

CREATIO, DESTRUCTIO, RENOVATIO

ZNAKI HARMONII – LAUDATO SI'



Creatio Continua 4

CREATIO, DESTRUCTIO, RENOVATIO.
ZNAKI HARMONII – *LAUDATO SI'*

CREATIO CONTINUA

4

CREATIO, DESTRUCTIO,
RENOVATIO.
ZNAKI HARMONII – *LAUDATO SI'*

Redakcja naukowa
Renata Chrzanowska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2025

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Światowy Ruch Katolików na Rzecz Środowiska



**ŚWIATOWY RUCH KATOLIKÓW
NA RZECZ ŚRODOWISKA**

Recenzja wydawnicza

dr hab. Jerzy Brusilo OFMConv, prof. UPJPiI

dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv, prof. KUL

Publikacja dofinansowana z subwencji

dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-106-6 (druk)

ISBN 978-83-8370-107-3 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383701073>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://księgarnia.upjp2.edu.pl>

✉ Renata Chrzanowska

 <https://orcid.org/0000-0002-0901-1043>

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

Wprowadzenie

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.00>

Creatio, destructio, renovatio. Znaki harmonii – Laudato si' (*Creatio Continua*, 4) stanowi kontynuację i pogłębienie idei *Creatio continua* opartej na współpracy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Światowego Ruchu Katolików na Rzecz Środowiska z Centrum Teologii i Filozofii Uniwersytetu w Nottingham podejmującej tym razem zagadnienia dotyczące solidarności i znaków harmonii. Temat odwołuje się nie tylko do zagadnienia harmonii i solidarności, ale również pogłębia treści związane ze zrozumieniem idei znaku. Porusza trzy bardzo ważne zagadnienia: *creatio, destructio, renovatio*.

Patrząc na harmonię z perspektywy *creatio*, widzimy, że została ona wpisana w istnienie człowieka od początku jego istnienia. Już w dziele stworzenia uwidacznia się harmonia między Bogiem a stworzeniami. Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (Rdz 1, 1–31).

Ukoronowaniem dzieła Stwórcy stał się człowiek, którego Bóg ukształtował na swój obraz, dając mu szczególne miejsce wśród stworzeń.

W Katechizmie Kościoła katolickiego czytamy, iż Bóg obdarzając ludzi rozumem i wolną wolą, zaprosił ich do aktywnego uczestnictwa w procesie twórczym, w doskonałej harmonii dla dobra własnego i dobra innych¹.

¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 307.

Harmonia zatem w tym kontekście oznacza takie działania człowieka, które są zgodne z Bożym planem ukierunkowanym na dobro całego stworzenia, a przejawia się ona w pięknie wszechświata, różnorodności bytów oraz związków między nimi, stanowiąc odbicie nieskończonego piękna Stwórcy². Człowiek, będąc powołanym przez Boga do współpracy z Nim, został zaproszony do relacji ze Stwórcą, z ludźmi oraz ze stworzeniem, stając się współodpowiedzialnym za powierzony mu świat. Idea znaku wypływająca z *creatio* odwołuje się zatem do piękna stworzenia, porządku we wszechświecie a także do ludzkiego działania ukierunkowanego na Boga i stworzenie, które winno stanowić odpowiedź na miłość, jaką został obdarzony człowiek poprzez wejście w relację ze Stwórcą.

Niestety ustalona dzięki pierwotnej sprawiedliwości harmonia została zniszczona poprzez nieposłuszeństwo człowieka – i tu pojawia się drugi aspekt: *destructio*.

Papież Franciszek w Encyklice *Laudato si'* zwraca uwagę, iż ludzka egzystencja opierająca się na trzech podstawowych relacjach: z Bogiem, ludźmi i ziemią, została zniszczona wskutek ludzkiego działania³. Zerwano panowanie duchowych władz duszy nad ciałem oraz harmonię z całym stworzeniem⁴, nie tylko zewnętrznie, ale także w każdym z nas. Doprowadziło to do konfliktu między człowiekiem a naturą⁵. Została naruszona pierwotna sprawiedliwość, która utrzymywała się dzięki głębokiej zażyłości człowieka z Bogiem. Z powodu człowieka – jak czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego – stworzenie „zostało poddane marność” (Rz 8, 20)⁶. Konsekwencje ludzkiego działania towarzyszą człowiekowi i uwidaczniają się na wielu płaszczyznach, m.in.: teologicznych, społecznych, ekonomicznych, ekologicznych czy geopolitycznych. Są obecne w codziennym życiu. Człowiek, wykorzystując swój potencjał intelektualny, potrafi odkrywać coraz doskonalsze technologie m.in. w dziedzinie biotechnologii, sztucznej inteligencji, świata wirtualnego. Jednocześnie nie potrafi on budować właściwych relacji z Bogiem, innymi ludźmi i stworzeniami. Papież Franciszek zauważa, iż współcześnie ludzie

2 Por. tamże, 341.

3 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (2015), 66.

4 Por. *Katechizm...*, 400.

5 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 66.

6 Por. *Katechizm...*, 400.

doświadczają bezmiernej niestabilności, która sprawia, że żyjąc w ciągłym pośpiechu, niszczą świat wokół siebie.

Patrząc na harmonię w świecie stworzonym przez Boga przez pryzmat *destructio*, widzimy konkretne znaki działań podejmowanych przez człowieka. Winno się je odczytywać w kontekście wiary, historii zbawienia, ale również własnego życia, by stanowiły one podstawę do odkrywania trzeciej płaszczyzny *renovatio*, jako „łaski, która objawia się namacalnie” w Chrystusie, łaski pomagającej wrócić człowiekowi do źródła, jakim jest głęboka więź z Bogiem, łaski pozwalającej na odzyskanie harmonii ze stworzeniem, odbudowanie relacji z drugim człowiekiem, na kontemplację Stwórcy prowadzącej do ekologii integralnej⁷. Człowiek bowiem, jak podkreśla papież Franciszek, jest stworzony do „miłości, pośród swych ograniczeń, jest nieustannie zdolny do gestów wielkoduszności, solidarności i troski”⁸.

Podobnie jak w poprzednich edycjach *Creatio continua*, obecny zbiór tekstów pod wspólnym tytułem *Creatio, destructio, renovatio. Znaki harmonii – Laudato si’* (*Creatio Continua*, 4), jest owocem dyskusji, przemyśleń, polemik filozofów, teologów, ekonomistów, socjologów, analityków różnych dziedzin zarówno z Polski, jak i reszty Europy, które miały miejsce w Krakowie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w grudniu 2022 i 2023 roku.

Niniejsze opracowanie stanowi zbiór najciekawszych wypowiedzi (obcojęzycznych w oryginale oraz w tłumaczeniu na język polski). Stwarzają one przestrzeń do dyskusji nad zagadnieniami dotyczącymi solidarności oraz znaków harmonii w dzisiejszym świecie m.in. na płaszczyźnie ekologii, polityki, filozofii, teologii, metafizyki, katechetyki.

Wstęp do rozważań przygotował ksiądz biskup Michał Janocha, który odnosząc się do Bazylego Wielkiego, podkreślił, że „jeśli świat ma początek i został stworzony, to poszukuję Tego, co go stworzył. Tego, który dał mu początek. Tego, który jest Stwórcą. Pielgrzymujmy śpiewając. Niech nasze zmaganie i nasz niepokój o tę planetę nie odbierają nam radości nadziei”.

W publikacji będą przeplatać się zagadnienia dotyczące solidarności i znaków harmonii, odwołując się do Boskiej harmonii. Osoby Boskie są bowiem istniejącym relacjami, a świat stworzony przez Boga stanowi sieć relacji, w których każde stworzenie nosi w sobie specyficznie trynitarną strukturę⁹.

7 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si’*, 225, 236.

8 Tamże, 58.

9 Por. tamże, 239–240.

Cykl rozpoczyna profesor Chantal Delsol, która w krótkiej wypowiedzi „Etyka i polityka: zagadnienia nowoczesne i ponowoczesne”, przedstawia związek i znaczenie moralności i polityki na przestrzeni wieków, ukazując podejście Arystotelesa, Machiavellego i Hobbesa. Zwraca również uwagę, iż wraz odejściem polityki od moralności, polityka stała się płaszczyzną do walki. Nowoczesna polityka została podporządkowana nowoczesnej moralności. Służy ona mniej interesom kraju (co jest jej nieodłącznym celem) niż moralności równości. Zauważa, iż demokracja zaczyna zmieniać swoje znaczenie: oznacza coraz mniej „suwerenność ludu”, a coraz bardziej „akceptację postmodernistycznych norm moralnych”.

Następnie będzie można popatrzeć na znaki harmonii z perspektywy metafizycznej, dzięki wykładowi „Paradigms Shifts for Metaphysics” – profesora Philipa Goodchilda z Uniwersytetu w Nottingham, w którym podkreśla, iż metafizyka winna czynić świat zrozumiałym, godny miłości, poprzez eksponowanie jego wewnętrznego sensu, wartości, siły przekonującej do budowania relacji z Bogiem. Zauważa, iż obecność Boga stanowi podstawę sprawiedliwości, a moc Boga opiera się na Jego rzeczywistym działaniu, wyzwalającym stworzenia. Ukazuje, że wyrażanie władzy rozumianej w kontekście osobowości i relacji oznacza bycie godnym zaufania – prawdziwa władza bowiem wiąże się z łączeniem władzy z innymi, a takie połączenia trwają tak długo, jak długo istnieją odpowiednie podstawy do zaufania.

Adam Morton z Uniwersytetu w Nottingham w wykładzie „Every Creature Your Sacrifice and your Idol: Personality, Relationality, and Forgiveness” zwraca uwagę natomiast na osobowość, relacyjność i przebaczenie jako podstawę harmonii, w której winien funkcjonować człowiek w oparciu o teorie przedstawione przez Johanna Georga Hamanna, niemieckiego filozofa i teologa drugiej połowy osiemnastego wieku.

Następnie publikacja prezentuje rozważania Sebastiana Milbanka „The West at war: civil strife and reconciliation in the time of the culture war”. Autor porusza kwestię niepokojów społecznych, które stanowią nie tylko rzeczywistość polityczną, ale także metafizyczną. Odwołując się do papieża Franciszka w *Laudato si'*, zachęca do demokratycznej odnowy „obywatelstwa ekologicznego”, które powiązane jest z odrodzeniem społecznej i duchowej harmonii. Zauważa, iż wyzwaniu naszej obecnej cywilizacyjnej stagnacji można sprostać jedynie poprzez powolną walkę duchową, budowanie cnoty; tworzenie chrześcijańskich obywateli i mężów stanu zdolnych do wyprowadzenia spójności z otaczającego nas chaosu.

Kwestię naturalności omawia profesor Conor Cunningham, kierownik Centrum Teologii i Filozofii Uniwersytetu w Nottingham, w wykładzie „Science at the Critical Point: What Comes after Naturalness?”. Odwołuje się m.in. do filozofa fizyki Davida Wallace’a, omawiając zagadnienia dotyczące kosmologii i fizyki cząstek elementarnych.

Profesor John Milbank z Uniwersytetu w Nottingham, w wykładzie „Nature and machines”, zwraca uwagę, iż w dzisiejszym świecie należy bronić integralności człowieka zarówno przed naturalizmem, jak i robotyzacją. Podkreśla, iż ochronie podlega również ludzka wolność, a społeczeństwo potrzebuje polityki duszy, opartej na polityce ciągłości między tym, co naturalne a tym, co paranormalne.

Kolejne zagadnienie omawiane w *Creatio Continua* 4 porusza treści dotyczące solidarności. Ariadna Lewańska z École des hautes études en sciences sociales, Ośrodka Kultury Francuskiej Uniwersytetu Warszawskiego w wykładzie „Dwa źródła «Solidarności»: od Bergsona do Tischnera”, prezentuje poglądy Bergsona w tradycji francuskiego solidaryzmu oraz porównuje je do solidarności sumień zdefiniowanych przez J. Tischnera.

W nurcie zagadnień społecznych *creatio continua* wpisuje się tekst profesora Marka Rymczy: „Inkluzja społeczna przez pracę – dwa modele”, w którym Autor udowadnia znaczenie modelu *empowerment* w aktywizacji „do sensownej, godnie wynagradzanej, inkluzyjnej pracy [jako] elementu eko-systemu proponowanego w ramach nurtu ekologii integralnej”.

Zagadnienie edukacji ekologicznej zostało omówione przez Renatę Chrzanowską z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w artykule „«Jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat» – czyli ekologia z perspektywy nauczania religii w szkole, współpracy ze środowiskiem rodzinnym i parafialnym”. Autorka, odwołując się do wybranych dokumentów kościelnych, ukazuje sposób, w jaki przedstawiane są kwestie ekologiczne w wychowaniu religijnym młodego człowieka. Podkreśla, iż właściwa edukacja ekologiczna winna prowadzić katechizowanych do wzrastania w świecie wartości, pobudzając ich do troski o własny, wielopłaszczyznowy rozwój, a także dbania o dobro wspólne, poszanowanie oraz odpowiedzialność za świat powierzony im przez Boga.

Esmé Partridge z Uniwersytetu w Cambridge przedstawia konceptualizację różnorodności w kontekście harmonii w wykładzie „The Music of the One and the Many: Conceptualising ‘Diversity’ in the Context of Harmony”. Zwraca uwagę, iż różnorodność jest niezbędna do tworzenia harmonii – ponieważ harmonia może powstać tylko ze zjednoczenia wielu odrębnych części

w jedną złożoną całość. Jako taka, wymaga pewnego stopnia zróżnicowania. Podkreśla, że w dzisiejszym świecie wielu nie docenia potencjału różnorodności w budowaniu jakiegokolwiek jedności – zamiast tego idealizują albo jej bluźnierczą, wydrążoną formę, albo całkowicie ją odrzucają. Różnorodność nie jest bowiem banałem liberalnego indywidualizmu, ale uznaniem relacji między wielością a jednością, czy to w naszych społeczeństwach, czy w świecie przyrody. Winna być ona zakorzeniona oraz celebrowana w wierze i tradycji.

Podsumowanie tomu stanowi artykuł „Biblijna tęsknota za utraconą harmonią” dr inż. Anny Wajdy z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autorka zwraca uwagę, iż biblijna narracja na temat harmonii opiera się na dwuetapowości. Punkt wyjścia stanowi biblijny ogród w Eden (obraz utraconego raju), punktem dojścia natomiast jest raj odzyskany ukazany w Apokalipsie św. Jana i odnoszący się do wizji nowego nieba i nowej ziemi.

Publikacja *Creatio, destructio, renovatio. Znaki harmonii – Laudato si'* porusza wiele trudnych tematów, a co się z tym wiąże stawia dużo pytań m.in. w jaki sposób myślenie ekosystemowe może pomóc uniknąć niebezpieczeństwa zredukowania osoby do „minimalnego ja” jednorazowego użytku, poświęconego na ołtarzu większego dobra przetrwania i większej harmonii (algorytmicznie zarządzanej) całości? Jak myśleć o boskich, ludzkich i stworzonych relacjach, nie pozbywając się wyjątkowości „osoby”, odkrytej w polemice na temat natury Trójcy Świętej? W jaki sposób przywrócić bardziej stabilną równowagę sił między elitami a ludem w społeczeństwach europejskich, między państwami członkowskimi UE z otoczeniem Europy? Czy istnieją drogi wyjścia z naturalizmu, które nie oddzielają ludzkiego umysłu od rozumu-logosu? Jak można traktować znaki materii i ciała – czy można zrekonstruować technologię i przemyśleć wspólnotę w świetle sakramentalnego podejścia do rzeczywistości, w którym: „stworzenie jest projektowane ku przebóstwieniu, ku świętej uczcie weselnej, ku zjednoczeniu z samym Stwórcą”¹⁰? W jaki sposób należy myśleć o pracy, która gromadzi i kultywuje oznaki harmonii w swoim naturalnym i ludzkim otoczeniu oraz o instytucjach, które taka praca mogłaby budować i zamieszkiwać?

Autorzy publikacji nie udzielają odpowiedzi na wszystkie pytania, starają się jednak pomóc człowiekowi w odkrywaniu wartości solidarności i harmonii wypływającej z relacji z Bogiem, drugim człowiekiem i stworzeniem.

10 Benedykt XVI cytowany w *Laudato si'*, 236.

Bóg bowiem, jak mówi papież Franciszek w *Laudato si'*: „wzywa nas do wspólnomyślnego poświęcenia i całkowitego oddania, daje nam siłę i światło, jakich potrzebujemy, by iść do przodu. W centrum tego świata stale obecny jest Pan życia, który tak bardzo nas kocha. On nas nie opuszcza, nie zostawia nas samymi, bo definitywnie zjednoczył się z naszą ziemią, a Jego miłość zawsze prowadzi nas do znalezienia nowych dróg”¹¹. Dróg, które mogą pomóc nam wzrastać w harmonii i solidarności.



11 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 245.

 bp Michał Janocha¹

 <https://orcid.org/0000-0002-4983-1767>

ARCHIDIECEZJA WARSZAWSKA

Słowo wstępne

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.01>

W tym słowie spróbuję dokonać projekcji tematów, które będą nas zajmować na wielki ekran nieba i ziemi rozpięty pomiędzy Stworzeniem a Paruzją.

Zacznę od Psalmu 8: „Gdy patrzę na Twe Niebo, dzieło palców Twoich, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził. Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? I czym Syn Człowieczy, że się Nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów. Chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Wszystko złożyłeś pod jego stopy. Ptactwo powietrzne i ryby morskie. I wszystko, co szlaki mórz przemierza” (Ps 8, 4–9).

W tym psalmie człowiek jest usytuowany pomiędzy aniołami i zwierzętami. Z aniołami łączy człowieka duchowa natura i powołanie do wielbienia Boga. Ze zwierzętami łączy człowieka cielesność, powołanie do przedłużania gatunku. Ale istnieje powołanie specyficznie człowiecze, wynikające z jego cielesno-duchowej struktury, którego nie są w stanie wypełnić ani aniołowie, pozbawieni ciała, ani zwierzęta, pozbawione nieśmiertelnej duszy i wolności.

1 Biskup pomocniczy warszawski, historyk sztuki, znawca sztuki i tradycji bizantyńskiej, profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

A jest to powołanie do twórczości, rozumianej jak najszerzej, jako *creatio continua* właśnie. Jako przedłużanie dzieła stworzenia. Ta intuicja jest obecna chyba we wszystkich religiach. Przytoczę Gandhiego, który medytując nad miejscem człowieka w świecie, zauważa, że

ryby żyją w głębinach wód i milczą. Ptaki żyją w przestrzeni nieba i śpiewają. Zwierzęta żyją na powierzchni ziemi i krzyczą. A człowiek łączy w sobie wszystkie te żywioły. I milczenie głębin. I śpiew ptaków. I krzyk zwierzęcia².

W tej refleksji, w tym krzyku zwierzęcia intuicyjnie pojawia się grzech, który zniszczył pierwotną relację i pierwotne powołanie człowieka, czyli powołanie do tworzenia kultury, która przecież rodzi się z kultu. I która najściślej łączy się z relacją do natury. Grzech wprowadza dysharmonię. Pojawia się tragizm. Pozwólcie Państwu, że zacytuję wiersz pt. *Sztuka* ks. Janusza Pasierba, wybitnego humanisty, poety, który odwołując się do twórczości, a konkretnie sztuki rozumianej tutaj jako *pars pro toto* całej działalności człowieka, mianowicie sztuki, pisze tak:

grając, dotykam pośliskłych kości i trumienne hebanu.
malując używam sierści nieżyjących zwierząt.
rzeźbiąc, wstępuję, jak w wąwóz, w śmiertelny chłód kamienia.
pisząc, pokrywam czarnymi znakami całun, w którym szeleszczą zabite drzewa.
Gdy gram, maluję, rzeźbię, piszę,
spod moich drętwiejących palców
wytryska życie³.

Widzę w tym wierszu jakąś głęboką intuicję Paschy, tej tajemnicy, która jest sercem chrześcijaństwa. Że ze śmierci Chrystusa rodzi się życie. Patrząc historycznie, rewolucja francuska odrywa kulturę od kultu. Rewolucja przemysłowa odrywa kulturę od natury. Następuje zachwianie równowagi. Kultura, która odpada od kultu, staje się odpadkiem, to Goethe. Jesteśmy producentami odpadków.

2 Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przeł. J. Zycho-wicz, Kraków 2005, s. 200.

3 J. S. Pasierb, *Wiersze wybrane*, opr. J. Sochoń, Warszawa 1988, s. 62.

Tutaj nawiążę do refleksji Gandhiego, którą w bardzo ciekawy sposób kontynuuje Joseph Ratzinger, nawiązując do tej metafory człowieka, który nosi w sobie i ciszę ryb żyjących w głębinach, i śpiew ptaków żyjących w niebie, i krzyk zwierzęcia żyjącego na ziemi⁴.

Papież prowadzi swoją refleksję w kontekście analizy mainstreamowych nurtów muzyki popularnej. To są lata sześćdziesiąte, absolutnie profetyczna wypowiedź. Ratzinger zauważa, że współczesna kultura, która programowo odcina się od głębin medytacji, ztraca sztukę milczenia. Kultura, która programowo odcina się od nieba, ztraca sztukę śpiewu. Pozostaje jej krzyk zwierzęcia.

Przeżywamy Adwent, czas oczekiwania na Paruzję. Pozwólcie, że zakończę natchnionym tekstem papieża Franciszka z *Laudato si'*. Swoje wystąpienie zacząłem od stworzenia świata; niech zakończą je ostatnie słowa, pochodzące z ostatniego rozdziału tej encykliki, mówiące o tym, co będzie ostatnie:

U kresu naszego życia – pisze Franciszek – spotkamy się twarzą w twarz z Nie-skończonym Pięknem Boga. I będziemy mogli z radosnym podziwem odczytywać tajemnice wszechświata, który razem z nami będzie uczestniczył w pełni, bez końca. Tak, jesteśmy w drodze do Szabatu Wieczności. Do Nowego Jeruzalem. Do wspólnego pokoju w niebie. Jezus mówi nam: Oto czynię wszystko nowe. Życie wieczne będzie wspólnym zadziwieniem, gdzie każde stworzenie świetliście przemienione zajmie swoje miejsce i będzie miało coś, czym obdarzy ubogich, ostatecznie wyzwolonych⁵.

„Oczekując, zjednoczymy się, aby zająć się tym domem, który został nam powierzony. Wiedząc, że wszystko, co jest w nim dobre zostanie zebrane na niebiańskiej uczcie. Wraz ze wszystkimi stworzeniami pielgrzymujemy na tej ziemi szukając Boga, ponieważ” – tutaj cytat z Bazylego Wielkiego⁶.

Jeśli świat ma początek i został stworzony, to poszukuję Tego, co go stworzył. Tego, który dał mu początek. Tego, który jest Stwórcą. Pielgrzymujmy śpiewając. Niech

4 Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana...*, dz. cyt., s. 200.

5 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 243.

6 Bazyl Wielki, *Homilie na Hexameron*, 1, 2, 6, [w:] Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexameron*, text grec, introduction et traduction de S. Giet, ed. 2, Paris 1968 (Sources Chrétiennes, 26 bis).

nasze zmaganie i nasz niepokój o tę planetę nie odbierają nam radości nadziei. I wszystko kończy modlitwa: Panie Boże, w Trójcy Jedyny, piękna wspólnota nieskończonej miłości, naucz nas kontemplowania Ciebie w pięknie wszechświata, gdzie wszystko mówi o Tobie. Rozbudź nasze uwielbienie i wdzięczność za każdą istotę, którą stworzyłeś. Obdarz nas łaską poczucia się wewnętrznie zjednoczonymi ze wszystkim, co istnieje⁷.



7 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 243.

Etyka i polityka – zagadnienia nowoczesne i ponowoczesne

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.02>

Związek i znaczenie moralności i polityki: od Arystotelesa do Machiavellego i Hobbesa, współczesny rozłam

U Arystotelesa moralność i polityka są ze sobą skorelowane: moralność dąży do dobra indywidualnego, a polityka do dobra wspólnego. Mają więc ten sam cel i poruszają się w tym samym tempie. Dobro jest łącznikiem: moralność i polityka szukają łącznika w hierarchicznych społeczeństwach.

Oddzielenie polityki od moralności nastąpiło wraz z Machiavellim, a następnie Hobbesem. Polityka przestała być młodszą siostrą moralności i stała się walką, wojną. W polityce łącznik zostaje zastąpiony walką. Daleko nam do Arystotelesa. To nowoczesność.

Nowoczesna myśl polityczna wciąż jest kształtowana przez Machiavellego i Hobbesa. Definitywnie odrzuciła arystotelizm i tomizm (pomimo

¹ Emerytowana profesor filozofii na licznych uniwersytetach, członek Institut de France.

nieudanych prób powrotu do nich w filozofii chrześcijańskiej na początku XX wieku). Jest zdominowana przez ideę konfliktu. Okres rewolucji nadaje wtedy sens i cel tej walce: dąży do równości między jednostkami. Polityka, która jest walką, służy moralności równości. Polityka i moralność ponownie zawarły nowy sojusz, który rozkwitł w teorii marksistowskiej. Wojna jest wszędzie, ponieważ społeczeństwa są nierówne, wszędzie istnieją ukryte dominacje, a wewnętrzne walki są niezbędne do obalenia dominacji i osiągnięcia równości, która jest sumą wszelkiego dobra.

Obecnie doświadczamy, wraz z nurtem dekolonialnym zwanym także „woke”, kontynuacji marksizmu albo inaczej – desperackiej wersji marksizmu. Dziś, podobnie jak to miało miejsce u komunistów, wojny są potrzebne wszędzie, aby wszędzie osiągnąć równość. Jednak marksizm ukoronował tę wojnę totalną ogromną nadzieją: przyszłością całkowicie i na zawsze w pokoju, dzięki wyeliminowaniu winnych. Jednym z celów tej nowoczesnej utopii było wyeliminowanie państwa. Natomiast ponowoczesność jest antyutopijna i nie żywi już wielkich nadziei. W rezultacie nasza egzystencja sprowadza się teraz do nieustannej wojny z polimorficznymi dominacjami. Walka nie jest już środkiem do raj, ale samą egzystencją – ponieważ nie ma już raj. Dąży do małych egalitarnych zwycięstw na co dzień, ale nie oczekuje społeczeństwa, które uczyniłoby samą walkę bezcelową. Wojna reprezentuje stan faktyczny, ojczyznę i kraj na zawsze. Nie widzi przyszłości, która oznaczałaby jej zakończenie. Walka z dominacją jest podobna do walki Marksa, ale stała się permanentna. Walka klas czekała, by ukształtować świetlaną przyszłość. Walka rasowa z kolei uważa, że nie ma małych zwycięstw i stara się nieustannie osiągnąć wszystko.

Jak widzimy, nowoczesna polityka jest podporządkowana nowoczesnej moralności. Służy mniej interesom kraju (co jest jej nieodłącznym celem) niż moralności równości.

Od wczoraj do dziś: pytanie o normodawcę moralności

Co więcej, obecny, tak zwany postmodernistyczny okres, otwiera nowy epizod dotyczący normodawcy moralności. Jeszcze sto lat temu, w krajach zachodnich to Kościoły tworzyły normy powszechnej moralności. Dziś są to państwa. Zmiana ta jest znacząca i ma daleko idące konsekwencje.

Niektórzy uważają, że znajdujemy się w okresie relatywizmu, w którym nie wiemy już, co jest dobre, a co złe. Wydaje mi się jednak, że jest to nieprawda.

Nastąpił natomiast moralny odwrót. Z punktu widzenia moralności to, co było dozwolone lub akceptowane, jest zabronione (tortury, pedofilia, wojna), i odwrotnie, to, co było zabronione, jest dozwolone (rozwód, aborcja, homoseksualność). Kto jednak jest odpowiedzialny za ogłaszanie i egzekwowanie tych nowych standardów? Nie ma już bowiem dominującej religii ani wpływowego Kościoła, jedynymi elitami są ci, którzy są u władzy. Rządy, wspierane przez uprawnionych intelektualistów, uchwalają prawa radykalnie zmieniające to, co dozwolone i zakazane, i je egzekwują.

Zniknięcie tradycyjnych religii, które nie są już wystarczająco silne, by narzucać moralność, oddało powszechną moralność w ręce jedyne go pozostałego autorytetu: państwa.

Należy podkreślić, że nie jest to nic nowego. To raczej powrót do epoki pogaństwa. W starożytnych cywilizacjach wszelkiego rodzaju moralność zawsze znajdowała się w rękach władców, podczas gdy religia, która dotyczyła jedynie rytuałów, znajdowała się w rękach kapłanów. To judaizm po raz pierwszy zabrał moralność z rąk państwa i powierzył ją religii – tablicom prawa. Tak więc przez prawie dwa tysiąclecia ery chrześcijańskiej moralność wyrastała z religii i inspirowała politykę, nie będąc z nią utożsamiana. To kapłani określali zasady moralne społeczeństwa.

Te czasy już minęły. Ustalanie zasad moralnych przeszło z rąk księży do rąk polityków. Co więcej, większość naszych polityków wierzy, że ich działania powinny być bardziej moralne niż polityczne. Nasi politycy stali się kaznodziejami, kapłanami. Jest to prawdą zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Wewnątrz kraju politycy wierzą, że ich rolą jest zapewnienie równości i solidarności przed interesami kraju (podczas gdy to właśnie interes kraju jest prawdziwym celem polityki). Zewnętrznie politycy uważają kraje, które naruszają prawa człowieka, za swoich wrogów. Wszystkie nasze wojny są podejmowane z powodów moralnych. Co więcej, często jesteśmy gotowi podważać historię, aby zapewnić triumf moralności: wszystko jest dozwolone, by wzmacniać legendę Dobra i milczeć na temat haniebných czynów, tak jak wtedy, gdy Francja „zapomina” o ludobójstwach swojej rewolucji. Kazirodczy amalgamat polityki i moralności pozwala na wszelkiego rodzaju kłamstwa.

Do tego stopnia, że demokracja zaczyna zmieniać swoje znaczenie: oznacza coraz mniej „suwerenność ludu”, a coraz bardziej „akceptację postmodernistycznych norm moralnych” (gdy Węgry wpisują do swojej konstytucji, że małżeństwo jest związkiem między mężczyzną a kobietą, instytucje w Brukseli potępiają ten kraj jako niedemokratyczny).

Etyka inspiruje wszystkie obszary życia; stanowi ogólną atmosferę. Relacja między moralnością a polityką oraz ich role zostały zatarte i utracone. Musimy zaprzeczyć takiej identyfikacji, rozdzielić je, określić każdą z nich, a tym samym zweryfikować relacje między nimi.



 Chantal Delsol¹

INSTITUT DE FRANCE

Ethique et politique : les questions modernes et post-modernes

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.03>

Relation et signification de la morale et de la politique : d'Aristote à Machiavel et Hobbes, la rupture moderne

Chez Aristote la morale et la politique sont corrélées : la morale cherche le bien particulier, la politique cherche le bien commun. Elles ont donc le même but et marchent du même pas. Le bien c'est le lien : la morale et la politique cherchent le lien, dans des sociétés hiérarchisées.

La séparation de la politique et de la morale se produit avec Machiavel puis Hobbes. La politique cesse d'être la sœur cadette de la morale pour devenir une lutte, une guerre. En politique, le lien est remplacé par la lutte. Nous sommes bien loin d'Aristote. C'est la Modernité.

1 Professeur émérite de philosophie universitaire, membre de l'Institut de France.

La pensée politique moderne reste structurée par Machiavel et Hobbes. Elle a tourné définitivement la page de l'aristotélisme et du thomisme (malgré des tentatives avortées d'y retourner avec la philosophie chrétienne du début du XX^e siècle). Elle est dominée par l'idée du conflit. Alors la saison révolutionnaire donne un sens et un but à cette lutte : elle veut l'égalité entre les individus. La politique qui est lutte, sert une morale d'égalité. La politique et la morale renouent une alliance nouvelle, qui s'épanouit dans la théorie marxiste. La guerre est partout parce que les sociétés sont inégales, partout existent des dominations cachées, il faut des combats internes pour abolir les dominations et conquérir l'égalité qui est le chiffre du bien.

Nous vivons actuellement, avec le courant décolonial dit encore woke, la suite du marxisme, ou si l'on veut, une version désespérée du marxisme. Aujourd'hui encore, comme c'était le cas chez les communistes, il faut des guerres partout dans le but d'obtenir l'égalité partout. Cependant le marxisme couronnait cette guerre totale d'un espoir immense: des lendemains pacifiés entièrement et pour toujours, grâce à l'éradication des coupables. Avec cette utopie moderne, il s'agissait bien, entr'autres, d'éradiquer l'État. En revanche le post-moderne est anti-utopique et ne caresse plus d'espoirs grandioses. Aussi l'existence se résume-t-elle désormais à la guerre perpétuelle contre les dominations polymorphes. La lutte n'est plus un moyen pour parvenir au paradis, mais elle est l'existence même – parce qu'il n'y a plus de paradis. Elle vise de petites victoires égalitaires au jour le jour, mais n'attend pas une société qui rendrait inutile la lutte elle-même. La guerre représente pour ainsi dire l'état des lieux, le pays natal et le pays pour toujours. Elle ne voit pas d'avenir qui signifierait sa résolution. La lutte contre les dominations ressemble à celle de Marx, mais elle est devenue permanente. La lutte des classes attendait de façonner l'avenir radieux. La lutte des races au contraire considère qu'il n'y a pas de petite victoire, et semble s'employer à vider éternellement la mer.

On le voit, la politique de la modernité est asservie à la morale moderne. Elle sert moins les intérêts du pays (ce qui est pourtant sa finalité intrinsèque) que la morale de l'égalité.

D'hier à aujourd'hui : la question du prescripteur de la morale

Par ailleurs, le moment présent, dit post-moderne, ouvre un nouvel épisode concernant le prescripteur de la morale. Il y a encore un siècle, dans les pays

d'Occident c'étaient les Églises qui prescrivaient la morale commune. Aujourd'hui, ce sont les États. La substitution est significative, et lourde de conséquences.

Certains pensent que nous sommes dans une période relativiste, où l'on ne saurait plus ce qu'est le bien et le mal. Mais il me semble que c'est tout à fait faux. Ce qui se passe : il y a eu un retournement moral. Du point de vue des mœurs, ce qui était permis ou admis, est défendu (la torture, la pédophilie, la guerre), et inversement, ce qui était défendu est permis (le divorce, l'avortement, l'homosexualité). Mais qui s'occupe de proclamer et de faire appliquer ces nouvelles normes? Comme il n'y a plus de religion dominante ni d'Église influente, les seules élites sont celles du pouvoir. Les gouvernements, aidés par des intellectuels autorisés, font voter des lois de transformation radicale du permis et du défendu, et les font appliquer.

L'effacement des religions traditionnelles, qui n'ont plus assez de force pour imposer une morale, a laissé la morale commune entre les mains de la seule instance qui reste : l'État.

Il faut préciser que ce n'est pas là une véritable nouveauté. Mais plutôt un retour à l'âge des paganismes. Dans les civilisations anciennes quelles qu'elles soient, la morale est toujours aux mains des gouvernants, pendant que la religion qui ne concerne que les rites, est assumée par les prêtres. C'est le judaïsme qui pour la première fois enlève la morale des mains de l'État pour la confier à la religion – les Tables de la loi. Ainsi, pendant presque deux millénaires de l'âge chrétien, la morale est issue de la religion et elle inspire la politique sans se confondre avec elle. Ce sont les prêtres qui décrètent les principes moraux de la société.

Cet âge est aujourd'hui révolu. La prescription morale est passée des mains des prêtres aux mains des politiques. Et plus encore, la plupart de nos politiques s'imaginent que leur action doit être morale davantage que politique. Nos politiques sont devenus des prédicateurs, des prêtres. Cela est vrai aussi bien sur le plan extérieur que sur le plan intérieur. A l'intérieur, le politique pense que son rôle consiste à mettre en œuvre l'égalité et la solidarité bien avant l'intérêt du pays (alors que c'est l'intérêt du pays qui est le but proprement politique). A l'extérieur, le politique tient pour ennemis, en priorité, les pays qui contreviennent à l'éthique des droits de l'homme. Toutes nos guerres sont entreprises pour des raisons morales. Par ailleurs, nous sommes bien souvent prêts à subvertir l'histoire pour faire triompher la morale : tout est légitime pour grandir la légende du Bien et taire les turpitudes, comme lorsque

la France « oublie » les génocides de sa révolution. L'amalgame incestueux de la politique et de la morale permet tous les mensonges.

A ce point que la démocratie est en train de changer de définition : elle signifie de moins en moins « souveraineté du peuple » pour signifier « acceptation des normes morales post-modernes » (lorsque la Hongrie inscrit dans sa constitution que le mariage est un contrat entre un homme et une femme, les instances de Bruxelles dénoncent ce pays comme non-démocratique).

L'éthique inspire tous les domaines de la vie, elle est une atmosphère générale.

Les relations entre morale et politique, et leur rôle respectif, ont été brouillés et perdus. Il faudrait dénoncer leur identification, les séparer, les spécifier chacune, et donc revoir leurs relations.



 Philip Goodchild¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8236-6721>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Zmiany paradygmatów metafizyki

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.04>

Jak możemy myśleć *łącznie* o osobowości i relacyjności? Fundament współczesnej metafizyki w postaci kartezjańskiego *cogito ergo sum* („Myślę, więc jestem”) stanowi celowe zawężenie uwagi. Jeśli, jak Kartezjusz, myślę i wątpię, są to jedynie *oznaki*, że jestem, czyli *skutki* mojego istnienia. Nie przestaję istnieć w czasie snu, choć ani wówczas nie myślę, ani nie wątpię. Ani myśl, w którą nie mogę wątpić, ani ekstensja, w którą mogę wątpić, nie wyraża w pełni tego, co oznacza dla mnie bycie jako osoba i w relacji. Równie dobrze mogę powiedzieć, że jestem, ponieważ istnieje Bóg, jestem z powodu wyboru moich rodziców, jestem, bo gotuję i jem, jestem z powodu gospodarki międzynarodowej, swojej fizjologii, placówek medycznych, rezultatów minionych wojen, znacznej części historii ludzkości, praw natury i tymczasowej stabilności klimatu. Kiedy klimat przestanie wspierać współczesną gospodarkę, mnie nie będzie; klimat „uziemia” mnie w tym sensie, że stanowi faktyczny warunek mojej możliwości, nieodłącznie związany z moim sposobem istnienia – moje miejsce życia

1 Profesor religii i filozofii University of Nottingham, wcześniej studiował matematykę i teologię (Cambridge) oraz religioznawstwo (Lancaster), obecne jego badania dotyczą kredytu i wiary, łącząc ekonomię i teologię.

wyraża wymiar tego, co znaczy dla mnie istnienie. Niebezpieczeństwo zawężenia uwagi do oznak i skutków wynika tu z projekcji nawykowego *wyobrażenia* – w drodze ostrych podziałów – na rzeczywistość jako jej nieodłącznej struktury. W szczególności współczesna osoba może postrzegać się jako:

- odrębną jednostkę,
- angażującą się w zewnętrzne relacje z innymi istotami,
- znaną dzięki swojej sprawczości – jej wpływ na świat dowodzi, że jest czymś więcej niż mechanicznym odruchem.

To zapewnia model postrzegania istnienia, obecności i władzy. W takim modelu nie uwzględnia się podstawowych wymiarów istnienia:

- Tymczasowości istnienia: Jestem procesem indywidualizacji w równym stopniu, co skończoną jednostką – świat usiłuje uczynić ze mnie osobę coraz bardziej odrębną, idiosynkratyczną nawet, a także stara się ograniczyć długość mojego życia.
- Relacyjności istnienia: Z natury rzeczy składają się na mnie, na to, kim jestem, inni ludzie, z którymi dzieliłem życie, wykonywane przeze mnie czynności, książki, które wziąłem sobie do serca, a także względny stan zdrowia, dysfunkcje i niestabilności mojego ciała, instytucja, w której pracuję, gospodarka, w której uczestniczę, środowisko, w którym mieszkam, a także sposoby kierowania, komunikacji i orientacji uwagi, rozumowania i myślenia w życiu zbiorowości.
- Inwestycji w istnienie: Jestem odrębnym węzłem istnienia w wyniku wspomnień o przeszłości, uwagi poświęcanej teraźniejszości i inwestycji w przyszłość. Tam, gdzie sprawczość wymaga działania w natychmiastowej teraźniejszości, świadomość łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Dokładniej rzecz ujmując, nie daję sobie życia w drodze sprawczości lub myślenia; dostaję życie. Dostaję jednak swoje życie wyłącznie w tym, jak je wykorzystuję; jedyne życie, które mam, to życie, które już się wydarzyło, życie, którego już nie mam. Struktura istnienia to uznanie lub łaska: istnieję jedynie dzięki inwestowaniu czasu, uwagi, troski, współpracy i zaufania, podobnie jak istnieję wyłącznie przez czas, uwagę, troskę i zaufanie zainwestowane we mnie.

Tym samym potrzebna jest zasadnicza zmiana paradygmatu metafizyki – sposobu myślenia o istnieniu, obecności i władzy w całej ich pełni, nie zaś jako o pustych koncepcjach pozbawionych faktycznej natury życia.

Kryzys ekologiczny przynosi koniec współczesnego świata z jego założeniami w kwestii odrębnych jednostek, relacji zewnętrznych i czynników

sprawczych. Jednym z problemów metafizycznych, jakie stwarza kryzys klimatyczny, jest pytanie: co należy zachować *dla niego samego*? Oczywiście nie możemy zachować wszystkich osób i relacji, bo to nigdy nie jest naturalny porządek życia: osoby i relacje przychodzą i odchodzą – szczególnie na konferencjach. Konferencja ma na celu dążenie do zachowania pewnej prawdy dla niej samej, a nasze tymczasowe wzajemne relacje nabierają sensu dzięki współpracy nad tym problemem. Postawmy ten problem w ten sposób: jako osoby pokazujemy się sobie nawzajem, ale najważniejszym elementem takiego tymczasowego pokazywania jest pewna istota, osobowość, która składa się na nasze istnienie, obecność i władzę. Wiadomo, że tak jak charakteru nie wyraża w pełni wizerunek prezentowany w mediach społecznościowych, osobowości nie sposób wyrazić w kilku koncepcjach lub twierdzeniach – każdy z nas ma pełnię i świętość znaczenia, która znacznie wykracza poza przedmiot chwilowej myśli. To sprawia, że wracamy do problemu wynikającego z kryzysu klimatycznego: jak możemy ciągle uczestniczyć w tworzeniu pełnych, uświęconych znaczeń, nie sprowadzając tego do przedstawień, narzędzi, symboli lub wartości pieniężnych, którymi można manipulować do własnych celów? Ten problem nie polega na tym, *co* myśleć o naszym rzeczywistym istnieniu, obecności i władzy, ale na tym, *jak* o nich myśleć.

Ponieważ ten problem zajmuje mnie od wielu dziesiątków lat, podzielę się tutaj swoim spojrzeniem na ten temat, posługując się trzema problemami i trzema tendencjami². Co należy zachować dla niego samego?

- Istnieć – w kontekście postrzeganym przez pryzmat osobowości i relacyjności – to *znaczyć*, tj. prezentować, przekazywać i zachowywać pewien sens, wartość i przekonującą siłę. Problem, co rzeczywiście istnieje, można ująć jako problem, co naprawdę ma znaczenie.
- Być obecnym – w kontekście postrzeganym przez pryzmat osobowości i relacyjności – to *być szczerym*, tj. wiernie prezentować, przekazywać i zachowywać pewien sens, wartość i przekonującą siłę. Świadomość refleksyjna to nie jest samoświadomość odrębnej jednostki, ale samowiedza – wierność jakiemuś sensowi, który coś znaczy.
- Wyrażać władzę – w kontekście postrzeganym przez pryzmat osobowości i relacyjności – to *być godnym zaufania*, ponieważ prawdziwa władza

2 Zostaną one w pełni rozwinięte w książce: P. Goodchild, *Rethinking the existence of God: Renewing metaphysics after the critical turn*, Oxford 2026.

wiąże się złączeniem władzy z innymi, a takie połączenia trwają jedynie tak długo, jak długo istnieją stosowne podstawy zaufania.

Zastanówmy się przez chwilę nad wagą tej zmiany paradygmatu:

- Wyobraźmy sobie, co by było, gdybyśmy we wszystkich naszych staraniach kierowali się tym, co jest naprawdę znaczące, a nie co jest wydajne, rentowne, dopuszczalne lub co robi wrażenie. Wówczas klimat oraz wszelkie inne rzeczy „uziemiające” nasze istnienie miałyby znaczenie jako coś, o co warto zadbać.
- Wyobraźmy sobie, co by się stało, gdyby wszystkie nasze rozmowy kształtowało to, co jest naprawdę szczere, nie zaś stymulujące, wykonalne, pocieszające lub podporządkowane własnej korzyści. Wówczas względem na to, co znaczące, wyrażony przez troskę, współczucie, miłosierdzie, przebaczenie i zaufanie, kierowałyby wszystkie nasze myśli ku sprawiedliwości.
- Wyobraźmy sobie, co by było, gdyby nasze decyzje polityczne, gospodarcze i społeczne zależały od tego, co jest naprawdę godne zaufania, a nie od tego, co korzystne, wzbogacające, umacniające lub manipulacyjne. Wówczas przemyślana inwestycja zaufania dawałaby podstawę do znacznie większej współpracy, znacznie większego kolektywnego tworzenia bogactwa niż mechanizmy odpowiedzialności, u których podłoża leży brak zaufania.

Gdyby sprawiedliwość postrzegać jako zachowanie tego, co znaczące, szczere i godne zaufania samo w sobie, ogromna większość obecnych zachowań ludzi zostałaby uznana za niesprawiedliwe.

Ta zmiana paradygmatu ma znaczenie, ponieważ ukryta metafizyka określa i odtwarza to, co zauważone, czemu poświęcono uwagę, co zarejestrowano, uznano za realne, w co zainwestowano i czemu zaufano. Jeśli taka ukryta metafizyka nie wynika z rozważań i umiłowania sprawiedliwości, będą ją kształtować nieświadomie i automatycznie instytucje oraz zwyczaje określające przeżywane doświadczenia: systemy handlu, finansowe, biurokratyczne, kontroli, reprezentacji publicznej, mediów społecznościowych oraz algorytmy; we współczesnym życiu to nasze systemy, maszyny i pieniądze wyrażają tendencję samozachowawczą kosztem naszego charakteru. Jednakże dostrzeganie, zwracanie uwagi, rejestrowanie, uznawanie za realne, inwestowanie i ufanie to codzienne praktyki składające się na miłość. Metafizyka powinna nie tylko czynić świat zrozumiałym, ale także, odsłaniając jego rzeczywisty sens, wartość i siłę przekonywania, czynić go godnym miłości.

