyślna) rozstrzyga o wszystkim. Taki ktoś nie jest też krytyczny wobec swojej społeczności, bo jest w niej zanurzony, nie ma dystansu. W społeczeństwie obywatelskim pytanie o narodowość i religię bywa pytaniem krepującym, zbyt inwazyjnym, ingerującym we wnętrze człowieka, naruszającym jego prywatność. Są jednak ciemniejsze strony „obywatelstwa”. Obywatel jest zwykle bardziej samotny niż ludzie zanurzeni w jakiejś wspólnotce. Prywatność może bowiem rodzić osamotnienie. Obywatel bywa też nieraz zagubiony, bo jest wolny. Ma jednak momenty satysfakcji, piętra przeżyć nieznane i niedostępne miesz-

kańcom krain zamkniętych. Gdy, na przykład, sam potrafi odnaleźć drogę. Jest to życie w sensie egzystencjalnym trudniejsze, ale pełniejsze. Przypomina skok do jeziora, gdy jest zimna woda. W pierwszej chwili trudno wytrzymać, ale potem jest radość. I ten, kto skoczył, zdaje sobie sprawę, ile stracili ci, którzy się nie odważyli.

Jak z tego widać, Polak-katolik czy też wszechpolak pasują do społeczności zamkniętej, z jedną dominującą lojalnością i z jednym dominującym pryzmatem, nie pasują natomiast do społeczeństwa obywatelskiego. Takie społeczeństwo, z jego tolerancją, różnorodnością, zmiennością, pstrokacizną, jest dla niego czymś niepojętym i obcym. Jeśli zatem zależy nam na powstaniu w Polsce społeczeństwa obywatelskiego, powinniśmy nieco zróżnicować, pokruszyć owego monolitycznego i zwarte go w sobie Polaka-katolika. A jako że istotnym składnikiem jego zwartej konstrukcji jest owa powierzchownie pojmowana religijność, spór z nią staje się ważnym polem tej batalii. Chciałbym podkreślić, że nie chodzi tutaj o laicyzację, o walkę z religią, nie chodzi tutaj o pogńębienie religii, ale o jej pogłębienie. Wydaje mi się, że ważną rolę w dziele rozkruszania tego monolitu i pogłębieniu polskiej religijności może odegrać filozofia. I to nie jakaś szczególna filozofia, ale filozofia pojęta możliwie najogólniej, czyli po prostu historia filozofii nauczana w szkołach. Filozofia bowiem przez samą wielość stanowisk, wizji świata i – by tak rzec – wrodzony krytycyzm zmiekcza, „rozcieńcza” fundamentalizmy.

Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież filozofia współtworzyła dwa świeckie, polityczne XX-wieczne fundamentalizmy: komunizm i nazizm. Wszak to naród filozofów wybrał na swojego wodza Hitlera. To prawda. Złożył się na to skomplikowany splot ruchu idei i katastrof historycznych. Filozofia jest bogata, wewnętrznie zróżnicowana, można znaleźć w niej argumenty na rzecz różnych rozwiązań, wizji, wartości. Zdrada głównego, krytycznego nurtu w filozofii, również należy do filozofii. Sprowadzenie całego bogactwa dziejów filozofii do kilku prostych formułek również należy do jej dziejów. I tacy filozofowie, niczym kapłani, powiadają, że stanowisko X jest ostateczne i nieprzekraczalne. Nauczanie takiej filozofii nie zmiekczy fundamentalizmu, przeciwnie, zwiększy jeszcze – przynajmniej w krótkim czasie – jego spoistość. Dlaczego w krótkim czasie? Wydaje się, że nawet w takich – podających się za ostateczne prawdy – nurtach filozofii, wspieranych potęgą państwa, pojawiają się częściej niż w innych środowiskach myśliciele krytyczni (muszą wszak obcować z zarażającą krytycyzmem historią filozofii). Weźmy choćby polskich marksistów – rewizjonistów z lat sześćdziesiątych; wszak to z tego środowiska wypłynęły pierwsze zarazki wątpliwości i rozkładu. Rzecz można, że fundamentalizmy współtworzone przez filozofię były potem przez filozofię rozmiękczone.