W roku 2023 perspektywa katastrofy ekologicznej stała się znacznie bardziej realna ze względu na wyraźne różnice temperatury powierzchni oceanów i lądów względem wszystkich ostatnich lat, zmniejszenie powierzchni lodowca na Antarktydzie i uwalnianie dwutlenku węgla w wyniku pożarów lasów. To stawia przed nami drugie pytanie metafizyczne: w jaki sposób ciągle tworzenie mogło istnieć przed człowiekiem, jak może być nieodłącznie z człowiekiem związane i istnieć po człowieku? Co robi Bóg na świecie pod naszą nieobecność? Co oddziela rzeczywiste istnienie, obecność i władzę od ludzkiej osobowości? Takie pytanie może naświetlić także, co Bóg robi na świecie w naszej obecności. Pozwólcie, że podzielę się z Wami własnym podejściem do tego problemu. Możemy objąć umysłem nieskończoną niezwykłość Boga, jako tą, dla której nie sposób wyobrazić sobie nic bardziej znaczącego, szerszego i bardziej godnego zaufania.

- Obecność Boga można ująć jako rzeczywistą jedność tego, co ma znaczenie, jest szczerze i godne zaufania.
- Obecność Boga można ująć jako problem sprawiedliwości, dotyczący wszystkich stworzeń, jako to, co należy zachować dla niego samego.
- Potęgę Boga można ująć jako rzeczywistą ciężką pracę i poświęcanie jej czas, co aktualizuje, uwalnia i ogranicza stworzenia – tworząc je, zbawiając i osądzając.

Pomimo postępów entropii i niestabilności klimatu, czas nie jest tym, co rejestrują zegary – ma on orientację kategorię, nieodwrotną i asymetryczną:

- Od przeszłości do przyszłości.
- Od braku do obecności informacji.
- Od ograniczeń do przyczyn, od długów do umorzenia.
- Od braku celu po wyraz celu – tego, co znaczy, jest szczerze i godne zaufania dla niego samego.

Oznacza to, że wszystkie istoty doczesne wyrażają wrodzone tendencje, choć w bardzo ograniczonych, skończonych formach, które, jako przyrodzone samemu czasowi, są równie nieuniknione jak upływ czasu:

- Tendencja do indywidualizacji zastępująca paradygmat odrębnych jednostek.
- Tendencja do kontaktów z innymi zastępująca paradygmat relacji zewnętrznych.
- Tendencja do wyrażania sprawiedliwości lub Boga zastępująca paradygmat poszukiwania istnienia przez władzę nad innymi.

Jeśli stworzenia niezdolne wyrazić obecnie Bożej sprawiedliwości nie przetrwają długo, ich zniknięcie będzie kolejnym wyrazem tej sprawiedliwości. Wynika to z faktu, że nawet katastrofa ekologiczna na ziemi nie zdoła zapobiec przybyciu bożego królestwa.



 Philip Goodchild¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8236-6721>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Paradigms shifts for metaphysics

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.05>

How might we think personhood and relationality *together*? The foundation of modern metaphysics in Descartes' *cogito ergo sum* ('I think therefore I am') constitutes a deliberate narrowing of attention. If I think and doubt, like Descartes, these are merely *signs* that I am or *effects* of my being; I continue to exist while asleep, when neither thinking nor doubting. Neither thought, which I cannot doubt, nor extension, which I can, fully express what it means for me to be as a person and in relation. I might equally say that I am because God exists; I am because of my parents' choices; I am because I cook and eat; I am because of the international economy, my physiology, medical institutions, the outcomes of past wars, much of human history, the laws of nature, and the temporary stability of the climate. For once the climate no longer supports a modern economy, I will be no more: the climate grounds me in the sense that it is the actual condition of my possibility, inherent to my very mode of existence – my habitat expresses a dimension of what it means for

1 Professor of Religion and Philosophy at the University of Nottingham, previously studied Mathematics and Theology (Cambridge) and Religious Studies (Lancaster), recent research is about credit and faith, combining economics and theology.

me to be. The danger of narrowing attention to signs and effects, here, is that a habitual mode of *representing*—by making sharp distinctions—is projected onto reality as its inherent structure. Specifically, a modern person might conceive themselves as:

- A discrete individual;
- Engaging in extrinsic relations with other beings;
- Known through their own agency—their effects on the world prove that they are more than a mechanical reflex.

This offers a model for conceiving existence, presence, and power. Excluded from consideration, under such a model, are vital dimensions of being:

- The temporality of being: I am a process of individuation as much as a finished individual—the world conspires to form me as increasingly distinct, even idiosyncratic, as well as conspiring to set limits to the duration of my life.
- The relationality of being: I am intrinsically constituted as who I am through the people I have shared my life with, the activities I have undertaken, the books that I have taken to heart—as well as by the relative health, dysfunctions, and instabilities of my body, the institution where I work, the economy in which I participate, the ecology in which I dwell, and the ways attention, reasoning, and thinking are directed, communicated, and oriented in collective life.
- The investment in being: I am a distinct node in being by virtue of recollecting the past, attention in the present, and investment in the future. Where agency involves action in an instantaneous present, awareness links past, present, and future. Specifically, I do not give myself life through agency or thinking; I receive my life. But I only receive my life by spending it; the only life I have is the life I have spent, the life I have no more. The structure of existence is credit or grace: I exist only by investing time, attention, care, cooperation, and trust, just as I exist only through the time, attention, care, cooperation, and trust invested in me.

What is required, therefore, is a fundamental paradigm shift for metaphysics: a way of thinking existence, presence, and power in all their *fullness*, rather than as empty concepts devoid of the actual character of life.

The ecological crisis brings to an end the modern world with its assumptions about discrete individuals, extrinsic relations, and agents. One metaphysical problem posed by the climate crisis is this: what should be preserved *for its own sake*? Of course, we cannot preserve all persons and relations,

for that is never the natural order in life: persons and relations come and go – especially at conferences. A conference seeks some truth to be preserved for its own sake, and it is through working cooperatively on this problem that our temporary mutual relations take on sense. Let me formulate the problem like this: as persons we appear to one another, yet intrinsic to such temporary appearances, there is some substance, personhood, which constitutes your existence, presence, and power. Clearly, just as a character cannot be fully expressed in an image posted on social media, personhood cannot be expressed in a few concepts or propositions – each of us has a fullness and sacredness of meaning which far exceeds the focus of a moment's thought. This returns us to the problem posed by the climate crisis: how can we engage with a continuous creation of full and sacred meanings without reducing this to representations, instruments, symbols, or monetary values to be manipulated for our own purposes? Rather than the problem of *what* to think about intrinsic existence, presence, and power, it is a problem of *how* to think of them.

Since this is a problem which has exercised me for decades, let me share how I think about it through three problems and three tendencies². What should be preserved for its own sake?

- To exist, thought according to personhood and relationality, is to *matter* – to present, convey, and preserve some purport, something of sense, value, and compelling force. The problem of what exists intrinsically may be reframed as the problem of what truly matters.
- To be present, thought according to personhood and relationality, is to be *sincere* – to faithfully present, convey, and preserve some purport, something of sense, value, and compelling force. Reflexive awareness is not self-consciousness, as a discrete individual, but self-awareness – fidelity to some purport that matters.
- To express power, thought according to personhood and relationality, is to be *trustworthy* – for true power involves combining power with others, and such combinations only endure so long as there are appropriate grounds for trust.

² These are fully developed in Philip Goodchild, *Rethinking the Existence of God: Renewing Metaphysics after the Critical Turn*, Oxford 2026.

Consider, for a moment, the potency of this paradigm shift:

- Imagine if all our endeavours were framed by the problem of what really matters, rather than what is efficient, profitable, acceptable, or makes an impression. Then the climate, and all other things that ground our being, would matter as something to be preserved.
- Imagine if all our conversations were shaped by the problem of what is truly sincere, rather than what is stimulating, viable, comforting, or conformable to self-interest. Then concern for what matters, expressed through care, compassion, mercy, forgiveness, and trust, would orient all our thoughts towards justice.
- Imagine if all our political, economic, and social choices were framed by the problem of what is truly trustworthy, rather than what is expedient, enriching, empowering, or manipulative. Then the thoughtful investment of trust would ground far more cooperation, far more collective wealth creation, than mechanisms of accountability motivated by distrust.

If justice were conceived as preserving what matters, is sincere, and trustworthy for its own sake, the vast majority of current human behaviour would be judged as unjust.

This paradigm shift matters because an implicit metaphysics determines and reproduces what is noticed, paid attention, recorded, counted as real, invested in and trusted. If such implicit metaphysics does not arise out of thoughtfulness and love of justice, then it will be shaped unconsciously and automatically by the institutions and customs which determine lived experience: systems of trade, finance, bureaucracy, auditing, public representation, social media, and algorithms – in contemporary life, it is our systems, our machines, our money which express a tendency to self-preservation at the expense of our character. But noticing, paying attention, recording, counting as real, investing, and trusting are the daily practices which constitute love. Metaphysics should not only make the world comprehensible; it should also, by exposing its intrinsic sense, value, and compelling force, make it lovable.

The prospect of ecological collapse has drawn much closer in 2023 with marked divergences from all recent years in ocean and land surface temperature, Antarctic sea ice reduction, and carbon release from forest fires. This poses for us a second metaphysical question: how might continuous creation be thought before, intrinsic to, and beyond the human? What does God do in the world in our absence? What holds intrinsic existence, presence, and power

apart from human personhood? Such a question might also illuminate what God does in the world in our presence.

Let me share how I reframe such a problem. Our minds may grasp the infinite singularity who is God as that than which nothing that matters more, is more sincere, and is more trustworthy can be conceived.

- The existence of God may be reconceived as the intrinsic unity of what matters, what is sincere, and what is trustworthy.
- The presence of God may be reconceived as the problem of justice, present to all creatures, as what should be preserved for its own sake.
- The power of God may be reconceived as the actual outworking of time, actualising, liberating, and limiting creatures – creating, redeeming, and judging them.

Despite the progress of entropy and climate instability, time is not what is recorded on clocks – it has definite, irreversible, asymmetrical orientations:

- From the past to the future.
- From nothing to the presence of information.
- From constraint to causes and debts to release.
- From lack of purport to the expression of purport – of what matters, is sincere, and is trustworthy for its own sake.

This means that there are intrinsic tendencies expressed by all temporal creatures, albeit in very limited and finite modes, which are as inevitable as the passage of time since intrinsic to time itself:

- A tendency towards individuation, replacing the paradigm of discrete individuals.
- A tendency towards engagement with others, replacing the paradigm of extrinsic relations.
- A tendency towards expression of justice or God, replacing the paradigm of seeking being through power over others.

If the creatures which are incapable of expressing the justice of God in these ways do not long endure, their ending is another expression of this justice. For not even ecological collapse on this earth may prevent the arrival of the kingdom of God.



 Adam Morton¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4666-3988>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

„Każde stworzenie twą ofiarą i bożkiem”. Osobowość, relacyjność i przebaczenie

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.06>

Spróbuję pójść tokiem myślenia jednego z moich ulubionych towarzyszy, Johanna Georga Hamanna, w dalszym ciągu, a być może już na zawsze, najbardziej niedocenianej postaci Oświecenia. Choć może nieco dziwić, że zamieszkały w Wielkiej Brytanii Amerykanin przyjeżdża do Polski, by opowiadać o Niemcu, w przypadku Hamanna ta sytuacja jest jeszcze bardziej złożona, ponieważ Królewiec, z którego pochodził, oczywiście nie należy już do Niemiec, a sam Hamann nawykowo przekraczał granice lingwistyczne, krajowe, religijne i społeczne. W pracy posługiwał się językiem francuskim i angielskim, sporo czasu spędził w Rydze, Warszawie i Londynie, wniósł swój luteranizm do szczerego dialogu z racjonalistami, żydami i katolikami, i nawiązywał przyjaźń z każdym, kto wydał mu się interesujący, bez względu na to, czy mógł się z tą osobą zgodzić – co dotyczy w szczególności Mosesa Mendelssohna i Immanuela Kanta.

1 Adiunkt w dziedzinie teologii chrześcijańskiej na Univesity of Nottingham, gdzie wcześniej pracował w ramach grantu badawczego finansowanego przez Templeton Religion Trust. Jest również pastorem Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Ameryce.

Hamanna wyróżniał całkowicie indywidualny styl i opinie, trudno było o bardziej zagorzałego przeciwnika podążania za tłumem, w czym nie dorównywał mu nawet Kierkegaard (który uwielbiał Hamanna). To, co Hamann nazywa „Nikt, dobrze znany”² – tłum, ogół, nie jest osobą. Nie ma indywidualności. Znaczna część prac Hamanna zachowała się dzięki jego przyjaźniom, w szczególności z Johannem Herderem i Friedrichem Jacobim. Co więcej, to właśnie tym przyjaźniom, ogromnej sieci relacji, zawdzięczamy możliwość zrozumienia jego prac. W jego życiu odnajdujemy ilustrację podstawowej zasady, że indywidualność, niepomniejszalność i unikalność osoby nie stoi w opozycji do prawdziwej relacji, lecz że się one wzajemnie wspierają. Tym samym pytanie brzmi, w jaki sposób te cechy wymykają się z tego związku, i co zrobić w tej sprawie.

Właśnie w odniesieniu do tej kwestii zajmę się akapitem pochodzącym z traktatu Hamanna z roku 1762 pod tytułem *Aesthetica in Nuce*, będącego atakiem na skutki pozbawienia Biblii, osoby ludzkiej i przyrody ich unikalnego charakteru:

Wszystkie kolory tego najpiękniejszego ze światów bledną, kiedy zgasisz w nim światło, pierworodny stworzenia. Jeśli bogiem twym jest twój brzuch, jego kuratela obejmuje nawet włosy na twojej głowie. Każde stworzenie stanie się na przemian twą ofiarą i twym bożkiem. – Poddane wbrew swej woli – lecz z nadzieją, jęczy pod twym jarzmem lub na twoje próżne postęпки; z całych sił dąży do ucieczki spod twojej tyranii, nawet w najpłomienniejszych objęciach tęskniąc za ową swobodą, z którą zwierzyzna złożyła hołd Adamowi, kiedy BÓG przywiódł ją do człowieka, by jej nadał nazwy. Bowiem jakkolwiek nazwałby je człowiek, tak miały się nazywać³.

Hamann wyraża religijne fundamenty i skutki wszechobecnego świeckiego rozumu – „każde stworzenie stanie się na przemian twą ofiarą i twym bożkiem”. Bycie zostawionym samemu sobie lub podążanie za tłumem oznacza uczynienie brzucha swym bożkiem, co stanowi nawiązanie do Listu do Filipian 3, 19: „Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego

2 Dedykacja w dziele *Socratic Memorabilia*: „Dla ogółu, czyli nikogo, dobrze znanego”. J. G. Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, ed. K. Haynes, Cambridge 2007, s. 3.

3 J. G. Hamann, *Aesthetica in Nuce*, [w:] *Writings on Philosophy and Language*, dz. cyt., s. 78.

winni się wstydzić. To ci, których dążenia są przyziemne²⁴. Tym, co Hamann uznaje za przyziemność, nie jest jednak nadmierna miłość do świata. Przeciwnie, chodzi o sprowadzenie wszystkich stworzeń do roli narzędzia, ofiar lub bożków, to znaczy plew lub przedmiotów kultu, których można się pozbyć w dążeniu do zasypania bezdennej otchłani pragnienia.

Hamann zauważa, że tym samym nigdy na pierwszym miejscu nie jest bezbożność, jałowa i czysta świeckość. Dalecy od wyłączenia sacrum z granic ludzkiego życia społecznego, obserwujemy jego powrót, nie w formie obdarzania kogokolwiek wolnością, ale ujarzmiania wszystkiego w binarnej logice niepokonanej przemocy – jeśli ufam, że ta rzecz mnie uratuje, jest ona moim bożkiem, i mogę wszystko poświęcić, byle tylko zrealizować swe potrzeby. A jeśli nie jest moim bożkiem, mogę ją poświęcić na rzecz tego, w co wierzę – wyższego dobra. Tym samym wiara jest na pierwszym miejscu w najbardziej fundamentalnym znaczeniu. Jak się wydaje, wszędzie tam, gdzie mieszka wiara, widzimy pojawienie się kolejnego, okrutniejszego boga, kolejnego miejsca składania ofiar, a wraz z nim wymazywanie zarówno prawdziwych osób, jak i życiodajnych relacji.

Użyte przez Hamanna wyrażenie „każde stworzenie” ma szerokie znaczenie, obejmujące zarówno ludzi, jak i inne istoty. Wróć jeszcze do tej kwestii. Hamann przyjmuje, że w tradycji biblijnej przyjęło się przekonanie, iż nie można złożyć w ofierze człowieka z jego wyjątkowością. Jego życia nie można zamienić, nie jest ono żetonem, który można wymienić na coś innego. Nie ma dobra wyższego ponad dobro ludzi. W Ewangelii wg św. Mateusza Jezus mówi: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16, 26). Życie nie ma wartości wymiennej – jest bezcenne przez swą wyjątkowość.

Ta wyjątkowość wynika z konkretnej, indywidualnej natury Boga, do którego ona należy, która to natura zakłada dawanie światu, a zarazem samemu sobie, nie zaś żądanie od niego ofiar. Źródła indywidualności i osoby możemy szukać w Trójcy Świętej. Powinniśmy jednak zachować ostrożność, by nie przypisywać historycznego odkrycia tej indywidualności debatom poświęconym Trójcy Świętej, ponieważ tak naprawdę stało się to znacznie wcześniej. Jego wyrazem jest już starożytne wyznanie zawarte w Księdze

4 Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z Biblii Tysiąclecia (przyp. tłum.).

Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Właśnie to, czyli *echad*, to nie jest jedynie oznaczenie liczbowe, szczególnie przy boskim imieniu, lecz wskazuje pełną, niezerwaną wyjątkowość Boga. On jest sobą.

Tę samą indywidualność znajdujemy w chwili wyboru Abrahama, który nie stanowi wyniesienia i priorytetowego traktowania uniwersalnego człowieka, lecz jednego człowieka z wielu, konkretnego człowieka, dzięki któremu błogosławione będą wszystkie rodziny na ziemi w swej mnogości. Bóg woła Abrahama po imieniu, przedstawia siebie imieniem, a później zostaje tym imieniem nazwany. Podobnie Hamann mówi o każdym stworzeniu, że tęskni ono za wolnością, co charakteryzowało nawet nadawanie zwierzyńie nazw przez Adama. W tym procesie nadawania i otrzymywania nazw, wzywania i odpowiadania na wezwanie, nie do pomyślenia jest przeciwstawienie sobie relacji i osoby ani nawet istnienie odizolowanej jednostki.

Wychodząc z tego założenia, problemem w naszych stosunkach społecznych nie może być zbyt silne poczucie własnego ja. Relacja nie zagraża osobowości, lecz osobowość mieszka w takiej relacji i z niej się wywodzi. Nasze „ja” jest samo w sobie relacją, nie musimy więc tłumić indywidualności jako stanowiącej wartość dla życia prawdziwie relacyjnego, wspólnego. Nie możemy też dążyć do dobra wyższego od dobra jednostek.

W tej kwestii czerpię natchnienie z niedawnej poświęconej teologii politycznej pracy autorstwa żydowskiego uczonego Daniela Weissa. Weiss wysuwa grzeczne, lecz poważne oskarżenie, że chrześcijańskie teologie polityczne jak dotąd zdecydowanie zbyt często pobłażliwie podchodziły do pojęcia poświęcania pewnej indywidualności – czy też, dokładniej, niektórych jednostek ludzkich – na rzecz pozornie wyższego dobra. Wydaje mi się, że teologia chrześcijańska posiada zasoby pozwalające odpowiedzieć na to wyzwanie – jeśli skrupowanie Izaaka przerywa możliwość złożenia ofiary z ludzi, to o ile mocniejsze powinno być stwierdzenie, że śmierć Jezusa wyklucza instrumentalizację polityczną śmierci jakiejkolwiek osoby? Jeśli jednak tak jest, fakt, że rządy rzekomo chrześcijańskich narodów nieustannie poświęcają jednostki na rzecz ogółu, dowodzi głębi bałwochwalstwa, jakie nas otacza.

Postrzeganie każdego stworzenia jako ofiary lub bożka rozciąga się na nas samych i nasze społeczności. Właśnie to przechodzenie między dwiema skrajnościami jest przyczyną egocentrycznego trybalizmu współczesnego życia politycznego. Trybalizm lub polityka tożsamościowa, zarówno lewicy, jak i prawicy, stanowi paradoks, egocentryzm bez prawdziwego ja. To próba wydobycia

osoby, wydobycia „ja” z kategorii, zupełnie jakby przynależność do niej, do narodu lub partii, mogła sama w sobie zapewnić mi „ja”. To „ja”, o którym mówił Bóg, składa się w ofierze bożkowi plemienia. Nawet tutaj relacje można postrzegać jako elementy konstytutywne „ja” – jestem członkiem swojego plemienia, a tym samym wrogiem innych, albo co gorsza, przede wszystkim wrogiem innych, a tym samym członkiem swojego plemienia. Relacjami będącymi elementami konstytutywnymi osób staje się nienawiść i fanatyzm. Kiedy jednak jedyną alternatywą wydaje się samotność i zniechęcenie – ubóstwianie siebie i złożenie ofiary z wszystkiego innego – tożsamość plemienna może wydawać się mniejszym złem.

Jak wyglądałoby uwolnienie od tego dylematu? Albo, inaczej mówiąc, gdzie w porządku stworzenia wyraża się boska harmonia i jak można się na niej oprzeć, kiedy świat wcale nie wydaje się harmonijny? To zdumiewające – tym bardziej, im lepiej ktoś zna opowieści o pochodzeniu – że w unikalnym opisie zawartym w Księdze Rodzaju świat nabiera prawdziwej harmonii bez choćby szczypty boskiej przemocy, podboju opornego wroga, pokonywania granicy, przepaści bądź otchłani ontologicznej lub mitologicznej. Bóg mówi – to boski oddech i słowo, działanie Trójcy Świętej – a to, co zostało wypowiedziano, po prostu jest. „Niech się stanie światłość” i stała się światłość.

W pochodzącym z roku 1772 dziele zatytułowanym *The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross* Hamann zajmuje się tradycją stworzenia jako boskiej mowy, co dla niego stanowi prawdziwą istotę języka: „Każde zjawisko w przyrodzie ma słowo – znak, symbol oraz przyrzeczenie nowego, tajemnego, niewyraźnego, a tym samym żarliwszego związku, solidarności i wspólnoty boskich energii i idei. Wszystko, co człowiek na początku słyszał, widział na własne oczy, na co patrzył i czego dotknęły jego dłonie było słowem żywym, ponieważ Bóg był słowem”⁵. Czy też w bardziej lakonicznym ujęciu: stworzenie to przemowa „do stworzeń, przez stworzenia”⁶. Właśnie w tej twórczej przemowie – nie idei, pierwotnym planie czy wzorcu, ale w zmysłowym, wypowiedzianym życiu, materializuje się stworzenie w swej niepomniejszalnej osobliwości. Każde zjawisko przyrodnicze było słowem, a tym samym każde stworzenie było słowem, zarówno wyjątkowym w swym położeniu, jak i powiązanym z każdym innym słowem.

5 J. G. Hamann, *The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross*, [w:] *Writings on Philosophy and Language*, dz. cyt., s. 107.

6 J. G. Hamann, *Aesthetica in Nuce*, [w:] *Writings on Philosophy and Language*, dz. cyt., s. 65.

I tym razem harmonia widoczna w Księdze Rodzaju 1 nie jest światem, którego doświadczamy. Nasze własne życie pełne jest konfliktów i właśnie dlatego w ogóle poszukujemy znaków harmonii. Tu jednak musimy określić, co dokładnie znaczą „znaki”. Słowa Boga w Księdze Rodzaju 1 można nazwać znakami jedynie w nietypowym sensie, ponieważ nie wskazują one na nic innego. Są już same w sobie rzeczami. To także nie należy do naszego doświadczenia. Naszym powszechnym doświadczeniem języka jest jego porażka, dezinformacja i pustka stanowiąca nieodłączny element wypowiedzania słowa, które nie jest w stanie zapewnić tego, o czym mówi. Mogę mówić, ale moje słowa nie mogą się ziścić.

W przeciwieństwie do tego doświadczenia, kościołowi powierzono prawdziwe słowa, które przynoszą harmonię i stanowią unikalne, skuteczne znaki za przyczyną tego, którego mowa powołuje wszystkie rzeczy do istnienia. Są to słowa społeczne, składające się na żywą społeczność, na których się ona opiera. Jest to możliwe, ponieważ nazywają one osoby i są skierowane do osób, ponieważ dotyczą unikalnych „ja” w ich złożonych relacjach cielesnych ze sobą, ponieważ dotyczą tego, jak określa się ludzkie istnienie w aspekcie społecznym i ekologicznym jako bałwochwalcze i niszczące lub jako harmonijne. Jakie to słowa? Dwa przykłady: „Oto ciało moje” i „przebaczam ci twoje grzechy”.

Moim zdaniem kluczowe znaczenie ma właśnie to przebaczenie ze względu na jego straszliwy niedobór. Zarówno indywidualizm, jak i trybalizm działają przez obciążanie winą. Jednostka jest bez winy, ponieważ ze swego odizolowanego stanowiska może oskarżyć cały świat: „To nie moja wina. To wina was wszystkich”. Plemię również jest bez winy, ponieważ winna jest strona przeciwna, wróg. Plemię to grupa czystych, co przekłada się na jego sekciarski, a tym samym heretycki charakter w fundamentalnym sensie, to zaś czyni z niego *haeresis*, czyli sektę. Sekta jest zawsze zbyt czysta dla kościoła, który pozostaje na ziemi do samego końca, jako ciało wszystkich grzeszników przyjętych do boskiej świętości. Przyznanie tego nie ma na celu osłabienia świadectwa kościoła, lecz objaśnienie go – żyjemy jako osoby, którym Bóg przebaczył, które mają cierpliwość dla siebie nawzajem ze względu na okazane nam miłosierdzie.

Osoby uzyskują ochronę, ponieważ im przebaczone. I jedynie w świetle tego przebaczenia wyraźnie widać harmonię, dobro wyjątkowości ich stworzenia. Nie ma harmonii w świecie wrogów, a nie-wrogami stajemy się jedynie w świetle przebaczenia. Przebaczenie ceni i chroni osobę. W żaden sposób nie kieruje się wyłącznie do wewnętrznego poczucia winy ani do stawieństwa

danej osoby przed Bogiem. Jest to zdrowienie osoby, która staje się tym samym zdolna do działania w świecie, a dokładniej w relacjach z innymi ludźmi.

Wraz z Hamannem pragnę zasugerować, że jeśli przebaczenie grzechów stanowi podstawę przywrócenia indywidualności, a tym samym zdrowej społeczności, jest także źródłem właściwej uwagi ekologicznej. Oczywiście nie w sensie naukowym. Ani, z całą pewnością, nie w takim sensie, że stworzenie jako takie potrzebuje przebaczenia. Świat pozaludzki ani tego od nas nie żąda, ani nie otrzymuje. Tym niemniej, wyłącznie dzięki temu przebaczeniu, które uzyskujemy, a tym samym przekazujemy, inne stworzenia zostają uwolnione z więzów, które je czynią naszymi ofiarami lub bożkami, i znów zyskują wolność. Co więcej, stworzenia powinniśmy interpretować szeroko, uwzględniając nie tylko florę i faunę, ale również szerszy system, w którym się znajdują, a także wytwory ludzkiej technologii, kultury i mądrości politycznej. Niebezpieczeństwo algorytmicznej redukcji ludzkości nie wynika jedynie z technologii. ChatGPT i systemy uczenia maszynowego zasadniczo pozostają prostymi narzędziami, ani mniej, ani bardziej niebezpiecznymi od narzędzia, którym Kain zabił Abła, czymkolwiek ono było. Aby dobrze korzystać z tych rzeczy, my sami musimy zostać uzdrowieni.



 Adam Morton¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4666-3988>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

“Every creature your sacrifice and your idol”. Personality, relationality and forgiveness

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.07>

This morning, I will attempt to think alongside one of my favorite companions, Johann Georg Hamann, still and perhaps perennially the most underappreciated figure of the Enlightenment. It feels slightly peculiar for an American living in Britain to come to Poland to talk about a German, but in Hamann’s case the situation is even more complex, as his native Königsberg is, of course, German no longer, and Hamann himself was a habitual crosser of boundaries, whether linguistic, national, religious, or social.² He worked in French

-
- 1 Is Teaching Associate in Christian Theology at the University of Nottingham, where he was previously employed und era research grant funded by the Templeton Religion Trust. He is also an ordained pastor of the Evangelical Lutheran Church in America.
 - 2 Knut Martin Stünkel suggestively considers this geographical aspect of Hamann by way of his interactions with the Latvian language and people. Stünkel, ““Only a single cadence of a few notes’? Johann Georg Hamann’s Religious Contact with the Baltic Region,” *Entangled Religions* 14.6 (2023).

and English, spent significant time in Riga, Warsaw, and London, brought his Lutheran faith into sincere dialogue with rationalist, Jewish, and Catholic partners, and befriended anyone he thought was interesting regardless of whether he could agree with them at all—notably, Moses Mendelssohn and Immanuel Kant.

Hamann was utterly individual in his style and positioning; one can find no fiercer opponent of following the crowd, not even Kierkegaard (who adored Hamann). What Hamann refers to as “Nobody, the well-known”³—the crowd, the public—is a non-person. It has no individuality. But it is through his friendships, particularly with Johann Herder and Friedrich Jacobi, that much of Hamann’s work was preserved. Even more, it is through those friendships, through the multitude of relations in which Hamann was enmeshed, that his work is even intelligible. So, in his life we find an illustration of the basic principle that individuality, the irreducibility and uniqueness of the person, is not at all in opposition to true relationship. Rather, they are mutually supporting. The question, therefore, is how they come out of joint, and what to do about it.

It is with that question in mind that I turn to a paragraph from Hamann’s 1762 treatise *Aesthetica in Nuce*, which is an attack on the consequences of emptying the Bible, the human person, and the natural world of their uniqueness:

All the colors of this most beautiful world grow pale once you extinguish its light, the firstborn of creation. If your belly is your god, then even the hairs on your head are under its guardianship. Every creature will alternately become your sacrifice and your idol.—Subject against its will—but in hope, it groans beneath your yoke or at your vain conduct; it does its best to escape your tyranny, and longs even in the most passionate embrace for that freedom with which the beasts paid Adam homage, when GOD brought them unto man to see what he would call them; for whatsoever man would call them, that was the name thereof.⁴

3 Dedication to the *Socratic Memorabilia*: “To the Public, or Nobody, the Well-Known.” Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, ed. Kenneth Haynes (Cambridge University Press, 2007), 3. For the German original, see Hamann, *Sämtliche Werke I*, ed. Josef Nadler (Verlag Herder, 1950), 57.

4 Hamann, *Aesthetica in Nuce*, in: *Writings on Philosophy and Language*, 78. Hamann, *Sämtliche Werke I*, 206.

Hamann gives voice to the religious underpinning and consequence of pervasively secular reason – ‘every creature will alternately become your sacrifice and your idol.’ To be left to your own devices or to follow the crowd are to make the belly your god – a reference to Philippians 3:19, “Their end is destruction; their god is the belly; and their glory is in their shame; their minds are set on earthly things. “What Hamann understands as earthly-mindedness is not at all, however, an excessive love for the world. On the contrary, it is a reduction of all creatures to instrumentality, either as sacrifices or as idols, that is, as disposable husks or objects of worship, in either case seeking to fill a bottomless pit of desire.

What Hamann observes is that godlessness, a sterile and pure secularity, is therefore never at issue. Furthest from an exclusion of the sacred from the bounds of human social existence, we instead see a return of the sacred in force, not as bestowing freedom on anyone but as subjugating each thing to a binary logic of unsurpassed violence. If I trust in this thing to save me, then it is my god, and I can sacrifice anything and everything to it to get what I need. And if it is not my god, then I can sacrifice it to whatever thing I come to trust in – to a greater good. Thus, faith is at issue in a most basic way; it seems wherever faith dwells, there we see the rise of yet one more cruel god, one more site of sacrifice, and alongside it the erasure of both real persons and life-giving relations.

Now, Hamann’s phrase ‘every creature’ is expansive and includes the human as well as the nonhuman. I will return to that question. But as Hamann recognizes, the conviction of the biblical tradition is that the human person in their uniqueness cannot be sacrificed. Their life is not fungible, not a token which can be traded for something else. There is no greater good than the good of persons. In Matthew 16, Jesus says, “For what will it profit a man to gain the whole world but forfeit his life? Or what will he give in return for his life?” (Mt 16:26). Life has no exchange value – it is priceless because it is unique.

That uniqueness arises out of the specific and individual character of the God to whom it belongs, whose nature it is to give the world, and himself with it, rather than demand its sacrifice. We are quite right to find in the Trinity the root of individuality and person. However, we should be careful not to locate the *historical* discovery of this individuality in the debates over the Trinity, when in fact it appears much earlier. It is expressed already in the ancient confession of Deuteronomy 6, “Hear O Israel, the Lord our God, the Lord

is one.”⁵ That one, the Hebrew *echad*, is not simply a numerical designation; especially as it is expressed alongside the divine name, it indicates God’s utter and unsurpassable uniqueness. He is himself.

Likewise, we find the same individuality expressed in the election of Abraham, which is not the elevation and priority of the universal man, but of one man among many, a particular through whom all the families of the earth, in their plurality, would be blessed.⁶ God calls Abraham by name, introduces himself by name, and is in turn called upon by name. Similarly, Hamann refers to every creature as longing for the freedom which characterized even Adam calling the beasts by name. In this giving and receiving of names, calling and being called upon, it is unthinkable that relationship and person could be opposed, or that something like an isolated individual could even exist.

Following from this, the problem in our social relations cannot be too strong a sense of the self. Personality and selfhood are not threatened by relation but dwell and emerge within it. We have a self that is already a relation, and so we need not entertain the suppression of individuality as of any value for a truly relational, common life. Nor can we entertain a greater good than the good of persons.

On this point, I have been helpfully provoked by a recent work on political theology by the Jewish scholar Daniel Weiss.⁷ Weiss levels apolite but serious accusation that Christian political theologies have far too often been comfortable with the notion of sacrificing some measure of individuality—or more precisely, some individuals—to a supposedly greater good. It seems to me that Christian theology has resources to answer that challenge—if the binding of Isaac cuts off the possibility of the sacrifice of human persons,⁸ how much more should we be able to say that the death of Jesus precludes politically instrumentalizing the death of a person? But if this is so, then the fact of governments of supposedly Christian nations continuing to sacrifice individuals to the collective demonstrates the depth of the idolatry in which we are enmeshed.

5 Deuteronomy 6:4.

6 Genesis 12:3.

7 Daniel H. Weiss, *Modern Jewish Philosophy and the Politics of Divine Violence* (Cambridge University Press, 2023).

8 Genesis 22:1–14.

The situation of holding every creature as alternately sacrifice and idol extends to our selves and our communities, and it is precisely this oscillation which accounts for the self-centred tribalism of modern political life. Tribalism or identity politics, whether of the left or of the right, is a paradox, a self-centredness without a real self. It is an attempt to wring a person, a 'me' out of a category, as if belonging to such and such a nation or party could on its own supply me with a self. The 'me' that God has spoken is sacrificed to the idol of the tribe. Even here, relationships may be viewed as constitutive of the self – I am a member of my tribe, and so an enemy of others; or worse, an enemy of others first, and so a member of my tribe. Hatred and bigotry become the relations that constitute persons. But when the only alternative seems to be drifting in loneliness and disaffection – the idolization of myself and sacrifice of all else – tribal identity may appear the lesser evil.

What would deliverance from this dilemma look like? Or to say it differently, where does divine harmony express itself in the created order, and how may that be drawn upon when the world appears anything but harmonious? It is remarkable, more so the more one is familiar with stories of origin, that in the unique account of Genesis 1 the world comes to be in true harmony without any note of divine violence, any conquest over a resistant foe, any overcoming of an ontological or mythological boundary, gap, or chasm. God speaks – this is divine breath and word, Trinitarian action – and what is spoken simply is. "Let there be light," and there was light.

In his 1772 *The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross*, Hamann takes up this tradition of creation as divine speech, which for him is key to the true essence of language: "Every phenomenon of nature was a word, – the sign, symbol, and pledge of a new, secret, inexpressible but all the more fervent union, fellowship, and communion of divine energies and ideas. All that man heard at the beginning, saw with his eyes, looked upon, and his hands handled was a living word; for God was the word."⁹ Or more succinctly: creation is a speech "to creatures, through creatures."¹⁰ It is in this creative speech – not as idea, an original plan or pattern, but as sensual, vocalized life that creation comes to be in its irreducible particularity. Every phenomenon

9 Hamann, *The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross*, in: *Writings on Philosophy and Language*, 107. Hamann, *Sämtliche Werke* III, 32.

10 Hamann, *Aesthetica in Nuce*, in: *Writings on Philosophy and Language*, 65. Hamann, *Sämtliche Werke* I, 198.

of nature was a word; therefore every creature a word, both unique in its position and related to every other word.

Yet the harmony evident in Genesis 1 is not the world as we experience it. Our lives, as ourselves, are full of conflict, which is why we would seek signs of harmony at all. Here, however, we must specify what is meant by 'signs.' The words of God in Genesis 1 may be called signs only in a curious sense, because they do not defer or point elsewhere; they are already the things themselves. This too is not our experience. Our common experience of language is its failure, the deception and emptiness inherent in calling out a word which cannot deliver what it says. I can speak, but my words cannot make themselves true.

In contrast with that experience, the church has been entrusted with true words which bring harmony and stand as unique and effective signs on account of the one who speaks all things into being. These are social words which constitute living community and upon which such community stands. They do this because they name and address persons; because they concern unique selves in their complex bodily relationships to one another; because they concern the ways in which human existence, social and ecological, is determined either as idolatrous and destructive, or as harmonious. What are these words? Two examples: 'This is my body', and 'your sins are forgiven.'

It is forgiveness that seems to me of critical importance because it is in desperately short supply. Both individualism and tribalism function by placing blame. The individual is blameless because they can accuse the whole world from their isolated standpoint: "It's not my fault. It's all of you." The tribe is similarly blameless because the other side, the enemy, is the faulty one. The tribe is the assembly of the pure, and as such it is sectarian and so heretical in a root sense, constituting a *haeresis*, a sect. The sect is always too pure for the church,¹¹ which remains on earth until the end as a mixed body of sinners taken up into God's holiness. To admit this is not to weaken the church's witness, but to clarify it – we live as those forgiven by God, who bear with one another because of the mercy shown to us.

11 John Behr's judgment regarding the context Irenaeus of Lyon's interventions into Roman church life in the 2nd century remain pertinent to modern sectarianism. It is the sect that is intolerant. The church, whatever its failings, must contain diversity, but the sect cannot. "Marcion, as we have seen, chose (the verb for which, αἰρέω, is the root of the noun *haeresis*), on his own initiative and by his own actions, to separate himself off from the broader body of Christians in Rome, so forming his own 'church', or 'faction' – that is, his own *haeresis*." Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Oxford University Press, 2015), 40.

Persons are preserved because they are forgiven, and only in the light of that forgiveness is the harmony, the goodness of their created uniqueness, made evident. There is no harmony in a world of enemies, and we become other than enemies only in the light of forgiveness. Forgiveness values and preserves the person. It is in no way limited to addressing an internal consciousness of guilt, or to one's private standing before God. It is the healing of a person who is therefore capable of action in the world, precisely in relation to other persons.

What I want to suggest alongside Hamann is that if the forgiveness of sins is the basis of restored individuality, and so of healthy community, it is also the wellspring of a proper ecological attention. This cannot be understood in a scientific sense, obviously. Nor certainly in the sense that creation as such would need forgiveness. The nonhuman world neither asks nor receives that from us. Nevertheless, it is only by that forgiveness which we receive and so give that other creatures are restored from their bondage as either our sacrifices or our idols and given freedom once more. Furthermore, we should interpret creatures expansively, to include not only living flora and fauna, but the larger systems in which they are embedded; and further still, to include the products of human technology, culture, and political wisdom. These too are vulnerable to misuse, both by their sheer instrumentalization and by their idolization. These too are also in need of restoration to good function. The danger of the algorithmic reduction of humanity is not a pure result of the technological; ChatGPT and machine learning systems in general remain simply tools, inherently no more or less dangerous than whatever instrument by which Cain slew Abel. It is in our hands that they become deadly. To use these things well, we ourselves must be healed.



 Sebastian Milbank¹

 <https://orcid.org/0000-0001-6378-7443>

Zachód w stanie wojny: rozruchy społeczne i pojednanie w czasie wojny kulturowej

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.08>

Wygląda na to, że żyjemy w czasach wojny. Jest to *odczuwalne* dla osób żyjących współcześnie. Jednakże temu poczuciu katastrofizmu, które zdaje się być niemal uniwersalne, wydaje się zaprzeczać rzeczywistość empiryczna. Po 23 latach XX wieku świat miał za sobą katastrofalną wojnę światową, która wszystkich pozbawiła złudzeń i z której mrocznego serca wyrosły totalitarne ideologie komunizmu i faszyzmu. Natomiast po upływie 23 lat naszego stulecia wszyscy żyjemy dłużej, poziom ubóstwa na całym świecie został zredukowany, a pomimo wszystkich bolesnych konfliktów rozgrywających się w naszych czasach, Zachód nie stoi w obliczu żadnego konfliktu, który można by porównać choćby z wojną w Korei i Wietnamie; nie ma też odpowiednika zagrożenia ze strony Sowietów. Wszelkie znaki wskazują, że żyjemy w czasach

1 Publicysta podejmujący zagadnienia z dziedziny religii, etyki, polityki i spraw kościelnych. Były stażysta Newmana w „The Tablet”, obecnie redaktor naczelnny magazynu „The Critic”.

drobnych, paskudnych wojenek, a nie nieokiełznanych holocaustów w ramach totalnych konfliktów globalnych. Mimo to jednak ten dysonans między wszechogarniającym poczuciem katastrofy a brakiem konkretnych przedmiotów naszego strachu tak naprawdę pogarsza nasze samopoczucie. Podobnie jak suspens w kinowym horrorze, nieustannie narasta napięcie, zaś apokalipsa wydaje się czaić niczym strzelba Czechowa, czekając, aż ktoś z niej w nieunikniony sposób wypali.

Moim zdaniem to nasze ciągle poczucie kryzysu wynika nie tyle z narażenia na gorsze zagrożenia w XXI wieku, ale z tego, że czujemy się wobec nich nadzy. To echo kryzysów sprzed 100 lat, ponieważ kiedy ucichły strzały, nadeszła pustka niegdyś panującej polityki liberalnej. Po kulminacji zimnej wojny przeszliśmy kolejny okres liberalnego triumfalizmu w postaci wojny z terroryzmem. Choć jej koszty były znacznie niższe niż w przypadku Wielkiej Wojny, to była ona chyba co najmniej równie cyniczna w swych podstawach i sposobie prowadzenia. Głównym skutkiem tego potwornego przedsięwzięcia cywilizacyjnego było pomieszenie tego, co związane z walką, co sprzeczne z prawem i co cywilne, co zezwoliło nie tylko na realizowane z użyciem dronów zabójstwo za granicą, ale także na masową inwigilację i naruszanie swobód obywatelskich w kraju.

Wojna nęci, ponieważ oferuje jasną linię podziału, brutalny porządek binarny, który wydaje się obietnicą przywrócenia czystości moralnej i kolektywnej tożsamości. Chaos lat 30. XX wieku ustąpił w obliczu kolejnej wojny, która była wszystkim tym, czym ta pierwsza nie była – znamienita krucjata zastąpiła ubłocony kielich mszalny. Skłonne do uproszczeń systemy totalitarne wykonały swe zadanie polegające na wyjaśnianiu, choć ostatecznie skutecznie wcieliły się w rolę łotra – najpierw w czasie II wojny światowej, a później zimnej wojny. Szpetota i zamęt tych konfliktów popadły strategicznie w niepamięć, przynajmniej na tyle by – jakże korzystnie – podtrzymywać mit.

Następuje rozpad zachodniej liberalnej tożsamości, którą przez tak długi czas negatywnie definiowano jako niebędącą faszyzmem ani komunizmem. Choć było to nieuniknione, nie sposób nie żałować utraty solidarności oraz powszechnej demoralizacji, które za sobą pociąga. Integralnymi elementami działań podejmowanych w ramach zimnej wojny były chrześcijaństwo i polityka klasy pracującej. Trudno byłoby znaleźć lepsze miejsce, gdzie mógłbym opowiedzieć tę historię, niż to, w którym się dziś znajduję, czyli seminarium, w którym studiował święty Jan Paweł II. Swobody obywatelskie, sprawiedliwość gospodarcza i cywilizacja chrześcijańska połączyły szyki w walce

z komunizmem, a ich sojusz uosabiał ruch Solidarności, którego symbolem był kochany, popularny Papież. Gdzie jest dziś Solidarność – jak wczoraj tak dobitnie pytali uczestnicy dyskusji? Polskę w takim samym, a może nawet większym niż państwa regionu Oceanu Atlantyckiego, stopniu absorbują płonne nadzieje wynikające ze zwycięstwa w zimnej wojnie.

Logika binarnego podziału, która wydawała się dawać nam siłę, pewność i solidarność, zwróciła się do środka w akcie zemsty. Lewica wybrała na nowego łotra chimerę „białej supremacji” z towarzyszącym jej „eurocentryzmem” i to czai się – jakże dogodnie – w każdym elemencie naszej historii, kultury i polityki. Z kolei postępowcy stali się złym duchem prawicy, prowadząc do powstania wzajemnie napędzającej się logiki wrogości, którą określamy mianem „wojny kulturowej”.

Jakkolwiek wielki, zły Inny stanowił bodziec do względnej jedności w czasie zimnej wojny, dzisiejsi łotrzy nie są Niemcami po drugiej stronie wzgórza ani nawet Sowietami pod łóżkiem. Jeśli można wierzyć rozdziałowi genderowemu współczesnej polityki prawicowej/lewicowej, niemało ludzi budzi się obok wroga. Zamiast wzmacniać solidarność, wojna kulturowa bezwzględnie masakruje społeczeństwo, odrywając wieś od miasta, młodych od starych, pracowników fizycznych od umysłowych i mężczyzn od kobiet. Choć dawne podziały klasowe podlegały negocjacom i były zorientowane na godzenie się, to współczesne są wpłatanie w niemożliwe do rozwiązania problemy tożsamości, kultury i polityki społecznej.

To właśnie jest źródło naszego wszechogarniającego lęku – Agamben nazywa to *stasis*, posługując się starożytnym greckim terminem oznaczającym rozruchy społeczne. Może to oznaczać dosłowną bitwę, ale zgodnie z definicją zaproponowaną przez filozofów, np. Platona, państwo podzielone na frakcje stanowi tak naprawdę dwa różne państwa w stanie wojny, a w pewnym sensie w okresie takiego podziału nie ma organizmu państwowego. W swej książce Agamben bawi się podwójnym znaczeniem tego terminu, opisując nasz współczesny stan jako pewną postać globalnej wojny domowej, w której wszystko jest „wewnętrzne”, a zarazem nie ma organu ani klasy odpowiedzialnej zdolnej przynieść rozwiązanie lub sens, z wyjątkiem „regulacji” biopolitycznej – pewnej formy anty-polityki.

W 2015 roku Agamben przewidział dystopijną biopolitykę pandemii, dostrzegając w liberalnej logice Hobbesowskiej suwerenności stan awaryjny, kiedy to obywatel ustępuje zastępującej go „niereprezentowalnej wielkości”, którą „mogą reprezentować jedynie pilnujący posłuszeństwa strażnicy oraz

opiekujący się nią lekarze. Mieszka ona w mieście, ale jedynie jako przedmiot obowiązków i obaw tych, których sprawują władzę”.

Pozbawieni wrogów, lecz osaczeni przez tajemnicze zagrożenie, jesteśmy ofiarami globalizacji, która weltgeista przedstawia jako poltergeista. Ofiarami światowych niepokojów. My sami, jako masa niereprezentowanych i niereprezentowalnych ludzi, stajemy się masą złowieszczą, upiorną siłą destabilizującego „populizmu”.

Jak się poruszać w tej niezwykle wieloznaczności? Jak podejmować działania polityczne i moralne w świecie, w którym odpowiedzialność rozprasza się w atmosferze, a nawet krajowe elity mogą zostać sprowadzone do służ niewidocznego globalnego bezładu? Życie chrześcijańskie wydaje się beznadziejnie mroczne, nie mówiąc już o polityce chrześcijańskiej.

Ten czas na pozór maksymalnego lęku jest – jak mówi Kierkegaard – również chwilą maksymalnej wydajności i znaczenia. To uznanie własnej wolności, upadku ograniczeń, a zarazem znajomości grzechu. To punkt wyjścia, który pozwoli nam przywrócić własną ludzkość i naprawdę stworzyć politykę chrześcijańską. Jak jednak przebiega proces przeobrażenia rozpacz w nadzieję?

Istnieje idea pochodząca z tego samego starożytnego świata, który dał nam *stasis*. Dzieli z nim nawet rdzeń słowotwórczy. To *aristeia*. Jest to ideał wojennej szlachetności materializującej się w horrorze i przypadkowości wojny, często osiąganey tuż przed śmiercią, najbardziej przejmująco wyrażony w *Iliadzie*. W swej pracy poświęconej temu poematowi Simone Weil sugeruje, że najczystszy triumfem miłości, najwyższym atutem wojny, jest przyjaźń przepełniająca serca śmiertelnych wrogów, jako że w owej chwili zmniejsza się dystans między dobroczyńcą a petentem, między zwycięzcą a zwyciężonym.

Nasz obecny ruch egzystencjalnego zamętu i podziału przywraca nas do samych źródeł tego, co nazywamy Zachodem. W książce *Rome: The First Book of Foundations* Michel Serres opowiada o momencie założenia Rzymu, kiedy to zbieranina plemion i uchodźców z miasta Romulusa, desperacko poszukując narzeczonych, decyduje się zwabić Sabinów na igrzyska, by uprowadzić ich córki. Ta wojna była czystym chaosem, świętokradztwem w dzień święty, zdradą gości, wprowadzeniem przemocy i wrogów w samo serce państwa, bitwą domową. Jak się zakończyła? Dzięki kobietom.

Wojna wprowadza sztuczne podziały, a później sztuczne zamieszanie. Wyraźny podział ustępuje uniwersalnej fragmentacji. „Kobiety z gołymi głowami, na wpół nagie, rzucają się między szeregi”. W tragedii opisaney w *Iliadzie*

Helena Trojańska sprowadzona zostaje do trofeum lub poniżona jako uwoździelka, nie zważając na jej moc. Z jej bierności i poddaństwa rodzi się unicestwienie Troi. W Rzymie – mieście, które można określić jako córkę Troi – istnieje zagrożenie, że tragedia porwania Heleny się powtórzy – nastąpi „z wielokrotnieniem Heleny Trojańskiej”. Coś się jednak zmienia. „Poznają oni system wojenny; wprawiają go w ruch, rozdzielają. Wygrywają emocje, zapada cisza, szerzy się spokój. Dochodzi do zawarcia traktatu. Sabinowie otrzymują zaproszenie, by dołączyć do Rzymian. Dwa państwa staną się jednym pod władzą dwóch królów. Tak: początkowo gościnność zmieniła się we wrogość, ale ta sama siła sprawia, że wrogość przekształca się w gościnność”.

Dzięki pogodzeniu pozornych przeciwieństw, dzięki splataniu i wiązaniu, zasadą wprowadzającą porządek staje się pokój, nie przemoc, obywatelstwo, nie podbój. W szczytowym momencie kryzysu Sabinki przybrały rolę raczej Penelopy niż Heleny i w ten sposób uratowały państwo. Miasto pogrążone w stanie wojny domowej stanowi najlepszą szkołę dla mężów stanu, jak pisze Platon w swym dialogu pt. *Prawa*²:

„Najwyższym dobrem nie jest zwycięstwo w wojnie domowej ani zewnętrznej, ale wspólny pokój i dobra wola, podobnie jak w ciele lepsze jest zdrowie od oczyszczania chorobą. Ktokolwiek czyni swym prawdziwym przedmiotem wojnę, a nie pokój lub kto dąży do wojny zamiast do pokoju, nie jest prawdziwym mężem stanu”. Zdaniem Platona mężowie stanu, którzy przynoszą pokój, znaczą więcej od bohaterów wojennych, ponieważ „w wojnie domowej niezbędna jest nie tylko odwaga, ale także sprawiedliwość, umiar i mądrość, a całość cnoty jest lepsza niż jej część.

Rozruchy społeczne, a dla nas cywilizacyjne, stanowią najwyższy test cnót obywatelskich, ponieważ wpychają nas w konflikt wewnętrzny z naszymi najniebezpieczniejszymi tendencjami duchowymi. W ramach rosnącego ubóstwienia autonomii jednostki i neoliberalnego *homo economicus* znajdujemy czystą politykę apetytu, perwersyjnego erosa, który atakuje ludzką godność i prowadzi, jak dawno temu ostrzegał Platon, do tyranii ze strony tych, którzy zaspokajają nasze pragnienia. Teraz „wolnością” nazywamy rządy perwersyjnego erosa, który zabija ciało i umysł, nabijając kabzę elitom.

2 Tak naprawdę tekst pochodzi z przedmowy do tego dialogu (przyp. tłum).

Większą czujność na to niebezpieczeństwo wykazują prawicowi dysydenci, którzy jednak ulegają pokusie nie w mniejszym stopniu dostrzeganej przez Platona. Siła – jak słusznie stwierdziła Weil – wiąże się z „uduchowionymi” aspektami duszy, nazywanymi przez Platona *thumos*, i w swoim prawie wydaje rozkazy oraz dyscyplinuje duszę, powściągając nasze apetyty i nimi kierując. Kiedy jednak państwem rządzi sama tylko siła, miasto zaczyna przypominać koszary, a my dostajemy timokrację, która w nieunikniony sposób ulega degeneracji i przechodzi w oddawanie czci władzy dla niej samej.

Okręt państwa tonie, pozbawiony nadziei, o ile za sterem nie stanie zręczny nawigator – król-filozof. To wyrażnie wspaniałe ujęcie każe wielu pokoleniom myślicieli politycznych, symbolizowanych przez Karla Poppera, odrzucać Platona, jako wzywającego do idealistycznych, autorytarnych rządów eksperta. Jak jednak widać w dialogach pt. *Polityk i Prawa*, „król-filozof” to prowokacyjna binarność, dwa wyrażnie przeciwne bieguny, które po połączeniu dają nam postać męża stanu. Stworzony na podobieństwo Solona, mąż stanu jest prawodawcą i mediatorem w znacznie większym stopniu niż autokratą. Zależy, aby mąż stanu stara się stworzyć wolnych obywateli, a rządzi metodą zgody i perswazji.

Pragnienie nie jest, jak rozumiał to Freud, tłumione, ponieważ zarówno pragnieniem, jak i siłą, rządzi kochający rozum, kierujący je w stronę wyższego Erosa, którego chrześcijanie nazwą i poznają jako *caritas*. Nasze indywidualne poczucie egzystencjalnego przemieszczenia i fragmentacji, cudownie oddane przed wiekiem przez T. S. Eliota w *Jałowej ziemi*, przypomina statek wśród oszalałych fal:

Skubały mu kości
Prądy szepczące i schodził w otchłanie.
Życie swoje powtórzył, gdy wzniósł się i spadł.
Wir wchłonał pamięć lat jego młodości.
Ktokolwiek jesteś, żyd czy też poganin?
Ty, który kręcąc kołem słuchasz, jak wiatr grzmi
Zważ: i Phlebas piękny był niegdyś, wysoki jak ty³.

3 T. S. Eliot, *Jałowa ziemia*, tłum. C. Miłosz, [w:] *Poezi języka angielskiego*, wybór i opracowanie H. Krzeczkowski, J. S. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1974, s. 66–67.

To *memento mori*, ale także przypomnienie chaosu świata i pragnienia, „zysku i straty”. Wspomnienie śmierci to słuchanie, „jak wiatr grzmi”, to umieszczanie siebie na wiecznym horyzoncie. W prawdziwym życiu statki „przypinają się do nawietrznej”, płynąc pod wiatr, do którego zbliżają się po skosie, zygzakiem.

Analogicznie, ten przeplatany ruch można odczytać jako liturgiczny rytm życia zorientowanego na Boga. Nie zbliżamy się bezpośrednio do tronu, ale raczej dążymy do harmonii i równowagi duszy między życiem kontemplacyjnym a aktywnym, *ora et labora*. Ta równowaga działa również na poziomie politycznym w postaci zestrojenia różnych zawodów i charakterów, klas i kultur.

Musimy zastąpić fałszywą jasność podziałów fizycznego pola bitwy niewidoczną linią podziału między dobrem a złem, niebem a piekłem, o której Solżenicyn pisał, że „przecina serce każdego człowieka”. Według św. Augustyna jest to także granica między Miastem Boga w trakcie „pielgrzymki” po świecie a Miastem Człowieka, którym rządzi apetyt i Zły. Nie wiemy i nie możemy wiedzieć, kto jest obywatelem, przy wszystkich świętych i aniołach, niebiańskiego miasta, a kto mieszkańcem ziemskiego – w tym życiu niewątpliwie zamieszkujemy je oba.

Rozruchy społeczne to rzeczywistość nie tylko polityczna, lecz także metafizyczna. A jednak w integralności duszy i sile naszych relacji, ożywionych łaską bożą i zawdzięczających jej płodność, posiadamy wieczne ziarna nadziei i zbawienia. Zawarte w encyklice *Laudato si'* wezwanie papieża Franciszka do demokratycznej odnowy – do „obywatelstwa ekologicznego” – połączonej z harmonią społeczną i duchową, oświeśla niezbędną drogę przed nami.

W chwilach burzy i rozruchów społecznych pokój początkowo należy zbudować w sercu walki. Światowy triumf ukoronowany pogodzeniem, które w wieczności jest zwycięstwem. Wyzwaniu naszej obecnej cywilizacyjnej *stasis* można stawić czoła jedynie powolną bronią duchową, wzmacnianiem cnoty, tworzeniem chrześcijańskich obywateli i mężów stanu zdolnych zaprowadzić spójność w chaosie. Poszatkowany i zagubiony Zachód znajduje się w kolejnym ważnym momencie – czasie ogromnego zagrożenia, ale także cennej możliwości odbudowy, odnowienia i zbawienia.





Sebastian Milbank¹



<https://orcid.org/0000-0001-6378-7443>

CRITIC MAGAZINE

The West at war: civil strife and reconciliation in the time of the culture war



<https://doi.org/10.15633/9788383701073.09>

We live in a time of war. So it seems. So it palpably *feels* to those who live in these times. But this intuition of doom, which feels near universal, seems to be contradicted by empirical reality. Twenty three years into the 20th century the world had fought a catastrophic, illusion-shattering world war, from whose dark heart boiled forth the totalitarian ideologies of communism and fascism. Twenty three years into our century, by contrast, we are all living longer, poverty has declined worldwide, and for all the heart wracking conflicts of our era, for the West there is nothing to compare even to Korea or Vietnam, no equivalent of the Soviet menace, and every indication that we are in a time of small, nasty wars rather than all consuming holocausts of total global conflict. Yet this discordance between a pervasive sense of calamity, and

1 Writes on religion, ethics, politics and church affairs. A former Newman intern at The Tablet, he is now the Executive Editor of The Critic magazine.

a lack of concrete objects for our dread, actually worsens our feelings. Like the suspense in a horror film, tension only builds, apocalypse seems to lurk like Chekhov's gun, waiting for its inevitable trigger.

We feel this constant sense of crisis not, I think, because we face worse threats in the 21st century, but because we feel naked before them. The echoes to the crises of 100 years ago resonate because after the silence of the guns was the hollowness of a once ascendent liberal politics. We have passed, following the culmination of the cold war, through another period of liberal triumphalism in the shape of the War on Terror. Though far less costly than the Great War, it was perhaps as or more cynical in its basis and conduct. The primary result of this monstrous civilisational overreach was the confusion of combatant, criminal and civilian, which authorised not only drone assassination overseas, but mass surveillance and the compromise of civil liberties at home.

War is seductive, because it offers a clear dividing line, a violent binary ordering that seems to promise the restoration of moral clarity and collective identity. For the Western powers, the chaos of the 1930s receded in the face of another war that was all the first hadn't been – a shining crusade in place of the muddled chalice. The simplifying totalitarianisms performed their clarifying task, even if only to successfully play the villain – first in WW2, then in the Cold War. The ugliness and confusions of these conflicts were strategically forgotten, at least enough to usefully sustain the myth.

Western liberal identity, for so long negatively defined as not Fascism and Communism, is coming apart. As inevitable as this dissolution was, there is much to mourn about the loss of solidarity and the widespread demoralisation it has ushered in its wake. Christianity and working class politics were integral elements in the Cold War effort. There are few better places to tell this story than where I stand today, the seminary where St John Paul II studied. Civil liberty, economic justice and Christian civilisation were bound together in a struggle against Communism, an alliance embodied in the Solidarity movement, and well symbolised by a straightforwardly beloved and popular Pope. Where, as panellists asked so powerfully yesterday, is Solidarity now? Poland, as much or more than Atlantic states, is caught up in the frustrated hopes of Cold War victory.²

2 David Ost, "The Triumph and Tragedy of Poland's Solidarity Movement", *Jacobin Magazine*, 8th August 2020, <https://jacobin.com/2020/08/poland-solidarity-communism-solidarism>.

The logic of binary division that seemed to build our strength, confidence and solidarity so well has been turned inwards with a vengeance. Those on the progressive Left have chosen the chimaera of “white supremacy” and attendant “Eurocentrism” as its new villain, one that lurks, conveniently, in every part of our history, culture and politics. Progressives have thus, in their turn, usefully been transformed into the bogeymen of the right, setting up a mutually reinforcing logic of hostility that we label the “culture war”.

But whereas the great evil Other was a spur to relative unity in the Cold War, today’s villains are not the German over the hill or even the Red under the bed. Indeed, if the gender breakdown of contemporary right/left politics is to be believed, a not inconsiderable number of people are waking up next to the enemy. Rather than building solidarity, the culture war relentlessly butchers the body politic, sundering rural from urban, young from old, worker from professional, man from woman. Whilst the old divisions of class were open to negotiation and oriented towards material reconciliation, these contemporary divides are tangled up in irresolvable issues of identity, culture and social policy.

Here then is the root of our pervasive anxiety – Agamben calls it *stasis*, the ancient Greek term for civil strife. It can mean a literal battle, but as philosophers like Plato define it, a polity that is divided by faction is effectively two different states at war, and there is in a sense no real body politic at all when it stands divided. Agamben plays upon the double meanings of the term in his book, describing our contemporary condition as a kind of global civil war, in which everything is “internal” yet there is no convening body or responsible class that can bring resolution or sense, except for biopolitical “regulation” – a mode of anti-politics.³

Writing in 2015, Agamben predicts the dystopian biopolitics of the pandemic, seeing in the liberal logic of Hobbesian sovereignty an emergency state in which the citizen recedes to be replaced by an “unrepresentable multitude” which “can be represented only through the guards who monitor its obedience and the doctors who treat it. It dwells in the city, but only as the object of the duties and concerns of those who exercise the sovereignty”.

3 See Giorgio Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm* (Stanford, CA, 2015), trans. Nicholas Heron, and *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA, 1998), trans. Daniel Heller-Roazen.

Robbed of foes but beset by numinous threat, we are victims of a globalisation that has rendered the weltgeist as poltergeist; a worldwide haunting. We ourselves – the mass of unrepresented and unrepresentable people – become a sinister mass, the ghostly force of destabilising “populism”.

How do we navigate such extraordinary ambiguity? How do we take political and moral action in a world in which responsibility is diffused into the atmosphere, and even national elites can be reduced to servants of an invisible global disorder? The Christian life seems hopelessly obscured, nevermind Christian politics.

This time of apparently maximal anxiety is, as Kierkegaard tells us⁴, equally a maximally productive and significant moment. It is the recognition of our own freedom, the falling away of limit, and at the same time the cognizance of sin. It is the starting point for us to recapture our humanity and truly build a Christian politics. But how does despair become transmuted into hope?

There’s an idea that comes from the same ancient world that gave us *stasis*, and shares a linguistic root: *aristeia*. It is an ideal of martial nobility realised amidst the horror and randomness of war, often attained in the moment before death, and expressed most poignantly in the *Iliad*. In her work on the poem, Simone Weil suggests that “the purest triumph of love, the crowning grace of war, is the friendship that floods the hearts of mortal enemies”. In that moment “the distance between benefactor and suppliant, between victor and vanquished, shrinks to nothing”.

Our current moment of existential confusion and division throws us back to the very origins of what we call the West. in *Rome: The First Book of Foundations*, Michel Serres speaks of the founding moment of Rome, in which the pathwork tribes and refugees of Romulus’ city, desperate for brides, decide to lure the Sabines with a religious festival and abduct their daughters. This is war as pure chaos, blasphemy on a holy day, a betrayal of guests, the introduction of violence and the alien to the heart of the polity, a household battle.⁵ How is it resolved? The women.

War artificially divides, then artificially confuses; clean division gives way to universal fragmentation. “The women, bareheaded, semi-naked, throw themselves between the lines”. In the tragedy of the *Iliad*, Helen of Troy

4 Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton MA, 1992), trans. Howard and Edna Hong.

5 Michel Serres, *Rome: The First Book of Foundations* (Oxford, 2015), trans. Randolph Burks.

is reduced to a trophy, or maligned as a seductress careless of her power. From her passivity and submission, the annihilation of Troy is borne. In her daughter city Rome, the tragedy of Helen's abduction threatens to be repeated – "Helen of Troy translated into multiplicity". But something shifts. "They are introduced into the war system; they make it rock, bifurcate. Emotion wins out; silence falls, calm spreads; a treaty is concluded. The Sabines are invited to join with the Romans; the two states will be made one, governed by two kings. Yes: hospitality at first turned into hostility; by the same operator, hostility turns into hospitality."

Peace, not violence, citizenship, not conquest, reasserts itself as the ordering principle, by its reconciliation of apparent opposites, by a weaving and a binding action. In the maximal moment of crisis, the Sabine women chose the role of Penelope over Helen, and saved the state. The city in civil war is the supreme school of the statesman, as Plato writes in his *Laws*

The greatest good is not victory in war, whether civil or external, but mutual peace and good-will, as in the body health is preferable to the purgation of disease. He who makes war his object instead of peace, or who pursues war except for the sake of peace, is not a true statesman.

For Plato the statesmen who bring civil peace are greater than military heroes, because "in a civil war, not only courage, but justice and temperance and wisdom are required, and all virtue is better than a part".

Civil, and for us, civilisational, strife is the supreme test of the citizen's virtue because it forces us into inner conflict against our most dangerous spiritual tendencies. In the progressive worship of individual autonomy, and the neoliberal *homo economicus*, we find a pure politics of appetite, a perverse eros that assaults human dignity, and leads, as Plato long ago warned us, to tyranny by those who cater to our desires. We now give the name "liberty" to a rule by a perverse eros that kills body and mind, whilst enriching the elite.

More alert to this danger are figures of the dissident right, but they are falling into a temptation that Plato was no less alert to. Force, so expertly diagnosed by Weil, is related to the "spirited" aspect of the soul that Plato names *thumos*,⁶ and in its right place orders and disciplines the soul by curbing and

6 See Plato, *Republic* and Simone Weil, *The Iliad, or The Poem of Force*.

directing our appetites. But when force alone rules the state, the city becomes a barracks, and we are left with a timocracy, which inevitably degenerates into the worship of power for its own sake.

The ship of state hopelessly founders unless a skilled navigator takes the tiller – the philosopher king. This apparently grand phrasing has misled generations of political thinkers, typified by Karl Popper, to dismiss Plato as calling for idealistic authoritarian expert rule. But as the dialogues of *Statesmen* and *Laws* explore, the “philosopher king” is a provocative binary, two apparently opposed poles that when united bring us the figure of the statesman. Modelled on the likes of Solon, the statesman is a lawgiver and a mediator far more than he is an autocrat. Indeed, the good statesman is seeking to create free citizens, and rules by consent and persuasion.

Desire is not, in the way Freud understood it, suppressed; rather force and desire are both governed by a loving reason that directs them towards the higher *Eros* that Christians will fully name and explore as *caritas*. Our individual sense of existential dislocation and fragmentation, powerfully reflected by TS Eliot 100 years go in *The Wasteland*, is like that of a ship caught in the madness of the waves:

A current under sea
Picked his bones in whispers. As he rose and fell
He passed the stages of his age and youth
Entering the whirlpool.⁷

How do we answer such chaos?
Gentile or Jew
O you who turn the wheel and look to windward,
Consider Phlebas, who was once handsome and tall as you.⁸

It is a *memento mori*, but also a reminder of the chaos of the world and desire, of “profit and loss”. To remember death is to “look to windward”, and to place yourself on an eternal horizon. In real life sailing, ships “tack

7 From: T. S. Eliot, *The Wasteland*.

8 From: T. S. Eliot, *The Wasteland*.

to windward”, sailing *into* the wind that is against them by zig zagging diagonally towards it.

In analogical terms this interweaving motion can be read as the liturgical rhythm of a life lived oriented towards God. We do not directly approach the throne, but rather seek a harmony and a balance in the soul between contemplative and active lives; *ora et labora*. This balance operates no less at the political level in the harmonisation of different vocations and characters, classes and cultures.

We must replace the false clarity of the divisions of the physical battlefield with the invisible line between good and evil, heaven and hell, which as Solzhenitsyn wrote, “passes not through states, nor between classes, nor between political parties either – but right through every human heart – and through all human hearts.”⁹ This is also the boundary, as Augustine wrote, between the City of God on “pilgrimage” in the world, and the City of Man, which is governed by appetite and the devil. We do not and cannot know who is a citizen, with all the saints and angels, of the heavenly city, and who is a member of the earthly – certainly we inhabit both cities in this life.¹⁰

Civil strife, then, is not only a political, but a metaphysical reality. Yet in the integrity of the soul and the strength of our relationships, enlivened and made fertile by divine grace, we have the perpetual seeds of hope and redemption. Pope Francis’ call in *Laudato Si* for a democratic renewal – “ecological citizenship” – linked to a revival of social and spiritual harmony, shines a light on the necessary path ahead of us.¹¹

Caught in the storm, and assailed by civil strife, peace must first be won in the heart of the combatant; worldly triumph crowned by the reconciliation which is a victory in eternity. The challenge of our present civilisational *stasis* can be met only by a slow spiritual warfare, the building up of virtue; the making of Christian citizens and statesmen and women capable of bringing coherence to chaos. Fragmented and lost, the West is in another founding moment – a time of great danger yes, but also a precious opportunity for re-foundation, renewal and redemption.



9 Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago*.

10 Augustine, *Civitas Dei*.

11 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 211.

 Conor Cunningham¹

 <https://orcid.org/0000-0002-9778-829X>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Nauka w punkcie krytycznym: co po naturalności?

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.10>

Po pierwsze, muszę zaznaczyć: to nie jest, mimo pozorów, tekst o fizyce

Uniwersytet został powołany do zaangażowania się w badanie wszechświata, lecz jego zdolność do realizacji tej misji została osłabiona przez bałkanizację nauk wynikającą z wszechobecnego przywiązania do autonomii fizyki wysokich energii jako Pana dyscyplin. W *Sofiście* Platona Cudzoziemiec ostrzeża, że „jeśli się każde coś od wszystkiego oddzieli, to całkiem i doszczętnie zniszczy się mowę, ponieważ właśnie dzięki splataniu form mamy w ogóle możliwość porozumiewania się” (*Soph.*, 259e, 4–6). Poznanie, jak sądził Platon, było „sztuką tkania” (*huphantikē*), która wykluczała zarówno bałkanizację, jak i jałowy imperializm. Istotne jednak, że owo tkanie nie jest ani nierealistyczne, ani idealistyczne, gdyż – jak zauważa Cudzoziemiec Platona

¹ Profesor nadzwyczajny teologii i filozofii na Wydziale Sztuki Uniwersytetu w Nottingham, autor książki *Genealogy of Nihilism* (*Genealogia nihilizmu*) oraz współredaktor (wraz z Peterem M. Candlerem Jr.) serii *Interventions* oraz autor scenariusza uznanego filmu dokumentalnego BBC pt. *Czy Darwin zabił Boga?* wyemitowanego w marcu 2009 roku.

(w *Polityku*) – części dobra (utkana pieśń) nie są zawsze przyjazne względem siebie nawzajem, na przykład odwaga (*andreia*) i umiarkowanie (*sophrosyne*). Jak zobaczymy pod koniec, współczesna fizyka, w swych najbardziej radykalnych momentach, podejmuje nieświadomy akt *ressourcement* (powrotu do źródeł), nie wiedząc o tym, że zbliża się do Platona. W rzeczy samej – polemizując z Paulem i Patricią Churchland – pisałem, że nauka jest jedynie protosztuką, podczas gdy oni twierdzili, że nauki humanistyczne to jedynie protonauka, pełna psychologii potocznej, którą należy przetłumaczyć na właściwe pojęcia naukowe. Dziś jednak, w świetle tego, co następuje, twierdzę, że nauka wreszcie kwalifikuje się jako właściwa sztuka.

Logika platońskiego tkania znalazła instytucjonalny dom wraz z wynalezieniem uniwersytetu tysiąc lat temu w Bolonii. Ludzie gromadzili się na uniwersytecie, by badać, angażować się i opisywać wszechświat w jego niewyczerpanej obfitości dynamicznych aspektów – i by czynić to jako ucieleśnieni agencji, będący sami częścią wszechświata. Taki był paradygmat uczenia się i nauczania, napędzany bezwstydnym Erosem.

Dziś relacja *uniwersytet–wszechświat* słabnie pod jarzmem tyranii płytkich wskaźników zatrudnialności i korporacyjnej przydatności, której objawem jest mikrozarządzanie zaimportowane z Kalifornii, kierujące się infantylną wizją „obiektywności”. Wszystko to przygotowuje grunt pod sztuczną inteligencję, ponieważ w ramach takich praktyk kulturowych ludzie już się sami usuwają. Akademia może być dziś trafnie opisana jako uniwersytet algorytmiczny, by użyć wyrażenia Adama Mortona. Jedyna wieża z kości słoniowej, która (rzekomo) jeszcze stoi, to fizyka wysokich energii. Jednym z głównych powodów jest powszechne marzenie o Mistrzowskim Dyskursie zdolnym dostarczyć *Teorię Wszystkiego*, która nie tylko byłaby niespójna, ale i stanowiłaby wypaczenie nauki, coś, co Maurice Blondel mógłby nazwać zabobonem. To marzenie wspierane jest przez unowocześnioną wersję atomizmu Demokryta – wiarę w fundamentalną podstawę, wobec której wszystko inne jest jedynie cieniem lub konwencjonalną prezentacją, i nad którą jedna nauka – fizyka, a ściślej: fizyka wysokich energii – sprawuje monopolistyczną kontrolę. W tym ujęciu uniwersum dyscyplinarne to „tort warstwowy”, a jeszcze trafniej: to *piramida* zdominowana przez wspaniałe odizolowanego faraona, jakim jest fizyka (wysokich energii). Jak rzekomo powiedział Ernest Rutherford: „jest tylko fizyka, cała reszta to zbieranie znaczków”.

Bez względu na podstawę (mózg, DNA, atomy, struny i tak dalej), *politykę tego projektu* wspiera „ideologia stanu stacjonarnego”, traktująca istnienie

jako *dane raz na zawsze*. To nadal pozostaje aktualne. Choć kosmologia stanu stacjonarnego została dawno obalona, *jej światopogląd ideologiczny nadal dominuje*, mimo licznych niewygodnych faktów: że nastąpił Wielki Wybuch, że tempo ekspansji wszechświata przyspiesza i jego rozmiar podwaja się mniej więcej co dziesięć miliardów lat, że cząstki – czymkolwiek są – pojawiają się i znikają. Ta uporczywa ideologia wiąże wiele debat w nieadekwatnych, zużytych ramach i rodzi mnóstwo *degeneracyjnych programów badawczych*, których potworne potomstwo to nonsensowne dualizmy, jak redukcja i emergencja, niematerialne/materialne i tak dalej.

Model tortu warstwowego generuje kulturową nerwicę zwaną „zazdrością o fizykę”, która sprawia, że każda dyscyplina uniwersytecka dąży do faraonńskiej suwerenności nad własnym obszarem. Aby odzyskać pierwotną relację między wszechświatem a uniwersytetem, potrzebny jest paradygmat postdemokratyczny, który już się wyłania – niezauważony – na czołowie samej nauki. Szczególnym punktem tej refleksji jest kryzys tak zwanej „naturalności” w fizyce wysokich energii – kryzys ujawniający bankructwo obecnego modelu demokratycznego. Należy zaznaczyć, że „naturalność” nie jest tym samym, co naturalizm; to termin techniczny w fizyce, a jednym z celów niniejszego projektu jest jego upowszechnienie. Założę się, że niewielu w ogóle o nim słyszało. Podejmuję go jako punkt zaczepienia, nić, za którą można pociągnąć, aż szata się rozpruje, lub jako istotny znak endemicznej choroby – stłumionego jęku martwego zwierzęcia.

Klucz do uwolnienia się od tych ideologicznych kajdan tkwi w uznaniu, że *istnienie jest dynamiczne i wciąż nadchodzi*. Dowodów tej dynamiczności jest w samej nauce pod dostatkiem. Jak wspomniano, kryzys tzw. naturalności toruje drogę ku nowej „fizyce niecząstkowej”, zadającej śmiertelny cios ideologii stanu stacjonarnego, mitowi hegemonicznej podstawy i podtrzymywanemu przez nią tortowi warstwowemu zdominowanemu przez fizykę.

Czym jest naturalność i co jest z nią nie tak?

Wybitny fizyk nazwał naturalność „*najlepiej strzeżoną tajemnicą fizyków przed opinią publiczną*”. Naturalność jest jednak kluczowa dla ideologicznych ram fizyki teoretycznej; to „mit założycielski”, „uprzedzenie”, „centralny dogmat”, czysto „estetyczna” zasada, „niemotywowana przesłanka”, pozanaukowa ocena, „przeciwieństwo tego, co społeczność fizyków zwykle uznaje za wiedzę naukową”, która „domaga się wyjaśnienia”, a mimo to jest wszechobecna.

Ta tajemnica skrywa się pod pozornie nieszkodliwą powierzchnią: oczywistym przekonaniem, że dobra teoria powinna (rzecz jasna) dawać „oczekiwane” wyniki eksperymentalne „naturalnie”, bez precyzyjnego dostrajania. Rozumowanie oparte na naturalności zakłada zatem kult zasady zakazu wrażliwości, wspierany przez zasadę oddzielenia, która na pierwszy rzut oka wydaje się obiecująca. Ale to fałszywy trop, w rzeczywistości *eufemizm dla autonomii fizyki wysokich energii*. Oddzielenie pozwala fizyce wysokich energii zachować dystans, na wzór faraona, wobec *hoi polloi* i spraw dziejących się poniżej – unosząc się ponad prostactwem fizyki niskich energii oraz coraz bardziej tabloidowymi dyscyplinami, takimi jak humanistyka, oddalonymi jeszcze bardziej od tronu faraona.

Naturalność nie jest jednak tylko złą filozofią. To również zła nauka (z wyjątkiem jednego sukcesu – „kwarku powabnego”). Na każdym kroku dowody empiryczne kpią z prób zakazu dostrajania parametrów w imię autonomii poziomów energetycznych. Model standardowy sam w sobie okazał się „spektakularnie nienaturalny”. W konsekwencji nasze rozumienie modelu standardowego zmieniło się radykalnie. Obecnie postrzega się go jako teorię pól efektywnych (EFT): teorię, która skutecznie wychwytuje to, co z punktu widzenia fizyki jest istotne w danym obszarze – działa, ignorując wszystko inne. Innymi słowy, to nie jest prawda: istnieje graniczna skala, poniżej której teoria się załamuje i przestaje mieć zastosowanie.

W kontekście naturalności warto przywołać stałą kosmologiczną Einsteina, wprowadzoną, by pogodzić teorię z eksperymentem (w uproszczeniu jednolita siła odpychająca wypełniająca przestrzeń, która miała być zerowa, ale nie jest: wymaga korekty lub dostrojenia w skali 10^{100} – liczby większej niż liczba wszystkich obserwowalnych atomów we wszechświecie – by uczynić ją „naturalną”). Podobnie – zdawałoby się, zainspirowana Alicją i jej Krainą Czarów – próba obejścia tego problemu poprzez przeniesienie dostrajania do hipotetycznego multiwersum wymaga 10^{500} wszechświatów, aby dostrajanie mogło wyglądać na „naturalne”. Zasada antropiczna to ta sama *hybris* w innym przebraniu – strategia, z której baron Münchhausen byłby dumny. Przy okazji – Tomasz z Akwinu, w komentarzu do Ewangelii św. Jana, już wcześniej poruszył kwestię wielu światów.

Widzimy tu patologię kulturową „*et alibi*” – to, co jest przed nami, znajduje się gdzie indziej – która przyjmuje cztery odmiany, wariacje na temat *J'accuse*, choć tutaj kierunek oskarżenia należy odwrócić: diachroniczną – jesteś tylko swoją przeszłością (filogeneza darwinowska – błąd genezy);

synchroniczną – jesteś tylko swoimi mikrofizycznymi cząstkami – błąd kompozycji; prospektywną – jesteś niczym wobec nadchodzącego przejęcia przez sztuczną inteligencję – nawiasem mówiąc, SI stwarza teologii, i tylko jej, wyjątkową szansę, jako że jest jedyną dyscypliną na nią odporną; wreszcie modalną – ten wszechświat nie istnieje, bo jest jednym z nieskończonej liczby. Mimo kulturowego uzależnienia od tych wariacji wszystkie cztery strategie sprawiają jedynie wrażenie, że funkcjonują.

Mówiąc krótko o fałszywym kontraście między redukcją a emergencją, zbyt mało uwagi poświęca się faktowi, że redukcja nie jest jednoznaczna: przykładowo, w fizyce i filozofii przebiega w przeciwnych kierunkach – fakt ważniejszy, niż przypuszczają nawet ci, którzy raczą go zauważyć. Mamy zatem redukcję 1 (filozofia): starsza, bardziej prymitywna teoria zostaje pomniejszona (zdetronizowana) przez bardziej wyrafinowaną, nowszą teorię, za sprawą łączności i dedukcyjności, przy pomocy „praw pomostowych”, które działają jak kamień z Rosetty, zapewniając współrozszerzalność między teoriami. Z drugiej strony mamy redukcję 2 (fizyka): nowszą teorię można wyprowadzić od starszej, bardziej prymitywnej, jak marmurkowanie wielkanocnego ciasta lub narastanie pnia drzewa. Zamiast nietrwałej redukcji mamy do czynienia z *ponownym wykorzystaniem* do pewnego stopnia starszej teorii. Co kluczowe, właśnie tak działa teologia w odniesieniu do ortodoksji wyznaniowej, gdzie późniejszy sobór wywodzi się z wcześniejszego lub też go ponownie wykorzystuje – inaczej nie miałby racji bytu ani głosu. Szczególnie ważne jest to, że bez redukcji 2 redukcja jako taka jest nieuprawniona, a może wręcz niemożliwa. Dlaczego? Bo to fakt, że teoria redukująca, jakkolwiek skuteczna, jest skończona lub ograniczona, więc teoria ta – wchodząc w interakcję z przeszłością – musi również otwierać się na przyszłość, prowadząc do nieuchronnego przekroczenia samej siebie (jako teorii w stanie spoczynku), co nie jest tryumfem wigowskim, lecz głębokim uzupełnieniem, wskazującym na pewne przenikanie się lub splecenie ram odniesienia.

Wracając do naturalności: trzeba porozmawiać o Higgsie (zapomnijmy o Kevinie)

Bliżej nas – szeroko nagłośniony bozon Higgsa, którego odkrycie jeden z fizyków CERN-u określił jako „pięciogwiazdkowy koszmar”. Z jednej strony lepiej byłoby, gdyby niczego nie odkryto, bo w pewnym sensie zatrzymuje to fizykę w martwym punkcie – żadnej fizyki poza modelem standardowym

nie widać. Radość naukowców pokazana w telewizji była tylko zasłoną dymną, mającą uzasadnić wydanie miliardów dolarów – uśmiechem kota z Cheshire, który pojawiał się na twarzy niejednego cesarza, a tu raczej faraona. Krótko mówiąc, bozon Higgsa wymaga przemysłowego dostrojenia w skali 10^{34} , by uzyskać swoją masę. Nawet samo pole Higgsa jest, technicznie rzecz biorąc, *ad hoc*, ponieważ jest kwadratowe, a nie logarytmiczne – co czyni je skalarnym. Sytuacja ta jest głęboko problematyczna i niepokojąca dla dominującego paradygmatu. Nie sama wewnętrzna nienaturalność Higgsa jest najbardziej kłopotliwa, lecz perspektywa destabilizacji w przypadku proliferacji tego rodzaju cząstek w przyrodzie – czyli skalarnych bozonów o spinie zerowym, traktowanych jako elementarne. Z wyjątkiem bozonu Higgsa, wszystkie cząstki modelu standardowego – a więc wszystkie znane cząstki fundamentalne – mają spin $\frac{1}{2}$ (fermiony, np. elektrony, kwarki i leptony) lub spin 1 (bozony, np. gluony i fotony). Cząstka Higgsa natomiast ma spin 0 i – jak wspomniano – jest skalarna, a zatem kwadratowa, co generuje kilka radykalnych problemów związanych z radykalnym dostrojeniem, ale nie tylko. Niepokojący fakt dotyczący tak dużego znoszenia polega na tym, że naga masa bozonu Higgsa jest *parametrem swobodnym* (wielkością, której model nie może przewidzieć ani ograniczyć), co pociąga za sobą coś, co czasami nazywa się *ansatzem* – założeniem lub po prostu przypuszczeniem; powód, dla którego natura miałaby dostroić go niemal dokładnie do masy interakcji, pozostaje niewyjaśniony, stąd uznaje się to za „nienaturalne”. Krótko mówiąc, bozon Higgsa jest wrażliwy na wysokie energie; niszczy oddzielenie, a przez to zagraża autonomii fizyki wysokich energii i stabilności modelu standardowego. A nie możemy, pod groźbą niezdania współczesnego testu kopernikańskiego, sądzić, że nie istnieją inne skalarne bozony.

Tu warto zauważyć: fakt, że model standardowy z mechanizmem Higgsa (SMHM) zdaje się zrealizowany w naturze, mimo silnych zastrzeżeń fizyków wobec niego, może mieć pozornie paradoksalną konsekwencję: fizycy będą musieli opracować znacznie bardziej radykalne podejście do fizyki cząstek elementarnych, niż gdyby odkryto nową fizykę poza modelem standardowym (np. supersymetrię). To wymaga głębokiej zmiany sposobu myślenia o fizyce cząstek. Z tej perspektywy zaklasyfikowanie przez fizyków SMHM jako *ad hoc* może być wyrazem oporu wobec tak wielkiej zmiany. Fizyka wysokich energii jest w tarapatach.

Zdumiewającym przykładem tych tarapatów jest następujące zjawisko: jeśli zderzy się dwie cząstki z wystarczającą siłą, ich energie stają się tak

skoncentrowane w punkcie kolizji, że powstaje czarna dziura – lecz zderzenie cząstek o jeszcze wyższej energii tworzy większą czarną dziurę. Wbrew dominującemu paradygmatowi, *wyższa energia nie prowadzi więc do krótszych długości*; wręcz przeciwnie. Czarne dziury (i grawitacja kwantowa) wywracają do góry nogami oczekiwany związek między wysokimi energiami a małymi odległościami. W wyniku tego kwestionują neodemokratyczny obraz świata, który wywiera efekt prania mózgu na wiele dziedzin zainfekowanych *zazdrością o fizykę* (lub jej *naśladownictwem*).

Kryzys naturalności obnaża ideologię stojącą za jej konstrukcją. Rzeczywiście, szef badań w Wielkim Zderzaczu Hadronów w CERN twierdzi, że coraz bardziej oczywista „nienaturalność” modelu standardowego zmusza fizykę do napisania *Summa contra naturalitatem* w drodze ku „erze postnaturalności”. Załamanie się idei naturalności pod ciężarem dowodów empirycznych sugeruje, że przedsięwzięcie naukowe dotarło do punktu kryzysowego w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, negatywnym: domniemana Nauka Mistrzowska (fizyka wysokich energii) znalazła się w impasie z powodu wciąż dominującego „degeneracyjnego programu badawczego”, bardziej zakorzenionego w ideologii neodemokratycznej niż w realnych danych. Po drugie, bardziej optymistycznym: nauka stoi na progu „przemiany fazowej” (np. ze stanu ciekłego w gazowy), dzięki pojawieniu się nowego, regeneracyjnego paradygmatu, będącego realizacją platońskiej „sztuki tkania”, o której wspomniano wcześniej. Jak stwierdził jeden z fizyków: „[w] jądrze fizyki drży ziemia. Nagle pozornie niepowiązane obszary wykazują dziwną zdolność wzajemnego wzbogacania”, co jest oznaką prawdziwej „fizyki niecząstkowej”, niosącej „platońską doskonałość”.

Aby wspomóc narodziny tej fizyki niecząstkowej, opracowuję *specjalnie zaprojektowaną wersję teorii grupy renormalizacji* (RG), która stanowi centralny punkt całego mojego przedsięwzięcia. Metoda RG to jedno z najbardziej udanych narzędzi teoretycznych wykorzystywanych przez fizyków do modelowania i rozumienia zjawisk makroskopowych. Mówiąc skrajnie skrótowo, renormalizacja to przełomowa technika, która *odrzuca nieistotne (mikro)szczegóły*, pozostawiając jedynie to, co naprawdę ważne – *jak wtedy, gdy mrużymy oczy, by lepiej przyjrzeć się przedmiotowi*. W literaturze często powtarza się, że taka procedura czyni analizę wykonalną – pozwala nam ogarnąć coś, co inaczej byłoby nie do ogarnięcia – wykraczając poza możliwość wyliczenia lub zliczenia. Twierdzę, że to założenie jest błędne. To, co faktycznie ujawnia RG, to fakt, że rozumienie mikro jako rodzaju absolutnej zasady pierwszej jest błędne.

W pewnym sensie RG nie dotyczy uśredniania czy oddalania się, jak twierdzą niektórzy, lecz zbliżania, wyostrzania – w odniesieniu do tego, co istotne, a więc *de facto* realne, biorąc pod uwagę dany system docelowy.

Najbardziej zdumiewające narzędzia fizyki ostatnich stu lat (np. renormalizacja) muszą „unikać fizyki”, by działać. Przez „unikanie” rozumiem: wyjaśniają zjawiska fizyczne za pomocą narzędzi teoretycznych, które pozostają w pewnym oddaleniu od rzeczywistości, jaką owe zjawiska ujawniają. Weźmy za przykład zagotowanie wody w czajniku: aby wyjaśnić to zjawisko, fizyka zakłada *idealizowaną granicę termodynamiczną* ∞ , której rzeczywiste osiągnięcie wymagałoby nieskończonej liczby *cząsteczek*, których nasze czajniki w żadnym razie *nie mogą* posiadać. Chodzi o to, że fizyka podchodzi do *każdego* zjawiska za pomocą modeli wykazujących taką właśnie strategię unikania fizyki; „efektywne idealizacje” to dla fizyków chleb powszedni (stąd ich coraz większe uzależnienie od czysto abstrakcyjnych bytów, takich jak pola kwantowe). Wróć do tego później. Rzeczywiście, fizyka składa się głównie z teorii pól efektywnych, już wspomnianych – działają, ale nie są prawdziwe, w tym, jak już powiedziano, model standardowy, co jest szokujące dla każdego pretendenta do tronu faraona. Zamiast jednak traktować tę sytuację jako dowód naukowego antyrealizmu, postrzegam ją jako wskazówkę, że każda prawdziwie realistyczna nauka musi mieć charakter „apofatyczny”: podobnie jak tzw. teologia negatywna w tradycji chrześcijańskiej, argumentuję, że fizyka dociera do natury *raczej* poprzez mówienie, *czym natura nie jest*, niż przez próbę ujęcia jej pełni w jakimś uproszczonym pojęciu. I co istotne, wszystkie takie przedsięwzięcia są twórczo aporetyczne i nieskończone – nawet w wieczności, jak u św. Grzegorza z Nyssy, który nazywa to *epektazą*, a św. Tomasz z Akwinu przytakuje, twierdząc, że ze względu na naturę stworzenia, ontologiczne rozróżnienie i dystans pozostaną i będą trwać także w niebie. Także fizyka zmierza w kierunku takiej gry o wysoką stawkę, nieskończenie wyrażonej. Jak stwierdził jeden z fizyków, fizyka teoretyczna to „nauka o niewidzialnym, jako *współczesna forma teologii*”. Trafnie zatem *apofaza* staje się ważnym narzędziem metodologicznym w wysiłku na rzecz uwolnienia nauki spod jarzma neodemokrytyzmu – w stronę *sieci strategii, metod i dyscyplin*, które wszystkie przyjmują aporetyczną naturę wiedzy i istnienia.