Dlatego też proponuję nauczanie nie jakiegoś jednego nurtu w filozofii (choćby głęboko słusznego z punktu widzenia tradycji demokratycznej, na przykład zestawu filozofii politycznej Monteskiusz – Locke – Hume), ale – o ile to

możliwe – całej historii filozofii. A wszystko to – poza bezinteresowną służbą rozszerzania horyzontów – w celu, jak już wspominałem, skruszenia pewności siebie i dobrego samopoczucia Polaka-katolika, i w celu pogłębienia jego religijności. Jestem bowiem przekonany, że religia pogłębiona, uwewnętrzniona nie stanie się tak łatwo dodatkiem do narodowego stroju, co gorsza, dodatkiem w postaci karabeli, czyli narzędziem agresywnej walki politycznej. Religia głęboko odczuta przestaje być traktowana instrumentalnie, staje się wartością autonomiczną. Filozofia, mam nadzieję, może pomóc przemienić Polaka-katolika w katolika Polaka. Kogoś, komu nie będą obce długotrwałe, powszechnie dojrzewające sprawy życia gatunkowego, kto będzie chciał sam siebie mierzyć wielką miarą.

Toczy się teraz ważna batalia; często niedostrzegalna, bo przykryta hasłami bardziej doraźnymi. Jest to, jak sądzę, jedna z najważniejszych batalii w dziejach Polski. Trwa od ponad dwustu lat i być może teraz ma swoją kulminację. Jej wynik zdecyduje o kształcie kolejnych stuleci. Zwalczające się w XVIII wieku dwa obozy – zachowawczy, sarmacki i zwrócony ku Europie obóz reform – nie są przeszłością. Jest to zadziwiający przykład trwania, mimo ogromnych historycznych przemian, pewnych kulturowych formuł. Już na początku II Rzeczypospolitej, po katastrofie rozbiorów, owe dwa obozy odtworzyły się i rozpoznały w swojej odrębności. Momentem decydującym, w którym te dwa obozy starły się z sobą i dostrzegły swoją radykalną odmienną było, jak sądzę, zabójstwo prezydenta Narutowicza. Co jedni uznali za najczarniejszą zbrodnię, inni, po krótkim wahaniu, za czyn heroiczny. Była to przepaść tak wielka, że uniemożliwiała jakiegokolwiek porozumienie, jakiegokolwiek dialog. Maria Dąbrowska poczyniła wtedy „wstrząsające odkrycie, że naród nasz składa się z dwu narodów, które język ust mają wspólny, ale nie język ducha”³. W czasach realnego socjalizmu ten podział był przykryty („zamrożony w historycznej lodówce”), ale wystarczyło kilka lat braku cenzury i nieskrępowanej działalności politycznej i oto mamy wielką reaktywację. Te dwa obozy różnią się dogłębnie, a najistotniejszą różnicą jest być może odmienna wizja człowieka, odmienna wizja duchowości ludzkiej. Mówiąc staroświecko, toczy się batalia o duszę Polaka. Obóz sarmacki skłania się do wizji człowieka jako członka wspólnoty narodowej, posłusznego,

³ M. Dąbrowska, *Życie moje cudowne, dzienniki w jednym tomie*, Warszawa 2002, s. 52. Podobną diagnozę można znaleźć u Konstantego Jeleńskiego: „W przededniu wybuchu wojny różnice pomiędzy lewicą i prawicą były w Polsce bardzo wyraźne, prawdziwa przepaść istniała jednak na planie nie tyle politycznym, co uczuciowym, oddzielając prawicę nacjonalistyczną, spadkobierczynię Romana Dmowskiego i głównego przeciwnika Józefa Piłsudskiego od pozostałych formacji politycznych, czy to lewicy, czy z prawicy. Ta antysemitka i szowinistyczna prawica... miała dwa oblicza: oblicze masowe, a więc „Polaka-katolika”, drobnomieszczańskie wcielenie wiecznego faryzeusza, oraz oblicze drugie, jeszcze bardziej ponure i groźne – faszystujących band ONR Falanga”. K. Jeleński, *Zostało tylko słowo, wybór tekstów o „Kulturze” paryskiej i jej twórcach*, Lublin 1990, s. 51.