Aby stworzyć mentalną lub wyobrażeniową przestrzeń dla takiego podejścia, zaangażowanie w awangardową literaturę naukową ujawnia znaczenie czterech wzorców, które można zaobserwować wszędzie w świecie przyrody. Pierwszym z nich jest tzw. tyrania skali, która uniemożliwia postulowanie

jakiegokolwiek absolutnej, podstawowej jednostki, poziomu czy metody. Wy-mownym przykładem jest tzw. model uścisku dłoni, coraz częściej stosowa-ny we współczesnej nauce (zwłaszcza w nanonauce). W kontekście nauko-wym „uścisk dłoni” oznacza mobilizację wielu niespójnych lub sprzecznych modeli w celu wygenerowania bardziej adekwatnego opisu badanego zjawi-ska, poprzez ich nakładanie się w sposób przypominający diagram Venna. Na przykład modelowanie komputerowe w badaniu materiałów o rozmiarach nanometrycznych w stanie stałym korzysta z trzech niespójnych modeli po-chodzących z trzech różnych, sprzecznych poziomów: mechaniki ośrodków ciągłych, klasycznej dynamiki molekularnej i modeli mechaniki kwantowej. Taki „uścisk dłoni” nadaje metodologiczną „substancję” idei tkania, o której już była mowa. Analiza wieloskalowa dominuje w tym, co znamienne okre-śla się mianem materii aktywnej. Krótko mówiąc, materia aktywna to ogólne pojęcie odnoszące się do układów, których elementy są samonapędzające się, a zatem nie znajdują się w równowadze termicznej, i które w konsekwencji często są w stanie generować zbiorowe, ukierunkowane działania, takie jak gromadzenie się w stadach i rojach. Analiza materii aktywnej wymaga podej-ścia wieloskalowego – od dołu do góry, od góry do dołu oraz ze środka na ze-wnątrz. Strategia modelowania „ze środka na zewnątrz” pojawia się wtedy, gdy zamiast próbować modelować system od podstaw, zaczyna się od poziomów pośrednich (mezoskopowych), na których układy wykazują zachowania od-mienne od tych obserwowanych w skali atomowej i kontinuum. Następnie dokonuje się skalowania w górę i w dół, aby uzyskać pełniejszy obraz układu wieloskalowego.

Opowiadam się za podejściem „ze środka na zewnątrz”: fakty „poniżej” i „powyżej” poziomu środkowego – fakty o cząstkach i galaktykach – zależą od faktów dotyczących bytów na poziomie centralnym, a więc *bardziej* „fun-damentalnym”. „Rewolucja kwantowa wymaga zdegradowania statusu bytów mikrofizycznych. Powinniśmy odwrócić tradycyjne rozumienie emergencji: to zjawiska mikrofizyczne wyłaniają się z bardziej fundamentalnych dziedzin chemii, termodynamiki i fizyki ciała stałego, a nie odwrotnie”.

Drugim głównym wzorcem jest „uniwersalność”, czyli fakt, że wiele układów fizycznych o radykalnie różnych składach mikroskopowych dzieli te same wykładniki krytyczne (które są zazwyczaj *liczbami niewymiernymi, wykluczającymi analizę wymiarową*): wbrew intuicji woda, nikiel i żelazo należą do tej samej klasy uniwersalności. Trzecim jest wszechobecne zjawi-sko „niezmienniczości skali”: Na przykład (1) fraktale (ich zbliżony wygląd

wykazuje przestrzenną niezmienniczość skali – np. mierząc linię brzegową Wielkiej Brytanii); (2) szum migotania, inaczej szum różowy, interpretowany jako ślad złożoności, oznaczający czasową niezmienniczość skali; (3) prawa potęgowe, które przejawiają niezmienniczość skali w odniesieniu do rozmiaru i czasu trwania zdarzeń w dynamice układu. Nawiasem mówiąc, *prawo potęgowe* to zależność, w której względna zmiana jednej wielkości powoduje proporcjonalną, względną zmianę innej. Weźmy za przykład analizę trzęsień ziemi – jest *całkowicie obojętna wobec skali fizycznej*, ponieważ stosuje *prawo potęgowe* obowiązujące na każdej skali. Szum różowy ilustruje niezmienniczość skali, ale też przejawia uniwersalność, ponieważ jest obojętny na konstytucję materialną – występuje w niezliczonych dziedzinach: od mózgu i serca, przez DNA, muzykę, po gospodarkę. W związku z tym wszechobecność szumu różowego należy do najstarszych zagadek współczesnej fizyki i nauki w ogóle – ale takiej, która rezonuje z pojęciem krytyczności, czy to w czajniku, czy w samym kosmosie, który jest owocem przemian fazowych.

Kolejna odsłona tego samego wyzwania wobec paradygmatu neodemokrytycznego to „analiza sieci small-world”, która także pomniejsza, a wręcz rozbraja znaczenie wielkości. Sieć to zbiór węzłów i krawędzi połączonych na określone sposoby; charakteryzuje się wysokim skupieniem i krótkimi ścieżkami, a graf jest matematycznym opisem takiej sieci. Co istotne, ma ona charakter topologiczny – a więc nieprzyczynowy. Topologia bywa nazywana geometrią obiektów wykonanych z gumy, to znaczy bada własności przestrzeni niezmienniczej względem dowolnych ciągłych deformacji. Ponieważ wiele układów biologicznych można modelować jako sieci – mają wiele wzajemnie powiązanych elementów, które można uznać za węzły i krawędzie – podejście to ma ogromny potencjał wyjaśniający. Fakt ten jest tym bardziej istotny, że systemy te wykazują olbrzymią różnorodność mikrofizyczną – np. ten sam topologiczny wzorec wyjaśniający można zastosować do opisu odporności mózgu, sieci komputerowej, wspólnoty ekologicznej, sieci interakcji białek i tak dalej.

Powinniśmy dojść do wniosku, że wielkość to zarówno pojęcie potoczne, jak i prowincjonalne – jej demistyfikacja to krok konieczny do wygenerowania nowych, bardziej twórczych trybów myślenia, które zadadzą śmiertelny cios dotąd dominującemu dogmatowi, że im mniejszy jest byt (lub im wyższa jego energia), tym większe jego znaczenie. William Blake z *Wróżbami niewinności*, Leibniz ze swoim roztoczem i John Donne z pchłą – wszyscy mają rację.

Odnosząc się do czwartego wzorca: jak zauważa fizyk z MIT, Wen, choć wszystkie materiały zbudowane są z tych samych trzech składników – *elektronów*,

protonów i neutronów – (Wen, 2017), przybierają wiele różnych form (ciało stałe, ciecz, przewodnik, izolator, nadciekłość, magnes, by wymienić kilka), które wymagają wzorców organizacyjnych znanych w literaturze jako „porządki”; wiele z nich jest *splecionych* – np. w nadprzewodnikach wysokotemperaturowych. Innymi słowy, jeśli wszystko jest zrobione z tej samej materii, skąd bierze się różnica? W pewnym sensie cała materia to kwestia krytyczności i porządku – podobnie jak natura i kosmos, który przecież z greki znać „porządek” – a to pozostawia dekompozycję w tyle. Tu zaczynamy zbliżać się do radykalnego, przynajmniej kulturowo, aktu *ressourcement* (powrotu do źródeł) Platona.

Jeśli tak, to legion tez filozoficznych, które były wychwalane i z góry uznawane za oczywiste, opierał się – jeśli nie na otwartym błędzie – to na radykalnej niekompletności i krótkowzroczności, będąc tworem oziębłej wyobraźni. Dualizmy konkurencyjne są dowodem takiej jałowości: od redukcji i emergencji, przez materialne/niematerialne, realizm i antyrealizm, wolność i determinizm, po niemal całą filozofię umysłu, zwłaszcza niesławny problem wykluczenia Kima, który jest niczym więcej niż zagadką prowincjonalną – nie wspominając już o kulturowym szybolecie mózgu, który po prostu nie istnieje w takiej formie, w jakiej zazwyczaj się go przedstawia, jako wielką kulę czy atom w czaszce. Doceniam jednak neurologa Charlesa Sherringtona, który już w latach 40. XX wieku określił to, co niektórzy nazywają mózgiem, jako *zaczarowany warsztat tkacki, pełen czółenek tkających wzory*.

W miarę jak awangarda fizyki z opóźnieniem powraca do Platona, łatwiej to dostrzec, jeśli uświadomimy sobie, że w pewnych kontekstach mniej znaczy więcej – a jak powiedział noblista Philip Anderson, „więcej znaczy coś innego”: mniej cząstek, a nawet ich brak, ponieważ dziś rozumie się je jako wzbudzenia pól kwantowych, pojawiające się i znikające – nie zaś jako zbiór kulek; na pierwszy plan wysuwa się zatem „fizyka niecząstkowa”, która tym samym podważa sposób, w jaki formułowano – a raczej aranżowano – powyższe pytania filozoficzne.

Fizyka staje się najbardziej egzotyczna – choć argumentowałbym, że egzotyka, podobnie jak siejące postrach działanie na odległość, zależy od punktu widzenia – gdy materia jest zamknięta (zwłaszcza w dwóch wymiarach), a energia termiczna tłumiona, co pozwala wcześniej niezauważonym stanom materii ujawnić się; te stany to wspomniane już „porządki” o charakterze globalnym, generowane i napędzane przez topologię, a nie przez skład – rozdrabnianie

materiału na coraz mniejsze części nie daje więc nic poza mylnym tropem, oślepiającym na zjawiska. Powtórzmy: topologia opisuje globalne własności układu, które pozostają niezmiennie wobec ciągłych deformacji i są niezależne od współrzędnych.

Znakomitym przykładem jest ułamkowe kwantowe zjawisko Halla (FQHE), będące krokiem poza głębokimi teoriami opracowanymi przez Landaua, w których to symetrie i ich łamanie wyjaśniały różne porządki materii i ich przejścia. FQHE pojawia się, gdy elektrony zostają kwantowo „przyparto do muru”: ograniczone do dwóch wymiarów, schłodzone do bardzo niskich temperatur i wystawione na działanie silnego pola magnetycznego. Termin FQHE nie odnosi się do jednego zjawiska, lecz obejmuje szeroki wachlarz istotnych stanów i zjawisk. Ułamkowe kwantowe zjawisko Halla przejawia porządek topologiczny – a wraz z nim ładunek frakcyjny i tym samym quasi-cząstki (np. anyony lub skompresowane fermiony). Porządek topologiczny pociąga za sobą degenerację stanu podstawowego, co oznacza, że jeden poziom energetyczny generuje wiele różnych stanów (odwrócona forma wielorakiej realizacji, jak twierdzę). Jak powiedziano, kluczowe jest to, że FQHE nie wywodzi się z symetrii i jej łamania, lecz z długozasięgowego splątania, a zatem z ogólnego zachowania.

Ponownie zapożyczając od Wena: taniec może posłużyć jako intuicyjny obraz porządku topologicznego. Każdy bozon porusza się sam, wykonując ten sam taniec, natomiast w nadciekłym płynie fermionowym fermiony tańczą parami, każda para wykonuje ten sam taniec, a porządek topologiczny można opisać jako taniec wspólny, *w którym każda cząstka (lub spin) tańczy z każdą inną w sposób bardzo zorganizowany*.

Jednym z głównych powodów, dla których takie fazy nazywa się topologicznymi, jest fakt, że degeneracja stanu podstawowego zależy od topologii powierzchni, na której system został zdefiniowany: powierzchnia staje się treścią – a nie, by tak rzec, dawnym pojęciem części. Prymat powierzchni prowadzi nas z powrotem do pojęcia uwięzienia i płodności dwóch wymiarów. Dwuwymiarowość jest, jak sądzę, bardziej egzotyczna, ponieważ zawiera więcej niewydatkowanej potencjalności – a uwięzienie wyciska tę potencjalność, pozwalając jej roztaczać swoją magię – coś, co pewien fizyk nazwał *wielociałową magią kwantową*. Uważam jednak, że nie jest do końca trafne mówić, że trójwymiarowość jest mniej egzotyczna – w końcu potencjalność zaktualizowała się w zdumiewającym trzecim wymiarze, który po prostu oswoiiliśmy. Na marginesie – jak mówi Platon:

tkanie to sztuka przekształcania trójwymiarowej wełny w (niemal) dwuwymiarowy materiał, podczas gdy mąż stanu tka z możliwie grubego „materiału ludzkiego” dwuwymiarową osłonę.

Aby to rozwinąć: w świecie trójwymiarowym istnieją tylko dwa typy cząstek: „fermiony”, które się odpychają, oraz „bozony”, które lubią się łączyć. Powszechnie znanym fermionem jest elektron, który przewodzi prąd elektryczny; natomiast powszechnie znanym bozonem jest foton, który niesie światło. W świecie dwuwymiarowym jednak istnieje inny rodzaj cząstki – już wspomniany – anyon, pojawiający się w silnie skorelowanych materiałach kwantowych. Podobnie jak w tańcu, anyony nie zachowują się ani jak fermion, ani jak bozon – w dwóch wymiarach *dwukrotna zamiana identycznych cząstek nie jest równoważna ich pozostawieniu w miejscu*. Funkcja falowa cząstek po zamianie miejsc może się różnić od oryginalnej – anyony mają nietypową statystykę wymiany. W trzech wymiarach natomiast dwukrotna zamiana cząstek nie zmienia ich funkcji falowej.

Proces zamiany identycznych cząstek lub okrążania jednej wokół drugiej określa się matematycznie jako „plecenie” – znów tkactwo – które generuje plecione anyony. Jak wspomniano, walutą FQHE jest długozasięgowe splątanie i ładunek frakcyjny, czyli quasi-cząstki. I tu właśnie tkwi problem: kiedy zdajemy sobie sprawę, że elektrony są *niepodzielnymi* cząstkami elementarnymi, to paradoksalnie ich *zbiór* (np. anyony) może działać jak ułamek pojedynczego elektronu, wykazując egzotyczne i użyteczne właściwości. Wyrażając to jasno: stanowi to rzeczywiste wyzwanie wobec naszego nowoczesnego, dekompozycyjnego sposobu myślenia.

Inne zjawiska, które odzwierciedlają te radykalne intuicje, to m.in. faza heksatyczna materii, pośrednia między fazą stałą a izotropową cieczą w dwuwymiarowych układach cząstek. Albo izolator topologiczny, taki jak sieć kagome, również dwuwymiarowa. „Kagome” to japońskie słowo oznaczające styl tkania koszy. Na koniec, anyony Fibonacciego, nazwane tak od słynnego ciągu i wszelkiego rodzaju zjawiska obecne w graficie, jak choćby wtedy, gdy wykazuje efekt FQHE. Wiele wyróżniających cech grafenu wynika z jego struktury plastra miodu, który przywodzi na myśl w szczególności koszyk Kagome, a bardziej ogólnie samą sztukę tkania.

Warte odnotowania – jak zasugerowano – jest pojawienie się dualności oraz odrzucenie dualizmów. Co ciekawe, dualność elektromagnetyczna była pierwszą formą dualności, która została wprost zastosowana w XX-wiecznej

fizyce „fundamentalnej”. Słynny przykład to oczywiście fala/cząstka. Inne jednak są tu istotniejsze, zwłaszcza w odniesieniu do przejścia Platona od trój- do dwuwymiarowości. Kluczowe dla pojęcia dualności jest istnienie relacji równoważności między parą teorii, jeśli generują one tę samą fizykę. Jak stwierdził jeden z fizyków: „Na mocy tej równoważności cząstki elementarne w jednej teorii mogą występować jako cząstki złożone w teorii dualnej – i odwrotnie. W związku z tym rozróżnienie między cząstkami elementarnymi a złożonymi nie może już być uznawane za fundamentalne”. A zatem *asymetria może ulec zamianie*.

Najgłośniejszym niedawnym przykładem jest korespondencja AdS/CFT: antyde Sittera / konforemna teoria pola. Korespondencja ta realizuje układ holograficzny, w którym fizyka układu może być reprezentowana zarówno przez teorię zdefiniowaną wewnątrz *objętości* ograniczonej *powierzchnią*, jak i przez inną teorię *zdefiniowaną na tej powierzchni* ograniczającej tę *objętość* (fizyka układu może być widziana jako projekcja z granicy tej objętości). „Sugeruje to, że grawitacja kwantowa powinna być opisana całkowicie przez topologiczną teorię pola kwantowego, w której wszystkie fizyczne stopnie swobody mogą być rzutowane na granicę”. Rzeczywiście, w grawitacji kwantowej pętli to dopiero przy niskich energiach sieci spinowe przejawiają się jako „stany spłotowe” w świecie rzeczywistej lub pozornej geometrii klasycznej. Czasoprzestrzeń jest więc czymś, co wyłania się ze *stanów spłotowych* sieci spinowych.

Biorąc pod uwagę niedawną historię wojny totalnej między fizyką wysokich i niskich energii – która sięgnęła aż Kongresu USA – oraz kolejną odsłonę walki bratobójczej w fizyce wysokich energii, tzw. wojny strunowe, wymowne jest to, że o ile pozornie abstrakcyjne rozważania teorii strunowych i wspomniana właśnie dualność zostały sprowadzone na ziemię, o tyle po dekadach finansowania ich zastosowanie sprowadzało się do rozmowy na przystanku z Godotem. Ale cierpliwość w końcu się wyczerpała – podobnie jak fundusze – i teorie te zostały skierowane do fizyki materii skondensowanej jako zestaw narzędzi, co pozwoliło uniknąć całkowitego zakończenia badań w tej materii.

O ile „porządku” ze swymi egzotycznymi stanami materii, uniwersalność, analiza wieloskalowa i niezmienniczość skali wykraczają poza cząstki – co jest słuszne, biorąc pod uwagę kruchy charakter ich istnienia – o tyle są transcendentne właśnie dlatego, że mają charakter topologiczny; podważają też autonomię domeny wysokiej energii i jej rzekomo samowystarczalnej, cząstkowej podstawy. Pokazują, że same cząstki nie są w stanie dostarczyć *Teorii*

Wszystkiego, a mogą co najwyżej dostarczyć *Teorię Wszędzie*. Natomiast „teoria wszechobecności” nie daje tego, czego potrzebują ideolodzy bardziej redukcyjnego modelu.

Fizyka w fazie rekonwalescencji: nieskończoność w co najmniej dwóch kierunkach

Po pierwsze: teorie strunowe muszą zagęścić swoje liczne wymiary do sztuczek „na jeden kęs”, podobnie jak holograficzna dualność (miernik/grawitacja) wyjaśnia trójwymiarową objętość poprzez dwuwymiarową powierzchnię. Podobnie teorie pól efektywnych muszą założyć skończoną skalę odcięcia Λ , aby fizyka materii skondensowanej mogła funkcjonować – co faktycznie robi, ignorując nieskończoności fizyki wysokich energii. Grupy renormalizacji są mechanizmem z wyboru do wykonania tej procedury – procedury, która znajduje zastosowanie w wielu dziedzinach analizy (np. w meteorologii). Tutaj nieskończoność zostaje poskromiona.

Po drugie, co istotne, ta sama logika pojawia się ponownie, lecz w przeciwnym kierunku, i jest wszechobecna w nauce pod postacią idealizacji, o której już wspomniano. Na przykład termodynamiczne ujęcie przemian fazowych (np. wrzenie wody czy topnienie lodu) zakłada niezbędne punkty nieanalityczności (nieciągłości), podczas gdy statystyczne ujęcie mechaniczne (które jest z natury ciągłe) tych samych zjawisk może odzyskać takie punkty tylko wtedy, gdy modele są nieskończenie wielkie (przy zachowanej skończonej gęstości). To ostatnie jest idealizacją molekularnych układów termicznych, która „wydaje się ocierać o niemożliwość”. Ta nieskończona idealizacja w postaci nieskończonego (termodynamicznego) limitu $N \rightarrow \infty$, w którym obowiązuje nowa, wyższego rzędu, niefundamentalna teoria (lub model), jest kluczowa i niezaprzeczalna – tak bardzo, że nie da się jej zredukować do teorii niższego poziomu (np. wyprowadzić, wywnioskować czy wyjaśnić) – i jako taka jest emergentna. Limit termodynamiczny jest nieusuwalny – w przeciwnym razie nieciągłości (czyli nieanalityczność), które ujawniają się w kluczowych fazach, pozostałyby niewidoczne, a wszelka nadzieja na ich odtworzenie leżałaby w gruzach. Każde odstępstwo od tej idealizacji oznacza, że panuje noc, więc wszystkie krowy są czarne, a woda w czajniku ani nie wrze, ani nie nie wrze. Jak podsumowuje znany fizyk Kadanoff: „Istnienie przemiany fazowej wymaga nieskończonego układu. W układach o skończonej liczbie stopni swobody przemiany fazowe nie zachodzą”. No i po ptakach.

Każde dociekanie zakłada to, co Platon w *Republice* nazywa „niehipotetyczną zasadą pierwszą” (*archê anupothetos*). Dotyczy to również konwencjonalnej fizyki, która stara się utożsamić tę zasadę pierwszą z autonomiczną domeną wysokich energii, możliwą do całkowitego opanowania dzięki *Teorii Wszystkiego*. Gdy jednak fikcyjna autonomia fizyki wysokich energii się załamuje, pojawia się inna zasada pierwsza: ta, którą Platon w tym samym dialogu nazywa „ideą Dobra”. Według Platona Dobro jest źródłem zarówno bytu, jak i poznania – czymś, co je łączy, nie niwelując jednak ich różnicy. Na tej samej zasadzie Dobro godzi tajemniczość i zrozumiałość, ścisłą wiedzę i otwarte zadziwienie. To pojednanie tworzy niezbędną przestrzeń dla przemyślenia nauki jako sieci wzajemnie wzmacniających się wątków metodologicznych, z których każdy jest potrzebny do adekwatnego opisu natury.

Dla Platona sztuki dzielą się na te, które łączą lub rozdzielają, przędą lub czeszą. Ale sztuka tkactwa jest inna: łączy oba te aspekty, *łączność i różnicę* (*Polityk*, 283B). Immanentna analiza fizyki wysokich energii (i każdej innej nauki) ujawnia coś analogicznego do takiego tkania jako nieuniknioną cechę każdego uczciwego naukowego podejścia do złożoności natury. Zarysowany tu paradygmat czyni ten aspekt wyraźnym, by przewyciężyć neodemokratyczną izolację (domniemanych) poziomów rzeczywistości i dyskursu. Celem jest performatywne ucieleśnienie tkactwa Platona, które ujawnia współzależność metod i dyscyplin (to, co Arystoteles nazywał „subalternacją”).

Natura, jak się zdaje, lubi tkać – a jej upodobanie do uniwersalnych wzorców, które bawią się *tym samym zbiorem mikrobytu* (lub *jednym poziomem energetycznym*), pokazuje, że materia nie jest statyczną bazą złożoną z cząstek, lecz (by użyć terminologii genetycznej) *totipotencjalną i pluripotencjalną* „komórką macierzystą”, naszą „fizyką nie-cząstek”. O ile jest to odpowiedź na to wezwanie, o tyle proponowany tu paradygmat stanowi wielotorowe, elastyczne narzędzie, które pozwala odkryciom naukowym być tym, czym są: *ikonicznymi objawieniami ukrytych oblicz materii*, samym szeptem stworzenia, który odbija się echem od logosu – przez który, dla którego i w którym wszystko się trzyma. Niewyczerpalna „potencjalność” (*dynamis*), która kpi z *ideologii stanu stacjonarnego* i przypomina nam, że pełnia istnienia tego świata jest jednocześnie jego nieustającym przybywaniem. To właśnie w *Timajosie* określone jest mianem *khōra* – przestrzenią przed wyznaczoną lokalizacją (*topos*), przed logiką wyznaczania granic i różnicowania, pozbawioną jakichkolwiek pozytywnych cech – a także niepoddającą się kategoryzacji ani jako idealna, ani jako fenomenalna.

Na zakończenie rozważań o naturalności – filozof fizyki David Wallace być może ma rację: „Długotrwałe niepowodzenia zasady naturalności w kosmologii i naruszenie naturalności w fizyce cząstek elementarnych mają konsekwencje wykraczające daleko poza te konkretne i ezoteryczne dziedziny. Niepowodzenie naturalności w tym przypadku podważa argumenty za naturalnością w ogóle i pilnie domaga się zrozumienia. Odrzucenie naturalności jako zasady pociąga za sobą – w taki czy inny sposób – znacznie głębszą i dziwniejszą zmianę w naszym naukowym obrazie świata”.

Na koniec pozwolę sobie zacytować W. H. Auden, *Tym czasom, Recytatyw*

Jedynym zdarzeniem jest cud, lecz dla ciebie
pozostanie niewidoczny,
aż wszystkie zdarzenia zostaną poznane i nie będzie już niczego,
czego nie potrafiłbyś objawić.



 Conor Cunningham²

 <https://orcid.org/0000-0002-9778-829X>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Science at the critical point. What comes after naturalness?

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.11>

First, let me say, this is not, despite impressions, about physics

The university was created to engage the universe, but its ability to fulfil this mission is frustrated by a Balkanisation of the sciences resulting from a pervasive commitment to the autonomy of high-energy physics as Master over the disciplines. In Plato's *Sophist*, the Stranger warns that 'if one separates each thing off from everything, that completely and utterly obliterates any discourse, since it is the interweaving of forms that gives us the possibility of talking to each other in the first place'. Our attainment of knowledge, Plato thought, was an 'art of weaving' (*huphantikē*) that precluded both Balkanisation and barren imperialism. Importantly, though, such weaving is neither unrealistic nor idealistic, for as Plato's Stranger (in the *Statesman*) points out the

² Associate Professor in Theology and Philosophy, Faculty of Arts. Author of *Genealogy of Nihilism*, and coeditor (with Peter M. Candler Jr.) of the Interventions series. Cunningham also wrote and presented the acclaimed BBC documentary *Did Darwin Kill God?* which originally aired in March 2009.

parts of goodness (the woven hymn) are not always friends, for example, courage (*andreia*) and moderation (*sophrosyne*). Indeed, as we shall hear towards the end, physics today is, in its most radical moments, an act of *ressourcement*, unbeknownst to itself, no doubt, as it bumps into Plato up ahead. Indeed, and writing against Paul and Patricia Churchland, I wrote that science was but a proto-art, they having argued that the Humanities were but proto-science, full of folk psychology that required translating into proper scientific terms, but now, and in light of what follows, I would argue that science, at last, qualifies as a proper art.

The logic of Platonic weaving found an institutional home when the university was invented over a thousand years ago in Bologna gathered in the university to explore, engage, and give an account of the universe in its inexhaustible abundance of dynamic aspects – and to do so as embodied agents who were themselves parts of the universe. Such was the governing paradigm of learning and teaching, one driven by an anapolegetic Eros.

Today, the *university* or *universe* relationship is languishing under the tyrannical pornography of shallow metrics of employability and corporate relevance, a symptom of which is micromanagement, imported from California, and labouring under a puerile view of ‘objectivity’. All of which prepares the way for AI, because under such cultural practices humans are already self-deleting. Indeed, the academy can now be usefully characterised as an algorithmic university, to use Adam Morton’s phrase. The only ivory tower (apparently) left standing is that of high-energy physics. One major reason is the widespread dream of a Master Discourse able to provide a *Theory of Everything*, which would, not only be incoherent, but a miscarriage of science, what Maurice Blondel might call superstition. This dream is undergirded by an updated version of Democritus’ atomism: the belief in a foundational base of which all else is but a shadow or a merely conventional presentation and over which one science – physics, more precisely: high-energy physics – has monopoly control. Here, the disciplinary universe is a ‘layer-cake’, even more: it is a *pyramid* dominated by the splendidly isolated pharaoh that is (high-energy) physics. As Ernest Rutherford is supposed to have said, ‘there is only physics, all else is stamp collecting.’

No matter the base (the brain, DNA, atoms, strings, and so on), however, the *politics of the campaign* is underwritten by a ‘Steady State Ideology’ that approaches existence as a *once-and-for-all static given*. This remains true today. Even though Steady State Cosmology was undermined long ago, its ideological

world-picture has remained dominant, despite many inconvenient facts: that there was a Big Bang, that the universe's expansion rate is accelerating and doubling in size every ten billion years or so, and that particles, whatever they are, pop in an out of existence. This persistent ideology imprisons many debates in inadequate, tired frameworks and gives rise to a plethora of *degenerative research programmes*, the monstrous progeny of which are nonsensical dualisms, such as reduction and emergence, immaterial/material, r and so on.

The layer-cake model generates the cultural neurosis called 'physics envy,' which inclines every university discipline to aspire to pharaoh-like sovereignty over its own domain. In order to recover the ordinary relation between universe and university a post-Democritean paradigm is required, one already emerging, unnoticed, at the cutting edge of science itself. A particular focus of this engagement is the crisis of so-called 'naturalness' in high-energy physics, a crisis revealing the bankruptcy of the current Democritean model. It is crucial to note that '*naturalness*,' *is not to be confused with naturalism*; it is a term of art in physics, and one contribution of the present project will be to make it more widely known. I would bet that very few have ever heard of it. I engage with it as a form of leverage, a thread to pull on until the attire unravels, or as an important sign of an endemic malaise, the muffled groan of a dead animal.

The key to liberation from these ideological shackles lies in recognizing that *existence is dynamic and still arriving*. There is abundant evidence for this dynamism within science itself. And as said, the crisis of so-called 'naturalness' opens the way towards a new 'un-particle physics' that deals a death-blow to the Steady State Ideology, the myth of the hegemonic base, and the physics-dominated layer-cake it props up.

What is and what's wrong with naturalness?

A prominent physicist calls naturalness 'the best-kept secret of physicists from the public'. Naturalness is, however, central for the ideological framework of theoretical physics; it is a founding 'myth', a 'prejudice', a 'central dogma', purely 'aesthetic', an 'unmotivated presupposition', an extra-empirical assessment, 'the opposite of what the physics community usually regards as scientific knowledge', which 'screams out for explanation', yet, for all that, it is ubiquitous. This secret is buried under a seem in glyanodyne exterior: the obvious-looking belief that a good theory will (of course) deliver the 'expected' experimental

results ‘naturally’, without fine-tuning. Naturalness-based reasoning, therefore, entails the veneration of sensitivity prohibition, underwritten by the principle of decoupling, which at first blush seems promising. But this is misdirection, indeed it is, in truth, a *euphemism for the autonomy of high-energy physics*. Decoupling allows for HEP to remain aloof, Pharaoh-like, from the *hoi polloi*, goings on below – floating above the crudity of low energy physics, and the ever-more tabloid disciplines, such as the Humanities, which are even further away from Pharaoh’s throne.

Naturalness is not just bad philosophy, however. It’s also bad science (apart from its one success, the ‘charm quark’). At every turn, the empirical evidence mocks attempts to prohibit fine-tuning in the name of the autonomy of energy levels. Indeed, the very Standard Model itself has proved to be ‘spectacularly unnatural’. Consequently, our understanding of the SM has changed radically. It is now construed as an effective field theory (EFT): that which captures what is relevant physically in, or at, a given domain, doing so effectively – it works, and it does so by ignoring all else. In other words, it isn’t the truth: there’s a cut-off scale below which the theory breaks down, and is inapplicable.

Regarding naturalness, take Einstein’s cosmological constant, used to help reconcile theory and experiment (crudely, a uniform repulsive force permeating space, which was believed to be zero, but is not: It entails a correction or fine tuning at a scale of 10^{100} (a number exceeding that of all the observable atoms in the universe) to render it ‘natural.’ Similarly, and seemingly inspired by Alice and her wonderland, the attempt to get around this problem by removing the fine-tuning to a hypothetical multiverse requires 10^{500} universes to make the tuning appear ‘natural.’ The anthropic principle is the same hubristic fantasy in different trousers, a strategy of which Baron Munchausen would be proud. Incidentally, Aquinas, in his commentary on John’s Gospel, had already addressed the question of many worlds.

Here we witness the cultural pathology of ‘*et alibi*’ – what is before us is elsewhere, which comes in four flavours, variations on *J’accuse*, though here the direction of accusation should be reversed: diachronic, you are nothing but your past (Darwinian phylogeny – the genetic fallacy); synchronic, you are nothing but your microphysical particles – the fallacy of composition; prospective, you are nothing given the coming usurpation by AI – incidentally, AI offers theology, and only theology, a unique opportunity, as it’s the only discipline immune to its impact; lastly, modal, here this universe is not,

because it is one of an infinity. Despite cultural addiction to these flavors, all four strategies have but the gait of a phantom limb.

Very briefly, regarding the false contrast of reduction and emergence, insufficient attention is paid to the fact that reduction is not univocal: For example, it travels in opposite directions in physics and philosophy, a fact that is more crucial than is supposed even by those who deign to notice it. We thus have *reduction*₁ (*philosophy*): the older, coarser theory is reduced (deposed) by the more refined, newer theory, through connect ability and deducibility with the help of ‘bridge-laws’ that, acting as a Rosetta stone, provide co extensionality between theories. On the other hand, we have *reduction*₂ (*physics*): the newer theory reduces to the older, coarser one, like the marbling of Easter bread or the laying down of heartwood of a tree. Rather than flimsy reduction, there is recovery at a certain limit: The older theory is *recovered*. Crucially, this is precisely how theology works in terms of creedal orthodoxy, wherein a later Church Council reduces to, or *recovers*, the earlier/older one, otherwise, it would have no reason to exist, and be bereft of an ability to speak. Of singular importance is that without *reduction*₂, reduction *tout court* is illegitimate, if not impossible. Why? Because *it is a fact* that the reducing theory, however successful, *is finite* or limited, thus, the reducing theory, interacting with the past, must also implicate the future, opening up to its own ineluctable surpassing (as a theory *emeritus*), which itself is not a Whiggish triumph, but a profound supplement that indicates a certain blending or weaving of frames of reference.

Returning to naturalness.

We have to talk about Higgs (forget Kevin)

Closer to home, the much-trumpeted Higgs Boson, the discovery of which was a ‘five-star nightmare’, as one physicist at CERN put it. It would, in one sense, have been better if nothing had been discovered, for in a way it brings physics to a grinding halt, as there is no BSM physics forthcoming. The televised joy of the scientists was misdirection, put on to justify the billions spent – Smiles of the Cheshire cat, sported by many a chilly Emperor, or here Pharaoh. In shortest terms, the Higgs requires industrial fine-tuning at a scale of 10^{34} to achieve its mass. Indeed, the Higgs field itself is *ad hoc*; technically, because it is quadratic rather than logarithmic, which renders it scalar. A situation that is profoundly problematic and disturbing for the prevailing paradigm.

It is not necessarily the intrinsic unnaturalness of the Higgs that is most troubling, but rather the immediate prospects of destabilisation when its kind is proliferated in nature, its kind being zero-spin scalar bosons, construed as elementary. Except for the Higgs boson, all particles of the SM – and thus all known fundamental particles – either have spin $\frac{1}{2}$ fermions (e.g., electrons, quarks and leptons) or spin 1 bosons (e.g., gluons, and photons). By contrast, the Higgs particle as zero spin and, as said, is scalar and therefore quadratic which generates several radical problems: the radical fine-tuning, but more. The disturbing fact about such a large cancellation is that the bare mass of the Higgs is a *free parameter* (a variable which cannot be predicted or constrained by the model), thereby it entails what is sometimes called an *ansatz* – an assumption or simply a guess; the reason why nature would have fine-tuned it to almost exactly the interaction mass is unexplained, hence it is “unnatural”. In short, the Higgs boson is sensitive to high energy; it destroys decoupling, and thereby threatens the autonomy of HEP and the stability of the SM. And we cannot on pain of failing a contemporary Copernican test, think there are no other scalar bosons.

Here’s the thing to notice: The fact that the SMHM seems to be realized in nature despite physicists’ strong reservations against it may have a seemingly very paradoxical consequence: that physicists would ultimately have to develop a much more radically new approach to elementary particle physics than if new physics beyond the SM had been discovered (such as supersymmetry) This requires a profound change of ideas concerning particle physics. From this perspective, the physicists’ classification of the SMHM as *ad hoc* may have verbalized their resistance against such profound change. HEP is in a right old pickle.

A stunning example of this is pickle is the following: If you bash two particles together hard enough, their energies become so concentrated at the collision point that they’ll form a black hole, yet colliding particles with even higher energy produce a bigger black hole. Contrarily to the prevailing paradigm, then, *higher energy does not provide shorter lengths*; indeed, the reverse is the case. Black holes (and quantum gravity) upend the expected relationship between high energies and short distances. In so doing, they challenge the Neo-Democratean worldview that has a brainwashing effect on the many fields it has infected with *physics envy* (or *physics emulation*).

The crisis of naturalness reveals the ideology motivating its construction. Indeed, head of research at the Large Hadron Collider at CERN, contends

that the increasingly patent ‘unnaturalness’ of the Standard Model is obliging physics to write a *Summa contra naturalitatem* on its way to a ‘post-naturalness era’. The collapse of naturalness under the weight of the empirical evidence suggests that the scientific enterprise has reached a crisis in two senses. *The first sense is negative*: The supposed Master Science (high-energy physics) finds itself at an impasse due to a still-dominant ‘degenerative research programme’ owing more to a Neo-Democratean ideology than to the actual data. *The second sense is more hopeful*: Science is on the verge of a ‘phase transition’ (e.g., liquid to gas) thanks to the emergence of a new, regenerative paradigm exemplifying the Platonic ‘art of weaving’ mentioned earlier. As one physicist puts it, ‘[t]here is a quake rumbling through the core of physics. Suddenly, apparently unrelated areas appear to show an eerie capacity to fertilise each other,’ the sign of a genuine ‘un-particle physics’ entailing a ‘*Platonic perfection*’.

To aid the delivery of this unparticle physics, I develop a *bespoke version of renormalisation group theory* (RG), which is central to my entire effort. The RG method is one of the most successful theoretical devices employed by physicists for modelling and understanding macroscopic phenomena. Put in drastically brief terms, renormalisation entails a ground-breaking technique that *washes out irrelevant (micro) details* so as to retain only that which really matters, *as when we squint to get a better view of an object*. It is often said in the literature that such a procedure renders analysis tractable—allowing us to get our heads round what is otherwise intractable—beyond enumeration or counting. I argue that this assumption is wrong. What RG actually reveal is that the understanding of the micro as a kind of absolute first principle is erroneous. In a sense RG is not about coarse graining, or zooming out, as some maintain, but rather zooming in, fine graining, in terms of what is relevant and therefore, in fact, real, given the target system.

The most stunningly successful tools of physics in the last 100 years (e.g., renormalisation) necessarily ‘avoid physics’ in order to work. By ‘avoid,’ I mean: They explain physical phenomena by means of theoretical devices that remain at a certain distance from the reality the phenomena reveal. Take the boiling of a kettle: In order to explain this phenomenon, physics assumes the *idealised thermodynamic limit* ∞ , the actual attainment of which would entail an infinity of *molecules* that our kettles *can’t* possess. The point is that physics approaches *every* phenomenon by means of models displaying such physics-avoidance; ‘effective idealisations’ belong to physicists’ daily bread (hence their increasing reliance on purely abstract objects such

as quantum fields). I return to this later. Indeed, physics consists mainly in effective field theories, mentioned already, they work, but they aren't true, including, as said, the Standard Model, shockingly for any would-be Pharaohs. But rather than taking this situation as proof of scientific anti-realism, I approach it as an indication that any truly realistic science has to have an 'apophatic' character: Like so-called 'negative theology' in the Christian tradition, I argue, physics gets at nature *more* by saying *what nature is not* than by trying to capture nature's plenitude in some simplistic concept. And, crucially, all such endeavours are generatively aporetic, and never-ending, even in eternity, what St Gregory of Nyssa calls *epectasis*, and Aquinas concurs, arguing that given the nature of the creature the ontological distinction and distance will remain and continue in heaven. And physics is moving towards such a high stakes, endlessly sophisticated game. As one physicist puts it, theoretical physics is the 'science of the invisible, as a *modern form of theology*'. Fittingly, then, *apophasis* is an important methodological tool in an effort to free science from the Neo-Democritean yoke – in the direction of *a web of strategies, methods, and disciplines*, all of which embrace the aporetic nature of knowledge and of existence.

In order to free mental or imaginative space for such an approach, engaging with the vanguard of scientific literature draws out the significance of four patterns that are observable everywhere in the natural world. The first of these is the so-called 'tyranny of scales' which precludes the postulation of any absolute, basic unit, level, or method. A telling example is that of the so-called 'handshaking model' increasingly deployed by cutting-edge science (especially nanoscience). In the scientific context, handshaking means the mobilisation of multiple inconsistent or conflicting models in an effort to generate a more adequate account of the target phenomenon through a Venn Diagram-like overlapping 'handshake.' For example, computational modelling in the study of nanosized solid-state materials employs three different inconsistent models from three different conflicting levels: continuum mechanics, classical molecular dynamics, and quantum mechanical models. Such handshaking puts methodological 'flesh' on the idea of weaving mentioned already. Multiscale analysis is prevalent in what is tellingly termed active matter. In short, active matter is an umbrella term used to refer to systems whose components are self-propelled and thus out of thermal equilibrium, and which often, as a consequence, are able to generate collective, directed action like flocking and swarming. Analysing active matter

requires multiscale analysis, from bottom-up to top-down to middle-out. “Middle-out” modelling strategy arises when rather than attempting to model the system bottom-up, one starts at intermediate (mesoscopic) scales where systems exhibit behaviours distinct from those at the atomic and continuum scales. One then seeks to upscale and downscale to gain a more complete understanding of the multi-scale system.

I argue for Middleism: Facts ‘below’ and ‘above’ the middle level – facts about particles and galaxies – depend on facts involving entities at the central, and therefore *more* ‘fundamental,’ middle level. ‘The quantum revolution requires us to demote the status of microphysical entities. We should reverse the usual understanding of emergence: it is microphysical phenomena that emerge from the more fundamental domain of chemistry, thermodynamics, and solid-state physics, not vice versa’.

A second major pattern is ‘universality,’ namely, the fact that many physical systems with radically different microscopic compositions share the same critical exponents (which are in general *irrational numbers precluding dimensional analysis*): counter intuitively, Water, nickel, and iron are all in the same universality class. Third, there is the ubiquitous phenomenon of ‘scale-invariance’: For example, (1) Fractals (the self-similarity of which display spatial scale invariance- say, measuring the coastline of Britain); (2) Flicker or pink noise which is interpreted as footprint of complexity, entailing temporal scale invariance; (3) Power laws manifest scale invariance in the size and duration of events in the dynamics of the system. Incidentally, a *power law* is a relationship in which a relative change in one quantity gives rise to a proportional relative change in the other quantity. Take the analysis of earthquakes, which is *completely indifferent to physical scale* because it applies a *power law* that remains the same at every scale. Flicker or pink noise exemplifies scale invariance but it also manifests universality, as it is indifferent to material constitution, insofar as it occurs in countless domains, from the brain and heart to DNA, music and the economy. Consequently, the ubiquity of flicker noise is one of the oldest puzzles of contemporary physics and science in general, but one that resonates with criticality, more generally, whether in our kettles or the cosmos itself, which is the fruit of phase transitions.

Another iteration of the same challenge to the Neo-Democratean paradigm is proffered by ‘small-world network analysis’, which also deflates, indeed dismantles the importance of size. A network is a collection of nodes and edges that are connected in certain ways; it is characterised by high clustering and

short path lengths, and a graph is a mathematical description of such a network. Importantly, it is topological – therefore non-causal – in nature. Topology is sometimes referred to as rubber sheet geometry, the study of properties of spaces that are invariant under any continuous deformation. Since many biological systems can be modelled as networks, i.e. they have many interconnected elements that can be considered as nodes and edges; this approach clearly has enormous explanatory potential. This fact is even more significant given the sheer microphysical diversity of systems, e.g. the same topological explanatory pattern can be used to explain the robustness of the brain, a computer network, an ecological community, a protein interaction network, and so on.

We should come to the conclusion that size is both colloquial and parochial, the demystification of which is a necessary step to the generation of new, more creative modes of thinking that in turn minister a death-blow to the hitherto dominant dogma that the smaller an entity is (or the higher its energy), the greater its importance. William Blake's *Auguries of Innocence*, Leibniz and his mite (insect), and John Donne and his flea, are all correct.

Fourth, as the MIT physicist Wen points out, while all materials are made of the same three components – *electrons, protons, and neutrons*, they come in many different forms (solid, liquid, conductor, insulator, superfluid, and magnet, to name but a few) requiring patterns of organisation known in the literature as '*orders*'; many of these are *intertwined*, for example, in high-temperature superconductors. To repeat, if everything is made from the same stuff, from where does difference come? In a sense, all matter is a question of criticality and order, as is nature and the cosmos, which is Greek for order, and this leaves decomposition with hindmost. Here we begin to approach a radical, at least culturally speaking, renaissance of Plato.

That being the case, a legion of philosophical theses, which were lauded, and sniffily assumed as obvious, were resting, if not on outright error, on radical incompleteness and myopia, being conjurations of a frigid imagination: Competitive dualisms are evidence of such barrenness: From reduction and emergence, to material/immaterial, realism and non-realism, freedom and determinism, nearly all of philosophy of mind, especially the infamous exclusion problem of Kim's, which is but a parochial puzzle and nothing more, and not to mention that cultural shibboleth the brain, which simply does not exist as it is usually presented in the construction of false questions: that big marble or atom in the skull. I do, however, appreciate the neurologist, Charles

Sherrington's, back in the 1940's, characterising of what some term the brain as *an enchanted loom, replete with shuttles that weave patterns*.

As the vanguard of physics makes its belated return to Plato, up ahead, this is easier to notice if we realise that in certain contexts less is more, and as Nobel laureate Philip Anderson famously said, more is different: Less particles, or indeed their absence, for they are now construed as agitations of quantum fields, that pop in and out of existence, and not a set of marbles, as it were; rather it is the 'unparticle physics' that comes to the fore, and in so doing throws into question how the above philosophical questions were formulated, indeed contrived.

Physics is at its most exotic – though I would argue that exotic, as with spooky action at a distance, is in the eye of the beholder, but when matter is confined (especially in 2-dimensions), and thermal energy suppressed or dampened, allowing otherwise unnoticed states of matter to become conspicuous, and such states are the 'orders' mentioned already; that are global in nature, being generated and driven by topology and not composition – cutting stuff into smaller and smaller bits will do little else than mislead, blinding one to phenomena. To repeat, topology describes global properties of a system that are preserved under continuous deformation and are independent of specific coordinates.