zwartego w sobie, krzepkiego, wychowanego w afirmującym, niepozostawiającym miejsca na zgubny krytycyzm i na obce wpływy ducha patriotyczno-religijnym. Wspólnota jest tutaj dobrem najwyższym, a człowiek powinien jej służyć. Obóz reform skłania się do – opisaney wyżej – indywidualistycznej i pluralistycznej wizji człowieka obywatela. Hasłem pierwszego obozu mogłaby być sentencja jednego z mędrców greckich, Periandra z Koryntu: „W jedności siła”, hasłem drugiego zawołanie Leszka Kołakowskiego: „Chwalmy wielość, chwalmy różnice”. Nie chciałbym przesadzać z podejrzliwością i wpaść w spiskową teorię, ale mam wrażenie, że ograniczanie zajęć z filozofii na uczelniach wyższych ma nie tylko tło ekonomiczne, ale jest również związane z ową walką o dusze. Niewątpliwie zaś o to właśnie chodzi w proponowanych zmianach kanonu lektur w szkołach średnich. Lektury skłaniające do krytycyzmu i refleksji filozoficznej miałyby być zastąpione książkami jednowymiarowymi, wychowawczymi. Jeśli mam rację i toczy się tak ważna batalia, filozofowie nie powinni chyba stać z boku.

Na zakończenie kilka uwag na temat zaangażowania filozofów. Chciałbym bowiem uniknąć możliwych nieporozumień. Mówiąc o tym, że filozofowie nie powinni stać z boku, nie mam na myśli tego, że powinni oni porzucić wszelkie oderwane dziedziny (metafizykę, ontologię, teorię poznania, estetykę, logikę) i zająć się zaangażowaną filozofią polityczną. Nie jestem zwolennikiem poglądu, że czas porzucić bezinteresowną ciekawość świata, czas porzucić podejście kontemplacyjne i zacząć świat zmieniać. Nie mierzę wartości wiedzy miarą użyteczności. Wręcz przeciwnie, to właśnie rzetelne uprawianie „filozofii czystej” jest cenne nie tylko samo w sobie, ale też w sposób pośredni przyczynia się do wzmocnienia społeczeństwa obywatelskiego. Filozofia wprost zaangażowana, podobnie jak literatura dydaktyczna, to zwykle słaba filozofia. Filozofia bowiem jako „myślenie przekraczające” (określenie pożyczone od profesora Zachariasza) jest ściśle powiązana z powstaniem i rozwojem społeczeństwa otwartego, którego z kolei dzieckiem jest społeczeństwo obywatelskie. Filozofowie powinni zatem „robić swoje” (określenie pożyczone tym razem od profesora Niemczuka, który pożyczyl je od Wojciecha Młynarskiego) i w ten sposób, przy okazji, dokładać swoją cegiełkę do budowy społeczeństwa otwartego. Z drugiej strony, po pracy, na marginesie głównego zajęcia, filozof powinien chyba interesować się sferą publiczną, powinien zdawać sobie sprawę „z procesów kształtowania się świadomości narodu”. Filozof nie powinien, inaczej mówiąc, być idiotą (w greckim rozumieniu tego słowa).