A wonderful example is that of the Fractional Quantum Hall effect, which is itself a step beyond the profound theories developed by the Landau; there, it was symmetries and their breaking that accounted for different orders of matter, and their transitions. FQH occurs when electrons are driven into an extreme quantum corner by confining them to two dimensions, cooling them down to very low temperatures, and exposing them to a strong magnetic field. The term FQHE does not refer to a single observation but encompasses a myriad of non-trivial states and phenomena. The Fractional Quantum Hall effect manifests topological order, and with that, fractional charge and thereby quasi-particles (anyons or compressed fermions, for example). Such topological order entails ground state degeneracy which simply means that a single energy level generates many different states (an inverted form of multiple realisation, or so I argue). As said, rather than symmetry and its breaking, crucially FQH arises from long-range entanglement, and thereby global behaviour.

Borrowing from Wen again, we can use dancing to gain an intuitive picture of topological order. Each boson moves around by itself and doing the

same dance, while in a fermion superfluid, fermions dance around in pairs and each pair is doing the same dance, whilst topological order is described by a global dance, *where every particle (or spin) is dancing with every other particle (or spin) in a very organized way.*

One of the main reasons to call such phases topological is the fact that the ground state degeneracy depends on the topology of the surface on which the system is defined: the surface becomes the content, not the old-fashioned notion of parts, so to speak. The priority of surface leads us back to the notion of confinement, and the fecundity of 2-dimensions. 2-dimensionality is more exotic, I contend, because more potentiality is present, unspent, and confinement squeezes this potentiality allowing it to weave its magic, what one physicist called: *Many-Body Quantum Magic*. However, I argue that it not quite accurate to say that 3-d is less exotic, after all potentiality has actualised itself in an amazing 3rd dimension, which we have domesticated. Leaving that aside, as Plato tells us:

Weaving is the art of making (nearly) two-dimensional cloth out of three-dimensional wool, while the statesman weaves possibly thick “human material” into a two-dimensional cover.

Two unpack a little, in the three-dimensional world there are only two types of particles: „fermions,” which repel each other, and „bosons,” which like to stick together. A commonly known fermion is the electron, which transports electricity; and a commonly known boson is the photon, which carries light. In the two-dimensional world, however, there is another type of particle, already introduced, the anyon, appearing in strongly correlated quantum materials. As with the dancing, these don’t behave like either a fermion or a boson in two dimensions, *exchanging identical particles twice is not equivalent to leaving them alone*. The particles’ wave function after swapping places twice may differ from the original one; anyons have these unusual exchange statistics. By contrast, in three dimensions, exchanging particles twice cannot change their wave function.

This process of exchanging identical particles, or of circling one particle around another, is referred to by its mathematical name as ‘braiding’, weaving once again, which generates braided anyons. As mentioned, the currency of FQH is long-range entanglement and fractional charge or quasiparticles. And here’s the rub: when we realise electrons are *indivisible* elementary

particles, yet paradoxically a *collection* of them (e.g., anyons) can act as a fraction of a single electron, exhibiting exotic and useful properties. In clear terms, this issues a real challenge to our modernist, compositional modes of thinking.

Other phenomena that echo these radical insights include the hexatic phase of matter that lies between the solid and the isotropic liquid phases in two dimensional systems of particles. Or a topological insulator, such as the kagome lattice, which is also 2-dimensional. Kagome is a Japanese word for a style of weaving for making baskets. Lastly, Fibonacci anyons, named after the famous sequence, and all manner of phenomena evident in graphene, as when it displays the FQHE. Many of the distinguishing features of graphene arise as a consequence of its honeycomb lattice structure, reminiscent of the Kagome basket, in particular, and weaving more generally.

What is worthy of note, as suggested, is the advent of duality, and the jettisoning of dualisms. Interestingly, electric-magnetic duality (EM duality) represents the first form of duality to be explicitly applied in twentieth century 'fundamental' physics. A famous example is that of wave/particle, of course. But others are more relevant here, especially with regard to Plato's move from 3-d to 2-dimensions. Central to the concept of duality is the presence of an equivalence relation between a pair of theories when they generate the same physics. As one physicist puts it, 'Under this equivalence, elementary particles in one theory may appear as composite particles in the dual theory, and vice versa. Thus, the distinction between elementary and composite particles can no longer be regarded as a fundamental'. Hence, *asymmetry can swap*.

The most notorious recent example is the AdS/CFT correspondence: anti-de Sitter/conformal field theory. This correspondence realises a holographic setting such that the physics of the system may be represented both by a theory defined in a *volume* enclosed by a *surface* and by another theory *defined on the surface* enclosing the *volume* (the physics of the system can be seen as being projected from the boundary of the volume). 'This suggests that quantum gravity should be described entirely by a topological quantum field theory in which all physical degrees of freedom can be projected onto the boundary'. Indeed, in loop quantum gravity, it is only at low energy that spin-networks manifest as '*weave-states*' in the world of classical geometry present or apparent. Space-time is, therefore, emergent from spin-network or *weave-states*.

Given recent history, in terms of the all-out war between high and low energy physics, which went all the way to the US Congress, and the subsequent

iteration of internecine warfare in HEP – the String Wars, so-called, what is telling is that the seemingly abstruse theorising of string theory, and the just mentioned duality, are being brought to ground, insofar as after decades of funding, their application amounted to chatting at the bus stop with Godot. But patience was eventually spent, as was the money, and such theories were brought to bear on condensed matter physics as a tool box; thereby avoiding having to take up its P45.

Inasmuch as ‘orders’ with their exotic states of matter, universality, multi-scale analysis, and scale invariance, transcend particles – which is wise given the tenuous nature of their existence -transcending because they are topological, they also undercut the autonomy of the high-energy domain with its supposedly stand-alone particulate base. They show that particles alone cannot give us a *Theory of Everything*, but, at best, a *Theory of Everywhere*. And a ‘theory of ubiquity’ doesn’t carry the purchase that ideologues of a more reductive framework require.

Physics in recovery. Infinity in two directions, at least

First: String theories must compactify their many dimensions into ‘bite-sized’ artifice, just as holographic (gauge/gravity) duality explains the three-dimensional volume by the two-dimensional surface. Similarly, EFTs must posit a finite cut-off scale Λ so that condensed matter physics can operate, which it does by ignoring the infinities of high-energy physics. Renormalisation groups are the chosen mechanism for executing this procedure, one that extends to many regions of analysis (meteorology, for example). Here, infinity is reigned in.

Second: Importantly, the same logic reappears, but in the opposite direction, and it is ubiquitous in science in the guise of idealisation, mentioned already. For example, a thermodynamic account of phase transitions (e.g., water boiling or ice melting) involves indispensable non-analytic points (discontinuities), while, on the other hand, a statistical mechanical account (which is inherently continuous) of the same phenomena can only recover such points if the model systems are of infinite sizes (with finite density). ‘The latter is an idealization of molecular thermo-systems that ‘appears to cross over to the impossible.’ This infinite idealisation in the form of the infinite (thermodynamic) limit $N \rightarrow \infty$, in which a new higher-level, non-fundamental theory (or model) is applicable, is essential and indispensable, so much so that it is not reducible to (e.g., derivable, deducible, or explainable from) a lower-level, and

is thus emergent. The thermodynamic limit is ineliminable, otherwise the discontinuities (or nonanalyticity) that crucial phases manifest will be invisible, and all hope of recovery will be dashed. Any relaxation of this idealisation, and we reside in the night in which all cows are black, and the kettle fails to boil and fails not to. As the renowned physicist, Kadanoff sums it up: “The existence of a phase transition requires an infinite system. No phase transitions occur in systems with a finite number of degrees of freedom.” There goes our cup of tea.

Every inquiry presupposes what Plato, in the *Republic*, calls an ‘unhypothetical first principle’ (*archêanupothetos*). This is also true of conventional physics, which endeavours to identify the first principle with an autonomous high-energy domain open to total mastery through a *Theory of Everything*. Once the factitious autonomy of high-energy physics collapses, however, a different first principle comes into view: the one Plato calls in the same dialogue ‘the form of the Good.’ On Plato’s account, the Good is the generative source of both being and knowing that holds them together without eliminating their distinction. By the same token, the Good reconciles mystery and intelligibility, precise knowledge and open-ended wonderment. It is this reconciliation that clears the needed space for reconceiving science as a web of mutually reinforcing methodological strands, all of which are needed for an adequate account of nature.

For Plato, the arts are divided into those that combine or separate, spin or card. But the art of weaving is different: It does both, *combining union and difference*. Immanent analysis of high-energy physics (and of every other science) reveals something analogous to such weaving as an unavoidable feature of any honest scientific engagement with nature’s complexity. The paradigm I’ve begun to outline here, renders this feature explicit in order to overcome the Neo-Democritean isolation of (would-be) levels of reality and discourse. The aim is a performative embodiment of Platonic weaving that brings to light the co-dependence of methods and disciplines (what Aristotle called ‘subalternation’).

Nature, it seems, loves to weave, and her predilection for universal patterns that play with and in the *same set of micro-entities (or a single energy level)* demonstrates that matter is not a static particulate base, but (to borrow terms from genetics) *totipotent* and *pluripotent* ‘stem matter’, our ‘un-particle physics.’ Insofar as it is a response to this call, the paradigm I propose here is a multi-pronged, flexible instrument for letting the findings of the

sciences be what they are: *iconic revelations of the hidden faces of matter*, the very murmuring of creation as it echoes the logos, though which, for which, and in which it is held together: An inexhaustible ‘potentiality’ (*dynamis*) that mocks *Steady State Ideology* and reminds us that the completeness of this world’s being is also its ever new arrival. It is what in the *Timaeus* is called the *khōra*, the space before articulated place (*topos*), before the logic of demarcation and difference, its lack of any positive characteristics, as well as the *khōra*’s inability to be assimilated into the categories of either the ideal or the phenomenal.

To conclude on naturalness, philosopher of physics, David Wallace may well be correct: ‘The longstanding failure of naturalness in cosmology and the Naturalness violation in particle physics have ramifications far beyond those specific and esoteric fields. Naturalness failure here undermines arguments for Naturalness anywhere, and calls out urgently for understanding. Rejection of Naturalness as a principle involves — one way or another — a far deeper and stranger shift in our scientific worldview.’

I leave you with W. H. Auden, *For the Time Being, Recitative*

The miracle is the only thing that happens, but to you it will
not be apparent,
Until all events have been studied and nothing happens that you
cannot explain.



 John Milbank¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4270-1633>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Natura, ludzkość i technologia

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.12>

Żyjemy w erze, kiedy polityka nie dotyczy już po prostu relacji między ludźmi, ale także między ludźmi a światem przyrody z jednej strony oraz między ludźmi a maszynami z drugiej strony. Być może zawsze tak było po części potajemnie, po części jawnie, ale teraz jest to całkiem jawne. Jednym z aspektów tej zdecydowanej zmiany jest fakt, że nauki przyrodnicze i społeczne są w znacznie większym stopniu kwestionowane przez ogół społeczeństwa.

Jedno z podejść do tej nowej sytuacji polega na twierdzeniu, że to, co ludzkie, należy chronić zarówno przed naturą, jak i technologią. W znacznej mierze stanowi to podstawę populistycznego oporu przeciwko rzekomej kontroli wiedzy i naszego życia przez naukę, niezależnie od tego, czy rozważamy kwestie ekologii, czy też korzystania z automatyzacji i sztucznej inteligencji. Końiec końców ten opór jest uzasadniony: musimy bronić integralności człowieka zarówno przed naturalizmem, jak i robotyzacją: z jednej strony dążeniem

1 Emerytowany profesor uniwersytetów w Nottingham, Lancaster, Cambridge i Wirginii, profesor wizytujący w Instytucie Filozofii Edyty Stein w Granadzie. Twórca Radykalnej Ortodoksji, teolog anglikański.

do sprowadzenia istot ludzkich do zwierzęcości, a z drugiej do zbliżenia ich do automatów, z którymi w coraz większym stopniu łączy się ich życie.

Jednak może to za bardzo skłaniać do założenia, że zagrożeniem dla naszej ludzkości jest sama przyroda, której uniwersalnej tyranii wobec aspiracji biednych ludzi nie należy łagodzić, niezależnie od opinii ekologów. Można za nie uznać również samą technologię, która może zacząć nas kontrolować przede wszystkim w trybie AI, szczególnie jeśli przekroczy domniemany próg osobliwości i zyska świadomość.

Problemem związanym z czystym humanizmem i czystym luddyzmem (z braku lepszego terminu) jest po pierwsze ich wzajemna sprzeczność, a po drugie rozpaczliwa daremność. Jeśli będziemy bronić swej sztucznej woli przeciw naturze, nie możemy spójnie upierać się przy naturalności naszego ludzkiego życia w kontekście nadejścia maszyn. W równym stopniu nie możemy tak naprawdę twierdzić, że nie należymy w całości do natury ani że jesteśmy wolni od stosowania narzędzi bądź języka, który w pewnym względzie stanowi rodzaj technologii komunikacji modulującej strumień powietrza. W pierwszym z tych przypadków, jeżeli jesteśmy zdolni czuć, myśleć i pragnąć, robimy to jako ściśle naturalne istoty. W drugim z nich, jesteśmy takimi nagimi zwierzętami niekierującymi się instynktem, które od zawsze w zakresie istnienia i przeżycia polegają na korzystaniu z narzędzi oraz znaków.

Tak dalece jest to prawdą, że zdaniem kilku najbardziej refleksyjnych filozofów wyobrażanie sobie pochodzenia zastosowania narzędzi lub języka, organizacji społecznej albo nawet mitu i religii mierzy się z *aporią*: *homo sapiens*, a nawet jego bezpośredni przodek ewolucyjny, *jest* po prostu zwierzęciem, które używa narzędzi, tworzy symbole, tkwi w strukturach organizacji społecznej, oddaje cześć oraz kieruje się mitami i rytuałami². W tej sytuacji ważniejsze staje się pytanie, czy my po prostu to wszystko wymyśliliśmy.

2 Poniższe refleksje są głównie inspirowane twórczością F. W. J. Schellinga, André Leroi-Gourhana, Gilberta Simondona i Bernarda Stieglera. Zobacz Edward Allen Beach, *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology* (Nowy Jork: SUNY, 1994); Nathan Schlanger (ed.), *André Leroi-Gourhan on Technology: A Selection of writings from the 1930's to the 1960's* (Nowy Jork: Bard Graduate Centre, 2025); Bernard Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, tłum. Cecile Malaspina i John Rogove (Minneapolis: Minnesota UP, 2017); Bernard Stiegler, *Technics and Time I: The Fault of Epimetheus*, tłum. Stephen Barker (Stanford CA: Stanford UP 1998). Simondon i Stiegler pisali częściowo w ślad za Leroi-Gourhanem i ważne jest, aby zdać sobie sprawę z wpływu Teilharda de Chardina na tego ostatniego.

Te same wczesne opowieści często zawierają historię darowania mocy technologicznych i językowych przez bogów lub ich kradzież bogom, w sposób wskazujący poczucie dwuznaczności takich darów. A jeśli zaczynamy się zastanawiać, czy mity tworzą ludzi w równym stopniu, jak ludzie tworzą mity, równie dobrze możemy się zacząć zastanawiać, czy w tych opowieściach nie ma ziarna prawdy. Przecież jeśli nigdy nie byliśmy w stanie działać ani myśleć bez narzędzi i znaków, czyż nie powinniśmy twierdzić, że istoty ludzkie są elementem historii narzędzi i słów w pewnym sensie powstających samoczynnie w procesie ewolucji w równym stopniu, jak historii ich użytkowania przez człowieka?

W przypadku narzędzi ewoluujących w maszyny, tę inwersję zwykłego humanistycznego podejścia można uzasadnić zjawiskiem eksperymentu podejmowanego w najszerszym sensie tego słowa. Eksperyment to nie tylko rozumowanie zastosowane w precyzyjny sposób w stopniu takim, by materia musiała podążać na równi z nami, bo w przeciwnym razie stanie się powodem frustracji, ponieważ może przynosić niespodzianki każące nam rewidować wstępne hipotezy. Innymi słowy, w przypadku eksperymentów przypominających analizowane maszyny, czy też maszyny sprowadzone do skomputeryzowanego, teoretycznego użytku, jak w przypadku maszyn wykorzystanych do celów praktycznych, natura nie jest po prostu biernym odbiorcą naszych myśli lub działań, lecz wnosi w nie swój wkład. Tym samym artefakt nie jest zasadniczo naszym dziełem, ponieważ nie tylko uosabia naszą własną pomysłowość, ale także rejestruje dopuszczenie lub afordancję natury, by taka rzecz istniała. Zaiste, choć przeciwstawiamy sztuczność naturalności, każdy artefakt techniczny jest całkowicie naturalny, ponieważ jedynie rozszerza, normuje i komplikuje działanie mechanicznych, czy też przyczynowo skutecznych procesów w samej naturze.

To, co techniczne, składa się z połączenia naszej mocy twórczej lub wynalazczej ze skierowanymi w nową stronę, ujawnionymi lub przeobrażonymi siłami natury. Często jest to ukryte przed naszym wzrokiem, ponieważ myślimy w kontekście ludzkiej pracy, ludzkiego wysiłku jako nadającego aktywny kształt martwej materii, i tak jest co najmniej od czasów Arystotelesa. Kształt nie jest jednak statyczny, więc powinniśmy myśleć raczej o kształtowaniu. Również sama materia nie jest bierna w swym uzyskiwaniu kształtu, co widać szczególnie w kontekście materii, której nadano już konkretny kształt, jak glina, drewno czy metal, która stanowi surowiec do procesów narzędziowych czy też maszynowych. To, co konkretnie techniczne, polega na właściwym

połączeniu wkładu formalnego i materialnego, jak w przypadku takich urządzeń jak zegar, gdzie nie sposób tak naprawdę odróżnić, co jest formą, a co materią, czy też jak komputer, stanowiący właściwe połączenie oprogramowania i sprzętu, nawet jeśli to działanie wymaga odszyfrowania przez ludzki umysł.

Kiedy patrzymy na technologię w ten sposób, ujawniają się pewne zwyczajnie ukryte kwestie. Przede wszystkim technologia nie posiada wrodzonego tendencyjnego nastawienia na kwestie praktyczne i utylitarne zamiast na poznawcze i kontemplacyjne. W pewnym sensie każda maszyna myśli i zawsze była komputerem. I na odwrót – każdy komputer stanowi także proces cichego, inwolucyjnego działania. Decyzje dotyczące sposobu podejścia do tego, co maszynowe, są zasadniczo decyzjami ludzkimi, nawet jeśli maszyny przekazują nam tyle samo informacji, ile my im, i jeśli natura współtworzy nas za pośrednictwem eksperymentów maszynowych.

Ktoś może bowiem stwierdzić, że operacje techniczne stanowią w pewnym sensie sugestywną pokusę, lecz nie całkiem nas powstrzymują. Kuszą jednocześnie do kontroli, przyjemności i wiedzy, a nawet nabożnej czci. W tym ostatnim przypadku musimy pamiętać, że pismo to technologia i że wielkie religie po-osiowe osadzają się na pewnej sakralizacji pisma w postaci świętych ksiąg. W szerszym ujęciu, skupienie na ogólnym kształcie produktu technicznego i jego specyficznym charakterze zwykle wyróżnia go jako sztukę, a nie jako bożka czy ikonę. Prawdę mówiąc, można stwierdzić, że wynalezienie pierwszej maszyny czy pierwszy eksperyment pozostaje procesem stworzenia konkretnego dzieła sztuki, nawet jeśli stanowi późniejsze identyczne powtórzenie danego dzieła. Dopiero w chwili powtórzenia prototypu zainteresowanie powtarzalnością funkcjonalną całkowicie zastępuje osobliwe, pociągające piękno oryginału. Tym samym można patrzeć na sztukę jak na technologię lub naukę nieustannie poszukującą niepowtarzalnych eksperymentów lub ekspresji emocji psychicznych. Być może interesujący jest fakt, że liturgia religijna wydaje się łączyć osobliwą zmienność sztuki z niezawodnością tego, co maszynowe.

Po drugie, obawa, że sztuczna inteligencja wymknie się naszemu ludzkiemu zasięgowi ignoruje rzecz najważniejszą, a mianowicie, że w przypadku wszystkiego, co maszynowe, zawsze tak było, ze względu na połączenie naszego wynalazku z naturalnymi afordancjami, których nie potrafimy w pełni przewidzieć. Z drugiej strony, właśnie dlatego, że natura dopuszcza to połączenie, co do zasady zawsze możemy dościsnąć to, co maszynowe, w tym sztuczną inteligencję, pod warunkiem, że będziemy mieć wystarczająco dużo

czasu i wystarczająco dużo czysto ludzkiego wysiłku umysłowego. W bardziej realistycznym ujęciu – nawet, kiedy nie wiemy, w jaki sposób sztuczna inteligencja osiągnęła przydatny rezultat, potrafimy zrozumieć sam ten rezultat i w tym stopniu dotrzyaliśmy kroku maszynie w zasadniczych aspektach.

Po trzecie lepsze rozumienie tego, co techniczne, pozwala nam lepiej dostrzec jeden z aspektów alienacji człowieka. Istoty ludzkie mają zdolność do interakcji, nawet w parach, jedynie dzięki użyciu narzędzi i symboli, którymi co do zasady potrafi się posługiwać osoba trzecia lub które jest ona zdolna rozumieć. Podobnie jak nie ma prywatnego języka, nie ma czystego idiolektu *à deux*, nie ma prywatnego kodu, którego nie można złamać. Z tego powodu sam warunek wstępny ludzkiego istnienia jako nieodłącznie społecznego stanowi również warunek potencjalnej alienacji, spotęgowany faktem, że jak już widzieliśmy, pojawia się tu także nieprzewidywalny głos natury.

Jeśli się nad tym zastanowimy, zdołamy dostrzec zaskakującą inwersję: nie chodzi o to, że technika alienuje nas od tego, co ludzkie i od naszego ludzkiego znoju, ani o to, że winne są maszyny, ale przeciwnie: od bycia człowiekiem alienuje nas odejście od wglądu w proces techniczny i udziału w nim, co dotyczy także procesu sztuki twórczej. Być człowiekiem znaczy trudzić się nie tylko w sensie pracy, ale także w sensie bycia technikiem i bycia artystą. Z czego to wynika? Dzieje się tak, ponieważ jeśli narzędzie i maszyna oraz znak jako narzędzie tworzą nas tak samo, jak my tworzymy je, to aby być w pełni człowiekiem, musimy mieć pewien wgląd w tajemne połączenie kształtowania i materializacji, ludzkiego wynalazku i naturalnej afordancji, która określa technikę.

Kiedy to zobaczymy, możemy dostrzec także, że to nie maszyny, nie komputery ani telefony komórkowe itp. alienują nas od naszej zasadniczej ludzkości. W znacznie większym stopniu większość z nas nie ma pojęcia, jak działają te rzeczy, a tym samym staje się ich sługami, choć tak naprawdę raczej sługami ludzkich operatorów tych maszyn. Nie jesteśmy już w stanie naprawiać własnych samochodów ani nawet zlecić tego miejscowym warsztatom: na to są one za bardzo zautomatyzowane. Nie dlatego, że ta nadmierna automatyzacja ma sens w kontekście technicznym, ale dlatego, że jesteśmy subtelnie podporządkowywani systemom obsługiwanym zasadniczo przez ludzi, a nie maszyny. Ten przykład można oczywiście zwielokrotnić.

Dawno, dawno temu, w epoce feudalnej i wczesnej nowożytnej, wiele istot ludzkich traktowano jak materię kształtowaną przez inne istoty ludzkie uznawane za formę; te zaś w konsekwencji i na nieszczęście nie miały

wglądu w proces działania i proces techniczny, jak wyjaśniał Hegel. Jeśli ciała naturalne i sztuczne przedmioty postrzegano w świetle tego statycznego hylemorfizmu, nie wynikało to z faktu, że jakkolwiek przedmiot naturalny czy sztuczny naprawdę odpowiada temu wzorowi (w przeciwieństwie do opisanego przeze mnie dynamicznego hylemorfizmu), lecz z faktu postrzegania takich obiektów w świetle przymusowych relacji ludzkich dzielących ludzi na czynnych i biernych.

Od wczesnych czasów nowożytnych, w dobie kapitalizmu, większość istot ludzkich podlegała opresji w imię wydajności i przyczynowości sprawczej. Zamiast jako surowiec, postrzegano ich jako trybiki w maszynie. Jednak nawet jeśli maszyna nie jest żywym organizmem zdolnym się rozmnażać lub czuć, to i tak do działania wymaga pewnej nieprzerwanej pętli sprzężenia zwrotnego. Analogicznie – choć sprawczość nie ma charakteru formalnego ani teleologicznego, odbiorca przyczyny wyłącznie siłowej nie pozostaje całkiem bierny i nie jest przez nią predeterminowany, a raczej dostosowuje daną przyczynę do swojego obecnego stanu lub czasem przyjmuje ją z pewną nieprzewidywalną spontanicznością. Nawet na poziomie wydajności przyczynę i skutek należy powiązać z pewną wzajemną relacją, aby sprawczość w ogóle mogła zadziałać.

Wynika z tego, że skarżąc się, iż istoty ludzkie sprowadzane są do roli maszyn, błędnie rozumiemy i oczerniamy maszynę. Podobnie jak statyczny hylemorfizm tak naprawdę dokonuje projekcji fałszywej relacji ludzkiej na naturę i wynalazczość, mechanizm newtonowski dokonuje projekcji innego fałszywego trybu relacji ludzkiej na naturę i mechanizm. Zła maszyna zawsze jest między-ludzka, a alienację od maszyny powodują istoty ludzkie, przez które inne istoty ludzkie, a tak naprawdę ich większość, będą oddzielone od tego, co techniczne, i od tego, co artystyczne, a tym samym od własnej ludzkości.

Nie opuszcza nas władza wydajności. Nie tylko usiłuje ona zaprzeczyć naszej ludzkości, dopasowując nas do błędnie rozumianych maszyn, ale także dopasowując nas do błędnie rozumianych zwierząt i natury jako takiej. Ponieważ nawet jeśli sprawczość mechaniczna ma charakter wzajemny, a organiczna natura tę wzajemność nasila, zwiększając siłę informacji zwrotnej odbiorcy wobec tego, co samowystarczalne, możemy zacząć dostrzegać, że naturą nie steruje jakieś oderwane prawo, lecz raczej samostanowiące się nawyki lub dyspozycje, które najwyraźniej dążą do tajemniczych celów, w których natura uczestniczy dzięki nieustannemu współkształtowaniu i przewidywaniu na nowo. W takim kosmosie, podobnym do wyobrażonego przez filozofów

natury epoki romantyzmu, który obecnie na nowo potwierdzają nawet naukowcy, ostateczne pojawienie się wolności i świadomego celu nie wydaje się już aberracją.

Tym samym możemy powiedzieć, że podobnie jak postrzegane niebezpieczeństwo sprowadzenia ludzi do maszyn zwykle zasadza się na błędnym rozumieniu maszyn, tak samo postrzegane niebezpieczeństwo sprowadzenia istot ludzkich do zwierzęcości lub do „czystego życia” zwykle błędnie pojmuje zarówno to, co zwierzęce, jak i to, co naturalne. Nie musimy oczerniać zwierzęcości w celu obrony własnej ludzkości, ponieważ zwierzę, do którego możemy zostać sprowadzeni (czyli do wyłącznie popędowego i przydatnego), raz jeszcze stanowi projekcję podziału i subordynacji w obrębie ludzkości, podtrzymywanych ideologicznie przez fałszywy dualizm natury względem kultury, na zwierzęcość i naturę jako taką.

Tak naprawdę musimy bronić ludzkiej wolności, co wymaga silnego poczucia realności ducha jako czegoś, czego nie da się sprowadzić do materii, ponieważ materialistyczne postrzeganie wolności jako „zgodnej” z mechanicznym determinizmem, a tym samym sprowadzanej do samego braku zewnętrznego oporu wobec tego, co wewnątrznie nieuniknione, nie może wspierać polityki demokratycznej i włączającej, lecz jedynie manipulacyjną kontrolę ze strony osób, które, o ironio, wydawałyby się pełnoprawnymi libertarianami metafizycznymi.

Jednakże dualistyczna obrona ducha jest zwykle mało prawdopodobna i współwinna wykorzystywaniu tego, co pozaludzkie, zaś ja sugeruję istnienie ciągłości między wykorzystywaniem człowieka przez człowieka a ludzką pogardą dla natury i jej wykorzystywaniem, a nawet ludzką pogardą dla piękna procesów technicznych i ich wykorzystywaniem.

Wobec tego potrzebujemy polityki duszy, będącej zarazem polityką ciągłości między tym, co naturalne, a tym, co paranormalne. Potrzebujemy jej zamiast lewicowej polityki „materialistycznej”, w dziwny sposób uwikłanej w tradycyjne elitarne związki ludzi pracy z rzekomo bierną, podległą materią, niezależnie od poziomu jej rzekomego „dynamizmu” w kontekście łączącym nas bezładnie z ciągłym redukcjonizmem poczynsży od Engelsa.

W bardziej ogólnym ujęciu filozoficznym implikuje to metafizykę przypisującą taką samą wagę temu, co naturalne, jako łączącemu wszystko, i temu, co ludzkie, jako szczytowi duchowego rozwoju, który wynika z natury, a zarazem dokonuje jej nadnaturalnej transcendencji. Współczesność ujmująca Boga w nawias usiłuje albo przedstawić jako absolut obiektywną naturę lub

subiektywną ludzkość, albo bezładnie oscyluje między tymi dwoma biegunami. Jeśli jednak absolut obejmuje je oba, z większym prawdopodobieństwem musimy postrzegać absolut jako transcendentny oraz immanentny – wieczny absolut, w którym uczestniczą zarówno procesy historii naturalnej, jak i ludzkiej.

Ta perspektywa może pozwolić na horyzontalne wyłonienie się ducha z natury, choć jako coś, czego natura nie przewidziała w pełni, ale co nie wymyka się retrospektywnemu odszyfrowaniu w kontekście tego wyłonienia się wolności, sztuki i celu. W tym wymiarze wydaje się również przychodzić niespodziewanie do natury i pojawiać się wertykalnie z góry.

To właśnie tu typowo chrześcijańska teologia Trójcy Świętej naszego uczestnictwa w boskim ciągłym tworzeniu wydaje się najlepiej odszyfrowywać kosmiczną tajemnicę: nawet na nieskończonej wysokości, w samym Bogu, następuje wyjście od Ojcowskiego charakteru Synowskiego *logos*, idealna niespodziewana operacja techniczna, będąca udoskonaloną osobliwą sztuką, wraz z syntezą ich obu, nieświadomego dążenia i świadomej udoskonalonej formy, w Duchu stanowiącym niewyczerpane źródło wolności twórczej, czerpiącej inspirację z tego, co pozarozumowe, nawet w obliczu najbardziej absolutnego możliwego zakończenia.

Ta ostateczna koncepcja najlepiej ujmuje wizerunek tego, co naturalne, swobodnie ludzkie i maszynowe.



 John Milbank¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4270-1633>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Nature, humanity and technology

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.13>

We live in an age in which politics is no longer simply about the relationship between human beings, but also about the relationship of human beings to the natural world on the one hand and to machines on the other. Perhaps this was always covertly the case and manifestly the case to some degree, but it is now wholly manifest. An aspect of this decisive shift is that natural and social science have come much more into general public contestation.

One approach to this new situation is to insist that what is human be protected from both the natural and the technical. This informs much populist resistance to the claimed control of knowledge and our lives by science, whether we are considering ecological questions or the use of automation and artificial intelligence. Ultimately this resistance is something that is justified: we need to defend human integrity against the claims of both naturalism and robotisation: a drive on the one hand to reduce human beings to animality

1 Professor emeritus at the Universities of Nottingham, Lancaster, Cambridge and Virginia, visiting professor at the Edith Stein Institute of Philosophy in Granada. Founder of Radical Orthodoxy, Anglican theologian.

and on the other hand to approximate them to automatons with which their lives are increasingly intermingled.

But it can become too easy to suppose that the threat to our humanity is nature herself, whose universal tyranny over our poor human aspirations should not be appeased, whatever ecologists may say. Or that it is technology itself, which especially in the mode of AI may land up controlling us, especially if it surpasses a supposed threshold of singularity and becomes itself conscious.

The problem with both pure humanism and pure Luddism (for want of a better term) is first that they are mutually contradictory and second that they are forlornly futile. If we assert our artificial wills against nature, then we cannot with consistency insist upon the naturalness of our human lives against the intrusion of the machine. Equally we cannot really claim not to belong entirely to nature, nor to be ever possibly free of the use of tools or of language, which is in one respect a kind of technology of communication that modulates the air. In the first case, if we are able to feel, think and will then we do so as specifically natural creatures. In the second case, we are such naked, slow and non-instinctual animals that we have always depended on the use of tools and of signs for our very existence and survival.

This is so much the case that several of the most reflective philosophers have argued that to imagine the origin of tool-use or of language, or indeed of social organisation and even of myth and religion faces an *aporia*: *homo sapiens* if not even his immediate evolutionary predecessor just *is* a tool-using, symbol-making, socially organised, worshipping, myth and ritual-directed animal.² It then becomes not less than critical but more than critical to ask whether we simply made all these things up? If, for example, we were always culturally formed by stories about the gods, then cannot we equally say that these stories make us, and if not literally the gods recounted in those stories,

2 The following reflections are mainly inspired by F. W. J. Schelling, André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon and Bernard Stiegler. See Edward Allen Beach, *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology* (New York: SUNY, 1994); Nathan Schlanger (ed.), *André Leroi-Gourhan on Technology: A Selection of writings from the 1930's to the 1960's* (New York: Bard Graduate Centre, 2025); Bernard Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, trans. Cecile Malaspina and John Rogove (Minneapolis: Minnesota UP, 2017); Bernard Stiegler, *Technics and Time I: The Fault of Epimetheus*, trans. Stephen Barker (Stanford CA: Stanford UP 1998). Simondon and Stiegler wrote partly in the wake of Leroi-Gourhan and it is important to realise Teilhard de Chardin's influence on the latter.

then at least powers or psychic forces that seem to spring from an unconscious that is as much natural as it is human.

These same early stories often recount tales of the origin of the donation of technological and linguistic powers from the gods, or else the stealing of these things from the gods, in ways that mark already a sense of the ambiguity of these gifts. And if we start to wonder whether myths make humans as much as humans make myths, then equally we can start to wonder whether these origin-tales are so entirely untrue. For if we have never really been able to act or to think without tools and signs, then should we not say that human beings belong to the history of in some way self-evolving tools, and words as much as to a history of human usage?

In the case of tools which evolve into machines this inversion of the usual humanist attitude can be justified by the phenomenon of experiment taken in the widest sense. An experiment is not just applied reason precisely to the extent that matter has here to go along with us or else frustrate us, just as it can spring surprises which cause us to revise our initial hypotheses. In other words, in the case of experiments which are like pondered machines, or machines turned to a computerised, theoretical use, as in the case of machines put to practical uses, nature is not simply the passive recipient of our thoughts or actions: she is rather a co-contributor. It follows that an artefact is not entirely our own work, but besides embodying our inventiveness, records also nature's allowance or affordance of such a thing to be. Indeed, even though we contrast the artificial with the natural, every technical artefact is entirely natural, since it merely extends, regularises and complexifies the operation of mechanical or causally efficient processes within nature herself.

It is in the fusion of our creative or inventive power with newly directed, revealed or transmuted powers of nature that the technical consists. This is often concealed from our view because we think in terms of human work, human labour as applying active form to dead matter, and have thought this way at least since Aristotle. But form is not static, and we should think rather of formation. Neither is matter itself passive in its elicitation of form and especially not in terms of already specifically formed matter like clay or wood or metal that forms the specific raw material of tool-using or machinic processes. The specifically technical consists in the operative blending of formal and material contributions, such that in the case of a machine like a clock we cannot really distinguish what is form and what is matter, just as a computer is really

composed of the interaction of software with hardware, even if this operation has to be deciphered by a human mind.

When we regard the technological in this way, certain usually suppressed things come to light. First, technology has no intrinsic bias towards the practical and utilitarian rather than to the cognitive and contemplative. There is a sense in which every machine thinks and always already was a computer. Conversely, every computer is also a process of silent and involuted action. The decisions as to how to regard the machinic are essentially human ones, even if machines inform us as much as we them and nature co-forms us through machinic experiments.

For one can say here that technical operations are a kind of suggestive lure but that they do not altogether constrain us. They lure at once towards control, towards pleasure and towards knowledge and even religious awe. In the latter case we need to remember that writing is a technology and that the great post-axial religious involve at their cores some sacralisation of writing in the form of sacred books. More generally, a focus on the overall shape of a technical product and its specificity tends to isolate it as art if not as an idol or an icon. Indeed, one could say that the very first invention of a machine or an experiment remains the making of a specific work of art, even if it already has the later identical repetition of this work in view. Only when the prototype is repeated does the interest in functional repeatability entirely overtake the singular and attracting beauty of the original. So conversely one could think of art as a technology, or as a science always in search of unrepeatable experiments or psychic affects. It is perhaps interesting that religious liturgy appears to combine the singular variance of art with the reliability of the machinic.

Secondly, the fear that artificial intelligence will escape our human reach ignores the point that this has always been the case for all of the machinic, because of the way in which our invention is combined with natural affordances that we cannot entirely anticipate. On the other hand, just because nature permits this blending, we can always in principle catch up with the machinic—including with artificial intelligence, given world enough and time and enough sheerly human combination of mental effort. More realistically, even when we do not know how AI has arrived at a useful result, we are still able to understand the useful result and to this degree have kept pace with the machine as to the essential.

Thirdly, an improved understanding of the technical allows us better to grasp one aspect of human alienation. Human beings are only able

to interact at all, even in pairs, because of the use of tools and symbols which in principle can be operated or understood by a third party. Just as there is no private language, so there is no pure idiolect *à deux*, no private code that cannot be cracked. For this reason, the very precondition of human existence as inherently a social existence is also a condition of potential alienation, compounded by the fact that, as we have seen, the unpredictable voice of nature is also involved.

If we reflect upon this, then we can notice a surprising inversion: it is not that the technical alienates us from the human and from our human labour, not the machines that are at fault, but the very reverse: removal from insight into and participation in the technical process, including the process of creative art, is what alienates us from being human. Being human is to labour, but not just to labour in the sense of work, also to labour in the sense of being a technician and of being an artist. Why is that the case? Because if the tool and the machine and the sign as tool make us as much as we make them, then it follows that to be fully human we must have some insight into the occult blending of formation and materialisation, of human invention and natural affordance which defines the technical.

Once we have seen this, then we can also see that it is not machines and computers and mobile phones and so forth which remove us from our essential humanity. It is much more that most of us have no idea how these things work and are for that reason their servants, though far more really the servants of the human operators of these machines. No longer can we even repair our own cars or even get the local garage to do so: they are far too over-automated for that. Not because this over-automation makes technical sense, but because we are being subtly subordinated to systems that have ultimate human and not machinic operations. This example could, of course, be multiplied several times over.

Once upon a time, in the so-called feudal and early modern eras, many human beings were treated as if they were matter being shaped by other human beings regarded as form – who in consequence had fatally no insight into the working and technical process, as Hegel explained. If natural things and artificial objects were seen in terms of this static hylomorphism, then that was not because any natural or artificial object really corresponds to this pattern (as opposed to a dynamised hylomorphism, as I have described) but because such objects were viewed in terms of coercive human relationships dividing humans into active and passive.

Since the early modern era, under capitalism, most human beings have instead been oppressed in the name of efficiency and efficient causality. Instead of being regarded as raw material they have been seen as cogs in a machinic process. But even though a machine is not a living organism able to reproduce or feel, it still involves the operation of a certain continuous feedback loop in order to run at all. Similarly, even though efficient causality is not formal or teleological, the recipient of a merely forceful cause is not entirely passive or pre-determined by it: it rather adapts the cause according to the way it already is and sometimes with a certain degree of unpredictable spontaneity. Even at the level of efficiency cause and effect must be co-bound within a certain reciprocal relation in order for causality to work at all.

It follows that to complain that human beings are being reduced to machines tends to misunderstand and to slander the machine. Just as static hylo-morphism really projects a false human relationship onto nature and artifice, so likewise, specifically Newtonian mechanism projects another false mode of human relationship onto nature and mechanism. The bad machine was always the inter-human one and alienation from the machine is produced by human beings ensuring that other, indeed most human beings, will be divorced from the technical and from the artistic and so from their own humanity.

The reign of efficiency is still with us. Not only does it try to deny our humanity by conforming us to misunderstood machines, it also tries to deny our humanity by conforming us to misunderstood animals and misunderstood nature in general. For if even mechanical causality is reciprocal and organic nature intensifies that reciprocity by increasing the feedback power of the recipient towards the self-sustaining, then we can start to see how nature is not controlled by detached law, but rather by self-establishing habits or dispositions which appear to tend towards mysterious goals that nature participates in by herself constantly co-shaping and re-envisaging reality. In such a cosmos, of the kind that Romantic nature philosophers first envisaged, and which even professional scientists are now re-affirming, the eventual emergence of freedom and conscious purpose no longer seems like an aberration.

In consequence, we can say that just as the perceived danger of reducing human to machines usually misunderstands machines, so likewise the perceived danger of reducing human beings to the animal or to 'bare life' usually misunderstands both the animal and the natural. We do not need to traduce the animal in order to defend our humanity, because the barely animal to which we are in danger of being reduced – to the merely appetitive

and exploitable—is once more a projection onto animality and onto nature in general of a division and subordination within humanity that has been ideologically upheld by a false duality of nature versus culture.

We do indeed need to defend human liberty, and this requires a strong sense of the reality of spirit as irreducible to matter, because materialist notions of freedom as ‘compatible’ with mechanical determinism, and so as reducible to mere lack of external resistance to the internally inevitable, cannot possibly support a democratic and participatory politics, but only one of manipulative control by those who in ironic practice would seem to be fully-fledged metaphysical libertarians.

But any dualistic defence of spirit tends to be implausible and to be complicit with the exploitation of the non-human, whereas I am suggesting that there is a continuity between the abuse of human by human with the human contempt for and abuse of nature and even the human contempt for and abuse of the beauty of technical processes.

We need then a politics of the soul that is also a politics of the continuity between the natural and the psychic, and we need this instead of a left ‘materialist’ politics that is oddly complicit with traditional elite associations of working people with supposedly passive and subordinate matter, however ‘dynamic’ this may be claimed to be, in terms that are incoherently mixed with a continuing reductionism from Engels onwards.

Yet in more general philosophical terms this implies a metaphysics that gives equal weight to the natural as all-inclusive and the human as the spiritual acme that emerges from and yet super-naturally transcends nature. Modernity bracketing God has tried to render absolute either objective nature or subjective humanity, or has incoherently oscillated between the two. But if the absolute includes both, then more plausibly we must see the absolute as transcendent as well as immanent: an eternal absolute in which the processes of both natural and human history participate.

This perspective can allow that spirit horizontally emerges from nature and yet as something not fully anticipated by nature, which rather can be retrospectively deciphered in terms of this emergence of freedom, art and purpose. To that measure it also seems to supervene upon nature and to descend vertically from above.

It is at this point that a specifically Christian Trinitarian theology of our participation in divine continuous creation seems best to decipher the cosmic mystery: even at the infinite vertical height, in God himself, there is emergence

from Paternal nature of the Filial *logos*, a perfect supervenient technical operation that is also perfected singular art, together with the synthesis of the two, of unconscious striving and conscious perfected form in the Spirit, which is the inexhaustibleness of creative and extra-rationally inspired labouring freedom, even in the face of the most absolute possible completion.

This ultimate conception surely best saves the appearances of the natural, the freely human and the machinic.



Dwa źródła „solidarności”: od Bergsona do Tischnera

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.14>

*Co się stało z naszą solidarnością? Zanim zaczniemy szukać odpowiedzi na to pytanie, proponuję krótką refleksję nad tym, gdzie ją znaleźć. Przypomnę na potrzeby tej dyskusji dwie różne koncepcje: solidarność jako solidną więź zamkniętego społeczeństwa, opisaną przez Bergsona w *Dwóch źródłach moralności i religii* oraz solidarność sumień zdefiniowaną przez Tischnera. Mamy do wyboru: albo naturalna, pierwotna, instynktowna organizacja organizmów ku przetrwaniu w harmonijnej całości, albo „jeden drugiego ciężary noście”, cnota, jak pisze Tischner, „zrodzona z kart i ducha Ewangelii”². Wybór wydaje się prosty. Koncepcje Bergsona i Tischnera różnią się tak, jakoby solidarność miała dwa różne źródła. Co więcej, źródło bergsonowskie czyni*

1 Doktor filozofii, absolwentka Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron EHESS, zajmuje się filozoficznymi problemami demokracji. Uczy filozofii na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, autorka, eseistka, tłumaczka. Badaczka stowarzyszona z Ośrodkiem Kultury Francuskiej i Studiów Frankofońskich Uniwersytetu Warszawskiego.

2 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 8–9.

z niej instrument społeczeństwa zamkniętego, które kojarzy się z totalitaryzmem, brakiem wolności, z żelazną kurtyną.

Tymczasem, to właśnie Bergson, w tej samej książce, w roku 1932 jako pierwszy opisuje społeczeństwo otwarte, a przyszłość Europy, której grozi katastrofa, widzi w demokracji ewangelicznej, w wykorzystaniu chrześcijańskiego mistycyzmu oraz *caritas*. Wydarzenia w Stoczni Gdańskiej, których sens wyraził Tischner, wydają się realizacją tego projektu. Czemu więc te ich solidarności tak się różnią? Społeczeństwo solidarne zamknięte jest czy otwarte? By to rozwikłać, postaram się zwięźle rozwinąć poglądy Bergsona w tradycji francuskiego solidaryzmu, by porównać je z myślą Tischnera, z krótkim też odwołaniem do pism Karola Wojtyły.

„Solidarność” u Bergsona występuje w siedmiu kontekstach

Sol po francusku to ziemia, a bergsonowska solidarność to związek quasi-organiczny. Ustalanie rzeczy, czynienie ich solidnymi ciałami stałymi, jest główną funkcją inteligencji. Materia i inteligencja konsolidują³ się wzajemnie i stopniowo. Pojęcie solidarności pojawia się na początku *Dwóch źródeł moralności i religii*, gdy definiowane jest społeczeństwo zamknięte, jako jego sol/grunt/podstawa: „Członkowie takiego państwa zachowują się jak komórki organizmu. Siła przyzwyczajień, posługując się inteligencją i wyobraźnią, poddaje ich dyscyplinie, która dzięki solidarności ugruntowanej pomiędzy oddzielnymi indywidualnościami, jest dalekim naśladownictwem jedności organizmu posiadającego komórki anastomatyczne”⁴. Ilustruje to splątanie wodnych roślin falujących na powierzchni wspólną tkanką, lecz zakorzenionych pojedynczo. Nasze *ja* zakorzenione w głębi, jednostka, łączy się z tkanką społeczną, dryfując na fali. *Ja* czerpie solidność z tej powierzchniowej solidarności. Tam jednak, w miejscu zaczepienia, nasze *ja* jest od razu uspołecznione. Solidarność jest więc ustanowieniem odrębnej jednostki, a zarazem jej społecznym uwikłaniem. Solidarność to etyczna anastomoza, połączenie naczyń, a tkanka społeczna – żywy organizm, podlegający procesom wymiany międzykomórkowej.