Ostatnia uwaga: o hasła „róbmy swoje”. Jest to hasło głęboko nieobywatelskie, wyjątkowo niebezpieczne. Niech każdy wykonuje to, co potrafi najlepiej, jakąś swoją robotę i nie zajmuje się sprawami ogólnymi. Był to wszak fundament antyobywatelskiego, totalistycznego platońskiego projektu. Mogłoby to być również hasło umiarkowanych tyranów: „Nie musicie mnie kochać, wystarczy, że będziecie robić swoje”. Ale nawet tyrani nieumiarkowani z takiej posta-

wy czerpią korzyści. Niechętni Hitlerowi metalurdzy odcinający się od brudnej polityki robili ostatecznie wysokiej jakości pancerze do czołgów i drut kolczasty do obozów koncentracyjnych. Ci bowiem, którzy próbują uprawiać swój ogródek bywają wykorzystywani przez tych, którzy zamierzają uprawiać całą ziemię, czyli próbują z posad ruszyć bryłę świata; niekoniecznie w sposób, który tym pierwszym odpowiada. Hasło „róbmy swoje” jest zatem szkodliwe i nieobywatelskie. Z jednym bodaj wyjątkiem, z wyjątkiem filozofów. Filozof bowiem, „robiąc swoje”, próbuje ogarnąć całość i próbuje być krytyczny wobec dotychczasowych prób ogarniania. A zatem „róbmy swoje” w tym jednym przypadku nie zawęży i nie usypia, a wręcz przeciwnie, zachęca do rozszerzania i krytycyzmu. Dlatego też mamy chyba uzasadnione pretensje do filozofów, którzy poparli bezkrytyczne masowe XX-wieczne entuzjazmy. Sprzeniewierzyli się oni bowiem fundamentom swojego fachu⁴. Wkraczam tutaj zresztą na ogromne pole sporu o zaangażowanie intelektualistów. Czy powinniśmy być klerkami? Wydaje mi się, że nie. Jest tutaj jednak druga strona. Myślenie o polityce (a szczególnie o polityce w czasach różnych politycznych zawirowań i przyspieszeń) odsuwa w cień wątek egzystencjalny i metafizyczny. Polityka pochłania, wręcz „pożera”, namysł nad istnieniem. Miłosz tak to ujmuje w liście do Thomasa Mertona:

„Ma pan słuszność, że nie jestem za historią, polityką etc. Jedynym tematem dla filozofa i dla poety jest słówko »być« (...). Ale kontemplacja oczyszcza się niekiedy dzięki przeszkodom, dzięki barierom stawianym przez świat (...). Pozostając w Ameryce, według wszelkiego prawdopodobieństwa nie zrobiłbym tego, co udało mi się zrobić [mieszkając we Francji w latach 60-tych], cierpienia i europejska nerwowość polityczna pchały mnie i poganiały”⁵.

Nie należy zatem rezygnować z zaangażowania, z myślenia o polityce, nie tylko ze względów patriotycznych i obywatelskich, ale również dlatego, że może to – o ile jest „trzymane na wodzy”, o ile nie pochłania całego naszego życia duchowego – oczyścić kontemplację.

⁴ Można mieć chyba również uzasadnione pretensje do tych filozofów, którzy zawężyli. Stąpawszy na redukcjonistycznych, neopozytywistycznych pozycjach, zrezygnowali z sądów wartościujących, czyli wyłączyli sferę polityki z filozoficznego namysłu, oraz, co gorsza, zarazili tym innych naukowców. Naukowcy zarażeni paradygmatem neopozytywistycznym zamilkli, tym głośniejsz brzmiał głos nieumiarkowanych polityków. Tak pisał o tym w 1948 roku Jerzy Stempowski: „Jako wiernemu synowi pozytywizmu piszącemu te słowa trudno jest robić proces pozytywizmu współczesnego. Nie można jednak ukryć, że lud laboratoryjny dostarczył w ostatnich czasach dotkliwych rozczarowań. Żyjąc w obawie wypowiedzenia sądu wartościującego, nie zajął stanowiska wobec najważniejszych zagadnień naszego czasu. W swych białych tunikach pozostał niemy, fabrykujący posłusznie bomby atomowe. Humanisci nie mają mu tak wiele do zazdroszczenia. Od formacji humanistycznej oczekujemy czegoś innego”. J. Stempowski, *Eseje dla Kasandry*, Gdańsk 2005, s. 27.

⁵ Por. T. Merton, Cz. Miłosz, *Listy*, Kraków 2003, s. 52, s. 82 s. 121.