3 Na ten związek sensu myśli Bergsona z etymologią zwraca uwagę m.in. Camille Riquier, [w:] *Archéologie de Bergson, Temps et métaphysique*, Paris 2009, s. 27–50.

4 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, s. 19–20.

Co więcej, zobowiązania moralne, powinności, nawyki, przykazania, mówi Bergson, też są ze sobą solidarne. Siła zobowiązań ciążących na jednostce w społecznym organizmie wypływa z solidarnych między sobą nakazów poszczególnych, które przenikają się wzajemnie, jak dzięki anastomozie mieszające się farby. Solidarność imituje więc strukturę biologiczną, a buduje strukturę moralną społeczeństwa cywilnego. „Gruba warstwa urodzajnej gleby pokrywa dziś skałę pierwotnej natury”⁵ – tak powstaje solidne społeczeństwo.

W trzecim kontekście solidarność to pierwotna relacja cywilna, którą ujawnia dwoista struktura *ja*: „solidarność społeczna istnieje dopiero od tego momentu, w którym «ja społeczne» dołącza się w każdym z nas do «ja indywidualnego»”⁶. Innymi słowy: gdy wszystkie nasze działania wyjaśnimy motywacją społeczną, gdy całkiem zapomnimy o sobie, zasłonimy siebie, wtedy dopiero zachodzi rzeczywista solidarność: gdy wszystkie doświadczenia, emocje, intencje i akty woli świadomej jednostki pokryją się zakresem z zestawem doświadczeń, intencji i aktów woli zadanych tej jednostce przez społeczeństwo. Nie jak u Sellarsa i Rorty’ego⁷, „wszyscy tacy jak ja”, ale „ja taki jak wszyscy”. Skutkiem ubocznym będzie ograniczenie wolności w społeczeństwie zamkniętym oraz przerost presji społecznej nad coraz bardziej stłamszoną jednostką.

Po czwarte bowiem, w interesie solidarności leży oderwanie jednostki od człowieka, człowieka od własnego *ja*. Odpowiada za to religia statyczna: do neutralnej anastomozy dołącza siła religijnego przykazania i tak się nawzajem warunkują i wzmacniają. To, co życiowe, użyteczne, religia czyni obowiązковым. Przykazanie religijne działa jak dośrodkowa siła, ogniskując nawyki ludzkie wokół potrzeb społecznych, wyrabiając w człowieku skłonność do innych w oderwaniu od siebie samego. Solidarność nie będąca ani prawem, ani normą rozproszona jest w akceptacji zasad utartych w obyczaju. Jest więc nieokreślonym spoiwem społecznym, nieprzekładalnym na kodeks praw. To jak moc, energia, której podlegamy. Dlatego Bergson podkreśla religijny charakter solidarności i wskazuje, że religia jest wyrazem, znakiem solidarności społecznej. Nie potrzebuje ustaw, gdyż zakorzeniona w języku

5 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 87.

6 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 21.

7 Por. W. Sellars, *Science and Metaphysics*, London 1968; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 2009.

wdrażana jest przez rytuał religijny. Dzięki temu nasze społeczne *ja*, wspólnotowy awatar, wyprzedza nasze *ja* głębokie, *ja* indywidualne.

Po piąte, solidarność wynika z planu natury. To główna siła utrzymania społeczności w zamkniętej formie, co zapewnia jej przetrwanie. Solidarne społeczeństwo zwarte jest, a jego *cit  * – spójna. Solidarno   to niewymuszona jednocząca funkcja kolektywu społecznego i politycznego. To nie tajemnicza moc, misterium, lecz intencja natury, wyjaśniająca dlaczego mówimy na człowieka *zwierzę polityczne*. „Natura czyniąc człowieka istot   społeczną, chciała tej ścisłej solidarności, rozluźniając ją jednak w pewnej mierze tam, gdzie to było konieczne, aby jednostka, z korzyścią dla samego społeczeństwa, rozwinęła inteligencj  , w którą została wyposa  zona”⁸. Racjonalno   potrzebna jest jednostkom do tego, by solidarno   nie st    a. Solidarno   musi być solidna, nie może być martwa.

Zwierzę logiczne wykorzystuje ten efemeryczny luz, zaniki solidarności, by zast  powa   ją – po szóste – braterstwem. Ma ono oczy  ścić solidarno   z gotowości bojowej do walk z obcymi. Obcy przestana   by   wrogami, gdy braterstwo zastąpi solidarno  . Tylko tak „odrywamy się od pewnej natury, ale nie od całej natury”⁹. Prze  lama  c solidarno  c, pisze Bergson, to z modusu *natura naturata*, solidnego k  oca społecznego nacisku, przej  c w tryb *natura naturans*, dynamiczną, nieskrępowaną twórczą się.

Ostatni, siódmy kontekst, ma charakter religijny. Dotąd prezentowana jako relacja międzykomórkowa, mi  dzymonadowa, społeczna i cywilna, teraz solidarno  c wy  lania się w przymierz u człowieka i Boga z kompletu religijnych praktyk. Zyskuje więc charakter performatywny. „Ta wzajemna zależnośc [woryginalu u Bergsona: ta solidarno  c] boga i czci mu oddawanej czyni z prawdy religijnej rzecz jedn  n   w swoim rodzaju, niemożliwą do porównania z prawd   spekulatywną”¹⁰. Dlatego Bergson postuluje, by religia nie była solidarna z moralnością. Separacja religii i moralności to wyznacznik nowoczesnej demokracji. Jeśli chcemy tworzy  c społeczeństwo otwarte, transformacji politycznej musi towarzyszy  c transformacja religijna, gdyż to przez religij   społeczeństwo uczy się solidarności, uczy się bycia sobą. Nie ma ludzkości bez solidarności.

8 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 86.

9 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 62.

10 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 198.

Solidarność trwa, a ustroje się zmieniają

Na tym polega społeczeństwo zamknięte: może być monarchią, plemieniem, totalitarnym imperium – to solidarność zapewnia mu istnienie, określa naturę więzi i zakres moralnej presji. Opisać państwo lub stan cywilny to wyliczyć obowiązujące tam zasady solidarności. Pogląd Bergsona czerpie z tradycji francuskiego solidaryzmu, który skomponowali premier, filozof i socjolog.

Léon Bourgeois to współtwórca pierwszych konwencji haskich, laureat Pokojowej Nagrody Nobla z roku 1920 za działania na rzecz Ligi Narodów. Swoją definicję solidarności sformułował w roku 1896, w książeczce wydanej, gdy był premierem Francji, pod tytułem *Solidarność*¹¹. Zaznacza tam, że to *młode słowo* w języku politycznym pojawia się jako rozwinięcie filozofii wieku XVIII, „zwieńczenie teorii politycznych i społecznych Rewolucji Francuskiej”¹². Zwieńczenie, gdyż „abstrakcyjnym terminom wolności, równości i braterstwa nadaje pierwszą wspólną formułę w świecie”¹³. Bourgeois pisze: „między każdą jednostką a wszystkimi innymi istnieje konieczna więź solidarności. Tylko badanie przyczyn, warunków i granic tej solidarności, może wymierzyć zakres praw i obowiązków każdego wobec wszystkich i wszystkich wobec każdego, oraz zapewnić naukowe i moralne rozwiązywanie problemów społecznych”¹⁴. Bergson, jak i Tischner, podzielą pogląd Bourgeois, że człowiek nie jest w stanie porzucić materialnie ani moralnie ludzkiego stowarzyszenia. Człowiek samotny, *l’homme isolé*, nie istnieje.

Celestyn Bouglé¹⁵, filozof, pozycjonuje solidaryzm Léona Bourgeois między socjalizmem i liberalizmem. Bouglé wprowadza do solidaryzmu aspekt ekonomiczny (długu, jaki jednostka ma do spłacenia społeczeństwu), a postulat społeczeństwa sprawiedliwego łączy z perspektywą liberalną, która podejmuje wartość ludzkiej pracy, wolterowską „uprawę własnego ogródka”, z zachowaniem socjalistycznych skłonności. Coraz wyraźniej widać, że Bergson formuje społeczeństwo otwarte nad podziałem między liberalizmem i socjalizmem.

11 A. Colin, *Solidarité*, Paris 1896.

12 A. Colin, *Solidarité*, dz. cyt., s. 56, tłumaczenie własne.

13 A. Colin, *Solidarité*, dz. cyt., s. 56.

14 A. Colin, *Solidarité*, dz. cyt., s. 14.

15 C. Bouglé, *Solidarisme et libéralisme, réflexions sur le mouvement politique et l’éducation morale*, Paris: Eduard Cornély 1904.

Teorię solidarności oraz jej dychotomii, z której, jak się zdaje, Bergson zaczerpnął najwięcej, znajdziemy u Emila Durkheima, który przeformułował kwestię relacji władzy do opinii w taki sposób: wytyczenie granicy między wolnością, samorządnością a trwałą strukturą cywilną, nie zależy wyłącznie od ustroju, cech władcy czy konstytucji. Oto na początku XX wieku kluczowa okazuje się relacja między władzą a doktryną opartą na konstrukcji, nie zaś obserwacji. Jak gdyby terenem bitwy o wolność i podział pracy były nie ulice, a fakty. Doktryny ustanawiające władzę nad faktami uciekają się do wyjaśnień nienaukowych. Chcąc ocalić, razem, fakty i niezależność, mówi Durkheim, trzeba wyodrębnić zonę autonomii *ja* w społeczeństwie. Chcąc wytyczyć tę sferę – mówi Durkheim – obserwuj i rozpoznaj *vinculum sociale*¹⁶: jaka jest zasada jedności, skoro: Bóg już nie żyje, państwo się rozpadło, król zleciał z tronu a idea przestała się liczyć. Co stanowi *vinculum sociale*? Dla Durkheima będzie nim właśnie solidarność. Jednak ta ogólna struktura społecznych więzów może być albo mechaniczna, albo organiczna. Solidarność mechaniczna, inaczej: solidarność przez podobieństwa, narzuca harmonię prawami oraz definiuje zakres zbrodni łamaniem tych praw. Solidarność mechaniczna nie jest tylko uczuciem przynależności do grupy, czyni harmonijnymi detale, wszystkie pojedyncze gesty. Tam, gdzie zachodzi solidarność mechaniczna, bezpośrednia, jest mało miejsca na działanie woli jednostki: świadomość kolektywna przejmując naszą świadomość w całości. Innymi słowy: działa człowiek, lecz chce kolektyw.

Solidarność organiczna, rzeczywista, oparta jest na podziale pracy. Łączy jednostki z rzeczami, które przez te jednostki zostają uspołecznione. Solidarność organiczna zachodzi tam, gdzie mamy do czynienia ze wspólnym działaniem, wspólnymi celami, konkurencyjnością jednostek realizujących wybrane cele, pracujących na wspólny skutek. Solidarność organiczna ma charakter kontraktualny, intensywny i zmienny. Nie stoi w sprzeczności z rozwojem jednostki, nie konstruuje faktów, nie zmienia nas w byt kolektywny. Społeczeństwo zamknięte i otwarte Bergsona przypomina na gruncie metafizyki socjologiczne rozróżnienie na solidarność mechaniczną i organiczną.

16 E. Durkheim, *De la division du travail*, Paris 2013.

Jak odnieść do tego słowa ks. Józef Tischnera i Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II?

„Solidarność sumień” to kazanie wygłoszone na Wawelu dnia 19 października 1980 roku. Tischner nazywa tam „solidarność” kolejnym z *najbardziej polskich słów*¹⁷. Pisze:

Sens tego słowa określa Chrystus: Jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże. Cóż znaczy być solidarnym? Nikt nie jest samotną wyspą. Jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy. Łączy nas krajobraz, łączy nas ciało i krew – łączy praca i mowa. [...] Gdy rodzi się solidarność, budzi się świadomość, a wtedy pojawia się mowa i słowo – wtedy też to, co ukryte, wychodzi na jaw. Nasze powiązania stają się wszystkie widoczne. Wtedy człowiek nosi na swych plecach ciężar drugiego człowieka. Solidarność mówi, woła, krzyczy, podejmuje ofiary. [...]. Solidarności nie potrzeba narzucać człowiekowi z zewnątrz, przy użyciu przemocy. Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie, z serca. [...] Solidarność zrodzona z Ewangelii nie potrzebuje wroga lub przeciwnika, aby się umacniać i rozwijać. Podstawą i źródłem solidarności jest to, o co każdemu człowiekowi naprawdę w życiu chodzi. [...] Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień¹⁸.

Widać teraz, że etyka Solidarności 80 tylko częściowo różni się od solidarności bergsonowskiej. Jesteśmy zespoleni. Jak to pogodzić z ewangeliczną demokracją? W myśli Wojtyły łączą się oba źródła solidarności.

Studium *Osoba i czyn* z roku 1969 dotyczy znaczenia *actushumanus*, transcendencji osoby w czynie, dynamiki podmiotu oraz integracji osoby ludzkiej w czynie. Nie wnikając w zasady myśli personalistycznej, chcę zaznaczyć intrygujące powinowactwo z prezentowanym zagadnieniem. Otóż w konkluzjach Wojtyły tak precyzuje osobową wartość czynu: ani indywidualizm, ani totalizm nie pozwalają na prawdziwe uczestnictwo, na realizację natury społecznej człowieka, gdyż zasadzają się na wzajemnych zniewoleniach jednostki i wspólnoty. Tymczasem uczestnictwo (całkiem podobnie jak solidarność organiczna Durkheima) będzie wspólną pracą, działaniem wraz z innymi. Nie chodzi Wojtyłe o podział pracy, lecz o autentyczność

17 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 8.

18 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 9–10.

samego aktu, sprawczość samodzielnego czynu człowieka. Postawa solidarności – pisze Wojtyła

jest naturalną konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą każdej formy społeczności, w której dobro wspólne wyznacza sens uczestnictwa. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny spełnia to co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, i czyni to dla dobra wspólnego¹⁹.

Solidarność jest więc zapośredniczona. Co więcej, solidarność to nie altruizm: „Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przyjmowania za swoją, część, która należy do kogoś innego. [...] Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i z uczestnictwem. Mocą postawy solidarności człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”. Postawa solidarności, zaznacza Wojtyła, „nie wyklucza jednak postawy sprzeciwu”²⁰. Ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą opuszczać wspólnoty. Przeciwnie, szukają własnego miejsca w grupie, uczestnictwa, takiego ujęcia dobra wspólnego, aby pełniej, skuteczniej, uczestniczyć w społecznym życiu.

Ta koncepcja pozostaje w harmonii z demokracją ewangeliczną Bergsona, który w postawie sprzeciwu widzi początek otwartości. Do otwarcia duszy dochodzi, kiedy ja głębokie, by działać, wznosi się ponad „krajobraz, ciało i krew”, do całej ludzkości. Tylko w akcie mistycznym znajdziemy wolność tworzenia z miłości do bliźnich. Dlatego jego demokracja „jest z istoty ewangeliczna a jej siłą poruszającą jest miłość”²¹. Bergson wykorzystuje tę siłę do transformacji, nie administracji, która jak wiadomo najlepiej zarządza strachem.

W roku 1932 Bergson zadał ludzkości niewygodne pytanie: czy nadal chce żyć. Punktował zaniedbanie rozwoju duchowego, pokładał nadzieję w rozwoju psychologii. A jak jest dziś? Wysłuchaliśmy go? Problemami współczesnej solidarności wydają się być: dojmujące poczucie izolacji, ucieczki od świadomości traum, iluzje solidarności w cyfrowym globie, złudzenia dobroczynności, zanik poczucia sprawczości. Społeczne ja dusi się od awatarów, mechanika

19 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2011, s. 323.

20 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 325.

21 H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 274.

osłabia wolę, coraz trudniej sięgnąć ja w głębi. Wolimy, jak u Rousseau, kochać kosmitów, niż pogodzić się z sąsiadem. W imię solidarności często karmimy naszą próżność. Pod wyobrażeniem harmonii choruje społeczeństwo zamknięte. Otworzyć je może każdy z nas tylko wtedy, gdy jego celem będzie nadanie tej harmonii nowej tonacji.

Nurtuje mnie pytanie: choć zdarzenia ze Stoczni zdają się być realizacją politycznego projektu Bergsona, dlaczego Jacek Kaczmarski nie pisał o nim piosenek, a Tischner nie wspomniał na Wawelu? Czemu tak cicho o jego post-sekularnym projekcie? Czyżby otwartość była niemożliwa, a trzeźwa solidarność niewygodna? Czy chodzi o to, że religię statyczną nazywał spektaklem poniżenia? Wojtyła, owszem, nawiązuje do jego koncepcji świadomości oraz kwestii ciała i duszy. O *Dwóch źródłach* nie pisze, otwiera jednak drogę dla łączenia bergsonowskiej metafizyki, dynamizmu, z filozofią osoby. To jest zadanie dla nas. Ale zapamiętajmy, że Bergson podobno zamierzał się ochrzcić. Nie uczynił tego, w akcie solidarności: gdy niemieckie władze Paryża zaofiarowały, że nie musi nosić gwiazdy Dawida, zimą stanął w kolejce do spisu żydowskich mieszkańców. Ciężko zachorował, zmarł 9 stycznia 1941 roku. Gdyby dotrwał do tej konferencji, nie pytałby, co się stało z naszą solidarnością, lecz jaką tworzyć w akcie mistycznej wolności, by ochronić demokrację. Z tą twórczością trzeba jednak być ostrożnym.

Na zakończenie, przytoczę zdanie z raportu przedstawionego Piusowi X w Watykanie wiosną 1914 roku, gdy książki Bergsona umieszczano na *Indeksie ksiąg zakazanych*: „Per il Bergson non vi esistea altro che un continuo svolgersi delle cose con una tale efficacia di spontaneità che merita di essere chiamata una creazione continua”²².

To właśnie za *Creatio continua*, lektur Bergsona zakazano. Bo „dla Bergsona nie istnieje nic nad ciągły rozwój rzeczy dokonujący się ze spontanicznością tak efektywną, że zasługuje na miano *creatio continua*, co czyni bezużyteczną i zbędną wszelką interwencję najwyższej Istoty, autora wszystkich rzeczy”. To zostawiam pod rozważę. Są jednak pozytywne: umieszczenie na *Indeksie* nie przeszkodziło Bergsonowi dostać nagrody Nobla. I nie zawróciło Bergsona z pracy nad ewangeliczną demokracją. Zostawia nas on z pytaniem, jak

22 B. Neveu, *Bergson et l'Index*, [dans:] *Revue de la métaphysique et de la morale*, 2003, s. 543–551. Neveu cytuje raport o. Laurenta Jassensa dotyczący *Eseju o bezpośrednich danych świadomości Bergsona* przedłożony po włosku w Watykanie 18 kwietnia 1914 (ACDF, Index, II^a 143, n° 91).

tworzyć, by zachować wolność i dopuścić do działania *Autora wszystkich rzeczy*. A ponieważ jesteśmy zanurzeni w proces Życia, które jest ciągłym odnawianiem, odradzaniem, transformacją jest naszą organiczną, ludzką, kondycją. Natura sobie z nami poradzi. Grunt to trafnie nazywać nasze ludzkie biedy, odkopywać spod elektrościecei *ja* głębokie i nazywać solidarność tam, gdzie jest. Nie pozwólmy tylko, by solidarność była usprawiedliwieniem do zaniebdywania twórczości.



 Marek Rymsza¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8419-8813>

UNIwersYTET WARSZAWSKI

Inkluzja społeczna przez pracę – dwa modele

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.15>

Rosnące zainteresowanie problematyką aktywizacji zawodowej, czy ujmując nieco szerzej – reintegracją zawodową i społeczną, określaną w międzynarodowej literaturze przedmiotu mianem *activation services*², łączy się z docenieniem roli sektora ekonomii społecznej, tak w gospodarce, jak i w życiu społecznym³. Podstawowe podmioty tego sektora to przedsiębiorstwa społeczne, a istotną ich część stanowią przedsiębiorstwa integracji społecznej przez pracę (ang. *work integrated social enterprises* – WISE)⁴. Misją WISE jest, najkrócej

-
- 1 Socjolog, doktor habilitowany nauk humanistycznych, prof. ucz. na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie kieruje Zakładem Socjologicznych Analiz Polityk Publicznych w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych.
 - 2 M. Rymsza, *Aktywna polityka społeczna w Europie. Activation services i nie tylko*, [w:] A. Karwacki, T. Kaźmierczak, M. Rymsza, *Reintegracja. Aktywna polityka społeczna w praktyce*, Warszawa 2014.
 - 3 J. Defourny, P. Develtere, *Ekonomia społeczna: ogólnoswiatowy trzeci sektor*, [w:] *Przedsiębiorstwo społeczne. Antologia kluczowych tekstów*, wybór J. Wygnański, Warszawa 2008.
 - 4 C. Davister, J. Defourny, O. Gregoire, *Przedsiębiorstwa społeczne integracji zawodowej (WISE)*, [w:] *Przedsiębiorstwo społeczne. Antologia kluczowych tekstów*, wybór J. Wygnański, Warszawa 2008.

rzecz ujmując, tworzenie miejsc pracy dla ludzi wypadających z rynku pracy lub mających trudności, żeby na tym rynku w ogóle się znaleźć. Niska zdolność zatrudnieniowa (ang. *employability*)⁵ tych osób wynika z różnych ich obiektywnych ograniczeń, takich jak niepełnosprawność, zły stan zdrowia i inne, a *activation services* mają za zadanie zdolność tę podwyższyć.

W statystyce publicznej dotyczącej problematyki aktywności ekonomicznej ludności wyróżnia się trzy grupy kategorialne. Pierwsza grupa to zatrudnieni, czyli ci, którzy systematycznie wykonują pracę zarobkową. Drugą grupę stanowią bezrobotni, a trzecią – osoby nieaktywne ekonomicznie. Dla podjętych tu rozważań istotne jest rozróżnienie grupy drugiej i trzeciej. Bezrobotny to w ujęciu ekonomicznym aktywny uczestnik rynku pracy – taki człowiek, co prawda, nie pracuje zarobkowo, ale jest zdolny do pracy i pracy tej szuka. Pozostaje zaś niezatrudniony, bo pracy nie może znaleźć. Natomiast nieaktywnym ekonomicznie jest ktoś, kto nie pracuje, bo nie jest zdolny do pracy albo, będąc zdolnym, pracy nie szuka. I tym samym pozostaje poza rynkiem pracy. WISE, realizując *activation services*, udzielają wsparcia osobom z grupy drugiej i trzeciej. Ale ich kluczową rolą jest odbudowywanie zdolności zatrudnieniowej osób z grupy trzeciej, pozostających w dużej mierze poza polem zainteresowania publicznych służb zatrudnienia oraz podmiotów rynkowych specjalizujących się w usługach szkoleniowych, pośrednictwie pracy czy doradztwie zawodowym, a adresujących swe działania do osób z grupy drugiej. Dodajmy, że systemy wsparcia osób bezrobotnych we współczesnych państwach dobrobytu są wysoce stechnokratyzowane i w sporej mierze skomercjalizowane⁶. Tak formatowanym *activation services* umykają aspekty etyczne i socjo-kulturowe związane z pracą i podnoszeniem oraz przywracaniem zdolności do jej wykonywania. WISE w swej działalności te aspekty uwzględniają, a przynajmniej powinny to robić. I to jest ich (potencjalna) społeczna wartość dodana.

Wartość tę dostrzega społeczne nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące pracy, którego punktem wyjścia była refleksja nad warunkami wykonywania pracy najemnej w dobie wczesnego kapitalizmu. Chrześcijańską refleksję na tym polu zainicjował w 1891 roku papież Leon XII encykliką *Rerum novarum*. Dokument ten miał znaczący wpływ na rozwiązywanie XIX-wiecznej

5 T. Kaźmierczak, *Zatrudnialność. Pojęcie, pomiar, implikacje...*, dz. cyt..

6 R. van Berkel, D. Caswell, P. Kupka, F. Larsen (red.), *Frontline Delivery of Welfare-to-Work Policies in Europe*, New York 2017.

kwestii społecznej. Kwestia społeczna okresu rewolucji przemysłowej spod znaku maszyn parowych była w swej istocie kwestią robotniczą. Robotnicy najemni pracujący w kopalniach, hutach, walcowniach i fabrykach – wszędzie tam, gdzie wykorzystywano maszyny parowe – znajdowali się w sytuacji z dzisiejszej perspektywy wręcz beznadziejnej. Niskopłatna praca najemna wykonywana w niezwykle uciążliwych warunkach nie pozwalała im utrzymać na choćby minimalnym godnościowym poziomie życia rodziny ani nawet siebie. Praca kobiet i dzieci w fabrykach była odzwierciedleniem sytuacji, w której każdy członek robotniczej rodziny zarabiał na siebie. Otrzymywane wynagrodzenie za pracę prostą pozwalało bowiem jedynie pokryć koszty, jak to się wówczas określało, odtworzenia siły roboczej, czyli w języku dzisiejszego dyskursu – utrzymania *employability* samych zatrudnionych. Rodziny robotnicze żyjące w warunkach nędzy w rozrastających się ośrodkach przemysłowych tworzyły środowiska tzw. *lumpenproletariatu*.

We współczesnych państwach dobrobytu lumpenproletariuszy nie ma. Rozwiązano bowiem kwestię robotniczą, przy istotnym zaangażowaniu ludzi Kościoła, przez ucywilizowanie warunków pracy najemnej oraz dzięki wprowadzeniu świadczeń socjalnych na wypadek utraty przez pracowników zdolności zatrudnieniowej, a także ustanowieniu świadczeń rodzinnych adresowanych do osób pozostających na utrzymaniu pracowników⁷. Dzieciom z rodzin robotniczych stworzono zaś warunki do edukacji w ramach powszechnych systemów oświaty. Zapewniono też powszechny dostęp obywateli do opieki zdrowotnej oraz uruchomiono szereg innych rozwiązań socjalnych. Ale mniej więcej ćwierć wieku temu odkryto *prekariat* jako nową defaworyzowaną warstwę społeczną, rozrastającą się w państwach dobrobytu pod koniec XX wieku, w okresie dominacji ekonomii neoliberalnej⁸. Prekariusze to ludzie wykonujący prace dorywcze, bez kodeksowej umowy o pracę. Dziś tę pracę mają, jutro już niekoniecznie; wynagrodzenie otrzymują niezadowolające, a szans na awans czy rozwój zawodowy brak. Wykonywana przez nich praca to praca niestabilna, w gruncie rzeczy *byle jaka*, kolokwialnie określana jako zatrudnienie na *kontraktach śmieciowych*.

Dodajmy, że tak jak pojawienie się w XIX wieku lumpenproletariatu w robotniczych dzielnicach ośrodków przemysłowych trafnie powiązano

7 P. Flora, A. J. Heidenheimer (red.), *The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick & London 1981.

8 G. Standing, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, Warszawa 2020.

z procesami technologicznymi ówczesnej rewolucji przemysłowej, tak umasowienie współczesnego prekariatu związane jest z dokonującą się na naszych oczach rewolucją informatyczną. Rewolucja IT uelastycznia rynki pracy, przekształca stosunki pracy, wyprowadzając pracę zarobkową z tradycyjnych zakładów pracy, rozluźnia relacje między pracownikami i pracobiorcami, ograniczając odpowiedzialność tych drugich za warunki pracy. W ostatnich latach rosną obawy, że inteligentne maszyny znacznej części ludzi pracę wręcz *zabiorą*. Zauważmy, że maszyny AI postrzegane są dzisiaj z podobną rezerwą i niepokojem jak kiedyś maszyny parowe.

Pojawia się pytanie, jak ucywilizować współczesne rozwiązania technologiczne na rynku pracy. Skoro można było ucywilizować rewolucję przemysłową, rezygnując z prób zatrzymania rozwoju ówczesnych nowatorskich rozwiązań technologicznych, to może warto w podobny sposób ucywilizować rewolucję informatyczną? Nie próbować zastopować proces upowszechniania rozwiązań IT i AI, które rewolucja informatyczna ze sobą przynosi, a raczej humanizować korzystanie z nich na rynku pracy (i nie tylko tam). W moim przekonaniu zadanie to mieści się w nurcie ekologii integralnej zaprezentowanej przez papieża Franciszka na łamach encykliki *Laudato si*⁹, a mającej na celu rozwiązanie XXI-wiecznej kwestii ekologicznej.

Dla zrozumienia, dlaczego sytuację prekariuszy i osób wypychanych z rynku pracy warto postrzegać jako składową szerszej kwestii ekologicznej, przywołam ewolucję chrześcijańskiej myśli społecznej w odniesieniu do pracy. W *Rerum novarum* praca postrzegana była przez pryzmat prawa do godziwego zarobkowania. W ujęciu Leona XIII praca godziwa (dzisiaj powiedzielibyśmy praca godna – ang. *decent work*) to praca wykonywana w warunkach odpowiadających godności człowieka i zapewniająca wynagrodzenie, które pozwala pracownikowi utrzymać rodzinę (papieski postulat płacy sprawiedliwej). Oba te aspekty godnej pracy nadal są obecne w społecznym nauczaniu Kościoła; szczególnie mocno eksponował je Jan Paweł II. Warto przywołać tu jego encyklikę *Laborem exercens*¹⁰, a także opublikowaną w stulecie *Rerum novarum*, encyklikę *Centessimus annus*¹¹. Ale Jan Paweł II dodał w rozważaniach o pracy aspekt trzeci, antropologiczny. Godna praca to w jego ujęciu praca sprawcza, która niejako *uczłowiecza*. Zdolność do tak rozumianej pracy jest

9 Franciszek, Encyklika *Laudato si*⁹, 2015.

10 Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.

11 Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus annus*, 1991.

przymiotem wyróżniającym człowieka jako *osobę*. Starotestamentowe „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) Jan Paweł II rozumie nie jako formułę boskiego przyzwolenia na niczym niekrępowaną eksploatację przyrody, ale jako powołanie do wykonywania pracy sensownej, potrzebnej innym. W języku Jana Pawła II praca nie jest ani nakazana, ani dana, ale *zadana*. W ujęciu chrześcijańskiego personalizmu nie jest ona narzędziem eksploatacji przyrody czy jednych ludzi przez drugich, ale narzędziem ucłowieczania osób pracą tę wykonujących. Praca w tym ujęciu jest wytwarzaniem dóbr potrzebnych innym, jest więc rodzajem twórczości. Tak pojmowana praca upodabnia człowieka do Boga będącego Stwórcą wszechrzeczy, gotowym jednak współdziałać z ludźmi w dziele *creatio continua*. Najmocniej wybrzmiewa to ujęcie na łamach *Laborem exercens*.

Z tej antropologicznej perspektywy warto przywołać i rozważyć znaną maksymę św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Jest ona przywoływana w rozważaniach dotyczących ekonomii społecznej, ale – w moim przekonaniu – w dosyć opacznym rozumieniu. „Kto nie chce pracować” jest bowiem często używane jako argument na rzecz podejścia sankcyjnego, *de facto* za przymusem pracy. Warto raz jeszcze wrócić do Leona XIII, bo on rozumiał stanowisko św. Pawła inaczej. „Kto nie chce pracować, niech też nie je” na kartach *Rerum novarum* transponowane jest bowiem w „Kto pracuje, niech je”. Jeżeli podejmujesz pracę, to powinieneś móc utrzymać siebie i swoją rodzinę w sposób godny. I jest to podejście jak najbardziej Pawłowe. Św. Pawłowi chodziło bowiem o stan, w którym człowiek „pracując w spokoju”, „własny chleb je” (por. 2 Tes 3, 12). „Praca w spokoju” to *praca godna*, a dostęp do „własnego chleba” to Leonowy postulat *płacy sprawiedliwej*.

Co to znaczy uczestniczyć czynnie w *creatio continua*? Istotę tego uczestnictwa przybliżają nam doświadczenia WISE. Badania z zakresu nauk społecznych, a zwłaszcza studia socjologiczne, prowadzone na przełomie XX i XXI wieku odkryły problem wykluczenia w europejskich społeczeństwach dobrobytu¹². Wykluczenia rozumianego wielowymiarowo – jako problem społeczny niesprowadzany do aspektu *stricte* ekonomicznego. Konstatacja wynikająca z tych badań jest następująca: we współczesnych społeczeństwach dobrobytu żyją ludzie wykluczeni społecznie. Ludzie ci mają dostęp do świadczeń socjalnych, nie są więc biedni w rozumieniu ekonomicznym. Ale podlegają

12 A. Woodwarth, M. Kohli (red.), *Inclusion and Exclusion in European Societies*, London 2001.

procesom społecznej marginalizacji prowadzącym do wykluczenia z uczestnictwa w wielu aspektach życia zbiorowego. A czynnikiem marginalizacji jest długookresowe pozostawanie poza rynkiem pracy lub wykonywanie na tym rynku wspomnianej już *pracy śmieciowej*. Ujmując to syntetycznie, badania zilustrowały wagę pozaekonomicznych funkcji pracy dla społecznego funkcjonowania jednostek¹³.

Praca zawodowa z perspektywy socjologicznej nie jest tylko zarobkowaniem. W funkcji zarobkowej pracę można zastąpić świadczeniami pieniężnymi. I to właśnie osiągnięto w państwach dobrobytu. Mogłoby się wydawać, że skoro infrastruktura dobrobytu, współtworzona przez instytucje rynku pracy i instytucje systemu zabezpieczenia społecznego, zapewnia dostęp do dochodu rozporządzalnego (płaca lub świadczenia socjalne), to sprawa godnych warunków życia jest załatwiona. Otóż nie jest załatwiona. Badania dowiodły, że życie ludzi długotrwale niepracujących odróżnia się od życia tych, którzy pracują w wielu pozaekonomicznych aspektach. Praca organizuje codzienne funkcjonowanie, jest rodzajem *szkieletu aktywności*, do którego dobudowujemy różne aktywności niezarobkowe. Człowiekowi bez pracy inaczej biegnie czas, wbrew pozorom może mu się wydawać, że ma go mniej, a nie więcej; ujmując to kolokwialnie, bez pracy w dłuższym horyzoncie czasowym *dni się rozłazą*. Czas jest bowiem kategorią dookreślaną przez czynniki społeczne, jego bieg jest społecznie strukturyzowany. A praca zawodowa to nie tylko codzienne zarabkowanie, to także przestrzeń nawiązywania społecznych relacji, budowania prestiżu czy rozwoju osobistego, nie tylko w wymiarze zawodowym.

Polityka aktywizacji uwzględnia wsparcie w dwóch wymiarach: (re)integracji zawodowej i (re)integracji społecznej, uznając komplementarność i przenikanie się obu¹⁴. *Activation serices* – podstawowe narzędzie tak pojmowanej polityki aktywizacji – służą ograniczaniu zjawiska wykluczenia społecznego uwarunkowanego innymi czynnikami niż brak dochodu, a w pierwszej kolejności mają za zadanie uruchomienie procesu inkluzji społecznej przez pracę. Kluczową rolę w realizacji tego zadania odgrywają WISE. WISE, aby zapewnić miejsca pracy osobom o różnych deficytach, ograniczeniach i niskim poziomie *employability*, starają się prowadzić efektywną ekonomicznie działalność

13 I. Glorieux, *Paid Work: A Crucial Link Between Individuals and Society?*, [w:] P. Littlewood [i in.] (red.), *Social Exclusion in Europe. Problems and Paradigms*, Ashgate, Aldershot 2000.

14 A. Karwacki, *Papierowe skrzydła. Rzecz o spójnej polityce aktywizacji*, Toruń 2010.

na rynku, przy rezygnacji z dążenia do maksymalizacji zysku. To je odróżnia z jednej strony od organizacji dobroczynnych (prowadzenie działalności gospodarczej), a z drugiej od firm komercyjnych (formuła *not-for-profit*)¹⁵.

W kręgach decydentów publicznych i w środowiskach organizatorów *activation services* od lat toczony jest spór o to, czy w ramach programów aktywizujących można stosować instrumenty wsparcia warunkowego typu: „Otrzymasz wsparcie socjalne, o ile będziesz pracować”¹⁶. Jedni stoją na stanowisku, że są to praktyki niedopuszczalne¹⁷; zdaniem innych wsparcie warunkowe jest niezbędnym elementem mobilizowania do podjęcia pracy przez osoby długookresowo nieaktywne ekonomicznie¹⁸.

Z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu praca jako aktywność *zadana* ludziom obdarzonym wolną wolą jest moralną powinnością, ale nie przymusem¹⁹. Zarazem mobilizowanie do pracy jest uprawnione, o ile spełnia określone standardy etyczne, a przede wszystkim nie wiąże się z przedmiotowym traktowaniem osób aktywizowanych. Innymi słowy, kluczowe dla oceny jakości *activation services* jest przyjęty w nich format mobilizacji. Badania porównawcze pozwalają zrekonstruować dwa modele aktywizacji²⁰: (1) model *empowerment*, wpisujący się w szersze ramy państwa dobrobytu jako państwa dążącego do zapewnienia wielowymiarowego dobrostanu²¹ ogółowi obywateli oraz (2) model zarządzania *underclass*, wpisujący się w ramy państwa dobrobytu jako *workfare state*²², które koncentruje się na zapewnieniu obywatelom dostępu do pracy.

15 K. S. Alter, *Typologia przedsiębiorstwa społecznego*, [w:] *Przedsiębiorstwo społeczne. Antologia kluczowych tekstów*, wybór J. Wygnański, Warszawa 2008.

16 A. Moreira, *The activation dilemma. Reconciling the fairness and effectiveness of Minimum Income Schemes in Europe*, Bristol 2008.

17 J. F. Handler, Y. Hasenfeld, *Blaming welfare, ignore poverty and inequality*, Cambridge 2007.

18 L. M. Mead, *From welfare to work. Lessons from America*, London 1997 (Choice and Welfare, 39).

19 Ewolucja chrześcijańskiej refleksji and etyką pracy obejmuje wątek od rozumienia powinności pracy jako obowiązku człowieka wobec społeczeństwa do akcentowania powinności jako aktywności uczłowieczającej i włączającej w życie społeczne. Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986; Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*.

20 A. Karwacki, M. Rymśa, *Empowerment and Underclass Management as Two Activation Modes*, „Social Policy” 2023 nr 1.

21 W języku angielskim słowo *welfare*, tłumaczone na język polski jako „dobrobyt”, pochodzi od *well-being*, tłumaczonego jako „dobrostan”.

22 Angielskojęzyczny idiom *workfare* jest transpozycją *welfare*, którą w języku polskim dobrze oddaje fraza „praca zamiast zasiłku”.

W uproszczeniu, w modelu *empowerment* mobilizacja do aktywności jest czynnikiem upodmiotawiającym²³. Chodzi o to, aby człowiek wspierany odzyskał kontrolę nad swoim życiem, potrafił sprostać pojawiającym się wyzwaniom. Mówimy tu: „Człowieku, twoje zachowanie zawsze ma określone konsekwencje. Kształtujesz swoją sytuację życiową nie tylko przez działanie, ale także przez rezygnację z działania, postawę bierną”. Oferowane wsparcie ma prowadzić do sytuacji, w której człowiek, pomimo różnych swoich deficytów i ograniczeń, możliwie w pełny sposób uczestniczy w życiu społecznym. Praca jest postrzegana jako narzędzie inkluzji. Aktywizacja ma prowadzić do życiowego usamodzielnienia. Chodzi w niej o to, by wspierany człowiek, dzięki podjęciu pracy zarobkowej, „w spokoju własny chleb jadł”, a zarazem odnajdywał się w różnych rolach społecznych: był dobrym rodzicem, sąsiadem, obywatelem. To podejście dominuje w podmiotach typu WISE.

W modelu zarządzania *underclass* mobilizowanie do pracy ma charakter wysoce technokratyczny i zarazem uprzedmiotawiający. W działaniach aktywizujących niemal „wszystkie chwytaki są dozwolone”. Następuje koncentracja na aktywizacji zawodowej w myśl hasła: „Po pierwsze, praca”. Przy czym praca nie jest tu drogą do integracji społecznej, tylko uniknięciem sytuacji bycia na utrzymaniu innych, zwłaszcza przy wykorzystaniu środków publicznych. Aktywizacja bezrobotnych i osób pozostających poza rynkiem pracy ma docelowo ograniczyć wydatki socjalne państwa. Realizatorami *activation services* są tu w dużej mierze podmioty komercyjne, wynagradzane w myśl formuły *New Public Management*: „Płacimy za rezultaty, nie procedury”. Zakontraktowane na takich warunkach firmy wręcz wymuszają na klientach aktywizację zawodową, choćby chwilową, byle tylko wykazać się rezultatami. Czy praca jest sensowna, czy przekłada się na określone korzyści społeczne i czy zatrudniony zdoła ją utrzymać, nie ma tu większego znaczenia.

Doświadczenia WISE potwierdzają, że istotą pracy jest wytwarzanie dóbr potrzebnych innym. Przytoczę tu pozyskaną w rozmowie osobistej relację specjalisty z warsztatu terapii zajęciowej. Uczestnicy WTZ uczyli się technik malowania na szkło i wyrobach glinianych. Produktów warsztatu nie wolno było sprzedawać, bo uczestnicy – osoby z niepełnosprawnością intelektualną mający orzeczenie o niezdolności do pracy – nie mogli partycypować w działalności gospodarczej. Ale organizowano aukcje dobroczynne, na które

23 Angielski czasownik *to empower* znaczy „wzmocnić” i zarazem „upodmiotowić”.

trafiała część wytworzonych w warsztacie produktów. Terapeuta podkreślił, że uczestnicy warsztatów zupełnie inaczej podchodzili do swych zadań, gdy produkty miały trafić na aukcję, a inaczej, gdy ich dzieła kończyły swój żywot na warsztatowym zapleczu. Wartość terapeutyczną miały tylko te pierwsze aktywności. Prowadziły do podnoszenia kompetencji, gdyż postrzegane były przez uczestników warsztatów jako prawdziwa praca – wytwarzanie czegoś potrzebnego innym. Malowanie talerzyków do przysłowiowej szuflady postrzegane zaś było jako zajęcie dla zabicia czasu, do którego nie warto się przykładać.

Tu to jest klucz do zrozumienia inkluzyjnej funkcji pracy – praca jest wytwarzaniem dóbr potrzebnych innym. Długookresowy brak dostępu do pracy dlatego jest tak uciążliwy, dlatego marginalizuje, że ugruntowuje przekonanie, że jest się nikomu niepotrzebnym, że jest się jednostką *społecznie zbędną*. Ten aspekt odnajdujemy także w idei godnego zarobku. Człowiek, który godnie zarabia, może współprowadzić gospodarstwo domowe, zapewniając byt i dobrostan osobom od siebie zależnym. Owocami swej pracy dzieli się z członkami rodziny, a tym samym doświadcza bycia potrzebnym.

Dostęp do sensownej, godnie wynagradzanej, inkluzyjnej pracy jest elementem ekosystemu proponowanego w ramach nurtu ekologii integralnej. Niestety, współczesne rynki pracy w państwach dobrobytu nie współtworzą takich ekosystemów. W ostatnich dekadach rosło na nich zatrudnienie na *kontraktach śmieciowych*. Praca w korporacjach często wiąże się z doświadczeniem eksploatacji. „Gorszy pieniądz” (byle jakie miejsca pracy, gdzie wytwarza się byle jakie produkty) wypiera na rynku „lepszy pieniądz” (stabilne miejsca pracy, gdzie wytwarzane są produkty dobrej jakości). Dopiero praca organizowana w WISE, w gruncie rzeczy na obrzeżach rynku, pozwala dostrzec i docenić istotę pracy w ujęciu Jana Pawła II, jej moc inkluzyjną. Czy można niekorzystną ewolucję współczesnych rynków pracy odwrócić? Czy praca organizowana dla słabszych może czegoś nauczyć komercyjne korporacje? Taką właśnie możliwość zakłada *ekonomia Franciszka*.



 Renata Chrzanowska¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0901-1043>

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

„Jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat”² – czyli ekologia z perspektywy nauczania religii w szkole, współpracy ze środowiskiem rodzinnym i parafialnym

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.16>

Ekologia (gr. οἶκος – dom, λόγος – słowo) – nauka o strukturze i funkcjonowaniu przyrody, zajmująca się badaniem oddziaływań pomiędzy organizmami a ich środowiskiem oraz wzajemnie między tymi organizmami³ – to pojęcie, które przez ostatnich kilkadziesiąt lat pojawia się coraz częściej

1 Doktor nauk teologicznych w zakresie katechetyki, adiunkt w Instytucie Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, redaktor i współautor ogólnopolskich podręczników do nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach ponadpodstawowych, katechetka w Zespole Szkół Elektrycznych nr 1 w Krakowie.

2 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 229.

3 Por. *Ekologia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ekologia;3896979.html>, (21.01.2023).

w przestrzeni medialnej, wywołując różne reakcje w społeczeństwie, od pozytywnych do skrajnie negatywnych. Stała się ona również tematem poruszonym na płaszczyźnie teologicznej zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i całego świata przyrody. Kwestie ekologiczne poruszali m.in. papieże: Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* i encyklice *Sollicitudo rei socialis*, Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*. Zagadnienia związane z ekologią pojawiły się również w *Katechizmie Kościoła katolickiego* oraz orędziach papieskich, np. Orędzie Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1990 roku *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*. Kwestie ekologiczne pojawiły się także w dokumentach katechetycznych m.in. *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, *Dyrektorium o katechizacji*, *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Stworzyło to płaszczyznę, w której nauczanie o ekologii można przenieść na grunt szkolny oraz parafialny. Warto zatem przyglądnąć się bliżej:

- W jaki sposób zagadnienia ekologiczne przedstawiane są w wybranych dokumentach katechetycznych?
- Jak wygląda współpraca środowiska szkolnego, rodzinnego, parafialnego w przygotowaniu młodego człowieka do współdziałania z Bogiem „by panował nad stworzeniami, co przez Boga się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował”⁴?

W celu znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania przeanalizuje się m.in. wybrane fragmenty: *Katechizmu Kościoła katolickiego*, *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, *Dyrektorium o katechizacji*, *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*⁵.

Spróbuje się również ukazać sposób w jaki treści ekologiczne powinny być włączane w nauczanie religii w szkole, by pomóc dzieciom i młodzieży wzrastać w świecie wartości, dbając o ich harmonijny rozwój w wierze oraz poszanowaniu i odpowiedzialności za świat, który został im powierzony przez Boga.

4 Por. Mdr 9, 2–3.

5 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z roku 2001, Kraków 2001; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z roku 2010, Kraków 2010; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z roku 2018, Kraków 2018; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 15 sierpnia 1997, Poznań 1997; Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.

Wybrane dokumenty Kościoła a kwestie ekologiczne

Katechizm Kościoła katolickiego to obok *Pisma Świętego* jedno z podstawowych źródeł, na których winna oprzeć się katecheza szkolna czy parafialna. Spróbujmy zatem przyglądnąć się, w jaki sposób podejmuje on kwestie ekologiczne.

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* pojęcie „ekologia” użyte wprost właściwie nie występuje. Zaledwie jeden raz pojawia się hasło odpowiedzialności ekologicznej i gospodarczej w kontekście ludzi sprawujących nadzór nad przedsiębiorstwami, na których ciąży obowiązek dbania o dobro wspólne osób, a nie tylko o zyski⁶.

Nie oznacza to jednak, że kwestie ekologiczne są pomijane w dokumencie. W wielu punktach bowiem można spotkać się z zachętą do „poszanowania integralności stworzenia”, „szacunku wobec stworzenia”, „poszanowania wymagań moralnych”⁷. Przedstawia się przyrodę, jako drogę prowadzącą do poznania Boga⁸.

Monika Grzegorczyk zauważa, że *Katechizm*, pomimo iż nie wprowadza wprost terminu „ekologii” w punkcie 340 podaje jej definicję, jako nauki badającej wzajemne relacje między roślinami, zwierzętami i siedliskiem: „*Współzależność stworzeń jest chciana przez Boga. Słońce i księżyc, cedr i mały kwiatek, orzeł i wróbel: niezmierna różnorodność i różnorodność stworzeń oznacza, że żadne z nich nie wystarcza sobie samemu. Istnieją one tylko we wzajemnej zależności od siebie, by uzupełniać się, służąc jedne drugim*”⁹.

W dokumencie zwraca się również uwagę, iż: „panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne; określa je troska o jakość życia bliźniego, także przyszłych pokoleń; domaga się ono religijnego szacunku dla integralności stworzenia”¹⁰. Można zatem w tych słowach dopatrzeć się podstaw terminu „ekologii integralnej”, która w nauczaniu Kościoła rozumiana jest jako troska o wzajemne relacje

6 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1984, 2432.

7 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 341, 2415, 2456.

8 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 32, 34, 36.

9 Por. M. Grzegorczyk, *Ochrona przyrody w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Integralna Ochrona Przyrody*, red. M. Grzegorczyk, Kraków 2007, s. 526, *Katechizm Kościoła katolickiego*, 340.

10 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2415.

między stworzeniami, warunkami do życia ludzi, szansą na rozwój i przetrwanie. Jest także według ks. Antoniego Skowrońskiego refleksją a nawet kontemplacją nad Stwórcą, którego winno się dostrzegać zarówno w pięknie, jak i dobroci stworzenia, pozostającą w ścisłym związku z pojęciem dobra wspólnego i obejmującą m.in.: ekologię gospodarczą, społeczną, kulturową i ludzką¹¹.

Monika Grzegorzczak zwraca uwagę, iż dobro wspólne łączy się nierozdzielnie z prawem człowieka do życia w środowisku bezpiecznym ekologicznie, ochroną przyrody, z właściwym jej wykorzystywaniem¹².

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* w punkcie 2456 podkreśla się, iż: „powierzone przez Stwórcę panowanie nad bogactwami naturalnymi, roślinami i zwierzętami świata nie może być oddzielone od szacunku dla wymagań moralnych, łącznie z wymaganiami wobec przyszłych pokoleń”¹³.

Dokument bardzo konkretnie i wielopłaszczyznowo podejmuje kwestie ekologiczne, co niewątpliwie stanowi podstawę do uwzględnienia ich w nauczaniu religii w szkole.

Dyrektorium ogólne o katechizacji przygotowane przez Kongregację ds. Duchowieństwa to kolejny ważny dokument dotyczący posługi katechetycznej. Zobaczmy, w jaki sposób podejmuje on temat ekologii.

Podobnie jak w *Katechizmie Kościoła katolickiego* termin „ekologia” nie jest użyty wprost. W dokumencie zwraca się jednak uwagę, by nauczanie religii w szkole wchodziło w relację z innymi dziedzinami wiedzy, przenikając na obszar kultury, w którym zanurzone są dzieci i młodzież, by dotrzeć do nich z wartościami ewangelicznymi. Podkreśla się, że przedstawienie orędzia zbawczego winno być ukazywane w taki sposób, by miało ono wpływ na rozumienie początku świata i sensu historii, pogłębienie podstaw wartości etycznych, funkcji religii w kulturze, przeznaczenia człowieka oraz relacji z naturą¹⁴. Można zatem wysunąć wniosek, iż dokument mimo że nie wprost, odnosi się do zagadnień związanych z ekologią integralną.

11 A. Skowroński, *Przyroda jako dobro wspólne w koncepcji ekologii integralnej*, „Studia Elckie” 22 (2020) nr 2, s. 211–212.

12 M. Grzegorzczak, *Ochrona przyrody w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 527.

13 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2456.

14 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., 73.

W *Dyrektorium* podkreśla się również, iż osoby wierzące są wezwane do udzielenia Bogu czynnej odpowiedzi zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej poprzez m.in.: modlitwę, życie sakramentalne, zaangażowanie eklesjalne i społeczne oraz wzrastanie w miłości i „wielkich wartościach ludzkich”, wśród których szczególnie zwraca się uwagę na: wolność, sprawiedliwość, pokój, ochronę stworzenia¹⁵.

Wskazania te mogą zatem stanowić podstawę do umieszczenia zagadnień związanych z ekologią w programie nauczania religii w szkole.

Dyrektorium o katechizacji opracowane przez Papieską Radę ds. krzewienia nowej Ewangelizacji, podejmuje wprost zagadnienia związane z zaangażowaniem katechizowanych na rzecz ekologii. W dokumencie zwraca się uwagę m.in. na kryzys ekologiczny, dotyczący m.in. zanieczyszczenia środowiska, zmian klimatycznych, utraty bioróżnorodności, nadmiernej eksploatacji surowców naturalnych, czy wreszcie pogorszenia się jakości życia ludzkiego i degradacji społecznej. Autorzy, odwołując się do nauczania papieży np.: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI, papieża Franciszka zachęcających do nawrócenia ekologicznego¹⁶, podkreślają, iż problemy związane z ekologią nie są obce Kościołowi i były zauważane już w ubiegłym stuleciu. Dokument, odnosząc się do wypowiedzi Jana Pawła II, wygłoszonej podczas Orędzia na Światowy Dzień Pokoju w 1990 roku ukazuje, iż chrześcijanie winni zaangażować się w działania ekologiczne, ponieważ odpowiedzialność za ład wewnątrz stworzenia, obowiązki względem natury i Stwórcy stanowią element wiary¹⁷.

W dalszej części autorzy podkreślają, że w katechezie uwrażliwionej na kwestie ekologiczne należy kształtować postawę szacunku oraz odpowiedzialności zarówno względem środowiska, jak i ludzi w nim żyjących. Odwołując się do ekologii integralnej, mówi się o konieczności formacji wynikającej z nauczania społecznego Kościoła, dotyczącej m.in. zagadnień związanych z: ekologią środowiska, gospodarczą, społeczną i polityczną; ekologią kultury; ekologią życia codziennego¹⁸.

15 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., 157.

16 Por. Papieska Rada ds. krzewienia nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 381.

17 Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990*; Papieska Rada ds. krzewienia nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 382.

18 Por. Papieska Rada ds. krzewienia nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 383.

Kolejna, bardzo ważna wytyczna zawiera konkretne zadania katechezy, wśród których można wymienić:

- uświadomienie osobom wierzącym, iż zaangażowanie na rzecz ekologii to integralna część życia chrześcijańskiego;
- głoszenie prawdy wiary, będącej podstawą ochrony środowiska ukazującej: „Boga Ojca wszechmogącego i stwórcę, tajemnicę stworzenia jako daru poprzedzającego człowieka, który jest jego zwieńczeniem i stróżem, współzależność i harmonię wszystkich rzeczywistości stworzonych, odkupienie dokonane przez Chrystusa, pierwociny nowego stworzenia”;
- kształtowanie postawy ekologicznego nawrócenia oraz zachęcenie do podejmowania działań mających na celu troskę o wspólny dom¹⁹.

W *Dyrektorium o katechizacji* widać wyraźnie, iż nastąpił znaczny przełom w mówieniu o ekologii. Autorzy używają wprost terminów ekologicznych, wskazując konkretne wyzwania i zadania stojące przed katechezą oraz lekcjami religii w szkole.

Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce to dokument zawierający bezpośrednie wskazania dotyczące treści, jakie winny być przekazywane w procesie katechizacji dzieci i młodzieży. Określa on również wymagania, jakie winni spełnić katechizowani oraz działania, jakie powinien podjąć katecheta, realizując cele katechetyczne na poszczególnych poziomach nauczania.

Dokument omawiając zagadnienia dotyczące religijnego wychowania młodego człowieka, odnosi się również do kwestii ekologicznych.

Na poszczególnych etapach kształcenia wygląda to następująco:

- W przedszkolu – ukazany jest Bóg, jako objawiający swoją miłość do ludzi poprzez stworzenie i odkupienie. Dziecko winno postrzegać świat i ludzi jako dzieła Boga Stworzyciela, dostrzegając w nich dary Bożej miłości oraz wyrażać radość z przynależności do rodziny Bożej²⁰.
- W szkole podstawowej, w klasach I–IV zwraca się uwagę na przybliżenie katechizowanym treści wynikających m.in. z Dekalogu oraz Przykazań Miłości. Treści ekologiczne omawiane są nie wprost i wiążą się z zagadnieniami przedstawiającymi stworzenie świata i ludzi jako przejawu miłości Boga. Dziecko winno nabyć m.in.: umiejętności odróżniania dobra

19 Por. Papieska Rada ds. krzewienia nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 384.

20 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 21–23.

od zła, postrzegania Boga jako źródła dobra oraz wyrażania *wdzięczności* za dar stworzenia i otrzymane dary²¹.

- W klasach V–VIII szkoły podstawowej – pojawia się pojęcie ekologii w kontekście Dekalogu. Uczeń winien znać nauczanie Kościoła dotyczące ekologii oraz szanować świat stworzony przez Boga. Powinien również okazywać szacunek sobie i innym, żyć według wartości, angażować się w działania na rzecz drugiego człowieka²².
- W szkole ponadpodstawowej – kwestie ekologiczne poruszane są w oparciu o wartości wypływające z nauczania Kościoła dotyczące stworzenia świata oraz Dekalogu. Młody człowiek winien kształtować w sobie postawę wrażliwości na piękno świata i natury, widząc w nim obraz Boga. Lekcje religii w szkole ponadpodstawowej stawiają również przed katechizowanymi konkretne zadania dotyczące m.in.: poszanowania dóbr drugiego człowieka, sprawiedliwości i solidarności społecznej, troski o potrzebujących, odpowiedzialności za świat, siebie i bliźniego, odrzucenia postaw materialistyczno-konsumpcyjnych²³.
- W katechezie osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym treści ekologiczne przekazywane są w oparciu o nauczanie dotyczące stworzenia świata. Zwraca się uwagę na: przybliżenie zagrożeń dla zdrowia wynikających z niewłaściwego trybu życia, kształtowanie postawy szacunku do otaczającego środowiska oraz przyrody²⁴.

Analizując dokument pod kątem kwestii ekologicznych, można zauważyć, iż termin „ekologia”, pojawia się w nim bardzo rzadko. Nie oznacza to jednak, iż zagadnienia ekologiczne są pomijane w procesie kształcenia religijnego dzieci i młodzieży. Najczęściej wprowadzane są one w kontekście: ukazania stworzenia świata, odpowiedzialności za siebie oraz otaczający świat, zagadnień związanych z Dekalogiem.

Na podstawie analizy wybranych dokumentów kościelnych, widać wyraźnie, iż w nauczaniu religii w szkole powinny być obecne zagadnienia ekologiczne, ponieważ przyczynia się to do kształtowania postawy odpowiedzialności zarówno za siebie, drugiego człowieka, jak i otaczający świat. Pomagają

21 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 31–43.

22 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 57–80.

23 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 100–123.

24 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 154–156.

one również katechizowanemu wzrastać w postawie miłości i wdzięczności do Boga Stworzyciela.

Współpraca środowiska szkolnego, rodzinnego, parafialnego w przygotowaniu młodego człowieka do współdziałania z Bogiem „by panował nad stworzeniami, co przez Boga się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował”²⁵

Podstawowymi środowiskami katechetycznymi są: rodzina, parafia i szkoła²⁶. Nie da się właściwie formować dziecka bez współpracy między nimi. Spróbujmy zatem przyjrzeć się bliżej, w jaki sposób wygląda edukacja ekologiczna na poszczególnych płaszczyznach i czy istnieje wspólna przestrzeń, w której te trzy środowiska razem pomagają młodemu człowiekowi w formacji, by zdobywał on umiejętności do współpracy z Bogiem w opiece nad światem.

- Szkoła to środowisko, które według ks. Tadeusza Panusia winno ogarniać swym zasięgiem całokształt oddziaływań wychowawczych. Ma ono za zadanie pomagać uczniom w rozwoju ich człowieczeństwa, umożliwiając systematyczną i odpowiedzialną konfrontację z rzeczywistymi problemami życia także w kontekście religijnym²⁷. Szkoła winna również wspierać ucznia w wielopłaszczyznowym rozwoju, przygotowując go do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie. Obecność lekcji religii w przestrzeni szkolnej pomaga w realizacji tych zadań. Katechizowani poprzez pogłębienie treści wypływających z Objawienia nie tylko wzrastają w świecie wartości, ale także uczą się odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka oraz otaczający świat.
- Chcąc zintensyfikować ten proces, warto zastanowić się, w jaki sposób na lekcjach religii winno się przekazywać treści ekologiczne, by służyły one rozwojowi zarówno pojedynczej osoby, jak i całego społeczeństwa.
- Ks. Bernard Jurczyk zauważa, iż omawiając zagadnienia ekologiczne, należy zwrócić uwagę na wymiar moralny, którego podstawą jest

²⁵ Por. Mdr 9, 2–3.

²⁶ T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 259.

²⁷ Por. T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi...*, dz. cyt., s. 265.

odpowiedzialność za życie²⁸. Podkreśla on, iż kształtowanie moralności ekologicznej będzie możliwe tylko wówczas, gdy:

- zostanie pogłębiona wiara w stworzenie i odkupienie świata;
- młody człowiek dozna wewnętrznej przemiany, czyniącej go solidarnym z innymi ludźmi oraz naturą;
- wzorując się na patronie ekologii, św. Franciszku z Asyżu, będzie się pielęgnować duchowość ekologiczną w katechizowanych oraz rozwijać pedagogikę środowiska naturalnego²⁹.

Anna Zellma, odnosząc się do edukacji ekologicznej w perspektywie katechetycznej, zwraca uwagę, iż winno się dążyć „do wspomagania katechizowanych w nabywaniu zdolności myślenia ekologicznego, świadomości ekologicznej i kultury ekologicznej oraz rozbudzenia sumienia ekologicznego”³⁰. Można to osiągnąć m.in. poprzez angażowanie katechizowanych w konkretne działania np.:

- Ekozespoły, w których młodzi ludzie z różnych typów szkół, pracując metodą projektu, przygotowują własne koncepcje ekologicznych działań na rzecz środowiska lokalnego (np. dbanie o zasoby wody, segregacja śmieci, korzystanie z produktów ekologicznych w codziennym życiu).
- Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA)³¹, to jedna z najstarszych w Polsce organizacji ekologicznych (działającą od roku 1981), odwołująca się do korzeni chrześcijańskich. Tworzy przestrzeń, w której dzieci i młodzież mogą pogłębiać świadomość ekologiczną poprzez udział w warsztatach czy wyjazdach.
- Zajęcia terenowe, skierowane do dzieci i młodzieży. Oparte na obcowaniu katechizowanych ze światem przyrody m.in.: poprzez udział w wycieczkach przyrodniczych, czy zajęciach warsztatowych na łonie przyrody³².

Anna Strumińska-Doktor proponuje, by w zajęciach poświęconych kształtowaniu postaw ekologicznych uwzględnić inscenizacje teatralne oraz

28 Por. B. Jurczyk, *Ekologia* [w:] *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 364.

29 Por. B. Jurczyk, *Ekologia...*, dz. cyt., s. 365.

30 Por. A. Zellma, *Edukacja ekologiczna katechizowanej młodzieży w kontekście zmian programowych szkolnego nauczania religii*, „Studia Elbląskie” 5 (2003), s. 259.

31 REFA. Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu, <https://www.facebook.com/p/REFA-Ruch-Ekologiczny-%C5%9Bw-Franciszka-z-Asy%C5%BCu-100079055482063/> (24.01.2024).

32 Por. A. Zellma, *Edukacja ekologiczna katechizowanej młodzieży...*, dz. cyt., s. 260.

by lekcje religii ubogacić literaturą „z różnych źródeł”, wyzwalać w uczniach aktywność, pozytywne emocje, zachęcając do działania. Podaje konkretny pomysł, który można wykorzystać podczas zajęć oparty na opracowaniu przez uczniów „10 przykazań ekologicznych” odwołujących się do zasad wiary. Zachęca ona również do zwrócenia uwagi na budowanie właściwego obrazu Boga Stwórcy, szacunku do stworzenia, właściwą analizę tekstu „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28)³³.

Patrząc przez pryzmat katechetyczny na upowszechnianie ekologii integralnej, można również zaproponować katechizowanym konkretne działania ukierunkowane na dobro drugiego człowieka bądź zwierząt. Katecheta wraz z uczniami może podjąć współpracę z instytucjami zajmującymi się osobami potrzebującymi pomocy np. domem pomocy społecznej, domem dziecka, hospicjum, w których młodzi ludzie będą mogli się realizować poprzez służbę bliźniemu, realizując w praktyce założenia ekologii człowieka. Przykładem mogą być działania uczniów jednej z krakowskich szkół ponadpodstawowych, w której młodzież aktywnie włącza się w pomoc osobom potrzebującym np. seniorom z Domu Pomocy Społecznej, organizując dla nich różnego rodzaju spotkania m.in.: z okazji Dnia Babci i Dziadka, Dnia Kobiet, Świętego Walentego³⁴. Młodzi ludzie, realizując założenia ekologii integralnej, otaczają opieką także podopiecznych Schroniska dla Bezdomnych Zwierząt, czy Szpitala dla Dzikich Zwierząt³⁵.

Kolejnym przykładem działań katechetycznych upowszechniających treści ekologiczne może być zorganizowanie konkursów, quizów, gier planszowych, gier terenowych w ramach lekcji religii, w których uczniowie będą mieli okazję wykazać się wiedzą zarówno w teorii, jak i w praktyce. W tym celu warto wykorzystać chociażby propozycje przygotowane przez twórców strony internetowej Caritas Laudato si³⁶, gdzie przygotowano interesujące gry

33 Por. A. Strumińska-Doktór, *Edukacja środowiskowa w katechezie szkolnej*, „Studia Ecologiae” 4 (2006), s. 512.

34 *Święty Walenty w Domu Pomocy Społecznej*, <https://www.zsel1.pl/2023/03/07/sw-walenty-w-domu-pomocy-spolecznej/> (30.11.2023); *Dzień Babci i Dziadka w DPS*, <https://www.zsel1.pl/2023/01/25/dzien-babci-i-dziadka-w-dps-2/> (30.11.2023).

35 *Pomóc jeżom dotrzeć wiosny*, <https://www.zsel1.pl/2023/11/23/pomoz-jezom-dotrac-do-wiosny/> (30.11.2023); *Zwierzakowy challenge zakończony*, <https://www.zsel1.pl/2023/11/06/zwierzakowy-challenge-zakonczony/> (30.11.2023).

36 „Caritas Laudato si” – stanowi projekt oparty o założenia ekologii integralnej, opiera się na aktywnej edukacji wspólnot Caritas. Odwołuje się on do słów papieża Franciszka

planszowe np.: Bingo! Laudato si, Leśny wyścig, Chwyć to, grę planszową o ekologii na spostrzegawczość³⁷, czy quizy m.in.: Sprawdź kim jesteś – rozwiąż kolejny z naszych ekoquizów, Czy jesteś ekomistrzem segregacji? Rozwiąż quiz ekologiczny³⁸.

Można także włączać katechizowanych w konkursy wojewódzkie i ogólnopolskie np. I Wojewódzki Konkurs Plastyczny „Ekoturysta – plastyczny artysta”; Wojewódzki Konkurs Plastyczny „Transporteko”, które były promowane na stronie internetowej Wydziału Katechetycznego Diecezji Pelplińskiej³⁹.

- Mówiąc o ekologii na płaszczyźnie katechetycznej, w środowisku szkolnym nie sposób pominąć znaczenia oddziaływania przez teatr. Najprostszą formą jest zaproszenie katechizowanych na spektakle poruszające treści ekologiczne, ale dużo bardziej ubogacającym i rozwijającym uczniów doświadczeniem będzie przygotowanie własnego przedstawienia, zaprezentowanego przed społecznością szkolną (uczniami, rodzicami, gronem pedagogicznym), wspólnotą parafialną, czy instytucjami, z którymi współpracuje nauczyciel religii (domem pomocy społecznej, domem dziecka itp.). W tym celu można wykorzystać gotowe scenariusze teatralne np.
 - *Pokój i Dobro* – inscenizacja ukazująca postać patrona ekologii św. Franciszka z Asyżu;
 - *Olbrzym* – przedstawienie oparte na motywach bajki O. Wilde’a ukazującej wartości płynące z postawy życzliwości i otwarcia się na potrzeby drugiego człowieka⁴⁰.

wzywającego ludzi do troski o wspólny dom, Ziemię i przekłada społeczną naukę Kościoła nt. ekologii integralnej na praktyczne działania (<https://laudatosi.caritas.pl/o-nas/>, (24.11.2023).

37 *BINGO – gra planszowa dla dzieci do pobrania*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/gra-bingo/> (24.11.2023); *LEŚNY WYŚCIG – gra planszowa do pobrania!*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/planszowka-lesny-wyscig/> (24.11.2023); *CHWYĆ TO! – ekologiczna gra planszowa dla dzieci*, https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/chwyc_to/ (24.11.2023); *Gra planszowa o ekologii do pobrania*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/gra-na-spostrzegawczosc/> (24.11.2023).

38 *Czy jesteś EkoMistrzem segregacji? Rozwiąż quiz ekologiczny!*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/eko-quiz/> (24.11.2023); *Sprawdź kim jesteś – rozwiąż kolejny z naszych eko quizów!*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/jaka-znana-postacia-jestes-quiz/> (24.11.2023).

39 *Wojewódzkie EKO konkursy plastyczne*, <https://katecheza.diecezja-pelplin.pl/aktualnosci/wojewodzkie-eko-konkursy-plastyczne/> (24.01.2024).

40 R. Chrzanowska, *Jak dobrze być – scenariusze uroczystości szkolnych*, Kraków 2005.

- Można także wraz z uczniami przygotować autorski scenariusz poświęcony m.in.: zagadnieniom ochrony przyrody, panowania człowieka nad światem, stworzenia świata. Wykorzystanie „teatru” w przestrzeni katechetycznej do propagowania treści ekologii integralnej wiąże się z oddziaływaniem nie tylko na widza, ale również na młodych aktorów, odwołując się do jego najważniejszych funkcji:
 - służebnej,
 - formacyjnej,
 - ewangelizacyjnej,
 - kulturotwórczej⁴¹.
- Dzięki czemu oddziałujemy się na katechizowanych w trzech wymiarach: poznawczym, wychowawczym i pastoralnym.
- Uczniowie przygotowując spektakl, wcielając się w konkretne role i ukazując zagadnienia ekologiczne, nie tylko je odgrywają, ale także często utożsamiają się z odgrywanymi postaciami. Element przeżyciowości pozwala im zapamiętać zaprezentowane treści. Często także pomaga we wprowadzeniu ich w codzienne życie. Młodzi aktorzy mają również szansę, by zaprezentowanymi ideami ekologicznymi niejako „zarazić” publiczność. Wprowadzając widza w określony świat wartości, odgrywający role uczniowie stają „siewcami” treści ekologii integralnej. W takim procesie zarówno widz, jak i młody aktor uczestniczą w formacji ekologicznej, w której możemy wyodrębnić cztery filary:
 - uczyć, aby wiedzieć,
 - uczyć, aby działać,
 - uczyć, aby być,
 - uczyć, aby żyć wspólnie⁴².
- Filary te tworzą przestrzeń do wielopłaszczyznowego rozwoju młodego człowieka, pozwalając mu nie tylko zdobywać wiedzę ekologiczną, ale także wykorzystywać ją w codziennym życiu do budowania wspólnoty, właściwego oddziaływania na społeczeństwo, wzrastania w szacunku do świata stworzonego przez Boga.

41 Por. J. Bąk, *Teatr – wyzwanie ewangelizacyjne dla katechezy*, [w:] *Dzisiejszy katechizowany stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 296.

42 W. Cichosz, *Historische Wurzeln, das heutige Bild und Substanz der katholischen Schule in Polen*, „*Studia Gdańskie*” 23 (2008), s. 197–198.

- Lekcje religii w środowisku szkolnym wprowadzają dzieci i młodzież w świat wartości, w tym również ekologicznych. Uczniowie poprzez zdobywanie wiedzy oraz doświadczenia mają szansę na wszechstronny rozwój. Wykorzystując różnorodne metody nauczania oraz środki dydaktyczne, poszerzając płaszczyznę oddziaływania o zajęcia dodatkowe np. teatralne, terenowe itp. stwarza się młodemu człowiekowi przestrzeń, w której może uczyć się odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka, świat powierzony mu przez Boga.
- W procesie wychowawczym jednak oddziaływanie wyłącznie przez szkołę nie wystarczy. Najważniejszą bowiem rolę w kształtowaniu dziecka odgrywa rodzina.

Rodzina to podstawowe miejsce, w którym dziecko od samego początku winno wzrastać w wierze, miłości i wdzięczności do Boga i drugiego człowieka. To rodzice mają za zadanie uczyć młodego człowieka współdziałania z Bogiem, by umiał on nie tylko korzystać z dobra wspólnego, ale także się nim dzielić, by potrafił wzrastać w szacunku i postawie wdzięczności do Stwórcy oraz otaczającego go świata. To właśnie w rodzinie dziecko ma nauczyć się odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka oraz powierzone mu stworzenia. Papież Franciszek zwraca uwagę, iż: „dobra edukacja szkolna w dzieciństwie i w młodym wieku rzuca ziarna, które mogą wydać owoce w ciągu całego życia”. Podkreśla jednak centralną rolę rodziny, ponieważ jest ona „miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Wbrew tak zwanej kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia”⁴³. Papież Franciszek zwraca również uwagę, że to właśnie rodzina jest podstawowym miejscem formacji integralnej, w której dziecko zdobywa pierwsze nawyki dotyczące właściwego korzystania z rzeczy, poszanowania lokalnego ekosystemu czy otaczania odpowiednią opieką wszystkich stworzeń⁴⁴.

Rodzina tworzy fundament, na którym wzrasta dziecko, przygotowując się do życia w społeczeństwie. Stąd bardzo ważnym elementem jest to,

43 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 213.

44 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 213.

by zapoczątkowana w niej edukacja ekologiczna harmonizowała z treściami prezentowanymi w środowisku szkolnym i parafialnym.

Parafia bowiem to kolejna, ważna płaszczyzna katechetyczna, na której dokonuje się formacja młodego człowieka, dlatego nie może w niej zabraknąć miejsca na wychowanie dzieci i młodzieży do wzrastania w miłości i odpowiedzialności za powierzony im świat, w którym nie zabraknie elementów ekologicznych. To właśnie parafia może stać się miejscem, gdzie rodziny będą miały możliwość zdobywania i pogłębiania wiedzy oraz zastosowania jej w życiu codziennym.

Przykładem wdrożenia zmian ekologicznych we wspólnotach parafialnych jest program *Zielone Parafie*, którego założenia opierają się na ekologii integralnej wypływającej z nauczania papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI a szczególnie z encykliki papieża Franciszka *Laudato si'*. Powstał on z inicjatywy Światowego Ruchu Katolików na rzecz Środowiska – polskiego oddziału międzynarodowego Ruchu *Laudato Si'*, by w praktyce realizować wezwanie do przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu⁴⁵. W ramach programu proponuje się różnorakie inicjatywy, np.:

- kampanię prowadzoną we współpracy z Polskim Alarmem Smogowym oraz Przewodnikiem Katolickim: „Bóg daje życie – smog je odbiera. Działaj z parafią na rzecz wspólnego dobra!”, w której wiernym dostarcza się rzetelnych informacji nt. dofinansowania wymiany starych pieców oraz ocieplenia domów, proponując trzy formy włączenia się w działania poprzez:
 - propagowanie materiałów promujących kampanię we własnej parafii;
 - dzielenie się informacjami nt. programu „Czyste powietrze” ze wspólnotą parafialną;
 - udział w webinarze ze specjalistami w dziedzinie przeciwdziałania zanieczyszczeniu powietrza⁴⁶.
- „Tydzień *Laudato si'* – modlitwa i działanie” – to propozycja, do udziału w której wraz z Ruchem *Laudato Si'*, zaprasza papież Franciszek. Opiera się ona na refleksji, modlitwie, działaniach ekologicznych we wspólnotach parafialnych. W Polsce w tygodniu *Laudato si'* przypadającym w dniach: 21–28 maja 2023 zaproponowano oprócz modlitwy wraz

45 O programie, [w:] *Zielone Parafie*, <https://zieloneparafie.pl/o-programie/> (25.11.2023).

46 *Zielone Parafie – Materiały*, <https://zieloneparafie.pl/materialy/> (25.11.2023).

lekturą fragmentów encykliki *Laudato si'*, program „Zadbajmy o przydrożne kapliczki”, konkurs fotograficzny oraz dołączenie do programu *Zielone Parafie*⁴⁷.

Program *Zielone Parafie* to tylko jeden z przykładów, w jaki sposób winno się angażować wiernych w działania Kościoła na rzecz ekologii integralnej. Jan Paweł II nauczał, iż „parafia żyje i działa głęboko włączona w ludzkie społeczności”⁴⁸, dlatego ma ona odgrywać ważną rolę w oddziaływaniu ekologicznym na środowisko rodzinne i szkolne.

Współpraca rodziny, szkoły i parafii wyrażająca się we wspólnych działaniach np. poprzez organizowanie festynów, warsztatów ekologicznych, wyjazdów przyrodniczych, inicjatyw społecznych stwarza młodemu człowiekowi przestrzeń, w której może on w sposób naturalny wzrastać w miłości do Boga i świata, stając się współodpowiedzialnym za powierzony mu świat. Edukacja ekologiczna integralna nie może ograniczyć się tylko do jednego z tych środowisk, ponieważ młody człowiek przychodzi na świat w rodzinie, ale jego wzrastanie odbywa się także w środowisku szkolnym i parafialnym.

Podsumowanie

Obecność religii w szkole, współpraca z rodzicami oraz parafią stwarzają przestrzeń, w której dzieci i młodzież nie tylko mogą zdobywać wiedzę ekologiczną, ale także poprzez działanie stają się osobami odpowiedzialnymi za otaczający ich świat. Dokumenty Kościoła poświęcone zagadnieniom ekologicznym wskazują konkretne środowiska, w których winien dokonywać się proces kształtowania młodego człowieka. Jednym z tych środowisk jest szkoła, w której powinno się wychowywać dzieci i młodzież, rozbudzając w nich „ducha ekologicznego” m.in. poprzez: właściwie prowadzone lekcje religii, zajęcia dodatkowe np.: wolontariat, grupy teatralne, wycieczki, warsztaty. Wszystkie te działania jednak nie przyniosą oczekiwanych efektów bez współpracy z rodziną i parafią.

Papież Franciszek podkreśla, że na problemy społeczne odpowiada się więziami wspólnotowymi, a nie samą sumą dóbr indywidualnych, wymaga

47 Tydzień *Laudato si'* 2023, <https://zieloneparafie.pl/tydzien-laudato-si-2023/> (1.12.2023).

48 Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, 27.

to jedności w działaniu oraz połączenia sił wszystkich⁴⁹. Zjednoczenie to, jak zauważa papież Franciszek, ma prowadzić do właściwego współdziałania z Bogiem i zajęcia się domem, który został powierzony człowiekowi, by wraz ze wszystkimi stworzeniami podążał ku Stwórcy⁵⁰.



49 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 219.

50 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 244.

Muzyka jednostki i grupy – konceptualizacja „różnorodności” w kontekście harmonii

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.17>

„Znaki harmonii” to harmonia głównego motywu filozofii, występującego już w VI wieku p.n.e. Podobną teorię harmonii, która uwzględniała nie tylko muzykę, ale także każdy porządek kosmosu, wymyślił Pitagoras, usłyszawszy w pobliżu kuźni przyjemny dźwięk uderzających metalowych młotów. W jednym z dialogów platońskich, zatytułowanym *Timajos* sam wszechświat przyrównano do wielkiego zbioru elementów ułożonych w doskonale dobranych proporcjach, co doprowadziło do stworzenia zjawiska, które w renesansie spopularyzowano jako „musica universalis”, czyli muzykę uniwersalną.

1 Badaczka i pisarka pracująca na styku religii, filozofii i polityki. Absolwentka filozofii religii na Clare College Uniwersytetu Cambridge. Zainteresowania akademickie: platonizm, myśl renesansowa i filozofia wieczysta. Prace Esmé Partridge ukazały się m.in. w „Temenos Academy Review” oraz „Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society”, publicystka m.in. „The Critic”, „The European Conservative”, „First Things”, „Renovatio”, „Royal Society of Arts”, Theos Think Tank, Times Literary Supplement oraz UnHerd. Obecnie pracuje jako badaczka w Izbie Gmin Wielkiej Brytanii.

Harmonia jest prawem, które wszystko spaja, co przywołuje William Blake w wierszu pt. *Love and harmony*:

Love and harmony combine,
And round our souls entwine
While thy branches mix with mine,
And our roots together join

Miłość łączy się z harmonią,
otaczając nasze dusze
Ty gałęzie splatasz z moimi,
a ja me korzenie z twoimi.

Zgodnie z neoplatońską ideą podobieństwa między makro- a mikrosmosem, większa harmonia wszechświata powinna znajdować odbicie w naszych społeczeństwach i środowisku. Brak takiego odbicia stanowi przyczynę kryzysów, z jakimi mierzymy się obecnie w obu tych sferach, co – jak mówił papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* – tak naprawdę stanowi część tego samego kryzysu systemowego. Pragnę się bardziej zagłębić w charakter naszego obecnego braku harmonii, myśląc przede wszystkim o jednym z jego aspektów, którym moim zdaniem jest istotny dla naszych czasów – naszej niełatwej relacji z koncepcją różnorodności. Różnorodność ma istotne znaczenie dla powstania harmonii – harmonia może powstać jedynie w wyniku połączenia wielu odrębnych części w jedną spójną całość. Tym samym wymaga ona pewnego rozróżnienia. Dziś jednak wiele osób nie docenia potencjału różnorodności w zakresie zapewnienia jakiegokolwiek jedności, lecz albo otacza bałwochwalczą czcią to, co świeckie, pustą formę, albo całkowicie to odrzuca.

Nic dziwnego, że współcześni postępowcy mają obsesję na punkcie „różnorodności”. Dla nich jednak ten termin oznacza prawo każdej osoby do tożsamości opartej na pochodzeniu rasowym, płci lub orientacji seksualnej – tożsamości ostatecznie samolubnych i oderwanych od jakiegokolwiek wizji ludzkości jako całości. Oprócz płytkich, post-chrześcijańskich idei „empatii” i „życzliwości”, nie są one zorientowane na pozytywne, wspólne pojęcie dobra. Wynika to z faktu, że są one postmodernistycznie nieufne wobec wielkich narracji i prawd, w tym wobec samej idei dobra. Według nich sama sugestia istnienia uniwersalnego standardu rozkwitu musi „wyrażać istotę” i być „wykluczająca”. Tym samym pogląd współczesnej lewicy na różnorodność nierozzerwalnie

łączy się z relatywizmem, zgodnie z którym każdej jednostce należy pozwolić grać na własną nutę. Ostateczny rezultat tak naprawdę stanowi pewną formę anarchii, a posługując się terminologią muzyczną – kakofonią.

Zarazem jednak, najwyraźniej w odpowiedzi na to, u części prawicy pojawiło się uczulenie na koncepcję różnorodności jako taką. Ich zdaniem „różnorodność” to nowoczesny termin wymyślony przez wielokulturowych ideologów pod koniec XX i na początku XXI wieku. Termin, który zagraża spójności społecznej i przyszłości Zachodu. Zamiast niej preferują kulturę, a nawet rasę, homogeniczną, najczęściej całkowicie pomijając wkład innych cywilizacji i tradycji – na przykład islamu – i ich potencjał do uczestnictwa we wspólnej prawdzie. Dla nich idealnym społeczeństwem jest społeczeństwo wykluczenia, w którym występują jedynie minimalne różnice – w terminologii muzycznej takie społeczeństwo stanowi monotonię.

Tym samym ani współczesna lewica, ani prawica, nie mają aspiracji do harmonii w klasycznym sensie tworzenia jedności z mnogości. Wynika to z faktu, że oba te podejścia, będące wytworem świeckiej współczesności, straciły z oczu przednowożytną wizję prawdy jako zjawiska uniwersalnego, a zarazem realizowanego przy użyciu szczególnych środków. W tym rozumieniu można utrzymać poczucie absolutu, ceniąc przy tym różnice i różnorodność – a tym samym wyjść poza relatywizm i wykluczenie. Moim zdaniem, ten złoty środek możemy odnaleźć w metafizyce harmonii.

Aby to zrozumieć, najpierw powinniśmy przypomnieć sobie wynikające z naszych tradycji nauki o naturze samej prawdy oraz relacji między uniwersalnym i konkretnym. Zgodnie z wizją Platona i chrześcijaństwa, prawda jest transcendentna, jej źródło znajduje się poza naszym umysłem. Ta wiedza stanowi pewną formę oświecenia z zewnątrz, klarownie wyjaśnionego przez św. Augustyna, który pisał: „Jeśli obaj przekonani jesteście, że to jest prawdą, co mówisz, i obaj przekonani jesteście, że to jest prawdą, co ja powiadam, skądże, proszę, przekonania tego nabyliśmy! Ani ja od ciebie, ani ty ode mnie, ale od tej przewyższającej pojęcie nasze niezmiennej Prawdy”². Tym samym, kiedy zdajemy sobie sprawę z prawdy, tak naprawdę dostrzegamy światło istniejące poza naszymi konkretnymi, cielesnymi istotami.

Ale interpretacja tej prawdy przez nas jako konkretne, cielesne istoty, w pewnym stopniu wynikać będzie z naszych subiektywnych warunków.

2 Augustyn, *Wyznania*, tłum. M. B. Szysko, Wilno 1912, s. 283.

W związku z tym jest ona zawsze stronnica, światło jest zawsze przefiltrowane. W tym życiu widzimy, jak uczy święty Paweł, „jakby w zwierciadle, niejasno”, ponieważ naszą percepcję przyćmił upadek, który nie pozwala nam bezpośrednio patrzeć na rzeczywistość. To prowadzi do poczucia, obecnego zarówno w naukach platońskich, jak i chrześcijańskich, pokory poznawczej. Choć ostatecznie ze światła nad nami emanuje jedna prawda, nie potrafimy jej jeszcze zrozumieć w jej oślepiającej całości.

Według Mikołaja z Kuzy w następstwie naszego upośledzonego, stronniczego postrzegania powinniśmy cenić różnorodne punkty widzenia innych. Ponieważ w kwestii boskości wszyscy jesteśmy ignorantami – co stanowi podstawę jego *docta ignorantia* – nasze rozumienie ma jedynie charakter przybliżony. Tym niemniej, ponieważ istnieje tylko jedna prawda, różne przybliżenia z konieczności dzielą ten sam przedmiot. Zdaniem Mikołaja z Kuzy wynika to z tego, że różne religie stanowią przybliżenia jednej prawdziwej wiary. Tę teorię pluralizmu przedstawia w pochodzącym z 1453 roku traktacie pt. *De Pace Fidei*, czyli *O pokoju wiary*, dialogu przedstawicieli ponad tuzina różnych narodów, w tym m.in. Turka, Żyda, Czecha i Tatara, którzy omawiają naturę wiary ze Słowem i Świętym Piotrem. Dochodzą oni do wniosku, że choć niektóre wiary mylą się bardziej od innych, a żadna nie jest tak bliska prawdy jak chrześcijaństwo, to wszystkie w dalszym ciągu szukają tego samego ukrytego Boga – podobnie jak wszyscy mądrzy ludzie szukają tej samej mądrości. Choć wiara i mądrość mogą się objawiać w wielości form, ostatecznie są pojedyncze. „Ponieważ prawda jest jedna” – mówi – „i ponieważ nie można jej objąć każdym wolnym intelektem, wszystkie odmienne religie zostaną sprowadzone do jednej, ortodoksyjnej wiary”³.

Podkreślić należy, że Mikołaj z Kuzy nie namawia tu do relatywizmu. Współcześni uczeni Scott F. Aikin i Jason Aleksander określili jego podejście mianem „meta-wykluczenia”: utrzymuje on, że istnieje tylko jedna prawda, która może jednak przybierać różny wyraz. Tym samym więc różne odłamy mogą dzielić tę samą wiarę i mądrość, zachowując różnice zewnętrzne (choć wskazać należy, że nie przeszkadza to próbom wyperswadowania innym błędów doktrynalnych). Jak mówi Mikołaj z Kuzy, kiedy to przyjmiemy, powstanie harmonia. Również w *De Pace Fidei* pisze, że

3 Mikołaj z Kuzy, *De Pace Fidei*, tłum. J. Hopkins [w:] *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and analysis*, Banning Press, 1994, s. 3–8.

garść mądrych mężów, bogatych w opartą na doświadczeniu znajomość wszystkich różnic obserwowanych na całym świecie w [różnych] religiach może znaleźć jedną, łatwo dostępną harmonię. Dzięki tej harmonii można ustanowić, właściwymi, prawdziwymi środkami, wieczny pokój⁴.

Takie rozumienie harmonii kwitło w renesansie, szczególnie po Reformacji, kiedy Europę spustoszyły konflikty między różnymi odłamami i przemoc. Na tym tle francuski filozof polityczny Jean Bodin, który przeżył masakrę Nocy Świętego Bartłomieja w roku 1572, twierdził, że musimy przyjąć mnogość przekonań i dążyć do zapewnienia harmonii między nimi. Nie tylko w interesie stabilności społecznej, ale dlatego, że jego zdaniem sam wszechświat składa się z takiej harmonii, będącej ogromnym zbiorem wielu odrębnych części, które współpracują ze sobą jako jedna całość. Podobnie jak wiele nut może się połączyć w prosty akord, różne odłamy mogą się połączyć, by oddawać cześć Bogu.

Bodin przedstawił ten pogląd w swym fascynującym dziele pt. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Praca ta, prawdopodobnie napisana w latach 80. XVI wieku, ma postać dialogu prowadzonego przez siedmiu rozmówców: katolika, luteranina, kalwinistę, żyda, muzułmanina, deistę i sceptyka – w którym omawiają wszelkie aspekty religii, od sakramentów i ikon po zbawienie i Trójcę Świętą. Co do tych kwestii doktrynalnych często postanawiają się nie zgadzać, utrzymując jednak, że wszyscy (z wyjątkiem sceptyka) pragną wielbić Stwórcę i przestrzegać tych samych cnót. I tym razem znajdujemy tu neoplatonicki pogląd, że prawda jest jedna, ale postrzegana na wiele sposobów, co Bodin wyjaśnia, posługując się teorią Galena, zgodnie z którą różny klimat w różnych rejonach powoduje u ich mieszkańców odmienne cechy temperamentu, a tym samym różne rodzaje kultu.

Choć ostatecznie istnieje jedna prawda, Bodin sugeruje, że ludzka różnorodność jest niezbędna, ponieważ odzwierciedla różnorodność samego świata. Jeśli spróbujemy wszystkim kazać się dostosować, zostanie nam monotonia. Zaś natura, jak mówi – przywołując na dowód bardzo urozmaiconą florę i faunę ziemi – brzydzi się monotonią. Jeśli jednak porzucimy poszukiwanie prawdy i wykorzenimy tradycje, które je umożliwiają, zostanie nam kakofonia. Jego zdaniem oba te stany ostatecznie prowadzą do ateizmu. Posuwa się

4 Mikołaj z Kuzy, *De Pace Fidei...*, dz. cyt., s. 1.

nawet do uznawania wszelkiego braku harmonii za demoniczny. Tym samym według Bodina w kontekście różnorodności powinniśmy unikać zarówno relatywizmu, jak i wykluczenia, dążąc do tego harmonijnego złotego środka. Na koniec zauważa ustami katolika:

Jakże dobre i przyjemne jest dla braci życie w jedności, uporządkowane nie w powszechne diatoniki lub chromatyki, lecz w harmonię o pewnej bardziej boskiej modulacji⁵.

Znakomitym (delikatnie mówiąc) współczesnym orędownikiem tego neo-platońskiego rozumienia różnorodności jest – moim zdaniem – Jego Wysokość król Karol III. Nowy władca Wielkiej Brytanii, ukoronowany w 2023 roku, wywołał kontrowersje swym wspaniałomyślnym podejściem do innych religii. Podczas koronacji przedstawicielom społeczności brytyjskich żydów, muzułmanów, sikhów i hindusów powierzono funkcję przekazywania mu insygniów królewskich, co stanowiło odważne oświadczenie międzywyznaniowe, które wywołało negatywną reakcję wielu brytyjskich konserwatystów uznających to za pusty gest świeckiej „różnorodności” i „włączenia”. Ta reakcja nie wydaje mi się jednak uzasadniona, ponieważ jak widzieliśmy, pluralizm nie musi być równoznaczny z relatywizmem. Szczególnie jeśli wziąć pod uwagę fakt, że sam król doskonale zna myśl platońską, ponieważ od dawna sponsoruje Temenos Academy – szkołę wiecznej filozofii, skupioną przede wszystkim na Platonie i tradycjach mądrości Wschodu i Zachodu – staje się prawdopodobne, że sympatyzuje z przednowożytnym, harmonijnym paradygmatem różnorodności.

Jako Księżę Walii, Jego Wysokość przy współpracy z Tonym Juniperem i Ianem Skellym napisał książkę pt. *Harmony: A new way of looking at our world*. Wprowadza ona harmonię jako uniwersalną zasadą artystyczną, matematyczną i ekologiczną, cytując jako jej orędowników m.in. Pitagorasa, Platona, Ficino i Blake’a. Jak twierdzi, wszyscy ci myśliciele „bardzo wyraźnie wskazywali, że istnieje harmonia świata, którą trzeba utrzymać”⁶. Ta wizja jedności złożonej z wielości może stanowić podstawę podejścia Jego Wysokości

5 J. Bodin, *Colloquium of the Seven about secrets of the sublime*, tłum. K. M. Leathers, New Jersey: Princeton University Press 2008, s. 358.

6 The Prince of Wales, T. Juniper, I. Skelly, *Harmony: A new way of looking at our world*, Blue Door 2010, s. 150.

do innych wyznań, a niemal na pewno stanowi podstawę innego aspektu, który go zajmuje, czyli środowiska.

Jego Wysokość od dawna wsławia się popieraniem podejścia ekologicznego. W swej książce wyjaśnia, że przemysłowa współczesność krzywdzi naturę właśnie dlatego, że narzuca światu przyrody monotonię, zagrażając tym samym bioróżnorodności niezbędnej do rozkwitu życia. Tym samym odsuwa harmonijną równowagę przyrody ustanowioną przez Stwórcę, dążąc do destrukcji. Jak pisze:

Natura przyjmuje różnorodność. Zdrowie każdego elementu wzrasta dzięki większej różnorodności, czyli – jak się to zwykle dziś nazywa – „różnorodności biologicznej”, w skrócie „bioróżnorodności”. Rezultatem jest skomplikowana sieć złożona z wielu form życia. Aby mogła ona najlepiej działać, istnieje tendencja do różnorodności, odejście od jednorodności oraz, co najważniejsze, nie-
możność długotrwałego przetrwania jednego elementu w oddzieleniu. Istnieje głęboka współzależność w tym systemie, aktywnym na wszystkich poziomach, podtrzymująca poszczególne składniki, aby większa różnorodność życia mogła kwitnąć w kontrolujących limitach całości. W ten sposób natura zakorzeniona jest w całości⁷.

W tym fragmencie dzieła Jego Wysokości – w języku przywołującym platońską wizję świata przedstawioną w *Timajosie* – zawiera się przypomnienie o potrzebie różnorodności, która pozwala rozkwiatać. „Różnorodność” nie stanowi frazesu liberalnego indywidualizmu, lecz uznanie związku między wielością a jednością zarówno w społeczeństwach, jak i w świecie przyrody. To właśnie to pojęcie różnorodności, zakorzenione w wierze i tradycji, powinniśmy, moim zdaniem, realizować i celebrować.



7 The Prince of Wales, T. Juniper, I. Skelly, *Harmony...*, dz. cyt., s. 22.

The music of the one and the many. Conceptualising ‘diversity’ in the context of harmony

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.18>

“Signs of harmony” – harmony being a major motif in philosophy that we as early as the 6th Century BC. Famously, Pythagorus, having heard the pleasing sounds of chiming metal hammers one day when he was walking past a blacksmith’s, devised a theory of harmony that accounted not only for music but the very order of the cosmos; in Plato’s *Timaeus*, the universe itself is likened to a grand ensemble of elements arranged in proportions, creating what in the

1 Researcher and writer working at the intersection of religion, philosophy and politics. She holds an MPhil in the Philosophy of Religion from Clare College, University of Cambridge. Her academic interests include Platonism, Renaissance thought, and perennial philosophy. Her work has appeared in the *Temenos Academy Review* and the *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*. Outside of academia, she is also a freelance writer who has contributed to *The Critic*, *The European Conservative*, *First Things*, *Renovatio*, the *Royal Society of Arts*, *Theos Think Tank*, *Times Literary Supplement* and *UnHerd* among other publications. Partridge currently works as a parliamentary researcher in the UK House of Commons.

Renaissance became popularised as the ‘Musica Universalis’ or universal music. Harmony is a law that holds everything together, as evoked by William Blake in his poem *Love and Harmony*:

Love and harmony combine,
And round our souls entwine
While thy branches mix with mine,
And our roots together join.

As per the Neoplatonic ideal of a correspondence between the macrocosm and the microcosm, the greater harmony of the universe ought to be mirrored in our societies and the environment. That we have failed to do so accounts for the crises we now face in both spheres which, as Pope Francis in *Laudato si*’ says, are really part of the same systemic crisis. I want to go deeper into the nature of our current disharmony, thinking specially about one aspect of it that I believe is pertinent to our current times; our troubled relationship with the concept of *diversity*. Diversity is essential to the production of harmony – for harmony can only arise from the union of many distinct parts into one composite whole. As such, it necessitates some degree of differentiation. But today, many fail to appreciate the potential of diversity to bring about any kind of unity – instead, they idolise a profane, hollowed-out form of it, or reject it altogether.

Modern progressives, certainly, have become obsessed with ‘diversity’. But for them, this term denotes each individual’s right to an identity based on race, gender or sexual orientation; identities that are ultimately solipsistic, and removed from any vision of humanity as a whole. Beyond shallow, post-Christian ideas of ‘empathy’ or ‘being kind’, they are not oriented towards a positive, shared conception of the good. This is because they are, in postmodern fashion, incredulous towards grand narratives and truth claims, including the very idea of the good itself. To suggest that there is some universal standard of flourishing, they would say, is to be ‘essentialising’ and ‘exclusionary’. The modern left’s view of diversity, then, is inseparable from its relativism, according to which each individual should be left to play along to its own self-determined score. The end result is really a kind of anarchy or, in musical terms, a cacophony.

Meanwhile, and seemingly in reaction to this, parts of the right have become allergic to the idea of diversity altogether. ‘Diversity’, they claim,

is a novel idea invented by the multicultural ideologues of the late 20th and 21st centuries, that poses a threat to social cohesion and the future of the West. They favour instead a homogeneity of culture or even race, tending to wholly neglect the contributions of other civilizations and traditions – for example, Islam – and their potential to participate in shared truth. Their ideal society is one of exclusivism, in which deference is kept to a minimum – such a society is, in musical terms, a monotony.

Neither the contemporary left or right, then, aspire towards harmony in the classical sense of creating unity out of a multiplicity. This is because both, being products of secular modernity, have lost sight of the pre-modern vision of truth as something which is universal and yet realised through particular means. In this understanding, it is possible to uphold a sense of the absolute whilst also valuing difference and diversity – and, so, to move beyond both relativism and exclusivism. It is in the metaphysics of harmony, I believe, that we can and this middle way.

To understand this, we ought to revisit what our traditions teach about the nature of truth itself, and the relationship between the universal and the particular. In the Platonic and Christian view, truth is transcendent; it comes from a source that is beyond our minds. That knowledge is a kind of illumination from the outside is lucidly conveyed by Saint Augustine, who wrote; ‘if we both see that what you say is true, and we both see that what I say is true, then where do we see that? Not I in you, nor you in me, but both of us in that unalterable truth that is above our minds’.² As such, when we realise truth, we are really glimpsing a light that exists externally to our particular, embodied beings.

However, because we remain particular, embodied beings, how we interpret that truth is bound to be determined in some way by our subjective conditions. As such, it is always partial; the light is always altered. In this life we see, as Saint Paul teaches, ‘through a glass darkly’, our perception having been dimmed by the Fall which compromised our ability to perceive the real directly. This gives rise to a sense, present in both Platonism and Christianity, of epistemic humility; although there is ultimately one truth emanating from the light above, we cannot yet comprehend it in its dazzling totality.

2 Saint Augustine, *The confessions*, XII. xxv. 35.

For Nicholas of Cusa, it is corollary of our fallen, partial perception that we ought to value the diverse viewpoints of others. Since we are all ignorant when it comes to the divine – this being the basis of his *docta ignorantia* – our understandings are only approximations. Nonetheless, since there is only one truth, dilereñt approximations necessarily share the same object. It follows, for Cusa, that dilereñt religions are approximations of the one true faith. He presents this theory of pluralism in his 1453 treatise *De Pace Fidei* or ‘The Peaceful Unity of Faith’, a dialogue in which representatives of over a dozen dilereñt nations – including a Turk, a Jew, a Bohemian and a Tartar, among others – discuss the nature of that faith with the Word and Saint Peter as interlocutors. They come to the conclusion that, although some beliefs are more erroneous than others – and none as close to truth as Christianity – all of them are still seeking the same hidden God, as all wise men seek the same wisdom; though they may appear in a plurality of forms, faith and wisdom are ultimately singular. ‘Since truth is one’, he says, ‘and since it cannot fail to be grasped by every free intellect, all diverse religions will be led unto one orthodox faith’.³

It should be emphasised that Nicholas of Cusa is not advocating relativism here; rather, his approach has been described by the contemporary scholars Scott F. Aikin & Jason Aleksander as ‘meta-exclusivism’: it holds that there is only one truth, but that it can take on a variety of dilereñt expressions. It follows, then, that dilereñt sects can all share in the same faith and wisdom whilst retaining their outward dilereñces (though, it should be pointed out, this does not preclude trying to persuade others against erroneous doctrines). Harmony, Cusa says, arises when we embrace this. He remarks, also in *De Pace Fidei*, that

the few wise men who are rich in the experiential knowledge of all such dilereñces as are observed throughout the world in the [dilereñt] religions can and a single, readily-available harmony; and through this harmony there can be constituted, by a suitable and true means, perpetual peace.⁴

This understanding of harmony ourished in the Renaissance, especially after the Reformation when sectarian conand violence ravaged through Europe.

3 Nicola of Cusa, *De Pace Fidei*, 3.8, trans. Jasper Hopkins in *Nicholas of Cusa’s De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis*, A. J. Banning Press, 1994.

4 *Ibid.*, 1.1.

Against this backdrop, the French political philosopher Jean Bodin – who lived through the St. Bartholomew's Day massacre of 1572 – argued that we must accept a plurality of beliefs and seek to orchestrate a harmony between them; not only in the interests of social stability but because, he believed, the universe itself is comprised of such harmony, being a grand ensemble of many distinct parts working together within a unified whole. Just as multiple notes can combine to form a single chord, different sects can unite in their reverence for God.

Bodin presented this view in a fascinating work of his called the *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Likely written around the 1580's, the work takes the form of a dialogue between seven interlocutors – a Catholic, a Lutheran, a Calvinist, a Jew, a Muslim, a Deist and a Sceptic – in which they discuss all aspects of religion, from sacraments and icons to salvation and the Trinity. On these doctrinal issues they often agree to disagree, but maintain that they all (save the Sceptic) seek to worship the Creator and cultivate the same virtues. Once again, we find here the Neoplatonic notion that truth is singular but perceived in a plurality of ways, with this being explained by Bodin through the Galenic theory that different regions have different climates causing their inhabitants to have unique temperaments and so different modes of worship.

Despite there being ultimately one truth, Bodin suggests that human diversity is necessary because it mirrors that of the world itself. If you try to force everybody to conform, you are left with monotony; and nature, he says – taking the earth's vastly variegated fauna as proof – abhors monotony. However, if we give up on the search for truth and uproot the traditions which enable it, we are left with cacophony. He argues that both states ultimately lead to atheism, and goes so far as to deem all disharmony as qualitatively demonic. For Bodin, then, when it comes to diversity we should avoid both relativism and exclusivism, and instead seek this harmonic middle way. He concludes by observing, notably through the Catholic interlocutor:

How good and pleasing it is for brothers to live in unity, arranged not in common diatonics or chromatics, but in enharmonics with a certain, more divine modulation.⁵

5 Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, trans. Marion Leathers Kuntz, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 358.

A notable (to say the least) modern proponent of this Neoplatonic understanding of diversity is, I believe, His Majesty King Charles III. The United Kingdom's new sovereign was crowned earlier this year, and has provoked some controversy because of his generous attitude towards other religions. At his coronation, representatives of Britain's Jewish, Muslim, Sikh and Hindu communities were given the role of presenting him with the royal regalia; a bold inter-faith statement to which many British conservatives negatively reacted, believing it to be an empty gesture of secular 'diversity' and 'inclusion'. However, I do not believe that such a reaction is justified, for as we have seen, pluralism is not necessarily tantamount to relativism. Especially when we consider that the King himself is well-versed in Platonic thought, having long been a sponsor of the Temenos Academy—a school for the study of perennial philosophy, with a focus on Plato and the wisdom traditions of East and West—it becomes plausible that he is sympathetic to the pre-modern, harmonic paradigm of diversity.

In fact, when he was the Prince of Wales, His Majesty wrote a book with co-authors Tony Juniper and Ian Skelly entitled *Harmony: A new way of looking at our world*. This book introduces harmony as a universal artistic, mathematical and ecological principle, citing Pythagorus, Plato, Ficino and Blake among others as proponents of it. All of these thinkers, he says, 'were very clear that there is a harmony to the world that must be maintained.'⁶ This vision of a unity comprised of multiplicity may well be what informs His Majesty's approach towards other faiths, and most certainly informs another aspect of the which he famously cares about: the environment.

Famously, His Majesty has long been a supporter of environmentalism. In the book, he explains that industrial modernity in harm upon nature precisely because it imposes a monotony on the natural world and so threatens the biodiversity that is necessary to the flourishing of life. As such, it offsets the harmonious balance of nature that was ordained by the Creator, and so tends towards destruction. He writes:

Nature embraces diversity. The health of each element is enhanced by there being great diversity or, as is now commonly called today, 'biological diversity'

6 HRH The Prince of Wales, Tony Juniper & Ian Skelly, *Harmony: A New Way of Looking at Our World*, United Kingdom: Blue Door 2010.

or ‘biodiversity’ for short. The result is a complex web made up of many forms of life. For this web to work best there is a tendency towards variety and away from uniformity and, crucially, no one element can survive for long in isolation. There is a deep mutual interdependence within the system which is active at all levels, sustaining the individual components so that the great diversity of life can flourish within the controlling limits of the whole. In this way, Nature is rooted in wholeness.⁷

In this passage from *His Majesty*—in language that evokes the Platonic view of the world as set out in the *Timaeus*—we are reminded of the necessity of diversity for our flourishing. ‘Diversity’ not as a platitude of liberal individualism, but a recognition of the relationship between multiplicity and unity, be it within our societies or the natural world. It is this conception of diversity, rooted in faith and tradition, I believe, that we ought to pursue and celebrate.



⁷ Ibid.

 Anna Maria Wajda¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0005-0652>

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Biblijna tęsknota za utraconą harmonią

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.19>

Cały zamysł rozumienia biblijnej harmonii, jej wzór i budujące się wokół tego słowa doświadczenia, mają swój początek w obrazie stworzenia świata i człowieka (por. Rdz 1, 1–2, 25). Otwierający Biblię tekst Rdz 1, 1–2, 3 to wspaniały hymn uwielbienia ku czci Boga Stworzyciela, eksponujący wolę Bożą („i stało się tak”), piękno tego, co zostało powołane do istnienia („a Bóg widział, że były dobre”) oraz następstwo czasowe („i tak upłynął wieczór i poranek”). Stwarzanie przez sześć dni świata i człowieka oraz końcowa faza – odpoczynek siódmego dnia, to bardzo dokładne przemyślana kompozycja, która ma ukazać chcianą przez Stwórcę harmonijną relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem, stworzeniem i światem. Opisy te zawierają ciągle aktualne przesłanie niosące

1 Dr inż. nauk rolniczych w zakresie sztuki ogrodowej i dr nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej. Wykładowca przedmiotów biblijnych w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Kierownik kierunku teologia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z przyrodą w Biblii, zwłaszcza fauną, a także życiem codziennym w czasach biblijnych. Autorka *Szkiców z biblijnego zwierzyńca* (2016) oraz *Zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Biblii* (2023). Jest członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Sekcji Biblijnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

prawdę o Bogu i człowieku, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako istota bezgrzeszna, wewnętrznie zintegrowana. Dlatego *Katechizm Kościoła katolickiego* zawiera stwierdzenie: „Pierwszy człowiek nie tylko został stworzony jako dobry, lecz także ukonstytuowany w przyjaźni ze swoim Stwórcą oraz w harmonii z sobą samym i otaczającym go stworzeniem. Stan ten przewyższy jedynie chwała nowego stworzenia w Chrystusie”². Księga Rodzaju, podejmując się charakterystyki tej modelowej relacji, posługuje się m.in. bogatym w treści obrazem ogrodu, w którym Bóg umieszcza człowieka.

Ogród rajski jako biblijny symbol doskonałej harmonii

W zamyśle Stwórcy człowiek miał pozostawać w idealnej harmonii z sobą samym, z drugim i ze światem, w którym przyszło mu żyć. We właściwy sobie sposób ten temat podejmuje opowiadanie biblijne zawarte w Księdze Rodzaju 2, 4b–3, 24. Cechuje je prostota i plastyczność oraz liczne antropomorfizmy. Autor natchniony, posługując się językiem mitu, poprzez to opowiadanie wprowadza swoich odbiorców w zagadnienia dotyczące stworzenia świata, człowieka, istot żywych, a także instytucji małżeństwa, którą również ukazuje jako stan harmonii, będący odwzorowaniem przymierza Boga z ludźmi (Rdz 2, 4b–24). W kontekście tych zagadnień nie bez powodu przywoływany jest w omawianym fragmencie ogród w Eden opisany w Rdz 2, 8–15³.

We wszystkich miejscach w Biblii Eden oznacza niezwykle bogaty i urodzajny teren obfitujący w źródła wody i roślinność (Iz 51, 3; Ez 31, 9. 16. 18; 36, 35). Co więcej, jego walory nierzadko zestawiane są na zasadzie kontrastu z pustynią. W ten sposób autor natchniony wskazuje, że ogród w Eden należy postrzegać jako krainę szczęścia i rozkoszy, jako symbol optymalnych warunków do życia. Równocześnie opowiadanie o raju zawarte w Księdze Rodzaju przyjmuje specyficzny zakres znaczeń symbolicznych przypisanych do tej formy użytkowania terenu. Ogrody, zwłaszcza te, które powstawały

2 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 374 (dalej: KKK).

3 Pierwsza informacja na temat ogrodu w Eden w Księdze Rodzaju jest następująca: „A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił” (Rdz 2, 8). Natomiast ostatnią wzmiankę na jego temat w tym bloku tekstu znajdujemy w Rdz 3, 24, gdzie czytamy: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia”. Odniesienia do Edenu umieszczone na początku i na końcu tekstu tworzą inkluzję wskazującą na jedność tej narracji.

w trudnych warunkach terenów półpustynnych, od zawsze budziły w ludziach poczucie piękna, zachwyt nad bujną roślinnością, zmysłową przyjemność i zadowolenie płynące z przebywania w tak urządzonym miejscu. Zaowocowało to tym, że przypisano im wyraźne znaczenie metafizyczne, czyniąc z nich symbol harmonijnego i w pełni szczęśliwego życia⁴. Pozabiblijne potwierdzenie takiego sposobu postrzegania ogrodu znaleźć można w wielu mitach i wierzeniach religijnych Bliskiego Wschodu.

Opis bujnego ogrodu, obficie nawadnianego, w którym człowiek znajduje schronienie i odpoczynek charakterystyczny jest dla mitologii mezopotamskich, poczynając od Sumeru przez Akad, Babilonię, Asyrię i Chaldeę. Pewne podobieństwa pomiędzy biblijną narracją o raju zauważyć można zwłaszcza w odniesieniu do mitów sumeryjsko-akadyjskich, do których należy sumeryjski utwór literacki, datowany na początek 2 tys. p.n.e. i opowiadający o Enkim i Ninhursag. Wzmiankuje się w nim o Dilmun, miejscu, w którym panuje harmonia świata zwierzęcego, nie ma trosk, chorób, starości, śmierci, okrucieństwa i rozpacz. Jest to kraj obfitych plonów, dzięki dostępowi do słodkiej wody. Dilmun jest więc w pewnym sensie prototypem tego, co później będzie nazywane rajem⁵. Jest to miejsce, w którym panuje idealna harmonia, gdzie nie ma ani śmierci i chorób, ani złości i bólu:

W Dilmun kruk nie kracze,
kania nie krzyczy głosem kani,
lew nie zabija,
wilk nie porywa jagnięcia,
nie znany jest dziki pies pożerający kozłą,
nie znany jest dzik pożerający zboże.
Ptak niebieski nie zna siateł,
gołąb nie osiedla się koło człowieka⁶.

4 Więcej na ten temat: A. M. Wajda, *Biblia o raju, pokusie i grzechu pierworodnym*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021), s. 180–205.

5 Na takie pochodzenie tej idei wskazuje określenie „Eden”, nawiązujące do sumeryjskiego *edin*, oznaczającego „równinę” „kraj równinny”, „step” – por. P. C. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, s. 260.

6 K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 100.

Warto też zauważyć, że to swoiste zapożyczenie pokazuje, jak sugestywny i mocno zadomowiony w bliskowschodniej kulturze musiał być mit o Dilmun, skoro przetrwał przez tak długi czas i zainspirował autorów biblijnych odpowiedzialnych za treść Księgi Rodzaju. Nie powinno to być zaskoczeniem, gdyż rozumienie rzeczywistości ogrodu w języku mitu służyło ukazaniu idei obfitości, pełni, nieśmiertelności i szczęścia, a także uniwersalnej tęsknoty człowieka za szczęściem i nieśmiertelnością. W ten sposób wyrażano przekonanie, że człowiek został powołany do życia w harmonii z bogami. Kiedy jednak ludzie utracili stan pierwotnej szczęśliwości na skutek gniewu bogów, stali się istotami śmiertelnymi, a bogowie przestali być widzialni. Starożytne mity pokazują jednak, że człowiek żył odtąd nie tylko wspomnieniem utraconej harmonii, ale wzrastał w wierze, że ma szansę odzyskania utraconego szczęścia w przyszłości⁷.

Biblijny opis ogrodu w Eden jest zatem w pierwszej kolejności nośnikiem treści religijnych i próby dokładnego zlokalizowania jego ewentualnego położenia nie mają sensu. Zgodnie z przekazem biblijnym Bóg po stworzeniu świata i człowieka umieścił w nim pierwszą parę ludzką (Rdz 2, 8) i dlatego interpretacja teologiczna każe w nim widzieć przede wszystkim stan harmonii człowieka z sobą samym, z drugą osobą, ze światem stworzonym, a przede wszystkim z jego Stwórcą.

Stan szczęśliwego życia w raju mężczyzny i kobiety przed grzechem był wynikiem ich przyjaźni z Bogiem. Owa zażyłość sprawiła, że pozostawał on w harmonii z samym sobą i z całym stworzeniem. Myśl ta w *Katechizmie Kościoła katolickiego* została ujęta następująco: „Promieniowanie tej łaski umacniało wszystkie wymiary życia człowieka. Dopóki człowiek pozostawał w zażyłości z Bogiem, nie miał ani umierać, ani cierpieć. Wewnętrzna harmonia osoby ludzkiej, harmonia między mężczyzną i kobietą, wreszcie harmonia między pierwszą parą i całym stworzeniem konstituowała stan nazywany «pierwotną sprawiedliwością»” (KKK 376).

Ponieważ pierwsi rodzice pozostawali w stanie łaski Bożej, ich ciało było harmonijnie podległe duszy. Byli z natury co do swego ciała śmiertelni (por. Rdz 2, 7; 3, 19), lecz śmierć nie miała nad nim władzy.

7 Por. N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” 34 (2018), s. 40–41.

Z zażyłości z Bogiem, jak poucza autor natchniony, wynikało także panowanie człowieka nad dziełem stworzenia. Ludzie nie byli postrachem dla zwierząt (Rdz 9, 2), nie żywili się zwierzętami (Rdz 9, 3), lecz owocami z ogrodu (Rdz 1, 29; 2, 16). Ziemia była dla pierwszych rodziców ogrodem (Rdz 2, 8), mieli go „uprawiać i doglądać” (Rdz 2, 15), czynić ją sobie poddaną (Rdz 1, 28). Poprzez swą pracę człowiek miał tworzyć kulturę i obejmować w posiadanie ziemię zgodnie z Bożą intencją (Rdz 1, 28). Nie było to obarczone trudem i dotkliwą uciążliwością (Rdz 3, 17–19), lecz naznaczone „współpracą mężczyzny i kobiety z Bogiem w doskonaleniu stworzenia widzialnego” (KKK 378).

Człowiek otrzymał od Boga władzę nad światem roślin i zwierząt, stworzonych po to, by były pożyteczne człowiekowi, jak interpretuje to mędrzec Syrach: „Wyzначył ludziom czas i dni życia oraz dał władzę nad tym, co jest na ziemi. Przyodział ich mocą, jak siebie samego i stworzył ich na swój obraz” (Syr 17, 2–3). Władza nad światem dana przez Boga człowiekowi świadczy o wyjątkowym zaufaniu, jakim został on obdarzony.

Utracona harmonia

Narracja biblijna ukazuje człowieka jako istotę społeczną i przeznaczoną do życia w społeczności (Rdz 2, 18–24). Podkreśleniu, że jest to sytuacja prototypowa i chciana przez Boga służy informacja o harmonii panującej w Bożym stworzeniu, wyrażona przez autora natchnionego w następujących słowach: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25)⁸. Ponieważ w naturze ludzkiej panował porządek, niepotrzebny był wstyd, chroniący wartości ludzkie, a przede wszystkim płciowe, przed znieważeniem. W człowieku wszystko było dobre i harmonijne, mógł stanąć przed drugim w całej swej nagiej prawdzie, w naturalnej otwartości i wzajemnym zaufaniu, co skutkowało brakiem nieuporządkowanych relacji. Owa harmonia między mężczyzną i kobietą była odbłaskiem ich zażyłości z Bogiem.

Jednakże w tę rzeczywistość wkradła się pokusa, która doprowadziła do występku i w konsekwencji zaowocowała utratą harmonii i człowiek zaczął postrzegać swoją nagość jako coś wstydlivego: „Wtedy otworzyły się im obojgu oczy i spostrzegli, że są nadzy. Spletli więc liście figowe i zrobili

8 Jeśli nie zaznaczono inaczej wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2000.

sobie przepaski” (Rdz 3, 7). Autor natchniony wskaże, że człowiek w nieudolny sposób chce zaradzić tej utracie harmonii, gdyż pisze, że Adam i Ewa przygotowują sobie przepaski z liści figowca. Jest to także krok w kierunku zmiany harmonijnej rzeczywistości ustanowionej przez Stwórcę, bo już nie owoce, lecz liście są tym, czego człowiek potrzebuje, przebywając w ogrodzie w Eden⁹. Współczesny człowiek także odczuwa ten stan zaburzonej wewnętrznej harmonii. Nie zawsze stara się go łagodzić i wręcz przeciwnie eskaluje. Na przykład nie potrafi zaakceptować swojego wyglądu i sięga po coraz bardziej niebezpieczne dla jego zdrowia zabiegi kosmetyczne czy chirurgię plastyczną, która nierzadko deformuje jego naturalne piękno.

Występek pierwszych rodziców, jak odnotowuje autor natchniony, doprowadził także do tego, że powstała skaza na zaplanowanej przez Boga pierwotnej, partnerskiej miłości mężczyzny i kobiety (Rdz 2, 23–24). Wyrok, który usłyszała kobieta po popełnionym grzechu (Rdz 3, 16), wymownie świadczy o tym, jak bardzo równowaga i harmonia pary ludzkiej, a więc we wzajemnych stosunkach międzyludzkich, uległa zniszczeniu. Autor biblijny ukazuje ten fakt, przywołując dwie rzeczywistości. Pierwszym znakiem dysharmonii jest według niego poród, który od tej pory dokonuje się w wielkich cierpieniach. Drugim jest napięcie rządzące pożądaniem seksualnym, któremu towarzyszy jeszcze pragnienie posiadania i jest to rzeczywistość bezpośrednio dotycząca relacji kobiety i mężczyzny. W efekcie dysharmonii zachodzącej w relacjach międzyludzkich dochodzi m.in. do wzajemnego wykorzystywania się przez ludzi, czy instrumentalizowania drugiego człowieka.

Z kolei na zaburzenie harmonii pomiędzy człowiekiem i światem wskazują słowa sądu nad mężczyzną:

Do mężczyzny zaś Bóg rzekł: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3, 17–19).

9 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 247.

Sytuacja ta utrwaliła się jeszcze bardziej po potopie, zwłaszcza w odniesieniu do świata zwierząt: „Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie” (Rdz 9, 2). Od tego momentu według autora biblijnego człowiek zaczyna zabijać zwierzęta i jeść ich mięso. Ma jednak w sposób świadomy i odpowiedzialny obchodzić się z tym przywilejem, na co wskazuje bezwzględny zakaz spożywania krwi (Rdz 9, 4), która jest „siedliskiem” życia. W ten sposób Biblia podkreśla, że każde życie jest darem Boga, dlatego zabijanie i spożywanie mięsa zwierząt jest swoistym uzurpowaniem w tym, co stanowi Jego własność.

Również znakiem oddalenia się człowieka od pierwotnej rzeczywistości, a także określenia jego nowej sytuacji jest informacja o tym, że „Pan Bóg zrobił ubranie ze skóry dla Adama i dla jego żony i odział ich” (Rdz 3, 21). W ten sposób ludzie stali się swego rodzaju beneficjentami śmierci zwierząt, gdyż oczywistym jest, że aby sporządzić ubranie ze skóry, najpierw trzeba zabić zwierzę.

Przenosząc na dzisiejszą rzeczywistość podejmowaną przez autora natchnionego kwestię zerwanej harmonii pomiędzy człowiekiem a otaczającym go światem, należy zauważyć, że w pierwszej kolejności ludzie powinni dbać o świat. Nie mogą zachowywać się jak jego panowie, bo ten przestanie im służyć i wystąpi przeciw nim. Po drugie, człowiek, składając się dokładnie z tych samych pierwiastków co zwierzęta, musi okazać im należyty szacunek i roztaczać nad nimi opiekę, gdy takiej wymagają. Zabijanie zwierząt, aby zabezpieczyć sobie odpowiednią ilość białka w diecie, nie upoważnia ludzi do robienia tego w bestialski sposób.

Omawiając zagadnienie biblijnej tęsknoty za utraconą harmonią wyrażnie trzeba podkreślić, że opowiadanie zawarte w Rdz 3, 1–24 odtwarza fakt grzechu i odejścia człowieka od Boga i ukazuje je jako fakt dziejowy. Zaistniał on bezdyskusyjnie i w sposób adekwatny tłumaczy obecny stan człowieka. Autor bądź autorzy natchnieni nie odtworzyli tego faktu dziejowego na podstawie historycznej interpretacji źródeł, ale uciekając się do religijnej refleksji i dlatego opowiadanie biblijne przedstawia tę dziejową rzeczywistość za pośrednictwem symboli literackich takich jak wąż, czy drzewo poznania dobra i zła. Niewątpliwie biorą one swe źródło ze środowiska, w którym żyli autorzy natchnieni i które na nich oddziaływało. Kierowani przez natchnienie Boże nadali jednak temu opowiadaniu głęboką i oryginalną myśl teologiczną, będącą zgłębieniem smutnego stanu grzesznej ludzkości i dobroci Stwórcy oraz

ukazali poczwórny wymiaru zerwanej przez człowieka harmonii – z samym sobą, z drugim człowiekiem, ze światem i ze Stwórcą. Warto o w tym miejscu też zaznaczyć, że z tych czterech wymiarów naruszonej harmonii tylko jeden ma charakter ściśle religijny. Pozostałe mają wymiar ogólnoludzki. Niezależnie od tego, czy jesteśmy ludźmi wierzącymi czy też nie, musimy przyznać, że współczesny człowiek żyje w stanie zachwianej harmonii w trzech wymiarach: wewnętrznym, wobec drugiego człowieka i wobec otaczającego nas świata. Jeśli jeszcze do tego dołożymy wymiar wiary, zaobserwujemy, że stworzenie, czyli świat w ogólności, a człowiek w szczególności pozbawiony jest życia w harmonii ze swoim Stwórcą.

W kontekście poszukiwania pozabiblijnych źródeł pozwalających lepiej zrozumieć temat grzechu rajskiego warto przywołać babiloński poemat epicki *Enuma Elisz*, który wyraża wspólny z biblijnym pogląd, że wszechświat został stworzony przez osobowe bóstwo, a człowiek zajmuje w nim szczególne miejsce, żyjąc w uprzywilejowanej relacji z boskością. Podobnie jak w Biblii, w *Enuma Elisz* człowiek nie jest zdolny zachować się odpowiednio do wyznaczonych mu ideałów, co sprowadza na niego nieszczęście i śmierć. Jednak jak wskazuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* dla tekstów z Księgi Rodzaju 1–3 znamienne są „dwa biblijne elementy, których brak w mitach mezopotamskich. Chodzi o Bożą troskę o ludzkość i ludzką odpowiedzialność za kontynuowanie stworzenia”¹⁰.

Izajaszowa wizja harmonijnego królestwa mesjańskiego

Przywrócenie pierwotnej harmonii i pokoju, według autora biblijnego będą jednym ze znamion mesjańskiego królestwa¹¹. Najbardziej znanym, a zarazem bardzo wymownym starotestamentowym tekstem, mówiącym o tak odnowionej rzeczywistości, jest fragment poematu mesjańskiego z Księgi Izajasza 11, 6–9: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębem

10 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, nr 106.

11 Por. W. Chrostowski, *Dobroć wobec zwierząt w świetle Biblii*, [w:] „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 103–105.

razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legały. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrzać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze”.

Wszyscy przedstawiciele świata stworzeń wzmiankowani w powyższym fragmencie tworzą kontrastowe pary, wskazujące z jednej strony na aspekt drapieżności, a z drugiej łagodności: wilk – baranek (Iz 11, 6a), pantera – koźle (Iz 11, 6b), cielę – lew (Iz 11, 6c), krowa – niedźwiedzica (Iz 11, 7a), lew – wół (Iz 11, 7b), niemowlę – kobra (Iz 11, 8a) i dziecko – żmija (Iz 11, 8b). Łącznie występuje tu sześć gatunków dzikich ssaków takich jak wilk, lampart, lew, niedźwiedź i dwa gatunki gadów reprezentowane przez węże jadowite – kobrę i żmiję, trzy gatunki zwierząt udomowionych – owca, koza i bydło domowe, a także przywoływany jest człowiek jako niemowlę i małe dziecko, czyli w stanie największej bezbronności. Co więcej, w omawianym fragmencie autor biblijny wymienia najgroźniejsze i największe drapieżniki wchodzące w jego czasach skład fauny Ziemi Świętej i jest to: wilk (*Canis lupus*), lampart (*Panthera pardus*), lew (*Panthera leo*) oraz niedźwiedź (*Ursus arctos*). Dobór tych gatunków odzwierciedla specyfikę geograficzno-przyrodniczą obszaru, na którym krzyżują się drogi ludzi i zwierząt z trzech kontynentów: Europy, Azji i Afryki. Jest to obraz typowy dla terenów pogranicza stref i wpływów, charakteryzujący się dużym zróżnicowaniem gatunkowym¹². Izajasz przywołuje zatem w omawianym fragmencie biblijnym przedstawicieli fauny azjatycko-europejskiej jakimi są wilk i niedźwiedź, afrykańskiej – lampart i afrykańsko-azjatyckiej, reprezentowanej przez lwa.

Opisy biblijne traktujące o wilku zazwyczaj mają charakter przenośni i najczęściej mówią o tym zwierzęciu negatywnie. Co ciekawe, mędrzec Syrach, podobnie jak autor Księgi Izajasza, zestawia wilka i owcę, ale stosuje ten zabieg literacki zasadniczo w tym celu, aby wyrazić nieprawdopodobieństwo: „Czy współżyć będzie wilk z jagnięciem? Podobnie grzesznik ze sprawiedliwym?” (Syr 13, 21)¹³. Izajasz też je zakłada, ale służy ono innemu celowi, wskazuje na przywrócenie pierwotnej harmonii.

12 Por. W. W. Ferguson, *The mammals of Israel*, Jerusalem–New York 2002, s. 22–23.

13 Por. S. Kobieliński, *Bestiariusz chrześcijański*, Warszawa 2002, s. 335.

Z kolei biblijnym potwierdzeniem występowania niedźwiedzi na terenach zamieszkiwanych przez starożytnych Izraelitów i stanowiących realne zagrożenie dla hodowanych przez nich zwierząt są słowa zapisane w Pierwszej Księdze Samuela (17, 34–35. 37). Jest to tekst mówiący o podważaniu gotowości Dawida do stoczenia walki z wojownikiem filistyńskim Goliatem przez Saula. Młody pasterz przekonuje króla, powołując się na fakt stawiania w obronie trzód swego ojca:

Odrzekł Dawid Saulowi: „Kiedy sługa twój pasał owce u swojego ojca, a przyszedł lew lub niedźwiedź i porwał owcę ze stada, wtedy biegłem za nim, uderzałem na niego i wrywałem mu ją z paszczęki, a kiedy on na mnie napadał, chwyciłem go za szczękę, biłem i uśmiercałem”. [...] Powiedział jeszcze Dawid: „Pan, który wyrwał mnie z łap lwów i niedźwiedzi, wybawi mnie również z ręki tego Filistyna”. Rzekł więc Saul do Dawida: „Idź, niech Pan będzie z tobą!” (1 Sm 17, 34–35. 37)¹⁴.

Ciekawą interpretację tego starotestamentowego fragmentu zawdzięczamy autorowi Księgi Syracha, który pisząc o dzielności Dawida, przyrównuje te walki do zabawy: „Z lwami igrał jakby z kozłętami i z niedźwiedziami jak z jagniętami owiec” (Syr 4, 3)¹⁵.

Bez dyskusyjnie do zwierząt drapieżnych należą wielkie koty wzmiankowane w omawianym fragmencie z Księgi Izajasza. W Biblii pantera pojawia się zwłaszcza w wypowiedziach proroków, gdzie symbolizuje krwiożerczego i niepostrzeżenie skradającego się napastnika (Jr 5, 6; Dn 7, 8; Ap 13, 2). Natomiast liczne biblijne wzmianki o lwach zazwyczaj mają charakter metafor lub dosłownych relacji, mówiących o napaściach tych drapieżnych kotów na hodowane zwierzęta lub ludzi, a także traktują o sposobach obrony przed tymi atakami. Zwierzę to w Biblii często jest metaforą grozy, krwiożerczości i śmiertelnego zagrożenia (Ps 17, 12; Ps 22, 14. 22), ale też podziwia się jego siłę i majestat. W związku z czym biblijna symbolika lwa nacechowana jest swoistą ambiwalencją. Podobne podejście autorów natchnionych rysuje się w stosunku do węży. Jednak większość biblijnych wzmianek przywołujących

14 Por. S. Kobieltus, *Bestiariusz chrześcijański*, dz. cyt., s. 222–223.

15 Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 43.

te gady ma wydźwięk negatywny i wiąże się z postrzeganiem ich jako stworzeń niebezpiecznych, zdradliwych i przebiegłych¹⁶.

W związku z powyższym dosłowne odczytanie prorocstwa Izajasza 11, 6–9 pozwala stwierdzić, że zasadniczą cechą zapowiadanego przez niego królestwa będzie powszechna harmonia i pokój. Dlatego reprezentowane przez wymienione gatunki dzikie i domowe wszystkie zwierzęta, od chwili jego nastania, będą zgodnie żyć jako jedno stado powierzone opiece niedoświadczonego i słabego chłopca. Poprzez wskazanie na tak pozornie nieodpowiedniego opiekuna stad dodatkowo podkreśla się harmonię panującą w nowym królestwie, w którym niepotrzebny będzie doświadczony i gotowy na wszelkie poświęcenia pasterz, bo dzikie zwierzęta nie będą już stanowić zagrożenia. Warto również w tym miejscu wyjaśnić, że z teologicznego punktu widzenia istnienie zwierząt dzikich i domowych jest wyrazem buntu natury przeciwko człowiekowi oraz nieporządku, który zaistniał w świecie wskutek grzechu pierwszych rodziców. W rzeczywistości rajskiej, przed aktem nieposłuszeństwa Adama, jak czytamy w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju, wszystkie zwierzęta, zarówno te oswojone, jak i dzikie, były uległe człowiekowi, a on nadał im nazwy. Jednak grzeszna kondycja człowieka ma wpływ na całe stworzenie, a więc i na świat zwierząt, i sprawia, że on także znajduje się w niewoli zepsucia: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 20–22). Co więcej, odnowiony porządek stworzenia nie pozostanie bez wpływu na zwierzęta, bo gdy wszystko będzie już całkowicie oczyszczone z grzechu, zwierzęta przestaną być drapieżne (Oz 2, 20; Iz 11, 6–9; 65, 25) i powrócą do stanu uległości, jaki miał miejsce w początkach świata (Ps 91, 13; Dn 6, 17–25; 14, 31–42; Mk 1, 13; 16, 18; Dz 28, 3–6). Również wszystko to, co zwierzęce w człowieku, ma stać się całkowicie uległe i będzie przemienione (1 Kor 15, 44–49)¹⁷.

16 Zagadnienie znaczenia węża w tradycji biblijnej i rabinicznej obszernie omawia J. Tabick. Tematykę tę rozpatruje w trzech aspektach: (a) węża jako sługi Bożego; (b) węża jako symbol buntu przeciwko Bogu oraz (c) węża jako stworzenia Bożego – por. J. Tabick, *The Snake in the Grass. Problems of Interpreting a Symbol in the Hebrew Bible and Rabbinic Writings*, „Religion” 16 (1986), s. 155–167.

17 X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1149–1150.

Co więcej analizowany fragment (Iz 11, 6–9) nie tylko korzysta z dorobku literatury pozabiblijnej, ale sam staje się inspiracją dla wielu form i wątków literackich¹⁸. Przykładem takiej stylizacji, a więc naśladowania stylu Izajaszowego poematu mesjańskiego jest poniższy cytat pochodzący z dzieła J. Milтона *Raj utracony*:

Wokół igrały wesoło zwierzęta
Świata całego, wszystkie, które odtąd
Zdziczały, stając się przedmiotem łowów
W lesie lub głuszy, w borze lub w swych norach.
Igrając stawał lew na łapach tylnych,
W pazurach mając rozhuśtane jagnię;
Niedźwiedź, pantera i żbik wraz z lampartem
Baraszkowały przed nimi; niezdarny
Słoń, by uciechę im sprawić, używał
Całej swej mocy i giał trąbę gibka;
Opodal zręczny wąż się prześlizgiwał,
Wiążąc w gordyjski węzeł ogon długi,
I nie proszony składał dowód zgubnej
Swej przebiegłości; inne pośród trawy
Spoczęły syte zielonego jada
I spoglądały przed siebie lub senne
Żuły swój pokarm; gdyż Słońce zbiegało
Chyląc się spieszenie ku Oceanicznym
Wypom, a gwiazdy wieczoru wschodziły¹⁹.

Powyższy cytat pokazuje, jak mocno zakorzeniona jest w człowieku tęsknota za utraconą harmonią – pierwotną szczęśliwością. Dopóki człowiek pozostawał w harmonii ze Stwórcą, z otaczającym światem, z drugim człowiekiem i z samym sobą, nie musiał znosić konsekwencji swojego złego postępowania. Kiedy jednak ta czterowymiarowa harmonia została zaburzona, wówczas pojawiły się negatywne konsekwencje. Co więcej, mówiąc o tym

18 Por. T. Jelonek, *Biblia w kulturze świata*, Kraków 2007, s. 105–107.

19 J. Milton, *Raj utracony*, Księga IV, nr 440–458, tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1974, s. 94–95.

czterowymiarowym braku harmonii, zaledwie jeden ewidentnie dotyczy ludzi wierzących, pozostałe trzy mają charakter ponadreligijny.

Podsumowanie

W biblijnej narracji na temat harmonii wyraźnie rysuje się dwuetapowość wyznaczana dwoma punktami: punktem wyjścia, którym jest biblijny ogród w Eden, stanowiący raj utracony i punkt dojścia – raj odzyskany, który zapowiadany jest już w tzw. Protoewangelii. Właśnie poprzez słowa: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje i potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (Rdz 3, 15) obraz rajskich początków będzie stale w Biblii rzutował na nadzieję eschatologicznego końca przygotowanego przez Boga. Zostanie to m.in. podjęte w jedenastym rozdziale Księgi Izajasza – obraz mesjańskiego królestwa (Iz 11, 1–10), czy w Ezechielowej wizji nowej świątyni i nowej ziemi (Ez 40, 1–48, 35). Zwieńczenie biblijnego namysłu na temat harmonii stanowi z kolei wspaniała wizja nowego nieba i nowej ziemi, którą przywołuje autor Apokalipsy św. Jana (Ap 21, 1–22, 5).

Spis treści

RENATA CHRZANOWSKA

Wprowadzenie 5

BP MICHAŁ JANOCHA

Słowo wstępne 13

CHANTAL DELSOL

Etyka i polityka – zagadnienia nowoczesne i ponowoczesne 17

CHANTAL DELSOL

Ethique et politique : les questions modernes et post-modernes 21

PHILIP GOODCHILD

Zmiany paradygmatów metafizyki 25

PHILIP GOODCHILD

Paradigms shifts for metaphysics 31

ADAM MORTON

„Każde stworzenie twą ofiarą i bożkiem”.

Osobowość, relacyjność i przebaczenie 37

ADAM MORTON

“Every creature your sacrifice and your idol”.

Personality, relationality and forgiveness 45

SEBASTIAN MILBANK

Zachód w stanie wojny: rozruchy społeczne

i pojednanie w czasie wojny kulturowej 53

SEBASTIAN MILBANK

The West at war: civil strife and reconciliation

in the time of the culture war 61

CONOR CUNNINGHAM

Nauka w punkcie krytycznym: co po naturalności? 69

CONOR CUNNINGHAM

Science at the critical point. What comes after naturalness? 87

JOHN MILBANK

Natura, ludzkość i technologia 103

JOHN MILBANK

Nature, humanity and technology 111

ARIADNA LEWAŃSKA

Dwa źródła „solidarności”: od Bergsona do Tischnera 119

MAREK RYMSZA

Inkluzja społeczna przez pracę – dwa modele 129

RENATA CHRZANOWSKA

„Jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat” – czyli ekologia
z perspektywy nauczania religii w szkole, współpracy
ze środowiskiem rodzinnym i parafialnym 139

ESMÉ PARTRIDGE

Muzyka jednostki i grupy – konceptualizacja „różnorodności”
w kontekście harmonii 155

ESMÉ PARTRIDGE

The music of the one and the many.
Conceptualising ‘diversity’ in the context of harmony 163

ANNA MARIA WAJDA

Biblijna tęsknota za utraconą harmonią 171

Creatio, destructio, renovatio. Znaki harmonii – Laudato si' stanowi kontynuację i pogłębienie idei *Creatio continua* opartej na współpracy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Światowego Ruchu Katolików na Rzecz Środowiska z Centrum Teologii i Filozofii Uniwersytetu w Nottingham podejmującej tym razem zagadnienia dotyczące solidarności i znaków harmonii. Temat odwołuje się nie tylko do zagadnienia harmonii i solidarności, ale również pogłębia treści związane ze zrozumieniem idei znaku.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



**ŚWIATOWY RUCH KATOLIKÓW
NA RZECZ ŚRODOWISKA**

